

Religie & Samenleving

Jaargang 3, nummer 1

Mei 2008

Inhoud

Redactioneel	3
'God in Nederland'; voer voor godsdienstsociologen <i>Monique van Dijk-Groeneboer</i>	5
Bedenkingen bij het boek "God in Nederland" <i>Karel Dobbelaere</i>	8
God in Nederland 1996-2006 Enkele godsdienstsociologische routines ter discussie <i>Dick Houtman</i>	17
God in Nederland: inzichten en vergezichten <i>Ton Bernts, Gerard Dekker, Joep de Hart</i>	36
De empirie van de beproefde ervaring In memoriam Willem Berger 1919-2007 <i>Jacques Janssen</i>	48
In Memoriam Jan Peters (29 augustus 1937 – 7 februari 2008) <i>Peer Scheepers</i>	53
Boekbesprekingen	57
Ontvangen publicaties	81
Inhoudsoverzicht <i>Religie & Samenleving</i> Jaargang 2 (2007)	82

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.

Redactieleden

Monique van Dijk-Groeneboer
Durk Hak
Lammert G. Jansma
Erik Sengers

Redactieadres

Achterweg 66
9269 TP Veenwouden
f2hlgjansma@hetnet.nl

Vormgeving

Uitgeverij Eburon, Delft

Recensie-exemplaren

Dr. D.H Hak
Potgieterstraat 16
7514 DB Enschede

Abonnementenadministratie

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

Abonnementsprijzen

Standaard: € 20,-
Leden Werkgroep Godsdienst-
sociologie: € 15,-
Leden NSV: € 10,- / € 15,-
Losse nummers: € 9,-

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

ISSN 1872-3497

© 2008 *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

Een van de belangrijke taken die *Religie en Samenleving* zich heeft gesteld is om actuele gebeurtenissen op het terrein van godsdienst en samenleving te signaleren. Dan kan het gaan om zaken die betrekking hebben op publicaties, personen en activiteiten. Wat het eerste betreft: in 2007 verscheen het boek *God in Nederland 1996-2006 (GIN)*. Hierin wordt beschreven zoals de auteurs Dekker, Bernts en De Hart zelf zeggen: hoe de christelijke kerk en godsdienst er voor staan, maar ook wordt uitgebreid aandacht geschonken aan andere godsdienstige systemen en organisaties en aan alternatieve religieuze opvattingen en gedragingen. Deze publicatie heeft terecht veel aandacht gekregen in de dagbladen en op tv. Uiteraard konden godsdienstsociologen niet achterblijven om ook hierover met elkaar in gesprek te gaan. Ze hebben dit dan ook gedaan op 2 november 2007 op de bijeenkomst van de Vlaams-Nederlandse werkgroep godsdienstsociologie te Utrecht. De heren Dobbelaere (emeritus hoogleraar godsdienstsociologie van de Katholieke Universiteit Leuven) en Houtman (hoogleraar cultuursociologie van de Erasmus Universiteit Rotterdam) hebben beiden een reactie op GIN gegeven, die – in aangepaste versie – in dit nummer van het tijdschrift is aan te treffen. Dobbelaere richt zijn kritiek op methodologische kwesties: de nonrespons en het gebrek aan statistische significantietoetsing en vergelijkt de resultaten van GIN kritisch met die van andere studies. Als anderen voor hem, maar nu vanuit cultuursociologisch perspectief, richt Houtman zijn peilen op enkele diep in de Nederlandse godsdienstsociologie ingesleten intellectuele routines en geeft een aanzet tot herbezinning daarop. Vanzelfsprekend is de auteurs om een weerwoord gevraagd; zij hebben dat geformuleerd in de bijdrage ‘God in Nederland: inzichten en vergezichten’. Dit drieluik geeft een mooi beeld van de discussie in de godsdienstsociologie in Nederland. Aan deze artikelen gaat een samenvatting van *God in Nederland* vooraf van de hand van Monique van Dijk-Groeneboer, bedoeld om degenen die niet bekend zijn met dit werk voldoende informatie te verschaffen om de discussie te volgen.

In dit nummer zijn verder opgenomen twee *In Memoriams* van ons recentelijk ontvallen collega's. Jaques Janssen herdenkt godsdienstpsycholoog prof. dr. W. Berger en Peer Scheepers de godsdienstsocioloog prof. dr. J. Peeters. Beiden geven op eigen wijze hun waardering voor persoon en werk.

Voorts bevat dit nummer een achttal besprekingen van werken op het terrein van de godsdienstsociologie en de contemporaine geschiedenis.

Wat de activiteiten betreft melden wij dat de redactie tezamen met de Vlaams-Nederlandse werkgroep godsdienstsociologie een symposium organi-

seert waarvan het hoofdthema is 'Jongeren & Godsdienst' en dat zal plaatsvinden op 23 mei 2008 van 10.00-16.30 uur te Utrecht. In het eerste deel van het symposium wordt aan de hand van nieuw onderzoek dit uiterst actuele onderwerp belicht door verschillende sprekers. In de middag zullen in twee parallelsessies zeer diverse thema's aan de orde komen. Nadere informatie is te verkrijgen bij dr. Monique van Dijk-Groeneboer, *MvDijk@ktu.nl*, en bij de secretaris van Vlaams-Nederlandse werkgroep godsdienstsociologie dr. Erik Sengers (*E.Sengers@fsw.vu.nl*).

'God in Nederland'; voer voor godsdienstsociologen

Monique van Dijk-Groeneboer*

In 2007 verschijnt het boek *'God in Nederland 1996-2006'*, geschreven door Ton Bernts, Gerard Dekker en Joep de Hart. In de introductie op de kaft staat: "Hét onderzoek over mens en religie in Nederland. (...) Waar geloven Nederlanders in? In hoeverre voelen ze zich nog verbonden aan de kerken? En als dat niet meer zo is, welke nieuwe vormen van spiritualiteit zijn daarvoor dan in de plaats gekomen? Waarom wordt het geloof steeds meer teruggedrongen in de persoonlijke levenssfeer en hoe moet het verder met de plaats van religie in het publieke domein?" Het betreft het vierde in een reeks van onderzoeken in veertig jaar tijd, ditmaal uitgevoerd in opdracht van de redactie van RKK's tv-programma *Kruispunt*. Het boek heeft veel media-aandacht gekregen, vooral via de presentatie ervan in het genoemde tv-programma.

Het boek *'God in Nederland'* is opgebouwd uit drie delen. Het eerste is geschreven door Gerard Dekker, emeritus hoogleraar godsdienstsociologie van de Vrije Universiteit van Amsterdam, en reeds betrokken bij het onderzoek in 1966 en in 1996. Het hoofdthema in zijn gedeelte is het christelijk godsdienstig en kerkelijk leven.

Eerst beschrijft Dekker de feitelijke ontwikkelingen in het kerkelijk leven van mensen in de laatste veertig jaar. Het gaat dan om de mate waarin Nederlanders met de kerk(en) zijn verbonden, om de vraag of men tevreden is met wat de kerken aanbieden en de vraag naar behoeften en verwachtingen ten aanzien van de kerken. Enkele conclusies: het ontkerkelijingsproces zet zich nog steeds onverminderd voort en een verdere daling van de kerkelijkheid ligt in de verwachting. Het kerkbezoek daalt nog steeds, ook onder de kerkleden. Met andere woorden: het (traditionele) kerkelijke christendom heeft sterk aan aanhang verloren. Slechts een minderheid van de bevolking vindt daarnaast dat kerken zich over maatschappelijk relevante onderwerpen moeten uitspreken. Bovendien is voor ruim de helft van de bevolking religie en kerkelijkheid iets anders.

Voorts wordt door Dekker een overzicht gegeven van de ontwikkeling van het christelijk-godsdienstig leven, we zetten enkele conclusies op een rij: het grootste deel van de Nederlandse bevolking voelt zich wel met het christendom verwant. Het aantal bijbelbezitters daalt, maar de bezitters lezen er

* Dr. M.C.H. van Dijk-Groeneboer is als wetenschappelijk medewerker verbonden aan de Universiteit van Tilburg, Faculteit Katholieke Theologie.

wel vaker in. Slechts één op de vijf Nederlanders gelooft in een hemels leven na de dood.

Het laatste thema dat Dekker bespreekt, is de mate waarin Nederlanders zich gelovig noemen en wat die gelovigheid inhoudt. Het aantal mensen dat zich gelovig noemt, is gedaald, maar heeft voor hen die zich zo noemen wel een grote betekenis. Het geloof van de mensen is veelzijdig; het houdt zeer verschillende overtuigingen of levensbeschouwingen in, waarbij Dekker een driedeling in geloofsovertuigingen aanbrengt: transcendent-godsdienstig, transcendent-niet-godsdienstig en immanent.

Het tweede hoofdstuk is geschreven door Ton Bernts, directeur van het KASKI, instituut voor beleidsonderzoek naar religie en levensbeschouwing. Na de schets van Dekker over de verdergaande ontkerkelijking en de ontwikkelingen in christelijk-godsdienstig leven en gelovigheid, is nu de weg vrij voor het bespreken van de gevolgen hiervan voor de plaats van religie in de hedendaagse samenleving. Religie lijkt weer voorpaginanieuws te zijn, weer zichtbaar als maatschappelijk verschijnsel. Bernts beschrijft hoe de Nederlanders anno 2006 aankijken tegen religie, en of er veranderingen zijn in deze positie in de afgelopen decennia. Geloof in God wordt door veel Nederlanders gezien als basis voor de moraal, echter voor bijna even veel mensen geldt dit niet. Het belang van religie ligt voor Nederlanders enerzijds op het morele vlak, bijvoorbeeld als onderling bindmiddel tussen mensen en het voorzien in de behoefte aan gedeelde normen en waarden, en anderzijds in de rituele sfeer, en dan met name in de vormgeving van de scharniermomenten in het leven. Met andere woorden: de rituele functie van religie wordt belangrijk geacht. Religie als bron voor sociaal kapitaal (kort geformuleerd: het ontmoeten en elkaar vertrouwen van mensen als basis voor veel maatschappelijke activiteiten) wordt niet door een meerderheid van de Nederlanders onderschreven. Bij de opvoeding en bij het behoud van waarden en normen wordt religie duidelijk wel gewaardeerd. Een constitutieve rol van religie – afgemeten aan de band tussen politiek en religie, en aan de keuze voor confessioneel basisonderwijs – voor de samenleving krijgt echter steeds minder steun. Nederlanders menen verder dat religies respect dienen te betonen voor de individuele afwegingen die gelovigen en anderen maken op religieus terrein, en de religies zelf dienen eveneens respect te krijgen.

Het derde en tevens laatste deel is geschreven door Joep de Hart, senior onderzoeker bij het *Sociaal en Cultureel Planbureau*. Hij richt zich vooral op postmoderne spiritualiteit. Zijn leidende vraag is daarbij: “waarnaar is het publiek op de levensbeschouwelijke markt op zoek?” Voor de beantwoording van deze vraag zijn geen duidelijke kwantitatieve gegevens beschikbaar, waar dat in de vorige twee delen wel het geval was, zodat een vergelijking over de jaren hier achterwege blijft. Centrale thema's die aan de orde komen zijn: spiritualiteit en zoekreligiositeit, ervaringen van een God, hogere macht of

kracht, mystieke ervaringen, bidden, heilige plekken, nieuwe rituelen en New Age. De nadruk ligt derhalve op persoonlijke beleving en innerlijke ervaring. Enkele in het oogspringende conclusies in dit deel vermeld ik hier. Nederlanders zien religie eerder als iets persoonlijks dan als een groepsgebeuren, eerder als verbonden met een zoekproces dan met vaste zekerheden. Het ervaren van de aanwezigheid van God of een hogere macht komt het meest voor rond het overlijden van mensen. Drie op de tien Nederlanders zegt wel eens uiteenlopende mystieke ervaringen te hebben gehad, waarbij dit voor acht op de tien gebeurt via het beleven van de schoonheid van de natuur. Bijna tweederde van de Nederlanders zegt wel eens te bidden, waarbij de aanleiding om te gaan bidden onder andere ligt in de dood van iemand die men persoonlijk kent, in problemen en emotionele gebeurtenissen. De Hart besluit zijn deel met te constateren dat de leegloop van de kerken niet verward dient te worden met desinteresse in levensbeschouwelijke onderwerpen of het opdrogen van religie als inspiratiebron, maar dat de maatschappelijke verschijningsvormen van religie ingrijpend aan het veranderen zijn. Hij beschrijft drie processen die volgens hem beter de ontwikkelingen aanduiden dan de term secularisatie: a. modularisering; dat wil zeggen steun voor afzonderlijke onderdelen van de christelijke traditie in plaats van kiezen voor het geheel, b. herinterpretatie van christelijke begrippen (ook wel geïd als afkoppelingshypothese); allerlei aspecten en denkbeelden worden omarmd los van hun oorspronkelijke context en samenhang, en c. levensbeschouwelijke individualisering; dat wil zeggen individueel religieus zoekgedrag en levensbeschouwelijk eclecticisme.

De situatie van religie in Nederland, zo besluiten de auteurs, is onoverzichtelijk. De 'terugkeer van religie' lijkt op basis van de onderzoekgegevens niet te gelden voor de traditionele christelijke godsdienst. Toch vinden vele Nederlanders dat religieuze gevoelens en waarden met respect moeten worden behandeld. Ook blijkt uit het onderzoek dat zich binnen en buiten de kerken een nieuwe spiritualiteit en religiositeit ontwikkelen, waarbij de nadruk ligt op eigen ervaring en een voortdurende zoektocht. Een onoverzichtelijke situatie rond religie in Nederland, waarin kerkgenootschappen een uitnodiging kunnen zien om in beweging te komen, bijvoorbeeld in de richting van andere modellen van kerk-zijn naast dat van de traditionele ledenkerk.

Bedenkingen bij het boek “God in Nederland”

*Karel Dobbelaere**

Summary

In a critical analysis of the book “*God in Nederland 1996-2006* (God in the Netherlands)” the author discusses first of all some methodological aspects of the study – the representative character of the data, validity problems, and the lack of significance tests. He concludes that the book is a well carried out public opinion research, which offers some interesting insights on topics like: the reasons why members of different denominations are involved in their church; their evaluation of the religious rituals and of their perceived impact on the policies of their church; their conceptions of a life after death; and their understanding of the place of religion in the public domain. Concerning the results of the analyses, he discusses topics such as rites of passage, religion as social capital, spirituality, secularization and compartmentalization, putting the Dutch situation in a broader context by comparing some results with those of Belgium and Europe.

Inleiding

Het boek *God in Nederland* rapporteert over de vierde studie over dit thema waardoor de gegevens van 2006 kunnen vergeleken worden met de vorige studies voor zover in 1966, 1979 en 1996 dezelfde vragen gesteld werden. Maar deze studie is geen eenvoudige replicatie, zo is het derde hoofdstuk over de zogenoemde postmoderne spiritualiteit nieuw en volgt aldus de trend van het laatste decennium in sociaal-wetenschappelijk onderzoek. In mijn kritische analyse van deze studie zal ik achtereenvolgens ingaan op enkele methodologische bedenkingen – onder meer de representativiteit van het onderzoek, het ontbreken van significantietoetsen en het uitzonderlijk gebruik van indexen (constructs) – wat mij doet besluiten dat het hier eerder om een opinieonderzoek gaat dan om een wetenschappelijk werkstuk. Wat de resultaten betreft ga ik – op basis van mijn belangstelling – in op onderwerpen zoals overgangsrituelen, kerkelijke betrokkenheid en maatschappelijk engagement, spiritualiteit, secularisatie en compartimentalisatie, en vergelijk sommige resultaten met België/Europa.

* De auteur is als emeritus hoogleraar verbonden aan CESO, KULeuven. Deze bijdrage is een bewerking van de presentatie die hij op 2 november 2007 verzorgde voor de Werkgroep Godsdienstsociologie. Correspondentie-adres: *karel.dobbelaere@soc.kuleuven.be*.

De enquête

Het valt op dat er zeer weinig referenties zijn in het boek naar andere onderzoeken in Nederland en de wereld, zo bijvoorbeeld het Europees Waardeonderzoek (Halman, Luijkx & Van Zundert 2005; Halman, Inglehart, Díez-Medrano, Luijkx, Moreno & Basáñez 2007) en de studie van het Sociaal Cultureel Planbureau over religie in Nederland (Becker & De Hart m.m.v. Arnts 2006), wat toch zou hebben toegelaten Nederland te situeren en, wat de Nederlandse gegevens betreft, enkele resultaten te valideren, vooral dat er in 2006 55% weigeringen waren om mee te werken aan de enquête. Zo bereikte men slechts 45% van de geplande steekproef (pp. 202-203). Men heeft de afwijkingen van de steekproef wel gecorrigeerd naar sekse, leeftijd, opleiding, regio en stedelijkheid uitgaande van de normgegevens van het Centraal Bureau voor de Statistiek. De grote vraag is echter of de weigeringen gespreid zijn volgens deze normgegevens, met andere woorden of de weigeraars dezelfde kenmerken hebben als de Nederlandse populatie, wat ik ten zeerste betwijfel. Men deed immers een enquête over zingeving en de meerderheid van de weigeraars hebben gezegd dat ze daarvoor geen interesse hadden. Mijn collegae methodologen van de Katholieke Universiteit Leuven hebben aan de 'nonresponse' steeds veel aandacht besteed en zij gebruiken de techniek van het 'contactblad'. Hierop worden niet alleen de datum en het uur van het contact genoteerd maar ook de uitkomst van het contact, de reden van de weigering, alsook de sekse en de geschatte leeftijd van de weigeraar, het type van de woning, de staat van de woning en het uitzicht van de buurt waar de weigeraar woont. Er moeten minstens vier contactpogingen ondernomen worden en de informatie over het moment van het vorige contact maakt het mogelijk op een andere dag en uur terug te keren. Zo kan men het aantal weigeringen laag houden – vanaf het tweede bezoek contacteert men de te interviewen personen met een andere interviewer die poogt de weigeraar alsnog te overtuigen om mee te werken. In de eerste drie ronden van de European Social Science Survey bereikte men gemiddeld in alle deelnemende landen aldus respectievelijk 63, 64 en 62% van de steekproef, wat merkkelijk hoger ligt dan de 45% van de "God in Nederland"-enquête. Voor Nederland waren deze cijfers zelfs gemiddeld hoger dan gemiddeld in Europa (Heerwegh 2007; Billiet & Pleysier 2007). De bekomen gegevens van het 'contactblad' geven ook de mogelijkheid de steekproeven van de respondenten, de 'bekeerde' respondenten en de weigeraars te vergelijken en de nodige correcties op de steekproef toe te passen, wat de betrouwbaarheid van de resultaten verhoogt. Ik heb dus wel vragen bij de verkregen resultaten. Laat mij een concreet voorbeeld geven.

Ik lees op p. 102 dat tweederde van de Nederlanders vindt dat de overheid in elke plaats toch zeker één kerkgebouw moet garanderen. In verband met de 55% weigeringen om mee te werken aan deze enquête kunnen we vermoeden dat het percentage dat vindt dat de overheid in elke plaats één kerkgebouw moet garanderen zou dalen, mocht dit percentage weigeraars ook gehoord zijn, want het grootste deel van de weigeringen werd gemotiveerd met “geen interesse”. En welk effect zou dit gehad hebben op de andere percentages van de enquête? We hebben er het raden naar.

Ik heb nog een ander bezwaar: er worden veel percentages gegeven, maar nergens wordt getoetst of deze verschillen wel significant zijn – bijvoorbeeld of de frequentie van het kerkbezoek significant gedaald is sinds 1996 of stabiliseert. Men argumenteerde op de bijeenkomst in Utrecht (2 november 2007) dat men de foutenmarge van de totale steekproef gebruikt heeft, slechts verschillen van meer dan 2 tot 3% worden gegeven. Maar de vergelijking van kerkleden bijvoorbeeld heeft niet betrekking op de totale steekproef maar op 439 leden die dan nog onderverdeeld worden in Rooms-Katholieken, leden van de Protestantse kerk en overige kerkleden, resp. 186, 153 en 99 (volgens mijn berekeningen op basis van de gegevens van vraag 60b, p. 218) en deze worden dan gekoppeld aan verschillende vragen met hun antwoordcategorieën, bijvoorbeeld naar vier graden van verbondenheid met hun kerk (p. 19). Hierop kan men de foutenmarge van 2 tot 3% niet toepassen. Het zou getuigen van meer wetenschappelijkheid mocht men significantietoetsen gebruikt hebben.

Verder worden door de auteurs de vragen apart besproken en wordt er niet gepoogd om ze als indicatoren in een index te construeren voor een achterliggend concept. Daarmee komt het boek op mij over als een opinieonderzoek, zoals we er wel meer kennen maar niet als een wetenschappelijk werkstuk.

Resultaten vergeleken

Als opinieonderzoek zijn er enkele interessante vragen gesteld die men nergens anders terugvindt, voor zover mij bekend. Onder meer de redenen van de kerkleden voor hun betrokkenheid op hun kerk; de heel belangrijke reden voor kerkbezoekers om bijeenkomsten te bezoeken; en de verschillende waarderingen van de kerkleden over onder andere kerkdiensten en over hun invloed op het beleid van hun kerk; naar wie men om raad gaat bij gewetensproblemen; waar men informatie over religieuze zaken vandaan haalt; wat het leven na de dood inhoudt en de opvattingen over de omgang met religie in de publieke ruimte, om er enkele te noemen.

In mijn bespreking van wat nu volgt ga ik het standpunt van de geïnteresseerde lezer niet innemen, maar de studie bekijken vanuit het wetenschappelijke standpunt van de godsdienstsocioloog. Misschien zullen de schrijvers antwoorden dat zij het boek niet geschreven hebben voor wetenschappers. Ik durf echter te geloven dat als wij het hier bespreken dit het gewenste standpunt is.

Het eerste hoofdstuk over "Het christelijk godsdienstig en kerkelijk leven" laat zien dat de individuele secularisatie verder gaat en meest eigen is aan mensen jonger dan 55 jaar (p. 16). Ik vraag mij af waarom men de leeftijd niet gekoppeld heeft aan de generatiestudies die Henk Becker gedaan heeft in Nederland – de vooroorlogse generatie, de protestgeneratie, de verloren generatie en de jongste generatie – om zo naar een verklaring te zoeken (Becker 1991; Becker 1992). Het is of men in braakliggend gebied werkt: dat kan niet! Onze studies moeten toch cumulatief en vergelijkend zijn.

En om eens een vergelijking te maken: de behoefte aan ritueel of viering in de kerken bij belangrijke gebeurtenissen in het leven van Nederlanders is niet vreemd aan wat we in België vaststelden. Inderdaad dat komt minder voor bij buitenkerkelijken maar het is daar nog aanwezig. Het houdt volgens onze studies verband met het feit dat men zich al of niet als godsdienstig definieert en of men nog bidt. Wat erop wijst dat onkerkelijkheid niet helemaal samenvalt met ongodsdienstigheid en er godsdienstigheid is buiten de kerken. Dat staat ook zo in de voorliggende studie op p. 38, hoewel het daar eerder om religie gaat. De auteur stelt wel dat religie een breder begrip is dan godsdienst voor veel kerkelijken, maar spreekt zich niet uit over de buitenkerkelijken. Op pagina 47 zien we dat een vierde van de buitenkerkelijken nog minstens eens per week bidt. Het zou interessant geweest zijn, mocht dit gekruist zijn geworden met de vraag naar kerkelijke rituelen. Het is verder spijtig dat men de vraag niet gesteld heeft of men eerste generatie buitenkerkelijk is of reeds tweede generatie of sinds meerdere generaties buitenkerkelijk. In België hebben we vastgesteld dat bidden, een religieus ritueel wensen bij belangrijke gebeurtenissen en zich religieus noemen meer voorkomen bij eerste generatie buitenkerkelijken dan bij hen die twee of meer generaties buitenkerkelijk zijn (Dobbelaere & Voyé 2000, 128-131 en 135-137). Dit bevestigde voor Liliane Voyé en mijzelf de studie van Andree, namelijk dat praktijken en geloof nood hebben aan socialisatie en als die niet meer gebeurt, bij tweede en meerdere generaties buitenkerkelijken, zij veel moeilijker kunnen gecontinueerd worden (Andree 1983). Het belang van die variabele wordt in het tweede hoofdstuk over religie als sociaal kapitaal duidelijk. Daar wordt gesteld dat slechts zo'n 12 procent van de van huis uit onkerkelijken een samenhang ziet tussen religie en moraal, daar waar dit percentage 25% bedraagt bij ex-kerkleden, namelijk de eerste generatie buitenkerkelijken (p. 85).

Uit de studie blijkt verder dat kerkelijke betrokkenheid tot maatschappelijk engagement leidt in de vorm van vrijwilligerswerk. Hier heb ik opnieuw een probleem. Met kerkbetrokkenheid wordt alleen één vorm van netwerken bevraagd. In feite zouden de resultaten van deze studie moeten getoetst worden aan alle netwerken die een persoon heeft: het is immers best mogelijk dat, als men daarmee rekening houdt, het verschil tussen kerkleden en buitenkerkelijken vervalt en het niet zozeer de betrokkenheid op de kerken is die een rol speelt in vrijwillig engagement, maar wel het engagement in het verenigingsleven in het algemeen. Dit wijst er nog eens op dat de resultaten van deze enquête hadden moeten getoetst worden aan bestaand onderzoek voor men met stelligheid concludeert dat het "dus wel degelijk in hun grote kerkelijke betrokkenheid" is dat de verklaring voor engagement in vrijwilligerswerk moet worden gezocht (p. 91). En de juistheid van mijn bedenking wordt impliciet erkend in verband met de groep van 'nieuwe spirituelen': "Religieuze structuren zijn blijkbaar niet per se nodig, anderzijds kan het ook zijn dat deze 'nieuwe spirituelen' op een of andere manier ook in netwerken verkeren waarin maatschappelijke inzet wordt gestimuleerd en gefaciliteerd" (p. 91).

Ik kan natuurlijk niet op alle behandelde onderwerpen ingaan. Laten we het laatste hoofdstuk bekijken en daar ben ik gevallen over de zogenoemde "transformaties van religieuze inhouden" waarop het etiket "geseculariseerd" niet goed te plakken [is] op grote delen van de huidige Nederlandse bevolking" (p. 178). Deze stellingname staat of valt met wat men onder secularisatie verstaat.

Om het begrip secularisatie scherp te stellen, zal ik vertrekken van het proces dat vanuit Frankrijk is overgewaaid, "la laïcisation". Het is het bewust bedoelde proces van functionele differentiatie van de seculiere subsystemen en de kerk: scheiding van kerk en staat, van onderwijs en geneeskunde van de kerk, zoals het bij de laïcisation van Frankrijk in een eerste beweging gebeurd is. Het betekent dus de autonomisering van de zogenaamde seculiere subsystemen tegenover de godsdienst. Met andere woorden laïcisation is een vorm van *manifeste* secularisatie waarbij de godsdienst zijn overkoepelende pretenties over de andere subsystemen verliest en zelf een subsysteem wordt naast de andere subsystemen (Dobbelaere 2002, 20 en 166). Nog even verder denkend in verband met functionele differentiatie verwijs ik naar Luhmann die stelt dat de functionele autonomie van elk subsysteem onder meer afhankelijk is van zijn communicatie met de andere subsystemen. Om te communiceren met hun andere subsystemen worden organisaties opgebouwd (de administratie van de staat, politieke partijen, hospitalen, scholen, onderzoeksinstituten, enzovoort, en voor het godsdienstige subsysteem kerken, sekten en Nieuwe Religieuze Bewegingen). En de communicatie binnen elk subsysteem en in zijn relaties met de omgeving zijn gebaseerd op

het eigen medium (macht, geld, waarheid, kennis). Vandaar dat secularisatie de functionele differentiatie is van kerk en staat, kerk en school, kerk en hospitaal, kerk en gezin, enzovoort (Dobbelaere 2007, 4140-4141).

Als we over individuele secularisatie spreken, dan bedoelen wij dat het individu zijn eigen autonomie opeist ten opzichte van de hiërarchie van kerken en sekten en zijn eigen zingevingssysteem uitbouwt. En dat is het juist wat we vaststellen: het individu sprokkelt zijn eigen godsdienst, maar noemt het meer en meer "spiritualiteit", wat getuigt van individuele secularisatie. In een doctoraatsproefschrift van Hildegard van Hove komt dat sterk tot uiting: men verzet zich tegen het autoritarisme en het dogmatisme van kerken en sekten en selecteert uit het aanbod van kerken, sekten, Nieuwe Religieuze Bewegingen, Boeddhisme en Hindoeïsme, de eigen praktijken en geloof, wat men niet meer religiositeit maar spiritualiteit heet om zich af te zetten tegen de geïnstitutionaliseerde godsdienst (Van Hove 2000). Vandaar dat het zo moeilijk te bestuderen valt. Men kan, wat spiritualiteit betreft, niet meer uitgaan van organisaties die een leer en praktijken voorschrijven om de normatieve integratie te bestuderen. Dat kan wel wanneer men kerkelijke religiositeit bestudeert, zoals in het eerste hoofdstuk, maar niet meer in het derde hoofdstuk. Het gaat hier immers om individuele bricolages van praktijken en zingevingen.

In een studie in elf Europese landen (RAMP), waaronder Nederland en België, hebben wij vastgesteld dat de bricolages – van orthodox geloof en praktijken, volksreligiositeit, superstities en aan het christendom exogene geloofselementen en praktijken – geen patroon vormen, noch per land, noch volgens sekse, generatie, grootte van de woonplaats, onderwijsniveau en type kerkleden en onkerkelijken (Dobbelaere, Tomasi & Voyé 2002, 221-243). Noch een Gutmanschaal noch een clusteranalyse reveleerde een patroon. We moesten dan ook besluiten dat syncretisme een idiosyncratisch patroon heeft: de individuen maken hun eigen "patchwork" of bricolages. De kerken en andere religieuze organisaties verschijnen zo als service stations en winkels van zingeving.

Men bestudeert dus, zoals het in het boek ook staat, een zoekreligiositeit (p. 123). Hoe? De onderzoeker gaat ook winkelen in het aanbod en stelt zo goed en kwaad items op (pp. 124 en 126) die in feite moeilijk te valideren zijn, maar best in "constructs" gebruikt worden, wat hier niet gebeurt. Ook het woord God is nog moeilijk te bevragen: de persoonlijke God, de "God-within", een hogere macht, een "kracht of Geest", enzovoort. Vandaar dat onderzoekers methodologisch gaan twifelen of dit te vatten is met surveys en veeleer terugrijpen naar kwalitatief onderzoek. Sommige onderzoekers gebruiken het woord spiritualiteit in de vraagstelling: "bent u spiritueel?" Maar dat heeft tot gevolg dat iedere bevrageerde zijn of haar eigen definitie van spiritualiteit gebruikt en als dat niet geëxpliciteerd wordt, moet men zich

afvragen wat men meet (Barker 2004). De moeilijkheid kwam onlangs ook tot uiting na een sessie over spiritualiteit op uitnodiging van onderzoekers van de Universiteit van Kopenhagen na het ISSR-SISR congres in Leipzig (23-27 juli 2007). Op basis van het daar naar voren gebrachte onderzoek en de gevoerde discussies hebben die onderzoekers hun vragenbatterij opgesteld en ter validatie opgestuurd aan de deelnemers van die sessie. Ik weet van twee anderen die daar ook waren dat zij zoals ik veel van de items afgeschoten hebben.

Maar individuele secularisatie is niet alleen de daling van de kerkelijke religieusiteit, de religieuze bricolage en de zogenaamde spiritualiteit, het heeft ook nog een andere component: de compartimentalisatie, wat ik ooit omschreven heb als de “secularisatie van de geest”. Het betreft de mate waarin mensen – onder invloed van de voortschrijdende secularisatie in de samenleving, die onder meer tot uiting komt in de scheiding van kerk en staat, van kerk en onderwijs, recht, moraal, en gezin – persoonlijk menen dat godsdienst niets te maken heeft met seculiere subsystemen. Met andere woorden dat de kerken niet moeten tussenkomen in zaken onderwijs, wetgeving over euthanasie, abortus, homohuwelijken, enzovoort. Dat betekent niet dat de kerken zich daarover niet mogen uitspreken, wat in een democratie moet kunnen, maar dat zij geen dwang op het geweten van hun leden mogen uitoefenen zoals dit in het verleden zeer zeker gebeurde onder meer in verband met de verplichting voor de gelovigen om op christelijke partijen te stemmen op straf van zware zonde. In het eerste hoofdstuk vind ik voorbeelden hiervan. Op p. 33 worden onderwerpen genoemd waarvan een deel van de bevolking “een meer kritische stellingname van de kerken verwacht” (over de percentages wil ik niet discussiëren, gezien het groot aantal weigeringen waarop ik reeds wees). Die stellingnames zouden eerder afwijzend moeten zijn behalve wat voorbehoedsmiddelen en homoseksualiteit betreft (p. 35). Veel meer kerkleden dan buitenkerkelijken vragen verhoudingsgewijs van de kerken over de punten – abortus, euthanasie, echtscheiding en zelfdoding – een afwijzend standpunt; daarentegen over doodstraf en discriminatie zijn er geen significante verschillen zo te zien, maar chi-kwadraten staan er niet. Dit komt overeen met wat ik vind dat een democratie moet aanvaarden, zoals ook het Humanistisch Verbond het recht heeft zijn standpunten duidelijk kenbaar te maken. Het onderzoek gaat in het tweede hoofdstuk in de richting van de compartimentalisatie, namelijk de toenemende houding – maar is het verschil tussen 1966 en 2006 significant? – dat politiek en godsdienst los van elkaar staan. En het standpunt dat ingenomen wordt in verband met het statement dat de overheid parochies, moskeeën of kerkelijke gemeenten al of niet financieel mag ondersteunen (p. 107) – opnieuw: welke verschillen zijn significant?

In het RAMP-onderzoek in 11 Europese landen hebben Jaak Billiet en zijn collegae aangetoond dat er een sterke vorm van compartimentalisatie is

in die landen (Billiet *et al.* 2003, 151-154). De construct bestond uit de volgende indicatoren: het al of niet eens zijn met de uitspraak dat in de staatscholen religieuze symbolen moeten verboden worden; dat de staat de religieuze scholen die voldoen aan de gestelde onderwijskundige eisen financieel geheel, gedeeltelijk, of niet moet ondersteunen; en dat alle, of alleen de christelijke kerken of geen enkele kerk of geloofsgemeenschap regelmatig financiële steun moeten krijgen van de overheid; verder het al of niet eens zijn met volgende uitspraken: om mensen de waarheid te laten spreken voor het gerecht moeten zij een eed afleggen die verwijst naar God; dat bij de totstandkoming van wetten over morele vraagstukken, zoals abortus en euthanasie, de vertegenwoordigers van de belangrijkste kerken moeten worden geraadpleegd; en tenslotte over de wenselijkheid dat kerken geen invloed zouden moeten kunnen uitoefenen op de politiek. De compartimentalisatie of de "secularisatie van de geest" was het zwakst bij goed geïntegreerde kerkleden, veel sterker bij randkerkelijken en het sterkst bij buitenkerkelijken. De andere variabelen – Protestant versus Katholiek, sekse, leeftijd, onderwijsniveau en dergelijke – hadden geen of een licht significant effect. Gezien de dalende integratie van de Europese bevolking in de kerken is het mogelijk te voorspellen dat het proces van manifeste secularisatie – dat zich duidelijk uit in onder meer Nederland, België en Spanje – zich verder zal doorzetten en politici weinig of geen negatieve reacties van de grote meerderheid van de bevolking moeten verwachten.

Hiermee rond ik af. Min of meer expliciet is in mijn betoog de vraag naar vergelijkingspunten met ander onderzoek, in Nederland en Europa, wat nieuwe inzichten kan opleveren en Nederland in een breder geheel situeert. Impliciet is er zeker de suggestie om het niveau van het opinieonderzoek te verlaten en resoluut betere en internationaal bestaande meetinstrumenten te gebruiken die een hoger validiteitsniveau hebben dan losse vragen. Er is nog veel meer over voorliggende studie te zeggen. Maar er is nog een disputant die de discussie over dit onderzoek vanuit een ander gezichtspunt verder zal animeren.

Literatuur

Andree T.G.M.I. (1983),

Gelovig word je niet vanzelf: godsdienstige opvoeding van R.K. jongeren tussen 12 en 20 jaar, Nijmegen: Dekker en van de Vegt.

Barker, E. (2004),

The Church Without and the God Within: Religiosity and/or Spirituality?, in : Marinovic Jerolimov, D., S. Zrinscak & I. Borowik (eds.), *Religion and Patterns of Social Transformation*, Zagreb: Institute for Social Research, 23-47.

- Becker, H. A. (1991),
Dynamics of Life Histories and Generations Research, in: H.A. Becker (ed.), *Life Histories and Generations*, Utrecht: ISOR, 1-55.
- Becker H.A. (1992),
Generaties en hun kansen, Amsterdam: Meulenhoff.
- Becker J. & J. de Hart, m.m.v. L. Arnts (2006),
Godsdienstige veranderingen in Nederland: verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Bernts, T., G. Dekker & J. de Hart (2007),
God in Nederland 1996-2006, Kampen: Ten Have.
- Billiet, J. & S. Pleysier (2007),
Response Based Quality Assessment in the ESSS_Round 2. An Update for 26 countries, Working Paper of the Centre for Sociological Research, nr CeSo/SM/2007-1, Leuven: KULeuven.
- Billiet, J. *et al.* (2003),
Church Commitment and Some Consequences in Western and Central Europe, in: Piedmont, R. L. & D. Moberg (eds.), *Research in the Social Scientific Study of Religion*, Leiden/Boston: Brill.
- Dobbelaere, K. (2002),
Secularization: An Analysis at Three Levels, Bruxelles/Bern/Berlin/Frankfurt aM/New York/Oxford/Wien: P.I.E.-Peter Lang.
- Dobbelaere, K. (2007),
Secularization, in: G. Ritzer (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Volume VIII, Malden/Oxford/Carlton: Blackwell.
- Dobbelaere, K. & L. Voyé (2000),
Religie en kerkbetrokkenheid: ambivalentie en vervreemding, in: K. Dobbelaere *et al.* (eds.), *Verloren zekerheid: de Belgen en hun waarden, overtuigingen en houdingen*, Tiel: Lannoo.
- Dobbelaere K., L. Tomasi & L. Voyé (2002),
Religious Syncretism, in: Piemont, R. L. & D. Moberg (eds.), *Research in the Social Scientific Study of Religion*, Volume 13, Leiden/Boston: Brill, 221-234.
- Halman L., R. Luijckx & M. van Zundert (2005),
Atlas of European Values, Leiden: Brill.
- Halman L., R. Inglehart, J. Díez-Medrano, R. Luijckx, A. Moreno & M. Basáñez (2007),
Changing Values and Beliefs in 85 Countries, Leiden: Brill.
- Heerwegh, D. (2007),
Non reponse research in the ESS, (paper voorgedragen op het colloquium 'Measuring Meaningful Data in Social Research, Leuven, 2007).
- Hove, Hildegard van (2000),
De weg naar binnen: spiritualiteit en zelfontplooiing, Leuven, Departement Sociologie, K.U.Leuven.

God in Nederland 1996-2006

Enkele godsdienstsociologische routines ter discussie

Dick Houtman*

Summary

A reading of *God in Nederland 1996-2006* informs a critique of some intellectual routines in sociology of religion. On the positive side, the book goes beyond a simplistic one-dimensional conception of “secularization” as declining Christian affiliations. It does so by adding analyses of post-Christian spirituality and Christian religion’s social and public significance. The latter is however reduced to the mere study of attitudes, thus neglecting real-life practices that may change in different directions. (Longitudinal) survey data moreover have inherent shortcomings that seem insufficiently acknowledged. Rather than addressing theoretically vital social and public significance of post-Christian spirituality, the authors stick to reproducing conventional (yet flawed and sociologically naive) claims about contemporary spirituality as privatized, fragmented, and individualized. It is finally pointed out that with the steady decline of Christian religiosity it becomes increasingly important to study worldviews of non-Christians and perhaps even wrap up sociology of religion in less narrowly defined sociology of culture.

1. Inleiding

Als cultuursocioloog houd ik mij bezig met de analyse van de culturele betekenissen die mensen met elkaar tot stand brengen en in stand houden, dus met alles wat groepen mensen geloven, vinden, en menen te weten: hun gedeelde ideeën over het ware, het juiste en het schone. Omdat ook religie hiertoe natuurlijk behoort, aanvaard ik met plezier de uitnodiging om iets te zeggen over het boek *God in Nederland 1996-2006*.

Wellicht anders dan veel godsdienstsociologen ben ik niet geneigd mij erg druk te maken over de vraag waar ‘cultuur’ precies ophoudt en ‘religie’ begint. Ik stel bovendien vast dat hierover ook binnen de godsdienstsociolo-

* De auteur is hoogleraar Cultuursociologie aan de Erasmus Universiteit in Rotterdam. Deze bijdrage is een bewerking van de presentatie die hij op 2 november jongstleden verzorgde voor de Werkgroep Godsdienstsociologie. Correspondentie-adres: houtman@fsw.eur.nl.

gie zelf geen overeenstemming bestaat. Naast 'preciezen' zijn er ook 'rekkelijken', zoals Thomas Luckmann (1967) of hier te lande Meerten ter Borg (2007). Dit gebrek aan overeenstemming over wat religie 'is', laat zich niet simpelweg bezweren via een soort 'conceptueel autoritarisme'. Men kan natuurlijk best roepen dat andermans conceptualisering inferieur is, maar daar zal die ander dan toch vast zelf anders over denken. Het is al zo vaak door anderen opgemerkt: sociologen, en dus ook godsdienstsociologen, gebruiken liever elkaars tandenborstels dan elkaars definities.

Een belangrijk gevolg van de meningsverschillen over de vraag wat religie 'eigenlijk' is, is dat ook de vraag naar het optreden van secularisering onbeantwoordbaar wordt. Wie alleen christelijke en kerkelijk georganiseerde religie als 'echte' religie beschouwt (dat was ooit een in brede kring gedeeld standpunt en is dat in zekere zin zelfs nog steeds), komt al vrij snel tot de conclusie dat zich sinds de Tweede Wereldoorlog in Nederland of West-Europa een proces van secularisering heeft voltrokken. Wie naast dergelijke 'gewone' religie ook (in min of meer oplopende graad van ongebruikelijkheid) zaken als humanisme, new age, marxisme, liberalisme, positivisme, sciëntisme of postmodernisme tot het domein van de religie rekent, zal eerder tot de conclusie komen dat religie wellicht is veranderd, maar niet verdwenen. Dat het vooral in de laatste gevallen niet gebruikelijk is om over 'religie' te spreken, doet aan dit argument uiteraard niets af.

Dat op de vraag naar het wel of niet optreden van secularisering, zelfs indien men zich beperkt tot een bepaald land en een bepaald tijdvak, geen algemeen aanvaard antwoord valt te geven, komt in de tweede plaats doordat secularisering een meerdimensionaal verschijnsel is (bijvoorbeeld Dobbelaere 1981). Of wel of niet sprake is van secularisering (of desecularisering) is dus niet alleen afhankelijk van wat men bereid is onder 'religie' te verstaan, maar ook van de dimensie(s) van (de)secularisering waarop men zich wenst te richten en hoe men deze onderling wenst te wegen. Persoonlijk vind ik om deze redenen de vraag naar het wel of niet optreden van secularisering of desecularisering te bot en te lomp. Het is zo'n vraag waarop nooit ofte nimmer iemand een antwoord zal kunnen geven dat ook voor de overgrote meerderheid van de collega's aanvaardbaar is. Daarom zou deze empirisch onbeantwoordbare vraag wat mij betreft onder een royale laag zand begraven dienen te worden. Dan kunnen onderzoekers zich gewoon gaan richten op vragen die wel beantwoordbaar zijn.

Hoewel zij het niet met zoveel woorden zeggen, is dit in feite wat de onderzoekers van *God in Nederland 1996-2006* doen. Zij vermijden al te grote conclusies over het wel of niet optreden van secularisering en richten zich in plaats daarvan op drie brede empirische vragen. In deel 1, 'Het christelijk godsdienstig en kerkelijk leven', richt Dekker zich op de vraag naar de ontwikkeling van het aantal Nederlanders dat verbonden is met christelijke reli-

gie en kerken; in deel 2, 'Nederlanders over de plaats van religie in de samenleving', gaat Bernts in op de maatschappelijke betekenis van religie; en in deel 3, 'Postmoderne spiritualiteit', behandelt De Hart hedendaagse vormen van religie die nogal verschillen van de traditioneel-christelijke. De auteurs verstaan onder 'religie' dus niet alleen 'christelijke religie', maar ook 'postmoderne spiritualiteit' en achten niet alleen de verandering van het aantal 'religieuzen' van belang, maar ook de maatschappelijke betekenis van religie. Zij doorbreken aldus via de delen 2 en 3 van hun boek op twee verschillende manieren de vanouds sterke gerichtheid van Nederlandse onderzoekers op de ontwikkeling van de aantallen christenen en kerkelijken en trekken bijgevolg ook geen stellige conclusies over het wel of niet optreden van secularisering. Alleen dit laatste is wat mij betreft dus al een belangrijke intellectuele stap voorwaarts.

In wat volgt, wil ik mij niet verliezen in triviale details en methodologisch gekissebis, maar enkele meer fundamentele punten aansnijden. Ze zijn zonder uitzondering geïnspireerd door *God in Nederland 1996-2006*, maar niet in de eerste plaats bedoeld als kritiek hierop. Het gaat mij veeleer om een herbezinning op enkele diep in de Nederlandse godsdienstsociologie ingesleten intellectuele routines. De neiging van onderzoekers om te koersen richting botte conclusies over secularisering (of desecularisering) is daarvan een in het oog springend voorbeeld. In wat volgt, wil ik echter tevens aandacht vragen voor vier andere zaken. De eerste is de relatieve veronachtzaming van de sociale en publieke betekenis van religie, waarop *God in Nederland 1996-2006* dus een positieve uitzondering vormt. In de tweede plaats wil ik dan enkele opmerkingen maken over de methodologische beperkingen van (in het geval van *God in Nederland* longitudinaal) survey-onderzoek. Ik ben zelf absoluut geen tegenstander van dergelijk onderzoek (integendeel, zou ik haast schrijven, maar dat gaat me dan ook weer net te ver...), maar wens mijn ogen niet te sluiten voor deze beperkingen (uiteraard net zomin als voor die van kwalitatieve onderzoeksmethoden). In de derde plaats is er het godsdienstsociologische dogma van post-christelijke spiritualiteit als bij uitstek geprivatiseerde religie, alsmede de wijze waarop dit het sociologisch gehalte van het onderzoek hiernaar heeft ondergraven. Voordat ik tot een afronding kom, sta ik dan tenslotte nog wat uitgebreider stil bij de traditioneel sterke gerichtheid van Nederlandse godsdienstsociologen op christelijke religie en haar afkalving.

2. Sociale en publieke betekenis van christelijke religiositeit

Dekker brengt in deel 1 van *God in Nederland 1996-2006* de ontwikkeling van de christelijke religiositeit in Nederland in kaart. Zijn conclusie luidt, kort en

goed, dat deze sinds 1966 fors is afgenomen. Ik verbaas mij er overigens over dat dit hoofdstuk misschien nog wel meer vergelijkingen tussen Katholieken en Protestanten dan vergelijkingen in de tijd bevat. Uit deze laatste vergelijkingen blijkt dat vooral de 'overige' Protestantse kerken de dragers zijn van betrekkelijk orthodoxe en traditionele christelijke religiositeit. De orthodoxie houdt kortom vooral in de Protestantse *bible belt* manhaftig stand tegen het wassende water van het secularisme.

Bepaald interessant is dat Dekker wijst op aanwijzingen dat, hoewel er vandaag de dag in Nederland minder christenen zijn dan voorheen, de sailantie van hun geloof lijkt te zijn toegenomen (p. 56). Hij ontwaart zelfs tekenen van toegenomen 'religieuze polarisatie' (p. 71) en doelt daarbij uitdrukkelijk niet op de islam, maar op christelijke religie. Dit sluit aan bij Chaves' (1994) pleidooi van alweer enige tijd geleden om, in navolging van Webers (1963[1922]) klassieke nadruk op religie als motor van het sociale handelen, secularisering te onderzoeken via de vraag of deze invloed van religie mettertijd inderdaad afneemt. Wie zou verwachten dat Bernts deze belangrijke vraag oppakt in deel 2 over de sociale en publieke betekenis van christelijke religiositeit, komt echter bedrogen uit.

Bernts laat in deel 2 zien dat minder mensen dan voorheen stemmen op een christelijke partij en kiezen voor onderwijs op christelijke grondslag, terwijl juist meer mensen menen dat politiek en religie gescheiden moeten blijven. Hiermee wordt het theoretische probleem echter onvoldoende scherp gesteld, doordat de thematiek van deel 1 (afname van het aantal christenen) wordt vermengd met die van deel 2 (sociale en publieke betekenis van christelijke religie). Dekkers opmerkingen in deel 1 roepen immers een andere vraag op: of naarmate het aantal christenen afneemt, hun religieuze identiteit alleen maar belangrijker voor hen wordt. In de terminologie van Casanova (1994, 19-20): of *decline of religion* niet zozeer samengaat met *privatization*, maar juist met *de-privatization*.

Steve Bruce's boek *God Is Dead* (2002) is in dit verband interessant. Ik herlas het onlangs gedeeltelijk met het oog op een andere publicatie waaraan ik werkte en viel er (toegegeven: enigszins tot mijn eigen verbazing) als een blok voor. Bruce stelt weliswaar dat religie gedoemd is tot uitsterven, maar maakt daarbij een belangrijk voorbehoud. Religie zal volgens hem blijven bestaan wanneer zij verbonden raakt met culturele politiek, namelijk wanneer bedreigde etnische of culturele identiteiten religieus kunnen worden gearticuleerd. In zo'n geval, 'where (religion) finds work to do other than relating individuals to the supernatural' (2002, 30), treedt religie zagezegd buiten haar oevers. Werken wij deze redenering wat verder uit, dan mondt Bruce's theorie hieromtrent zelfs uit in een theorie over secularisering als 'self-limiting process' in de zin van Stark en Bainbridge (1985). Raken onder invloed van secularisering religieuze identiteiten zelf gemarginaliseerd, dan

leidt dat immers gemakkelijk tot politieke agenda's die niet langer 'extern' zijn aan religie, maar hiermee onontwarbaar verknoopt, met een toename van de sociale en politieke betekenis van religie als gevolg.

De genoemde bevinding van Dekker en de analyse van Bruce hieromtrent roepen kortom interessante nieuwe vragen op. Mochten gelovigen zich, naarmate hun aantal slinkt, inderdaad genoodzaakt zien om zich steeds dieper in hun religieuze identiteit in te graven, dan vormt dat een krachtig argument om nog wat extra zand op het graf van *all-out* stellingnamen over het wel of niet optreden van secularisering of desecularisering te scheppen. Religie wordt dan immers, paradoxaal genoeg, belangrijker naarmate zij minder belangrijk wordt.

Een verwante vraag is wat het opgroeien in een land als Nederland doet met de identiteit van tweede-generatie moslims. Waar het gaat om de verwerping van traditionele opvattingen rond gender, gezin en (homo)seksualiteit is Nederland immers een van de meest progressieve landen van de wereld en juist daardoor is het debat over islam en integratie hier naar het zich laat aanzien zoveel heftiger dan elders. In een land waar de rechten van homo's en vrouwen vrijwel kamerbreed worden gedeeld – letterlijk van Halsema tot en met Verdonk en Wilders; christelijk rechts gooit als enige roet in het libertijnse eten –, is het voor rechts gemakkelijk om 'de' islam te bekritisieren met argumenten waarop links niet gemakkelijk kan reageren zonder zichzelf onsterfelijk belachelijk te maken (Houtman et al. 2008). Juist in een land als Nederland worden islamitische identiteiten door deze straffe politieke tegenwind wellicht eerder meer dan minder saillant. Btissam Abaaziz verricht vanaf begin 2008 onder mijn begeleiding empirisch onderzoek naar deze problematiek, daartoe in staat gesteld door een Mozaïeksubsidie van NWO.

Waar het gaat om de publieke rol van religie tenslotte ook nog iets over het christelijk-sociale kabinet dat Nederland momenteel regeert. Sommigen beschouwen dit kabinet, en dan met name de deelname van de Christen-Unie eraan, als een belangrijk keerpunt waar het gaat om de publieke betekenis van religie in Nederland. Daar valt echter wel wat op af te dingen. Naar het zich laat aanzien, kan dit kabinet zelfs slechts voortbestaan zolang het erin slaagt de vingers niet te branden aan netelige kwesties als abortus, euthanasie, vrouwen en homo's. Als vice-premier zit Rouvoet volledig klem tussen een orthodoxe achterban en een grote moreel-progressieve meerderheid. Komen de genoemde kwesties (op welke manier dan ook) hoog op de politieke agenda te staan, dan leidt dat dus al snel tot ofwel een radicalisering van Rouvoets achterban ('Hij verkwaanselt onze principes – Weg met dat kabinet!'), ofwel een radicalisering van de progressieve *moral majority* hier te lande ('Stuur die gasten terug naar hun hol op de Veluwe – Weg met dat kabinet!').

Ironisch genoeg kan ons christelijk-sociale kabinet kortom geen religieus gevoelige kwesties thematiseren zonder dat dat leidt tot maatschappelijke polarisatie over de rol van religie, zonder dat christelijke groeperingen naast moslims in het beklagdenbankje worden geplaatst, en zonder dat het voortbestaan van het kabinet op het spel komt te staan. Als Rouvoet zijn christelijke achterban tevreden wil stellen, dan doet hij er beter aan om toenadering te zoeken tot links-progressieve moralisten rond een thema als de 'seksualisering van de samenleving'. Dat is een heel wat veiliger koers voor een christelijk-orthodoxe partij in een van de meest moreel-progressieve landen van de wereld.

3. Beperkingen van (longitudinaal) survey-onderzoek

Longitudinaal survey-onderzoek kent een onmiskenbare tragiek. Als men ermee begint, dan weet men precies wat er gedaan moet worden: decennia-lang precies dezelfde vragen volhouden en zo over een steeds langere periode uitspraken kunnen doen over veranderingen die zich voordoen. Maar de wereld verandert en het wetenschappelijk discours verandert mee, zodat er onvermijdelijk een punt komt, waarop niemand nog geïnteresseerd is in de trends die men ooit zo graag wilde documenteren. Zoiets is ook gebeurd met *God in Nederland*. Ik vermoed in ieder geval dat er nog maar weinigen geïnteresseerd zijn in de vraag hoeveel christenen er nu minder zijn dan tien jaar geleden. Of laat ik voor mezelf spreken: mij interesseert dit vrijwel niets – al zou ik dan natuurlijk wel weer graag worden gewekt wanneer zich een toename zou voordoen. Schrappen van deze vragen in een volgende editie is om deze reden dan ook niet zonder meer wijsheid. Men zit als onderzoeker voor men het weet in dezelfde positie als de moegestreden melkveehouder die de pijp aan Maarten gaf om vervolgens te constateren dat de prijzen na jaren van sappelen begonnen te stijgen, doordat ook de Chinezen gek op melk bleken.

Hoe dan ook: ik juich zoals gezegd de tweeledige verbreding van de vraagstelling van *God in Nederland 1996-2006* zeer toe, al moet daarvoor dan een dubbele prijs worden betaald. Dit gaat immers enerzijds ten koste van het volhouden van de vragen waarmee men 40 jaar geleden startte, terwijl men anderzijds pas over enkele decennia op basis van de nieuwe vragen (met name die over spiritualiteit) iets kan zeggen over het optreden van veranderingen. Hoewel men ongetwijfeld zal proberen om ook deze nieuwe vragen weer decennialang vast te houden, valt nu al wel te voorspellen dat over 40 jaar niemand nog geïnteresseerd zal zijn in spiritualiteit. Tegen die tijd zullen godsdienstsociologen, als die dan tenminste nog bestaan, over heel andere dingen praten en schrijven (laat ik maar niet proberen te raden

welke). En wellicht ten overvloede: dit moet niet worden begrepen als verwijt aan de onderzoekers van *God in Nederland 1996-2006*, want is gewoon een beperking die inherent is aan dit type onderzoek.

Belangrijker dan deze algemene overweging is een ander methodologisch punt. Ik meen dat de beperking tot survey-onderzoek nogal problematisch is, omdat deze methodologie beter past bij de 'oorspronkelijke' vraag uit deel 1 (die naar de ontwikkeling van het aantal christenen) dan bij de twee vragen waarmee *God in Nederland* inmiddels is verbreed. Zo is wat mensen vinden van de publieke rol van religie (want dat is waarover deel 2 vooral gaat) natuurlijk niet onbelangrijk, maar het is wel iets anders dan de feitelijke rol van religie in de publieke sfeer, die zich met deze methodologie minder gemakkelijk laat onderzoeken. Denk bijvoorbeeld aan het hedendaagse Teheran, waar naar men zegt de onvrede over de grote rol van religie in de publieke sfeer groeiende is, niet het minst doordat het religieuze toezicht is verscherpt. Wanneer aldus de religieuze regulering van het publieke leven en de onvrede daarover hand in hand toenemen, dan wijst survey-onderzoek richting 'secularisering', terwijl onderzoek naar wat er 'echt' gebeurt juist richting 'desecularisering' wijst. Daarmee zou ook in dit geval de conclusie zijn dat secularisering leidt tot desecularisering, of desecularisering tot secularisering, zo men wil. Nog een reden voor nog meer zand, kortom. Maar waarom het mij hier vooral te doen is: voor inzicht in de publieke betekenis van religie is meer nodig dan survey-onderzoek naar de opvattingen hieromtrent.

Dit onderscheid tussen wat mensen 'vinden' en wat zij 'doen' hangt natuurlijk samen met disciplinaire scheidslijnen. Voor de meeste sociale wetenschappers geldt vanouds het adagium 'Geen woorden, maar daden!', terwijl de humaniora zich meer laten leiden door 'Geen daden, maar woorden!'¹ Dit verschil tussen sociale wetenschappen en humaniora leidt gemakkelijk tot uiteenlopende conclusies. Ik doel hier op de WRR-studie over religie in het publieke domein (Van de Donk et al. 2006), die ongeveer tegelijk met *God in Nederland 1996-2006* verscheen. De WRR-studie benadrukt de toegenomen rol van religie in het publieke domein en ik vermoed dat dat mede komt doordat die meer dan *God in Nederland 1996-2006* het geesteswetenschappelijke adagium 'Geen daden maar woorden!' volgt.² In de publieke sfeer spreekt men immers weliswaar meer dan voorheen over religie, maar deze woorden leiden nauwelijks tot daden. Het belang van religie in het publieke domein neemt dus wel toe, maar neemt niet toe. Zand!

Een andere zelden onderkende beperking van de survey-methodologie is dat zij geen antwoord kan verschaffen op de vraag hoeveel 'nieuwe spirituelen' (deel 3) er vandaag de dag in Nederland eigenlijk zijn (en hetzelfde geldt natuurlijk voor het percentage linkse mensen, rechtse mensen, racisten, seksisten, etcetera). Dit is een belangrijke beperking van survey-onderzoek,

die statistisch niet onderlegden slechts zelden begrijpen, terwijl wel ingewijden haar vaak liever niet onder ogen lijken te willen zien. Ik zal het uitleggen aan de hand van een eenvoudig voorbeeld.

Stel dat wij willen vaststellen hoe positief dan wel negatief mensen tegenover politicus X staan. Dat kunnen wij doen door een serie uitspraken van het type 'X is een Y' te formuleren. X is daarbij steeds de naam van de politicus in kwestie, terwijl Y van item tot item varieert en steeds een meer of minder positieve dan wel negatieve strekking heeft. Gaan wij er even van uit dat X een man is, dan resulteren dus items als 'X is een virtuoos politicus', 'X is een onbetrouwbaar sujet', 'X is een politieke amateur', 'X is een krachtadig leider', 'X is een voorbeeldig volksvertegenwoordiger', 'X is een nare vent', 'X is een incompetente dwaas', 'X is een verschrikkelijke eikel', etcetera. Het is niet moeilijk om aldus een reeks van, laten we zeggen, 100 items te formuleren. Deze items kunnen we vervolgens laten beoordelen door onze respondenten – bijvoorbeeld een steekproef uit het Nederlandse electoraat.³

Na de dataverzameling kunnen wij dan twee dingen doen. Wij kunnen eerst voor elk van de items het percentage met een 'positieve' dan wel 'negatieve' houding tegenover X bepalen. Degenen die het (zeer) eens zijn met een item als 'X is een virtuoos politicus' geven bijvoorbeeld een antwoord dat positief is voor X, terwijl zij die het (zeer) eens zijn met een item als 'X is een verschrikkelijke eikel' juist een voor hem negatief antwoord geven. Doordat de proportie 'positieve' antwoorden (statistici noemen dit de 'moeilijkheidsgraad' of 'difficulty' van een item) onvermijdelijk varieert tussen de 100 items, kunnen wij ze op volgorde zetten. Het item dat de meest positieve oordelen over X uitlokt (bijvoorbeeld 90% positief en 10% negatief) komt dan dus helemaal bovenaan te staan en het item dat de meest negatieve oordelen oplevert juist helemaal onderaan (bijvoorbeeld 90% negatief en 10% positief).

In de tweede plaats kunnen wij dan de samenhangen tussen de antwoorden op de 100 items berekenen. Die zullen aanzienlijk zijn. Wie het eens is met de stelling dat X een verschrikkelijke eikel is, zal het bijvoorbeeld immers eerder oneens zijn met de stelling dat X een virtuoos politicus is dan wie het met eerstgenoemde stelling oneens is (en omgekeerd). Deze samenhangen tussen de 100 items betekenen dat men ze kan combineren tot een betrouwbare schaal, die naar wij dan aannemen (dit blijft immers een kwestie van interpretatie) iets meet als 'de algemene houding tegenover politicus X', meer bepaald hoe 'positief' dan wel 'negatief' deze is. Deze schaalbaarheid van onze 100 items is uiteraard net zomin verrassend als de uiteenlopende percentages 'positieve' en 'negatieve' antwoorden. Beide zaken hadden wij immers als doel voor ogen toen wij besloten om de 100 items volgens de geschetste procedure te formuleren.

Maar een schaal van 100 items is natuurlijk wel wat lang (hoewel de collega's in de psychologie hier wel pap van lusten...). Daarom kunnen wij vervolgens besluiten om onze schaal in te korten tot slechts tien items. Omdat de 100 items flink met elkaar samenhangen, en dus onderling uitwisselbaar zijn, maakt het hierbij weinig uit voor welke tien items wij precies kiezen. Welke keuze men ook maakt: de ingekorte schaal zal onontkoombaar sterk correleren met de lange schaal van 100 items en zij zal ook (zij het per definitie iets minder) sterk correleren met een schaal die uit de 90 resterende items bestaat. Het algemene principe is kortom dat een deelschaal uit een betrouwbare lange schaal altijd sterk correleert met deze laatste en hiermee dus in hoge mate uitwisselbaar is. Hetzelfde geldt, bij implicatie, wanneer men twee verschillende deelschalen van tien items uit de lange schaal van 100 items vormt, zelfs wanneer men hierbij in het geval van deelschaal A kiest voor tien items die minder dan 20% 'positieve' respons opleveren en in het geval van deelschaal B voor tien items die meer dan 80% 'positieve' respons opleveren.⁴ Ook in dit laatste geval zijn beide deelschalen dus in hoge mate uitwisselbaar: ze hangen sterk met elkaar samen, meten hetzelfde, en leveren bijgevolg *grosso modo* dezelfde samenhangen met derde variabelen op – dit alles ondanks het feit dat deelschaal A voor politicus X veel minder 'positieve' respons oplevert dan deelschaal B.

Twee schalen die precies hetzelfde meten, kunnen kortom sterk uiteenlopende antwoorden opleveren op de vraag hoe wijd verspreid het gemeten verschijnsel is. Dit roept uiteraard de vraag naar de status van deze antwoorden op. Kan men door als onderzoeker te kiezen voor twintig gemakkelijke items uit een IQ-test werkelijk aantonen 'dat bijna iedereen intelligent is'? En omgekeerd: kan men door juist twintig moeilijke items uit zo'n test te selecteren bewijzen 'dat bijna iedereen dom is'? Tenslotte dus de huiskamervraag: hoeveel procent van het electoraat staat in het voorbeeld met de deelschalen A en B 'positief' tegenover politicus X? Er zijn vier antwoordmogelijkheden: A. Minder dan 20% (het antwoord op basis van deelschaal A); B. Meer dan 80% (het antwoord op basis van deelschaal B); C. De waarheid ligt, zoals zo vaak, netjes in het midden, dus een procentje of 50; D. Dit soort vragen kan men via instemming met Likert-items helemaal niet beantwoorden. Wie kan bewijzen dat het juiste antwoord A, B of C is, mag bij mij een lekkere slagroomtaart komen afhalen.

Maar ook dit betekent natuurlijk niet dat survey-methodologie geen waardevol onderzoeksinstrument is. Vragen die wetenschappelijk gezien belangrijker zijn dan het platvloerse 'tellen der neuzen', slechts interessant voor opiniepeilers en televisiekijkers, kan men er immers juist wel mee beantwoorden: of post-christelijke new age spiritualiteit in bepaalde jaren, in bepaalde landen of in bepaalde demografische categorieën verder verspreid is dan in andere. Hierbij treedt helaas alleen de praktische beperking op dat fatsoenlijke opera-

tionalisering voor een dergelijke spiritualiteit, voor zover ik dat heb kunnen nagaan overwegend op grond van pseudo-argumenten, worden geweerd uit de grote internationale survey-programma's.⁵ Wie uitspraken over verschillen tussen landen en veranderingen in de tijd wil doen, moet daardoor stevig klunen en genoeg nemen met zeer ruwe operationalisering (Houtman en Aupers 2007). En dit zal ook nog wel enige tijd zo blijven, want onderzoekers sluiten zoals bekend het liefst zo lang mogelijk de ogen voor feiten die de theoretische *status quo* in gevaar brengen (Kuhn 1962).

4. Contouren van een ontbrekend deel 4

De beperking tot survey-onderzoek is er, denk ik, ook een van de oorzaken van (hoewel vast niet de belangrijkste) dat *God in Nederland 1996-2006* geen deel 4 bevat. Zo'n deel 4 zou beide uitbreidingen van de traditionele vraag naar de verandering van de hoeveelheid christelijke religie met elkaar moeten combineren tot de vraag naar de sociale en publieke betekenis van post-christelijke spiritualiteit. Een interessant ingrediënt voor zo'n deel 4 komt de lezer nu tegen in deel 2, waar Bernts bijna tussen neus en lippen door opmerkt dat de 'nieuwe spirituelen' (die dus uitgebreider aan de orde komen in deel 3) net als de christenen meer vrijwilligerswerk verrichten dan mensen die helemaal niets met religie hebben. Dat zo'n bevinding nu zomaar tussen de wal van Bernts' deel 2 over de sociale en publieke betekenis van religie en het schip van De Harts deel 3 over spiritualiteit valt, is eeuwig zonde en een gemiste kans. In het licht van de schijnbaar eeuwig voortkreunende gebedsmolen van 'New-Age-spiritualiteit-als-niets-meer-dan-een-narcistische-fascinatie-met-de-eigen-binnenwereld' is dit immers nogal wat – belangrijk genoeg voor een artikel in een knap internationaal tijdschrift, zou ik zeggen.

New age spiritualiteit als a-sociaal en egocentrisch narcisme: iets wat vaak wordt beweerd, maar bij nader inzien dus gewoon helemaal niet waar blijkt. Dit komt in de sociologie wel vaker voor en zou onderzoekers moeten manen tot wat meer terughoudendheid bij het kritiekloos rondpompen van 'wat iedereen weet' (of meent te weten, of gewoon gelooft...). Dit geldt bij uitstek ook voor het leerstuk dat post-christelijke spiritualiteit (new age, zo men wil) een schoolvoorbeeld is van 'geprivatiseerde' religie in de zin van Luckmann – dus geheel gespeend van sociale en publieke betekenis. In een verder niet opzienbarend artikel wijzen Grant et al. (2004) erop dat godsdienstsociologen dit zo zeker weten, dat zij het niet eens nodig vinden om te onderzoeken of het wel waar is. Luckmann's (1967) privatiseringsthese, 'picked up by just about everyone and challenged by almost no one' (Besecke 2005, 186), vormt dan ook een van de belangrijkste oorzaken van de intellectuele stagnatie in het onderzoek naar hedendaagse spiritualiteit (Aupers en

Houtman 2006). Dat ook in dit boek deel 4 ontbreekt, is kortom niet verbaazingwekkend, maar wel heel jammer, want juist hier valt nog belangrijk pionierswerk te verrichten.

Natuurlijk staat buiten kijf dat de nieuwe spiritualiteit sterk 'geïndividualiseerd' is, zoals De Hart in deel 3 terecht benadrukt. Hij beschrijft dit 'individualisme' – net als zoveel anderen – echter op een sociologisch nogal naïeve wijze. Het is net alsof de hedendaagse spiritualiteit geen trouw aan idealen kent, geen diepte, geen *commitment*, geen dogma's, etcetera:

'Veel moderne Nederlanders gedragen zich als een soort spirituele nomaden, reizend tussen tijdelijke pleisterplaatsen en puttend uit verscheidene bronnen. Luchtspiegelingen nemen ze daarbij voor lief of zien ze zelfs als plaatsen waar de hemel even de aarde raakt. (...) Moderne Nederlanders zijn kritische consumenten. Ze winkelen graag – door de week en op zondag. En ook in religieus opzicht kijken ze graag rond wat er zoal wordt aangeboden. Om dan uit meerdere stromingen en tradities een keuze te maken die op dat moment bij hen past. Bijvoorbeeld: een restant van het christelijk geloof, een vast avondje ontspannen met yoga-oefeningen, een televisieprogramma over de Jezusvisie van bestsellerauteur Dan Brown, een bezinningsweekend in een abdij, het bijwonen van een uitvoering van de Matheus Passion, een vleugje new age en met Kerstmis een bezoek aan een mooie kerk' (p. 189-190).

Dit citaat demonstreert niet alleen dat De Hart een compliment verdient voor zijn weigering het doodse en slaapverwekkende ambtenarenproza te bezigen waarmee sociologen elkaar in de regel vervelen. Het laat ook zien dat hij, net als de meeste sociologen die over spiritualiteit schrijven, over het hoofd ziet dat deze 'zoekspiritualiteit' *meer* behelst dan een vrijblijvende individuele praktijk. Dit 'zoekgedrag' is namelijk ingegeven door een in de alternatieve spirituele wereld onomstreden dogma. Heelas (1996, 23) noemt dit de doctrine van de 'zelfspiritualiteit': 'The basic idea is that what lies within – experienced by way of "intuition", "alignment" or an "inner voice" – serves to inform the judgements, decisions and choices required for everyday life'. Deze doctrine ('Je moet altijd je gevoel volgen') impliceert een pathologisering van alle tradities en instituties: '(T)he prescriptions of others, of tradition, of experts, of religious texts, and all such external sources are not considered legitimate' (Adam, geciteerd in Heelas 1996, 22).

Deze doctrine van de 'zelfspiritualiteit' is er, natuurlijk, ook de oorzaak van dat new agers het label 'new age' steevast afwijzen en zo dol zijn op de vagere aanduiding 'spiritualiteit' ('Nee, ik ben geen new ager, maar ik ben wel geïnteresseerd in spiritualiteit') (zie hierover: Hanegraaff 2002, 253, 259; Heelas 1996, 17). Omdat het zichzelf bekennen tot een welomschreven traditie in deze kringen weinig minder dan een doodzonde is, kan men de redering zelfs beter omdraaien: wie zegt een new ager te zijn, is het in ieder

geval vrijwel zeker niet. Dekker trekt in deel 1 dan ook misplaatste conclusies uit het feit dat slechts twee procent van de respondenten zich onder de banier 'new age' schaart (p. 68-69).

Wat is er in het licht van de in spirituele kringen algemeen aanvaarde doctrine van de zelfspiritualiteit kortom eigenlijk zo 'geïndividualiseerd' aan deze 'zoekspiritualiteit'? Is het eigenlijk niet al te bar dat in een discipline die het bestaan van 'echte' individuen ontkent zelfs een serieuze onderzoeker als Bruce (2002) kritiekloos de new age retoriek over persoonlijke authenticiteit reproduceert alsof deze een onproblematische en accurate weergave van de werkelijkheid van het spirituele milieu zou bieden? Deze spiritualiteit doet vanuit sociologisch gezichtspunt veeleer denken aan de klassieke scène uit Monthly Python's *Life of Brian*, waarin de held van het verhaal een horde enthousiaste volgelingen tracht te bewegen hem met rust te laten en huiswaarts te keren. De menigte, volledig in extase, herhaalt hierbij als uit één mond de woorden van Brian: 'We are all individuals!', waarop slechts één zonderling stomverbaasd 'I'm not...' mompelt (Aupers en Houtman 2006, 211).

Maar het allergrootste zwarte gat van het onderzoek naar spiritualiteit betreft haar publieke betekenis. Mijn collega Stef Aupers, van wie ik bijna alles wat ik over new age weet heb geleerd, heeft hiervoor in zijn dissertatie *In de ban van moderniteit* (2004) aandacht gevraagd. Op basis van een gedeelte van zijn bevindingen publiceerden wij hierover vervolgens een gezamenlijk artikel (Aupers en Houtman 2006) en op dit moment bereiden wij verdere publicaties voor over de manier waarop new age spiritualiteit steeds dieper doordringt in discoursen over *human resource management* en *business leadership*.

Sociologen die geloven dat de hedendaagse spiritualiteit radicaal geprivatiseerd is, moeten op de website van de internetboekhandel *Amazon.com* voor de grap maar eens de gecombineerde zoektermen 'spirituality' en 'management' of 'spirituality' en 'business' intikken. Het eerste levert ruim 900 titels op en het tweede zelfs meer dan 2.000. Enkele betrekkelijk willekeurig gekozen titels zijn *Spirituality in the Workplace: What It Is, Why It Matters, How to Make It Work for You* (2007), *Workplace Spirituality: A Complete Guide for Business Leaders* (2006), *Spirituality in Management and Leadership: A Relational-Ideopraxis Approach* (2005), *At Work: Spirituality Matters* (2007), *The Inspired Organization: Spirituality and Energy at Work* (2006), *Spirituality in Business: The Hidden Success Factor* (2002), *Spirit at Work: Discovering the Spirituality in Leadership* (2006) en *The Living Organization: Spirituality in the Workplace* (1997).⁶ En zo zijn er dus nog honderden andere titels. Inmiddels bestaat er zelfs een heus *Journal of Management, Spirituality & Religion*. De homepage van het tijdschrift, waarop trots wordt vermeld dat het 'international blind refereed' is, toont een grappige foto van Zijne Heiligheid Paus Benedictus XVI, die op zijn eigen Sint-Pietersplein met een verbaasde ge-

laatsuitdrukking een netjes ingelijste omslag van het eerste nummer in ontvangst neemt.⁷

Ook zonder een gedetailleerde inhoudsanalyse van deze en verwante literatuur durf ik de centrale conclusie van de met Stef Aupers te verrichten analyse al wel te voorspellen: hogeschoolde professionals en leidinggevenden worden steeds minder vaak gezien als functionarissen die beschikken over bundels technische vaardigheden en competenties, en juist steeds vaker als wezens die beschikken over in hun diepere bewustzijnslagen verborgen krachten, die hen in staat stellen om persoonlijke groei te koppelen aan uitmuntende arbeidsprestaties en om hun medewerkers te inspireren en motiveren ‘boven zichzelf uit te stijgen’. Dit wordt kortom in de nabije toekomst vervolgd.

Het type individualisering waarvan de hedendaagse spiritualiteit zo’n in het oog springend voorbeeld is, betekent kortom niet dat samenleving en sociale controle aan het verdwijnen zijn. Ze veranderen veeleer radicaal van karakter. Ik ben als cultuursocioloog dan ook niet primair geïnteresseerd in ‘spiritualiteit’ als een ‘religieus’ verschijnsel, maar beschouw haar veeleer als een voorbeeld van een cultureel discours dat de afgelopen decennia steeds meer greep op de samenleving heeft gekregen. Centraal hierin staat de morele opdracht om vrij, authentiek en onafhankelijk – kortom: ‘zichzelf’ – te zijn, onder andere via het tonen van de juiste (‘positieve’) emoties.⁸ Misschien schetst Frank Furedi’s *Therapy Culture* (2003) deze collectieve fascinatie met de emotionele binnenwereld wat al te karikaturaal, en misschien is dit wat al teveel een ‘stoere jongensboek’, maar dan nog zouden onderzoekers op het gebied van hedendaagse spiritualiteit een voorbeeld moeten nemen aan zijn radicaal sociologische benaderingswijze.

5. Wat is eigenlijk ‘non-religiositeit’?

Tenslotte een laatste punt waarover ik mij in toenemende mate verbaas: dat godsdienstsociologen zich zo weinig bezighouden met de studie van onkerkelijkheid en non-religiositeit. Hoe staan degenen die niets met de christelijke kerken hebben en ook niets met new age eigenlijk levensbeschouwelijk in het leven? Zijn dat *hard-boiled* rationalisten voor wie rationaliteit en wetenschap zelf een soort zingevingssysteem zijn gaan vormen? Verheffen zij calculerend eigenbelang tot norm? En zijn zij *tegen* religie of kan religie hen gewoon niets schelen, zoals Bruce (2002) stelt?

Giselinde Kuipers ontvouwde hieromtrent een interessante hypothese in haar presentatie tijdens het symposium ter gelegenheid van het afscheid van Anneke van Otterloo van de Universiteit van Amsterdam (26 oktober 2007). Zij wees op aanwijzingen dat er een aanzienlijke kloof gaapt tussen de niet-christelijke generatie die de verzuiling nog bewust heeft meegemaakt en die

van daarna. Eerstgenoemde generatie zou religie nog overwegend 'slecht' en 'gevaarlijk' vinden, laatstgenoemde veeleer 'lief', 'schattig' en 'onschuldig'. En dat zou best eens waar kunnen zijn. Het lijkt me hoe dan ook belangrijk dat godsdienstsociologen zich in de toekomst wat minder eenzijdig gaan richten op de 'religieuzen' en juist meer aandacht gaan besteden aan de wijze waarop de 'niet-religieuzen' eerstgenoemden waarnemen en bejegenen (ook met het oog op de mogelijke gevolgen voor de saillantie van hun religieuze identiteit).

Een verwante vraag die mij sinds jaar en dag fascineert, is of protestantisme en katholicisme niet gewoon voortbestaan als gesecculariseerde identiteiten. Verbeeld ik me dit nu maar, of is het werkelijk mogelijk om op grond van iemands intellectuele habitus, omgangsvormen en nog zo wat, te raden of men van doen heeft met een 'post-protestant' of een 'post-katholiek'? Voor mijzelf staat bijvoorbeeld als een paal boven water dat ik in cruciale opzichten een 'post-protestant' ben, wat inderdaad feilloos overeenstemt met de religieuze identiteit van mijn grootouders van vaderskant (dat ik zelf nauwelijks nog religieus ben opgevoed, maakt het verschijnsel natuurlijk alleen maar fascinerender). Ik weet het ook niet, maar het zou me niets verbazen wanneer ik geen uitzondering ben, zodat religie zelfs in gesecculariseerde samenlevingen nog invloed kan hebben. Met zijn vanouds gemengd protestants-katholieke, maar inmiddels sterk gesecculariseerde, bevolking is Nederland uiteraard de ideale proeftuin voor godsdienstsociologisch onderzoek hiernaar.

Hoeveel kleuren zijn er nodig om zelfs maar een globale schets te maken van de levensbeschouwelijke kaart van Nederland? Het is in de eerste plaats duidelijk dat de 'nieuwe spirituelen' in toenemende mate de theoretisch geruststellende dichotomie van 'christenen' versus 'niet-christenen' verstoren. De Hart veegt dit in *God in Nederland 1996-2006* overigens een beetje onder het vloerkleed door deze spiritualiteit voor te stellen als een soort 'tussenpositie' tussen 'christelijke religiositeit' en 'niet-christelijke religiositeit'. Volgens Hanegraaff (1996) en Heelas (1996) – na tien jaar nog steeds de beste boeken over new age spiritualiteit, pas sinds kort vergezeld door Colin Campbell's (virtuoze!) *The Easternization of the West* (2007) – klopt dat niet, omdat deze nieuwe spiritualiteit zichzelf definieert als een soort 'derde weg'. Zij is dus niet simpelweg een 'tussenpositie' op zo'n schaal met twee uiteinden ('van allebei een beetje'), maar veeleer de punt van een driehoek. In Hanegraaff's terminologie: geen religie ('faith'), geen rationalisme ('reason'), maar persoonlijke ervaring en intuïtie ('gnosis') als de weg naar waarheid.

Of met deze driehoek de contouren van de levensbeschouwelijke kaart van Nederland afdoende zijn geschetst, valt echter te betwijfelen. Er zijn vast meer dan drie kleuren nodig. Ik vermoed dat zeer velen niet alleen afstand nemen van zowel christelijke religiositeit als post-christelijke spiritualiteit, maar evenmin iets hebben met rationalisme.⁹ Maar wat dan? Komt hier dan

de door Furedi (2003) gethematiseerde emotionele incontinentie in beeld? En zo ja: hoe verschilt de seculiere variant hiervan dan precies van de spirituele? Of is zoiets als 'postmodernisme' als levensbeschouwing wijdverbreid? En is dat dan een soort 'nihilisme' of is (daarnaast?) sprake van een meer 'positieve' of 'constructieve' invulling? En hoe ziet die er dan uit? Alleen maar vragen waarop ik het antwoord niet weet en die ook bepaald niet eenvoudig te beantwoorden zijn. Maar wel vragen waarnaar godsdienstsociologen naar mijn smaak bij uitstek onderzoek zouden moeten verrichten (vergelijk Hijmans 1994). Het is kortom de hoogste tijd om de godsdienstsociologische dichotomie van 'christelijk' versus 'niet-christelijk' op te blazen en vervolgens aanzienlijk verder te gaan dan het schoorvoetend toelaten van de derde man (m/v) van de post-christelijke spiritualiteit.

6. Tenslotte

Het zal vast nooit zover komen dat de laatste christen van Nederland wordt begraven of gecremeerd. Maar zelfs als dat mocht gebeuren, valt er voor godsdienstsociologen nog volop werk te doen, want de Nederlandse godsdienstsociologie heeft zichzelf de afgelopen decennia al te zeer tekort gedaan door zich zo sterk te richten op christelijke religie en haar afkalving. Maar dat betekent natuurlijk niet dat er niets is veranderd. *God in Nederland 1996-2006* tracht immers wel degelijk, hoe behoedzaam ook, te ontsnappen aan dit godsdienstsociologische keurslijf. Dat is mooi en dat is lovenswaardig. Maar alles kan natuurlijk altijd nog veel mooier. Om de vensters werkelijk te openen, zou het volgens mij het beste zijn om de godsdienstsociologie maar gewoon te laten opgaan in de cultuursociologie. Adam Possamai's boek *Religion and Popular Culture: A Hyper-Real Testament* (2005) biedt een voorbeeld van de fascinerende onderzoeksmogelijkheden die zich dan openen. Maar dit pleidooi uit mijn pen zullen godsdienstsociologen wel 'preken voor eigen parochie' noemen. En daar hebben ze nog gelijk in ook...

Noten

- 1 Ik ben zelf als cultuursocioloog niet zo'n voorstander van de sociologische neiging om zich te beperken tot het bestuderen van daden alleen. Als de onderzoeker de betekenissen die mensen zelf aan hun handelingen toekennen niet meer serieus wenst te nemen, dan rest hem of haar immers weinig anders dan zelf te gaan fantaseren over wat deze 'eigenlijk' betekenen (Houtman 2003 en 2006).
- 2 Op p. 199 van *God in Nederland* wordt aan genoemd rapport gerefereerd, maar deze passage is nogal mistig over het verschil in bevindingen tussen beide studies.

- ³ Ik ga hier even voorbij aan de (onvermijdelijk ontkenkend te beantwoorden) vraag of men het een respondent kan aandoen om 100 van dergelijke items te laten beoordelen.
- ⁴ Ik ga hier omwille van de helderheid even voorbij aan het feit dat onderzoekers items met een schevere verdeling dan 80% versus 20% meestal om technische redenen weggoeien.
- ⁵ Zie voor voorbeelden van geschikte operationaliseringën bijvoorbeeld Granqvist en Hagekull (2001) of Houtman en Mascini (2002). Ook *God in Nederland* bevat een ja-loersmakende serie items voor de operationalisering van post-christelijke spiritualiteit – betrekkelijk uniek in Nederland en zelfs internationaal!
- ⁶ Ik heb deze boeken niet in mijn literatuurlijst opgenomen, maar ze zijn zoals gezegd eenvoudig te vinden via Amazon.com (of gewoon via Google natuurlijk).
- ⁷ <http://www.jmsr.com/>
- ⁸ ‘Negatieve’ emoties als angst, woede, agressie of chagrijn duiden er volgens dit discours op dat men zich te druk maakt over de buitenwereld en in die zin dus niet ‘vrij’ en niet ‘zichzelf’ is (Furedi, 2003). Het verschil in waardering van ‘positieve’ en ‘negatieve’ emoties onderstreept dat er geen toegenomen sociale druk tot het tonen van emoties *tout court* bestaat. Voor wat betreft de pathologisering van negatieve emoties in Nederland kan worden gewezen op de casus Maarten van Rossem. Hij mag nauwelijks nog op televisie verschijnen, omdat hij ‘te cynisch’ zou zijn. In Van Rossems eigen woorden: ‘Men maakt zich boos op mij. Ik krijg hate-mailtjes. Je schijnt eerst je emotiebrevet te moeten halen voor je iets kritisch mag zeggen’ (geciteerd in Beunders 2002, 17). Daarnaast is er, uiteraard, de casus Ad Melkert. De historische foto van Fortuyn en Melkert op de avond van de Rotterdamse gemeenteraadsverkiezingen in 2002 toont een intens genietende Fortuyn, bijna kwispelend van levensvreugde, en een uiterst zuur kijkende Melkert die druk bezig is zijn kiezen leeg te eten en te doen alsof hij Fortuyn niet opmerkt. Omdat sommige zaken zich niet eenvoudig in woorden laten vatten: de bedoelde foto circuleert nog steeds volop op Internet en is (bijvoorbeeld) te vinden op <http://blogger.xs4all.nl/locuta/archive/2007/12/29/337273.aspx>. Het meest recente voorbeeld van de normatieve dwang tot het tonen van ‘positieve’ emoties kwam de dag voordat ik dit schreef via de televisie binnen uit de Verenigde Staten. Hillary Clinton had niet meer dan een enkele opwellende publieke traan nodig om haar kwetsbaarheid, authenticiteit en menselijkheid te onderstrepen en vanuit een vrijwel hopeloze positie Obama alsnog de loef af te steken tijdens de voorverkiezingen voor het Amerikaanse presidentschap in New Hampshire. De komende jaren zal ik in het kader van het NWO-programma *Omstreden democratie* met Liesbet van Zoonen, Peter Achterberg, Tjitske Akkerman en Rosa van Santen onderzoek verrichten naar deze problematiek, die deel uitmaakt van bredere tendensen van personalisering en popularisering in de politiek.
- ⁹ Een dergelijk rationalisme lijkt in Westerse samenlevingen slechts op beperkte schaal voor te komen en de afgelopen decennia bovendien alleen maar te zijn afgenomen (Houtman, 2002).

Literatuur

- Aupers, Stef (2004),
In de ban van moderniteit: De sacralisering van het zelf en computertechnologie, Amsterdam: Aksant.
- Aupers, Stef, & Dick Houtman (2006),
 Beyond the Spiritual Supermarket: The Social and Public Significance of New Age Spirituality, in: *Journal of Contemporary Religion*, 21(2), 201-222.
- Besecke, Kelly (2005),
 Seeing Invisible Religion: Religion as a Societal Conversation about Transcendent Meaning, in: *Sociological Theory*, 23(2), 179-196.
- Beunders, Henri (2002),
Publieke tranen: De drijfveren van de emotiecultuur, Amsterdam: Contact.
- Borg, Meerten ter (2007),
Niet-institutionele religie in de moderne tijd, oratie Universiteit Leiden, 9 november 2007.
- Bruce, Steve (2002),
God is Dead: Secularization in the West, Oxford: Blackwell.
- Campbell, Colin, (2007),
The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era, Boulder, CO: Paradigm.
- Casanova, José (1994),
Public Religions in the Modern World, Chicago: University of Chicago Press.
- Chaves, Mark (1994),
 Secularization as Declining Religious Authority, in: *Social Forces*, 72(3), 749-774.
- Dobbelaere, Karel (1981),
Secularization: A Multi-Dimensional Concept, London: Sage.
- Donk, W.B.H.J. van de, A.P. Jonkers, G.J. Kronjee & R.J.J.M. Plum (red.) (2006),
Geloven in het publieke domein: Verkenningen van een dubbele transformatie, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Furedi, Frank (2003),
Therapy Culture: Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age, London: Routledge.
- Granqvist, Pehr, & Berit Hagekull (2001),
 Seeking Security in the New Age: On Attachment and Emotional Compensation, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40(3), 527-545.
- Grant, Don, Kathleen O'Neil, & Laura Stephens (2004),
 Spirituality in the Workplace: New Empirical Directions in the Study of the Sacred, in: *Sociology of Religion*, 65(3), 265-283.
- Hanegraaff, Wouter J. (1996),
New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought, Leiden: Brill.

- Hanegraaff, Wouter J. (2002),
New Age Religion, in: Linda Woodhead, Paul Fletcher, Koko Kawanami, & David Smith (red.), *Religion in the Modern World*, London: Routledge, 249-263.
- Heelas, Paul (1996),
The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity, Oxford: Blackwell.
- Hijmans, Ellen (1994),
Je moet er het beste van maken: Een empirisch onderzoek naar hedendaagse zingevingssystemen, Nijmegen: ITS.
- Houtman, Dick (2002),
Subjectivering, neo-gnosticisme en postmodern relativisme: Anton Zijderveld en de analyse van de moderne cultuur, in: Hans van de Braak & Ton Bevers (red.), *De waarde van instituties: Essays voor Anton Zijderveld*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 140-164.
- Houtman, Dick (2003),
De onttovering van de wereld en de crisis van de sociologie: Hoe de sociologen van God's schoot zijn getuimeld, in: Dick Houtman, Bram Steijn & John van Male (red.), *Cultuur telt: Sociologische opstellen voor Leo d'Anjou*, Maastricht: Shaker, 35-57.
- Houtman, Dick (2006),
Op de ruïnes van de traditie: Individualisering, culturele verandering en de toekomst van de sociologie, in: Godfried Engbersen & Jos de Haan (red.), *Balans en toekomst van de sociologie*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 211-223.
- Houtman, Dick & Stef Aupers (2007),
The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in Fourteen Western Countries (1981-2000), in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46(3), 305-320.
- Houtman, Dick & Peter Mascini (2002),
Why Do Churches Become Empty, While New Age Grows? Secularization and Religious Change in the Netherlands, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41(3), 455-473.
- Houtman, Dick, Peter Achterberg & Jan Willem Duyvendak (2008),
De verhitte politieke cultuur van een ontzuijde samenleving, in: Bart Snels & Noortje Thijssen (red.), *De constitutie onder vuur: Nederland in een tijdperk van hete politiek* (in druk).
- Kuhn, Thomas S. (1962),
The Structure of Scientific Revolutions, Chicago: University of Chicago Press.
- Luckmann, Thomas (1967),
The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society, New York: Macmillan.
- Possamai, Adam (2005),
Religion and Popular Culture: A Hyper-Real Testament, Brussel: Peter Lang.

Stark, Rodney & William Sims Bainbridge (1985),

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

Weber, Max (1963[1922]),

The Sociology of Religion, Boston: Beacon Press.

God in Nederland: inzichten en vergezichten

Ton Bernts
Gerard Dekker
Joep de Hart

Summary

In the article the authors of the publication *God in the Netherlands* answer the critical arguments and suggestions of two reviewers. With respect to the representative character of the data, they agree that the obtained response of 45% is not very high indeed, in spite of great efforts made: respondents were contacted up to 5 times. Yet, cross validation with other recent surveys did not show significant different outcomes. As to the shortcomings of repeated crosssectional data, the authors state that a lot of attention has been paid to current religious developments, while at the same time the advantages of a trend study have been preserved. The suggestion made to include real-life practices is interesting. In answer to some topics brought forward by the reviewers, the authors underline the process of polarization, which means that the religious part of the Dutch population is getting smaller, but more religious active. Likewise they agree that the data reveal an ongoing process of compartmentalization. Furthermore, they argue that both a structural and a moral mechanism inspire active church members to be volunteers. As to contemporary spirituality, it is argued that this spirituality is indeed individualized and fragmented, but that this doesn't mean that 'the new spirituals' show less social engagement. With respect to the next edition of *God in the Netherlands*, the authors propose to focus more on non-religious groups and the cultural dimensions of Christianity.

Inleiding

De kritische en interessante bijdragen van Karel Dobbelaere en Dick Houtman vormen voor ons een aanleiding om niet alleen de laatste editie van *God in Nederland* nog eens te evalueren, maar zeker ook om de perspectieven van dit onderzoeksproject te overdenken. Gestart in 1966 en met inmiddels een vierde ronde achter de rug is er ons inziens een indrukwekkende trendanaly-

* Dr. Ton Bernts is directeur van het KASKI, bureau voor onderzoek en advies over religie en samenleving. Prof. dr. Gerard Dekker is emeritus hoogleraar godsdienstsociologie aan de Vrije Universiteit Amsterdam. Dr. Joep de Hart is cultuur- en godsdienstsocioloog. Hij is als senior onderzoeker verbonden aan het Sociaal en Cultureel Planbureau.

se en geschiedschrijving tot stand gekomen met betrekking tot religie in Nederland. De serie is voor veel betrokkenen in de kerken, maar ook in de bredere publieke opinie een veel geciteerde bron. Ook in de reacties van Dobbelaere en Houtman lezen wij geen afwijzing van dit project. Dobbelaere is sterk gericht op een verdere verbetering van de huidige opzet, en Houtman schetst met name nieuwe vergezichten. Als auteurs nemen wij de kritieken zeer serieus en willen wij er – voorzover wij bij een vervolg van dit project betrokken zijn – ons voordeel mee doen.

Op de bijeenkomst van de Werkgroep Godsdienstsociologie van 2 november 2007 heeft Ton Bernts al gereageerd op enkele van de naar voren gebrachte punten, hierbij gesecondeerd door Gerard Dekker. Het leek ons vanzelfsprekend dat we als auteurs gezamenlijk een uitgebreide reactie opstellen, temeer daar elk van ons verantwoordelijk is voor één van de drie delen van het boek. Gerard Dekker heeft in deel 1 de ontwikkelingen in het christelijk godsdienstig en kerkelijk leven beschreven, Ton Bernts in deel 2 de opvattingen over de plaats van religie in de samenleving, en Joep de Hart in deel 3 de postmoderne spiritualiteit.

Per deel zullen wij reageren op de belangrijkste punten die door de twee referenten naar voren zijn gebracht. In de derde paragraaf zal met name worden ingegaan op het eerste punt van Houtman met betrekking tot de ‘lokalisering’ van de verminderde christelijke religiositeit in de samenleving en – zoals Houtman in dit verband oppert – het mogelijk veranderde belang van religie voor de kleiner geworden groep van kerkleden. Een tweede belangrijk punt is de vraag van Dobbelaere naar de invloed van generaties, en daarmee wellicht ook de vraag naar de toekomst. In de vierde paragraaf gaan wij in op hetgeen Dobbelaere naar voren brengt met betrekking tot de veelbesproken relatie tussen religie en vrijwilligerswerk, en met betrekking tot de compartimentalisatie van religie. In de vijfde paragraaf zal ingegaan worden op de vraag van Dobbelaere of de postmoderne spiritualiteit niet juist getuigt van secularisatie, en op het punt van Houtman of deze postmoderne spiritualiteit wel individualistisch van karakter is. In de laatste paragraaf zullen wij tot slot enkele nieuwe perspectieven voor ‘God in Nederland’ schetsen.

Vooraf bespreken we enkele methodologische kritiekpunten die met name Dobbelaere naar voren heeft gebracht, zoals respons, toetsing, theoretisch gehalte, cross-validering en de beperkingen van longitudinaal survey-onderzoek, waarover Houtman schrijft.

Methodologische verantwoording

Allereerst is het goed om iets op te merken over het karakter van de serie *God in Nederland*. De boeken zijn bedoeld voor de geïnteresseerde lezer, niet voor uitsluitend een kleine kring van sociaalwetenschappers. Elke keuze heeft beperkingen tot gevolg, ook deze. We hebben voor de leesbaarheid het aantal referenties beperkt en afgezien van de weergave van statistische toetsen, die we overigens wel hebben uitgevoerd (chi-kwadraat bij groepsverschillen en binomiale toetsen bij jaarreeksen). De meeste verschillen die wij als relevant benoemen of aanduiden, zijn dan ook significant. Dat geldt zeker voor de jaarreeksen, waar een verschil van 3% reeds voldoende is; het relatief grote aantal respondenten van 1.123 zorgt hiervoor. Behalve het weglaten van statistische berekeningen hebben we ook niet of nauwelijks multivariate verklaringsmodellen gebruikt of getoetst, en veelal uitsluitend beschrijvingen gegeven.

Aan de andere kant hebben we natuurlijk niet zomaar opinieonderzoek gedaan. De gebruikte variabelen zijn voor zover mogelijk ontleend aan ander onderzoek of – uiteraard – identiek gehouden om de trend tussen de jaren te kunnen analyseren. Met name aan het onderzoeksprogramma ‘Sociaal en Culturele Ontwikkelingen in Nederland’ (SOCON) zijn diverse items ontleend (bijvoorbeeld over de waarden in het leven (vraag 10) en over geloof en moraal (vraag 12), en verder ook aan onderzoek van Wuthnow en Batson. Hierdoor is cross-validering mogelijk. Bezien we de uitkomsten van *God in Nederland* in het licht van andere recente peilingen, dan blijken er weinig afwijkingen te zijn. Kerklidmaatschap, kerkgang en vrijwilligerswerk leveren bijvoorbeeld identieke cijfers als de meting van SOCON in 2005, terwijl ook de ‘waarden in het leven’ veelal goed overeenkomen.

Op diverse plaatsen in het boek wordt ook uitdrukkelijk naar overeenkomstige of aanverwante gegevens verwezen, zoals rond vrijwilligerswerk en religie, de betrouwbaarheid van kerken, ontzuiling en spiritualiteit. Overigens is de vergelijkbaarheid soms ook beperkt, omdat er juist in deze vierde editie van *God in Nederland* veel nieuwe vragen zijn opgenomen om nieuwe ontwikkelingen te kunnen (gaan) volgen, zoals rond postmoderne spiritualiteit en de maatschappelijke positie van religie.

Een punt van aandacht is de respons van slechts 45%. Een hogere respons zou inderdaad wenselijk zijn. Terecht benadrukt Dobbelaere dat er alles aan gedaan moet worden om de respons op te krikken, want bijweging tot een representatieve steekproef biedt onvoldoende soelaas. Wij menen dat al het mogelijke is gedaan door ons veldwerkbureau Veldkamp/Nipo. Hun interviewers hebben respondenten tot 5 keer toe benaderd, en bij de laatste keer ook nog een brief achtergelaten met de mogelijkheid tot invullen via

internet. Tevens werd er een bescheiden beloning voor deelname gegeven. Selectieve uitval op de afhankelijke variabele hebben we zoveel mogelijk proberen te voorkomen door een ‘verhulde’ uitnodiging. In de introductiebrief wordt gesproken over een onderzoek naar de manier waarop Nederlanders tegen het leven aankijken en wat zij belangrijk vinden.

Ons laatste methodologische punt betreft de sterke en zwakke kanten van longitudinaal survey-onderzoek. Allereerst gaat het natuurlijk feitelijk om herhaald cross-sectioneel onderzoek: het is elke keer weer een nieuwe steekproef die wordt onderzocht. Het voordeel van herhaling is dat men trends goed kan vaststellen. Daaraan ontleent *God in Nederland* zeker zijn kracht, met name wat betreft de ontwikkelingen in de christelijke godsdienst en – iets beperkter – de maatschappelijke positie van deze godsdienst. Ontkerkelijking, interne secularisatie en ontzuiling of compartimentalisatie zoals Dobbelaere het noemt – worden overtuigend door de opeenvolging van metingen bewezen. Het nadeel van deze opzet is, zoals Houtman ook stelt, dat sommige items en verwoordingen ‘beperkt houdbaar’ zijn. Zo hebben we in deze laatste editie in plaats van de term ‘geloof’ zo veel mogelijk ‘religie’ gebruikt. En ook is een groot aantal nieuwe items in de vragenlijst opgenomen, vanwege de veranderingen in het religieuze veld. Deze zijn met name in de hoofdstukken over de maatschappelijke rol van religie en over postmoderne spiritualiteit terug te vinden.

Een ander punt dat Houtman naar voren brengt is de beperking tot individuele opinies of attitudes, waarbij feitelijk gedrag buiten beschouwing blijft, alsmede structurele veranderingen in de maatschappelijke en religieuze context. Wij zijn ons van deze beperkingen bewust. Waar mogelijk hebben we naar concreet gedrag geïnformeerd (bidden, kerkgang, rituelen, vrijwilligerswerk etc.). Ook deze zelfrapportages zijn relatief, zoals we weten uit de vergelijking tussen zelf gerapporteerde en feitelijke kerkgang. Maar ook het meten van alleen gedrag heeft zijn beperkingen, omdat immers gedragsintenties door externe beperkingen soms niet tot gedrag leiden. Het is dan ook riskant uit gedragingen intenties af te leiden. In ons onderzoek staat hiervan een aardig voorbeeld: ruim 60% van de leerlingen gaat naar een confessionele basisschool, terwijl de voorkeur hiervoor dalende is tot 36% van de respondenten in 2006. Dit brengt meteen het punt van de maatschappelijke context en de ontwikkelingen hierin naar voren. Gegevens hierover vormen een welkome aanvulling op de individuele opinies en zelfrapportages, maar wij kennen weinig voorbeelden van een integratie van beide in één onderzoek. Een deel van het probleem is overigens op te vangen door een goede vraagstelling. Om het voorbeeld van Houtman over Teheran maar aan te houden: niet alleen vragen naar onvrede over de publieke rol van religie, maar eerst vragen of men meent dat er de afgelopen periode meer of minder vrijheid van godsdienst is ontstaan. Met andere woorden, waar mo-

gelijk de perceptie van respondenten vooraf laten gaan aan hun waardering, omdat deze uiteraard daaraan gerelateerd is.

Polarisatie en te verwachten ontwikkeling

Houtman wijst terecht op het belang van een mogelijke ‘polarisatie’ binnen de christelijk-godsdienstige wereld. Zonder dat wij daar expliciet naar op zoek waren, kwamen er enkele gegevens naar boven die wezen in de richting van ‘de mogelijkheid dat minder mensen godsdienstig werden, maar dat zij die godsdienstig zijn die godsdienstigheid intenser beleven’. Het eerste en misschien wel belangrijkste gegeven werd gevormd door de antwoorden op de vraag naar de betekenis van het geloof in het leven van de mensen. Het aantal mensen dat niet gelovig is of voor wie hun geloof geen betekenis heeft, steeg ook in de afgelopen periode nog, maar van het resterend aantal mensen is er een groeiend deel voor wie hun geloof een grote betekenis heeft. Een parallel gegeven troffen we aan rond het bijbelbezit en het bijbel-lezen: het aantal bijbelbezitters is gedaald, maar degenen die een bijbel bezitten lezen er wel vaker in.

Wij moesten het bij deze aanwijzingen laten. Maar ook uit andere onderzoeken weten we dat binnen de christelijke godsdienst de orthodoxe en evangelische bewegingen zich relatief versterken. Daarom is het duidelijk dat dit soort gegevens om verder en diepergaand onderzoek vraagt. Met name vanwege het belang ervan voor de Nederlandse samenleving. Gaat het hier alleen maar om een ‘harde kern’ die zich bij alle achteruitgang staande weet te houden of hebben we hier te maken met een interne reactie op de ontwikkelingen in en van de christelijke godsdienst? Het laatste is niet onwaarschijnlijk gelet op wat onze samenleving de afgelopen decennia te zien heeft gegeven. De vervagende identiteit van het dagblad *Trouw* riep het *Reformatorisch Dagblad* in het leven, de verzwakking van de identiteit van de protestants-christelijke scholen stimuleerde de oprichting van Reformatorische scholen en de ontwikkelingen binnen de NCRV leidde tot de EO. Ook de groei van de Christen Unie kan in dit licht gezien worden. En met dat laatste wijzen we al op de betekenis van deze ontwikkeling voor de samenleving als geheel.

Kunnen we, mede gezien de hier aangeduide ontwikkelingen, ook iets over de toekomst zeggen? Dobbelaere miste aandacht voor de opeenvolgende generaties die we in de sociale wetenschappen wel onderscheiden. Misschien levert het verband tussen godsdienstigheid en kerkelijkheid enerzijds en het behoren tot een bepaalde generatie anderzijds interessante gegevens op, maar of die gegevens ons met betrekking tot een te verwachten ontwikkeling meer inzicht zouden geven, is nog maar de vraag. Kwantitatief gezien

ziet de toekomst voor de christelijke godsdienstigheid er allerminst rooskleurig uit, zoals we bij allerlei onderdelen van ons onderzoek moesten concluderen.

Maar het verband tussen leeftijd en de ‘lokalisering’ van de godsdienstigheid is wel interessant. De jongste leeftijdscategorie bleek – geheel overeenkomstig de verwachtingen – sterk ondervetegenwoordigd te zijn in de grote kerkgenootschappen, maar relatief sterk overvetegenwoordigd in de overige groeperingen. En dat waren uitgerekend de groeperingen die op vrijwel alle indicaties van godsdienstigheid hoog scoorden! Dat zou kunnen betekenen dat onder degenen die godsdienstig zijn gebleven de jongeren relatief sterk vertegenwoordigd zijn. En dat vergroot weer de kans dat in de toekomst het orthodoxe of sterker gelovende deel binnen de gehele groep gelovigen relatief sterker wordt of zelfs de overhand krijgt. Er is ook op dit punt dus nog voldoende te onderzoeken.

Vrijwilligerswerk en compartimentalisatie

Vrijwilligerswerk

In veel recent onderzoek wordt een relatie vastgesteld tussen kerkelijke participatie enerzijds en het verrichten van vrijwilligerswerk en het geven aan goede doelen anderzijds. Net als in de vorige editie van *God in Nederland* in 1996 wordt deze relatie ook in 2006 wederom gevonden. Betrokken kerkleden, i.c. de regelmatige kerkgangers, doen meer vrijwilligerswerk dan onkerkelijken, ongeacht leeftijd of opleiding. In zijn reactie vraagt Dobbelaere zich af of wij niet te snel concluderen dat geloof hierbij de werkende factor is.

Wij houden de kwestie echter open. Er worden door ons, overigens in navolging van de literatuur, twee verklaringen geopperd, namelijk het netwerkmechanisme (men verkeert vaak in een groep of sociale context waarin men wordt uitgenodigd of gestimuleerd vrijwilligerswerk te doen) en het morele mechanisme: de inhoud en overtuigingen van het christelijke geloof zetten aan tot vrijwilligerswerk. Dat kerkgangers meer vrijwilligerswerk doen dan weinig-participerende gelovigen zou kunnen duiden op het netwerkmechanisme. Anderzijds hebben we in ons onderzoek ook gevonden dat nieuwe spirituelen (7% van de bevolking) ook meer vrijwilligerswerk doen, ofschoon zij niet of beperkt participeren in een institutionele religie. We concluderen dat dit erop kan duiden dat ook het morele mechanisme werkzaam is. Ook De Hart en Dekker hebben de kwestie een aantal keren onder de loep genomen, bijvoorbeeld in een recent Sociaal en Cultureel Rapport (De Hart & Dekker 2006a). Zij presenteren onderzoeksbevindingen waaruit het netwerkmechanisme naar voren komt, maar constateren wel dat er onder bijvoorbeeld leden van sportclubs veel minder dan bij de kerkleden sprake is

van spill-over effecten vanuit het vrijwilligerswerk ten behoeve van de eigen organisatie naar participatievormen in de bredere samenleving. Bekkers (2007) vindt in het recente rapport *Geven in Nederland 2007* dat vrijwilligerswerk samenhangt met gevraagd worden, met altruïsme en met vertrouwen in anderen; op alle drie factoren, op te vatten als een mix van morele en netwerkmechanismen, scoren kerkleden hoger dan anderen.

We concluderen dat we de verklaring voor de relatie tussen kerkelijke participatie en vrijwilligerswerk terecht hebben opgehouden.

Compartmentalisatie

Interessant is de verwijzing van Dobbelaere naar het proces van – wat hij noemt – compartmentalisatie: het religieuze wordt niet meer als (mede-)bepalend geacht voor overwegingen of gedragingen op andere terreinen. In het door hem genoemde RAMP-onderzoek door Billiet e.a. wordt deze compartmentalisatie ofwel ‘secularisatie van de geest’ in 11 landen in West- en Centraal-Europa gevonden. Ook in ons onderzoek zijn er duidelijke aanwijzingen voor dit proces, dat wij met een term van Marcel Gauchet (1998/vert. 2006) hebben genoemd ‘de afnemende constitutieve rol van religie voor onze samenleving’. In vergelijking met eerdere meetjaren vinden Nederlanders sterker dat politiek en godsdienst los van elkaar horen te staan, hebben zij minder een expliciete voorkeur voor confessionele basisscholen en vinden zij in mindere mate dat kerken zich moeten uitspreken over onderwerpen als abortus en euthanasie. Van de financiële ondersteuning voor kerken zijn nog geen eerdere, goed vergelijkbare data beschikbaar. Het gaat daarbij – om een antwoord te geven op Dobbelaere’s vraag – in alle gevallen om significante verschillen. En net zoals in het RAMP-onderzoek is ook in ons onderzoek de mate van compartmentalisatie omgekeerd evenredig met kerkelijke betrokkenheid.

In onze bijdrage stellen wij overigens ook dat deze compartmentalisatie of afnemende constitutieve rol van religie niet betekent dat religie niet meer wordt gezien als een bron van moraal en van het goede leven. Integendeel, hiervoor bestaat in wijde kringen (een zekere mate van) steun. Maar kerken kunnen voortaan hun waarden alleen maar aanreiken, en niet meer opleggen aan burgers en gelovigen die autonomie hoog in het vaandel hebben staan.

Postmoderne spiritualiteit: geseculariseerd en individualistisch?

De schrijver van hoofdstuk 3 mag dan in de ogen van Houtman ‘sociologisch naïef’ zijn, eenzaam is hij niet. Vrijwel alle gezaghebbende auteurs benadrukken het geïndividualiseerde, dynamische en eclectische karakter van de

nieuwe spiritualiteit – zeker als je haar vergelijkt (zoals wij in *God in Nederland* doen) met het traditionele, kerkelijk georganiseerde christendom. In hun veel geciteerde studie naar de nieuwe spiritualiteit (met het Engelse plaatsje Kendal als een soort godsdienstsociologisch Middletown) schrijven Paul Heelas en Linda Woodhead over een van hun hoofdhypothesen. Die heeft betrekking op een belangrijke culturele verschuiving die volgens hen momenteel plaatsvindt: ‘It is a turn away from life lived in terms of external or ‘objective’ roles, duties and obligations, and a turn towards life lived by reference to one’s own subjective experiences (relational as much as individualistic)’ (Heelas & Woodhead 2005: 2). ‘The celebration of the self’, luidt de ondertitel van Heelas’ standaardwerk over de new age beweging (Heelas 1996). Een Duitse kenner constateert op uiteenlopende plaatsen dat het bij het ‘nieuwe religieuze milieu’ gaat om een vorm van religiositeit ‘der relativ schwach organisiert und strukturiert ist’ (Bochinger 1995, 36), Danièle Hervieu-Léger dat het een religiositeit betreft ‘entirely centered upon individuals and their personal accomplishment, and characterized by the primacy accorded to personal experience which guides everyone according to their own way’ (Hervieu-Léger 2001, 164). Deze citaten zijn gemakkelijk uit te breiden met vergelijkbare typeringen door auteurs als Robert Wuthnow, Wade Clark Roof, Robert Bellah, Hubert Knoblauch, Grace Davie en anderen. In een recent artikel gaat Houtman zelf in op de post-Christelijke spiritualiteit, aan de hand van gegevens uit het bekende World Values Survey. Vrijwel het gehele artikel benadrukt het geïndividualiseerde karakter van die spiritualiteit en geen enkele van de analyses (overigens gebaseerd op een behoorlijk schetsmatige operationalisering) biedt daarvoor enige relativering. Pas in de laatste twee alinea’s van de slotbeschouwing wordt deze teneur plotseling op zijn kop gezet, en ook daar langs de weg der retorica in combinatie met een verwijzing naar Heelas, niet via overtuigende onderzoeksuitkomsten (Houtman & Aupers 2007).

Voor alle duidelijkheid: het is beslist niet zo dat elke sociale structuur of betrokkenheid bij de nieuwe spiritualiteit ontbreekt. Hier lijken twee oude misverstanden te spelen, namelijk dat individualisering geen sociaal kader zou hebben en dat het hetzelfde is als egoïsme. Niemand die Durkheim heeft gelezen zal ervan uitgaan dat (religieuze) individualisering erop neer komt dat mensen zich niet langer laten leiden door groepsdruk, collectieve mores en percepties, culturele codes, een gezamenlijk verleden of gedeelde aspiraties (bijvoorbeeld Durkheim 1898; 1960 [1893]). Uit de publicaties van het bont gemêleerde koor van ‘sociologische naïvelingen’ komt dat ook steeds weer naar voren. Herhaaldelijk is betoogd dat het vaak op de alternatieve spiritualiteit geplakte etiket van narcistisch solisme slecht plakt (o.a. Becker & De Hart 1997; Dekker & De Hart 2006a; De Hart 2005a, 2005b, 2008; Dekker & De Hart 2008b). Individualisering ligt ten grondslag aan

zowel de afbrokkeling van veel oude organisatiemodellen van maatschappelijke deelname als de verbreiding van participatievormen waarvoor de eigen biografie en persoonlijkheid een belangrijke inspiratiebron is. Maar dat betekent niet dat elke sociale dimensie ontbreekt, er geen sprake is van socialisatie-effecten of dat collectieve oriëntaties geen rol spelen. Het betekent evenmin dat ‘nieuwe spirituelen’ zich weinig aan de medemens gelegen laten liggen. Dat kan bijvoorbeeld geïllustreerd worden aan de hand van de sterke betrokkenheid van deze categorie Nederlanders bij natuur- en milieuorganisaties, maar ook via het gegeven dat zij – blijkens de *God in Nederland* uitkomsten – een hoog percentage vrijwilligers telt (50%, een percentage dat onder de hele bevolking 36, onder kerkleden 46 en onder buitenkerkelijken 29% bedraagt).

Voor Houtmans *res non verba* moet je natuurlijk in Rotterdam zijn, maar is opinieonderzoek (zoals *God in Nederland*) niet het meest voor de hand liggende instrument. Op het Sociaal en Cultureel Planbureau bijvoorbeeld, wordt dat soort onderzoek dan ook regelmatig aangevuld met dataverzameling die specifiek gericht is op feitelijke gedragingen en interacties, de consequenties die mensen uit hun denkbeelden trekken, de redeneerstijlen en argumentaties waarvan ze zich bedienen etc. Voorbeelden zijn de SCP tijdbestedingonderzoeken (sinds 1975), observatiestudies op lokaal niveau en het werken met focusgroepen.

‘Materiële en ideële belangen en niet ideeën beheersen rechtstreeks het handelen van mensen. Maar de wereldbeelden die door ideeën worden geschapen, hebben zeer vaak als wisselwachters de banen bepaald waarlangs de dynamiek van de belangen het handelen voortbewoog’ (Weber 1978, 252). Dat is een cruciale passage voor wie de denkbeelden die onder bevolkingsgroepen leven in kaart wil brengen. Er zullen zeker sociologen zijn die dan meteen een LISREL-modelletje of multilevel-analyse voor hun geestesoog zien opdoemen, maar voor cultuursociologen gaat het hier om weinig minder dan de *raison d’être* van hun discipline - daarmee zal de Rotterdamse collega het eens zijn.

Getuigt de postmoderne spiritualiteit niet juist van secularisatie, vraagt Dobbelaere zich af. Hij tekent daarbij aan dat het antwoord ‘staat of valt met wat men onder secularisatie verstaat’ – en met de wijze waarop men religie, c.q. spiritualiteit (en daarmee ook secularisatie) operationaliseert, kan men eraan toevoegen. Dat gebeurt in godsdienstsociologisch onderzoek op uiteenlopende wijzen. Dat wordt misschien betreurd door mensen die hopen met één cijfer een veelvormige wereld te kunnen samenvatten - zoiets als een religieuze Dow Jones index of het Bruto Nationaal Levensbeschouwelijk Product (BNLP). Maar het heeft ook voordelen, zoals de conceptualisering van meer en van meer uiteenlopende aspecten van de religieuze werkelijk-

heid en de mogelijkheid probleemstellingen en bevindingen met elkaar te confronteren.

Godsdienstig sprokkelgedrag, individueel bricoleren en syncretisme, ideosyncrasie en zoekreligiositeit: Dobbelaere geeft een beschrijving van de postmoderne spiritualiteit, die in hoge mate overeenkomt met wat wij in *God in Nederland* constateren. Veel meer dan dat de daarbij betrokkenen niet wars zijn van religieuze denkbeelden, overtuigingen en praktijken (zoals transcendentiegelooft of bidden) en zichzelf ook overwegend uitdrukkelijk niet als a-religieus of ongelovig wensen te zien, wordt naar aanleiding daarvan in hoofdstuk 3 niet beweerd. Toch: moeten daar geen consequenties uit getrokken worden? De Amerikaanse socioloog Roof vindt van wel: 'Older sociological models for explaining religious life seem less and less appropriate in a culture that emphasized so much personal choice and inner well-being.' (Roof 2003).

De godsdienstsociologie moet zich niet verschansen in eigen bastions van religieuze orthodoxie. Over definities moet men expliciet zijn, maar ze verder pragmatisch hanteren; wezensdefinities behoren niet tot de taak van de empirische socioloog (welke rechtgeaarde Weberiaan zal het betwijfelen?). In hoofdstuk 1 van *God in Nederland*, waar het gaat om de christelijke traditie, wordt vooral een inhoudelijke definitie gehanteerd, in het hoofdstuk over de postmoderne spiritualiteit leek een functionele definiëring een vruchtbaarder uitgangspunt voor de analyses, die in dit boek exploratief van karakter zijn. Dan lijkt er eerder sprake van religieuze transformaties dan van het verdwijnen van religie. Die conclusie is tentatief; er is tot op heden gewoon nog erg weinig vergelijkbaar materiaal beschikbaar. Een beetje teleurstellend is dat overigens wel, als je kijkt naar het niet geringe aantal godsdienstwetenschappers, sociologen, psychologen en antropologen in ons land dat zich – vrijwel altijd vanuit een universitaire omgeving – al geruime tijd met het onderwerp bezighoudt.

Perspectieven voor het project *God in Nederland*

Mede op basis van de door de twee referenten aangedragen punten zien wij de volgende perspectieven voor de *God in Nederland*-onderzoeken. Allereerst is er de tijdlijn. Onze data ontlene hun waarde in hoge mate aan het feit dat zij trends zichtbaar maken. Om wederom tien jaar te wachten hoe de positie van religie in het publieke domein zich ontwikkelt en welke ontwikkeling de postmoderne spiritualiteit doormaakt, is weinig aantrekkelijk en zinvol. Een meting om de 4 of 5 jaar heeft onze voorkeur.

Een tweede punt is de gedachte van Houtman om nader onderzoek te doen naar de groep van niet-religieuzen. In het recente WRR-rapport over de

plaats van religie in de publieke ruimte wordt ook aandacht besteed aan een groep van religieus noch humanistisch gestemde Nederlanders, de zogenaamde – zoals de onderzoekers hen noemen – ‘nihilisten’. Wij nemen deze suggestie graag mee, om twee redenen. In de eerste plaats willen wij op de reeds ingezette weg voortgaan om groepen te identificeren en nader te beschrijven, zoals nieuwe spirituelen of de godsdienstig-gelovigen. Zeker in een boek voor een groter publiek komt dit de overzichtelijkheid ten goede. Als we dit procedé volgen, komen vanzelf de niet-religieuze groepen ook in het vizier. Een tweede reden is dat een meer cultuur-sociologische invalshoek nodig lijkt. De huidige situatie laat zich immers typeren door het ontstaan van een cultureel christendom naast een kerkelijk christendom en van allerlei al dan niet godsdienstige waardensystemen naast het christendom. Nederland is een ontzuilde en multi-spirituele samenleving geworden. Religie waaiert uit, zoals in ons hoofdstuk over postmoderne spiritualiteit wordt beschreven. De onderzoeker moet zijn object volgen!

Literatuur

- Becker, J., J. de Hart & J. Mens (1997),
Secularisatie en alternatieve zingeving in Nederland, Den Haag/Rijswijk: Vuga/Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Becker, J. & J. de Hart (2006),
Godsdienstige veranderingen in Nederland, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Bekkers, R. (2007),
 Geven van tijd: vrijwilligerwerk, in: Th. Schuyt e.a. (red.), *Geven in Nederland 2007*, Reed Business (99-109).
- Berg, E. van den & J. de Hart (2008),
Maatschappelijke organisaties in beeld; veranderingen in de Nederlandse civil society, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau (verschijnt in 2008).
- Bochinger, C. (1995),
‘New Age’ und moderne Religion, Güttersloh: Chr. Kaiser.
- Dekker, P. & J. de Hart (2006a),
 Kerkgangers, investeerders in de civil society, in: *Investeren in vermogen: sociaal en cultureel rapport 2006*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau (317-338).
- Dekker, P. & J. de Hart (2006b),
 Kerken in de Nederlandse civil society: institutionele grondslag en individuele inspiratiebron, in: W.B.H.J. van de Donk, A.P. Jonkers, G.J. Kronjee & R.J.J.M. Plum (red.), *Geloven in het publieke domein*, Amsterdam: Amsterdam University Press (139-170).

- Dekker, P. & J. de Hart (2008),
 Religie in het maatschappelijk debat: religie als bron van sociaal engagement en moraliteit, in: M. ter Borg et al. (red.), *Handboek religie in Nederland* (in druk): hoofdstuk 3.
- Durkheim, E. (1898),
 L'individualisme et les intellectuels, in : *Revue Bleue*, 3^e série, t. X (7-13).
- Durkheim, E. (1960 [1893]),
De la division du Travail social, Parijs : PUF.
- Gauchet, M. (1998/vert. 2006),
Religie in de democratie, Amsterdam: Sun.
- Hart, J. de (2005a),
Voorbeelden en Nabeelden. Historische vergelijkingen naar aanleiding van de dood van Fortuyn en Hazes, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Hart, J. de (2005b),
Landelijk verenigd. Grote ledenorganisaties over ontwikkelingen op het maatschappelijk middenveld, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Hart, J. de (2008),
 Religie en participatie, in: P. Dekker & J. de Hart (red.), *Vrijwilligerswerk in meervoud. Civil society en vrijwilligerswerk*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau (in druk).
- Heelas, P. (1996),
The new age movement. The celebration of the self and the sacralization of modernity, Cambridge, Mass.: Blackwell Publishers.
- Heelas, P. & L. Woodhead (2005),
The spiritual revolution, Malden, Mass.: Blackwell Publishing.
- Hervieu-Léger, D. (2001),
 Individualism, the validation of faith, and the social nature of religion in modernity, in: R.K. Fenn (ed.), *The Blackwell companion to sociology of religion*, Malden, Mass.: Blackwell Publishing (161-175).
- Houtman, D. & S. Aupers (2007),
 The spiritual turn and the decline of tradition: the spread of post-Christian spirituality in 14 Western countries, 1981-2000, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46, 3 (305-320).
- Roof, W.C. (2003),
 Religion and spirituality, in: M. Dillon (ed.), *Handbook of the sociology of religion*, Cambridge: Cambridge University Press (137-148).
- Weber, M. (1978),
Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I, Tübingen: J.C.B. Mohr.

De empirie van de beproefde ervaring

In memoriam Willem Berger 1919-2007

Echtgenoot, pastor, priester, professor, psycholoog en bestuurder

Jacques Janssen*

Na een rijk en voltooid leven overleed op 12 december jongstleden professor dr. Willem Berger, emeritus hoogleraar Godsdienstpsychologie aan de Radboud Universiteit Nijmegen. De vele rollen die hij vervulde en die, geen van alle vanzelfsprekend, onlosmakelijk met elkaar verbonden waren, maken een persoonlijk verslag onvermijdelijk. Willem was een man uit één stuk, onontleedbaar. Hij beschikte over de vele en veelzijdige eigenschappen en vaardigheden die idealiter bij het bisschopsambt horen. Hij had er één te veel.

Willem werd in 1919 geboren in Utrecht als de oudste in een gezin dat later negen kinderen zou tellen. Zijn vader Bertus klom op van timmerman tot architect en het verhaal gaat dat hij tot ongenoegen van zijn echtgenote, Maria Haselaar, complete bouwtekeningen op het tafellaken schetste. Van wie Willem zijn pastorale begaafdheid erfde, weten wij niet. Ook zijn broer Herman, de Tilburgse emeritus hoogleraar systematische wijsbegeerte, tast in het duister. Willem gaf al vroeg, als leerling van het Haagse Aloysius college, blijk van een onafhankelijke geest. In de schoolkrant voerde hij een krachtig pleidooi voor het klassieke gymnasium en verzette hij zich tegen de introductie van vakken als wiskunde en natuurkunde. Ook na scherpe kritiek van leraren kwam hij niet op zijn standpunt terug, al kan ik me niet voorstellen dat hij het in zijn latere leven herhaald zou hebben. De vrucht van zijn recalcitrantie was een oefening in zelfstandigheid en ongehoorzaamheid: 'hier, sta ik, ik kan niet anders'. Het zou hem van pas komen.

Na zijn eindexamen gymnasium in 1938 volgde hij de priesteropleiding van het bisdom Haarlem te Warmond en op 3 juni 1944 werd hij tot priester gewijd. Op 4 juni droeg hij zijn eerste heilige mis op, geheel in stijl: met een mis van Perosi, het *Ave verum* van Mozart en het *Jubilate Deo* van Orlando di Lasso. Hij ging werken als kapelaan, vier jaar lang. Het eerste jaar viel samen met de hongerwinter, het tweede met de bevrijding. Die ervaringen hebben hem blijvend gevormd. Hij ontwikkelde grote belangstelling voor

* Prof. dr. J.A.P.J. Janssen is als hoogleraar Cultuur- en Godsdienstpsychologie verbonden aan de Faculteit der Sociale Wetenschappen van de Radboud Universiteit Nijmegen.

geschiedenis, de Nederlandse in het bijzonder. Zijn bisschop, monseigneur Huybers, bepaalde echter dat hij psychologie zou gaan studeren in Nijmegen, maar ook die opgelegde keuze sloot aan bij zijn interesses. De restauratie van Katholiek Nederland, die hij van nabij meemaakte, en de conflicten die toen al ontstonden, hadden zijn belangstelling gewekt voor de mens en zijn gedragingen. Een gedenkwaardig moment in Willems leven: voor één keer accordeerden zijn visie en die van zijn superieuren in volmaakte harmonie.

In Nijmegen studeerde hij bij Calon, Prick en Buytendijk. Calon, die zijn stages begeleid had in het Paedologisch Instituut en op de psychiatrische afdeling van het Canisius ziekenhuis, benoemde hem tot studentassistent, in die dagen een eerste stap in de richting van een wetenschappelijke carrière. Maar Willem is naast wetenschapper vooral pastor. Prof. Mr. W. J. A. J. Duynstee, om wie enkele jaren bij de visitatie van pater Tromp een interkerkelijke rel zou uitbreken, werd zijn rolmodel. In zijn eigen woorden: "hij is voor mij het levende voorbeeld geworden van pastorale psychotherapie en/of psychotherapeutische zielzorg". Dat hij hem ook in ander opzicht zou navolgen, kon hij toen nog niet bevroeden, maar de parallel lijkt gegeven Willems karakter en de tijd waarin hij leefde onvermijdelijk.

Na zijn studentassistentenschap liep Willem een extra stage in het psychiatrisch ziekenhuis St. Willibrord in Heiloo bij de psycholoog Jan Dijkhuis, de latere hoogleraar klinische psychologie te Leiden. Van hem leerde hij omgaan met zijn dubbelrol als priester en psycholoog en Dijksterhuis was zijn supervisor bij de toetreding tot het NIP. In 1954 vond het doctoraalexamen plaats.

Eenmaal afgestudeerd wist de bisschop niet goed wat hij aan moest met de kersverse priester-psycholoog. De recente rel rond Duynstee en Terruwe maakte het geven van psychologie-colleges op het seminarie niet wenselijk en toen Willem aangaf terug te willen keren naar het pastoraat greep de bisschop dat met beide handen aan. Willem was twee jaar lang actief als pastor in Overveen, nog steeds onder supervisie van Jan Dijkhuis. In die periode, zo schrijft hij, "heb ik ook Henriëtte ontmoet en met haar samen ben ik in 1956 aan een nieuwe periode in mijn leven begonnen". De priester Berger werd echtgenoot, voorlopig *sub rosa*.

Die nieuwe periode liep parallel met een aanstelling als R.K. pastor bij de toen pas opgerichte Dr. Henri van der Hoevenkliniek voor psychisch gestoorde misdadigers. Het werd een belangrijke leerschool waarin hij met name oog kreeg voor de religieuze psychopathologie. Zijn praktijkervaring werd verrijkt met de beschouwingen die de pasbenoemde hoogleraar Godsdienstpsychologie, Han Fortmann, in die tijd hield over de beschadigingen die het katholieke volksdeel had opgelopen door het geloof, bijvoorbeeld in zijn gedenkwaardige rede bij het 25-jarig bestaan van de Katholieke Centrale

Vereniging voor Geestelijke Volksgezondheid in 1955. Hij sprak er van het “verlies van symbolisch denken, het gebrek aan mystiek, en als gevolg daarvan een zeer diep wortelend gevoel van onzekerheid”. In zijn inaugurele rede als hoogleeraar op 1 maart 1957 formuleert hij het gemis positief in een pleidooi voor het herstel van de religieuze ervaring.

Bergers psychologische kwalificatie werd in de Van der Hoevenkliniek aanvankelijk als problematisch gezien omdat die zou kunnen leiden tot rolvervaging, maar het gevreesde nadeel keerde in een voordeel. Naast pastor van de patiënten werd Berger enige tijd later, omdat hij informeel reeds als zodanig functioneerde, als psycholoog belast met de zorg voor het personeel. Zijn veelzijdigheid begon vaste vorm te krijgen.

In 1963 begint weer een nieuwe periode als Han Fortmann hem uitnodigt naar Nijmegen te komen om een doctoraalopleiding voor praktische en pastorale theologie op te zetten. Ter voorbereiding wordt hij naar Amerika gestuurd en studeert bij Hiltner (Princeton), Menninger, Pruyser en Klink (Topeka) en Curran (Chicago). Willem rapporteert zijn ervaringen in het geschrift *Op weg naar empirische zielzorg*. In 1968 promoveert hij op een onderzoek naar de *Beoordeling van geschiktheid voor het priesterambt*. Zijn voorkeur voor een empirische benadering lag daarmee vast en zijn aanvankelijke alpha-preoccupatie raakte op de achtergrond, al was het maar uit spijt over een tekort aan bèta-kennis. De trots waarmee hij tot mij als pas afgestudeerde collega over zijn factoranalyses sprak, deed mij heimelijk vermoeden dat de mathematische psychologie niet zijn sterkste punt was. Maar ja, aan een boom zo volgeladen is kwantiteit bijzaak.

Eveneens in 1968 houdt hij zijn openbare les *Leren bijstaan van stervenden*. Wederom een ontmoeting van theorie en praktijk. Sinds die periode ging geen jaar voorbij waarin hij niet één of meer mensen bijstond tot aan hun dood en vervolgens hun nabestaanden bij de rouwverwerking. Na de dood van Fortmann (april 1970), bepaalde hij de wetenschappelijke agenda van de pastorale psychologie en al spoedig ook die van de godsdienstpsychologie, waarbij hij de laatste zag als fundament van de eerste. Er kwamen diverse proefschriften tot stand en zijn medewerkers Jan van der Lans, Frans Andriessen en Arnold Uleyn genieten nationale faam. Willem heeft gezag, er wordt naar hem geluisterd.

Onderwijl blijkt hij over een nog niet eerder geactiveerde gave te beschikken: die van bestuurder. In 1976 redt hij de Nijmeegse Pompekliniek van de ondergang. Bij de reorganisatie werden tientallen mensen ontslagen en de zorgzame therapeut ontpopt zich tot een verlichte maar daadkrachtige potentiaat. Voor zijn daadkracht werd hij benoemd tot officier in de orde van Oranje Nassau. Kort daarop werd hij voorzitter van de subfaculteit Psychologie van de KU te Nijmegen. In het verlengde daarvan werd wederom een beroep gedaan op zijn kwaliteiten als interim-bestuurder, nu door het Insti-

tuut voor Psychiatrie van het UMC St. Radboud. Het succes was nu minder, althans het applaus. Zeer voortvarend daarentegen loodste hij het KSGV (het Katholiek Studiecentrum voor Geestelijke Volksgezondheid), de opvolger van de eerder genoemde Centrale Vereniging, door het gesecculariseerde water van katholiek Nederland. Het is primair aan hem en Louis ter Steeg, die kort na hem overleed, te danken dat het KSGV de roerige tijden doorstond en inmiddels floreert. Het ging Berger om de relatie tussen religie en psychologie, tussen religie en gezondheid, zaken waarvoor zijn grote voorbeelden Fortmann en Buytendijk op de bres hadden gestaan. Hij heeft er, naar een woord dat hij graag gebruikte, het vuur voor uit zijn sloffen gelopen.

In Willems publicaties wordt de empirie niet gedragen door experimenteel of via *survey* verworven data maar door de ervaring, of zoals hijzelf zo vaak zei: "beproefde ervaring". Dat impliceerde bovendien dat zijn wetenschappelijke en zijn persoonlijke leven samenvloeiden. Het gaf zijn werk een subjectieve, maar ook een doorleefde inslag. Hij wist waarover hij sprak. De samenhang die hij beschreef bestond niet uit correlatie-coëfficiënten maar uit aan den lijve ervaren, in de praktijk getoetste verbanden. Dat maakte zijn publicaties lezenswaard en dat was ook de reden waarom hij een groot gehoor ongemeen kon boeien. Ik noem slechts zijn diesrede *De ziel verkocht en teruggewonnen*. Ze vormt het *Leitmotiv* van zijn leven en werken. Het ging hem om het zieleheil, waarbij de ziel zowel in religieuze als psychologische zin in het geding is.

Maar omdat werk en leven bij hem samengingen, was het steeds weer balanceren op het scherpst van de snede. Al in zijn jonge jaren was hij er een meester in geworden, maar tenslotte torste hij meer rollen dan hij dragen kon. Als pastor, priester, psycholoog, professor en bestuurder was hij een volmaakt jongleur. In de rol van echtgenoot overschatte hij zichzelf. In de zomer van 1981 nodigde hij me tussen de middag uit voor een korte wandeling in de omgeving van het psychologisch laboratorium. Dat was hoogst ongebruikelijk. Bij voorkeur wandelde hij met Henriëtte in het Goffertpark en tijdens werkuren kwam hij zijn kamer niet af, al was hij tot in de verre omgeving aanwezig door zijn bulderende lach. Vanwaar die wandeling? Hij sprak in voor mij cryptische bewoordingen: ik wist minder dan hij dacht dat ik wist. Hij had het erover dat men het martelaarschap niet moet zoeken. Ik beaamde dat en ging met een gerust hart op vakantie. Daar werd ik opgeschrikt door een interview van Willem en Henriëtte in *De Tijd*. Het bevatte geen nieuws voor wie hen kende, maar het stond nu gedrukt. Ze vertelden er over hun 25-jarige relatie: om eerlijk te zijn, zich niet langer te verstoppen, om de hypocrisie te doorbreken. "Ik wil weer discussie en daarom steek ik mijn nek uit", zo luidde de kop van Ton Oostveens gedenkwaardige artikel. Willem wilde de wereld veranderen. Met de Pompekliniek was het hem ge-

lukt, dan moest het met de Roomse kerk toch ook kunnen. Hij vergiste zich en eigenlijk wist hij dat tevoren, althans dat leid ik af uit zijn opmerking tijdens ons gesprek die zomer. Hij trok de consequentie, droeg zijn kruis en preee de Heer. Veelzeggend is een tekst van Nicolaj Gogol die geborduurd staat op een applicatie die tot het laatst boven zijn bed hing en die opgedragen was aan Willem en Henriëtte. Ik citeer: "Groot is de Heer die ons wijsheid schenkt. En waardoor schenkt hij ons wijsheid? Juist door de nood die wij willen ontvluchten en waarvoor wij ons willen verbergen. Lijden en kommer zijn ons deel, juist opdat wij die levenservaringen zullen opdoen die wij niet uit boeken kunnen verkrijgen". Willem werd tot een keuze gedwongen tussen priesterschap en huwelijk. Hij koos voor het laatste en werd gelicied door bisschop Zwartkruis. Tot zijn grote verdriet mocht hij niet meer voorgaan in de eucharistie. Het offer van Willem en Henriëtte werd al snel geridiculiseerd en sinds jaren praat niemand er meer over. Wat bleef is de hypocrisie, de mateloze roomse hypocrisie. Maar Willem had zijn ziel teruggewonnen.

Spoedig hierna, in 1984, ging hij met emeritaat. Van zijn vele vaardigheden bleven die van echtgenoot en pastor. Zijn bestuurlijke scherpste had hij achter zich gelaten, maar vele jaren zou hij nog actief zijn als pastor-therapeut aan de Westerkerk in Amsterdam, daartoe uitgenodigd door zijn leerling en vriend Nico ter Linden. Tot op hoge leeftijd was hij velen tot heil. Toen zijn gezondheid te wensen overliet en de ziekte van Alzheimer hem overviel, bleef tenslotte zijn charmante en altijd vriendelijke persoonlijkheid. Het bijzondere van Willem was dat hij iedereen die hem bezocht het gevoel gaf bijzonder te zijn. Hij tilde de mensen boven zichzelf uit. Tot op het laatst.

Bronnen:

Berger, W.J. (1988),

Wandelen over een terrein vol voetangels en klemmen, in: Heeswijk, A. van (red.), *Is psychologie nou eigenlijk leuk?* Maastricht: Psycho-Medisch Streekcentrum "Vijverdal", 34-47.

Weseman, P.,

Willem Berger 1919-2007, *Trouw*, 16 januari 2008.

In Memoriam Jan Peters

29 augustus 1937 – 7 februari 2008

*Peer Scheepers**

Ruim 30 jaar geleden leerde ik je kennen. Je was achtereenvolgens mijn stafmentor, mijn begeleider, mijn promotor, mijn collega proximus, en bovenal mijn goede vriend.

We ontmoetten elkaar in roerige tijden. In de jaren zeventig klonk in universitaire kringen nog het revolutionaire gedreun van de jaren zestig. Tijdens heftige openbare discussies toonde je je als een wetenschapper die enigszins afstandelijk relativerende opmerkingen maakte over de stellingen die de partijen betrokken. Je nam een plaats in boven de partijen en wist met je diplomatieke optreden te voorkomen dat de discussies al te zeer escaleerden. Nadien kwam ik er achter dat jouw opstelling was ingegeven door grote historische kennis maar ook door jouw verzoenende karakter.

Als mijn begeleider maakte jij deel uit van het legendarische trio: Felling, Peters en Schreuder. Jullie waren begin jaren tachtig al beroemd omdat jullie een eervolle internationale wetenschapsprijs in de wacht hadden gesleept. Professor Felling en professor Schreuder vormden de drijvende krachten in dit trio, met methodologische respectievelijk theoretische expertise. Jij vormde evenwel de verbindende kracht zonder wie de wetenschappelijke productiviteit en creativiteit niet tot zo'n ongekeerde bloei zou zijn gekomen. In dat trio vervulde jij de rol van de stille bruggenbouwer die de inzichten uit de sociologische theorievorming wist te verbinden met geavanceerde methodologie.

Jij was met hen de drager van het succesvolle onderzoeksprogramma "Sociaal-Culturele Ontwikkelingen in Nederland". Dit longitudinale survey verwierf ruime externe financiering en vormde de empirische basis voor de analyse van collectieve overtuigingen van de Nederlandse bevolking. Centrale thema's in jouw werk waren individualisering en secularisering, maar bovenal de maatschappelijke betekenis van godsdienst voor politieke opvattingen en gedragingen. Daarover publiceerde jij veelvuldig in (inter-) nationale tijdschriften. En passant leverde jij een enorme bijdrage aan het wetenschapsmodel dat nu in Nijmegen, en ver daarbuiten, zo vaak op vruchtbare wijze wordt gehanteerd: kleine teams van wetenschappers met complemen-

* Prof. dr. P. L.H. (Peer) Scheepers is als hoogleraar verbonden aan Faculteit Sociale Wetenschappen van de Radboud Universiteit Nijmegen.

taire inzichten en vaardigheden die gezamenlijk grootschalige gegevens verzamelen rond maatschappelijke of politieke thema's om elkaars creativiteit om te zetten in hoogstaande wetenschappelijke productiviteit.

Als promotor stimuleerde je mij en andere promovendi om sterk te investeren in internationale publicaties in een tijd dat Nederlandse wetenschappers nog vooral in het Nederlands publiceerden. Je droeg je eigen internationale ambities over op jongere generaties. Daarmee was jij je tijd ver vooruit.

Als collega proximus was je een oerdegelijke theoretisch-empirisch onderzoeker. Je liet je in hoge mate inspireren door de theoretische inzichten van klassieke en eigentijdse wetenschappers vanuit verschillende disciplines. Dat was toen uniek maar tegenwoordig een belangrijke voorwaarde om wetenschappelijke vooruitgang te boeken. Jij was bovenal gedreven om uit te vinden in hoeverre die inzichten hout sneden in de empirische werkelijkheid. Je wist, net als professor Schreuder, die theoretische inzichten op heldere wijze te verbinden met de veranderingen in de historische sociale context van ons land. In de laatste van de talloze publicaties waaraan we samen werkten, verbond je historische en theoretische inzichten met de empirische werkelijkheid van Nederland aan het einde van de twintigste eeuw.

Je kon in colleges enorm boeiend en inspirerend vertellen over de godsdienstige en politieke ontwikkelingen in ons land. Daarom was je ook een zeer geliefd docent bij de sectie sociologie, al vele jaren de beste sociologieopleiding van het land volgens achtereenvolgende externe commissies. Tussendoor maakte je deel uit van allerlei universitaire besturen. Van collega Felling wist je de waarde van netwerken op hun waarde te schatten. Met je diplomatieke, bestuurlijke gaven onderhield je zeer goede contacten met alle geledingen, in het bijzonder met de achtereenvolgende faculteitsbesturen die jouw optreden bijzonder wisten te waarderen.

Als vrienden werden we langzaam maar zeker deelgenoot van elkaars leven. Of we elkaar nu eens thuis met onze gezinnen dan wel in een café ontmoetten, altijd was je hartelijke belangstelling voor persoonlijke besprekingen overweldigend. Al die gezelligheid be kroonden we met talloze heerlijke maaltijden. Je wist ons altijd weer te verrassen met goed voorbereide en gevarieerde Bourgondische gerechten, besprenkeld met een goed glas wijn. We spraken eindeloos en afwisselend over wetenschap, godsdienst en politiek maar ook over ditjes en datjes. Ik had gehoopt nog lange tijd te mogen genieten van tal van die maaltijden, bij ons thuis of bij jullie thuis.

Thuis was je intense en onvoorwaardelijke liefde voor je vrouw Ivon, en je kinderen Marieke en Maarten zo goed voelbaar. Je wist je toegewijde zorgzaamheid voor hen van dag tot dag gestalte te geven. Je was helemaal verguld met de komst van je kleindochter Fenne. Als bijzonder trotse opa nam je een deel van de zorg op je. Iedereen was zo blij voor je dat je de geboorte van je

kleinzoon Jens nog hebt mogen meemaken, omdat iedereen ook wist ook dat jouw einde nabij was.

In de laatste maanden van je leven ondersteunden Ivon en de kinderen jou onvoorwaardelijk, vanzelfsprekend en intens. Ook je talrijke vrienden uit de buurt en de families stonden jou en Ivon heel sterk bij. Al die steunende gezelligheid ging steeds weer gepaard met lekker eten en een mooi glas. Je genoot daar in stilte van.

Je vertelde op jouw bescheiden wijze dat je ook nog heel veel brieven en mailtjes had gekregen van vrienden en kennissen die hun medeleven met jouw lijden betuigden. Het deed je enorm goed. Je realiseerde je – misschien toen pas – dat je een onuitwisbare indruk had nagelaten in het leven van zo velen. Je voelde je sterk gesteund in het lijden dat je ziekte met zich meebracht. Je onderging het lijden krachtig, dapper en helder, zonder te klagen.

Op het einde van je leven kreeg je opnieuw steun van je ‘oude’ geloof. Hoewel we niet precies weten wat er in je omging, is het voor ons een grote troost dat jij misschien ook weer geloofde in het hiernamaals. Ik gun je zo, dat je geloofde dat je ‘daarginds’ kon gaan genieten van een Bourgondische maaltijd met een mooi glas wijn. Ik zie je daar zo zitten, terwijl je op je eigen wijze relativerende opmerkingen over ons zit te maken.

Ik wil je heel veel dank zeggen voor alle warme vriendschappelijkheid en liefde die je ons allen hebt gegeven.

Boekbesprekingen

Bremmer, Jan N., Wout J. van Bekkum & Arie L. Molendijk (eds.) (2006), *Cultures of Conversion*, Leuven, Peeters, pp. X-207, ISBN 978-90-429-1753-8, € 45,- ;

Bremmer Jan N., Wout J. van Bekkum & Arie L. Molendijk (eds.) (2006), *Paradigms, Poetics and Politics of Conversion*, Leuven, Peeters, pp. X-226, ISBN 978-90-429-1754-5, € 45,-.

Over bekering

Wat is bekering eigenlijk? De meest eenvoudige omschrijving legt de nadruk op een verandering van geloof of ideologie, al of niet vrijwillig gekozen, al of niet collectief gerealiseerd. Dat men bekeerd is, blijkt uit een verandering van doen en laten.

Ofschoon bekering gezocht kan worden, daartoe opgeroepen door predikers en andere bringers van een heilsboodschap, die niet zelden tegelijk ook een aankondiging is van verdoemenis en verderf, heeft bekering, hoewel veelal passend bij een zelf gevoeld onbehagen, toch ook steeds iets “overweldigends”. Eigen aan bekering lijkt immers dat men zich bekent tot iets dat groter is en sterker dan zichzelf. In die zin is bekering ook steeds overgave. Waar de bekering gaat om de enkele persoon wordt het bijzondere van de verandering ook benadrukt door het onverklaarbare, “niet ik heb U, maar Gij hebt mij gevonden”, zegt Augustinus. Juist het overweldigende, het machteloze van de bekering geeft aan de verandering iets mysterieus, iets beklemmends, iets bedreigends ook.

Misschien is echter die dreiging die er van zo’n overgave uitgaat, hoe ook voorgesteld als een persoonlijke vrije beslissing, voor een buitenstaander wel het grootst. De beschouwer kent degene die zich heeft bekeerd niet meer. Die is anders geworden. Een verandering die strijdig is met de idee van een zekere persoonsconstantie, van de overtuiging dat het mogelijk is anderen te kennen, te weten wie zij zijn. Hoe is het dan mogelijk dat zij doen wat zij doen, dat zij denken wat zij denken, anders dan verwacht mocht worden op grond van onze kennis over hun persoon en leven? Zulke verandering maakt angstig, het maakt de wereld onzeker. Het is wellicht dit element van het onbekende en onbegrijpelijke dat in de actuele politieke situatie het meeste de aandacht trekt. Misschien is de vrees voor de invloed van vreemde godsdiensten, van godsdienst *überhaupt*, misschien wel ingegeven door de onzekerheid die in en met het geloof gegeven is, en de radicaliteit waarmee zulke onzekerheid wordt ontkend.

Waar een samenleving een multireligieuze is geworden, stelt bekering van een ander ook de vraag naar de betekenis van het eigene. Hoe is het mogelijk dat een ander gelooft wat ik verwerp, wat ik niet ken, wat vreemd is voor mij? Wat zegt zo’n toewending tot het andere en vreemde over wat vertrouwd en eigen is? Vraagt zo’n keuze voor het geloof van de ander ook niet naar de zin van de eigen overtuiging? Het zijn misschien interessante en actuele vragen, die echter slechts terloops worden aangeraakt in de in 2006 verschenen bundels die verslag doen van de *Paradigms, Poetics and Politics of Conversion*, een verzameling lezingen gehouden op het door de *Groningen Research School for the Study of the*

Humanities georganiseerde congres over ‘Cultures of Conversion’ in 2002. Waar in de meeste van de gepubliceerde artikelen slechts een momentane, individuele bekering uit de geschiedenis wordt belicht, zijn er ook enkele die meer algemene thema’s aan de orde stellen. Deze thema’s – afkeer en achterdocht, manipulatie en experiment - zal ik eerst bespreken alvorens een kort signalement te geven van de overige afzonderlijke artikelen.

Afkeer en achterdocht

De dubbelzinnigheid van de bekering wordt door Peter van der Veer in zijn artikel over *Conversion and coercion* besproken. Hij meent dat het groeiende Hindoenationalisme van de laatste 20 jaar een verzet is tegen een door zending, koloniaal bestuur en Engels onderwijs geïntroduceerd moderniteit- en individualiteitsbegrip. Van der Veer onderzoekt in zijn bijdrage de bekering tot moderniteit als een ontwikkeling van de natiestaat. Het Britse bestuur meende dat de Indiase cultuur en godsdienst achterlijk waren en dat de bevolking van deze structuren bevrijd moest worden om modern te kunnen zijn: toename van wetenschappelijke kennis en economisch groei, geen onderschikking aan een traditionele autoriteit of religie. De idee dat Engeland beschikte over een geavanceerde cultuur die vooruitstrevend was, Christelijk, protestant, welvarend, beschaafd en vrij, impliceerde ook dat deze verschilde van die van andere landen met een lager niveau van ontwikkelingen en van het eigen verleden. De kern van het conflict dat Van der Veer waarneemt is dat op grond van de bekeringsactiviteiten, zowel religieus als educatief, de Indiase bevolking, voor het merendeel Hindoes, weliswaar zich een modern perspectief eigen maakte maar ook meer zelfbewustzijn kreeg als natiestaat en religie. Vanuit dat perspectief moest de vroegere kolonisator worden bestreden, en moesten het geïmporteerde identiteitsconcept en moderniteitsbegrip worden bekritiseerd. De paradox is dan dat bekering, tot een moderne levensvisie, leidt tot verachting van degene die dat perspectief introduceerde en propageerde, de bekeerder. Bovendien leidt een dergelijke visie tot een krachtiger besef van de waarde van eigen traditie en cultuur, terwijl zulk besef van eigen traditie eigenlijk pas is ontstaan door de invloed van de exogene instantie. Van der Veer wijst bijvoorbeeld op de protestantisering van het Boeddhisme en het Hindoeïsme. Juist die protestantisering van de endogene godsdienst maakt ontwikkeling mogelijk, maar is ook de basis van de kritiek op de arrogantie van de koloniale macht en bewerkt ook een zekere distantie ten opzichte van diegenen uit hun midden, zoals bijvoorbeeld de Nobelprijswinnaar Amartya Sen, die de betekenis aangeven van India voor de moderne cultuur. De plaatsvervangende trots op de geleverde prestatie is steeds omgeven met een zekere ambivalentie waarin degene die de prestatie heeft geleverd niet als helemaal eigen wordt gezien.

Een gelijkvormige paradox wordt gevonden in het laatste artikel van de tweede bundel, waarin bekering op individueel en religieus niveau wordt besproken, en er ook sprake is van een ontmachtiging van de schijnbaar machtige bekeerder. Calhun Brown schetst in zijn bijdrage over de *Unconverted and Converted* hoe het bekeringsverhaal de machtsrelaties tussen mannen en vrouwen expliciteert en manipuleert. Bekeringsverhalen in het 19^e eeuwse Engeland hadden een typische gender dimensie: het waren altijd mannen die zich bekeerden, die bekeerd werden, als gevolg van een interventie door vrouwen, religie was

een zaak van vrouwen. Tot 1960, het begin van het postmoderne tijdperk, werd aldus Brown, het man-zijn steeds verbonden met zonde, de neiging te vallen voor elke verleiding van drank, wellust, en gokzucht. Zij zochten hun vertier steeds buitenshuis: in pubs, straathoeken, theaters, paardenraces, plaatsen waar de duivel woont. Tegenover en in contrast daarmee was het eigen huis de plaats van de vrouw. Een plek waar de man terugkeerde vol berouw, bereid tot moreel herstel en Christelijke bekering. De vraag die de auteur zich stelt, is hoe mannen deze verschillende sociale en religieuze rollen ten eigen voordele gebruikten. Hij licht zijn antwoord toe aan de hand van een gevalstudie uit de Shetland eilanden, in de barre omstandigheden waarin deze vissersgemeenschappen leefden, was de arbeid van vrouwen van centrale economische betekenis. In de strijd om zich een schamel bestaan te verwerven, werden de vrouwen gesteund door een Victoriaans evangelikalisme van Methodisten, Baptisten, geheelonthoudersbonden, die samen met hen streden op het slagveld van de morele verleiding waar mannen maar al te graag zich overgaven aan de vijand. Op straathoeken, in gehuurde zalen, bij de haven getuigden rondtrekkende evangelisten van het heil dat alleen in Christus gevonden kon worden. In de plaatselijke krant verschijnt het bericht dat een visserman, Robert Anderson is beschuldigd van mishandeling van vrouw en dochter. Voordat de zaak terecht kan worden, ontvangt de Procurator-Fiscal echter een brief van de mishandelde echtgenote waarin zij meldt dat ze haar klacht intrekt omdat haar man *“is come home as a new man in the Lord Jesus”*. Zij hebben elkaar vergeven. De procureur is sceptisch en niet helemaal overtuigd van de vrijheid waarin een en ander is gerealiseerd, zeker niet omdat de vrouw een gedetailleerd verslag heeft ingeleverd van een hele geschiedenis van fysiek geweld en psychisch leed. De vrouw echter volhardt in haar vergevingsgezindheid. Haar echtgenoot heeft zich bekeerd! Deze casus toont de macht die men door bekering verwerft. Hoewel men schuld belijdt en om vergeving vraagt, is het effect van de bekering dat het slachtoffer gedwongen wordt tot vergeving. De procureur houdt met dit cynisch misbruik rekening. Men kan een ander slechts overtuigen door een blijvende (poging tot) verandering van gedrag en leefstijl. Bekering was in het Victoriaanse Engeland een *‘discourse of male submission’*, een aanval op mannelijke kracht, op het zwak maken van wie sterk is. Hoewel het lijkt alsof vrouwen in bekeringsverhalen macht wordt toegekend (*empowerment of women*), ten koste van de onderwerping van de man, wordt hun in feite de rol aangewezen de helper te zijn van gevallen echtgenoten en zoons. Voor mannen is de rol van bekeerling, desondanks, ook niet zo begeerlijk. Zij dwingt hen zichzelf te verliezen, geen man meer te zijn maar een meer androgyne identiteit te accepteren, want alleen vrouwen zijn religieus. Tegelijk is bekering ook een weg tot zelfwording want het feit dat een man bekering van node heeft, maakt hem gelijk aan alle andere mannen, hoe verschillend van rang of stand, en bekering verschaft recht, waar rechtvaardigheid ontbreekt, zoals in het voorbeeld van de visser Anderson. De rol die vrouwen toebedeeld werd in het bekeringsproces maakt hen niet alleen sterk maar ook zwak: het beroep een nieuwe mens te zijn geworden, dank zij Gods genade, laat de toehoorder weinig andere keus dan deze bekentenis *at face value* te accepteren en daarnaar te handelen. Vergeving wordt zo afgedwongen, een andere optie was er niet. Bekering is zo dubbelzinnig, het is een onderwerping aan de bekeerder.

Zowel in India als op de Hebriden, collectief en individueel, leidt bekering tot afkeer van degene die bekeert, terwijl men toch door die bekering meer gelijk wordt aan die door wie men is bekeerd. Waar bekering gelijk gesteld werd met overweldiging en overgave, lijkt bekering in zich juist een tegenkracht op te roepen tot dat waartoe men is bekeerd. Bekering is overgave tegen heug en meug, men is een nieuw mens geworden maar in dat nieuwe beseft men des te meer wat verloren is gegaan. Bekering kweekt ressentiment juist omdat de nieuwe mens uit onmacht is geboren, tegen wil en dank. Misschien is dat ook wel het eigenaardige van bekering, ze is tegennatuurlijk en daarom altijd krachtdadig, overweldigend. Een geweld dat men achter een door de oude mens geïnstigeerd cynisch misbruik tracht te verbergen. Eigenlijk veroorzaakt bekering een narcistische kwetsuur (Nauta & Derckx 2007).

Manipulatie of experiment

Tegen deze achterdocht die het resultaat lijkt te zijn van de gebleken onmacht tegenover een daadkrachtige, door anderen bewerkstelligde of uitgelokte, bekering bepleit Steve Bruce, in een belangrijk artikel in de tweede bundel over de sociaal-wetenschappelijke theorievorming met betrekking tot bekering, voor een grotere aandacht voor de motieven van de bekeerling. Aansluitend bij mijn eerdere opmerking over de dreiging die er uit kan gaan van een bekering, bespreekt hij het hersenspoelparadigma. Mensen worden tegen hun zin bekeerd. Nu is dat vanuit een religieus gezichtspunt weliswaar heel goed te verdedigen, en wellicht steeds kenmerkend voor die bekering, in het alledaagse verkeer maakt dat mensen bang. De implicatie ervan is immers dat zij zelf, tegen hun zin, ook een ander mens zouden kunnen worden. Op nuchtere wijze ontkracht Bruce deze verdenking. Met verwijzing naar verschillende onderzoeken constateert hij dat waar van dwang sprake is geweest, er geen bekering plaats vond tenzij uit sympathie voor de controversiële overtuiging. Voorzover dwang bang maakt, leidt angst eerder tot het verlies van bestaande opvattingen dan tot de op- of overname van nieuwe. Bovendien bleek in die bewegingen waar buitenstaanders meenden dat er sprake was van vrijheidsberoving, niemand verplicht was te blijven. Ook bekritiseert hij het paradigma waarin bekering wordt verklaard, zoals door Lofland & Stark (1965), uit een combinatie van aanleg, deficiet en interactie, en de bekeerling verschijnt als een te manipuleren marionet gevangen binnen een krachtenspel van sociale determinanten. De betekenis van dit schema, hoe aantrekkelijk ook, wordt weerlegd door de overdeterminatie. Als het model geldig is, zouden er veel meer bekeerlingen moeten zijn, terwijl feitelijk maar weinigen zich voegen bij de beweging die een oplossing belooft te bieden voor hun problemen. Niet iedereen is bereid een saaie carrière op te geven voor een ongewisse, maar naar belofte aangename toekomst vol schuldeloos vermaak, en niet ieder die een aardige Moony ontmoet, is bereid daarvoor vrouw en kinderen te verlaten.

Tegenover deze these dat mensen vooral afhankelijk zijn van de omstandigheden waarin zij verkeren, zowel voor de activering van bepaalde behoeften als voor de bevrediging ervan, staat de antithese van de bekeerling als zoekter naar verlichting. Bekering is niet iets dat met je gebeurt, maar is het gevolg van een welbewuste, doelgerichte keuze. Ook in het op zich tamelijk plausibele model, dat veel potentiële bekeerlingen eerst een nieuwe

praktijk uitproberen alvorens zij de ideeën die daarbij horen tot de hunne maken, mist een conceptie van motief of aanleg. Sommige mensen zijn meer geneigd dan anderen om op zoek te gaan naar een transcendente oplossing voor hun problemen, zoals bijvoorbeeld ook blijkt in de in deze bundel door Jansma beschreven bekering tot een profetische genezingsbeweging. Zulk gedachtegoed over engelen en de “vijfde hemel van het licht” is niet ieders cup of tea.

In zijn kritiek op al te eenvoudige en eenzijdige bekeringsmodellen grijpt Bruce het thema van de in deze bundels verslagen conferentie aan om tot verlichting en inzicht te komen: *Poetics and Politics*. Waar bekering als poëzie misschien iets teveel het accent legt op het ondoordringbare en ongrijpbare van de bekering, benadrukt de term “*politics*” terecht het nog weinig onderzochte machts- en veroveringselement in bekeringsgeschiedenissen en –praktijken. Bekering als poëzie past in een in de ethnomethodologie en de narratieve psychologie opgeld doende idee dat motieven van gedrag onkenbaar en onvindbaar zijn, en dat alleen het verhaal, misschien nog beter het gedicht, over het gebeurde resteert. In dat geval valt dan ook geen enkele bekeringservaring te begrijpen als een accurate weergave van wat er werkelijk is gebeurd. Immers alles wat men over zichzelf zegt, wordt verduisterd door het beeld dat men van zichzelf aan de ander op wil leggen en dat, wil het op enige acceptatie mogen rekenen, niet al te veel af mag wijken van wat als normaal en behoorlijk in deze situatie wordt verwacht (zie ook Hijweege 2006). Dan is wat men over bekering kan zeggen alleen maar interessant als verslag, als verhaal, als gedicht, niet als representatie van oorsprong en geschiedenis. Voor Bruce, en ik meen voor elke wetenschapper, is echter de vraag naar het waarom van doorslaggevende betekenis, waarom heeft deze persoon zich bekeerd? Zelfs degenen die menen dat het verleden onvindbaar is, zullen bij de analyse van het verhaal van de bekering, passend binnen het ‘voorgescreven’ model in de bekeringstraditie, niet ontkomen aan het ontdekken of toeschrijven van particuliere motieven. Evenzo als dat gebeurt in het leven van alledag, met alle inventiviteit om de waarheid van het gezegde te toetsen aan eerdere uitspraken en later gedrag. Het is wel een heel povere oplossing alles wat mensen zeggen als verdichtsel te accepteren en dat dan poëzie te noemen. Als slechts het verslag van de bekering als object van studie mag worden genomen, is het niet verbazend dat de interesse in het verschijnsel zelf snel verdwijnt. Dat is misschien ook het geval als bekering alleen maar als individueel project wordt bestudeerd. In onze huidige cultuur is bekering toch vooral geruchtmakend als collectief fenomeen, en schuilt ook daar de bedreiging in. Dan gaat het over de invloed van het fundamentalisme en evangelikalen in Europa en Noord-Amerika, van Pinkstergroepen in Zuid-Amerika, het christendom in China. Over het succes van deze nieuw religieuze bewegingen kunnen allerlei door sociologen ontwikkelde functionele verklaringen gevonden worden in termen van belangen en partijen: Pentecostalisme als stimulators voor een quiëtistische en individualistische reactie op sociaal-economische veranderingen, of een pinkstergeloof als juist passender dan het fatalistische, gemeenschapsgericht katholicisme bij de eisen van een kapitalistische economie. De denkbeeldige individuele bekeerling wordt in deze zo verschillende groepsportretten afgeschilderd als een dwaas of een cynicus. De voor de hand liggende, maar toch treffende observatie van

Bruce is dat naast latente functies er ook steeds manifeste functies van gedrag te onderscheiden zijn. Die manifeste functies moeten vanuit het perspectief van de actor ook acceptabel en overtuigend zijn. Als dat zo is, dan is geloof nog steeds een primair probleem: hoe komt het dat sommigen de ene overtuiging aantrekkelijker, beter vinden dan de andere? Ook als het gaat om machtsvragen van macroniveau zullen deze vragen die vooral de enkeling betreffen, gesteld moeten worden en de antwoorden serieus verdisconteerd, opdat elk causaal model ook op het niveau van het individu plausibel blijft.

Cultuur – Cultures of conversion

De vele overige artikelen in deze twee congresbundels laten zich ordenen onder drie thema's: cultuur, taal en theorie. Onder de noemer cultuur wordt in het eerste van deze twee samenhangende congresbundels een aantal bijdragen gepubliceerd met betrekking tot een bekering als cultureel fenomeen. In de bijdrage van Pandita Ramabai Saraswati, wordt een bekeerling tegelijk ook een ketter gemaakt, een overloper naar een andere cultuur, een verrader van de eigen traditie. In India uitte zich sociaal en politiek protest van met name de lagere kasten niet zelden in een bekering tot het christendom, het Boeddhisme of de Islam. Voor een dergelijke verandering van geloof was een zeker begrip vanwege het veronderstelde maatschappelijk nut, veel minder was dat het geval voor bekeerlingen uit hogere kasten. In deze gevalstudie wordt de ermee gepaard gaande marginaliseringsproblematiek besproken. De vraag hoe men omgaat met een religie die men achter zich heeft gelaten wordt behandeld door Bernd Røling in een bijdrage over een Joodse bekeerling Paolo Ricci uit de 16^e eeuw. Hoe een bekeerling afstand neemt van de Joodse traditie en omarmd wordt door de religie van eigen keuze, beschrijft Arie Molen-dijk, in een studie over Isaac de Costa. Door David Nirenberg wordt de eigenaardige houding tegenover Joden, in het 14^e eeuwse Spanje beschreven. Gerd van Klinken beschrijft hoe gereformeerden al of niet kwamen tot hulp aan Joodse onderduikers in de Tweede Wereldoorlog. Britta Konz onderzoekt of juist was, zoals Joodse religieuze leiders in de tijd voor de Tweede Wereldoorlog in Duitsland meenden, dat Joodse vrouwen zich gemakkelijker tot een ander geloof bekenden, lieten dopen, dan mannen. Zich baserend op een genderspecifieke beoordeling van de relevante getallen blijkt echter juist het tegendeel. Aan de hand van een analyse van Bertha Pappenheim, de eigenlijke naam van Freuds patiënte Anna O., wordt de ambivalente houding tegenover de vrouwelijke Joodse identiteit beschreven. Enerzijds wordt zij verheerlijkt als hoeder van het gezin en daarmee drager en bewaarder van de Joodse identiteit en traditie, tegelijk wordt zij daarom ook gemakkelijk ervan beschuldigd te falen in die taak als assimilatie en een verval van traditie de concrete situatie lijken te kenmerken. In een enigszins duister artikel behandelt Simon Schoon naar aanleiding van een poging van de Lubavitcher joden hem tot Noachiet te bekeren, een navolger van de geboden door God aan Noach gegeven (geen afgoden, geen ijdel gebruik van Gods naam, niet doden, geen overspel, niet stelen, geen vlees eten, plegen van gerechtigheid), de ambivalente houding tegenover de mogelijkheid en wenselijkheid van zulke actieve bekeringspogingen in het Jodendom. Ook hoort in dit eerste deel, over cultuur, een bijdrage van Gerrit Reinink over de vroegchristelijke vrees voor de duivel, belichaamd in een angst voor

een bekering tot de Islam. De twee laatste bijdragen in dit eerste deel behandelen een meer actuele thematiek, naar substantie of methode. Karin van Nieuwkerk bespreekt de bekering van jonge Nederlandse vrouwen tot de islam, met een taalkundige analyse van de verschillende termen waarmee de overgang naar de Islam door deze meisjes wordt beschreven: aanname, omkeer, bekering, opname, alternering als retorische passages in een gereconstrueerd verleden. In een vergelijking van de Damascus-ervaring van Paulus en het bekeringsverhaal van Mohammed wordt de legitimiteit van beider roeping centraal gesteld. Ofschoon in de titel van deze bijdrage sprake is van de rational choice theory, wordt daar slechts dat element uit gebruikt dat de nadruk legt op de betekenis van sociale relaties in het komen tot verandering. Intieme verhoudingen blijken, zowel in de eerste eeuwen van de Islam op het Arabisch schiereiland als in onze tijd in Leiden, van het grootste belang om de snelle verspreiding van het geloofsgoed te verklaren. Het eerste deel sluit af met een bijdrage van Jan Veenstra over bekering in Dante's Goddelijke Comedie.

Al met al wel interessant maar toch te divers en soms te gedetailleerd om deze lezer steeds te boeien. Bovendien blijven de grote thema's rond bekering: macht en taal, manipulatie of vrije keuze, afkeer en dreiging te veel buiten beschouwing in een minutieuze minimalistische bespreking van bekeringsfenomenen in verschillende culturen en verscheiden tradities bij diverse personen zonder dat er van enige vergelijking of verbinding sprake is, laat staan van een cultureel perspectief.

Taal en theorie – Paradigms, Poetics and Politics of Conversion

In de tweede congresbundel ligt het accent op modellen en methoden. Naast de al besproken bijdrage van Bruce zijn er nog vier opstellen die expliciet methoden van sociaal-wetenschappelijk onderzoek naar bekering centraal stellen. Durk Hak gaat in op het rationele-keuze model met betrekking tot religieuze betrokkenheid en verandering (Stark & Bainbridge 1987; Stark & Finke 2000). Het is een economisch model op het niveau van het individu van wie verondersteld wordt dat deze keuzen, op welk terrein ook, maar in ieder geval ook op dat van de religie, optimaliseert. Waar de traditie van het onderzoek naar bekering zich kenmerkt door een "*pairing of deprivation with ideological appeal*", gaat het model van Stark veel explicieter in op specifieke en algemene baten die door bekering kunnen worden gewonnen. Hij meent dat de bekoring door een nieuwe ideologie zelden doorslaggevend is voor een bekering, maar veeleer bepaald wordt door het verlangen eigen religieus gedrag in lijn te brengen met dat van vrienden en familie. Het behoud van sociaal kapitaal is in een verandering tussen of binnen religieuze tradities van het grootste belang. Vandaar dat er ook veel minder mensen de sprong zullen maken van Christendom naar Islam, dan naar varianten binnen de eigen protestantse traditie. In de Nederlandse situatie mag dat thans misschien het geval zijn, eertijds ging de overstap van vrijgemaakt gereformeerd naar synodaal gereformeerd minstens samen met een even groot verlies aan sociaal kapitaal als nu verwacht mag worden met een bekering tot de Islam. De kritiek van Hak richt zich op dit fenomeen: is het rational-choice model niet te Amerikaans, is het model nog wel geldig in een situatie waarin de meeste mensen niet alleen niet meer bij een kerk zijn aangesloten, maar ook niet meer geloven, en zijn er ook niet politieke of maat-

schappelijke gerichte ideologische systemen die concurreren met religie. Het belangrijkste kritiekpunt van Hak lijkt echter ingegeven te zijn door de vraag of het behoud van sociaal kapitaal wel zo'n centrale plaats verdient in het model. Gaat het niet juist om de accumulatie van nieuw kapitaal, en zijn dan niet allerlei investeringen in nieuwe domeinen veel kansrijker en winstgevender dan het trekken van rente uit investeringen uit het verleden, die zoals de financiële bijsluiter zegt, niets beloven over wat de toekomst brengt. De minneure aanpassingen van de theorie zouden meer de nadruk moeten leggen op de betekenis van alternatieve ideologische systemen, de invloed van relevante anderen, en een onderscheid moeten maken tussen instrumentele en finale doelen. Een meer klassiek model om religieuze bekeringen te begrijpen wordt voorgesteld door Henri Gooren. Hij vraagt aandacht voor de invloed van institutionele en sociale factoren op de ontwikkeling in religieuze betrokkenheid. Het model zelf onderscheidt affiliatie, bekering, confessie, en disaffiliatie als verschillende, zij het niet noodzakelijk chronologisch geordende, modaliteiten van betrokkenheid bij een religieuze variant. Elk van deze modaliteiten kan beïnvloed worden door persoonlijke, sociale, situationele en institutionele variabelen. Het model is vooral beschrijvend en ordenend. Het geeft geen antwoord op de vragen waarom mensen geloven wat zij geloven, leidt hoogstens tot het inzicht dat de een iets anders kan geloven dan de ander. Hetty Zock bespreekt de geschiedenis van het onderzoek naar bekering: in tegenstelling tot het traditionele Paulinische bekeringsmodel wordt de bekeerling nu als een actieve zoeker gezien, beïnvloed door sociale factoren, geleid door rationele overwegingen, wiens bekering er een is in een mogelijke reeks van veranderingen, veranderingen die eerst gedragsmatig worden uitgetoet. Misschien kun je zeggen dat voor het moderne bekeringsmodel Augustinus voorbeeldig is. Na psychologen, psychiaters en sociologen zijn het nu de literatuurwetenschappers die zich, in een biografisch-narratief paradigma, van bekering meester hebben gemaakt. Dit narratieve model kent een primaire invloed toe aan de taal: wanneer religieuze betekenissen worden verbonden met concrete individuele ervaringen leidt dit tot zelftransformatie. Niet alleen gaat gedrag vooraf aan de bekering tot een andere ideologie, zoals de sociologen suggereerden, ook gaat nu, volgens de literaten de taal vooraf aan de feitelijke bekering, aan de verandering van het zelf. Van centrale betekenis is de interactie tussen het geleefde en vertelde leven, de wijze waarop bekeringsverhalen zin en betekenis scheppen en (re-)construeren, dat wil zeggen de nieuwe mens tot aanzijn roepen. In dit perspectief is dus het verhaal over de eigen bekering, de stimulus tot een wezenlijke religieuze verandering, de ervaring van zin en heelheid. Methodisch heeft een dergelijke opvatting enige gelijkheid met het Münchhauseneffect: de baron die zich bij de eigen haren uit het moeras trekt. Het historisch overzicht dat Hetty Zock biedt, lijkt te eindigen met een soortgelijke averechtse causaliteit, of minstens een theoretische tautologie, als zij schrijft dat naarmate mensen meer van religie wisselen, religieus winkelen, des te belangrijker persoonlijke keuze en biografische toe-eigening zullen worden.

Toch is het onmiskenbaar dat verhalen over bekering van grote betekenis zijn, zowel als getuigenis van eigen ervaring maar ook als waarmerk van de traditie. Het zijn deze verhalen die herkenning oproepen van wanorde en ellende, maar ook modellen bieden van

hoe te leven en te veranderen. Zulke verhalen hebben een zekere gemeenschappelijkheid. Bekering blijkt vooral uit het verslag dat over het eigen leven wordt gedaan, voorzover er zich dan een bekering heeft voorgedaan, blijkt dat uit een passend maken van de eigen geschiedenis naar het model dat van een bekeerling wordt gegeven in de traditie waartoe men zich heeft gewend of waartoe men zich steeds al heeft gerekend. Veel artikelen uit deze tweede congresbundel houden zich bezig met de wijze waarop bekeerlingen verslag doen van hun bekering, met de poëzie van de zelfwording, hun constructies van die persoonlijke reformatie of transformatie. Ook in Geert Grootes beweging van de Moderne Devotie is er het ideaal dat men is wie men zegt te willen zijn. Met name wordt deze consistentie verwacht van priesters en monniken die anderen het ideaal van het nieuwe leven voorhouden als morele plicht, zij het dat hun prediking maar weinig effect leek te hebben op hun toehoorders. Waar voor velen, toen en nu, Paulus' bekering op weg naar Damascus het prototypische bekeringsverhaal lijkt te zijn (cf. Nauta 1989), leveren ook biografieën van heiligen en martelaren voorbeeldige vertellingen van een geheiligd bestaan, waarvan de navolging van Christus, de nieuwe Adam, het eigenlijke waarmerk en criterium is. In deze verhalen begint de bekering bij een crisiservaring, fysiek of religieus, aan den lijve ervaren of opgewekt door een rondtrekkend prediker of de plaatselijke predikant. Die crisis moet worden beschouwd als een teken van Gods genade, een plotselinge verblinding, zoals bij Paulus, die verlicht. De crisis is een teken dat men niet zichzelf kan bekeren, Gods hulp is daartoe voor gevallen mensen nodig. De crisis vraagt ook om verandering, genezing, herstel, verlichting: bekering. Het is een verandering die geen uitstel vergt, ze is omgeven met een *'sense of urgency'*. Deze bekering is echter niet het einde van een dwaalweg, maar juist het begin van een nieuwe route. Mathilde van Dijk beschrijft op beeldende wijze de verschillende reacties op de crisis in de beweging van de Moderne Devotie. In het door haar onderzochte corpus van bekeringsgeschiedenissen blijken juist rijpe vrouwen, die kozen voor een gemakkelijk kloosterlijk bestaan, het meest te moeten worstelen met hun zondige aard. Frank van der Pol analyseert hoe in Ysbarndt Trabius' preek over het mosterdzaadje, verschillende malen voorgedragen in de beginjaren van de 80-jarige oorlog, in een analyse van de benauwde situatie in de stad Antwerpen, zowel een oproep tot bekering wordt gedaan als een model van bekering wordt geleverd en ook de consequenties van het bekeerde bestaan voor het gewone leven worden behandeld. Helen Wilcox bespreekt, aan de hand van Bunyans autobiografie, *Grace unbounding*, en ook daarin van Shakespeare's *As you like it*, de *'rhetorical tropes'* van een proces van herstel en ontdekking. Bekering verschijnt daarin ook als omkeer, als een literaire techniek van het onverwachte. In Hilary Hinds' analyse staat een Puriteinse bekering centraal, terwijl Hans-Martin Kir een piëtistisch bekeringsverhaal nader beschouwt. Ook Fred van Lieburg levert een bijdrage over de piëtistische bekering. Hij onderzoekt het effect van het gereformeerd theologisch denken. Met name gaat hij in op het angstwekkende element van het oordeel dat in de bekering op- en afgeroepen wordt.

De bundel besluit met twee actuele vragen rond het thema identiteit. Passend bij de vraag naar de betekenis van bekering in de (auto)biografie onderzoekt de historische bijdrage van Christopher Koenig de vraag naar religie en nationaliteit. Hij beschrijft hoe

het Duits nationalisme de bekering van de Germanen tot het Christendom juist zag als een corruptie van de eigen identiteit. Deze identiteit was ooit gebaseerd op een eenvoudig vertrouwen in de goddelijke vriend (fulltrui) als hoeder van de persoonlijke integriteit, maatschappelijke welvaart en politieke vrede. Het Joods-Christelijke, rationalistische monotheïsme verschilde essentieel van het eigen heidense emotionele henotheïsme. De “fulltrui” religie, als het spirituele en intellectuele hoogtepunt van een vrijheidslievend Germaans heidendom, gaf uitdrukking aan een relatie van gelijkwaardigheid en wederkerigheid, zonder de vernederende onderschikking zoals verstaan in de notie van een wraakzuchtig God, beleden in het mediterrane Christendom. Dichter bij huis onderzoekt Jansma hoe zich rond een succesvolle ‘profetes’ een groep gelovigen formeert. Hij beschrijft de theologie van deze in Friesland gevestigde groep en de terughoudende missionaire activiteiten die door deze groep worden ondernomen. Degenen die zich bij elkaar hebben aangesloten lijken keurige burgers te zijn van wie sommigen persoonlijk door de profetes genezen zijn, anderen dit alleen geloven op grond van horen zeggen. Sterker misschien nog dan bij andere artikelen uit deze bundels roept zijn beschrijving bij deze lezer de vraag op hoe het mogelijk is dat mensen, deze mensen, keurige burgers, oprechte gelovigen, ex-gereformeerden, de profetische boodschap accepteren als een persoonlijk getuigenis ten bate van het eigen heil? Misschien is het hier dat Haks opvatting over de betekenis van nieuwe investeringen tegenover het behoud van verworven kapitaal, in religieus-sociaal perspectief de meeste relevantie heeft.

Conclusie

Al met al, in beide bundels samen, ruim 400 bladzijden over bekering met bijdragen van een grote diversiteit, voor het overgrote deel gericht op een analyse van wat er gebeurt is met afzonderlijke individuen. Hoewel enkele belangrijke thema’s aan de orde worden gesteld – macht en manipulatie, ressentiment en achterdocht – blijft, als men deze bundels gelezen heeft, toch het gevoel achter dat bekering een fenomeen is uit het verleden, een uitzonderlijk verschijnsel dat voor ons soort mensen niet veel meer te zeggen heeft. In deze bundels blijven de grote, met elkaar samenhangende religieuze vragen van deze tijd buiten beschouwing. Fundamentalisme, secularisatie, religieuze expansie en evangelikalisme, identiteit en bricolage, conflict en pacificatie komen niet of slechts terzijde, bij persoonlijke extrapolatie en reflectie, aan de orde. Ook wat er theoretisch over bekering wordt gezegd, is, op een enkele genoemde uitzondering na, niet van geweldige importantie. In deze bundels over de cultuur, de poëzie, de politiek van de bekering mist het dramatische. Het zijn veelal beschaafde opstellen waarin bekering enigszins toevallig in het centrum van de belangstelling staat. Voor alle denkkraft die erin is samengebundeld toch een wat pover resultaat.

Literatuur

Hijweege, N. (2004),

Bekering in bevindelijke gereformeerde kring: een psychologische studie, Kampen: Kok.

- Lofland, J., & R. Stark (1965),
 Becoming a world saver: a theory of conversion to a deviant perspective, in: *American Sociological Review*, 30, 862-875.
- Nauta, R. (1989),
Over bekering, Groningen: Jan Haan.
- Nauta, R., & L. Derckx (2007)
 Why sin? A test and an exploration of the social and psychological consequences of resentment and desire, in: *Pastoral Psychology*, 56, 177-188.
- Stark, R., & W.S. Bainbridge (1987),
A theory of religion, New York: Peter Lang.
- Stark, R., & R. Finke (2000),
Acts of faith, Berkeley, CA: University of California Press.

R. Nauta

(hoogleraar Godsdienst-en Pastoraalpsychologie aan de Universiteit van Tilburg)

Gray, John (2007), *Zwarte Mis. Apocalyptische religie en moderne utopieën*, Amsterdam: Ambo. Origineel: *Black Mass. Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*, Penguin 2007. Vertaling Rogier van Kappel en Albert Witteveen, pp. 319, ISBN 978 90 263 1968 6, € 19,95.

Gaat de wereld vooruit? Gaan we, met ons allen als mensheid, of wellicht alleen met onze eigen 'bijzonder geslaagde' staatsvorm, langzamerhand naar een betere wereld? John Gray, hoogleraar van Europees Denken aan de London School of Economics heeft met zijn nieuwste boek, een synthese van veel van zijn vroegere werk, hierop een duidelijk antwoord gegeven, en net als zijn vroegere boeken – o.a. over Al-Qaida – is dit werk van deze contemporaine historicus het lezen meer dan waard. De kernvraag is er één naar de richting van de geschiedenis, naar de teleologie van Homo sapiens, die vreemde aap die zichzelf telkens weer boven de rest van de wereld uit probeert te denken. Althans, die zich verbeeldt dat hij dat kan. Het antwoord van Gray op de gestelde vraag is vanaf de eerste bladzijde van zijn boek duidelijk: alle vormen van Utopisch denken berusten op het misverstand dat wat men zich kan denken, ook daadwerkelijk valt te realiseren. Utopisme is het concept van een betere wereld, meestal gebaseerd op een beter mensentype dan nu voorradig, plus eventueel een poging om die betere wereld ook vorm te geven. Hobsbawm, door Gray aangehaald, heeft ooit betoogd dat het idealisme van utopisch denken mede vorm heeft gegeven aan de formulering van menselijke waarden die de beperkingen van cultuur en tijd enigszins overstijgen, maar utopieën kennen toch grote kosten. In mijn colleges over fundamentalisme en apocalyptiek parafraseer ik vaak de Franse antropoloog Lévi-Strauss: 'Utopieën zijn aardig om te bedenken, maar beroerd om in te leven'. Gray gaat een stap verder dan mijn aforisme, want in Gray's ogen is utopisch denken uiterst schadelijk en het proberen te realiseren van de utopische droom ronduit desastreus. Kortom, utopisme is gevaarlijk om te denken, onmogelijk om te leven en vernietigend om na te streven.

Een belangrijk deel van het boek gaat over de herkenning van utopische tendensen in de recente politieke stromingen van de 20^e en 21^e eeuw. Bijzondere aandacht daarbij gaat uit naar het debacle van het Amerikaanse Irak avontuur dat volgens Gray's analyse een goed deel utopisme en apocalyptiek herbergt, en duidelijk aantoonde hoe de in dit geval politiek rechtse utopie, die van de export van de liberale democratie, niet alleen strijdig is met andere doeleinden van de mislukte oorlog, maar onbereikbaarheid paart aan gebrek aan historische en culturele informatie. Bush's politieke doeleinden, zijn een apocalyptisch discours over 'war on terror' en zijn voortdurende gebruik van desinformatie (lees 'leugens') zijn volgens Gray deel van een missionaire visie op de aard en bestemming van Amerika. Daarin is de ferme grip van het evangeliekaal fundamentalisme op de Amerikaanse politiek terug te vinden, waarmee het tevens diepe historische en Christelijke wortels heeft. Hoewel Gray hier weinig zegt over de andere twee religies van Abraham, zou zijn analyse ook op deze twee religies van toepassing zijn. Ook het Jodendom en de Islam hebben een historische theologie en een teleologisch wereldbeeld, waarin de geschiedenis betekent het ontvouwen van een goddelijk plan. Wellicht zijn de typisch utopische aspecten, met name het ontwerpen van een perfecte maatschappij om deze eventueel te realiseren, wat minder aanwezig in deze religies doordat ze meer gericht zijn op het verleden dan op een glorieuze maakbare toekomst, echter de teleologie is er nauwelijks minder om. Een dergelijke vergelijking zou tevens duidelijk maken dat er toch flinke verschillen zijn tussen apocalyptiek en utopisme, een onderscheid dat Gray wel maakt, maar in feite klein acht. Apocalyptiek is de verwachting van een extern geïnitieerd einde van de wereld als overgang naar een betere wereld – een soort mondiale *deus ex machina* – en utopie is het meer rationele construeren van een wereld waarin de ellende van dit leven wordt opgeheven en de mens zichzelf transformeert naar een betere staat. Geprojecteerd op het Christendom loopt dit onderscheid parallel aan het pre- en postmillenniale denken, en die twee worden in de literatuur doorgaans duidelijk onderscheiden. Gray laat zien dat beide toch in elkaars verlengde liggen, onder de algemene noemer van teleologie. Belangrijker voor hem is echter dat westerse intellectuele tradities die zich juist afzetten van het Christelijk erfgoed, nog steeds in de utopistisch/apocalyptische denktrant zitten gevangen. De Verlichting, toch bij uitstek de ontworsteling aan de zelfopgelegde voogdij van de religie – zoals Kant het formuleerde – is in haar kritiek op de Christelijke traditie weer opgesloten binnen het algemene denkraam van de vooruitgang, daarmee denkend in termen van een uiteindelijk doel van de geschiedenis.

Gray is in de eerste plaats een Europees historicus, en waagt zich niet aan een vergelijking van de politieke invloed van het Christendom in de Noord-Atlantische geschiedenis met die van het Midden-Oosten. En hij houdt ruim genoeg materiaal over, dat moet gezegd. Hij start met een *tour de horizon* van de vroeg-moderne tijd, de 16^e en 17^e eeuw terecht karakteriserend als tijden van apocalyptiek die een 18^e en vooral 19^e eeuw inluiden van bijna ongebreideld utopisch denken. Daarbij is een interessante omslag zichtbaar: waar in de 19^e en vroege 20^e eeuw de utopie typisch politiek 'links' was – men denke aan de Parijse Commune en het gigantische project van het Oost-Europees staatscommunisme – is dat in de 20^e eeuw omgeslagen. Het economische en politieke failliet van het communisme verenigde zich met een naïef verlichtingsoptimisme tot het neoconservatisme

dat in de huidige Amerikaanse politiek zo belangrijk is geworden: de utopie is 'rechts' geworden. Dat het neoconservatisme utopische kenmerken heeft, maakt Gray meer dan duidelijk en dat de politiek/missionaire ijver van deze stroming desastreus is voor grote delen van de wereld, ook. Karakteristiek is de paradox dat juist de utopische overtuiging dat de wereld naar een betere toekomst gaat en dat de Amerikaanse politiek daarin schipper-naast-God is, uiteindelijk leidt tot afbraak van de waarden van menselijkheid en burgerschap die dit utopisme zo nadrukkelijk voorstaat. Immers, in de strijd tegen het terrorisme zijn waarden opgeschort – zoals de veroordeling van martelen als ondervragingstechniek en het recht van een beschuldigd individu op een duidelijke aanklacht en een eerlijk proces – die diezelfde regering garanderen voor hun eigen onderdanen.

Het is overigens niet alleen de USA die de toorn van Gray over zich afroept, maar zijn eigen Groot-Brittannië krijgt er eveneens danig van langs. Ook in zijn kritiek op de regering van Thatcher en Blair verdwijnt de tegenstelling tussen rechts en links – al karakteriseert hij Blair als een neoconservatief – onder de algemene en meerzeggende noemer van utopisch denken. En utopisch denken is het grote risico van de politiek.

Wat is het alternatief dan voor utopistisch denken? Hoe moet een regering afzien van het 'Grote Ontwerp', van de al dan niet 'manifeste' bestemming van een huidige grootmacht? Wat moeten we met de hedendaagse politiek als de geschiedenis waarvan die politiek deel uitmaakt geen doel heeft? Een doelloze geschiedenis – een redelijk Darwiniaans concept trouwens – leidt in Gray's opvatting tot een 'realistische' visie waarin we erkennen dat de toekomst veelvormig is, dat niet één politiek systeem zal domineren, dat er fundamentele morele en politieke dilemma's zullen blijven die geen wezenlijke oplossing hebben en dat tegenstrijdige belangen zelfs bij overeenkomstige waarden zullen leiden tot conflict. Aan de basis van een realistische visie ligt het inzicht dat de mens is zoals hij is, niet wezenlijk verandert en dat we met elkaar moeten proberen het beste te maken van een lastige situatie. Eigenlijk is wat Gray beschrijft als realisme het zeer Engelse concept van 'muddling through', en het moet gezegd dat het in elk geval minder riskant is dan het volgen van de 'Grand Strategy'. Nu heeft de geschiedenis al een flinke oogst aan 'realisten' opgeleverd, ook onder staatslieden en politici, en Gray erkent terecht zijn intellectuele legaat, van Macchiavelli tot von Clausewitz, van Sun Tzu tot Hume. Niet zonder waarden, niet zonder normen, maar zonder het absolute dictaat van de eigen definities van goed en kwaad, heeft een dergelijke visie het geloof in de maakbaarheid van de samenleving achter zich gelaten. Het is uiteindelijk een ontvullende visie, die niet voor fouten zal behoeden, maar wel de schaal van de catastrofes die wij over onszelf afroepen zal verminderen.

Al met al heeft Gray een voortreffelijk werk afgeleverd dat een prima correctie vormt op elke vorm van vooruitgangdenken. Uiteraard zijn enkele kritische kanttekeningen wel te plaatsen. Het is een *Ideeëngeschiede* en dat heeft altijd zijn beperkingen. Juist binnen een realistische geschiedopvatting zou iets meer cynisme passen over de echtheid van utopische idealen van machthebbers: Bush's flirt met de *Moral Majority* is uiterst succesvol geweest voor zijn herverkiezing (sommige cynici noemen dit zijn 'eerste echte verkiezing') maar toch heeft hij de *Christian Right* nooit de plaats en invloed gegeven in zijn regering

die zij onder Reagan hadden. Maar over gebrek aan geloof in *Manifest Destiny* valt niet te klagen bij Bush, dat is waar. Ook in het geval van Blair en Thatcher lijkt de utopie wat verder weg dan Gray betoogt. Soms lijkt het analytische apparaat van utopie en apocalyps wat zwaar om de toch veel lichtere noties over een maakbare samenleving en een doel-hebbende geschiedenis zo genadeloos af te serveren. Tenslotte maskeert het samen laten vallen van apocalyps en utopie het zeer fundamentele verschil tussen wereldverza-king en wereldverbetering. Echter, dat zijn voetnoten, geen fundamentele bezwaren tegen Gray's betoog. De link tussen utopische fantasieën en politieke programma's is wellicht wat minder sterk dan Gray poneert: welke politicus heeft geen utopische elementen in zijn verkiezingsprogramma? En om deze tendens tot teveel beloven in de politiek te analyseren met apocalyptische noties gaat wat ver. Maar voor de majeure politieke programma's waar Gray het over heeft, en vooral voor de algemene achtergrondinstelling van politici, het basis-paradigma, is het wel degelijk relevant. Kortom, voor iedere politicus zou Gray's boek verplichte kost moeten zijn, en dit geldt a fortiori voor ieder die zich met het fascinerende veld van de interactie van religie en politiek bezig houdt.

Wouter van Beek

(Departement Religiewetenschappen Universiteit van Tilburg)

Vuijsje, Herman (2007), *Tot hiertoe heeft de Heer ons geholpen. Over godsbeelden en goed gedrag*, Amsterdam/Antwerpen: Uitgeverij Contact, pp. 271, ISBN 978-90-254-2355-1. € 24,90.

In dit luchtig vormgegeven en kleurig geïllustreerde werk wordt 'speculatieve sociologie' bedreven. In vijftien samenhangende essays, over vier clusters verdeeld, probeert de auteur een beeld te krijgen van de veranderende rol van godsdienst in onze samenleving. In het eerste deel wordt het actuele secularisatieproces in West-Europa, in het bijzonder Nederland, besproken. In het tweede deel plaatst hij dit in een lange-termijn ontwikkeling van pantheïsme, via monotheïsme naar ietsisme. In het derde deel zoekt hij naar mogelijkheden om onder deze vage geloofsomstandigheden de moraal te verankeren. In het vierde deel beantwoordt hij de vraag of God daar nog een dienst bij kan bewijzen.

Welke is de houdbaarheid van de aan het christendom ontleende moraal? Dat is de centrale vraag die socioloog en journalist Herman Vuijsje hier stelt over de voortgang van moraal en geweten in post-christelijk Nederland. In een specimen van populaire godsdienstsociologie betuigt hij zijn instemming met de evolutionistische secularisatiethese à la Bryan Wilson, althans voor West-Europa. Het geloof in vaste bovennatuurlijke waarheden houdt hier op den duur tegen moderniseringsprocessen geen stand, al houdt de burger behoefte aan een deugdelijk ritueel op z'n tijd. Op termijn zal het tot voor kort dominante monotheïsme plaats maken voor ietsisme. (De bevinding van *God in Nederland* dat dit ietsisme de laatste decennia juist daalt, merkt hij niet op.)

Hoe wordt dan de moraal gehoed, vragen velen zich dan in gemoede af. (Zelfs Paul Cliteur geeft toe dat zijn christelijke studenten ‘over het geheel genomen netter’ zijn.) Vuijsje ziet niet veel heil in het propageren van deugden, maar wel in het cultiveren van het besef nalatig te zijn. Niet in de verkondiging van het goede, maar in verhalen over het kwade – zoals over de Tweede Wereldoorlog, wordt het meeste bijgedragen aan de collectieve gewetensvorming. Met de vraag ‘Wat zou ik gedaan hebben?’ wordt een centrale morele vraag gesteld waar we wat dit betreft een heel eind mee kunnen komen.

Is God hierbij nog nodig? Moeten we, uit sociaal-politieke motieven, dit Lijk gaan reanimeren? Nee, natuurlijk. God vervaagt tot iets; er vindt geen renaissance plaats, geen islamisering, de New Age breekt niet aan. En ook het militante atheïsme zal niet overwinnen. ‘Wie roept dat we het zonder God niet zullen redden, gooit bij voorbaat de handdoek in de ring. Wie korte metten wil maken met alles wat aan hem herinnert, gooit het kind met het wijwater weg.’ (p. 8) De mensen zullen zelf, zonder bovennatuurlijke bijstand, hun morele cultuur dienen te continueren. En daarbij kan de invloed van de christelijke traditie worden behouden: oog hebben voor de slachtoffers en hun barmhartigheid betonen. (Volgens auteurs als René Girard en Gianni Vattimo vormt dit zelfs de kern van de christelijke boodschap die prima gedijt in gesecculariseerde vorm.)

Tot hertoe heeft de Heer ons geholpen ... en voor de rest zullen we het zonder Hem moeten zien op te knappen. Al geloven we – in metafysische zin – niet echt ergens meer in, de rituelen die we hebben ontwikkeld, dienen we te behouden voor zover ze ertoe dienen om ons geweten, ons besef van goed en kwaad, te bevestigen. Grond van onze moraal zal de autonomie zijn, maar die dient wel in gemeenschappelijkheid te worden gecultiveerd. Het gaat de goede kant op, suggereert Vuijsje. Inmiddels kunnen we, als waarachtige erfgenamen van de reformatoren, zonder de belofte van een hiernamaals. (Een deugdzzaam leven behoeft immers geen beloning.) Wel dienen daarbij rituelen, zoals rond 4 mei en 5 december, te worden gekoesterd.

Vuijsje heeft een mooi, meeslepend boek geschreven met een toegankelijk verwoorde peiling hoe het er voor staat met God en geweten in Nederland, vanuit een nieuwsgierige bezorgdheid naar hoe dat verder zal (moeten) gaan. Het geheel is duidelijk meer dan een verzameling columns, al gaat achter zijn zwierige schrijfstijl een wat fragmentarische structuur schuil.

Op de twee peilers waarop het boek staat, valt wel wat af te dingen. Over de hier gehanteerde secularisatiethese zijn de geleerden het steeds minder eens. En moraal en geloof blijken niet zo sterk verbonden als kerkleiders en politici wel denken. Maar deze auteur heeft het wel aangedurfd een keuze te maken in deze kwesties en deze te doordenken.

In het hoofdstuk ‘Hoe God manieren leerde’ vind ik de auteur als socioloog wat minder op dreef. In deze schets van de ‘tussenfase’ tussen een veeleisende God en ‘iets’ wordt hij een naïeve causeur die een twintigste-eeuwse ontwikkeling in het Europese christendom moeiteloos verbindt met een veronderstelde evolutie van oude naar nieuwe testament volgens een simplistisch a-historisch schema. Ook in de details gaat het hier mis. De wispelturige God uit de jahwistische traditie wordt verward met de deïstische God van het Alziend Oog (p. 91) Hier verliest de auteur zijn prikkelende distantie en raakt in het

vaarwater van de intellectuele religiecriticus die de gelovige op zijn inconsequenties wijst.

De kracht van Vuijsje is echter dat hij aanhaakt bij de seculiere denkwereld die het Nederlandse discours (tot voor kort) domineerde en daar vervolgens een nuchter en geëngageerd godsdienstsociologisch betoog naast zet. Daarbij komt een vracht aan klassieke en moderne literatuur voorbij. Hoogwaardige wetenschapsjournalistiek.

Kees de Groot

(Universiteit van Tilburg)

Meijering, E. (2007), *Het Nederlandse christendom in de twintigste eeuw*, Amsterdam: Uitgeverij Balans, pp 618, ISBN 978 90 501 8874 6, € 34,90.

Dit omvangrijke werk is zowel chronologisch als thematisch van opzet. Het bestaat uit vier grote delen, die alle betrekking hebben op de vier perioden waarin de schrijver de twintigste eeuw indeelt. In elk deel wordt aan drie besprekingscriteria aandacht geschonken: *de theologische ontwikkeling, geestelijk leven en kerkelijke organisaties*, en *de christenen en de politiek*. Het gaat hier om een lijvig overzichtswerk; er zou een uitgebreide samenvatting nodig zijn om ook maar enigszins recht te doen aan de brede en rijke inhoud ervan. Dat is in dit bestek niet mogelijk. Om de lezer toch iets van de teneur van het boek duidelijk te maken, heb ik er voor gekozen de vier delen aan de hand van de drie criteria kort te karakteriseren. Daarna volgen enige kritische opmerkingen.

In eerste deel getiteld “Tot 1918. De strijd om de macht in de kerk en de maatschappij” wordt begonnen met het weergeven van de stand van zaken binnen de verschillende denominaties aan het einde van de twintigste eeuw. Nederland was toen nog een christelijke natie, maar de kerken kenden zowel intern (vooral de Nederlandse Hervormde Kerk) als tussen de verschillende genootschappen veel tegenstellingen. Daarna worden dan – min of meer volgens het hiervoor genoemd schema – de theologische standpunten van de moderne, ethische en orthodoxe richtingen over onder andere evolutieleer, het gezag van de bijbel weergegeven. Over ‘de christenen en de politiek’ wordt geschetst hoe zij de invloed waarop zij dachten recht te hebben ook in de maatschappij gingen opeisen. De emancipatie van het orthodox-protestantse en rooms-katholieke volksdeel was voltooid aan het einde van de Eerste Wereldoorlog, zo stelt de schrijver; de schoolstrijd, die in 1917 eindigde met de gelijkstelling van het christelijk onderwijs aan het openbaar onderwijs, is daarvan een duidelijke illustratie.

Het tweede deel heeft als titel “Van 1918 tot 1945. De zuilen stabiliseren zich”. Wat de theologische ontwikkelingen betreft, wordt aandacht geschonken aan het zich versterken van de zuilen, aan het links modernisme (o.a. aan Van de Bergh van Eysinga, Horreüs de Haas) en het rechts modernisme (o.a. G.J. Heering), de ethische theologie (o.a. Noordmans., Kraemer, Miskotte), en de gereformeerde orthodoxie. De polemiek die tussen de verschillende richtingen gevoerd werd, was er vooral op gericht de eigen zuil in stand te houden. In de discussie speelde het gedachtegoed van de Duitstalige theologen (Barth en

Brunner) een belangrijke rol. Dat gedachtegoed sloot aan bij de opvattingen van de ethischen en confessionelen binnen de Nederlandse Hervormde Kerk, door de gereformeerden werd er afwijzend op gereageerd. Het geestelijk leven speelde zich af binnen de zuilen; die poogden hun aanhang vast te houden. De gereformeerden en rooms-katholieken slaagden daar beter in dan de hervormden. In het onderdeel 'de christenen en de politiek' (in het Interbellum) wordt onder andere aandacht geschonken aan de moeizame politieke samenwerking tussen confessionelen, vrede en bewapening, de economische crisis, de houding van de kerken ten opzichte van het nationaal-socialisme, en het spreken van de kerken in de Tweede Wereldoorlog. Hoewel de kerken zich in WO II mochten verheugen in toename van het kerkbezoek, liep dat na de bevrijding weer terug.

Het derde deel heeft als titel "Van 1945 tot het midden van de jaren zestig. Vernieuwing, restauratie en achteruitgang". In de theologische debatten staan de opvattingen van Barth nog steeds centraal, hij wordt aangehangen (vooral door de middenorthodoxie in de Nederlandse Hervormde Kerk) en bestreden (met name door gereformeerde theologen). Het geestelijk leven speelde zich ook in deze periode in de zuilen af. De vernieuwingsgedachte die bij sommigen in de Tweede Wereldoorlog had postgevat, vond in de eerste twee decennia erna nauwelijks weerklank. Er werd door de kerken wel een langzame ontkerkelijkheid geconstateerd, maar de ernst ervan werd niet ingezien. De politiek in de twee decennia na WO II wordt ook niet gekenmerkt door grote vernieuwingsdrang. De doorbraakgedachte komt op, maar vindt - zeker bij het kerkvolk - weinig steun. Juist de eigen verzuilde organisaties worden benadrukt, zoals pregnant naar voren komt in het *Bisschoppelijk Amendement*. Andere kwesties die de aandacht vroegen in het politieke debat waren onder meer het lidmaatschap van de NAVO en de Duitse herbewapening, en het atoompacifisme.

Het vierde deel beslaat uiteraard de laatste periode en is getiteld "Tot rond de eeuwwisseling. De strijd om het overleven". In de theologische opvattingen, zo maakt de auteur duidelijk, komt in de jaren zestig de nadruk te liggen op de ethiek en het maatschappelijk engagement. Het hier en nu staat centraal, het hiernamaals is minder belangrijk. De revolutionaire bewegingen aan de universiteiten komen op, ook de bevrijdingstheologie en de feministische theologie. Er ontstaat een polarisatie tussen traditionalisten en vernieuwers die zich in alle denominaties voordoet. Wat het geestelijk leven en de kerkelijke organisaties aangaat, is er sprake van een aanzienlijke teruggang van het aantal kerkleden, de zuilen verliezen aan invloed, er is een lossere binding aan belijdenisgeschriften; het geloof wordt veel minder in kerkelijke structuren beleefd. Mede door die teruggang ontstaat de fusie tussen de gereformeerde en hervormde kerken: de PKN. Tegelijk is er ook sprake van een opleving van een bepaalde vorm van orthodoxie: de evangelikale bewegingen. Een belangrijke ontwikkelingen op politiek terrein is het teruglopen van de aanhang van de confessionele partijen en de daarmee samenhangende noodzaak tot fuseren: het CDA. In de jaren zeventig is er van een sterke polarisatie in de politiek vooral van de kant van de PVDA sprake, in de jaren daarop maakt die plaats voor een pragmatischer opstelling. Aan een voorspelling over hoe het Nederlandse christendom zich in de eenentwintigste eeuw zal ontwikkelen, waagt de schrijver zich niet. Hij ziet ook af van een evaluerende epiloog over de twintigste eeuw.

Het bovenstaande is slechts een kleine greep uit het rijke en gedetailleerde overzicht dat Meijering geeft. Hij heeft kennelijk zoveel mogelijk aspecten (personen, opvattingen, stromingen, gebeurtenissen) willen behandelen. Ik schrijf met opzet 'kennelijk' want een verantwoording ontbreekt. Er wordt niet gereflecteerd op de periode-indeling, noch wordt ingegaan op de drie beschrijvingscriteria die per periode worden gehanteerd. Nergens wordt ook aangegeven voor welk publiek het boek bedoeld is. In dat licht beschouwd, is naar mijn mening het afzien van een evaluerende epiloog enigszins dedaigneus. Naar ik vermoed is het boek bedoeld om een breed publiek, met betrekkelijk weinig kennis, te informeren over de geschiedenis van het Nederlandse christendom van de vorige eeuw. Die functie zal dit brede, gedetailleerde overzicht zeker kunnen vervullen. Het boek is gelukkig ook geen gortdroge opsomming geworden, het betoog blijft helder en de schrijver weet het ook te verlevendigen met interessante weetjes en aardige anekdotes. Of dat de lezer steeds bij de les zal houden, mag echter betwijfeld worden. Mij bekreep in ieder geval bij bepaalde passages iets te vaak de vraag waarom het niet wat beknopter kon. Niettemin heb ik het boek met plezier gelezen en ik heb ook grote waardering voor het vele werk dat er aan ten grondslag ligt. Meijering is er in geslaagd een goed overzichtswerk te geven van het Nederlandse christendom van de eeuw die net achter ons ligt.

Lammert G. Jansma
Veenwouden

Besten, Leen den (2007), *Van animisme tot ietsisme. Religie in de westerse samenleving*, Boom: s.l., pp 384, ISBN 9879085065005, € 29,95.

Dit werk kent, zo moge al uit de titel blijken, een ambitieus programma. Het wil beschrijven hoe religie vanaf ongeveer de vroegste tijden gestalte kreeg en ingebed werd in instituties en dan vooral hoe de mens door de eeuwen heen zich daarvan losmaakte. Dit wordt gedaan aan de hand van grote denkers. Hoe hebben zij gedacht over onder andere vragen naar God, godsdienst, de zin van het leven? Omdat er veel thema's en denkers besproken worden, kunnen in het korte bestek van deze bespreking slechts een paar aspecten aangestipt worden. Ik geef daarom in vogelvlucht een korte karakteristiek van de inhoud, waarna ik enige kritische opmerkingen laat volgen.

Begonnen wordt met de prehistorie, volgens de schrijver de tijd van het mythische bewustzijn, waar religie in alle terreinen van het leven doordrong. Deze orale cultuur maakte tussen 800-600 v. Chr. plaats voor een cultuur waar schriftreligies ontstonden. De mondelinge traditie verdwijnt, mythes worden minder belangrijk; zij verwereldlijken, degraderen tot literatuur.

Na dit inleidende gedeelte, is de schrijver dan zo ver dat hij zijn programma kan afwerken door te starten bij de natuurfilosofen. Thales, Anaximander en anderen passeren de revue, waarna Plato (zijn ideeënleer) en Aristoteles (zijnsleer, kennisleer), de Stoa, etc. besproken worden. Dan volgt een aantal denkers die het christelijk geloof een wijsgerige

basis pogen te geven en daarbij gebruik maken van het griekse (neoplatoonse) denken (o.a. Clemens, Augustinus). In de Middeleeuwen, met de verbreiding van het Christelijk geloof, krijgt de filosofie een andere plaats. Er ontstaat een gespannen verhouding tussen geloof en kennis, tussen theologie en filosofie. Aan de hand van onder anderen Thomas van Aquino en Ockham wordt het debat (platonisten - aristotelianen, realisme - nominalisme) in de scholastieke theologie weergegeven.

De nominalisten met hun nadruk op de waarneming als kennisbron, hebben de Renaissance voorbereid. In dit tijdperk komt de moderne wetenschap op, de theologie krijgt een plaats naast andere wetenschappen, de betrokkenheid op de aarde neemt toe en het belang van de hemel wordt geringer. De vraag die centraal staat is: hoe komen wij tot ware, onbetwifelbare kennis. Hiervoor wordt een beroep gedaan op de rede en de zuivere observatie (Montaigne, Bacon, Descartes). De bestudering van de kosmos (Copernicus, Kepler), doet de positie van de aarde en van God als onderhouder en schepper veranderen. Er ontstaat een mechanistisch wereldbeeld, waarin God ook als laatste oorzaak steeds meer overbodig wordt.

In de periode van de Verlichting, die daarna wordt besproken, worden deze thema's verder uitgediept en soms geradicaliseerd; religies worden gezien als bijgeloof (Voltaire, de Encyclopedisten, d'Holbach). Andere denkers geven ruimte aan het geloof (Kant, Lessing, Hegel). In de Romantiek krijgt de religie weer een belangrijker plaats. Veel romantici sluiten aan bij esoterische, neoplatoonse denkbeelden.

Wat echter in de Renaissance en de Verlichting was begonnen, zette zich in de negentiende eeuw voort. Vooral de natuurwetenschappen drukten hun stempel op het denken. Door hun successen kwam de gedachte op dat zij de plaats van de religie zouden kunnen innemen. Wetenschap verklaarde ook het verschijnsel geloof (Marx, Feuerbach, Freud) en dat bracht sommigen ertoe (Nietzsche, Swinburne) te verklaren dat (de oude) God dood is. Atheïsme, agnosticisme, onkerkelijkheid worden in de loop van twintigste eeuw algemener. In jaren zestig komt de God-is-dood-theologie op, anderen spreken liever van een verdwijning, terugtrekking van God. De geïnstitutionaliseerde religie speelt een steeds kleinere rol, er is sprake van privatisering van het geloof. Was er in West-Europa lange tijd de overtuiging dat geloof het veld moest ruimen voor de menselijke rede, nu heeft de rede veel van haar glans verloren. De auteur poneert dat een religieus levensbesef tot de fundamentele structuur van het leven van de mens behoort, dat ontwaakt als hij in een toestand komt te verkeren die zijn krachten te boven gaan. Een religieuze samenleving, zo betoogt hij in een wijdlopige en niet altijd even heldere slotbeschouwing, ligt niet in het verschiet.

Bij het formuleren van kritiek op een overzichtswerk is het aangeven van wat men niet heeft aangetroffen misschien wat gemakkelijk. Dat zal ik dan ook niet doen, hoewel het ontbreken van een bespreking van bijvoorbeeld Kierkegaard mij wel even heeft verbaasd. Enige methodologische reflectie op werkwijze of verantwoording van de keuze van de besproken denkers heb ik echter wel gemist. Vooral ook als men bedenkt dat veelal niet de werken van de denkers zelf worden aangehaald, maar monografieën en artikelen van anderen over hen. Voeg daarbij dat ook de keuze van de vele illustraties niet wordt ver-

antwoord; de functie ervan in het betoog is lang niet altijd duidelijk. Omdat aan dit alles geen aandacht wordt geschonken, weet de lezer niet of de auteur zelf ervan overtuigd is of hij zijn ambitieus project – via het bespreken van grote denkers – tot een goed einde heeft gebracht.

Een vraag die zich herhaaldelijk bij mij opdrong bij het doornemen van dit werk, was voor wie de schrijver het boek heeft bedoeld. In zijn inleiding vermeldt hij dat hij het heeft geschreven voor een ieder die belangstelling heeft voor geloofs- en levensvragen. Tot die categorie zou ik mijzelf willen rekenen, maar het heeft mijn interesse maar nauwelijks kunnen bevredigen. Voor iemand die wat meer dan algemene kennis heeft van het Westerse filosofisch en theologisch denken, biedt dit boek te weinig nieuws, voor hem kan het hoogstens een opfrissing van kennis zijn. Of het voor een heel breed publiek geschikt is, waag ik te betwijfelen, daarvoor vind ik de stijl niet “publieksvriendelijk” genoeg. Maar misschien vergis ik mij en vindt dit werk, dat voor de geïnteresseerde leek zeker wel een goede inleiding kan zijn, toch zijn weg naar die doelgroep.

Lammert G. Jansma
Veenwouden

Stolz, Jörg (red.), (2007) *Salvation goods and religious markets. Theory and applications*, Bern etc.: Peter Lang, pp 287, ISBN 978-3-03911-211-1, € 30,90

Als we spreken over een religieuze markt, wat zijn dan de ‘goederen’ of ‘producten’ die op die markt verhandeld worden? Dat is de vraag die in deze publicatie centraal staat. Het boek is geredigeerd door de Zwitser Jörg Stolz, een *coming man* in de Europese godsdienstsociologie. Hij is hoogleraar in Lausanne en directeur van het ‘observatorium’ van religies in Zwitserland, gevestigd in diezelfde plaats. De bundel is het resultaat van een conferentie in 2005, waaraan een aantal bekende en minder bekende, voornamelijk Europese sociologen, deelnam. Op de conferentie werd gepoogd om, aan de hand van Weber en Bourdieu, enige diepte te geven aan het begrip ‘salvation good’, iets wat volgens de inleiding van Stolz bij rational choice theoretici gemist wordt. Heilsgoederen staan volgens hem in een cultureel-politiek krachtenveld, en ze worden ook niet allemaal op een markt verhandeld. Ook wil hij een discussie op gang brengen over de toepassing van het begrip. Gezien deze interessante, spannende insteek is het jammer dat er niet een rational choicer uitgenodigd is om stelling te nemen in dit debat.

In het eerste deel gaat het over de theorie. Merz-Benz legt aan de hand van Weber uit hoe het begrip ‘heilsgoed’ is te verstaan. Hij ziet het als de actuele manifestatie van religieuze waarden in en door menselijke actie, die alle aspecten van het leven doordringt en zich richt op het goddelijke. Vervolgens werkt hij dit uit in ascetisch en mystiek handelen. Een interessante bijdrage, waar aan het eind bij mij de vraag bleef hangen hoe heilsgoederen, zo bekeken, op een markt te verhandelen zijn. Schultheis haalt in een andere bijdrage Bourdieu en diens veldtheorie naar voren. Terecht pleit hij er op basis van deze

analyse voor om markt niet als iets abstracts en steriels te zien, maar veelmeer als een open veld waar behoeften, tradities en machtsverhoudingen een rol spelen. Ook Bruce heeft een bijdrage in de bundel. Helaas haalt hij zijn oude en eenzijdige thema's weer op. Hij schiet op Stark, Finke en Iannaccone, i.h.b. op de veronderstelde tekortkomingen van monopolies en de manier waarop zij religie zien. Dit verhaal vertelt hij overal dus de details kunnen we hier weglaten.

Het 'pièce de résistance' van het eerste deel is de bijdrage van de redacteur zelf, eerder gepubliceerd in *Social Compass* (2006/1). Hij probeert rational choice theorie en Webers opvattingen met elkaar te verbinden via de vraag: wat zijn heilsgoederen en onder welke condities spreken we van een markt? Aan de hand van een aantal simpele stellingen bouwt hij zijn eigen visie op: 1. religie is een verzameling culturele symbolen die antwoorden op problemen van zin en contingentie doordat zij verwijzen naar een transcendente realiteit; een heilsgoed is een product of middel aangeboden door een religie; 2. het rationaliteitsframe is slechts één frame om beslissingen te nemen, vooral in religies worden ook beslissingen genomen op basis van traditie bijvoorbeeld; 3. er moet onderscheid worden gemaakt tussen strategische (speltheoretische, sociale) en parametrische (besliskundige, individuele) situaties; 4. goederen hebben verschillende kenmerken (divisibility, exclusiveness, rivalry, alienability); 5. een markt is een bijzondere vorm van sociaal systeem, namelijk het geheel van ruilrelaties tussen aanbieders en vragers. Op basis van deze punten komt hij tot een heldere, overtuigende onderscheiding van zes verschillende typen religieuze goederen en beschrijft hij hoe deze op een markt staan.

In het tweede deel gaat het over de toepassing van de begrippen 'heilsgoed' en 'religieuze markt'. Brandt en Marcini bespreken de toepassing in het Christendom. Brandt laat aan de hand van de vroege kerk zien hoe het Christendom, door met religieuze termen in te spelen op psychologische behoeften, aantrekkelijk was. Marcini toont aan de hand van twee Zuid-Italiaanse volksheiligen de parallelliteit aan tussen economische en mythisch-rituele activiteit. Pace, Bastian en Rey bespreken de toepassing van de centrale begrippen van de bundel binnen de Pinksterbeweging. Aan de hand van de geschenkeconomie geeft Pace aan dat niet alles binnen religie utilitair is, en hij onderbouwt die stelling met veldonderzoek naar pinkstergroepen in Brazilië en Italië. Wat hij volgens mij over het hoofd ziet, is dat juist bij deze groepen opgaat dat de genade weliswaar gratis, maar niet goedkoop is: de leden en deelnemers moeten in de ogen van de organisaties veel doen om de geschenken te krijgen. Bastian en Rey laten aan de hand van resp. Latijns-Amerikaanse pinkstergroepen en Haïtiaanse immigranten in Amerika zien dat 'markt' breed moet worden opgevat, met aandacht voor cultuur en biografie. In de laatste bijdragen van Altglas, Burger en Mayer wordt de toepassing verbreed naar nieuwe religies. Altglas laat zien dat neo-hindoeïstische groepen hun aanbod in het Westen zo hebben aangepast dat ze aansluiten bij sociaal mobiele groepen. Burger geeft weer hoe de boodschap van yoga op een markt functioneert. En Mayer geeft een overzicht van het cultische milieu in Zwitserland.

Al met al een interessante bundel, met goede uitgangspunten en goed gecomponeerd. Twee artikelen, van Stolz en Pace, steken wel ver boven de andere uit. Bij de overigen bleef

bij mij soms toch de vraag hangen wat zij nu te maken hadden met heilsgoederen, met religieuze markt, of met beide. De diversiteit aan toepassingen is goed gekozen, hoewel Nieuwe Religieuze Bewegingen en Pinksterbewegingen erg dankbare en voor de hand liggende onderwerpen zijn voor dit thema.

Erik Sengers

(Vrije Universiteit Amsterdam)

Xanten, Harry J. van (2007), *'Katholieken, wat zijt Gij toch een wonderlijk volk!'. De Katholiekendag in Nederland 1899-1940*, Nijmegen: Valkhof Pers, pp. 1130, ISBN 978905625252, €45.

Derks Marjet, (2007) *Heilig moeten. Radicaal-katholiek en retro-modern in de jaren twintig en dertig*, Hilversum: Verloren, pp. 431, ISBN 9789065509826, €34.

In de historiografie van het Nederlands katholicisme wordt het interbellum vaak gezien als het hoogtepunt van de katholieke verzuiling. De publicatie *Het rijke roomsche leven* van Van der Plas heeft aan deze periode zelfs een eigen naam gegeven. Toch verschoof er in deze periode veel in het katholieke bastion onder invloed van de grote en snelle maatschappelijke ontwikkelingen en de realisatie van de katholieke emancipatie. Luijkx was de eerste die voor deze veranderingen aandacht vroeg in zijn *Andere katholieken*, waarna er meer over het katholicisme in het interbellum verschenen is. Vorig jaar werden in Nijmegen twee proefschriften verdedigd, die nieuwe onderzoeksresultaten aandragen. Derks' *Heilig moeten* gaat over enkele stichtingen van de beroemd/beruchte pater Van Ginneken s.J., en de vuistdikke dissertatie van Van Xanten (1.130 pagina's en ruim 2 kilo zwaar) behandelt het tot nu toe ondergewaardeerde thema van de Nederlandse Katholiekendagen.

De rode draad in beide boeken is het groeiende zelfvertrouwen van de katholieken na het herstel van de bisschoppelijke hiërarchie, de uitbouw van de katholieke sociale organisaties, de groei van de katholieke bevolking en de eerste politieke successen. Dit leidde ertoe dat katholieken zich meer in het publieke domein gingen begeven en plannen gingen ontwikkelen voor de omvorming van de Nederlandse samenleving in christelijk-katholieke zin. Verschillende merkwaardige en stoutmoedige plannen kwamen uit de koker van Jac. van Ginneken, jezuïet, hoogleraar taalkunde in Nijmegen, en missionair ijveraar. In haar prachtig geschreven proefschrift beschrijft Derks zijn plannen voor niets minder dan de kerstening van de Nederlandse samenleving, ja zelfs van de hele wereld. Na een inleiding op het thema geeft ze eerst een mooie, coherente biografie van haar hoofdpersoon. Wat me bijzonder is bijgebleven, ook gezien haar aandacht voor gender en religie, is de grote rol die krachtige vrouwen in zijn leven speelden na het overlijden van zijn vader, die een succesvol bierbrouwer was.

Om zijn ideaal van de kerstening te realiseren stichtte Van Ginneken verschillende religieuze genootschappen, die nu nog steeds tot de verbeelding spreken. Het bijzondere aan deze stichtingen is dat Van Ginneken expliciet gebruik wilde maken van leken in zijn

bekeringswerk. Maar omdat noch zijn klerikale omgeving noch hijzelf een kader hadden om dit soort genootschappen te plaatsen, vervielen ze vaak toch in semi-kloosterlijke structuren, waarbij de dominantie van de charismatische en autoritaire Van Ginneken soms tot ontsparingen leidde. In het boek worden de stichtingen in chronologische volgorde beschreven: de Vrouwen van Bethanië (wegens wanbeleid aan de supervisie van Van Ginneken onttrokken), vervolgens de Vrouwen van Nazareth en tenslotte de belangrijkste activiteit: de Graalbeweging. In een spannende stijl, met groot gevoel voor historische details, wordt de ontwikkeling van de bewegingen beschreven, waarbij de gecompliceerde spiritualiteit van de leken-vrouwen en hun rol in de kerk terecht veel aandacht krijgen. In het laatste deel worden de bewegingen vergeleken met soortgelijke clubs, n.l. de enige mannelijke stichting van Van Ginneken (Kruisvaarders van Sint Jan), de Eucharistische Kruistocht en de Sleutelbos. Met dit hoofdstuk wordt de intellectuele spankracht van de lezer echter overschat: beter was het geweest dat Derks zich had geconcentreerd op de 'Ginnekense' stichtingen alleen.

Derks is docent aan de Radbouduniversiteit en gerenommeerd onderzoeker van de katholieke sociale beweging. Van Xanten daarentegen is een nieuwkomer en laatbloeiër. Opgeleid als historicus maakte hij carrière als leraar geschiedenis en ook in de lokale politiek. Na zijn pensionering wijdde hij zich aan de geschiedenis van de katholiekendagen in Nederland, een thema dat ten onrechte nog niet systematisch was onderzocht en waarvoor hij – ook gezien zijn biografie – alle lof verdient. Katholiekendagen waren publieke manifestaties van het katholieke verenigingsleven, met interne (cohesie) en externe (publicitaire) doelstellingen. Op de dagen werd voornamelijk over sociale en politieke, maar ook moreel-ethische en religieuze thema's gesproken, waarbij deze voor de huidige lezer in een vloeiende lijn in elkaar overlopen. Opvallend is dat dit soort manifestaties in vergelijking met andere landen in Nederland vrij laat opkwamen. Na de inleiding schrijft de auteur daarom eerst over de ontwikkelingen in het internationaal katholicisme sinds het verschijnen van de sociale encycliek *Rerum Novarum*, en de weerklank die 's Pausen oproep aan de katholieken vond om actief mee te werken aan de hervorming van de samenleving. Vooral de katholiekendagen in Duitsland en Italië waren daarbij voor de Nederlanders een inspiratiebron. Vanaf 1900 werden er in Nederland eerst regionale katholiekendagen gehouden, in de verschillende bisdommen en in het – reusachtige - aartsbisdom in bepaalde streken. Deze worden alle uitgebreid besproken, op dezelfde aspecten, waardoor al vrij snel duidelijk wordt dat ze eenzelfde opzet en verloop hadden. Van 1919 tot 1937 zijn er zeven landelijke katholiekendagen gehouden. Ook deze worden weer uitgebreid besproken in het barokke taalgebruik van de geciteerde tijdgenoten en van de auteur zelf: opzet, voorbereiding, sprekers, reacties in katholieke en seculiere pers. Bij het derde deel, waarin de thema's van alle katholiekendagen nog eens worden behandeld, voorzag ik zo'n ver(drie)dubbeling dat ik mij hier niet doorheen geworsteld heb.

De verklaring voor de late opkomst van de katholiekendagen zoekt Van Xanten in de voorzichtige opstelling van de bisschoppen. Met de tweederangspositie van de schuilkerken nog vers in het geheugen wilden zij de kwetsbare positie van de katholieke kerk niet in gevaar brengen door al te opzichtige manifestaties en boude politiek-maatschappelijke

uitspraken - wat een enkele keer toch gebeurde. Het duurde dan ook enige tijd voordat er een kwetsbare balans was gevonden tussen leken-initiatief en klerikale leiding, waardoor er landelijke manifestaties konden plaatsvinden. Merkwaardiger is het algemene kader van Van Xanten: geheel in de geest van zijn inspirator Jan Roes ziet hij de katholiekendagen als een middel tot verkuddelijking van de katholieken. In werkelijkheid, en zo beschrijft hij het ook, werden de initiatieven daartoe genomen door de sociale verenigingen die elkaar wilden ontmoeten en steunen, wat door de bisschoppen – zeker in het begin – misschien niet werd bevorderd maar ook niet kon worden gehinderd. Door deze visie verdwijnt een beetje de blik op het gecompliceerde spel van geven en nemen in de katholieke zuil. Helemaal merkwaardig is dat de auteur geen enkele aandacht besteedt aan soortgelijke bijeenkomsten na de Tweede Wereldoorlog en daardoor verzuimt het fenomeen in een hedendaags kader te plaatsen. In 1952 werd het bestuur van de Nederlandsche Katholieke dag opgeheven, of eigenlijk werd er geen nieuw gevormd, maar in 1953 werd op een grootse, katholieke achtste wijze 100 jaar kromstaf gevierd. Ook de bijeenkomsten van de Acht Mei Beweging en het Contact Rooms Katholieken kunnen gezien worden als 'vormen van' katholieke dagen. Rond de laatste eeuwwisseling, toen de polarisatie in de katholieke kerk voor beëindigd werd verklaard, werd wederom gediscussieerd over nut en noodzaak van een katholieke dag, waar de viering van 150 jaar herinvoering hiërarchie in 2003 een half mislukt gevecht van was. Maar hiervoor heeft de auteur geen plaats ingeruimd.

Helaas, zeker voor sociaal-wetenschappers, komt het maatschappelijk kader van die tijd in beide boeken niet goed naar voren, waardoor het katholicisme wederom als iets bijzonders wordt gepresenteerd en de veranderingen in die subcultuur niet helemaal tot hun recht komen. De tijd van het interbellum stond vol van maatschappelijke veranderingen, die ook zeker van invloed waren op de vormgeving van de beschreven verschijnselen. Het is bijvoorbeeld opvallend dat Van Ginneken lekenvrouwen stimuleerde een apostolische taak op zich te nemen, en daarbij vooral gestudeerde vrouwen op het oog had. Dit staat ten eerste geheel in de lijn van de opkomende rol van de vrouw in de samenleving, ook omdat vrouwen steeds meer gingen studeren, werken en publieke functies overnemen, ten tweede in de lijn van veranderingen die het gebruikelijke standdenken in de samenleving doorbraken en maatschappelijke gelijkheid bevorderden. Ook past zijn missiedoel in de lijn van de grotere eenheid van de Nederlandse samenleving en de gelijktijdige opname van Nederland in internationale (economische, politieke) netwerken. De katholieke dagen deden mij sterk denken aan gelijksoortige bijeenkomsten van de socialisten en landdagen van andere sociale, culturele bewegingen. Verder is ook hier de opkomst van verenigingen en de gecompliceerde verhouding met traditionele autoriteiten congruent met algehele democratisering van de Nederlandse samenleving. Dergelijke vergelijkingen worden echter niet getrokken; de maatschappelijke kaders worden niet of uiterst summier geschetst. Daardoor wordt het interbellum-katholicisme wederom als iets unieks voorgesteld, wat het in mijn ogen steeds minder is.

Erik Sengers

(Vrije Universiteit Amsterdam)

Ontvangen publicaties

Boender, Welmoet (2007),

Imam in Nederland. Opvattingen over zijn religieuze rol in de samenleving. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker, pp. 413, ISBN9789035131408, € 39,950.

Borgman, Erik (2008),

Want de plaats waarop je staat is heilige grond. God als onderzoeksprogramma. Boom: Meppel, pp. 128, ISBN 9789085065678, €14,50.

Lieburg, Fred van (red.) (2007),

Refogeschiedenis in perspectief. Opstellen over de bevindelijke traditie. Heerenveen: Uitgeverij Groen, pp.192, ISBN 9789058297808, € 19,95.

Reitsma, Jan, (2007)

Religiosity and solidarity. dimensions and relationships disentangled and tested, (diss. Radboud Universiteit Nijmegen), pp. 134, ISBN 9789081195614.

Craen, Maarten van, Kris van Cluysen & Johan Ackaert (2007),

Voorbij wij en zij. De sociaal-culturele afstand tussen autochtonen en allochtonen tegen de meelst, Brugge: Uitgeverij Vanden Broele, pp. 286, ISBN139789085846987, € 45.

Doude van Troostwijk, Chris, Evert van den Berg & Leo Oosterveen (red.) (2008),

Buigzame gelovigen. Essays over religieuze flexibiliteit, Meppel: Boom, pp. 176, ISBN 9789085065272, € 19,50.

Religie & Samenleving

Jaargang 2 (2007), nummer 1-3

Inhoudsoverzicht

Artikelen

José M. Baars-Blom: Wereldbestormende refomeisjes	183
Jos Becker: Het wonder in de onttoverde samenleving	5
Gerard Dekker: Hoe lang houden we onszelf nog voor de gek? Over de WRR-Verkenning <i>Geloven in het publieke domein</i>	45
Monique Geersing & Ariana Need: Over zinging, recreatie en het ervaren van een scheiding	163
Durk Hak: De Gereformeerde Kerken Vrijgemaakt en het verval van het narcisme van de kleine verschillen	199
Staf Hellemans: Onoverzichtelijke moderniteit. De dissociatie van religieus veld, religies en individuele religiositeit	87
Frans Jespers: De paramarkt: New age en volksgeloof	125
Bert Laeyendecker: Prof. Dr. Walter Goddijn o.f.m. 1921-2007	55
Karin van Nieuwkerk: "Het geloof is niet aan mode onderhevig". Veranderingen in Marokkaanse religieuze vieringen in Nederland	108
Jan Sloot: In memoriam Prof. Dr. Osmund Schreuder	63
Leo van der Tuin & Hans-Georg Ziebertz: Multikulti: uitdaging of ergernis? Een empirische studie naar de opvattingen van scholieren in Duitsland en leerlingen van het confessioneel onderwijs in Nederland	17

Boekbesprekingen

Adjiedj Bakas en Minne Buwalda, <i>De toekomst van God, Europese relitrends</i> . Met een voorwoord van Ruud Lubbers, Schiedam: Scriptum. (M.B. ter Borg)	67
Tjaard Barnard, <i>Van 'verstoten kind' tot belijdende kerk. De Remonstrantse Broederschap tussen 1850 en 1940</i> , De Bataafsche Leeuw: Amsterdam, 2006. (Lammert G. Jansma)	224
James A. Beckford en John Wallis (red.) <i>Theorising religion. Classical and contemporary perspectives</i> . Aldershot: Ashgate, 2006. (Erik Sengers)	68
André van der Braak. <i>Goeroes en charisma. Het riskante pad van leraar en leerling</i> . Haarlem Altamira-Becht, 2006. (Lammert G. Jansma)	146
Gerard Dekker. <i>Van het centrum naar de marge. De ontwikkeling van de christelijke godsdienst in Nederland</i> . Kok. Kampen, 2006. (Durk Hak)	71

- Herman De Dijn, *Religie in de 21ste eeuw. Kleine handleiding voor voor- en tegenstanders*, Kapellen: Uitgeverij Pelckmans/Kampen: Uitgeverij Klement. (Drs. Ria den Dikken) 148
- Droogers, André. *Het gedwongen huwelijk tussen Vrouwe Religie en Heer Macht*. Amsterdam: Vrije Universiteit (afscheidsrede), 2006. (Durk Hak) 72
- Droogers, André (et al.). *Playful religion. Challenges for the study of religion*. Essays by André Droogers and Peter B. Clarke, Grace Davie, Sydney M. Greenfield, Peter Versteeg. Edited by Anton van Harskamp, Miranda Klaver, Johan Roeland, Peter Versteeg. Delft: Eburon, 2006. (Durk Hak) 72
- Robert B. Ekelund Jr., Robert F. Hébert, Robert D. Tollison, *The marketplace of Christianity*, Cambridge (Ma)/Londen: MIT press, 2006. (Erik Sengers) 215
- Manuel Franzmann, Christel Gärtner, Nicole Köck (Hrsg.), *Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie*, Wiesbaden: VS, 2006. (Durk Hak) 228
- Inger Furseth en Pål Repstad *An introduction to the sociology of religion. Classical and contemporary perspectives*. Aldershot: Ashgate, 2006. (Erik Sengers) 68
- Hellemans, Staf. *Het tijdperk van de wereldreligies. Religie in agrarische civilisaties en in moderne samenlevingen*, Zoetermeer: Meinema, 2007. (Jan Sloot) 219
- Andries Hoogerwerf, *De toekomst van het christendom. Van instituut naar beweging*, Budel: Uitgeverij Damon. (Durk Hak) 150
- Krabbendam, H.: *Vrijheid in het verschiep. Nederlandse emigratie naar Amerika 1840-1940*, Verloren: Hilversum 2006. (Lammert G. Jansma) 74
- Hans en Peter Leeflang, *Hoort het ritselen van de nieuwe dag. Geloven in de toekomst*. Achtste J.H. van Oosbreelezing, Delft: Uitgeverij Eburon. (Durk Hak) 150
- Lewis, J.T. (ed.), *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, Oxford/New York: Oxford University Press, 2004. (Lammert G. Jansma) 226
- Marten van der Meulen, *Vroom in de Vinex. Kerk en civil society in Leidsche Rijn*. Shaker Publishing, Maastricht, 2006. (Monique van Dijk-Groeneboer) 76
- Siebre Miedema (red.), *Religie in het onderwijs. Zekerheden en onzekerheden van levensbeschouwelijke vorming*, Zoetermeer: Meinema, 2006 (Leo van der Tuin) 222
- Erik Sengers, *Aantrekkelijke kerk. Nieuwe bewegingen in kerkelijk Nederland op de religieuze markt*, Delft: Eburon, 2006. (Theo Schepens) 217
- Rodney Stark, edited by Reid L. Neilson. *The Rise of Mormonism*, New York etc.: Columbia University Press, 2005. (Henri Gooren) 154
- Velde, Mees te, en Hans Werkman (red.). *Vrijgemaakte Vreemdelingen. Visies uit de vroege jaren van het gereformeerd-vrijgemaakte leven (1944-1960) op kerk, staat, maatschappij, cultuur, gezin*. Barneveld: Uitgeverij de Vuurbaak, 2007. (Durk Hak) 152
- W. van der Zwaag, *Reveil en afscheiding. Negentiende-eeuwse kerkhistorie met bijzondere actualiteit*, Kampen: De Groot Goudriaan, 2006. (Gert van Klinken) 145

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.