

Religie & Samenleving

Jaargang 2, nummer 1

Mei 2007

Inhoud

Redactioneel	3
Het wonder in de onttoverde samenleving <i>Jos Becker</i>	5
Multikulti: uitdaging of ergernis? Een empirische studie naar de opvattingen van scholieren in Duitsland en leerlingen van het confessioneel onderwijs in Nederland <i>Leo van der Tuin & Hans-Georg Ziebertz</i>	17
Hoe lang houden we onszelf nog voor de gek? Over de WRR-Verkenning <i>Geloven in het publieke domein</i> <i>Gerard Dekker</i>	45
Prof. Dr. Walter Goddijn o.f.m. 1921-2007 <i>Bert Laeyendecker</i>	55
In memoriam Prof. Dr. Osmund Schreuder <i>Jan Sloot</i>	63
Boekbesprekingen	67
Inhoud <i>Religie & Samenleving</i> , jaargang 1	79

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
Henri Gooren
Durk Hak
Lammert G. Jansma
Erik Sengers

Redactieadres

Redactie Religie & Samenleving
Achterweg 66
9269 TP Veenwouden
f2hlgjansma@hetnet.nl

Vormgeving

Uitgeverij Eburon, Delft

Recensie-exemplaren

Dr. D.H Hak
Potgietierstraat 16
7514 DB Enschede

Abonnementenadministratie

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

Abonnementsprijzen

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

Abonnement afsluiten

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

ISSN 1872-3497

© 2007 *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 belangrijke taak die sociologen hebben, of anders gezegd een motief dat hen drijft, aldus Peter Berger in zijn klassieke *Invitation to Sociology* uit 1963, is 'debunking', ontmaskering. De socioloog moet kijken naar wat achter de als vanzelfsprekend ervaren werkelijkheid schuilgaat en kritische vragen stellen bij voor de handliggende verklaringen en gemakkelijke aannames. Om de eerste drie artikelen in dit nummer als 'debunking' te duiden, gaat wat ver, maar duidelijk is wel dat in alle drie vooroordelen worden gecorrigeerd, en kritisch wordt gekeken naar op te weinig empirie gebaseerde gemakkelijke uitspraken.

Jos Becker bespreekt in het openingsartikel het wondergeloof in de ontoverde samenleving. Hij laat zien dat het geloof in wonderen is toegenomen en geeft daarvoor een aanzet tot verklaring. Hij komt tot de conclusie dat het wonder naast de rationaliteit bestaat, maar die niet vervangt en wijst ook op het amusementgehalte en daarmee op het vluchtige karakter ervan. In de tweede bijdrage, van Van der Tuin & Ziebertz, worden de opvattingen van scholieren in Duitsland en Nederland over religieuze, culturele en etnische pluraliteit vergeleken. Uit het gepresenteerde onderzoeksmateriaal wordt duidelijk dat de wijdverbreide opvatting dat de Nederlandse samenleving in doen en denken toleranter is dan de Duitse, in ieder geval wat het laatste aspect betreft, ernstig nuance behoeft. In de media is veel aandacht geweest voor het recente WRR-rapport *Geloven in het publieke domein*. In de dagbladen is met enige nadruk gesuggereerd dat uit het rapport kan worden afgeleid dat religie aan een comeback bezig is. Dekker geeft in zijn kritische beschouwing ervan aan welke bijdrage het levert aan onze theoretische en empirische kennis en laat bovendien zien in hoeverre de uitspraken in de media aangaande de boodschap van het rapport correct zijn.

Religie & Samenleving heeft zich ook als taak gesteld belangrijke actuele gebeurtenissen op het terrein van godsdienst en samenleving te signaleren. Dan kan het gaan om zaken die betrekking hebben op zowel organisaties als personen. Dit nummer bevat van twee, ons recentelijk ontvallen, godsdienstsociologen, Walter Goddijn en Osmund Schreuder, een in memoriam. Beiden kregen hun eerste opleiding bij de Franciscanen, hebben de ontwikkelingen in kerk en samenleving van de tweede helft van de 20^{ste} eeuw bewust meegemaakt, wetenschappelijk bestudeerd en elk op eigen wijze ook persoonlijk verwerkt en zelfs ook mede gestalte gegeven. In de bijdragen is hun persoonlijke geschiedenis, hun betekenis voor de wetenschap en hun rol in maatschappelijk opzicht vastgelegd; zij vormen daarmee een bron voor geschiedschrijving.

Tenslotte bevat deze aflevering een achttal boekbesprekingen. Het merendeel ervan betreft besprekingen van werken op godsdienstsociologisch gebied, maar er zijn ook enige die op historisch en antropologisch terrein liggen. Mogelijk is dit het begin van een verheugende ontwikkeling en kan de redactie in de komende jaren bijdragen uit alle disciplines waarop het tijdschrift zicht richt tegemoet zien.

Het wonder in de onttoverde samenleving

*Jos Becker**

Summary

Even in our modern society people seem to be fascinated by miracles. Miracles are the subject matter of popular television shows. Quite a number of books, inspired by C.G. Jung, aim at assisting people in recognizing miracles and in integrating these in their personal lives. Furthermore the number of people, willing to accept miracles for real, is growing: in 1991 31% of the Dutch thought miracles a possibility, in 2002 43% showed this opinion. How is this possible in a society seemingly devoid of magic? This is possible because magic is not banished from all levels in society to the same degree. According to Weber modernization on the institutional level was more complete than on the level of personal thought. This is borne out by research on the acceptance of modern science. In the year 2000 for instance 35% of the Dutch declared that too much trust was put in science and not enough in intuition and faith.

1. Inleiding

Wonderen zijn onverwachte, onverklaarbare of verbazingwekkende gebeurtenissen, die men toeschrijft aan een positieve ingreep van Hogerhand (Stoffels 2002, 3-4). Tegenwoordig geloven de mensen daar niet meer aan, tenminste, dat dachten we. Het ziet er echter naar uit dat het wondergeloof een renaissance doormaakt. Wonderen zijn tegenwoordig het onderwerp van tv-programma's en er worden boeken over gepubliceerd. Uit enquêtes blijkt dat veel Nederlanders wonderen voor mogelijk houden. Hun aantal neemt bovendien toe. Dat deze herleving optreedt in een generationaliseerde, in de termen van Max Weber 'onttoverde samenleving', wekt verbazing.¹ Nederland is een modern land en toch gelooft een aanzienlijk deel van de bevolking aan wonderen. Hoe is dat nu mogelijk? Nadat wij enige manifestaties van het hedendaagse geloof aan wonderen hebben besproken, zullen wij deze vraag proberen te beantwoorden.

* Jos Becker (1944) was tot zijn pensionering op 1 december 2005 werkzaam als socioloog en onderzoeker bij het Sociaal en Cultureel Planbureau. Hij publiceerde over arbeidsmarktproblemen, culturele veranderingen, chiliastische bewegingen en secularisatie.

2. De televisie: wonderen bestaan!

De Nederlandse televisie, commercieel en niet-commercieel, biedt nogal wat programma's aan over ons onderwerp. De KRO zendt het programma *Wonderen bestaan* uit. Het medium Char legt regelmatig contact met de doden. De camera volgt zieken op hun rondreis langs de gebedsgenezers in verschillende landen. Een 'babyfluisteraar' onderhoudt telepathisch contact met zuigelingen. Er wordt een competitie gehouden tussen paranormaal begaafden om te zien wie het 'zesde zintuig' in de belangrijkste mate bezit. De hoofdpersonen van enkele *crimeseries* zijn in het bezit van de voor het speurwerk nuttige eigenschap van helderziendheid. Dit is nog maar een greep uit de programma's die de laatste tijd werden uitgezonden of nog steeds zijn te zien.

Over één van de uitzendingen is vrij veel bekend. Sinds het voorjaar van 2003 nodigt de KRO mensen uit om te vertellen over wonderen die zij hebben meegemaakt. De verhalen vormen de basis van het reeds genoemde programma *Wonderen bestaan*. Er is meer informatie over dit programma beschikbaar dan alleen aan de uitzendingen valt te ontleen. Anne-Marie Korte heeft een analyse gemaakt van 1500 persoonlijke verhalen, die aan de omroep werden gestuurd (Korte 2005).² Daarnaast zijn er onder auspiciën van de KRO selecties uit de belevenissen gepubliceerd (Weisbrod 2004; Weisbrod 2005). Voorgevoelens komen uit. Verloren voorwerpen met een sterke gevoelswaarde, zoals een trouwring, worden na vele jaren teruggevonden. Iemand is te laat voor een afspraak en blijft zodoende buiten een ernstig verkeersongeval. Op een Afrikaanse landweg duikt plotseling een genezer op, die een gewonde toerist helpt. Een hond voelt dat zijn baas vele kilometers verderop een ernstig ongeval is overkomen. Sommige wonderverhalen zijn wel erg merkwaardig. Een vrouw overlijdt voordat zij het nieuwe huis van haar dochter heeft kunnen zien. Kort na dit sterfgeval strijkt er een kraai neer op de stoep. De vogel hipt door een openstaande deur naar binnen, verkent het hele huis en vliegt weg om nooit meer terug te keren. Dit is een buitengewone gebeurtenis, want kraaien komen zelden of nooit huizen binnen. De dochter herinnert zich bovendien dat haar moeder in de familiekring wel eens plagend 'kraai' genoemd werd. De cirkel is rond, het wonder is geboren (Weisbrod 2005, 54-57)!

De inzenders hebben gereageerd op het begrip 'wonder', zodat het aanemelijk is dat hun verhalen verwijzen naar de betekenis, die zij aan dit begrip toekennen. De verhalen hebben betrekking op redding uit gevaar (20%), op een bijzonder teken, leiding of aanwijzing voor de oplossing van een levensprobleem (15%), op contact met een overledene (15%), op een correcte voorspelling (10%) en op een wonderbaarlijke genezing (10%). De rest (30%) heeft betrekking op onder meer het onverwacht terugvinden van

een persoon of voorwerp, op de vervulling van een dringende wens of op een wonder dat men zelf heeft verricht (Korte 2005, 403).

De context van het verhaal is meestal niet van christelijke aard. Slechts in een minderheid van de gevallen (16%) plaatsten de vertellers hun belevenis in een traditioneel religieuze context, waarbij zij beelden aan de kerk en aan het christelijk geloof ontleenden. In 20% van de verhalen verwees de inzender naar een onverklaarbare samenloop van omstandigheden, waarbij hij zei dat er 'meer in het spel moet zijn', zonder dat hij het meerdere nader kon omschrijven. Het grootste deel van de wonderen (64%) zouden volgens de onderzoekster een uiting van 'eigentijds geloven' zijn. Het ging de mensen om de gewone werkelijkheid, 'waarbinnen iets anders of bijzonders oplicht, dat voorbij deze werkelijkheid wijst en ook zo benoemd wordt' (Korte 2005, 403). Veel van de vertellers vonden hun belevissen zo buitengewoon, dat zij niet van toeval wilden spreken. Een inzender beschouwde het wonder dat hem overkwam zelfs als 'de overtreffende trap van het toeval'.

Wonderen zijn natuurlijk gunstig voor de mens, anders zouden zij geen wonderen zijn. Het valt toch op dat de mensen uit het geloof aan een hogere macht geen conclusie trekken over een noodlot of voorzienigheid, die hun schade kunnen toebrengen. Het idee dat hogere machten ook een duistere kant kennen, de mens op de proef stellen en de oorzaak van tragische gebeurtenissen kunnen zijn, leeft niet onder de mensen. Anne-Marie Korte beschouwt het wondergeloof onder meer als een protest tegen maakbaarheid van de samenleving (Korte 2005, 400-401). Zo zou je het wonder kunnen zien. De mensen zijn echter niet altijd afkerig van maakbaarheid. Als zij ziek zijn, gaan zij naar de dokter, zij verzekeren zich tegen ongevallen en zij wenden zich tot de overheid voor een schadevergoeding in het geval van een calamiteit. Zo maakbaar is de samenleving nu ook wel weer. De mensen plukken graag de vruchten van de moderniteit, maar velen verlangen daarnaast naar iets anders dat hen in verbazing brengt of hen tenminste amuseert en dat hun overgebleven wensen vervult. In dat geval verlangen zij naar een bovennatuurlijke instantie, hoe vaag omschreven ook, die over hen waakt. Het gaat hen om *wishfulfilment* in zijn meest simpele vorm. Zo gezien is het 'eigentijdse geloven' niet van oppervlakkigheid en naïviteit vrij te pleiten.

3. Boeken: onderken het wonder!

Niet alleen de televisie besteedt aandacht aan wonderen: er verschijnen ook boeken over. Een deel van de publicaties sluit aan bij de christelijke traditie, voorzover deze Gods leiding in het dagelijks leven benadrukt. Een gebed wordt verhoord, en hoewel dat niet altijd het geval is, toch menigmaal door

tussenkomst van engelen (Anderson 1999; Gouldner 2004). Er is op dit gebied zelfs een lijvig cursusboek verschenen, dat door een hemelse stem zou zijn gedictieerd (*Foundation for inner peace* 1999).

Veel van de recente publicaties handelen echter over het thema dat ook al in het tv-programma *Wonderen bestaan* aan de orde kwam: de interpretatie van ogenschijnlijke toevalligheden als zinvol voor het persoonlijk leven. De titels zijn veelzeggend: *Zinvol toeval*, *Onverwachte wonderen*, *De zin van het toeval* en *Toeval bestaat niet* (Frank 2000; De Kloet 2000; Richo 2000; Mardorf 2000; Hopke 2000; Klein 2004; Seifert 2002). De auteurs verwijzen vrijwel allemaal naar het werk van Carl Gustav Jung (Jung 2000). Jung was net als na hem de inzenders van *Wonderen bestaan* getroffen door coïncidenties in het dagelijks leven (Jung 2000). De droom over iets dat ver weg werkelijk aan het gebeuren is, de vriend die opbelt op het moment dat men aan hem denkt en het missen van een trein, waar later een ongeluk mee gebeurt, zijn vaak niet causaal te verklaren, maar hebben wel betekenis voor de mensen. Een van Jungs gevalsbeschrijvingen is bekend geworden. Een cliënte rapporteerde een droom, waarin een kever voorkwam, die volgens de therapeut een Egyptische scarabee moest zijn. Terwijl zij aan het vertellen was, vloog er een goudkleurige kever tegen het raam van de spreekkamer. Dit was op zichzelf al een merkwaardige toevalligheid. Daar kwam echter bij dat de vrouw geen kennis van de Egyptische cultuur had en dat het vanaf dat moment beter met haar ging.

Jung postuleerde uiteindelijk het bestaan van een stroom van levenskracht, die alles doortrekt en zo bijdraagt tot de eenheid van het bestaande (de *Unus Mundus*). Dat betekende dat verschijnselen, die niet in een volgtijdelijke relatie tot elkaar stonden, maar alleen ongeveer gelijktijdig optraden, toch met elkaar te maken konden hebben. Deze coïncidenties traden niet zo maar op. Voor de goede verstaander waren het tekens, die het leven zin gaven en aanwijzingen vormden bij het nemen van moeilijke beslissingen. De 'wereldziel' hielp de mens verder op zijn levensweg. Jung noemde deze tekens synchroniciteiten om hen te onderscheiden van betekenisloos toeval en van volgtijdelijke ketens van gebeurtenissen, die wel op de gebruikelijke manier causaal verklaard konden worden. Hij beschouwde zijn visie dan ook als een aanvulling op de westerse wetenschappen en niet als een vervanging daarvan. Jung zette zijn stellingen kracht bij met een verwijzing naar de levensbeschouwing van belangrijke niet-westerse culturen, vooral de Chinese Tao en het orakelboek, de *I Ching*. Daarnaast zocht hij in samenwerking met de Nobelprijswinnaar Pauli aansluiting bij de moderne theoretische natuurkunde.

Hoe kan het individu nu weten of hij echt met een synchroniciteit te maken heeft? Dat maakt de mens zelf uit, waarbij hij een beroep doet op het collectief onderbewuste, waarin belangrijke symbolen zijn opgeslagen. De

Unus Mundus werkt vooral via deze symbolen in op de mens, die ze zelf moet duiden. Volgens Jung is een coïncidentie dan ook zinvol te noemen als het individu een hem bekend symbool in de gebeurtenissen ontwaart en de gebeurtenis diepe emotie bij hem opwekt. De invloed van het begrip synchroniciteit is groot geweest. Vrijwel alle publicaties, die wij eerder opsomden, maken er gebruik van. In het verlengde van de stelling dat de mens zelf kan bepalen wat een wonder is en wat niet, zijn de boeken sterk gericht op zelfhulp. Soms speelt de onderkenning van het wonder een rol in de psychotherapie. De publicaties zijn dan wel geen receptenboeken met concrete aanwijzingen, maar reeksen van vaak summiere gevalsbeschrijvingen moeten de lezer toch helpen om coïncidenties te interpreteren. Zo te zien, ons overzicht is niet compleet, zijn deze publicaties in Nederland vooral na ongeveer 1995 verschenen. Onderzoek naar meningen doet vermoeden dat het geloof in het wonder in die periode onder de Nederlanders is toegenomen.

4. Het onderzoek naar meningen

De cijfers van tabel 1 zijn afkomstig uit het project *Culturele Veranderingen in Nederland* van het Sociaal en Cultureel Planbureau en uit het *International Social Survey Project*, waaraan Nederland deelneemt. De ondervraagden gaven antwoord op de vraag 'Denkt u dat religieuze wonderen mogelijk zijn?' met als antwoordmogelijkheden 'zeker wel', 'waarschijnlijk wel', 'waarschijnlijk niet', 'zeker niet' en 'weet niet'. In de tabel zijn de percentages bij de eerste twee antwoordmogelijkheden gesommeerd. De gegevens zijn niet langer recent, het laatste jaar van onderzoek is 2002. Zij werden al eerder gepubliceerd, zodat het commentaar kort kan blijven (Becker 2006, 17-21; Becker en de Hart 2006, 63-79).

De acceptatie neemt onder de gehele bevolking toe. In 1991 vond 31% van de Nederlanders dat wonderen zeker of waarschijnlijk konden voorkomen. Dat is op het oog al vrij veel. In 2002 was de aanhang voor het idee echter nog hoger geworden: 43% antwoordde bevestigend. De jongeren haalden de ouderen in. In 2002 geloofden iets meer 16-30-jarigen dan ouderen in het wonder, 49% vergeleken met 41%. Daar ging een ontwikkeling aan vooraf, waarbij de acceptatie onder de jongeren snel steeg. Onder de 16-30-jarigen nam de aanhang voor het wonder toe van 29% in 1991 tot 49% in 2002. Onder de oudste onderscheiden leeftijdsgroep was de toename gering of zelfs afwezig: in 1991 onderschreef 37% de mogelijkheid van een wonder, in 2004 deed 41% dat. Zelfs de buitenkerkelijken gingen meer aan het wonder geloven: de aanhang onder deze categorie steeg van 15% naar 31%, een verdubbeling in ruim tien jaar! Vooral dit resultaat doet vermoeden dat de

ondervraagden niet al te veel belang hebben gehecht aan de aanduiding 'religieus', maar vooral op het begrip wonder hebben gereageerd.

Volgens de resultaten van Anne-Marie Korte overwogen de ouderen onder de inzenders van wonderverhalen. De jongeren geloofden dus wat meer aan wonderen dan de ouderen, maar vooral de ouderen zochten contact met de KRO. Het is de vraag of dit veel betekent.

Tabel 1 Religieuze wonderen zijn zeker of waarschijnlijk mogelijk, 1991-2004 (in percentages en in relatieve veranderingen)

	1991	1998	2002
Alle Nederlanders	31	40	43
Buitenkerkelijken	15	24	31
Kerkleden	53	64	67
Alle Nederlanders			
16-30 jaar	29	43	49
31-50 jaar	29	38	41
51 jaar en ouder	37	40	41

Bron: SCP (*International Social Survey Project '91-'98; Culturele Veranderingen in Nederland 2002*)

De inhoud van een aantal tv-programma's en het onderzoek naar meningen wijzen uit, zo moge uit het voorgaande blijken, dat vele Nederlanders belangstelling hebben voor wonderen en dat zij op grond van een al dan niet religieuze inspiratie denken dat deze kunnen optreden. De acceptatie is de afgelopen jaren bovendien toegenomen.

5. Het wonder in de onttoverde maatschappij

Hoe is het mogelijk dat zo velen wonderen accepteren in een samenleving die beheerst wordt door wetenschap en techniek en waarin rationeel denken hoog staat aangeschreven? Dat is mogelijk doordat rationaliteit niet in elk niveau van de samenleving even sterk is doorgedrongen. De instituties met hun procedures, regels en sancties bepalen het beeld van onze samenleving in hoge mate. Hetzelfde geldt voor de technologie. Zij zijn het eerste dat de beschouwer opvalt. Naar de mentaliteit van de bevolking moet menigmaal gespecialiseerd onderzoek worden gedaan. Juist op het niveau van de instituties heeft rationalisering plaats gevonden. Wij zullen deze stelling adstrueren met enkele opmerkingen over het werk van Max Weber, die het begrip 'ont-

tovering' zijn bekendheid gaf. Daarnaast putten wij informatie uit een onderzoek naar het beeld van de wetenschap onder de Nederlanders.

Rationaliteit had volgens Weber betrekking op systematisering van het handelen en op de beheersing van de resultaten daarvan binnen belangrijke maatschappelijke terreinen, zoals economie, bestuur, politiek en recht. Het streven was kenmerkend voor de westerse wereld. Het mondde uit in een wereldbeeld dat ontdaan was van alle geheimzinnige en onberekenbare krachten. Dit wereldbeeld was niet langer magisch, maar mocht 'onttoverd' genoemd worden. Aanvankelijk had de kerk de magie uit het wereldbeeld geweerd. Daarna was deze taak overgenomen door de westerse wetenschap, die op haar beurt tot de aantasting van de religie had bijgedragen (Weber 1988a, 94-95; Weber 1988b, 593-594).

De economie werd op kapitalistische leest geschoeid. Het ging daarbij niet om ongebreidelde winzucht, die van alle tijden is, maar om het streven het gewin ook voor de toekomst veilig te stellen, met andere woorden het ging om voortdurende rentabiliteit. De staat en het bestuur waren bedrijven met gestandaardiseerde procedures, die men moest kunnen begrijpen en die in vergelijkbare gevallen dezelfde resultaten opleverden. Het recht bestond uit formele, algemeen geldige en abstracte regels, die een helder en consistent geheel moesten vormen. De wetenschap gebruikte vaststaande procedures en zij was waardenvrij geworden, doordat zij geen beroep deed op God of moraal (Weber 1972, 29-30, 43, 125-130, 551-579; Weber 1988a, 3-4). Weber had het hier over het karakter van belangrijke instituties en niet zo zeer over de mentaliteit van de mensen. Ook daar vatte de rationaliteit post, maar Weber begreep dat de volledige erkenning van deze waarde voor een groot aantal individuen te veel was gevraagd. De groei van de rationaliteit ging gepaard met problemen op het terrein van de zingeving. In de onttoverde wereld is de ethiek vooral beroepsethiek en die was niet voor iedereen geldig (Weber 1988a, 204; Weber 1972, 176). Daarnaast schreef Weber over de 'plaatsvervangende religies'. Utopieën en diverse profeten streefden ernaar de wereld opnieuw te betoveren. Wetenschappelijke opvattingen, zoals de evolutieleer, konden zelf het karakter van een religie aannemen (Weber 1988a, 555; Dassen, 240-244).

Het institutionele raamwerk van onze samenleving is dus in hoge mate onttoverd. De individuen sluiten zich daar wel bij aan, maar niet volledig. Velen laten ruimte voor het irrationele. Onderzoek naar de beeldvorming rond de wetenschap laat daar iets van zien.

Ter gelegenheid van het 50-jarig bestaan van de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (NWO) werd in 2000 het onderzoek *Beeld van de Wetenschap* gehouden (Becker en Schnabel 2000; Becker en Van Rooijen 2001). In het kader van dit onderzoek werd een representatieve steekproef uit de bevolking met open en gesloten vragen ondervraagd. Daar-

naast werd vrijwel dezelfde lijst voorgelegd aan afzonderlijke steekproeven van wetenschapsjournalisten, beleidsadviseurs bij de Ministeries en leden van de Tweede Kamer.

De Nederlanders dachten bij het woord wetenschap vooral aan de empirische wetenschap, aan het doen van onderzoek, vooral universitair onderzoek en aan disciplines als scheikunde en medicijnen. Verder vonden de mensen van een aantal onderwerpen de wetenschap het interessantst. De wetenschap werd zelfs nog iets belangwekkender gevonden dan sport. Tot zover wezen de resultaten op acceptatie van de rationele denkwijze. Verschillende indicatoren gaven echter aan dat de mensen toch niet goed wisten wat wetenschap eigenlijk was. Zo beschouwde 42% van de respondenten de astrologie als een wetenschap. Het zou mogelijk kunnen zijn dat de ondervraagden astrologie met astronomie hebben verward. In eerder onderzoek werd de astrologie echter van een uitleg voorzien (de horoscoop) en ook toen bleek dat zij onder alternatieve denkbeelden een hoge status had (Becker, De Hart en Mens 1997, 133). Het percentage van 42 was tussen haakjes bijna even hoog als dat voor de sociologie! De kennis van wetenschappelijke procedures was gering. Het streven naar een economische verklaring met zo weinig mogelijk vooronderstellingen, herhaalbaarheid van het onderzoek, toetsbaarheid van uitspraken of het gecontroleerde experiment zeiden de mensen weinig. Die kennis is eerder te vinden bij de wetenschapsjournalisten, beleidsadviseurs en politici dan bij het grote publiek. Het gebrek aan inzicht in procedures maakt het mogelijk dat velen de wetenschap heel mooi en eerbiedwekkend vinden, graag aannemen wat haar beoefenaren zeggen, maar tegelijkertijd in irrationele zaken kunnen geloven.

De reacties op enkele stellingen geven wellicht meer inzicht in de opvattingen. De resultaten van de bevolking als geheel zijn daarbij vergeleken met die van de wetenschapsjournalisten, de adviseurs en de politici (tabel 2). Ondanks het prestige dat de wetenschap onder het grote publiek genoot, gaven de mensen toch blijk van reserve. Van de vier groepen onderschreven alle Nederlanders de stelling dat de wetenschap vooral gunstige gevolgen had het minst vaak ('De wetenschap doet meer goed dan kwaad'). Zij waren er ook het minst van overtuigd dat wetenschappelijke kennis *ongevaarlijk* is. Het statement 'Wij vertrouwen te veel op de wetenschap en te weinig op emoties en geloof' is de belangrijkste van de drie uitspraken uit de tabel, omdat het inhoudelijk vrij goed aansluit bij het geloof in wonderen. Van alle Nederlanders onderschreef 35% deze mening. Dit percentage ligt in dezelfde orde van grootte als de ruim 40%, die rond het jaar 2000 wonderen mogelijk achtten. De opvatting komt ook voor onder de journalisten en de adviseurs, maar belangrijk minder dan onder het publiek in het algemeen. Het standpunt van de politici valt op. Hun meningen sluiten meer aan bij die van de bevolking dan de opvattingen van de andere twee speciale groepen van on-

dervraagden. De kamerleden vormden een betere afspiegeling van de bevolking dan de andere twee categorieën van specialisten.

Het onderzoek *Beeld van de Wetenschap* laat zien dat ook in een onttoverde samenleving het accuraat begrip van de wetenschap vooral aanwezig is bij de in instituties werkzame specialisten. Opvattingen en kennis van de bevolking zijn veel vager omlijnd. De verwaarlozing van dit onderscheid in maatschappelijke niveaus leidt tot verbazing over de aanhang voor het wonder.

Tabel 2 Enkele opvattingen over de wetenschap onder alle Nederlanders, wetenschapsjournalisten, beleidsadviseurs en politici, 2000 (in procenten)

	Allen	Journalisten	Adviseurs	Politici
Wetenschap doet meer goed dan kwaad	63	89	91	77
De macht van wetenschappelijke kennis is ongevaarlijk	23	59	56	36
Levensbeschouwing en emoties zijn ook belangrijk	35	16	18	39

Becker en Schnabel 2000, 22

6. Slotbeschouwing

Het wonder staat in de belangstelling. Talrijke tv-programma's handelen over wonderen en over gerelateerde verschijnselen. Uit enquêtes blijkt dat een hoog percentage van de Nederlanders met de mogelijkheid van een wonder rekening willen houden. Deze gezindheid is sinds het begin van de jaren negentig zelfs zo sterk toegenomen dat in 2002 bijna de helft van de ondervraagden (43%) op de een of andere manier in wonderen geloofde. Het geloof in wonderen nam vooral onder de jongeren toe. Onder de buitenkerkelijken steeg de aanhang eveneens. Het huidige cultuurklimaat is vatbaar voor het wonder.

Bij wonderen gaat het om een voor het individu gunstige samenloop van omstandigheden. De mens wordt uit een gevaar gered, hij krijgt een aanwijzing voor de oplossing van een levensprobleem, hij heeft contact met een overledene, hij vindt een voor hem belangrijk verloren voorwerp terug of hij wordt op onverklaarbare wijze genezen van een kwaal. Volgens de gangbare wetenschappelijke opvatting zijn dit toevalligheden. Veel mensen beschou-

wen de gebeurtenissen echter als zinvol toeval of synchroniciteit, die een hogere macht ten gunste van hen tot stand brengt.

Deze overtuiging staat in tegenstelling tot het beeld van de onttoverde samenleving, waaruit de magie verbannen is. Het gaat hier echter om een schijntegenstelling, die ontstaat doordat het begrip onttovering wordt toegepast zonder rekening te houden met het niveau van de samenleving, waarop de ontwikkelingen plaats zouden moeten vinden. Instituties, zoals de economie, het recht en het bestuur zijn generationaliseerd. De opvattingen van de bevolking zijn dat echter veel minder. Reeds Weber hield hier rekening mee, getuige zijn aandacht voor ‘plaatsvervangende religies’, utopieën en profeten. Het institutionele raamwerk van de samenleving is generationaliseerd en onttoverd, maar dat alle mensen op overeenkomstige wijze denken, is dus helemaal niet gezegd.

Is het wondergeloof nu een voorbode van een cultuuromslag? Wij denken van niet. Het is onvoorstelbaar dat de verworvenheden van de rationalisering werkelijk worden ingeruild voor de onzekerheid van het wonder. Dat gebeurt in elk geval niet binnen de instituties. Het kan bijvoorbeeld wel zijn dat een verzekeringsmaatschappij om het personeel te motiveren een cursus aanbiedt, die gebaseerd is op de beginselen van de New Age. Dat gebeurt vaak genoeg (Aupers 2005). Als het echter om de opstelling van een polis aankomt, kijkt men naar sterftetafels en gebruikt men de kansrekening. De directie laat de offerte echt niet ‘uitpendelen’.

Het is begrijpelijk dat het wonder aantrekkingskracht op mensen uitoefent. Het vervult wensen, waaraan in een generationaliseerde wereld niet kan worden voldaan. Verder is het wonder een democratisch verschijnsel. Het wonder kan iedereen overkomen en de mensen mogen zelf uitmaken of de coïncidentie zin heeft of niet. Het heeft bovendien een fraaie stamboom: een beroemde psychiater, Chinese wijsheid, misschien zelfs de moderne natuurkunde. Alle aantrekkelijkheid ten spijt blijft men toch de vruchten van de rationalisering plukken. Als men ziek is gaat men naar de dokter. De mensen bezoeken misschien ook de alternatieve genezer, maar zij vertrouwen niet exclusief op zijn gaven. Als dat wel gebeurt en de behandeling mislukt, zoals in het geval van Sylvia Millicam, kan er zelfs een sterk afkeurende reactie optreden. Men verzekert zich tegen risico's. Als men door een calamiteit schade heeft geleden, probeert men die op de overheid te verhalen. Het publiek combineert reguliere en alternatieve visies. Iets daarvan blijkt uit de mening die mensen over wetenschap hebben. Zij respecteren die wel, maar emoties en geloof moeten ook hun kans hebben. Het wonder bestaat dus naast de rationaliteit, maar vervangt deze niet.

Tenslotte is de aandacht voor specifieke alternatieve verschijnselen menigmaal van voorbijgaande aard. De *Celestijnse belofte* maakte nog niet zo lang geleden opgang, maar tegenwoordig horen wij er weinig meer van. De

eerste werk- en studieboeken over de *Da Vinci Code* liggen al bij De Slegte. Zeker, de aandacht voor het wonder in populaire televisieshows doet vermoeden dat het hier ook en misschien wel voornamelijk om *entertainment* gaat. Amusementsformules hebben een kort leven, er is steeds iets anders nodig om het publiek te amuseren. Als de formule is uitgediend, zal het wondergeloof wegzakken in de brede stroom van alternatieve of magische denkbeelden, die ook bij het publiek van de onttoverde samenleving aanwezig is. Waarschijnlijk is deze stroming minder sterk dan in vroeger eeuwen. Zij verdwijnt echter niet geheel. Er komen steeds andere onderwerpen bovendrijven. Het is daarom niet uitgesloten dat wij over enige jaren een artikel schrijven over iets anders.

Literatuur

- Anderson, Joan Wester (1999). *Waar wonderen gebeuren. Ontmoetingen met hemelse wezens*. Deventer: Ankh-Hermes.
- Aupers, Stef (2005). 'We are all Gods'. New Age in the Netherlands, 1960-2000, in Erik Sengers (ed). *The Dutch and their Gods. Secularization and transformation of religion in the Netherlands since 1950*. Hilversum: Verloren.
- Becker, Jos (2006). Nederland en de secularisatie. Enige trends in gegevens met betrekking tot levensbeschouwing, in *Religie en samenleving* 1(2006) 5-25.
- Becker, J.W., J. de Hart & J. Mens (1997). *Secularisatie en alternatieve zingeving in Nederland*. Rijswijk: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Becker, Jos & Joep de Hart m.m.v. Linda Arnts (2006). *Godsdienstige veranderingen in Nederland. Verschuivingen in de binding met kerken en de christelijke traditie*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Becker, Jos & Paul Schnabel (2000). *Het beeld van de wetenschap. Een onderzoek van het Sociaal en Cultureel Planbureau ter gelegenheid van het 50-jarig bestaan van NWO*. Den Haag: NWO.
- Becker, J.W. & P.M. van Rooijen (2001). *Het beeld van de wetenschap in Nederland*. Den Haag: NWO/Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Dassen, Patrick (1999). *De onttovering van de wereld. Max Weber en het probleem van de moderniteit in Duitsland, 1890-1920*. Amsterdam: Van Oorschot.
- Foundation for inner peace (1999). *Een cursus in wonderen. Tekstboek, werkboek, handboek voor leraren*. Deventer: Ankh-Hermes (4de druk).
- Gouldner, Albert Clayton (2004). *Wonderen bestaan. Leren luisteren naar de fluisteringen van het leven*. Amsterdam: Forum.
- Hopke, Robert H. (1998). *De zin van het toeval. Synchroniciteit als middel tot zelfinzicht. Een gids voor het begrijpen en benutten van schijnbaar toevallige omstandigheden*. Utrecht: Bruna.
- Joseph, Frank (2000). *Zinvol toeval. Synchroniciteit in het dagelijks leven*. Amsterdam: Bres.

- Jung, Carl Gustav (2000). *Synchroniciteit. Een beginsel van acausale verbondenheid*. Rotterdam: Lemniscaat (3de druk, oorspronkelijk 1952).
- Klein, Stefan (2004). *Puur toeval. Hoe je het lot naar je hand kunt zetten*. Amsterdam: Ambo.
- De Kloet, Ruut (2000). *Toeval bestaat niet*. Amsterdam: Muntinga.
- Korte, Anne-Marie (2005). Verbeelding van het wonder(lijke) in hedendaagse wonderverhalen, in *Tijdschrift voor Theologie* 45 (2005) 397-413.
- Mardorf, Elisabeth (1999). *Dat kan geen toeval zijn! Verrassende ontmoetingen en gebeurtenissen*. Deventer: Ankh-Hermes.
- Peat, F. David (1998). *Synchroniciteit. Brug tussen geest en materie*. Rotterdam: Lemniscaat.
- Richo, David (2000). *Onverwachte wonderen. Synchroniciteit als geschenk*. Deventer: Ankh-Hermes.
- Seifert, Angela en Theodor (2002). *Toeval bestaat niet. Over synchroniciteit en zinvol toeval*. Baarn: Ten Have.
- Stoffels, H.C. (2002). *Geen wonder?! Geloven in een postmoderne samenleving*. Amsterdam: Vrije Universiteit.
- Weber, Max (1988a). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, hrsg von Marianne Weber. Tübingen.
- Weber, Max (1988b). *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hrsg von J. Winkelmann. Tübingen.
- Weber, Max (1972). *Wirtschaft und Gesellschaft*, hrsg. von J. Winkelmann. Tübingen.
- Weisbrod, Ella (2004). *Wonderen bestaan*. Kampen: Kok.
- Weisbrod, Ella (2005). *Wonderen bestaan. Bijzondere verhalen van gewone mensen*. Kampen: Ten Have.

Noten

¹ Weber heeft het begrip 'onttovering' overigens slechts achtmaal in zijn werk genoemd. De betekenis moet vooral uit de context worden afgeleid (Dassen 1999, 194).

² De website van het programma is www.kro.nl/wonderenbestaan.

Multikulti¹: uitdaging of ergernis?

Een empirische studie naar de opvattingen van scholieren in Duitsland en leerlingen van het confessioneel onderwijs in Nederland

*Leo van der Tuin & Hans-Georg Ziebertz**

Abstract

A comparison between the Netherlands and Germany, concerning religious, cultural and ethnic plurality seems to be very interesting because Germany has surely never defined itself as a multicultural population, as was historically the case in the Netherlands. While pupils in the highest grades of education are supposed to be the coming leaders in their countries, the question is even more interesting: do they continue the history of their parents? The research questions we formulated focus on their attitude to cultural and religious plurality in general, to their view on the question of truth and salvation in different religions and the relation between religions, and last to their attitude to foreigners, called immigrants in Germany and allochthons in the Netherlands. The outcomes of the research are in some way surprising. Dutch pupils – especially the boys – are more negative about the plurality than their German contemporaries. Belonging to a church in Germany appears to connect with a positive attitude to migrants, while in the Netherlands this isn't important at all, there is a great indifference on this point: The chain of memory seems to be broken in different ways. For the Netherlands there is much to discuss.

Inleiding

Europa is op weg naar politieke eenheid. Of er binnen deze eenheid plaats is voor een naast en met elkaar bestaan van verschillende culturen en religies is nog een vraag. Sinds de jaren '60 van de vorige eeuw zijn grote groepen immigranten Europa binnengekomen en zij brachten verschillende culturele en religieuze tradities met zich mee. De vraag naar een multiculturele samenleving kwam daarmee steeds dringender op de politieke en sociale agenda te staan. Vooral sinds de aanslagen van 11 september 2001 en daarna is de vraag toegespitst op het samengaan van islam en de Europese cultuur. Daarmee heeft de problematiek duidelijk religieuze componenten gekregen.

* Dr. Leo van der Tuin is lector Praktische Theologie aan de Fontys Hogeschool Theologie en Levensbeschouwing, en Universitair Docent Praktische Theologie/Godsdienspedagogiek aan de Universiteit van Tilburg. Prof. Dr. Hans-Georg Ziebertz is professor voor Praktische Theologie en Pedagogiek aan de Universiteit van Würzburg.

Zij heeft religie weer op de maatschappelijke kaart gezet.

De vraag vormt een uitdaging voor het onderwijs. In deze bijdrage spitzen wij de vraag toe op de houding van jongeren tegenover immigranten. Van hen hangt immers af hoe het toekomstige Europa eruit gaat zien. Wij beperken ons tot een vergelijking tussen de buurlanden Nederland en Duitsland. Deze vergelijking is interessant omdat Nederland zich er graag op laat voorstaan een tolerant land te zijn en men in Duitsland hier vanwege het oorlogsverleden graag terughoudend over is. Klopt dit beeld nog? De vraag wordt gesteld op basis van empirische gegevens, welke ontleend zijn aan een groot onderzoek onder scholieren uit 10 Europese landen (Ziebertz & Kay 2005, 2006). Het gaat hier om een deelanalyse.

Eerst geven wij een korte beschrijving van de situatie in beide landen (1). Daarna gaan wij in op het empirisch onderzoek, de onderzoeksvragen en de onderzoeksinstrumenten en beschrijven wij de steekproef (2). In paragraaf 3 geven wij de resultaten van het onderzoek weer en in paragraaf 4 bespreken wij enkele uitkomsten.

1. Cultureel pluralisme en vreemdelingenangst

Cultureel pluralisme roept vaak angst op. Mensen voelen zich in allerlei opzichten bedreigd in hun bestaan. Deze angst wordt geconcentreerd in het gevoel de eigen identiteit te verliezen. Maar wat bepaalt deze eigen identiteit? Deze wordt vooral bepaald door negatieve factoren: identiteit is wat mij, mijn groep, mijn land en volk van anderen onderscheidt. Identiteit is dat waarmee wij onszelf afzonderen van anderen. In een context van culturele en religieuze exclusiviteit wordt de bestaande pluraliteit negatief gewaardeerd. Die staat tegenover een vermeend ideaal van eenheid dat men op de eigen traditie projecteert (Knortz 1994; Neubert 2002). Het is een ideaal en niet de werkelijkheid zelf. Gaat men weer op zoek naar een eigen nieuwe of vernieuwde identiteit om zichzelf af te schermen of is er veeleer sprake van een open communicatie omtrent identiteit (Fabian 2001, 308-309)? Want wat anders kan de identiteit van een land uitmaken als er niet meer sprake is van één taal, één religie, één morele standaard, één politiek systeem, dan de communicatie omtrent de relevantie van deze zaken voor het functioneren van de samenleving (Van der Ven 1993, 20)?

Hoe men ook tegenover pluraliteit staat, het is de plicht van westerse samenlevingen haar burgers in staat te stellen met pluralisme om te gaan. Het is een taak van onderwijs en opvoeding mensen te leren zich niet af te sluiten voor deze onontkoombare ontwikkeling. Elk onderwijs begint bij een bepaalde aanvangssituatie. Het is deze stand van zaken die wij in de vergelijking tussen Nederland en Duitsland naar voren willen brengen. *Hoe evalue-*

ren Duitse en Nederlandse jongeren die nu aan het onderwijs deelnemen, de feitelijke religieuze en culturele pluraliteit in hun landen en hun relatie met immigranten? Welke consequenties heeft dat oordeel voor een toekomstig Europa en welke lessen kunnen daaruit getrokken worden voor het onderwijs?

Maar eerst geven wij als achtergrondinformatie een korte kenschets van beide landen. Omdat de jongeren die ondervraagd zijn allen op de middelbare school zitten en omdat de vraagstelling in een pedagogisch-didactisch perspectief gesteld is, wordt ook enige informatie gegeven over het schoolstelsel in beide landen.

1.1 Nederland

Nederland heeft een lange geschiedenis van immigratie (Ellemers 1987). Wij beperken ons tot de laatste decennia. Het aantal migranten is inmiddels gestegen naar meer dan 3 miljoen. Deze stijging is vooral veroorzaakt door de gastarbeiders in de jaren '60 en '70 en vanaf de jaren '80 door de asielzoekende vluchtelingen uit landen buiten Europa, vluchtend voor oorlog, hongersnood en politieke terreur (Penninx e.a. 1998). Voor de actuele situatie betekent dit dat er in Nederland ruim 3 miljoen mensen wonen die of zelf of van wie een van de ouders niet in Nederland geboren is. 1.7 miljoen van deze mensen zijn van niet-westerse afkomst. In de grote steden is 1 op de 3 inwoners allochtoon en onder jongeren daar is zelfs de helft allochtoon (CBS 2006). In verschillende wijken in de grote steden worden vaak meer dan 100 verschillende nationaliteiten geteld. Scholen die oorspronkelijk christelijk waren in bijvoorbeeld Amsterdam, tellen soms voor meer dan 90% allochtone leerlingen, vooral met een islamitische achtergrond. Het is duidelijk dat deze situatie een grote druk legt op de eigen nationale identiteit en daarmee ook op de traditionele tolerantie en een mogelijke oorzaak is voor een groeiende angst voor migranten.

In een onderzoek naar samenhang tussen politieke voorkeuren en sociaal culturele opvattingen onder jongeren werd geconstateerd dat 27% van deze jongeren een negatieve houding heeft tegenover in het land wonende etnische minderheden (Hagendoorn & Janssen 1983, 195).

In 2004 werd een onderzoek gedaan in opdracht van de *Volkskrant* naar gevoelens van autochtone Nederlanders ten opzichte van allochtonen en moslims (Kanne 2004). Dit onderzoek vond plaats na het onderzoek waarvan in het volgende verslag wordt gedaan. Uit dit onderzoek blijkt dat 47% van de Nederlanders neutraal staat ten opzichte van moslims en 36% negatief. De ervaren bedreiging komt voornamelijk voort uit fysieke dreiging door allochtone jongeren op straat en door dreiging van een terroristische aanslag door fundamentalistische moslims. Xenofobie lijkt hier dus met concrete

ervaringen verbonden te zijn en niet zozeer met vooroordelen. De reacties op de aanslagen van 11 september en daarna, de reactie op de moord op Fortuyn en op Van Gogh, laten iets zien van angst voor en afwijzing van moslims. Tegelijk is er ook sprake van uitingen van typische Nederlandse polderoverlegcultuur, zoals de aansporing van islamitische en andere organisaties om rustig te blijven, in gesprek te gaan en elkaar te ontmoeten.

Ultrarechtse en racistische partijen hebben het in Nederland nooit goed gedaan. De beweging van Fortuyn in 2002 was eerder populistisch dan rechts. Bij de laatste verkiezingen in november 2006 is er een duidelijke anti-Islam partij met 9 zetels in het parlement gekozen en inmiddels is het wel zo dat vroeger verboden rechtse denkbepelden nu bijna tot regeringsbeleid zijn geworden. In die zin is er de laatste jaren een duidelijke verschuiving te constateren.

Nederland laat zich graag voorstaan op zijn tolerantie (Hoogerwerf 2002; V.d. Horst 2001, 303) en zijn humane en tolerante asielbeleid (Schnabel 2000). Maar tegelijk vergeet het om ook naar de buurlanden te kijken. Veel kennis omtrent die landen is er niet. Maar dat is wederzijds. Duitsland verschijnt in de Nederlandse pers en de publieke opinie toch nog vaak als een arrogant land, dat in Nederlandse ogen niet los komt van het oorlogsverleden. Deze houding wordt nog eens versterkt door de voetbalrivaliteit die in 1974 tot traumatische proporties steeg en nog steeds het beeld ten opzichte van Duitsland mede tekent (Willemsen 1994), hoewel ook hier veel aan het veranderen is (Meyenberg 2001, 321 e.v.).

Nederland kent nog steeds geen grote rechts radicale beweging met enige stabiliteit. De indruk bestaat dat die er in Duitsland wel is. De houding ten opzichte van buitenlanders zal daar wel sterk door bepaald worden, zo is het gevoelen daarover bij Nederlanders. Ook in religieus opzicht is Duitsland in de ogen van Nederlanders veel kerkelijker (Halman e.a. 2005; Ziebertz & Kay 2006). De grote godsdiensten zijn daar nog steeds dominant, zoals ook uit het schoolstelsel blijkt, op alle scholen wordt godsdienstonderwijs als verplicht vak gegeven. Een vergelijking van beide landen op dit punt zou deze indruk moeten kunnen onderbouwen of ontmaskeren.

Het Nederlandse schoolstelsel

In Nederland is er vrijheid van onderwijs. Dat wil zeggen dat privé-personen, ouders en opvoeders een school kunnen inrichten met een bijzondere – religieuze, ideologische en pedagogische – grondslag. Dit heeft ertoe geleid dat van de Nederlandse scholen ongeveer 60% bestaat uit bijzondere scholen. Bijna allemaal zijn dit scholen op een religieuze grondslag, katholiek, protestants, joods, islamitisch; er zijn slechts enkele scholen op een pedagogische of ideologische grondslag (Dijkstra & Dronkers 1997; Peschar & Veenstra 2001).

De verhouding tussen het bijzonder/confessionele en openbare onderwijs komt niet meer overeen met de verhouding tussen het aantal kerkleden en niet-kerkleden in Nederland (Halman e.a. 2005). Nog slechts 40% van de bevolking zegt dat zij zich tot een kerk of religieuze gemeenschap rekent; reden waarom ook wel gesproken wordt van een 'papieren verzuiling' binnen het onderwijs (Van der Ven 1982): veel scholen zijn nog slechts op papier confessioneel. Binnen veel confessionele scholen wordt deze scheve verhouding ook in de leerlingenpopulatie zichtbaar. Immers de confessionele scholen kunnen leerplichtige leerlingen niet weigeren. In de randstad bestaan daarom christelijke scholen waar het merendeel van de leerlingen niet kerkelijk en vooral van islamitische afkomst is (Van de Berk 1987).

Alleen op de bijzonder/confessionele scholen is het vak godsdienst/levensbeschouwing verplicht. Het openbare onderwijs is levensbeschouwend neutraal en feitelijk wordt daar binnen het curriculum geen of nauwelijks systematisch aandacht besteed aan levensbeschouwing en religie. Alleen wanneer ouders erom vragen kunnen scholen buiten het curriculum godsdienstonderwijs laten verzorgen.

Het vak godsdienst/levensbeschouwing wordt inhoudelijk verzorgd onder verantwoordelijkheid van de kerken. Feitelijk is het niet meer kerkelijk georiënteerd maar heeft het op deze multiculturele en multireligieuze confessionele scholen de vorm gekregen van een algemeen levensbeschouwelijke vorming, als 'leren van religie' (Grimmit 1994). De naam van het vak is dan ook levensbeschouwing met soms de toevoeging godsdienst. De inrichting van dit vak is het resultaat van de toenemende secularisatie en multiculturaliteit, die tegelijk gepaard gaan met een nieuwe belangstelling voor het verschijnsel religie in het algemeen. Het vak neemt deze ontwikkelingen serieus als uitgangspunt voor de vorming van de leerlingen. Het richt zich inhoudelijk op de grondslag van alle religie en levensbeschouwing die ligt in het eeuwige zoeken van mensen naar zin. Het doel is het verwerven van inzicht in de eigen godsdienst/levensbeschouwing en die van de ander ten einde zo (religieuze) xenofobie te vermijden (zie de vele onderwijsmethoden van o.a. de uitgeverij Damon: www.damon.nl).

1.2 Duitsland

Zoals in alle westerse landen is de Duitse samenleving sinds de Tweede Wereldoorlog drastisch veranderd. De vroegere oriëntatie op de natie is vervangen door een meer internationaal, vooral Europees perspectief. Modernisering en globalisering zijn zulke sterke ontwikkelingen dat individuen en landen daar niet aan kunnen ontkomen. Deze ontwikkelingen zetten mensen en groepen in het land onder druk. Niet iedereen kan de veranderingen

die zich voordoen begrijpen (Kessler 1995). Duitsland is inmiddels ook een cultureel, etnisch en religieus pluralistisch land geworden. In 2004 woonden er 6.7 miljoen mensen met een migrantenachtergrond. 1.4 miljoen daarvan waren geboren in Duitsland. Het aantal migranten is van 4.5% in 1980 tot 7.3% in 2004 gegroeid (Statistisches Bundesamt Deutschland).

Tot de jaren '80 van de vorige eeuw lag er in Duitsland gezien haar historische erfenis, een groot taboe op een publieke discussie over uiterst rechtse nationalistische ideeën. Sinds enkele jaren lijkt de drempel om deze zaken aan de orde te stellen lager te zijn geworden. Extreem rechts is weer aan het opkomen (Büchel 2002; Florack 2000). De nationalistische partij (NPD) met sterke sympathieën voor Hitler en de NSDAP is vertegenwoordigd in twee Oost-Duitse deelstaatarlamenten (Saksen 9.2% en Mecklenburg-Vorpommern 7.3%). De media maken steeds meer melding van aanslagen op bedrijven, woningen en gebedshuizen, zodanig dat veel mensen er aan beginnen te wennen. Niet alleen migranten zijn hier het slachtoffer van maar inmiddels ook Duitse burgers zelf die zich solidair betonen met niet-Duitsers. Een recente studie toonde aan dat 9% van de West-Duitse jongeren zichzelf rechts noemt, en 13 % van de jongeren in Oost-Duitsland (Shell 2006, 109 e.v.) Een meerderheid is van mening dat Duitsland een immigrantenstop moet invoeren (Shell 2006, 135).

Sommige studies tonen aan dat het vooral die mensen zijn die aan de onderkant van de sociale ladder verkeren en laag geschoold zijn, die voor deze ideeën bevattelijk zijn (Shell 2002; 2006), terwijl andere studies het tegenovergestelde laten zien, nl. dat racisme sterk aanwezig is onder de hoog opgeleiden (Scheepers 1995; Silbermann & Hüsters 1995; Hadjar 2004). In die gevallen geldt vooral sociale angst als verklarende factor: angst voor voldoende materiële zekerheid op de oude dag vanwege de materiële generositeit ten opzichte van migranten, angst voor sociale conflicten; maar ook angst voor andere leefwijzen, andere waarden en andere religies en levensbeschouwingen. Angst die eveneens wordt ingegeven door het gevoel de eigen identiteit te verliezen.

Vanuit een Duits perspectief dat waarschijnlijk bij de meeste Duitsers leeft is Nederland op dit punt al een stap verder dan Duitsland, te ver wellicht. Voorbeelden hiervan zijn de wetgeving omtrent morele vraagstukken als euthanasie (vanuit Duits perspectief nog een taboe) en abortus, het homohuwelijk, het gedoogbeleid rond softdrugs en de tolerante omgang met vreemdelingen etc. Wellicht zijn deze ontwikkelingen in de ogen van de Duitsers een overschrijding van de tolerantiecapaciteit van mensen. In ieder geval is er niet meer het vanzelfsprekende respect voor de bekende Nederlandse liberale houding.

Het Duitse schoolstelsel

Het Duitse schoolstelsel verschilt structureel van het Nederlandse. Van alle scholen in Duitsland is 94% staatsschool en 6% privé-school. Er is echter een tendens naar privatisering van het onderwijs. Het aantal staatsscholen is de laatste jaren geslonken met 10% en dat van de privé-scholen navenant gestegen (cf. <http://www.bildungserver.de>). De twee grote kerkgenootschappen, de rooms-katholieke en lutherse kerken zijn verantwoordelijk voor 80% van alle privé-scholen, alhoewel alle scholen onder staatstoezicht staan. Dit toezicht wordt uitgevoerd door de onderwijsministeries van de verschillende deelstaten. Ook de privé-scholen moeten hun curriculum aanpassen aan de verordeningen van de verschillende deelstaten.

Op alle scholen in Duitsland wordt godsdienstonderwijs gegeven. Als regel hebben de rooms-katholieke en lutherse leerlingen les bij hun eigen leerkracht. Het godsdienstonderwijs is een 'res mixta', dat wil zeggen dat het zowel door de overheid als door de kerken wordt gereguleerd. De kerk is verantwoordelijk voor de inhoud. Daarmee kan het vak gekarakteriseerd worden als een inleiding in de eigen godsdienst: 'leren in religie' (Grimmit 1994). De Duitse grondwet geeft aan dat het godsdienstonderwijs gegeven moet worden volgens de grondslagen van de betreffende religie, dus luthers of katholiek. Aan de ene kant is dit godsdienstonderwijs niet in alle opzichten een manifestatie van de kerk op school, maar is het ook pedagogisch gelegitimeerd zoals elk ander schoolvak, aan de andere kant is de denominationele theologie zoals deze aan de universiteiten gedoceerd wordt wel richtinggevend voor haar oriëntatie. De kerken hebben zo een zekere vrijheid (binnen de overheidsrichtlijnen) bij de inrichting van het godsdienstonderwijs. De leerkrachten worden benoemd door de overheid en behoeven een zending van hun eigen kerk (*missio canonica/kath.* en *vocatio/prot.*). Leerlingen ouder dan 14 jaar kunnen in plaats van het godsdienstonderwijs een alternatief vak volgen (*ethiek of filosofie*). 5-10% van de leerlingen doet dit.

Ook in Duitsland is er gezien het afnemend aantal christelijke leerlingen en de toenemende secularisatie een discussie over een andere multireligieuze invulling van het godsdienstonderwijs. Tot op heden blijft het denominationele principe de steun van de meerderheid van de bevolking genieten. Er zijn momenteel pogingen om parallel aan het christelijke godsdienstonderwijs ook islamitisch godsdienstonderwijs in te richten. Sinds de Duitse hereniging is er een verschil in regelingen in de voormalige oostelijke deelstaten, waar slechts weinig christenen wonen.

2 Onderzoeksmethode en onderzoeksvragen

In het volgende concretiseren wij de onderzoeksvragen, beschrijven wij in het kort de concepten en de instrumentalisering ervan die in het onderzoek zijn gehanteerd en beschrijven wij de steekproeven.

2.1 Onderzoeksvragen en onderzoeksvermoedens

Onderzoeksvragen

In de inleiding hebben wij de algemene onderzoeksvraagstelling geformuleerd als een vraag naar de vergelijking van Nederlandse en Duitse scholieren op het punt van hun evaluatie van pluraliteit en hun relatie met immigranten. Dit als vervolg op eerdere onderzoeken in beide landen maar nu toegespitst op de religieuze aspecten ervan. Daarom wordt als achtergrondvariabele het kerklidmaatschap betrokken. Omdat uit o.a. het onderzoek van Hagendoorn & Janssen (154-170) in Nederland duidelijke verschillen in opvattingen tussen jongens en meisjes werden geconstateerd, wordt ook deze achtergrondvariabele in de analyses meegenomen.

Concreet worden in de analyse de volgende onderzoeksvragen beantwoord:

- 1 Welke houdingen hebben de respondenten tegenover culturele en religieuze pluraliteit?
- 2 Hoe zien zij de relaties tussen de godsdiensten?
- 3 Hoe kijken zij aan tegen de migranten in hun eigen land?
- 4 Hoe hangen de houdingen tegenover pluraliteit, relaties tussen de religies en xenofobie samen?
- 5 Maken geslacht en kerklidmaatschap verschil in deze houdingen?
- 6 Welke verschillen zijn er tussen de Nederlandse en Duitse respondenten? Deze vraag wordt steeds in de afzonderlijke analyses op de vijf eerste vragen meegenomen.

Onderzoeksvermoedens

Omdat het hier om een exploratief onderzoek gaat, willen wij onze onderzoeksverwachtingen niet als hypothesen formuleren maar iets bescheidener als onderzoeksvermoedens. De steekproef in beide landen kan als representatief gezien worden voor die leerlingen die godsdienstonderwijs c.q. levensbeschouwing volgen omdat de vragenlijst tijdens de lessen in dat vak is afgenomen.

Op grond van het karakter van de steekproef (goed geschoolde jonge mensen) vermoeden wij dat er over het algemeen genomen een positieve hou-

ding tegenover pluraliteit ingenomen wordt. Wij vermoeden verder dat – gezien de algemene ontkerkelijkingstendens in Nederland en Duitsland – met betrekking tot de religieuze pluraliteit exclusiviteitconcepten bij deze jongeren niet plausibel zijn, maar dat zij eerder met het multireligieuze perspectief instemmen. Wij verwachten ten slotte dat de mate van vijandigheid ten opzichte van vreemdelingen in beide landen gering is. Als deze vermoedens uitkomen dan vormen de hier bevroegde jongeren geen afspiegeling van die ideologie op grond waarvan aanslagen op buitenlanders en aanhangers van andere religies in Nederland en Duitsland gepleegd zijn en ook worden.

Tegelijk hebben wij ook een vermoeden omtrent verschillen tussen Nederlandse en Duitse jongeren. Enige jaren geleden werd de eenduidige verwachting geformuleerd dat de Nederlanders meer open staan tegenover culturele en sociale diversiteit, tegenover andere religies en tegenover buitenlanders dan de Duitsers. Of deze inschatting empirisch gestaafd was, of dat daarmee een stereotype bevestigd werd, blijft een vraag. Na de gebeurtenissen sinds 9/11 en het optreden van Pim Fortuyn (2002 in Nederland), nog eens versterkt door de moord op hem, dient dit vermoeden wat voorzichtiger geformuleerd te worden.

Er is ook een vermoeden over de samenhang met geslacht, dit is ingegeven door de waarneming dat mannen over het algemeen met stevige uitspraken en aanvallen op pluraliteit reageren (Hagendoorn & Janssen 1983). De vraag is of dit vermoeden dat mannen kritischer tegenover pluraliteit staan dan vrouwen in dit onderzoek empirisch onderbouwd kan worden. Verder nemen wij aan dat de houding tegenover pluraliteit samenhangt met religieuze opvattingen. Binnen het christendom gelden de zorg voor de zwakken en de gastvrijheid tegenover vreemdelingen als grote waarden (Schillebeeckx 1974). Ook als christelijke fundamentalistische groepen deze boodschap soms anders interpreteren, blijft de waarde van iedere mens als beeld van God een centraal geloofsgegeven. Om geen misverstand te laten ontstaan: natuurlijk kan de waarde van de mens ook anders gegrond worden, maar dit tast niet het verplichtende karakter aan van de zorg voor de vreemdeling van iedere christen. Daarom is er de gereede verwachting dat kerkleden en niet-kerkleden op dit punt zich van elkaar onderscheiden.

2.2 Gehanteerde begrippen en instrumenten

De aandacht gaat uit naar de houding van jongeren ten opzichte van het cultureel en religieus pluralisme. Voor het empirisch onderzoek hiernaar zijn drie meetinstrumenten gebruikt: pluraliteit; relaties tussen de religies; xenofobie. In elke van deze drie schalen gaat het om pluraliteit, in de eerste

in een cultureel perspectief, in de tweede in een religieus perspectief en in de laatste in een sociaal perspectief. De schalen zijn al in eerder onderzoek gehanteerd en hebben daar hun bruikbaarheid bewezen (Ziebertz, Kalbheim & Riegel 2003; Shell 2002; 2006). In een eerste stap analyseren wij deze schalen afzonderlijk en vragen in een tweede stap in welke mate geslacht en kerklidmaatschap de uitkomsten kunnen verklaren.

Religieuze en culturele pluraliteit

De westerse samenleving is in cultureel en sociaal opzicht een pluraliteit. Pluraliteit wordt door het individu verschillend ervaren. Voor de een opent het het zicht op vrijheid en de mogelijkheid keuzes te maken, voor de ander is het precies deze openheid die een probleem wordt, omdat zekerheden betwijfeld worden, oriëntaties worden afgebroken en de eigen identiteit wordt bedreigd.

In ons onderzoek gebruikten we een schaal met 12 items waarin drie reacties op pluraliteit worden gepresenteerd. Eerst een positieve reactie waarmee pluraliteit gezien wordt als een kleurrijke variatie; ten tweede een negatieve reactie waarin pluraliteit verbonden is met onzekerheid en onrust en ten derde de neutrale positie dat het noch voor het individuele noch voor het maatschappelijke leven iets uitmaakt of er diversiteit is of niet. De items zijn zowel religieus als cultureel geformuleerd. Deze culturele en religieuze items vormden samen een betrouwbare schaal, zodat er geen onderscheid tussen deze contextuele (religieus en algemeen cultureel) aspecten gemaakt hoefde te worden.

In de volgende analyse gebruiken we 3 representatieve items². Een positieve attitude: “Het is goed dat er zoveel verschillende overtuigingen zijn in onze samenleving”. De negatieve attitude is als volgt geformuleerd: “De vele verschillende religies en overtuigingen in onze samenleving brengen onrust en spanningen met zich”. Het derde item is neutraal: “Het maakt niet uit dat er zoveel verschillende religies in Nederland/Duitsland zijn”.

Relatie tussen de religies

Voor de meeste religies is pluraliteit een probleem. Godsdiensten als jodendom, islam en christendom maken van oudsher aanspraak op exclusieve waarheid inzake hun eigen opvattingen over Gods openbaring. Deze exclusiviteitsaanspraken kunnen pas dan in een plurale omgeving gedaan worden wanneer zij niet aan iedereen opgelegd worden, hetgeen bij bepaalde fundamentalistische bewegingen wel het geval is. Pluraliteit is pas mogelijk als men minstens het bestaan van andere interpretaties erkent, ook al is men het er niet mee eens. Dan is er sprake van inclusiviteit (Ziebertz 2007). Deze posities kunnen slechts binnen een religieus systeem worden ingenomen. Het is evident dat er buiten een religieus systeem ook alternatieve posities

aanwezig zijn. Hiertoe behoren de fenomenologisch, sociologisch en psychologisch geïnspireerde inzichten dat alle godsdiensten uiteindelijk gelijk zijn, dat zij dezelfde maatschappelijke functies vervullen en dat zij verschillend zijn in hun sociaal-historische vormgeving van het menselijk zoeken naar geluk en volmaaktheid. Bij deze opvattingen gaat het niet om waarheid of exclusiviteit, maar in tegendeel, religies worden gerelativeerd en naast elkaar gezet teneinde ze in dialoog te kunnen vergelijken en overeenkomsten en verschillen op het spoor te komen.

Ideaaltypisch kunnen de verschillende richtingen als volgt geëtiketteerd worden: de exclusiviteitopvattingen worden als 'denominatieel' beschouwd. Hierbij zijn items geformuleerd als: "mijn godsdienst bevat het ene ware licht van de verlossing", "de enige weg naar verlossing is aan de mensheid geopenbaard in mijn godsdienst". Het inclusiviteitmodel vertegenwoordigt een 'monoreligieuze' benadering, geoperationaliseerd in items als: "vergeleken met andere godsdiensten bevat mijn godsdienst de uiteindelijke verlossing", "vergeleken met mijn godsdienst bevatten andere godsdiensten maar een deel van de waarheid". Het gelijkheidsconcept is de 'multireligieuze' benadering, in items als: "godsdiensten zijn gelijk aan elkaar, zij leiden alle naar dezelfde waarheid", "alle godsdiensten zijn gelijkwaardig, zij verschillen in hun wegen naar dezelfde verlossing". Het laatste dialoogconcept is 'interreligieus': "de weg naar echte verlossing kan alleen maar gevonden worden in een dialoog tussen de godsdiensten", "om echte verlossing te bereiken moet men in dialoog met de verschillende godsdiensten gaan". In dit onderzoek hebben wij de volledige schaal van 16 items gebruikt, die in veel onderzoek sinds 1994 is gehanteerd; de items vertegenwoordigen per vier een concept (Ziebertz 2005b; Ziebertz & Kay 2006).

Xenofobie

Xenofobie of vreemdelingenangst is geen modern concept. Het heeft slechts een modern gezicht, dat soms lelijke trekken heeft, wanneer vreemdelingenhaat gepredikt wordt, of nog extremer, wanneer geweld tegen migranten gebruikt wordt. In dit onderzoek is xenofobie een derde ingang tot het pluraliteitsvraagstuk. Het vreemde, zoals dat zichtbaar wordt door de aanwezigheid van migranten, is een concretisering van de pluraliteit omdat in hen een andere levensstijl, een ander voorkomen, andere gebruiken en een andere godsdienst zichtbaar worden en daarmee verschil gemaakt wordt. In tegenstelling tot de meer algemeen geformuleerde uitspraken in de pluraliteitschaal, zijn de items in de xenofobieschaal zeer direct geformuleerd. Het gaat hier om een schaal met 10 items, die oorspronkelijk door Nurmi (1998) gepubliceerd is en hier in aangepaste vorm wordt gebruikt. De 10 items vormen een eendimensionale betrouwbare schaal.

Samenhang van de houding ten opzichte van pluralisme met geslacht en kerklidmaatschap

In de analyse worden de schalen in een tweede stap met twee achtergrondvariabelen in verband gebracht. Voor deze bijdrage hebben wij ons daartoe beperkt. Op de eerste plaats vragen wij ons af of het geslacht van de respondenten invloed heeft op de houding tegenover pluraliteit. Vervolgens kijken wij naar de invloed van het kerklidmaatschap: of kerkleden en niet-kerkleden verschillend naar pluraliteit kijken.

2.3 De steekproeven

De respondenten

Het onderzoek in Duitsland vond plaats in de hoogste klassen van 53 scholen (Gymnasia en Gesamtschulen, welke vergelijkbaar zijn met het Nederlandse VWO) in 5 steden in het westen en 2 in het oosten met in totaal 1925 respondenten. De gemiddelde leeftijd is 17 jaar. 76% van de respondenten zegt kerklid te zijn, 21% niet. Van de overigen is geen opgave verkregen. 49% van de respondenten is rooms-katholiek, 24% is protestants en 2% van moslim huize. De rest behoort tot allerlei andere religieuze groeperingen. De leerlingen die lid van een kerk zeggen te zijn, komen vooral uit de westelijke deelstaten. Meisjes zijn licht in de meerderheid (54%).

Het onderzoek in Nederland werd uitgevoerd op 14 scholen verspreid over Nederland in zowel middelgrote als kleine steden. Acht van deze scholen zijn rooms-katholiek en tellen 579 (71%) van de respondenten. Vier scholen zijn protestants-christelijk en tellen 88 (10%) respondenten. Van de andere twee is er een neutraal (74 respondenten) en de ander oecumenisch (75 respondenten). Bijna 39% – minder dan het landelijk gemiddelde – geeft aan zich niet tot een godsdienst te bekennen. Van de kerkleden is 45% katholiek en 10% protestants. Er is slechts een enkele moslim onder de respondenten. In de vragenlijst werd niet gevraagd naar het geboorteland van de leerlingen, zodat het aantal immigranten niet bekend is. De steekproef vormt in deze geen representatie van de Nederlandse bevolking, wel van de gemiddelde confessionele school. De gemiddelde leeftijd van de leerlingen is 17 jaar; 57% meisjes en 43% jongens. De leerlingen zijn afkomstig uit de hoogste klassen van het HAVO (46%) en het VWO (43%). Daarnaast zijn er leerlingen van een ROC (11%); dit zijn HAVO leerlingen.

De beide steekproeven zijn verschillend van elkaar. Zij vormen ieder wel een reële afspiegeling van de eigen schoolbevolking, in Nederland beperkt tot het confessionele onderwijs. Het verschil zit in de oriëntatie van het godsdienstonderwijs in beide landen: 'leren van religie' (NL) en 'leren in religie' (Du). Anders gezegd het Duitse godsdienstonderwijs past veeleer bij

een monoreligieuze pluraliteitopvatting en het Nederlandse getuigt meer van een multireligieuze benadering.

De leerlingen in beide steekproeven zullen op verschillende wijzen met de multiculturele en religieuze samenleving zijn geconfronteerd, op de school, in de woonplaats, tijdens het uitgaan, in de media. Gezien het karakter van de scholen liggen deze niet in de wijken waar veel migranten wonen. Het aantal anders culturele/religieuze leerlingen in de steekproeven is niet groot. De vragenlijsten zijn afgenomen in de hoogste vormen van voortgezet onderwijs waar het aantal immigranten ondervertegenwoordigd is. In Duitsland zijn de vragenlijsten afgenomen tijdens de lessen godsdienst, waar over het algemeen alleen de katholieke en protestantse leerlingen aan deelnemen. In Nederland zitten de leerlingen vaak door elkaar en zijn op de meeste confessionele scholen de allochtone leerlingen ondervertegenwoordigd.

De geringe oververtegenwoordiging van meisjes vormt geen afspiegeling van de schoolbevolking, wel van de respondenten op dit soort religieus geladen onderzoek: meisjes hebben een opener houding ten aanzien van religie dan jongens, zoals ook uit dit onderzoek weer bleek. De resultaten zijn niet gecorrigeerd voor de landelijke cijfers. Ook zijn de Nederlandse HAVO en VWO leerlingen niet van elkaar onderscheiden, dit lijkt voor wat betreft deze thematiek niet echt relevant te zijn omdat zij allen op dezelfde scholen zitten. Ook voor Duitsland is geen onderscheid in schoolsoort gemaakt.

3 Empirische resultaten

In het volgende geven wij de resultaten van de empirische analyses weer in de volgorde van de onderzoeksvragen.

3.1 Culturele en religieuze pluraliteit

Nederland en Duitsland zijn een pluralistische samenleving. Tegelijk lijkt de indruk te bestaan dat Nederland in meerdere opzichten opener met deze pluraliteit omgaat dan Duitsland. De vraag is nu hoe jongeren over de culturele en religieuze pluraliteit denken. Is deze pluraliteit een uitdaging om over het eigen standpunt na te denken, staan zij er positief tegenover? Of leidt pluraliteit tot verwarring over wat geldig is, beschouwen zij het als negatief? Of maakt het niet uit hoeveel pluraliteit er is in cultureel en religieus opzicht?

Tabel 1 laat zien dat voor de Nederlandse jongeren pluraliteit eerder positieve kanten dan negatieve kanten heeft. Zij hebben een lichte voorkeur voor de items die een positieve evaluatie van pluraliteit inhouden en met

Tab. 1: Religieuze en culturele pluraliteit

	Nederland		Duitsland	
	m	sd	m	sd
Positieve attitude	3.22	.83	3.77	.75
Neutrale attitude	3.09	.72	3.28	.76
Negatieve attitude	3.03	.75	2.96	.67

N=816 (NL), N=1907 (D);

Waarden: 1=verwerping; 5=instemming;

m=gemiddelde waarde; sd=standaard deviatie

betrekking tot de negatieve items zijn zij niet uitgesproken negatief. Ook de neutrale houding wordt door hen in geringe mate ingenomen. De verschillen tussen deze drie houdingen zijn niet groot (.19). Bij de jongeren uit Duitsland ligt dit anders. Zij zijn uitgesprokener in hun instemming met de positieve evaluatie van pluraliteit en ook hun instemming met de neutrale evaluatie, dat pluraliteit min of meer geen betekenis heeft voor hen, is ook nog positief. Tegelijk wijzen zij de negatieve positie tegenover pluraliteit eerder enigszins af. De diversiteit hier is echter wel groter (.81).

De Nederlandse houding tegenover pluraliteit is dus minder positief dan de Duitse houding. De geringe diversiteit kan als onverschilligheid geïnterpreteerd worden. De Duitse leerlingen lijken meer over het vraagstuk na te denken. Op de onderzochte hogere klassen van de Nederlandse confessionele scholen zijn migranten over het algemeen weinig aanwezig. Op de Duitse scholen, die openbare scholen zijn, kan dit anders liggen. Dit is in het onderzoek niet nagegaan. De gegevens tonen aan dat als reactie op de feitelijke situatie in beide landen de Nederlandse jongeren onverschilliger en wat minder positief reageren dan de Duitse jongeren. Het vraagstuk van pluraliteit lijkt daarmee voor de Nederlandse jongeren minder interessant te zijn, maar dit betekent nog geenszins dat het niet als probleem ervaren wordt. Het vraagstuk kan wel eens bij Nederlandse jongeren explosiever liggen dan bij de Duitse, zodra zij ermee geconfronteerd worden.

3.2 Relaties tussen de religies

Pluraliteit raakt ook aan de godsdiensten. Daarmee doelen wij op de aanwezigheid van een groot aantal godsdiensten binnen de westerse landen, maar ook op de grote diversiteit binnen de godsdiensten. Godsdienst verschijnt in

Tab. 2: Relaties tussen religies

	Nederland		Duitsland	
	m	sd	m	sd
Multireligieus	3.10	.79	3.35	.99
Interreligieus	2.68	.69	3.03	.91
Monoreligieus	2.45	.91	1.98	.97
Denominatieel religieus	2.29	.90	1.80	.97

N=816 (NL), N=1907 (D);

Waarden: 1=verwerping; 5=instemming; m=gemiddelde waarde; sd=standaard deviatie

de westerse wereld steeds meer als een fenomeen dat tot de privé-sfeer behoort. Tegelijk is het typisch voor de traditionele godsdiensten dat zij zichzelf positioneren tegenover andere godsdiensten en daar hun waarheidsclaim opleggen. Godsdiensten die zich met de moderniteit willen verzoenen, zullen hun waarheidsclaim niet als een geldige claim aan anderen opleggen. De vraag die nu onderzocht moet worden betreft de mening van de jongeren over de relatie tussen de godsdiensten: denominatieel religieus, monoreligieus, interreligieus of multireligieus?

De gegevens in tabel 2 zijn zowel in nationaal opzicht als wat betreft de vergelijking interessant. Vanuit nationaal perspectief is er slechts een concept dat bij de Nederlandse jongeren enige instemming geniet: het multireligieuze. De andere drie worden afgewezen, het sterkst het denominatieel religieuze concept. De Duitse jongeren stemmen ook in met het multireligieuze concept, iets meer dan de Nederlandse jongeren. Het interreligieuze concept wordt noch duidelijk positief, noch duidelijk negatief beoordeeld. Daarentegen worden de monoreligieuze en denominatieel religieuze concepten door hen duidelijk sterker afgewezen dan door de Nederlandse jongeren. Dit resultaat toont in ieder geval aan dat jongeren de claim van godsdiensten op de waarheid niet mee voltrekken. Als zij al iets vinden, zijn zij van mening dat alle godsdiensten gelijk zijn. Een fundamentalistisch religieuze opvatting is bij hen niet aanwezig. Voor Duitse jongeren geldt dit sterker dan voor de Nederlandse.

De standaarddeviaties zijn niet bijzonder hoog, wat betekent dat afwijkende meningen slechts bij een minderheid aanwezig zijn. Opvallend is dat er tussen de verschillende opvattingen bij de Nederlandse jongeren slechts een verschil van 0.8 waardepunt is terwijl dit bij de Duitse jongeren 1.55 bedraagt, bijna het dubbele. De tegenstelling tussen de verschillende concepten wordt door de Duitsers veel sterker waargenomen dan door de Nederlan-

ders. De reden hiervoor kan liggen in de mate van secularisatie van de Nederlandse scholieren. Als religieuze vragen toch al weinig betekenis hebben, is het ook niet nodig om tussen conflicterende posities een keuze te maken. Ook hier lijkt iets van onverschilligheid bij de Nederlanders ten aanzien van alles wat met religie te maken heeft te bespeuren. In Duitsland spelen de christelijke denominaties een voorname rol in het openbare leven, het aantal kerkleden is er beduidend hoger; dit zet Duitse jongeren er kennelijk toe aan een duidelijke positie in te nemen in waar ze mee instemmen en in wat zij afwijzen.

3.3 Xenofobie

Tenslotte de vraag naar de angst voor vreemdelingen. Migrant en allochtonen zijn een zichtbare manifestatie van pluraliteit. Op hen kan echter ook de angst voor pluraliteit geprojecteerd worden. In het onderzoek is een schaal gebruikt waarin de aanwezigheid van migranten op verschillende wijzen is geformuleerd met de mate van gevoelens van bedreiging die ermee verbonden zijn.

Tabel 3 laat zien dat er aanzienlijke verschillen zijn tussen beide landen. De gemiddelde schaalwaarde voor Nederland ligt op 3.13, dat betekent in het positieve gebied. Bij de Duitsers is de gemiddelde waarde 2.55, duidelijk in het negatieve gebied. In de schaal staan beweringen die uitdrukkelijk negatief zijn over migranten. Nederlandse scholieren bevestigen deze beweringen in lichte mate; Duitse scholieren verwerpen deze. Zeven van de 10 items worden door de Nederlandse jongeren beaamd, tegenover slechts drie door de Duitse. Bij de Nederlandse scholieren heerst ook een grotere reserve tegenover vreemdelingen dan bij de Duitse. We moeten echter ook kijken naar de standaarddeviatie. Deze is bijna overal groter dan 1 met een top van 1.33. Dat betekent dat er binnen beide landen verschillen en afwijkingen bestaan onder de scholieren. Maar deze gaan twee kanten op: bijvoorbeeld bij het item dat er teveel buitenlanders in het eigen land wonen is er een duidelijke scheiding tussen de groep die ermee instemt en de groep die dat niet doet. Bij de ene groep is de xenofobie aanmerkelijk sterker dan bij de andere. Een verklaring voor deze verschillen en deze diversiteit kan wellicht gevonden worden in de achtergrondvariabelen geslacht en kerklidmaatschap. De invloed van deze achtergrondvariabelen wordt verderop (3.5) besproken.

Tab. 3: Xenofobie

	Nederland		Duitsland	
	m	sd	m	sd
Gemiddelde van de schaal	3,13	.80	2,55	.87
1. Buitenlanders, die in Nederland/Duitsland crimineel worden, moeten onmiddellijk worden uitgezet.	4.01	1.15	3.57	1.27
2. De buitenlanders nemen het werk van de Nederlanders/Duitsers af, omdat zij voor minder geld werken.	2.82	1.15	2.33	1.21
3. Veel buitenlanders gaat het in Nederland/Duitsland te goed.	3.08	1.21	2.61	1.27
4. Buitenlanders, die zich niet willen aanpassen, hebben hier niets te zoeken.	3.93	1.10	3.22	1.28
5. In Nederland/Duitsland zou het economisch beter zijn, als er niet zoveel buitenlanders zouden leven.	2.96	1.18	2.30	1.13
6. Nederlanders/Duitsers zouden niet met een buitenlander moeten trouwen.	2.00	1.15	1.40	0.79
7. De meeste politici in Nederland/Duitsland maken zich zeer druk om de buitenlanders, niet om de gewone Nederlanders/Duitsers.	3.26	1.14	2.46	1.22
8. Er zijn in Nederland/Duitsland gewoon te veel buitenlanders.	3.24	1.29	2.55	1.33
9. Buitenlanders moeten zich in de openbaarheid niet zo uitdagend gedragen.	3.56	1.15	3.18	1.29
10. Ik probeer me zo ver mogelijk van buitenlandse jongeren te houden.	2.49	1.21	1.93	1.09

N=816 (NL), N=1907 (D); Waarden: 1=verwerping; 5=instemming; m=gemiddelde waarde; sd=standaard deviatie

3.4 Correlaties tussen pluraliteit, relatie tussen de godsdiensten en xenofobie

Er mag verwacht worden dat de houding tegenover pluraliteit niet zonder enige samenhang met die tegenover xenofobie en de relatie tussen de godsdiensten is. Angst voor vreemdelingen is immers altijd angst voor het

vreemde en onbekende. Xenofobie zal daarom verbonden zijn met een negatieve houding tegenover pluraliteit. De relatie tussen de godsdiensten wordt in het monoreligieuze en het denominationele model voorgesteld als een elkaar concurrerende, waarbij de ene houding de andere uitsluit. Deze twee modellen houden reductie van pluraliteit in; zij zullen dus correleren met een negatieve houding tegenover pluraliteit. Het multimodel legt de norm in de pluraliteit zelf, terwijl het interreligieuze model pluraliteit als een uitdaging en opgave voor de dialoog ziet. Dit laatste model zal niet binnen het gezichtsveld van niet-kerklid-jongeren liggen, terwijl kerklid-jongeren hierin juist een geschikt model zullen zien om met pluraliteit om te gaan. Het multimodel is ongetwijfeld het minst gecompliceerd in een levensbeschouwelijk plurale samenleving. Beide modellen zullen correleren met een positieve houding tegenover pluraliteit. Hoe een neutrale houding tegenover pluraliteit samenhangt met de andere concepten kan nauwelijks vooraf berekend worden.

Tab. 4: Correlaties tussen houding t.o.v. pluraliteit, relatie tussen de godsdiensten en xenofobie

	Houding tegenover pluraliteit					
	Positief		Neutraal		Negatief	
	NL	D	NL	D	NL	D
Xenofobie	-.38	-.40	-.19	-.13	.33	.36
Denomination. rel.		-.27		-.14		.20
Monoreligieus		-.26		-.14		.21
Interreligieus	.33	.35	.21	.11		
Multireligieus	.41	.35	.34	.20		-.11

Correlaties: alleen significante waarden boven .10 met $p = .001$

De analyses tonen aan dat xenofobie hoog correleert met de houding tegenover pluraliteit. De positieve en de negatieve houding vormen daarin haast elkaars spiegelbeeld: wie positief staat tegenover religieuze pluraliteit verwerpt xenofobie, en wie deze pluraliteit negatief waardeert kan als xenofoob gezien worden. Ook de positie van neutraliteit correleert negatief met xenofobie; de waarden zijn dan wel bijna de helft. De verschillen tussen Nederland en Duitsland zijn niet erg groot.

De relaties tussen pluraliteitopvattingen en de opvatting over relaties tussen de godsdiensten zijn meer gevarieerd. Het denominationele en mo-

noreligieuze model correleren alleen bij de Duitse leerlingen met hun houding tegenover pluraliteit. Een positieve attitude tegenover pluraliteit van godsdiensten betekent verwerping van de exclusieve waarheidsopvatting die in beide modellen gegeven is, en een negatieve attitude betekent juist instemming. Ook hier betekent een neutrale houding nog altijd eerder ondersteuning van deze open (interreligieuze en multireligieuze) relatiemodellen. Voor de Nederlandse leerlingen vormen de beide religieuze exclusiviteitsmodellen geen onderwerp dat zij met hun opvatting over religieuze pluraliteit verbinden. Deze benadering is hen kennelijk helemaal vreemd. Spreekt hier weer de Nederlandse houding van religieuze onverschilligheid?

Bij het inter- en multimodel zijn er wel enige verbindingen. Voor de Nederlandse en Duitse leerlingen zijn beide modellen verbonden met een positieve houding tegenover pluraliteit. Zijn deze relaties voor de Duitse pluralistisch denkende leerlingen even sterk, de Nederlandse leerlingen zien in het multireligieuze relatiemodel kennelijk een parallel met de affirmatie van een plurale samenleving; de correlatie is met .41 zeer hoog te noemen. De correlatiewaarden bij multi- en interreligieusiteit zijn – hoewel enigszins lager – ook positief bij een neutrale houding tegenover pluraliteit in de moderne samenleving.

Vastgesteld kan worden dat degenen met een positieve houding tegenover pluraliteit, xenofobie verwerpen, en omgekeerd. Wie positief staat tegenover pluraliteit verwerpt de exclusieve claims op waarheid, en wie deze claims wel wil houden verwerpt pluraliteit. En een positieve waardering van het multi- en interreligieuze dialoogconcept hangt samen met een positieve houding tegenover pluraliteit. Dit alles toont aan dat er een uiterst logische en consequente samenhang is tussen de verschillende concepten.

3.5 Pluraliteit, religieuze waarheidsclaims en xenofobie naar geslacht en kerklidmaatschap

Om de verschillende attitudes meer te differentiëren hebben wij enkele sociaaldemografische achtergrondvariabelen ingevoerd. We beperken ons om eerder genoemde redenen tot geslacht en kerklidmaatschap.

Beide achtergrondvariabelen spelen in Nederland een niet onbelangrijke rol bij de houding tegenover pluraliteit. Nederlandse meisjes staan positiever tegenover pluraliteit dan jongens. Ook in de neutrale positie scoren zij hoger dan de jongens. De Nederlandse jongens zijn het – in geringe mate slechts – eens met de negatieve houding.

Tab. 5: Pluraliteit van religies naar geslacht en kerklidmaatschap

	Nederland				Duitsland			
	Jongens	Meisjes	Kerkleden	Niet-Kerkleden	Jongens	Meisjes	Kerkleden	Niet-Kerkleden
Houding tov Pluraliteit								
Positief	2.93	3.43					3.75	3.86
Negatief	3.18	2.92	3.02	3.05				
Neutraal	2.96	3.16					3.56	3.66
Schaal waarden:								
1=laag; 5=hoog								

Alleen significante waarden, $p < .05$; gemiddelde waarden: 1=Verwerping; 5=instemming

Bij de Duitse leerlingen speelt geslacht geen rol. Bij hen is het kerklidmaatschap wel een belangrijke factor. Kerkleden en niet-kerkleden beoordelen pluraliteit positief of neutraal, waarbij de waardering van de kerkleden iets lager is. Bij de Nederlandse jongeren is er alleen een relatie tussen kerklidmaatschap en de negatieve attitude ten opzichte van pluraliteit. Vreemd is hier dat het niet echt uitmaakt of men lid dan wel geen lid is. Een verklaring hiervoor kan gevonden worden in het gegeven dat het invullen van de vraag rondom kerklidmaatschap vanuit een zekere onverschilligheid is gebeurd. De negatieve houding tegenover pluraliteit komt bij leden en niet-leden in dezelfde mate voor

Kerklidmaatschap speelt in Duitsland een grotere onderscheidende rol dan in Nederland. Dit heeft te maken met het belang dat aan de betekenis van de kerk wordt toegekend, zoals in het eerste deel is uiteengezet. Dat geslacht in Nederland wel een rol speelt en in Duitsland niet is niet goed te verklaren. Wellicht heeft het te maken met een meer gender gevoelige opvoeding in Nederland (Hagendoorn & Janssen 1983, 166-170)?

De tweede analyse heeft betrekking op de relatie tussen de religies voorzover het hun claim op waarheid betreft. Sekse leidt tot duidelijke verschillen tussen beide landen. Voor wat betreft drie van de vier modellen – het interreligieuze model uitgezonderd – is er onder de Nederlandse jongeren een verschil in opvatting tussen jongens en meisjes. Meisjes hebben een meer uitgesproken positie: zij stemmen in met het multireligieuze model, terwijl jongens het eerder verwerpen en meisjes gaan wat kritischer om met het denominationeel religieuze model. Ongeveer hetzelfde zien wij bij de Duitse leerlingen met betrekking tot het multireligieuze model, de waarden liggen

Tab. 6: Relaties tussen religies naar geslacht en kerklidmaatschap

	Nederland			Duitsland				
	Jongens	Meisjes	Kerkleden	Niet-kerkleden	Jongens	Meisjes	Kerkleden	Niet-kerkleden
Multireligieus	2.96	3.20			3.21	3.47	3.42	3.15
Interreligieus					2.99	3.05		
Monoreligieus	2.59	2.36					1.97	1.92
Denominatieel religieus	2.44	2.20						

Schaalwaarden:
1=laag; 5=hoog

Slechts significante waarden, $p < .05$; gemiddelde waarden: 1=verwerping; 5=instemming

daar wel 0.2 hoger. De meisjes zijn hier ook positiever dan de jongens. Datzelfde geldt ook voor het interreligieuze model: meisjes zijn hier positiever.

Kerklidmaatschap maakt in Nederland niets uit. Dat zagen we ook al bij de eerste analyse. In Duitsland zijn er wel belangrijke verschillen tussen kerkleden en niet-leden. Verrassend is dat kerkleden positiever staan tegenover multireligieusiteit dan niet-leden, terwijl verwacht zou worden dat kerkleden juist positief staan tegenover het mono-religieuze en denominatieel religieuze model. Bij dat model is het verschil tussen leden en niet-leden verwaarloosbaar klein.

Tot slot de vreemdelingenangst. Geslacht maakt bij alle 10 items in Nederland verschil, terwijl dat in Duitsland slechts bij 6 items geldt, en kerklidmaatschap maakt in bijna alle items verschil in Duitsland en in Nederland maar bij 3 items. Dit zagen wij voor wat het kerklidmaatschap in de beide voorgaande analyses ook. In Nederland is er een duidelijk verschil tussen de seksen: meisjes hebben veel minder angst voor vreemdelingen dan jongens, deze denken ondubbelzinnig negatiever over buitenlanders. Het geslachtsverschil in Duitsland is wat kleiner, maar ook daar staan de jongens negatiever tegenover buitenlanders. Jongens reageren kennelijk meer antagonistisch op alles wat vreemd is, en daarmee ook op buitenlanders.

Voor wat betreft het kerklidmaatschap zijn er in Nederland twee kleine verschillen, waarbij kerkleden positiever staan tegenover xenofobe uitspraken. Dit is ook het geval in Duitsland. Bij 8 van de 9 uitspraken zijn kerkleden duidelijk positiever: zij hebben meer de neiging tot vreemdelingenangst. Kan men deze resultaten interpreteren vanuit het gegeven dat kerkleden

Tab. 7: Xenofobie naar geslacht en kerklidmaatschap

(items verkort weergegeven)	Nederland				Duitsland			
	Jongens	meisjes	kerkleden	Niet-kerkleden	Jongens	Meisjes	Kerkleden	Niet-kerkleden
1. Verwijder criminele allochtonen onmiddellijk	4.32	3.79	4.02	4.00	3.77	3.40	3.61	3.46
2. Buitenlander nemen het werk af van autochtonen	3.05	2.65					2.31	2.40
3. Buitenlanders hebben het te goed	3.33	2.89			2.70	2.53	2.65	2.49
4. Wie niet meedoet moet weg	4.07	3.85			3.39	3.08	3.29	3.01
5. Een betere economie zonder buitenlanders	3.14	2.81						
6. Geen huwelijk met buitenlanders	2.35	1.71					1.40	1.38
7. Politici maken zicht te druk om de buitenlanders	3.38	3.19					2.48	2.43
8. Er zijn te veel buitenlanders in het land	3.62	2.96			2.68	2.45	2.60	2.41
9. Buitenlanders moeten niet zoveel aandacht vragen	3.90	3.31			3.35	3.03	3.23	3.00
10. Ik houd afstand tot buitenlanders	2.91	2.19	2.52	2.48	2.13	1.76	1.96	1.81

Schaal waarden: 1=laag; 5=hoog

Alleen significante waarden, $p < .05$; gemiddelde waarden: 1=verwerping; 5=instemming

vaker tot een sociaal conservatieve laag van de bevolking behoren waarin een multireligieuze samenleving wordt afgewezen?

3.6 Beantwoording van de vraagstelling

Tot slot van de analyses zetten we de resultaten nog eens op een rijtje. De eerste vraag betrof de houding van de respondenten tegenover culturele en religieuze pluraliteit. We zagen dat deze houding eerder positief dan negatief is en in Duitsland wat positiever dan in Nederland. De tweede vraag betrof de houding tegenover de onderlinge relatie tussen de religies. In Nederland

is er alleen instemming met het multireligieuze gelijkheidsmodel, terwijl in Duitsland ook het interreligieuze model met instemming begroet wordt. De cijfers tonen aan dat de Duitse leerlingen hier veel uitgesprokener in hun mening zijn dan de Nederlandse. De derde analyse had betrekking op vreemdelingenangst. Het gemiddelde van de Nederlanders ligt op $m=3.13$, dat is 0.58 hoger dan bij de Duitsers ($m= 2.55$). Nederlandse jongeren hebben duidelijk meer angst voor vreemdelingen dan hun Duitse collega's. De vierde analyse betrof de correlaties van de drie concepten met de achtergrondvariabelen gender en kerklidmaatschap. Één verbinding is helder: een positieve houding tegenover pluraliteit betekent een negatieve houding tegenover xenofobie en betekent een voorkeur voor het multi- of interreligieuze relatie model. En een negatieve houding tegenover pluraliteit betekent een voorkeur voor het mono- of denominationele model. Bij de Duitse jongeren zijn hierin meer nuances te zien dan bij de Nederlandse. Tot slot is aangetoond dat gender in Nederland en kerklidmaatschap in Duitsland belangrijke verschillen laten zien. Meisjes staan meer open voor pluraliteit, ook tussen de religies en zijn minder xenofob. Kerkleden staan wat gereserveerder tegenover pluraliteit, zijn licht xenofob en zijn het minst negatief over het monoreligieuze relatie model.

4. Discussie

Het doel van deze bijdrage was een vergelijking tussen jonge mensen uit Duitsland en Nederland. We hebben drie vermoedens geformuleerd. We verwachtten ten eerste dat de Nederlanders meer open staan vanwege hun traditie van tolerantie tegenover culturele en religieuze minderheden en dat zij daarom minder hoog scoren op xenofobie. Vervolgens vermoedden wij dat jongens en meisjes verschillen, dat jongens meer ontvankelijk zijn voor een gesloten en rechtsgeoriënteerde houding. Ten derde hadden wij de verwachting op grond van de christelijke tafelgemeenschap met de ontrenten (Schillebeeckx 1974), dat jongeren die lid zijn van een kerk een meer ontvankelijke houding hebben tegenover vreemdelingen.

Onze verwachtingen zijn niet op alle punten uitgekomen. Met name Nederlandse jongeren, vooral jongens, hebben moeite met het pluralisme en met buitenlanders, meer dan hun Duitse leeftijdsgenoten. Kerkelijkheid is voor Nederlandse jongeren eigenlijk geen factor van betekenis meer, terwijl dit voor de Duitse jongeren wel het geval is. Welke verklaring is hier voor te geven?

Het empirisch onderzoek vond plaats vlak nadat in Nederland de politicus Pim Fortuyn was vermoord. Op zichzelf was dit gebeuren niet door vreemdelingenangst ingegeven. Toch bleek in de reacties daarop er wel

sprake van te zijn, Fortuyn had de islam immers een achterlijke godsdienst genoemd. De politieke en sociale verhoudingen in Nederland die al op scherp stonden werden verhard. Wat sinds de aanslag in New York in 2001 niet gezegd was, werd nu openlijk uitgesproken. De kiem voor een hardere lijn tegenover asielzoekers was gelegd, in de verkiezingen van november 2006 resulterend in een duidelijk rechts-radical partij, die nu straffeloos kan zeggen wat ooit in Nederland verboden was: 'de boot is vol', 'er dreigt een Tsunami van Islamieten'. De vrijheid van onderwijs waarbij ouders het recht hebben een school op te richten, bijvoorbeeld op religieuze grondslag, werd ter discussie gesteld, om de oprichting van islamitische scholen te verhinderen. De gevoeligheid voor incidenten met migranten is groter geworden, naar beide kanten. De moord op Theo van Gogh heeft hier alleen maar tot verscherping geleid.

De resultaten van dit onderzoek tonen aan dat in Nederland deze lijn bij de jongeren, met name jongens zichtbaar is. Moeten wij daarom spreken van een ruk naar rechts bij deze jongeren? De onderzochte jongeren zijn vooral afkomstig van confessionele middelbare scholen, waar relatief weinig allochtonen op zitten. Ook in hun directe omgeving worden deze jongeren weinig met allochtonen geconfronteerd. Veel hebben zij van horen zeggen en uit de media. In het uitgaansleven komen de jongens nogal eens in contact met met name Marokkaanse jongens. Hier ontstaat vaak rivaliteit. Hun ideeën kunnen vooral als vooroordelen gekenschetst worden. Hoewel uit de laatste scholieren schaduwverkiezingen voor de Tweede Kamer in 2006 de linkse partijen nog steeds als grootste uit de bus komen, geven onze onderzoeksresultaten voor Nederland te denken.

Bij de Nederlandse leerlingen is het lidmaatschap van een kerk geen factor die hun houding tegenover pluraliteit beïnvloedt. Zij hebben nauwelijks een kerkelijke betrokkenheid. Zij zitten op katholieke of protestantse scholen, maar zijn slechts in naam kerklid. Op school krijgen zij nauwelijks inzicht in de eigen godsdienst en kerk, het vak godsdienst/levensbeschouwing is vooral gericht op het verkrijgen van inzicht in wat religiositeit, zingeving en levensbeschouwelijkheid is en wat dat kan betekenen voor henzelf. Dat staat los van hun eventuele lidmaatschap van een kerk en is er ook niet op gericht. Veeleer staat de communicatie tussen de religies in dit vak voorop. Resultaat is dat zij een naast elkaar bestaan van religies voorstaan. Dit lijkt echter geen geëngageerde stellingname. De kerken zijn uit hun blikveld verdwenen, hebben voor hen geen betekenis in privé-leven en in de publieke discussie over deze zaken. Van maatschappelijke instanties als politieke partijen, de overheid, de politie, het leger, de media, Greenpeace, Amnesty International geniet de kerk bij hen het allerlaagste vertrouwen. De vraag kan gesteld worden of het vak levensbeschouwing zoals dat gegeven wordt en zo sterk gericht is op de communicatie tussen de godsdiensten,

zonder eerst de eigen religie grondig te leren kennen, wel zo'n geschikte vorm is om respect voor de andere godsdiensten te krijgen.

Als we naar Duitsland kijken dan zien we de internationale bezorgdheid over de aanwezigheid van rechts-radicalen partijen in het parlement en de deelstaatparlementen. Hier speelt het recente verleden van Duitsland een duidelijke rol. Ongetwijfeld is in de jaren '90 een sociale drempel overschreden en laten rechts-radicalen groeperingen zich nu harder horen. Lang zag het er naar uit dat deze beweging in kracht en omvang toenam. En het is onmiskenbaar dat de voortdurende hoge werkloosheid en het afnemende vertrouwen in een verbetering van de levensomstandigheden mensen leiden naar simpele politieke ideologieën. Het gaat echter nog steeds niet om massabewegingen, het decor is overzichtelijk. Steeds meer komen er tegemonstraties waar niet alleen de linkse partijen aan deelnemen maar ook andere grote delen van de bevolking. Het lijkt alsof juist de publieke aanwezigheid van het rechtse denken de reactie oproept dat men zich tegen deze ideologieën te weer moet stellen. Tegen deze achtergrond kunnen de resultaten van dit onderzoek voor Duitsland tot tevredenheid stemmen. Duitse jongeren stemmen duidelijk in met een culturele en religieuze pluralistische samenleving, en de meningsverschillen zijn niet groot. In het verlengde hiervan tonen zij een actieve houding bij het vorm geven aan religieuze pluralisme doordat zij de exclusieve claim op waarheid verwerpen en op zoek zijn naar een evenwicht tussen de religies. Dit geldt sterker voor kerkleden dan voor niet-leden. De xenofobieschaal wordt negatief gewaardeerd met een 2.55, maar zoals in Nederland zijn de jongens iets kritischer tegenover buitenlanders.

De deelnemende scholen in Duitsland verschillen in karakter en populariteit duidelijk van de Nederlandse scholen. De aanwezigheid van buitenlanders is daar veel zichtbaarder. Het onderwijs in Duitsland legt de laatste jaren grote nadruk op intercultureel leren en het godsdienstonderwijs versterkt dit nog eens met interreligieus leren. Tegelijk wordt op de scholen denominationeel godsdienstonderwijs gegeven waarbij de leerlingen hun eigen godsdienst grondig leren kennen. Interreligieus en intercultureel onderwijs dat de dimensie van het verschil niet uitwerkt is gedoemd te falen. Hier ligt wellicht een verklaring voor de verschillen tussen Nederland en Duitsland. Aandacht voor de dialoog tussen de godsdiensten binnen een denominationele benadering van het godsdienstonderwijs – zoals in Duitsland – is wellicht een betere weg om een open houding tegenover pluraliteit te bereiken dan de aandacht voor de eigen religie ondergeschikt te maken aan de communicatieve benadering van de godsdiensten – zoals in Nederland.

Als men de resultaten van het onderzoek met elkaar vergelijkt dan zouden die van Nederland volgens de internationale opinie eerder bij Duitsland

passen en die voor Duitsland eerder bij Nederland. Deze opinie wordt in dit onderzoek veeleer als een vooroordeel ontmaskerd. Samenlevingen zijn niet statisch, zij veranderen. Ook de opinies over elkaar tussen beide landen veranderen. (Moldenhauer & Vis 2001). Voor beide landen en voor Europa is het van belang het gesprek over de culturele en religieuze pluraliteit aan te gaan en voort te zetten. De resultaten van dit onderzoek laten zien hoe een vergelijking tussen landen een spiegel voor elkaar kan betekenen en kan oproepen tot bezinning. In het bijzonder is de vraag opgeworpen – en deze vraag onderstreept de noodzaak van een uitgebreid empirisch onderzoek – welke rol religie speelt en kan en moet spelen in de ontwikkeling van een Europese cultuur. Heeft religie de morele kracht om ongewenst handelen in te dammen, en treffen we ongewenst handelen juist daar waar religie niet sterk aanwezig is? Voor deze verbinding geeft dit onderzoek enige stof tot nadenken. Tegelijk is het de vraag of het zoeken van de eigen identiteit en eenheid alleen in de formele procedure van communicatie omtrent de gemeenschappelijke grondslagen wel een vruchtbare weg is. Deze zal gepaard dienen te gaan met een grondige kennis van de verschillende participerende partners, en bovenal eerst van de eigen traditie.

Literatuur

- Angilletta, Salvatore Pasquale (2002), *Individualisierung, Globalisierung und die Folgen für die Pädagogik*, Opladen: Leske + Budrich.
- Berk, M.F.M. v.d. (1987), *Zeulen met een zuil: pleidooi voor een open school*. Amersfoort: De Horstink.
- Büchel, Felix (2002), *Fremdenfeindlichkeit und Rechtsextremismus*, Opladen: Leske + Budrich.
- C.B.S. (Central Office of Statistics, Den Haag 2006). <http://statline.cbs.nl/StatWeb/>.
- Dijkstra, A.B., Dronkers, J. (1997), *Verzuiling in het onderwijs : actuele verklaringen en analyse*. Groningen: Wolters-Noordhoff.
- Ellemers, J.E. (1987), Migratie van en naar Nederland in historisch perspectief. Een beknopt overzicht. In: *Tijdschrift voor geschiedenis*. 100: 322-330.
- Etzioni, A. (1996), *The New Golden Rule: Community and Morality in a Democratic Society*. New York: Basis Books.
- Fabian, R. (2001), Deutsches Selbstbild: Dimensionen deutscher Identität. In: Moldenhauer, Gebhardt, Vis, Jan (ed.), *Die Niederlande und Deutschland. Einander kennen und verstehen*. Münster: Waxmann, 307-320.
- Florack, Arnd (2000), *Umgang mit fremden Kulturen. Eine sozialpsychologische Perspektive*, Wiesbaden: Dt. Univ.-Verl.
- Grimmit, M. (1994), Religious Education and the Ideology of Pluralism. In: *British Journal of Religious Education*, 16 (1994), 3, 133-147.

- Hadjar, Andreas (2004), *Ellenbogenmentalität und Fremdenfeindlichkeit bei Jugendlichen. Die Rolle des hierarchischen Selbstinteresses*, Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwissenschaften.
- Hagendoorn, Louk & Janssen, Jacques (1983), *Rechts-omkeer: rechtsextreme opvattingen bij leerlingen van middelbare scholen*. Baarn: Ambo.
- Halman, L., Luijckx, R. & Zundert, M.v. (2005), *Atlas of European Values.*, Leiden, Tilburg: Brill, Tilburg University.
- Hoogerwerf, A..(2002), *Wij en zij. Intolerantie en verdraagzaamheid in 21 eeuwen*. Budel: Damon.
- Horst, Han v.d. (2001), Das niederländische Selbstbild. In: Moldenhauer, Gebhardt, Vis, Jan (ed.), *Die Niederlande und Deutschland. Einander kennen und verstehen*. Münster: Waxmann, 295-305.
- Janssen, J. (1998), *Nederland als religieuze proeftuin*. Nijmegen: Katholiek Studiecentrum voor Geestelijke Volksgezondheid (KSGV).
- Kanne, Peter (2004), *Gevoelens van autochtone Nederlanders t.o.v. alloctonen & Moslims. Onderzoek in opdracht van de Volkskrant*. Amsterdam: TNS-NIPO (www.tns-nipo.com).
- Kessler, Michael (1995), *Multikulturalität. Tendenzen, Probleme, Perspektiven im europäischen und internationalen Horizont*, Tübingen: Stauffenburg-Verlag.
- Knortz, Heike (1994), *Fremdenfeindlichkeit in Deutschland. Ein interdisziplinärer Diskussionsbeitrag*. Frankfurt am Main u.a.: Lang.
- Meyenberg, R. (2001), Die Vorurteile gegenüber Deutschen sind eine Aufgabe der Niederländer selbst – reaktionen auf „Clingendael“. In: Moldenhauer, Gebhardt, Vis & Jan (ed.), *Die Niederlande und Deutschland. Einander kennen und verstehen*. Münster: Waxmann, 321-324.
- Moldenhauer, Gebhardt & Vis, Jan (ed.) (2001), *Die Niederlande und Deutschland. Einander kennen und verstehen*. Münster: Waxmann.
- Neubert, Stefan (2002), *Multikulturalität in der Diskussion. Neuere Beiträge zu einem umstrittenen Konzept*, Opladen: Leske + Budrich.
- Nurmi, Jan-Erik (ed.)(1998), *Adolescents, Cultures, and Conflicts. Growing Up in Contemporary Europe*. New York & London: Garland Publishing.
- Penninx, R., Münstermann, H. & Entzinger, H. (eds.) (1998), *Etnische minderheden en de multiculturele samenleving*. Groningen: Wolters-Noordhoff.
- Peschar, Jules & Veenstra René (2001), Das niederländische Schulsystem. In: Moldenhauer, Gebhardt & Vis, Jan (eds.)(2001) *Die Niederlande und Deutschland. Einander kennen und verstehen*. Berlin/München/New York/Münster: Waxmann. p. 77-96.
- Scheepers P. (1995), *Maatschappelijke vooroordelen in perspectief*. Nijmegen: ITS.
- Schillebeeckx, Edward (1974), *Jezus, het verhaal van een Levende*. Bloemendaal: Nelissen.
- Schnabel, P. & Uitterhoeve, W. (2000), *Nederland en de anderen*. Nijmegen: Sun.
- Shell (2002), *Jugend in Deutschland 2002*, Opladen: Leske und Budrich.
- Shell (2006), *Jugend in Deutschland 2006*, Opladen: Leske und Budrich.
- Silbermann A., Hüasers F. (1995) *Der ‚normale‘ Hass auf die Fremden: eine sozialwissenschaftliche Studie zu "Ausmass und Hintergründen von Fremdenfeindlichkeit in Deutschland*. München: Quintessenz.

- Statistische Bundesamt Deutschland.* (www.destatis.de).
- Ven, J.A. van der (1982), *Kritische godsdienstdidactiek*. Kampen: Kok.
- Ven, J.A. van der (1993), *Ecclesiologie in context*. Kampen: Kok.
- Willemsen, C. (1994), *De moeder aller nederlagen*. Nederlandse Sportbibliotheek 6. Amsterdam: Thomas Rap, Amsterdam.
- Ziebertz, H.-G. (2005), Models of inter-religious learning: an empirical study in Germany. In: Francis L.J., Robbins M. & Astley J. (eds.), *Religion, Education and Adolescence. International Empirical Perspectives*. Cardiff : University of Wales Press. p. 204-221.
- Ziebertz, H.-G., Kalbheim, B. & Riegel, U. (2003), *Religiöse Signaturen heute*. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, Herder.
- Ziebertz, H.-G. & Kay W. (eds.) (2005), *Youth in Europe. Vol. 1: An international empirical Study about Life Perspectives*. Münster: LIT.
- Ziebertz, H.-G. & Kay W. (eds.) (2006), *Youth in Europe. Vol. 2: An international empirical Study about Religiosity*. Münster: LIT.
- Ziebertz, H.-G. (2007), A Move to Multi? Empirical Research concerning attitudes of youth toward pluralism and religion's claims of truth. In: Pollefeyt D. (ed), *Inter-religious Learning*. Leuven: Peeters (in print).

Noten

- ¹ Multikulti (of naar believen multiculti) staat voor het streven (in m.n. de omroep) om allerlei linguïstische, etnische en andere minderheden waaruit de moderne Westerse samenleving bestaat te bedienen.
- ² Voor de volledige schaal zie: Ziebertz & Kay, 2006, 33 e.v.

Hoe lang houden we onszelf nog voor de gek?

Over de WRR-Verkenning *Geloven in het publieke domein*¹

Gerard Dekker*

Het komt niet zo vaak voor dat er zoveel aandacht geschonken wordt aan een rapport van een officiële instelling als met de publicatie van de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid over 'geloven in het publieke domein' het geval was. Er was in de dagen en weken na het verschijnen van deze publicatie nauwelijks een dagblad of tijdschrift op te slaan of er werd over geschreven. Daarbij werd overwegend in positieve of optimistische zin over godsdienst² gesproken.

Het dagblad *NRC* (van 20 dec. 2006) zegt nog voorzichtig: 'Religie was een tijdlang taboe in het publieke domein, maar ze lijkt bezig met een comeback.' Het dagblad *Trouw* is in zijn commentaar (van 23 dec.) al stelliger: 'Onderzoek na onderzoek bevestigde ook het afgelopen jaar weer de onhoudbaarheid van de secularisatiethese.' Het *Reformatorisch Dagblad* spreekt in zijn commentaar (van 19 dec.) over 'de opmerkelijke comeback van religie' en stelt dat 'godsdienst terug [is] in het publieke domein'. Bovendien schrijft het nog weken na het verschijnen van het rapport hierover. Ook het *Nederlands Dagblad* laat in drie uitgebreide artikelen (28, 29 en 30 dec.) deskundigen commentaar op het rapport geven. Het opinieblad *Volzin* (van 22 dec.) stelt zonder meer: 'Godsdienst komt terug als maatschappelijk verschijnsel' En (om niet meer te noemen): het dagblad *NRC* laat enkele dagen na het verschijnen van het rapport (23 dec.) Jan Siebelink zelfs de stelling verdedigen: 'We maken de herkerstening van Nederland mee.'

Begrijpelijke belangstelling

Vanwaar deze aandacht en deze positieve commentaren? Toegegeven: het rapport geeft er aanleiding toe. Op de eerste pagina lezen we al: 'Zowel in wetenschap als in het publieke domein is er de afgelopen jaren echter sprake van een al even opmerkelijke als verbazingwekkende "comeback".' En in diverse bijdragen wordt zonder meer uitgegaan van een terugkeer van religie op de maatschappelijke agenda. Maar daar staat tegenover dat zo'n ontwikke-

* Gerard Dekker is emeritus-hoogleraar godsdienstsociologie van de Vrije Universiteit.

ling in andere bijdragen betwijfeld of zelfs ontkend wordt. En in het eerste artikel komen twee van de vier redacteuren zelf ook al tot de constatering dat we met een ‘gecompliceerde ontwikkeling’ te maken hebben: ‘Veeleer is er sprake van een “transformatie van religie”, die zich niet volledig laat uitdrukken in termen van secularisering en “terugkeer”.’

Het zeer lijvige rapport (meer dan 500 pagina’s) is in feite een bundeling van een groot aantal artikelen, die qua aard en inhoud zeer verschillend zijn. Het bevat zowel theoretische verhandelingen of bespiegelingen over de godsdienstig ontwikkelingen als op feiten gebaseerde beschrijvingen van de situatie. Het bevat zowel bijdragen waarin zeer positief over (de mogelijkheden van) godsdienst in onze samenleving geschreven wordt als bijdragen die hierover veel sceptischer zijn. Waarmee ik maar wil zeggen dat het rapport geen homogeen geheel vormt en niet één boodschap brengt. En toch lezen de meeste commentatoren er wel zo’n boodschap in, de boodschap namelijk dat religie weer belangrijk wordt in en voor het publieke leven. Wat is daar de verklaring voor? En wat is de verklaring voor de toch wel uitzonderlijk grote belangstelling voor dit rapport? Ik wijs op twee zaken.

In de eerste plaats op hetgeen één van de redacteuren zelf constateert: ‘Deze bundel kwam tot stand op het moment dat er een kentering kwam in Nederland in de gedachte dat er geen toekomst was voor de religie, dan wel dat het religieuze verschijnsel iets was wat zich beperkt tot de privésfeer.’ Deze constatering verklaart mijns inziens voor een belangrijk deel de positieve ontvangst van het rapport.

Er wordt de laatste jaren namelijk onmiskenbaar opener en vrijer over godsdienst en de betekenis van godsdienst voor het leven en samenleven van de mensen gesproken. Over de oorzaken daarvan kan men lang discussiëren. Eén van de belangrijke oorzaken is de opkomst in Nederland van de islam. Dat is immers een godsdienstig systeem dat expliciet het belang van godsdienst voor het samenleven van de mensen en de inrichting van de samenleving claimt. En dat in een situatie waarin godsdienst meer en meer tot een privé-zaak werd verklaard en de meeste gelovigen deze hun door de samenleving opgelegde bescheiden plaats hadden geaccepteerd. De christenen echter die blijven volhouden dat hun geloof voor héél hun leven van betekenis is, voelen zich door die ontwikkelingen in de verdediging gedrongen, met als gevolg dat zij meer van zich laten horen. En daarnaast is er op z’n minst nog een factor te noemen, namelijk de opkomst van een generatie die niet (meer) de negatieve kanten van godsdienst en godsdienstige opvoeding heeft ervaren en die daardoor veel vrijer en opener over godsdienst spreken, óók in het openbare leven.

In díe situatie, een situatie dus waarin godsdienst volop in discussie is en op grond waarvan velen denken dat dit impliceert dat godsdienst weer belangrijk is, verschijnt er nu een rapport van een overheidsinstelling dat vrije-

lijk over religie en de rol van religie in de samenleving spreekt. Dat is meer dan welkom voor degenen die deelnemen aan of geïnteresseerd zijn in de plaatsvindende discussie. Het rapport hoeft dan geen standpunt in te nemen; het verschijnen ervan is voldoende om zich met vergrote intensiteit op de discussie te werpen. En gezien de aard van de publicatie kan iedereen hierin wel iets (of zelfs veel) vinden wat zijn of haar positie in de discussie versterkt. Zo gezien is het een zeer nuttig en waardevol rapport. Zij het dat het effect van de verschijning ervan niet uitsluitend positief is, zoals ik hieronder nog hoop aan te tonen.

Nauw verbonden met het bovenstaande is het tweede waarop ik hier wil wijzen. Het rapport is afkomstig van een overheidsorganisatie en ook de relatie tussen de overheid en het godsdienstig leven is regelmatig in discussie. Die relatie is gebaseerd op het principe van scheiding van kerk en staat. Aan dat onderwerp, alsmede aan de mogelijke rol in het publieke leven in het algemeen, is dan ook in het rapport uitgebreid aandacht geschonken. Ja, blijkens de tekst op de omslag is het zelfs het voornaamste doel van de publicatie van dit rapport om die relatie aan de orde te stellen. De publicatie is (ook) bedoeld als een uitdaging aan de overheid haar houding tegenover de (veranderde) religie opnieuw te bepalen. We lezen daar immers dat met de publicatie 'wordt beoogd een bijdrage te leveren aan het onderzoek naar de vraag of deze ontwikkelingen aanleiding zijn voor nieuwe oriëntatiekaders voor een overheid die zich in kwesties van religie en publiek domein tot op heden vooral moet verlaten op het principe van de scheiding van kerk en staat'. Voor- en tegenstanders van een mogelijke rol van religie in het publieke domein worden dus aan het denken gezet en de discussie over deze problematiek wordt met dit rapport nieuw leven ingeblazen. Ook om die reden is de verschijning van dit rapport een belangrijke gebeurtenis.

Maar is het, behalve voor de politiek en voor het grote publiek, ook voor vakmensen – waarmee ik nu bedoel mensen die beroepshalve de ontwikkelingen in het godsdienstig leven bestuderen – nuttig en waardevol? Die vraag wil ik in dit artikel proberen te beantwoorden. En ik let daarbij afzonderlijk op het belang van het rapport voor ons theoretisch inzicht naast het belang voor ons inzicht in de feitelijke ontwikkelingen.

Een bijdrage aan onze theoretische kennis?

Allereerst het theoretisch aspect. Draagt de inhoud van dit rapport bij aan onze theoretische kennis omtrent de ontwikkelingen in en van het godsdienstig leven? In het eerste hoofdstuk, geschreven door de WRR-medewerkers Van de Donk en Plum, wordt een vrij goed overzicht gegeven van de stand

van zaken. Maar de overige meer dan 400 pagina's helpen ons in dit opzicht niet veel verder. Ik wijs in dit verband op drieërlei.

In de eerste plaats op de op veel plaatsen in het rapport geuite bewering dat we de ontwikkelingen in het godsdienstig leven niet (meer) adequaat kunnen karakteriseren met de term secularisatie; dat het beter is om over een transformatie in en van het religieuze leven te spreken. Het is een rode draad die veel bijdragen met elkaar verbindt en die als een soort ontdekking wordt gepresenteerd. Het lijkt er soms op dat men dat als de belangrijkste boodschap aan de lezer wil meegeven; het woord transformatie wordt niet voor niets in de titel van het rapport genoemd.

Het is moeilijk vol te houden dat men hiermee de vakmensen iets nieuws verteld. De secularisatie-these is onder degenen die de godsdienstige ontwikkelingen bestuderen al jaren in discussie. En de Nederlanders onder hen hebben deze problematiek nog niet zo lang geleden publiekelijk aan de orde gesteld in een boek dat over secularisatie en transformatie van godsdienst in Nederland sinds 1950 (!) handelt.³ Het is teleurstellend, maar ook typerend dat dit (onder redactie van Sengers verschenen) boek in het hele rapport slechts éénmaal, en dan nog min of meer terloops, genoemd wordt.

Nu zou het uitgangspunt dat we de ontwikkelingen in het godsdienstig leven niet alleen in termen van secularisatie maar ook in termen van transformatie kunnen of moeten beschrijven ons nog verder kunnen helpen als het ons inzicht in zowel het secularisatieproces als in de aard van de transformatie zou verdiepen. Maar ook dat lijkt mij niet het geval.

Wat het begrip secularisatie betreft – dat is dus het tweede waarop ik wil wijzen – blijft het rapport mijns inziens sterk in gebreke. Om te beginnen de terminologie. Het woord secularisatie wordt vrij ongenueanceerd gebruikt, alsof het voor iedereen duidelijk is wat hiermee bedoeld wordt. Het rapport geeft er geen blijk van dat men beseft dat dit een nogal gecompliceerd begrip is (een multi-dimensionaal concept, zoals Dobbelaere het noemt⁴), dat met andere woorden verschillende verschijnselen met de term secularisatie aangeduid kunnen worden. Of anders gezegd, dat een secularisatieproces zich op verschillende niveaus kan voltrekken, namelijk op het micro-, het meso- en het macro-niveau. Nergens kom ik een verwijzing tegen naar de door veel sociale wetenschappers toch aanvaarde of gebruikte driedeling, zoals die internationaal door Dobbelaere en (zeg ik er in bescheidenheid maar bij) in Nederland door mij is aangegeven: secularisatie als vermindering van godsdienstigheid van mensen, secularisatie als aanpassing van de godsdienst en secularisatie als beperking van de reikwijdte van de godsdienst.⁵ En als men in het schrijven dan al een onderscheid in niveaus maakt, namelijk tussen secularisatie op maatschappelijk niveau en secularisatie op individueel niveau (p. 82) dan spreekt men over een 'neosecularisatiethese'; een term die ons in theoretisch opzicht ook al niet veel verder brengt.

Nog op een andere wijze wordt vrij slordig met het begrip secularisatie omgegaan. Veelvuldig beperkt men zich tot een beschrijving van *de* secularisatie-these, waarmee men dan bedoelt de theorie dat religie als vanzelf in een zich moderniserende samenleving zal verdwijnen. Die theorie wordt – terecht – als achterhaald beschouwd, omdat de werkelijkheid vaak een andere ontwikkeling laat zien. Ook in moderne samenlevingen zien we dat religie zich handhaaft en/of wel van karakter verandert (transformatie), maar niet verdwijnt. Eén van de beperktheden van het rapport vind ik dat, voorzover over secularisatie gesproken wordt, meestal met deze constatering wordt volstaan. De indruk die het lezen van de meeste bijdragen achterlaat is dat mét het achterhaald zijn van de ‘klassieke’ secularisatie-these ook het verschijnsel secularisatie verdwenen is. Bestaan er dan geen andere verschijnselen of ontwikkelingen die oorzaken van een optredende secularisatie zouden kunnen zijn? Of komt er helemaal geen secularisatie meer voor?

In de derde plaats wijs ik op het ontbreken van een consistent beeld van het karakter of de inhoud van de transformatie van de godsdienst. Wat houdt die transformatie nu exact in? Wat is de aard, het karakter, het kenmerkende van de ‘nieuwe’ religiositeit? Er worden in de diverse bijdragen allerlei factoren genoemd die aan die transformatie hebben bijgedragen, zoals de in de samenleving optredende privatiserings- en individualiseringsprocessen, de postmoderne mentaliteit die aan de-institutionalisering bijdraagt en de toenemende culturele en dus ook godsdienstige pluraliteit. Ook worden wel redenen genoemd waarom godsdienst niet verdwijnt, zoals het feit dat de ontwikkelingen in onze moderne samenleving juist de behoefte aan zingeving, levensbeschouwing of godsdienst oproept. Maar er ontstaat geen consistent beeld. Nu is dat misschien ook teveel gevraagd, zeker als het om een ‘verkenning’ gaat. Maar er had wel een grotere consistentie of samenhang kunnen ontstaan als er een zekere eenheid in de terminologie was afgesproken en gebruikt.

In het eerste hoofdstuk worden verschillende begrippen nader omschreven, maar in de rest van het rapport worden de voor dit onderwerp relevante begrippen religie, godsdienst, zingeving, levensbeschouwing, religiositeit en spiritualiteit op zeer verschillende wijze en door elkaar gebruikt. Zo wordt (om een voorbeeld te noemen) de ene keer een duidelijk onderscheid gemaakt tussen religie en spiritualiteit, terwijl die beide begrippen een andere keer aan elkaar gelijk worden gesteld. Terwijl het hierbij toch gaat om begrippen die in hun onderscheidende inhoud belangrijk zijn om bepaalde veranderingen in het godsdienstig leven aan te duiden. Ja, het onbehagelijke gevoel bekwam mij bij lezing dat er onder de schrijvers geen eenstemmigheid bestaat over wat men bedoeld als men over godsdienst of religie spreekt. Dat men met andere woorden niet alleen een transformatie van het verschijnsel religie constateert, maar dat men met die constatering impliciet

of onbewust ook de definitie van religie laat transformeren. Maar als men niet hetzelfde onder het te beschrijven fenomeen verstaat kan men ook niet tot een goede beschrijving van de veranderingen in dat fenomeen komen. Ik weet dat men eindeloos kan discussiëren over de omschrijving van het begrip religie, maar als men niet met elkaar afspreekt wat men onder het te beschrijven verschijnsel verstaat, als men met andere woorden niet van een bepaalde werkdefinitie uitgaat, kan men nooit tot een bevredigend resultaat komen. Als men (om nog één voorbeeld te noemen) niet beslist of men van een substantiële dan wel een functionele definitie van godsdienst uitgaat, zal men, wat de ontwikkeling van godsdienst betreft, langs elkaar heen blijven praten. Dat zoiets niet bijdraagt aan een helder inzicht in wat er nu gaande is moge duidelijk zijn. En daarmee zijn we bij het empirisch aspect beland.

Een bijdrage aan onze empirische kennis?

Want dat is de tweede vraag die ik in dit artikel wil proberen te beantwoorden: draagt de inhoud van het onderhavige rapport bij aan onze empirische kennis omtrent de ontwikkelingen van en in het godsdienstig leven in Nederland? Ook in dit opzicht valt een zekere teleurstelling moeilijk te onderdrukken.

Het empirische deel van het rapport omvat vijf bijdragen, waarvan er vier over de Nederlandse situatie handelen. Twee daarvan, een religieuze atlas van Nederland en de bijdrage over de rol van de kerken in de civil society, geven goede feitelijke informatie. Het zijn bijdragen van medewerkers van instellingen die ons ook elders en op andere wijzen van goede feitelijke informatie (hebben) voorzien, te weten van het Kaski en van het Sociaal en Cultureel Planbureau. Zij handelen over de georganiseerde religie en hebben in de commentaren op het rapport, voorzover ik heb waargenomen, weinig aandacht getrokken.

Dat laatste geldt niet voor de bijdrage die handelt over de leefstijlen in zingeving. Daarin gaat het over 'de levensbeschouwelijke profielen van de Nederlandse bevolking die voor een deel niet en voor een deel wel verbonden zijn met de georganiseerde religie'. Wat vooral aandacht trok was het – op basis van een onderzoek van het bureau Motivaction gebaseerde – gegeven dat bijna een vijfde van alle Nederlanders behoort tot een categorie die tot anomie neigt: 'er is een toenemend maatschappelijk risico van spanningen, vanwege de opkomst van deze categorie' (194).

Dit onderzoek zou een belangrijke bijdrage hebben kunnen leveren aan ons inzicht in de veranderingen in het religieuze leven en in de aard van de nieuwe religiositeit. Maar helaas moet gezegd worden dat de betrouwbaarheid van de resultaten van dit onderzoek en daarmee dus de betrouwbaar-

heid van de beschrijving van de feitelijke situatie, om onderzoektechnische redenen, sterk in twijfel getrokken moet worden. Al met al voegt de empirische sector van het WRR-rapport weinig toe aan de reeds onder wetenschappers bestaande kennis.

Wat ik vooral mis in het rapport zijn feitelijke gegevens die de vraag kunnen helpen beantwoorden wat nu de werkelijke betekenis van religie is voor het leven en samenleven van de mensen. Zet de in het verleden door velen geconstateerde secularisatie zich echt niet meer door? En neemt de betekenis van religie in onze samenleving nu wel of niet toe? Zowel inzicht in de omvang als in de aard van de huidige religiositeit is voor de beantwoording van deze vragen van belang.

Wat *de omvang* betreft: een belangrijk effect van het rapport is dat het de bij velen levende gedachte versterkt dat de religiositeit onder de mensen niet meer afneemt of dat er zelfs een herleving van religie plaatsvindt. Die veronderstelde ontwikkeling wordt niet met feitelijke gegevens gestaafd, maar ook niet ontkracht. Zodat we na het lezen van het rapport toch nog met de vraag blijven zitten hoe het nu feitelijk met de aanwezigheid van de religie in Nederland gesteld is.

Dat de 'oude' secularisatietheorie (religie zal verzwakken of verdwijnen als gevolg van modernisering van een samenleving) niet meer opgaat, wordt meer dan eens in het rapport vastgesteld. Maar daarmee is de vraag of er – door welke oorzaak dan ook – dan helemaal geen secularisatie meer plaatsvindt niet beantwoord. Diverse malen wordt in het rapport verwezen naar Peter Berger, maar er wordt te weinig beklemtoond dat hij weliswaar spreekt over 'desecularization of the world', maar ook erkent dat Nederland en West-Europa een – nog steeds te verklaren! – uitzondering vormen. Verwacht ik teveel van een rapport, waar zoveel tijd en menskracht aan is besteed, als ik verwacht dat het naar – al is het maar een begin van – een verklaring van die uitzonderingspositie is gezocht? Zeker, er vindt veel transformatie van religie plaats, maar dat betekent niet dat er niet meer over secularisatie gesproken behoeft of kan worden. Integendeel, ik denk dat dat nog steeds mogelijk en zelfs noodzakelijk is.

En wat *de aard* van de nieuwe religiositeit betreft: het rapport gaat er – impliciet – te veel vanuit dat de getransformeerde religie eenzelfde rol in de samenleving zal of kan spelen als de traditionele religiositeit deed. Ook in dit opzicht zal ik mijn verwachtingen wel te hoog gesteld hebben, maar ik had graag meer onderzoek gezien naar de vraag of de religiositeit niet zodanig veranderd is dat zij de vroegere rol van religie in de samenleving niet kán overnemen. Want als dat niet zo is, mag men zelfs niet suggereren dat er van een terugkeer van religie in het publieke domein sprake is.

Toen ik hiervoor stelde dat het effect van het verschijnen van dit rapport niet uitsluitend positief is, bedoelde ik dat dit rapport de alom in de samen-

leving levende gedachte dat religie weer herleeft én terugkeert in het publieke domein versterkt. Waarmee mijns inziens de werkelijkheid geweld wordt aangedaan en wij dus op het verkeerde been worden gezet.

Een voortgaande secularisatie

Ik heb de neiging om te zeggen dat er – mede door en als gevolg van de transformatie van de godsdienst – nog steeds secularisatie plaatsvindt. Zowel secularisatie op het individuele niveau als secularisatie op het samenlevingsniveau.

Secularisatie op individueel niveau betekent dat de godsdienstigheid van en onder de mensen afneemt. Ondanks dat er een korte periode misschien reden geweest is om te veronderstellen dat deze vorm van secularisatie zich niet langer voordoet, blijkt deze ontwikkeling zich toch nog steeds door te zetten. Het Sociaal en Cultureel Planbureau moest dit vorig jaar al constateren: ‘Een mogelijke trend naar grotere religiositeit onder de bevolking als geheel, waar de SCP-publicatie van 2000 nog op speculeerde, heeft zich dus niet voortgezet’.⁶ En het onlangs verschenen *God in Nederland 1966-2006* laat zien dat de ontkerkelijking zich onverminderd heeft voortgezet: meer dan 60% van de Nederlandse bevolking noemt zich nu buitenkerkelijk. Ook laat dit onderzoek zien dat het aantal atheïsten in Nederland is toegenomen (waarmee de bewering van sommigen dat het atheïsme aan het verdwijnen is, wordt gelogenstraft⁷) en dat het aantal Nederlanders dat zichzelf als gelovig beschouwt in de afgelopen tien jaar is afgenomen! Tegenover de kerkverlating staat dus wel de verschijning van een groep ‘nieuwe spirituelen’ (de transformatie van religie), maar kwantitatief gesproken vormen die geen compensatie voor het aantal dat de geïnstitutionaliseerde godsdienstigheid de rug heeft toegekeerd.⁸ Een constatering die 25 jaar geleden ook al door Schnabel op grond van zijn onderzoek naar nieuwe religieuze bewegingen werd gedaan.⁹

Secularisatie op samenlevingsniveau houdt in dat de betekenis van religie in en voor het publieke leven geringer wordt. Die betekenis lijkt groter te worden gelet op de discussie hierover en de gevoerde pleidooien om religie, óók op het publieke domein, serieus te nemen. Maar is ook dat geen schijn? Wordt er op het ogenblik niet veel over gediscussieerd juist omdat door een steeds groter wordend deel van de bevolking religie het recht ontzegd wordt invloed op het publieke leven uit te oefenen? Hoe komt het anders dat velen zich tijdens de recente kabinetsformatie zo druk maakten over de mogelijke invloed van de Christen Unie op het politieke leven, terwijl men dergelijke ‘ongeruste’ geluiden niet of nauwelijks kon horen toen de grote confessionele partijen domineerden in de politiek? Of dat tegenwoordig de rechtmatig-

heid van scholen op godsdienstige grondslag wordt betwist, terwijl vroeger het bestaan van dergelijke scholen, ook toen ze nog een duidelijke identiteit hadden, stilzwijgend werd aanvaard? Wordt godsdienst niet steeds sterker tot een privé-aangelegenheid verklaard en wordt daarmee de invloed van godsdienst op het publieke leven juist niet steeds meer betwist en teruggedrongen? Denk bijvoorbeeld aan het feit dat het recht van de Staatskundig Gereformeerde Partij om het geloof ook bepalend te laten zijn voor de positie van de vrouw in (publiek) bestuurlijk opzicht altijd is aanvaard, maar thans niet meer wordt geaccepteerd. Worden er dáárom geen pleidooien gehouden voor de betekenis van religie, omdat sterke krachten bezig zijn die religie uit het publieke leven te bannen?

Toch lijkt het er op dat religie door sommige publieke figuren serieus wordt genomen. Maar daarbij dient men wel te bedenken dat dit alleen religie betreft voorzover zij motiveert tot in de ogen van het publiek positieve resultaten. De religie die in het publieke domein wordt toegelaten is een religie die zich bij de in dat domein dominerende waarden heeft neergelegd. Géén religie die de samenleving overeenkomstig haar godsdienstig waarden en normen wil inrichten of beïnvloeden. Met andere woorden: een ándere religie, een (getransformeerde) religie die zich aangepast heeft aan de dominante cultuur van onze samenleving. Zodat niet alleen qua omvang, maar ook qua aard onmogelijk van een ‘terugkeer’ of een ‘herleving’ gesproken kan worden.

De Fransman Gauchet karakteriseert het proces van de moderniteit met de term ‘verlaten van de religie’, waarmee hij bedoelt dat we gaan ‘naar een wereld waar religies blijven bestaan, maar dan binnen een gemeenschappelijke orde en een politiek bestel die er niet meer door worden bepaald’. Daarmee krijgt religie een nieuwe plaats toegewezen. En daarom kan hij zeggen: ‘Toch mogen we niet overhaast concluderen dat uit een grotere maatschappelijke zichtbaarheid ook een grotere geestelijke vitaliteit volgt. In de huidige omstandigheden zijn beide eerder omgekeerd evenredig aan elkaar. Religies treden opnieuw op de voorgrond juist omdat ze zich terugtrekken, hoe vreemd dat ook mag lijken.’¹⁰ In mijn eigen woorden: religie mag weer wat betekenen omdat ze minder betekent.

Het zou veel waard zijn als de Wetenschappelijke Raad voor het Regeeringsbeleid of welke andere instantie ook een grondig onderzoek zou doen naar de daadwerkelijke betekenis van religie in het publieke domein. Zodat we echt weten waar we aan toe zijn en onszelf niet langer voor de gek hoeven te houden.

Noten

¹ W.B.H.J. van de Donk e.a. (red.), *Geloven in het publieke domein – Verkenningen van een dubbele transformatie* (WRR Verkenningen 13), Amsterdam 2006. Hoewel ik weet dat de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid uitdrukkelijk onderscheid maakt tussen een WRR-verkenning en een WRR-rapport, spreek ik in dit artikel gemakshalve over ‘rapport’.

² Ik maak in mijn schrijven geen onderscheid tussen ‘godsdienst’ en ‘religie’.

³ Erik Sengers (ed.), *The Dutch and their gods – Secularization and transformation of religion in the Netherlands since 1950*, Hilversum 2005.

⁴ Karel Dobbelaere, *Secularization: A Multi-Dimensional Concept*, Londen 1981.

⁵ Vgl. G. Dekker & H.C. Stoffels, *Godsdienst en samenleving – Een introductie in de godsdienstsociologie*, Kampen 2005⁶ (pag. 117). Ook de naam van Laeyendecker, die toch ook vaak over secularisatie heeft geschreven, kom ik in geen enkele van de vaak lange literatuurlijsten tegen.

⁶ Jos Becker & Joep de Hart, *Godsdienstige veranderingen in Nederland – Verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie*, Den Haag, september 2006, p. 65.

⁷ Vgl. Alister McGrath, *De ondergang van het atheïsme*, Kampen 2006.

⁸ Vgl. Ton Bernts, Gerard Dekker & Joep de Hart, *God in Nederland 1966-2006*, Kampen 2007.

⁹ Paul Schnabel, *Tussen stigma en charisma – Nieuwe religieuze bewegingen en geestelijke volksgezondheid*, Deventer 1982.

¹⁰ Marcel Gauchet, *Religie in de democratie – Het traject van de laïciteit*, Amsterdam 2006, p. 33 en 46/7.

Prof. Dr. Walter Goddijn o.f.m. 1921-2007

Geëngageerd socioloog in een bewogen periode
van het Nederlandse katholicisme

*Bert Laeyendecker **

Op 4 januari jongstleden overleed, ruim een maand voor zijn 86^e verjaardag, de godsdienstsocioloog prof. dr. Walter Goddijn, Franciscaan, in de jaren zestig en zeventig van de vorige eeuw wellicht de bekendste rooms-katholieke priester. Hij heette de ‘man achter kardinaal Alfrink’, of ook wel de paus van Nederland, vooral vanwege zijn positie als algemeen secretaris van het zogeheten Pastoraal Concilie van de Nederlandse Kerkprovincie (1965-1970). Dat was een onderling beraad van bisschoppen, priesters, religieuzen en leken, bedoeld als uitwerking van het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965). Ook dat was een algemeen beraad, maar dan van de paus en alle bisschoppen van de wereld, waarin ingrijpende veranderingen of juist maatregelen tegen veranderingen aan de orde waren. De toenmalige paus Johannes XXIII die vond dat de kerk geen museum moest zijn, had dat bijeengeroepen om “de ramen naar de wereld open te gooien” en de kerk van binnenuit te vernieuwen. Vanuit die inspiratie schreven de Nederlandse bisschoppen in 1965 dat zij, samen met priesters en leken voor de taak stonden ten behoeve van de katholieke kerk in Nederland “gestalte te geven aan de geest en de inzichten van het Vaticaans Concilie”. “Door zo intensief mogelijk beraad op zo groot mogelijke schaal zouden duidelijke adviezen (kunnen) groeien ten behoeve van beleidsbeslissingen met het oog op noodzakelijke vernieuwingen”. Het ging om een “pastoraal plan tot kerkvernieuwing, door nadere bestudering van de vele problemen waarmee de kerk in de Nederlandse situatie werd geconfronteerd [...] Het gehele kerkvolk moest zich daarbij betrokken weten”.

Het was een radicaal plan, door de brede betrokkenheid van leken zelfs uniek in de RK Kerk en de uitvoering ervan werd daarom zelfs met de Praagse lente vergeleken: een poging tot vernieuwing in Tsjecho-Slowakije onder communistisch regime. Maar zoals die vernieuwing door ingrijpen van de Sowjet-Unie de kop werd ingedrukt, zo ging het ook in Nederland. Het Vaticaan, waar de inspiratie van Johannes XXIII al danig verzwakt was, reageerde fel op de gang van zaken hier. Het benoemde nieuwe, ronduit reactionaire bisschoppen en door het daardoor veranderde bisschoppen-

* Bert Laeyendecker is emeritus-hoogleraar Algemene Sociologie van de Universiteit van Leiden.

college werden prominente deelnemers aan het Pastoraal Concilie systematisch gemarginaliseerd. Tot hen behoorde ook de uiterst loyale Goddijn, die weliswaar bedankt werd voor zijn verdiensten, maar die toch niet langer welkom was in officiële kerkelijke functies. Ik kom daar straks op terug.

Dat is allemaal geschiedenis, waarvan nog maar weinigen, hoofdzakelijk ouderen, weet hebben. Dat lot schijnt ook Walter Goddijn getroffen te hebben. Aan zijn overlijden werd in de publiciteit relatief weinig aandacht besteed. Hij was wellicht al verdwenen uit de herinnering, hoewel de belangstelling bij zijn uitvaart groot was en er condoleances van bisschoppen waren. Hij leefde al een tijdje teruggetrokken nadat hij nog heel lang columns in de NRC geschreven had en in 2005 nog een boekje over kardinale kwesties in Nederland publiceerde, dat overigens toen al weinig aandacht kreeg. Misschien hangt dat ook samen met de algemene depreciatie die aan de periode van de jaren zestig en begin zeventig – ten onrechte overigens – ten deel is gevallen. Maar het lijkt mij een kwestie van eenvoudige rechtvaardigheid om zijn verdiensten voor wat binnen de internationale Katholieke Kerk de Nederlandse Kerkprovincie heet, en voor de godsdienstsociologie, in die volgorde, hier te belichten.

Johannes Jacobus Oscar Goddijn werd op 12 februari 1921 in Leiden geboren. Hij volgde van 1934 tot 1940 middelbaar onderwijs op het Klein Seminarie van de paters Franciscanen, trad daarna in bij dezelfde orde met de kloosternaam Walter en werd in 1947 priester gewijd. Van deze periode heeft hij een aardige beschrijving geleverd in *De moed niet verliezen. Kroniek van een priestersocioloog 1921-1972*. Daarna studeerde hij in Leuven politieke en sociale wetenschappen, met aandacht voor journalistiek. Later studeerde hij ook nog enige tijd in Münster. Tot zijn leermeesters in Leuven behoorden Nabor Devolder, hoogleraar in de godsdienstsociologie en de sociologie van de pers en ook Albert Dondeyne, een gerenommeerd filosoof. Hij behaalde zijn licentiaat in 1951 en werd direct daarop benoemd in Drachten en de periode die hij in Friesland doorbracht was voor hem heel belangrijk. Wellicht omdat daar de grondslag gelegd werd voor zijn latere activiteiten. De benoeming hield in dat hij aan een dissertatie moest werken. Het onderwerp had Devolder hem geadviseerd: de relatie tussen godsdienst en propaganda. Het pakte anders uit. Manfred Staverman, ook een Franciscaan, die in 1954 zou promoveren op *Volk in Friesland buiten de kerk* (handelseditie: *Buitenkerkelijkheid in Friesland*) was in Drachten leider van de stichting “Apostolaat Minderbroeders Friesland” en aldaar betrokken bij het regionaal bureau van het Katholiek Sociaal Kerkelijk Instituut (Kaski). Dat was in 1946 opgericht om de kerk met sociaal wetenschappelijk onderzoek van dienst te zijn. Sinds 1953 gaf dat ook *Sociaal Kompas* uit dat later als *Social Compass* verzelfstandigd werd. Staverman “loodste mij het Kaski binnen”, schreef Goddijn later. Zijn werkzaamheden in dat instituut belemmerden zijn pro-

motie niet, al ging die wel in heel andere richting. In 1957 verdedigde hij in Nijmegen zijn dissertatie *Katholieke minderheid en Protestantse dominant*. Het ging daarin vooral om niet-theologische aspecten van de groepsrelaties tussen katholieken en protestanten en dan met name om de nawerking van de minderheidspositie die zich uitte in versterkt godsdienstig elan, sterke groepsorganisatie en latente en manifeste spanningen tussen deze bevolkingsgroepen. Thema's waarop hij in zijn latere analyses nog herhaaldelijk zou terugkomen.

Door zijn werk binnen het Kaski kwam Goddijn in contact met een groot aantal sociologen uit binnen- en buitenland, zowel als opdrachtgevers aan het Kaski, hogere ambtenaren, politici en ook bisschoppen van hier en elders waarbij zijn ontspannen en aimabele omgangsvormen ongetwijfeld behulpzaam zijn geweest. Toen ter voorbereiding van het Pastoraal Concilie allerlei commissies bemenst moesten worden, heeft hij daarvan zeker de vruchten geplukt.

Een anecdotisch element uit die periode is tekenend en vermeldenswaard. Toen het Kaski van Drachten naar Leeuwarden verhuisde, werd de nieuwe huisvesting door aartsbisschop Alfrink geopend. Op een foto staat Goddijn achter Alfrink om hem enkele kartogrammen te tonen. Naar aanleiding daarvan schreef Goddijn later: "Het doek van het eerste bedrijf gaat langzaam open. Ik sta wat aarzelend voor het eerst op het toneel, temidden van kerkelijke autoriteiten. Ik stond achter Alfrink en zou dat in de volgende bedrijven blijven doen [...] Vanaf dat moment tot eind 1987 (het jaar waarin Alfrink overleed, L.) zou ik voor hem klaar staan. Ik zou hem blijven volgen op een weg, die voor hem steeds meer een lijdensweg zou worden". Dat 'aarzelende' zou wel verdwijnen, de loyaliteit aan Alfrink niet, hoewel die in 1972 niet achter Goddijn bleef staan.

Hij schreef in zijn terugblik op die gebeurtenis in Leeuwarden nog iets dat hem tekent. Alfrink had, aldus Goddijn, in zijn toespraak "klaar en duidelijk gezegd 'dat de kerk zonder sociaal-wetenschappelijk onderzoek, thans in deze complexe maatschappij, haar functie niet meer ten volle kan vervullen'. Dat was zijn eerste bevestiging. Mijn onrust om als priester en socioloog vanaf dat moment iets te gaan presteren, *waarvan ik toen al wist dat het altijd maar ten dele zou helpen*, (curs. L.) kreeg toen een zekere legitimatie, die mij nooit meer zou verlaten". Het is altijd moeilijk uit te maken, in hoever een terugblik na 40 jaar de gevoelens en opvattingen van het moment zelf goed weergeeft. Dat die legitimatie echter maar ten dele geholpen heeft, is een overtuiging die op vele bladzijden van zijn kroniek te lezen valt.

Vanaf zijn eerste benoeming in Drachten was Goddijn dus een socioloog in dienst van het kerkelijk beleid. De meeste sociologen hadden in de naoorlogse tijd in Nederland een beleidsfunctie en ook de kerken hadden het nut van sociaal-wetenschappelijk onderzoek ontdekt, of althans: zij wilden er

ruimte en geld voor bieden. Niet lang na oprichting van het katholieke Kaski kwamen er ook sociologische onderzoeksinstituten binnen respectievelijk de Nederlandse Hervormde Kerk en de Gereformeerde Kerken. Wel bleken de resultaten van dat onderzoek heel vaak op scepsis en zelfs ook felle tegenstand te stuiten. Het is mede daardoor dat de beide laatste instituten, anders dan het Kaski, al decennia lang niet meer bestaan. Maar de relatieve openheid in die tijd werkte stimulerend op de inzet van sociale wetenschappers voor de kerken. Toen Goddijn ten behoeve van het Pastoraal Concilie een commissie van sociologen en psychologen in het leven riep, telde die minstens veertien sociologen die al een zekere naam hadden of die nog zouden krijgen. Goddijn stond er toen zeker niet alleen voor. "Voor mij als socioloog", schreef hij, "een eminente achterban".

De betrokkenheid van Goddijn bij het kerkelijk beleid zou in de komende jaren steeds intensiever worden. In zijn periode bij het Kaski, eerst tot 1959 in Friesland en van 1959 tot 1963 in de Kaski-nederzetting te Rotterdam, stond hij institutioneel nog op enige afstand, maar met de oprichting van het Pastoraal Instituut van de Nederlandse Kerkprovincie (het PINK) veranderde dat. De bisschoppen waren gevoelig geworden voor wat zij (en Goddijn) zagen als een toenemende verwarring in katholiek Nederland. Traditionele zekerheden brokkelden af, het aantal priesterroepingen daalde, het verzuilde katholieke leven stond sterk onder druk en de onkerkelijkheid begon toe te nemen. Er waren kennelijk veranderingen nodig in het kerkelijk beleid maar welke? In 1958 hadden zij al het Nederlands Pastoraal Instituut opgericht met als doel het "bestuderen, adviseren en stimuleren van het apostolaat van priester en leek in ons land". Dat voldeed klaarblijkelijk niet helemaal aan de verwachtingen en het kreeg een opvolger in een wetenschappelijk pastoraal-theologisch instituut, waarvan Goddijn de directeur werd. "In die beginjaren", schrijft hij, "werden alle belangrijke vragen die nu (1992) nog steeds gelden, al gesteld: de concentratie van de theologische opleidingen, benoemingsbeleid, een bureau voor psychische en sociale hulp voor priesters, financiële vraagstukken, contact met de rijksoverheid, noodzaak van administratieve en wetenschappelijke hulp aan bisschoppen en hoe het een en ander moest worden georganiseerd". In het boekje *Riskante kerk. Vijf jaar Pastoraal Instituut van de Nederlandse Kerkprovincie* (1968) wordt een zakelijk en informatief overzicht gegeven van de indrukwekkende hoeveelheid werk die werd verzet met medewerking van vele hooggekwalificeerde leken. Goddijn schreef zelf de slotbeschouwing met als titel *Riskante toekomst*. "Voorlopig zal de katholieke kerk in Nederland zich in een overgangssituatie blijven bevinden. Riskant in structuren [...] riskant tot in het geloven zelf". Waarschijnlijk vermoedde hij toen nog niet, dat de toenmalige situatie nog zonnig genoemd kon worden, vergeleken met wat er na afloop van het Pastoraal Concilie zou volgen.

Met zijn aanstelling als directeur was Goddijn dus direct bij het beleid betrokken geraakt. Het kon nog directer. Hij werd algemeen secretaris van het in 1965 aangekondigde Pastoraal Concilie en het PINK werd belast met het uitvoerend secretariaat. Achteraf vroeg hij zich af of dat wel verstandig was geweest. Wat daarvan zij, het werk werd voortvarend ter hand genomen. Opzet, aard en verloop van dat gemeenschappelijk beraad van bisschoppen en gelovigen hoeven hier niet beschreven te worden. Daaraan heeft hij zelf een aantal publicaties gewijd. In *Pastoraal Concilie (1965-1970). Een experiment in kerkelijk leiderschap*, verschenen in 1986, heeft hij, in samenwerking met anderen, een zakelijk beschrijvend beeld van de gang van zaken gegeven. In zijn *De beheerste kerk. Uitgestelde revolutie in Rooms-Katholiek Nederland (1973)* heeft hij het concilie gesitueerd in de veranderingsprocessen in kerk en samenleving en een theoretische verklaring van het vernieuwingsproces in de kerk beproefd. En in *Rode Oktober. Honderd dagen Alfrink. Een bijdrage tot de empirische ecclesiologie (1968-1970) (1983)* leverde hij een gedegen, journalistiek getint verslag van al "het tumult" dat rond het concilie plaatsvond, "van maand tot maand, soms zelfs van dag tot dag. [...] Eind juli van het jaar 1970 gaat dit verhaal dan als een nachtkaaars uit. Er lag toen veel duisternis over katholiek Nederland. Voor velen nu nog steeds". Het laatste hoofdstuk heeft de titel: *Het is voorbij*.

Het Pastoraal Concilie was een omstreden aangelegenheid. De Nederlandse bisschoppen mochten het dan zelf geëntameerd hebben, het Vaticaan keek er met het grootst mogelijke wantrouwen naar en binnen Nederland polariseerden de relaties tussen de progressieven die de meerderheid binnen dat concilie vormden en de conservatieven die een dierbaar erfgoed bedreigd zagen. De gehele ontwikkeling was met onbegrip, verdachtmakingen, beschuldigingen en chicanes omgeven. Het hoogtepunt van het conflict kwam na de laatste zitting, toen de bisschoppen op wens van het concilie besloten de kwestie van het verplichte priestercelebaat in Rome aan de orde te stellen. In *Rode Oktober* wordt daarvan op boeiende wijze verslag gedaan. Kardinaal Alfrink, die op het Vaticaanse Concilie een enorm prestige had verworven, werd op ergerlijke wijze gedesavoueed – hij kreeg na zijn verzoek pas na een half jaar toegang tot de Paus – en het Vaticaan zette een 'saneringsproces' in, door de reactionaire bisschoppen Simonis en Gijsen te benoemen die in volgende jaren nog door gelijkgestemden zouden worden gevolgd. Ook dat hoeft hier niet in extenso beschreven te worden. Het gaat hier om de gevolgen voor Walter Goddijn.

Goddijn was door zijn positie als algemeen secretaris van het Pastoraal Concilie een 'blikvanger', zowel nationaal als internationaal. Hij heeft heel wat rondgereisd in binnen- en buitenland om in lezingen en in contacten met bisschoppen en Vaticaanse functionarissen het Nederlandse 'experiment in leiderschap' toe te lichten en te verdedigen. En het kon dan ook niet

uitblijven dat hij in de publiciteit, samen met maar achter kardinaal Alfrink, als het ware de representant ervan werd. Hij kreeg ook veel meer in de schoenen geschoven dan terecht was. Zo had hij aan geen enkel van de vele en vaak omstreden rapporten meegewerkt die op het Concilie besproken waren. Maar ook onterechte verwijten hebben gevolgd. "If men define situations as real, they are real in their consequences", aldus een sociologisch adagium. Het betekende dat zijn rol binnen de Nederlandse Kerkprovincie was uitgespeeld.

Toen het Pastoraal Concilie officieel was afgesloten, werd naar een meer continue voortzetting gezocht. De details kunnen buiten beschouwing blijven maar er kwam een 'commissie Steenkamp' die zich moest buigen over de structurele verhoudingen binnen de kerkprovincie. Het resultaat was dat daarvoor een secretaris-generaal zou komen die samen met de vicarissen van de zeven bisdommen de vergaderingen van het bisschoppencollege zou voorbereiden. Daaraan moest een bureau worden toegevoegd. Het had voor de hand gelegen dat dit het PINK zou zijn, waarin veel deskundigheid en ervaring lagen opgeslagen.

Dat gebeurde niet en Goddijn werd geen secretaris-generaal. In zijn *De moed niet verliezen* beschrijft hij openhartig de ontwikkelingen en de contacten met Alfrink en anderen over die kwestie. Daaruit stijgt een onaangename geur op. Goddijn heeft ook gewacht tot begin jaren negentig om zulk een opening van zaken te geven. Naar mijn mening komt hier, hoe terughoudend ook, zijn diepe gekwetstheid tot uiting over zijn desavouering door de bisschoppen, ook van de zijde van Alfrink, die hem de boodschap dat er geen plaats meer voor hem is, door twee goede vrienden van Goddijn laat overbrengen. Het tekent Goddijn echter wel dat hij daarover schrijft: "Misschien moest hij zichzelf ook beschermen. De man had al zoveel te verwerken". In *De moed niet verliezen* schreef hij al in de eerste jaren van zijn werkzaamheden voor het Kaski, namelijk bij het gedwongen ontslag van de oprichter, G. Zeegers, geconfronteerd te zijn met "de hardheid van de kerkelijke bureaucratie" waarin mensen zonder pardon aan de kant worden gezet, "als dat de kerkelijke politiek beter uitkomt". Wel gewaagde de kardinaal bij de afscheidsreceptie van het PINK van "een bijzonder groot uithoudingsvermogen, een bijzonder grote bereidvaardigheid en een, ik zou bijna willen zeggen, persoonlijke toewijding". En in een brief die de bisschoppen bij gelegenheid van zijn 25-jarig priesterfeest stuurden, valt te lezen: "In moeilijke situaties hebt u met onmiskenbare loyaliteit jegens het Episcopaat het Pastoraal Concilie door impasses geleid". Der Mohr hat seine Schuldigkeit ...

Gelukkig kreeg hij een post als hoogleraar in de 'sociologie van kerk en godsdienst' aan de Theologische Faculteit in Tilburg die hij van 1972 tot 1986 bekleedde. Maar gedurende die periode bleef hij indirect gericht op het kerkelijk beleid en de problemen die hij in de voorafgaande periode van zijn

leven was tegengekomen. Dat blijkt overduidelijk uit zijn publikatielijst in de bundel die bij zijn afscheid van Tilburg verscheen. En ook in de jaren daarna bleef hij in boeken, lezingen en columns kerk-relevante thema's aan de orde stellen. Daarin ging het hem erom "sociologische en theologische interpretaties (te) geven van de recente ontwikkelingen in het Nederlandse katholicisme". Voorbeelden zijn *Roomsen dat waren wij* (1978), de bundels *Kerk en Kudde. Tussentijdse balans van een geloofsgemeenschap* (1989) en *Democratie en christendom. Veertig jaar sociologie van kerk en godsdienst* (1991), een groot aantal hoofdstukken in *Tot vrijheid geroepen. Katholieken in Nederland 1946-2000* (1999) en *Kardinale kwesties in Nederland 1970-1987* (2005). In het tijdschrift *Praktische theologie* hield hij voorts een kroniek bij van de 'sociologie van kerk en godsdienst'. Maar in die publikaties, en vooral in *De moed niet verliezen. Kroniek van een priester-socioloog* kan de twijfel beluisterd worden die hem vaak bevangen moet hebben en de sluimerende scepsis over te hoog gespannen verwachtingen, te brede ambities van progressieve katholieken met betrekking tot de kansen voor kerkelijke vernieuwing en de haast waarmee het een en ander gerealiseerd diende te worden. In die tijd vond hij ook de term 'Pastoraal kerkhof' uit voor de ontstane situatie en het is ironisch dat kardinaal Simonis onlangs in een interview (eindelijk) ook over de huidige 'rust van het kerkhof' sprak en dat hevig betreurde hoewel hij ijverig aan het ontstaan ervan heeft bijgedragen.

Het bleef niet bij lezingen en publikaties. Goddijn was betrokken bij de oprichting van de katholieke protestbeweging *Open Kerk* die ontstond naar aanleiding van de benoeming van Dr. Gijsen tot bisschop van Roermond en in 1983 stond hij mede aan de wieg van de *Mariënbuurgvereniging*. Dat was in eerste instantie een groep van priesters en leken die wilden "getuigen van de geest die ons leeft" omdat zij zich "ernstig bezorgd maken over de gang van zaken in onze Nederlandse katholieke kerkgemeenschap". En hij was betrokken bij het Katholiek Instituut voor Massamedia, een late erfenis van zijn interesse voor journalistiek en propaganda.

Hij was dus een geëngageerd en beleidsgeoriënteerd kerksocioloog en heeft die oriëntatie, voorzover ik zie, ook nooit willen en kunnen loslaten. Buiten dat interesseveld kwam hij niet vaak. Ook waar het binnenkerkelijke terrein verlaten werd, bleef die grondtrek aanwezig. De beginnende Nederlandse kerk- en godsdienstsociologie mocht toendertijd dankbaar zijn voor twee boeken die hij samen met zijn broer Hans schreef, namelijk *Godsdienstsociologie* (1960) en *Sociologie van kerk en godsdienst* (1966) maar deze kwamen niet of nauwelijks los van de kerksociologie. Het eerste heeft als ondertitel *Het groepsleven der christenen* en in het tweede komen bijvoorbeeld de oecumene en de sociologie van het pastorale beroep en het pastorale handelen aan de orde. Nu bestond de godsdienstsociologie in die periode ook voornamelijk als kerksociologie, een richting die ook in de *Conférence Internationale*

de sociologie religieuse in die periode maar moeizaam overstegen werd. Ook Goddijns werk aan de thematiek van verzuiling (samen met J.P. Kruyt in *Drift en Koers*, 1961) blijft toch voornamelijk op dat terrein evenals zijn betrokkenheid bij het onderzoek *Ontkerkelijkheid en buitenkerkelijkheid in Nederland tot 1960* met H. Faber en T.T. ten Have als rapporteurs (1970) en het onderzoek *Opnieuw: God in Nederland* (1979, samen met H. Smets en G. van Tillo). Hetzelfde geldt m.m. voor zijn recensie van een VPRO-documentaire van Netty Rosenfeld en Jan Blokker. Daarin sprak hij van neo-antipapisme hetgeen nogal wat commotie wekte in de Nederlandse spraakmakende gemeente en later leidde tot een door hem geredigeerde bundel *Godsdienst R.K. Herleeft het antipapisme of zijn de katholieken niet te vertrouwen?* (1980).

Ten tijde van zijn werkzaamheden voor het PINK en het Pastoraal Concilie kreeg hij twee uitnodigingen voor een hoogleraarschap in de sociologie aan de Universiteit van Groningen. De eerste maal om opvolger te worden van P.J. Bouman maar toen kon Alfrink hem (nog) niet missen, de tweede maal in 1971 toen hij al contacten had met Tilburg over een professoraat aldaar maar hij er persoonlijk en welbewust vanaf zag. Naar mijn overtuiging zou zo'n post hem ook niet gelegen hebben. Zijn hart lag heel duidelijk bij kerk en godsdienst. Daarbij kwam dat systematische en theoretische analyses niet zijn sterke kant waren, zoals blijkt uit zijn *De beheerste kerk*. Dat was een poging tot een theoretische verklaring van het vernieuwingsproces in de kerk die echter door verschillende sociologen kritisch ontvangen werd. Hij had een ander, geen systematisch wetenschappelijk, profiel, een waardevol profiel wel te verstaan, dat vele – praktische, leidinggegevende, communicatieve en reflexieve – mogelijkheden insloot maar andere uitsloot.

Walter Goddijn was een charmant en aimabel mens, die anderen wist te stimuleren en te inspireren. Hij had ook aandacht voor 'aankomende jongeren' zoals ikzelf ervaren heb toen hij mij, in 1964 net afgestudeerd, aanspoorde lid te worden van de godsdienstsociologische werkgroep van de NSAV en van de Conférence Internationale de Sociologie Religieuse. Wij onderhielden ook later, voor, tijdens en na het Pastoraal Concilie contacten die altijd plezierig en open verliepen, hoewel wij op een aantal punten inzake kerkelijk beleid en protest toch echt wel verschillend dachten. Daarmee wist hij om te gaan. In zijn *De Moed niet verliezen* maar ook elders worden die verschillen ook nuchter en zakelijk aangegeven. Hij gaf anderen de ruimte en hamerde niet op het eigen gelijk.

Staande midden in de kerkelijke woelingen van zijn tijd heeft hij heel wat stormen rond zijn persoon moeten doorstaan. Maar hij bleef overeind en tot op hoge leeftijd actief. Zijn rust heeft hij verdiend.

In memoriam Prof. Dr. Osmund Schreuder

Jan Sloot*

Piet Schreuder was als jongeman ingetreden bij de Franciscanen, hij kreeg daar de kloosternaam Osmund, en is die naam zijn leven lang blijven dragen. Hij studeerde filosofie en theologie bij de Franciscanen in Nederland, en na zijn priesterwijding in 1951 kreeg hij de opdracht om sociale en politieke wetenschappen te gaan studeren in Nijmegen. (Persoonlijk had hij een voorkeur voor exegese, maar de overste beslistel). In 1953 slaagde hij voor het kandidaatsexamen. In datzelfde jaar vertrok hij naar Frankfurt om daar verder te studeren bij de groten van die tijd zoals Adorno en Horkheimer. Dat hij uit Nijmegen wegging was niet zonder reden. De sociologie was in die jaren in Nijmegen een puinhoop: van de twee hoogleraren was er één, Zeegers, directeur van het KASKI, bijna nooit aanwezig, en de andere, Oldendorff, die het allemaal alleen moest opknappen, vertrok tenslotte naar Eindhoven. Zoals Schreuder later zelf zou schrijven: “de Nijmeegse sociologie was in het jaar 1957 een zwevende geworden tussen zijn en niet-zijn”.¹

Over zijn studie in Frankfurt is niet veel bekend, maar wel vertelde hij eens dat hij het eindeloos gefilosofeer van Adorno op den duur zat was. Daarvoor was hij te zeer een empiricus. Hij keerde in 1957 naar Nijmegen terug om daar in 1958 zijn doctoraal te doen. Daarna vertrok hij weer naar Frankfurt als medewerker bij het Institut für Sozialforschung. Daar was hij o.a. bezig met een studie over de onkerkelijkheid. Dat resulteerde in het proefschrift waarop hij in 1962 promoveerde in Nijmegen: *Kirche im Vorort. Soziologische Erkundung einer Pfarrei*. Het was een onderzoek naar kerkelijkheid en onkerkelijkheid in een voorstad van Frankfurt. De studie paste in de lijn van onderzoek naar kerkelijkheid zoals die in Nederland door het KASKI bedreven werd, maar had een sterkere theoretische basis, en was gebaseerd op een 200 interviews die hij persoonlijk had gehouden. Hij vertelde later dat toen hij zijn tekst aanbood aan zijn promotor Leemans, hij de opdracht kreeg er nog een inleidend hoofdstuk over de kerk als systeem, in de lijn van Durkheim, aan toe te voegen. In zijn oratie van 1964 sprak Schreuder zelfs van “een bekering van een Weberse actietheorie naar een meer Durheimiaanse visie van het sociale systeem”. Of het een diepgaande bekering is geweest valt te betwijfelen. Zijn voorkeur voor Weber heeft hij nimmer opgegeven.

* Jan Sloot is oud-student, oud-huisgenoot van Osmund.

In 1964 werd hij in Nijmegen benoemd tot lector in de godsdienst- en pastoraalsociologie. Hij begon met een programmatische openbare les over *Het professioneel karakter van het geestelijk ambt*. Hierin betoogde hij dat het geestelijk ambt, met name de r.k. priester door de emancipatie van het katholiek volksdeel aan status had verloren; wil dit ambt zijn aantrekkelijkheid behouden, dan was professionalisering, deskundigheidsbevordering, specialisatie, concentratie van het seminarieonderwijs, radicale aanpassing van dit onderwijs enz. geboden. De oprichting van de afdeling pastoraaltheologie, waaraan Schreuder actief deelnam, was daarvan een voorbeeld.

In de jaren zestig was Schreuder volop bezig met kerkelijke vraagstukken. Het was de tijd van de grote veranderingen, door het Vaticaanse Concilie in gang gezet, en in Nederland geestdriftig overgenomen. Schreuder schreef veel, in Duitsland en in Nederland. Zijn *Gedaanteverandering van de kerk* (vertaling van het Duitse *Gestaltwandel der Kirche*) is hiervan een samenvatting. Ook in het grote onderzoek naar de opvattingen van de Nederlandse priesters over het celibaat en andere kerkelijke vraagstukken had hij een groot aandeel. Het tijdschrift *Social Compass* kreeg mede onder zijn leiding een nieuwe impuls.

Het einde van de jaren zestig/begin jaren zeventig vormen een keerpunt in zijn leven. Professioneel betekende het dat hij voorzitter werd van de Sociale Faculteit, met alle problemen van dien. Veel tijd voor wetenschap bleef er niet over. Eerst moest de toenmalige subfaculteit voor pedagogie weer in orde gebracht worden. Daarna volgde de sociologie die in 1970-1972 in crisis verkeerde door opstand van studenten, onenigheid onder de staf, ineffectief onderwijs, gebrek aan onderzoek enz. Schreuder werd gevraagd om de leiding op zich te nemen. Voordat hij daarop in ging, stelde hij een uitgebreide nota met heldere voorwaarden op. Het werd niet met gejuich begroet, integendeel. Maar Schreuder hield voet bij stuk, het was "stikken of slikken". Hij eiste dat de samenvatting, die hij als de "tien geboden" betitelde, minstens door 80% van de staf moest worden ondertekend, anders ...Er was geen alternatief, dus gingen staf en studenten mokkend akkoord en keerde de rust na jaren van acties, protestvergaderingen, bezettingen e.d., voorlopig terug.

Maar ook zijn persoonlijk leven nam een keer. Hij nam meer afstand van de kerk en de franciscaanse gemeenschap. Misschien is zijn artikel over *Die deprivierte Mitte*² wel de duidelijke cesuur: het behandelt de opkomende protestbeweging van de ontwikkelde katholiek in Nederland die zich in de kerk niet meer thuis voelt. Tevens maakte Schreuder zich in die tijd los van de theologische faculteit waar hij nog een functie vervulde; Bert de Loor werd hierin zijn opvolger. Schreuder richtte zich naast zijn bestuursfunctie zoveel mogelijk op de godsdienstsociologie. Zijn aandacht verschoof – in de lijn van de ontwikkelingen van het vak – van kerkelijke zaken naar brede culturele aangelegenheden. De studie van *The social construction of reality* van Berger

en Luckmann, onderwerp van het werkcollege van 1972, was mede aanleiding om de naam van de vakgroep te verbreden naar godsdienst- en cultuursociologie. In dat jaar besloot Schreuder ook zijn priesterambt neer te leggen en de franciscaner orde te verlaten.

Het voorzitterschap van het sociologisch instituut duurde tot 1976, en was een zeer moeilijke tijd, met studentenprotest en bezetting, onenigheid bij de staf en soms onvoldoende steun van het universiteitsbestuur. Het bestuur onder voorzitterschap van Schreuder struikelde tenslotte over kwesties van personeelszaken en personeelsbeleid. Voor Schreuder was toen de maat vol. Hij stelde zich niet meer beschikbaar voor bestuurlijke zaken, en kreeg als beloning voor al die jaren dat hij als bestuurder geen onderzoek had kunnen doen vrijstelling van onderwijslasten. Dat gaf hem de ruimte, en hij heeft zijn kans gegrepen. Het eerste grote project was *Secularisatie en ontzui-ling in Nederland (SON)*. Het was een nationaal survey, uitgevoerd in 1979. Het hoofddoel was om uitgaande van het begrip zingeving, de verschillende levensbeschouwelijke interpretatiemodellen in de Nederlandse samenleving te beschrijven, zowel de kerkelijke als de onkerkelijke, de christelijke en de niet-christelijke. Dit onderzoek, en ook de vervolgonderzoeken, werden uitgevoerd door het “driemanschap” Felling, Peters en Schreuder. Bert Felling was de man voor de dataverzameling en de methodische verantwoording, Jan Peters zorgde voor de data-analyse, de schaalconstructies en de voorlopige conclusies, en Schreuder was de man voor de theoretische achtergrond, de literatuurstudie, en schreef de eindrapportages. Het bleek een vruchtbare samenwerking te zijn. Het onderzoeksverslag, o.a. gerapporteerd in het *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* werd in Duitsland bekroond. De onderzoeksgroep werd later uitgebreid, veranderde de naam in SOCON (*Sociale en Culturele Ontwikkelingen in Nederland*), en deed in 1985 een vervolgonderzoek, met een gedeeltelijke herhaling in 1990. De resultaten werden neergelegd in een groot aantal boeken, artikelen en rapporten. De bibliografie van het gehele project³ omvat 25 boeken, 16 dissertaties (waarvan Schreuder meestal promotor of co-promotor was), en meer dan 300 publicaties in nationale en internationale tijdschriften en conferenties. Vooral het klimaat van rustig wetenschappelijk werk te kunnen verrichten, gesteund door vakgenoten, en niet gehinderd door allerlei ideologisch gekleurde discussies was voor Schreuder een verademing. Hij schreef veel (en goed!), naast de rapportages van het onderzoek o.a. een studie naar sociale bewegingen, over mediterende Nederlanders, de Limburgse cultuur enz. Het SOCON-onderzoek laat ook de ontwikkeling van de godsdienstsociologie zien. In de woorden van Schreuder: “the age of “structural” religious sociology has passed and in its place the approach of an open cultural sociology or a sociology of knowledge has arrived.” Het is de laatste zin uit het laatste rapport dat hij schreef.⁴

In 1991 nam hij afscheid van zijn professoraat, (maar niet van de universiteit) met een rede “*In de waarheid ligt het heil*”, over de functie van de universiteit voor maatschappij en persoon. Dit was tevens het begin van zijn vierde fase als wetenschapper, nu als historicus. Hij schreef een boek over de geschiedenis van de universiteit van Nijmegen.⁵ Zijn laatste jaren besteedde hij aan een terugblik op de sociologiestudie in Nijmegen, in 2003 gepubliceerd onder de titel: *Argonauten aan de Waal. Sociologen en het gulden vlies*. Het is een soort reisverslag van het reilen en zeilen van de Nijmeegse sociologie. Dat de auteur er zelf een groot aandeel in had, maakte het een gewaagde onderneming. In hoeverre werd het een *oratio pro domo*? Maar Schreuder bleef zijn vertrouwen in empirisch onderzoek ook hier trouw, en probeerde zo objectief mogelijk, met steun van vele documenten, de geschiedenis te schetsen. Zijn eigen rol wordt eerder onderbelicht, zijn emotionele betrokkenheid blijft onzichtbaar.

In 2006 overleed hij op 82-jarige leeftijd in Kleef, waar hij sinds 1972 woonde, samen met, zoals hij schreef “zijn “Göttergattin” Helene die....met echte Frankfurter nuchterheid en milde humor feilloos haar rol wist te vinden naast degene aan wie in de wildste jaren een Jasonpositie (bij de tocht der Argonauten) was toebedeeld”. (*Argonauten aan de Waal*, p.8).

Als godsdienstsocioloog kan Schreuder gerekend worden tot een van de grootsten in Nederland. Niet enkel het aantal publicaties en proefschriften dat onder zijn leiding tot stand is gekomen, getuigt daarvan. Ook in theoretisch en methodisch opzicht heeft hij de godsdienstsociologie uit het slop van de kerksociologie gehaald. Zij die hem van nabij hebben meegemaakt, zullen zich hem blijven herinneren als een toegewijd wetenschapper, volstrekt betrouwbaar, kritisch maar ook zeer hulpvaardig voor wie hem nodig hadden. Onder begeleiding van orgelmuziek van Bach, waar hij zoveel van hield, hebben we afscheid van hem genomen.

Noten

¹ Schreuder, *Argonauten aan de Waal*, Nijmegen 2003, 41.

² ‘Die deprivierte Mitte’, in: W. Weymen-Weyhe (Hrg.), *Die offene Kirche*. Düsseldorf 1974, 234-264.

³ *Social and Cultural Trends in the Netherlands. A Sociological Research Program, 1979 – 1994*. Nijmegen 1995.

⁴ Albert Felling, Jan Peters & Osmund Schreuder, *Dutch Religion. The Religious Consciousness of the Netherlands after the Cultural Revolution*. Nijmegen 1991, 113.

⁵ J. Braber & O.Schreuder, *Proeven van eigen cultuur. Vijf en zeventig jaar Katholieke Universiteit Nijmegen 1923-1998*, 2dln. Nijmegen 1998.

Boekbesprekingen

Adjiedj Bakas en Minne Buwalda, *De toekomst van God, Europese relitrends*. Met een voorwoord van Ruud Lubbers, Schiedam: Scriptum. ISBN 90-5594-501-3. € 22.50.

Dit boek is niet zoals zovele die hier besproken worden, geschreven door vakgenoten voor vakgenoten. Het is geschreven door zogenaamde trendwatchers voor een algemeen publiek en dan vooral voor mensen die zich op de toekomst willen oriënteren om daar geld mee te verdienen. Want dat doen trendwatchers. Op grond van een intelligente analyse van de logica van de samenleving, gesteund door wat gesprekken met deskundigen en wat bezoeken aan websites, geven zij een vrijblijvende prognose van welke maatschappelijke ontwikkelingen er in de toekomst toe zullen doen. Kennelijk doet religie er de komende jaren toe. Dat is het belangrijkste nieuws van dit boek.

De godsdienstwetenschap heeft twee grote beperkingen. Ten eerste lopen godsdienstwetenschappers per definitie achter de feiten aan en ten tweede specialiseren zij zich. Deze trendwatchers permitteren zich de luxe van deze beperkingen niet en ze lopen in een vlotte journalistieke stijl dan ook op de feiten vooruit. Dat gaat zo: een aantal feiten wordt beschreven op een toon die moet suggereren dat dit het helemaal gaat worden, met andere woorden, dat het een trend is. De beschrijving wordt aangevuld met vrolijke kleurenfoto's. Deze dienen niet om de tekst te verhelderen maar om een sfeer van geloofwaardigheid te scheppen. Wat de foto's voorstellen wordt nergens vermeld.

Ik geef een indruk van de inhoud en beperk me daarbij tot twee van de zeven zo genaamde megatrends: "individualisering van religie" en "naar een nieuwe orthodoxie". Onder het eerste kopje wordt beschreven hoe "het automatisme om klakkeloos de religie van je ouders over te nemen" is verdwenen en hoe mensen zelf een keuze maken en hoe bij het "reli-shoppen" allerlei religieuze componenten luchthartig worden gemixt. In dit hoofdstuk wordt duidelijk dat de keuzes weliswaar zeer uiteenlopen maar toch bijeen gehouden worden door de logica van het individualisme. Uitgangspunt en bestemming is steeds het eigen ik. We zien dit bijvoorbeeld bij het Cubaans-Afrikaanse Santeria-geloof dat ook in Europa zou zijn aangeslagen. Dit geloof heeft sterk individueel-therapeutische kanten. Dat geldt ook voor allerlei vormen van "U vraagt en wij draaien"-spiritualiteit". Voor *client cults* is er dan ook altijd een toekomst. Een voorbeeld hiervan is het in Europa succesvolle *Landmark*. Een andere psychologiserende trend is de "Boeddhaïsering van de Europese elites".

Deze individualisering vindt zijn tegenhanger in de nieuwe orthodoxie. Hieraan ligt ook een individualistische keuze ten grondslag: het kiezen voor het geloof van de voorouders. Dit laatste leidt tot groepsvorming en "De toekomst van Europa zal voor en groot deel afhangen van dit spanningsveld tussen individualisering en groepsvorming." Onder de trend naar een nieuwe orthodoxie worden zulke uiteenlopende zaken begrepen als de toenemende invloed van de Oost-Europese orthodoxie en de neergang van de Vrijzinnig-

heid in het protestantisme. Het succes van de evangelische bewegingen komt hier aan bod en ook het einde van de reli-humor. Het moslimfundamentalisme komt hier merkwaardig genoeg niet aan te orde. Dat is terechtgekomen in hoofdstukken over andere trends, zoals de politisering en de mediatisering (de heilige oorlog via het internet).

Al met al zien de auteurs zeven megatrends, onderverdeeld in een aantal subtrends. Behalve de reeds genoemde individualisering van religie, naar een nieuwe orthodoxie, politisering en mediatisering zijn er de commercialisering, naar religie als belevenis en naar nieuwe religieuze mengvormen. Uiteraard bestaat er tussen deze trends een grote overlap, zodat de onderschikking van verschijnselen vaak iets willekeurigs heeft.

Over de precieze betekenis van het begrip ‘trend’ maken zij zich niet dik. Wordt hier geëxtrapoleerd of voorspeld? Op grond waarvan wordt een sub-trend begrepen onder een megatrend? Hoe verhouden de trends zich tot elkaar? Het blijft allemaal zeer schetsmatig en intuïtief. De beschreven fenomenen zijn niet nieuw, kennis erover bestond al, alleen worden ze hier tot een trend verheven. Dat voedt de neiging om wat er geboden wordt als “oppervlakkig” af te doen en het boek met zijn gewatteerde kافت te laten voor wat het is.

Dat zou om twee redenen onverstandig zijn. Ten eerste: een impressionistisch beeld heeft ook zijn waarde, ook al gaat de breedte ten koste van de diepgang. Dat geldt zeker voor wat hier geboden wordt. Het geeft een panorama waartoe specialisten niet in staat zijn, maar waar ze hun voordeel mee kunnen doen. Ten tweede: het geeft een methode die uit sociologisch oogpunt interessant is en navolging verdient: men redeneert niet vanuit een aantal gegeven, min of meer geïnstitutionaliseerde religies, zoals de kerken of de nieuwe religieuze bewegingen, maar vanuit culturele en maatschappelijke trends zoals het proces van individualisering of commercialisering, die dan vervolgens in verband worden gebracht met religie. Met andere woorden: dit boek moet niet beoordeeld worden met strenge wetenschappelijke maatstaven. Daarvoor is het te onsystematisch en te impressie-onistisch. Het moet gezien worden als een journalistieke schets van hoe religie ervoor staat en eruit zal zien in onze samenleving. Het is als zodanig een verfrissende publicatie. Het zal, als totaalbeeld, ook vele vakgenoten de ogen openen.

M.B. ter Borg

(Bijzonder hoogleraar voor niet-institutionele Religie en UHD Godsdienstsociologie aan de Universiteit van Leiden)

James A. Beckford en John Wallis (red.) *Theorising religion. Classical and contemporary perspectives*. Aldershot: Ashgate, 2006. ISBN 075464068X. £45,-

Inger Furseth en Pål Repstad *An introduction to the sociology of religion. Classical and contemporary perspectives*. Aldershot: Ashgate, 2006. ISBN 0745656535. £16,99.

Ashgate is op dit moment een van de meest interessante uitgeverijen voor publicaties op het gebied van de sociaal-wetenschappelijke studie van religie en godsdienst. Vorig jaar

verschenen twee uitgaven die de moeite waard zijn om samen te bespreken. De eerste is onder redactie van de Britse sociologen Beckford en Wallis. De zeventien bijdragen zijn niet exclusief Brits maar stammen uit het hele Anglo-Amerikaanse taalgebied. De tweede uitgave is geschreven door de Noorse sociologen Repstad en Furseth. De laatste is ook verbonden aan de University of Southern Carolina; op de flap staat bescheiden genoeg alleen hun redactielidmaatschap van de *Nordic Journal of religion and society* vermeld. Beide boeken verwijzen in hun ondertitel naar *Classical and contemporary perspectives* respectievelijk *debates*. Twee boeken dus die ingaan op actuele vormen van religie, en de vraag stellen wat de klassieke auteurs daarover te zeggen kunnen hebben.

De bijdragen uit Becker en Wallis bespreek ik kriskras, omdat de indeling in *classical roots*, *new growth* en *fresh blooms* mij niet helemaal duidelijk is geworden. Allereerst de bijdragen waar ik enthousiast over was. Een verfrissende opzet biedt het artikel van Frank Lechner, die laat zien wat de klassieken kunnen bijdragen aan het inzicht over de plaats van religie in het globale tijdperk – een thema waar die niet altijd expliciet over schrijven. Elke klassieke auteur wordt daartoe geconfronteerd met het voorbeeld van de Pinksterkerken, die ondertussen zijn geavanceerd tot het voorbeeld van een globale religie. Boeiend is ook het artikel van Beckford, die met veel liefde het werk van de Franse socioloog Piette beschrijft. Piette bepleit een *minimal sociology* waarbij veel aandacht is voor de details van het menselijk samenleven, iets wat Beckford probeert na te doen in zijn onderzoek naar religie in gevangenissen. Sherkat heeft een mooi theoretisch artikel over hoe religieuze voorkeuren tot stand komen en hoe die door de sociale omgeving beïnvloed worden. Vernieuwend vond ik de bijdrage van Davies naar *inner speech*, een verschijnsel dat veel voorkomt in religieuze tradities en hoewel het hoogst individueel is, heeft het zeker gevolgen voor groepsgedrag. Zijn bijdrage sluit bijvoorbeeld aan bij recent sociologisch en psychologisch onderzoek naar gebed en opent de weg naar onderzoek van mystiek en groepen als de Quakers. Tenslotte zijn er twee bijdragen, van Parker en Wood, die met veel overtuigingskracht aantonen dat de huidige theorieën en concepten uit de godsdienstsociologie westers en christelijk bepaald zijn en daarom ontoereikend om nieuwe religieuze uitingsvormen en religie in andere delen van de wereld te beschrijven.

Er waren echter ook een aantal bijdragen waar ik veel minder enthousiast over was. Spickard bijvoorbeeld zet vijf grote sociaal-wetenschappelijke theorieën over godsdienst naast elkaar, en bekijkt ze vervolgens met behulp van discoursanalyse. De conclusie, dat elke theorie eigenlijk niet meer is dan een verhaal, is weliswaar bijzonder kritisch maar helpt het vakgebied natuurlijk niet verder. Mellor heeft wel een zeer gedegen bijdrage waarin hij de blijvende waarde van Durkheim aan wil tonen, maar in de loop van het artikel kreeg ik echter de indruk dat hij gebruik maakt van studies die expliciet of impliciet gebruik maken van Durkheim, waardoor zijn betoog het karakter van een cirkelredenering krijgt. Willaime, toch een socioloog die ik hoog acht, wil aantonen dat religie ook in de hoogmoderniteit een rol van betekenis vervult op de gebieden werk, politiek en familie. Dat doet hij echter aan de hand van rare, marginale, exclusief Franse voorbeelden zoals het Opus Dei en een artikel uit *Le Monde*. Campbell betoogt dat Nieuwe Religieuze Bewegingen een culturele impact hebben omdat ze een nieuw antwoord geven op de theodi-

cee-vraag, maar hij verzuimt dit aan te tonen aan de hand van een gedegen analyse van een beweging. Tenslotte is het jammer voor een boek met zo'n hoge prijs dat de opmaak van de artikelen niet uniform is (en de enige tabel volgens mij verkeerd afgedrukt) en uw recensent als niet-native speaker een aantal storende tikfouten heeft ontdekt.

Het boek van Furseth en Repstad komt wat langzaam op gang. In het eerste hoofdstuk maken ze wat omtrekkende bewegingen in de definitie van sociologie, wat ze uiteindelijk omschrijven als het vakgebied dat menselijk handelen verklaart. Ze zien sociologie eerder kwalitatief als kwantitatief, interdisciplinair, en niet positivistisch maar intersubjectief. Vervolgens besteden ze veel aandacht aan de verhouding van sociologie met andere vakgebieden, om tot de conclusie te komen dat de grenzen niet zo duidelijk zijn. Het tweede hoofdstuk besteedt veel aandacht aan de sociaal-wetenschappelijke definities van religie, maar omdat de auteurs geen eigen standpunt innemen, eindigt het in een oeverloze beschrijving van verschillende auteurs. Daarna komt het boek goed op gang. In een paar prachtige miniatuurtjes worden verschillende klassieke auteurs over godsdienst besproken: Marx, Durkheim, Weber, Simmel, Freud, Mead en Parsons. Afgesloten wordt met een discussie over structurele en actor-oriented theorieën. Het volgende hoofdstuk beschrijft op een wederom prachtige wijze een aantal moderne auteurs: Habermas, Luhmann, Goffmann, Berger/Luckmann, Bourdieu, Foucault en Baumann. Daarna worden de grote verhalen uit de godsdienstsociologie besproken, namelijk modernisering, post-moderniteit en mondialisering, en er is verhoudingsgewijs teveel aandacht voor secularisatie en de discussie daarover.

In het tweede deel van het boek (dat niet zo genoemd wordt) komen een aantal thema's op het gebied van godsdienst en samenleving aan bod. Allereerst is er aandacht voor de rol van religie in de publieke ruimte aan de hand van staatsgodsdiensten, civil religion, religieus nationalisme, publieke religie en religieuze legitimatie van politieke macht. Een mooi hoofdstuk bespreekt aan de hand van vier theorieën de vraag waarom mensen religieus worden, en vervolgens aanpalende thema's als bekering en religiositeit buiten de officiële instanties. Het hoofdstuk over religieuze organisaties bespreekt niet alleen de gebruikelijke typologieën, maar ook kwesties als leiderschap en dynamiek van organisaties. Drie mooie hoofdstukken bespreken thema's die in de Nederlandse godsdienstsociologie wat ondergesneeuwd zijn. Allereerst de vraag of religie bijdraagt aan de eenheid van de samenleving of zorgt voor conflicten, en of die conflicten van religieuze of sociale aard zijn. Het hoofdstuk over ras en etniciteit loopt mooi over in een bespreking over immigratiegodsdiensten en de rol van godsdienst bij integratie en discussies over burgerschap. Tenslotte besteedt het hoofdstuk over gender aandacht aan de rol van man/vrouw-verhoudingen in verschillende religieuze tradities, aan vrouwelijke spiritualiteit en de rol van vrouwen in religieuze organisaties. Het slothoofdstuk over de verhouding van theologie/geloof en sociologie – hoewel erg mooi – komt als mosterd na de maaltijd en had ik vooraan gezet. Het boek is door de thema's en de vele besproken auteurs onderhoudend, maar sleept de lezer niet echt mee in een eigen visie op het vakgebied.

Als ik de twee boeken overzie, lijkt de kwestie van de theorie me niet het meest heikele punt van de godsdienstsociologie. Ook het punt van de methode, hoewel beide boeken daar

weinig aandacht aan besteden, lijkt me niet het meest brandende thema. Wat volgens mij de meest belangrijke vraag is, is de vraag naar de definitie en de empirie. Hoe is in deze tijd sociologisch het begrip religie te definiëren? Maar vooral: welke voorbeelden kunnen daarbij worden aangehaald? Wat is nu (en in de toekomst) het algemene, brede beeld van religie? De grote volkskerken kunnen niet meer dienen als barometer voor de religiositeit van een samenleving. De nieuwe religieuze bewegingen zijn (vooralsnog?) kleine, elitaire groepjes die misschien wel iets zeggen over het culturele klimaat, maar nauwelijks iets over de religieuze betrokkenheid van grote delen van de bevolking. En de immigratie-godsdiensten en -kerken zijn gebonden aan een etnisch en cultureel bepaalde groepsidentiteit. De meeste auteurs pinnen zich bijgevolg vast op marginale voorbeelden die niet representatief zijn voor een doorsnee van de bevolking. Waar is de doorsnee religiositeit te vinden die kan dienen als 'norm', en hoe die te onderzoeken? Op deze vraag geven beide boeken geen antwoord, hun uitspraken over 'de' plaats van religie in 'de' samenleving konden mij daarom stuk voor stuk niet overtuigen, en de godsdienstsociologie lijkt ondanks de uitstekende theorieën uiteengevallen in kleine gevalstudies.

Erik Sengers

(Protestantse Theologische Universiteit/Kampen en Vrije Universiteit/Amsterdam)

Gerard Dekker. *Van het centrum naar de marge. De ontwikkeling van de christelijke godsdienst in Nederland*. Kok. Kampen, 2006. 253 blz. ISBN 9043513326. € 19.-

In mijn boekenkast staat nog steeds (de tweede druk van) de *Christelijke Encyclopedie*, die onder redactie van de theologen Grosheide en Van Itterzon in de jaren 1956 tot 1961 is verschenen. Hij staat daar minder omdat ik een *christelijke* encyclopedie nodig heb, maar veeleer om als bron van de protestantse, *i.c.* gereformeerde tijdgeest van voor en na de tweede wereldoorlog te fungeren. Immers, ook deze was, net als de eerste uit 1925-1931, bedoeld om een 'getrouwe weerspiegeling van het Protestantse denken en een betrouwbare weergave van de historische en actuele situatie te geven op kerkelijk, geestelijk en maatschappelijk gebied.' Hij was dan ook geschreven door auteurs die waren gescreend op hun rechtzinnigheid in de gereformeerde of (neo-)calvinistische leer. Voor de geheel gerevideerde derde druk, die in het afgelopen jaar is verschenen, zijn in vele opzichten de luiken opengezet. Zo zijn de medewerkers niet uitsluitend binnen een kerkelijke, protestantse richting gezocht, ook rooms-katholieke auteurs mochten bijdragen leveren. Hiernaast is de toon van de bijdragen minder dogmatisch en veeleer beschrijvend van aard.

Het verschijnen van deze nieuwe editie was voor Gerard Dekker, emeritus hoogleraar godsdienstsociologie van de VU en eminente kenner van het Nederlandse protestantisme, aanleiding om aan de hand van bepaalde lemmata – hij spreekt van kernthema's – te kijken naar de ontwikkelingen binnen protestants Nederland. Die kernthema's zijn ondermeer de veranderingen in a) de zelfdefiniëring van het christendom, b) de plaats van de godsdienst

in de Nederlandse samenleving, c) de christelijke opvattingen over overheid en overheidsgezag, arbeid en economie, en tenslotte, in de waarden die tot het privé domein behoren als huwelijk, seksualiteit, abortus en euthanasie. Het resultaat van zijn onderzoek valt in *Van het centrum naar de marge* te lezen, en de titel geeft – niet zo verrassend, hij heeft deze *Werdegang* ook al in eerdere boeken vastgesteld – meteen zijn belangrijkste conclusies weer: de christelijke godsdienst is in tal van opzichten een marginale zaak in de Nederlandse samenleving geworden – daar verandert ook een op tal van punten ‘teleurstellende’ recente verkenning van WRR over godsdienst in het publieke domein niets aan. Het zijn niet zozeer de conclusies waartoe hij is gekomen, maar veeleer de manier waarop hij daartoe is gekomen, *i.c.* de interpretatie van de inhoudelijke verschillen tussen de kernthema’s van de drie edities die een periode van 80 jaar beslaan, die het boek de moeite waard maken.

Net als bij een goede gereformeerde preek valt het boek in drie delen uiteen. Daar is allereerst de *Inleiding*, waarin Dekker bij de lezer de *Christelijke Encyclopedie* en zijn drie edities introduceert, en vervolgens uiteenzet welke vragen hem hebben gedreven bij zijn onderzoek. Vervolgens volgt het *Beschrijvend deel*, waarin de veranderingen worden beschreven. Tenslotte, volgt het *Evaluerende deel*, waarin niet alleen de ontwikkelingen nog eens worden samengevat, maar waarin ook een uitstapje naar de toekomst van het christendom wordt gemaakt. Dat die bij gelijkblijvende omstandigheden ‘marginiaal’ zal blijven, zal voor wie geen vreemdeling in het Nederlandse godsdienstsociologische Jeruzalem is, niet zo verbazingwekkend zijn. Het is een ook voor de geïnteresseerde leek leesbaar en informatief boek geworden. Temeer omdat Dekkers beschrijvingen worden geïllustreerd door tientallen pagina’s met vergelijkingen van onderdelen van lemmata uit de drie edities. Zoals Dekker laat zien kan de nieuwe *Christelijke Encyclopedie* dan wel niet langer fungeren om het Nederlandse protestantisme te betrappen, maar hij is voor sociale wetenschappers zeer wel geschikt om de teloorgang van eertijds onaantastbaar lijkende instituties op te sporen.

Durk Hak (als docent verbonden aan de Stichting Pedagogische Opleidingen en de Seniorenacademie, beide te Groningen)

Droogers, André. *Het gedwongen huwelijk tussen Vrouwe Religie en Heer Macht*. Amsterdam: Vrije Universiteit (afscheidsrede), 2006; *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. 978-90-5972-104-3. £ 30.00.

In de zomer van 2006 nam de cultureel antropoloog André Droogers afscheid als hoogleraar van de VU. Dat gebeurt in de regel niet zonder bepaalde rituelen, en ook Droogers heeft zich daar niet aan onttrokken. Een onderdeel ervan is een afscheidsrede, die in het

openbaar wordt gehouden. Droogers opende zijn peroratie met de vertelling van Gabriel García Márquez *De mooiste drenkeling ter wereld*. Márquez laat een door dorpsvrouwen in gang gezette cultus ontstaan rond een onbekende drenkeling met bovengemiddelde lichaamskenmerken. De op het strand door kinderen gevonden dode krijgt van de dorpsvrouwen de naam Esteban, en zij zorgen tevens voor het afleggen van het lijk en diens begrafenis. De drenkeling krijgt daarbij allerlei buitengewone eigenschappen toebedeeld. Vervolgens extrapoleert Droogers, godsdienstantropoloog en kenner van (religieus) Latijns Amerika, hoe na de begrafenis een cultus rond de drenkeling die al maar bijzonder wordt, ontstaat.

Dit eerste deel vormt op zich al een mooi college in de godsdienstantropologie, maar Droogers laat het daar niet bij. De vertelling is het voorspel voor een thema waarover hij al meer heeft gepreludeerd: religie en macht. Macht vat hij heel klassiek op, het is bij hem "(...) *het vermogen dat gedrag van anderen te beïnvloeden, zelfs tegen hun wil (...)*". Hij voegt er aan toe dat "*In religies kan de toegang tot het heilige zo een machtsmiddel zijn. Gelovigen kunnen het sacrale zien als een bezitting en daarmee als een hulpbron*" (p. 4). Droogers ziet dan op drie niveaus verbanden tussen religie en macht: het sacrale zelf heeft een machtsdimensie, de gelovigen zelf verschillen in macht, en tenslotte de seculiere macht die de religieuze sector beheerst. Na analyse concludeert hij (te?) optimistisch: "(...) *de wereld zou een stuk leefbaarder zijn als gelovigen van allerlei soort zich bewust zouden zijn van de manier waarop macht werkt en van het onheil dat macht kan aanrichten in vergelijking met het heil van de religieuze oerervaring*" (p. 30). Om kort te gaan, behalve dat de afscheidsrede een lezenswaardig wetenschappelijke vertoog is, treedt in dit geschrift ook de persoon Droogers even naar buiten, en die blijkt een bescheiden optimistische christen te zijn.

Bij deze gelegenheden is het ook gebruikelijk dat de scheidende hoogleraar een afscheidsbundel meekrijgt, en ook Droogers kreeg zo'n rituele bundel mee. Naast een selectie van opstellen van Droogers zelf over het (Braziliaanse) Pinkstergeloof bevat het opstellen van een viertal godsdienstwetenschappers, Peter B. Clarke, Grace Davie, Sidney M. Greenfield en Peter Versteeg, als ook een interview met Droogers. Greenfields opstel *Choice and religious pluralism in Brazil* is interessant omdat het vanuit een sociologische variant van de rationele keuze theorie – dus geen markttheorie – is geschreven en het vormt voor mij een van de hoogtepunten van de bundel. Clarkes bijdrage gaat over religieus syncretisme in Japanse stijl in Brazilië, Davie mag opnieuw haar ideeën over de toekomst van de godsdienst, *believing without belonging*, uiteenzetten, en geeft vervolgens aan dat die (vermeende?) verandering gevolgen moet hebben voor de bestudering van de godsdienst. Het geheel wordt gecompleteerd door een inleiding van Anton van Harskamp van het Blaise Pascal Instituut, ook van de VU.

De bundel ontleent zijn titel aan het idee van ludisme, spel en speelsheid en godsdienst. In de bijdrage van Versteeg en in het interview met Droogers wordt hierop ingegaan; ook een van Droogers opstellen handelt over methodologisch ludisme. De achtergrond ervan moet worden gezocht bij een van Droogers leermeester de antropoloog en oud-gouverneur van Nederlands Nieuw-Guinea, Jan van Baal. In *Boodschap der drie illusies* stelt Van Baal dat mensen om als mens te kunnen leven kunst, spel en godsdienst nodig

hebben. Zij helpen om de spanningen die voortvloeien uit ‘de menselijke conditie’, onderdeel van de natuur en de cultuur en tegelijkertijd daar tegenover geplaatst, op te vangen. Droogers aanvaardt dit en maakt het tot een onderdeel van zijn methodologie. In het opstel *The Third bank of the river* met als ondertitel *Play, methodological ludism, and the definition of religion* wordt dit alles nog eens op een rij gezet. Bij een andere gelegenheid, enige jaren geleden heb ik hem eens geschreven dat hij er goed in slaagt om zijn ideeën te verhullen. Dat had volgens mij te maken met zijn schrijfstijl en vooral ook met zijn bescheidenheid. Het maakt dat je zijn opstellen precies moet lezen om zijn gedachtegang te volgen en het oorspronkelijke van zijn denken in de vingers te krijgen. Dat is met sommige opstellen in *Playful religion* ook het geval. Ook in die zin is de afscheidsbundel meer dan een ritueel artefact.

Durk Hak (als docent verbonden aan de Stichting Pedagogische Opleidingen en de Seniorenacademie, beide te Groningen)

Krabbendam, H.: *Vrijheid in het verschiet. Nederlandse emigratie naar Amerika 1840-1940*, Verloren: Hilversum 2006, pp 352, ISBN 90-6550-947. € 29,00.

In dit boek wordt de migratie van Nederlanders in de periode 1840-1940 naar de Verenigde Staten van Amerika beschreven. Centraal staat de vraag hoe een relatief kleine groep Nederlandse immigranten er in slaagde om in het middenwesten van Amerika zo lang een eigen identiteit te behouden. Religie heeft hierbij een belangrijke rol gespeeld, maar is niet de enige verklarende factor. Aan de hand van tien thema's wordt in eveneens tien hoofdstukken – in min of meer chronologische volgorde – de totstandkoming en instandhouding van de Nederlands-Amerikaanse subcultuur geschetst. In twee bijlagen worden bovendien resp. cijfers van de Nederlandse emigranten naar Amerika van 1840-1940 gegeven en een korte historiografie.

De auteur heeft geen uitputtend overzicht willen geven van alle plaatselijke nederzettingen en gemeenschappen. Dergelijke werken bestaan al, maar hij wil de patronen blootleggen die de continuïteit van de gemeenschappen hebben gewaarborgd. Voor een belangrijk deel baseert hij zich op Zeeuwse bronnen, niet alleen vanwege de locatie van het Roosevelt instituut (Middelburg), waaraan de schrijver is verbonden, maar ook omdat Zeeland een groot aandeel had in de immigratie naar Amerika. Mijn bespreking valt uiteen in twee delen; eerst geef ik een korte samenvatting van de inhoud, daarna volgt enig commentaar.

De eerste drie hoofdstukken zijn gewijd aan de voorgeschiedenis, het vertrek en de opbouw van de immigrantengemeenschappen. De belangrijkste reden voor migratie waren de geringe economische vooruitzichten in Nederland in de eerste helft van de 19de eeuw. Toch was de migratie vanuit Nederland in verhouding tot andere landen van West-Europa niet omvangrijk. Een aanzienlijk deel van de migratiestroom die na 1840 op

gang kwam, werd gevormd door de Afgescheidenen. Hun sociaal-economische positie week niet af van die van andere landverhuizers, maar de botsingen met de overheid en de geringe maatschappelijke acceptatie maakten de geesten rijp voor vertrek. Voorts hadden zij in de dominees Scholte en Van Raalte bekwame leiders. Er was door hen al contact gezocht met leden van de Reformed (Protestant Dutch) Church of America (RCA), die informatie, geldelijke steun en raad verschaften, ook met betrekking tot de vestigingsplaats van de groep van Van Raalte. Deze groep koos Michigan, de groep rond Scholte Iowa. Ook waren er al vrij vroeg nederzettingen (rooms-katholieke) in Wisconsin. De eerste nederzettingen vormden de springplank voor nieuwe vestigingen, verder westwaarts, maar ook naar steden als Grand Rapids, Kalamazoo, Chicago, Paterson (NJ). Deze uitwaaiering leverde nieuwe immigranten een steeds groter wordend scala aan vestigingsmogelijkheden.

In de drie volgende hoofdstukken worden de bouwstenen beschreven voor de interne samenhang van de immigrantengemeenschappen en uiteraard wordt dan aan de functie van de kerken ruime aandacht geschonken. De groep te Iowa bleef aanvankelijk zelfstandig, die rond Van Raalte sloot zich aan bij Reformed Church of America. Er ontstonden conflicten die resulteerden in een breuk. Naast de RCA werd de Christian Reformed Church gesticht. Hoewel beide denominaties in theologisch opzicht niet sterk verschilden, was hun relatie gedurende lange tijd zeer stroef en werd gekenmerkt door concurrentie. De kerken zijn de voornaamste vormgevers geweest van de Nederlands-Amerikaanse subcultuur en hebben tevens vorm en lengte van het traject van assimilatie bepaald. Een andere vormgevende factor waren de gezinnen; Nederlanders migreerden veel in gezinsverband en kenden stabiele gezinnen. Voorzichtig werd de meer democratische Amerikaanse gezinscultuur overgenomen. Het werk verbond de migranten met de wereld om hen heen en bood de mogelijkheid om vooruit te komen. De beste kansen waren aanvankelijk in de landbouw, maar ook in de industrie kon een redelijk loon worden verdiend. De tweede generatie wist door onderwijs ook banen in de dienstverleningssector te verwerven.

In de hoofdstukken 7, 8 en 9 worden de communicatie tussen de immigranten, de communicatie met Nederland en de (politieke) relaties met het hen omringende Amerika behandeld. Gehechtheid aan het gebruik van het Nederlands onderling, op school en in de kerk was er wel, maar toch namen de migranten een praktisch standpunt in: taal werd vooral gezien als communicatiemiddel en de identiteit lag eerder bij de geloofsinhoud dan bij de taal. De migranten poogden wel op de hoogte te blijven van wat er in het moederland gebeurde, met name via briefverkeer en couranten (streekbladen). Onderling werd het contact tussen de immigranten-gemeenschappen vooral onderhouden via periodieken die door immigranten zelf werden uitgebracht. De Nederlandse Amerikanen hielden zich niet afzijdig van hun nieuwe land, met name op het lokale politiek-bestuurlijke vlak toonden zij betrokkenheid.

De achtergrond van de migranten, hun ervaringen in de nieuwe gemeenschappen en de relatie met de Amerikaanse omgeving hebben geleid tot de Nederlands-Amerikaanse identiteit. In hoofdstuk 10 wordt samenvattend beschreven hoe die gestalte kreeg en in het

laatste hoofdstuk worden de verklarende factoren nog eens kort besproken en in wijder perspectief geplaatst.

Vrijheid in het verschieft is een helder en boeiend geschreven overzicht van de geschiedenis van Nederlandse immigranten en de vorming van hun subcultuur. Ook de opbouw van het boek is doorzichtig en het betoog wordt steeds aan de hand van de centrale vraag en deelvragen gevoerd. Voeg daarbij dat de schrijver het betoog weet te verlevendigen met sprekende citaten uit de bronnen of persoonlijke ervaringen van de immigranten, dan moet de conclusie wel zijn dat het hier om een uitstekende publicatie gaat. Ik heb eigenlijk maar een kritiekpunt. Ik had graag gezien dat de historiografie wat meer van de status questionis (stand van het debat) op de verschillende besproken terreinen had gegeven. Nu is het niet gemakkelijk om na te gaan welke vernieuwende inzichten de schrijver zelf aanbrengt en wat al uit de literatuur bekend was.

Lammert G. Jansma (Veenwouden)

Marten van der Meulen, *Vroom in de Vinex. Kerk en civil society in Leidsche Rijn*. Shaker Publishing, Maastricht, 2006. 202 pp. ISBN 978-90-423-0287-7. € 36,00.

Ik ondervind dagelijks aan den lijve, zelf wonend in een Vinexlocatie, hoe het is in een geheel nieuwe kleine stad te wonen, met mensen van heel verschillende geografische komaf. Hoe dat in de loop der jaren gestalte krijgt is boeiend materiaal voor sociologen. Eerst is iedereen bezig met letterlijk landen: waar doe ik mijn boodschappen, waar gaan de kinderen naar school of crèche, en hoe kom ik 's ochtends het snelst de wijk uit naar mijn werk? Een wijk in aanbouw in alle opzichten, de ooevaars in de voortuinen zijn niet te tellen. Als er eindelijk na enkele jaren ook echte vogels in de jonge bomen komen, zijn de eerste bewoners eindelijk toe aan de minder basale vragen als: hoe geef ik mijn leven zin op de plek waar ik nu ben? Waartoe ben ik (nog meer) op aarde?

Ik heb dan ook met dubbele interesse het mooie onderzoek van Marten van der Meulen gelezen. Hij schetst de ontwikkeling die hij ziet in Leidsche Rijn: 'aandacht voor milieu en duurzaamheid, frivole maar modern-strakke architectuur en zoveel mogelijk woning plus tuintje per vierkante meter', die zonder moeite ook op iedere andere Vinexlocatie past. Een kerk is moeilijk te vinden, het kerkgebouw is een verbouwde boerderij. Van der Meulen richt zich vooral op de plaats van kerken in de civil society. Hij doet dit middels een etnografisch onderzoek naar de lokale civil society van Leidsche Rijn en de rol die kerken hierin spelen.

Allereerst komt er een theoretisch hoofdstuk over de lastige problematiek van de civil society. Hierin wordt het debat geschetst aan de hand van een zelf ontwikkelde matrix van vier uitgangspunten, waarbinnen gerenommeerde theoretici van Habermas, Taylor en De Tocqueville tot Putnam, Van Harskamp en Paul Dekker hun plek krijgen. Hij beëindigt deze exercitie met de eigen positie die hij hierin kiest: sociaal kapitaal, hoewel hij de andere

drie uitgangspunten (communicatieve rationaliteit, spreiding van macht en solidariteit) in zijn conclusies wel meeneemt. Zijn definitie van civil society heeft een institutionele kern (i.c. een civil society is een netwerk) én geeft ruimte aan idealen van verschillende denkers (i.c. civil society bevordert de beschaafdheid van de samenleving door communicatieve rationaliteit, solidariteit en/of spreiding van macht te versterken).

Het uitgebreide veldwerk van interviews, observaties, informele gesprekken en documentanalyse van allerhande rapporten, folders en officiële documenten heeft Van der Meulen tot een overzicht gebracht van de opbouw van de sociale en fysieke infrastructuur van Leidsche Rijn. Hij concludeert dat de civil society in Leidsche Rijn weinig gestalte heeft gekregen en vermoedelijk ook niet zal krijgen. De maatschappelijke functies waaieren uit over andere domeinen; de overheid en markt nemen deze op zich. Het gevaar hiervan is dat netwerken van sociaal kapitaal verdwijnen, de maatschappelijke functies meer rusten op professionals dan op bijvoorbeeld vrijwilligers en zo de gemeente als belangrijkste actor overblijft. Dat solidariteit en sociale cohesie hiermee niet worden bevorderd, behoeft ook nauwelijks toelichting.

De plaats die een kerkelijk project hierbinnen kan innemen, wordt door Van der Meulen uitvoerig beschreven middels twee cases. De ene (KerkZijn) wil vooral ontmoeting tussen mensen bevorderen, de andere (RijnWaarde) wil mensen tot geloof brengen. Het eerste project wil middels presentie en oecumene maatschappelijk relevant zijn. Het lukt in dit project wel sociaal kapitaal te genereren en erbinnen worden ook wel initiatieven genomen met een duidelijke maatschappelijke impact; het project draagt echter niet bij aan een civil society. Overigens is maatschappelijk relevant zijn als kerk volgens Van der Meulen in een nieuwbouwwijk onmogelijk. De overheid vult de maatschappelijke functies in en daar kun je als kerk niet of nauwelijks tussen komen. ‘Schoenmaker blijf bij je leest: houd het bij religieuze activiteiten als vorm van presentie’ luidt zijn devies.

Het tweede project ziet het brengen van het evangelie als kern van zijn missie, dat Van der Meulen beschrijft als een “geloof als bijdrage”-insteek. Ook dit project draagt nauwelijks bij aan de civil society noch aan de sociale infrastructuur. Het doel van het project is ook niet om maatschappelijk relevant te zijn, maar om mensen God te doen leren kennen. Wel is dit project van belang voor de sociale cohesie door de ontmoeting met anderen. Het project hoopt mensen van lieverlee (of beter: *Deo volente?*) middels onderlinge ontmoeting de meerwaarde van het geloof in Jezus Christus te laten ontdekken. Interessant is nu dat dit project – dus bedoeld om mensen tot geloof brengen – bereikt wat het andere project beoogt, namelijk mensen elkaar laten ontmoeten.

Dan keert Van der Meulen terug naar zijn vraagstelling rond civil society en de rol van kerken. Beide bestudeerde projecten werken vooral aan het ideaal van solidariteit. Voor sociale cohesie is de werkwijze van de één (geloof brengen) meer geschikt dan de ander (maatschappelijk relevant zijn), hoewel beide projecten niet echt op een enorme sociaal-culturele rol in bredere maatschappelijke zin kunnen rekenen. De spanning tussen religieus en maatschappelijk actief zijn – en of dit wel een werkbaar onderscheid is – en de problematische relatie tussen sociaal kapitaal en civil society worden duidelijk gedemonstreerd. Jammer genoeg is de spanning van de onverenigbare veelheid van visies op wat

goed is voor een groep (en dus voor het algemeen belang) ook wat diverse civil-society-theoretici onder wie Van Harskamp reeds concludeerden, zodat we daardoor nu niet echt van onze stoel afvallen. Bovendien is de keuze van een definitie waarin idealen een plek krijgen een lastige, als je concludeert dat een veelheid aan visies op dergelijke idealen onvermijdelijk is en je er in het debat derhalve niet veel verder mee komt. Dat hij kerken aanmoedigt een plek in dit debat te nemen en dit als bijdrage aan de civil society te zien, is natuurlijk een mooie vondst. Interessant is de gedachte van Van der Meulen dat we ons wellicht een civil society kunnen voorstellen gebaseerd op het sociale kapitaal in 'virtual membership organizations'. Hopelijk gaat hij daar in de toekomst verder onderzoek naar doen!

Aan het eind van het boek doet de auteur nog enkele zeer relevante methodische opmerkingen over het spanningsveld tussen de rol van participant en van onderzoeker in kwalitatief onderzoek, wat laat zien dat hij zijn met dit boek verkregen titel waardig is.

Monique van Dijk-Groeneboer

(Universitair docent Godsdienstsociologie aan de Faculteit voor Katholieke Theologie te Utrecht, van de Universiteit van Tilburg)

Religie & Samenleving

Jaargang 1 (2006), nummer 1-3

Inhoudsoverzicht

Artikelen

- Wil Arts: Van God los? Bespreking van: *Godsdienstige veranderingen in Nederland. Verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie*, door Jos Becker en Joep de Hart, m.m.v. Linda Arnts 140
- Becker, Jos: Nederland en de secularisatie: Enige trends in gegevens met betrekking tot levensbeschouwing 5
- Kees de Groot: Orthodoxie en beleving Bewegingen in de Rooms-Katholieke Kerk in Nederland 151
- Durk Hak: Het evangelikalisme als de toekomst van een 'illusie'? Een evolutionistisch perspectief 95
- Anton Houtepen: De Secularisatie in het Westen en de "Terugkeer van God": Hoe God verdween uit de sociologie 65
- Anton Houtepen: Weerwoord 91
- Jansma, L.G.: Beweging en omgeving: De receptie van een profetische beweging in een dorp in Friesland 26
- Jacques Janssen, Joris Kregting & Ton Bernts: Opvattingen over het maatschappelijke belang van religie 42
- L. Laeyendecker: Enkele kanttekeningen bij Houtepens bijdrage 86
- Hijme Stoffels: Nieuwkomers en nazaten: Vijf generaties en hun religieuze kansen 121

Boekbesprekingen

- Amelink, A.: *De Gereformeerden overzee. Protestants-Christelijke landverhuizers in Noord-Amerika*. Bert Bakker: Amsterdam, 2006. (Lammert G. Jansma) 175
- Peter Beyer: *Religions in global society*. Abingdon/Oxford: Routledge, 2006. (Erik Sengers) 174
- Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het protestantisme* deel 6. Kampen: Uitgeverij Kok, 2006. (Durk Hak) 181
- Jan N. Bremmer, *Van zendelingen, zuilen en zapreligie. Tweehonderd jaar godsdienst in Nederland en Het Apostolisch Genootschap*. (Zevende J.H. van Oosbreezing). Delft: Uitgeverij Eburon, 2006. (Durk Hak) 181
- Carette, J. and R. King, *Selling Spirituality. The silent takeover of religion*, London etc, 2005. Routledge. (Lammert G. Jansma) 59

- Joris van Eijnatten en Fred van Lieburg, *Nederlandse religiegeschiedenis*.
Hilversum: Uitgeverij Verloren, 2006. (*Durk Hak*) 181
- Heelas, Paul, and Linda Woodhead with Benjamin Steel, Bronislaw Szerszynski
and Karin Trusting. *The Spiritual Revolution. Why religion is giving way
to spirituality*, Oxford: Blackwell, 2005. (*Lammert G. Jansma*) 112
- Gerko Last: *Orlando Bottenbley & de wijde poorten van de Bethel*. Penn Uitgeverij, Leeu-
warden, 2006. (*Miranda Klaver*) 179
- Herman Noordegraaf: *P. Eldering (1868-1954). Een radicaal sociale predikant
in de Remonstrantse Broederschap*. Narratio, Gorinchem 2006. (*Derk Jansen*) 177
- Herman J. Selderhuis (red.), *Handboek Nederlandse Kerkgeschiedenis*. Kampen:
Uitgeverij Kok, 2006. (*Durk Hak*) 181
- Sengers, E. e.a. (red.), *The Dutch and their gods. Secularization and transformation
of religion in the Netherlands since 1950 (ReLiC 3)*, Hilversum, 2005. (*E. Corsius*) 110
- Margreet de Vries-Schot, *Gezonde godsdienstigheid en heilzaam geloof:
Verheldering van concepten vanuit de psychologie, psychiatrie en de theologie*.
(Dissertatie Universiteit Tilburg) Delft: Eburon, 2006. (*Hanneke Schaap-Jonker*) 114

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.