

Religie & Samenleving

Jaargang 16, nummer 2

Juni 2021

Inhoud

Redactioneel	89
Kortetermijndenken, religie en onzekerheidstolerantie Breder kijken en denken in een pandemie <i>Sjaak Körver</i>	91
Corona, Theodicee en Job <i>Frank G. Bosman & Archibald L.H.M. van Wieringen</i>	115
Kerkdiensten in coronatijd Een onderzoek naar de vormgeving en beleving van kerkdiensten in de eerste weken van de coronacrisis <i>Mark Joosse & Hans Schaeffer</i>	135
Religieus gemotiveerde voedselhulp in de context van de Covid-19 pandemie: gemeenschap, zingeving en empowerment <i>Kirsten van der Ham, Marjolein Hekman, Mirella Klomp, Peter-Ben Smit & Thijs Tromp</i>	158
Godsdienstvrijheid en covid-19 in België en Nederland: een kritische analyse <i>Leni Franken & François Levrau</i>	176

Colofon

Religie & Samenleving

Het tijdschrift wil een podium bieden aan hen die zich bezig houden met de bestudering van de veranderingen in religie en religieuze organisaties in de Europese samenleving van de laatste twee eeuwen. Daarmee wil het tijdschrift een bijdrage leveren aan het debat over de rol van religie in de hedendaagse maatschappij. *Religie & Samenleving* kiest voor een multidisciplinaire benadering om zo het gesprek tussen de sociale wetenschappen onderling en tussen wetenschap en de samenleving te stimuleren. Vanuit dit brede perspectief wil het ook beleidsmakers en het geïnteresseerde publiek informeren over de veranderingen in religie in relatie tot de sociale, culturele en historische context. Het tijdschrift wil daarom een plaats bieden aan – in toegankelijke stijl geschreven – wetenschappelijke artikelen uit verschillende disciplines en eveneens aan essayistische bijdragen. Voorts zal het ruime aandacht schenken aan publicaties die op genoemde terreinen verschijnen. Dan kan het gaan om boekbesprekingen maar ook om opstellen waarin in samenhang recentelijk verschenen en qua thema verwante publicaties worden behandeld. De uitgave wordt door de redactie verzorgd in opdracht van de Stichting FORCES. *Religie & Samenleving* verschijnt driemaal per jaar. Bijdragen voor R&S worden door de redactie beoordeeld. Artikelbijdragen worden ook voorgelegd aan één of meer externe, anonieme beoordelaars. Over het al of niet opnemen van bijdragen beslist de redactie.

Redactieleden

William Arfman
Kees de Groot
Leni Franken
Lammert Gosse Jansma
Joris Kregting
Brenda Mathijssen
Inge Sieben

Redactieadres

L.G. Jansma
Achterweg 66
9269 TP Veenwouden
f2hlgjansma@hetnet.nl

Vormgeving

Textcetera, Den Haag
Studio Hermkens, Amsterdam

Recensie-exemplaren

Joris Kregting
Radboud Universiteit
Erasmusplein 1 (kamer 17.25)
6525 HT Nijmegen
j.kregting@kaski.ru.nl

Leni Franken
Centrum Pieter Gillis
Prinsstraat 13
2000 Antwerpen
leni.franken@uantwerpen.be

Abonnementenadministratie

Uitgeverij Eburon
Vredenburg 40
3511 BD Utrecht
030-2273350
info@eburon.nl

Abonnementsprijzen

Instituten: € 45,-
Standaard: € 30,-
Leden Werkgezelschap Godsdienstsociologie en
Godsdienst antropologie: € 25,-
Leden NSV: € 20,- / € 25,-
Losse nummers: € 10,-

Website: www.religiesamenleving.nl

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

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

ISSN 1872-3497

© 2021 *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

We naderen de zomer van 2021 en nog steeds is de coronatijd niet voorbij. Hoewel, met het op stoom komen van de vaccinaties verschijnt het perspectief van het 'normale' leven aan de horizon. Gaandeweg het afgelopen jaar kwam er steeds meer aandacht voor wat deze tijd met ons doet. Natuurlijk staan de fysieke gevolgen van corona nog steeds vol in de spotlights, met de IC's van de ziekenhuizen als meest in het oog springende exponent. Maar met het voortduren van de coronatijd komen ook de mentale gevolgen aan de oppervlakte. Waar eerst de veranderingen in werk, onderwijs en sociale contacten nogal eens werden beschouwd in termen als veerkracht en nieuwe kansen, zien we nu vooral de negatieve impact. Dat 'copingsmechanismen' niet bij eenieder zo lang goed blijven werken, blijkt uit allerlei zorgelijke signalen over het welzijn van kwetsbare groepen, onder wie studenten en mensen met een klein sociaal netwerk.

Het voortduren van de coronatijd zorgt er ook voor dat de reflecties hierop diepgaander worden, en soms ook worden gestaafd met empirisch onderzoeksmateriaal dat beschikbaar komt. In deze speciale corona-editie van *Religie & Samenleving* willen we hier ook aan bijdragen. De eerste twee artikelen reflecteren de coronatijd vanuit religieus en theologisch perspectief. Körver vergelijkt de communicatie tussen overheid en burger in de coronatijd met die tussen arts en patiënt: deze communicatie wordt gekenmerkt door een kortetermijnperspectief en is gericht op een herstelverhaal. Körver pleit ervoor om dit perspectief te verbreden naar de lange termijn in de vorm van een (religieus) verhaal over betekenissen, waarden en de kwaliteit van leven maar evenzeer over falen, verlies en tragiek. Bosman en Van Wieringen houden zich bezig met de klassieke vraag waarom dit coronakwaad ons treft. Kon vroeger nog vanuit het christelijk geloof via een theodicee een antwoord op deze vraag worden gegeven, in onze geseculariseerde maatschappij is dat veel minder mogelijk. Toch blijken vormen van de theodicee versluierd aanwezig. Bosman en Van Wieringen geven aan wat de consequenties daarvan zijn en ontwikkelen van daaruit een nieuwe visie op de coronaproblematiek.

Vervolgens biedt deze editie twee empirische artikelen die een impressie geven hoe geloofsgemeenschappen omgaan met hun activiteiten. Hun belangrijkste activiteit, het houden van religieuze bijeenkomsten, kwam regelmatig negatief in het nieuws, met (te) grote diensten in orthodoxe en bevindelijke kerken. De meeste geloofsgemeenschappen zullen echter wel gehoor hebben gegeven aan flexibele aanpassing van hun diensten en vie-

ringen. Zo laten Josse en Schaeffer zien hoe Utrechtse kerken hun diensten online vorm geven en hoe de gelovigen de nieuwe vormen van betrokkenheid en participatie ondergaan. Van der Ham, Hekman, Klomp, Smit en Tromp geven een beeld van de flexibiliteit van geloofsgemeenschappen op het terrein van diaconie. Ze deden praktisch-theologisch onderzoek naar de transitie van een diaconaal maaltijdproject, van buurtmaaltijd naar maaltijdbezorging, en geven antwoord op de vraag hoe deze transitie vorm kan geven aan de diaconale wens van ontmoeting en contact.

Op het houden van religieuze bijeenkomsten wordt in het vijfde artikel tot slot weer gereflecteerd. Franken en Levrau stellen in deze bijdrage de vraag centraal of religie – in de huidige gesecculariseerde samenleving – nog als een exclusieve rechtscategorie dient te worden gezien of dat religieuze bijeenkomsten en organisaties op gelijke voet moeten worden behandeld als seculiere bijeenkomsten en organisaties. Volgens de auteurs lijkt het beklemtonen van een prominente plaats van religie in een gesecculariseerde samenleving vooral anachronistisch en discriminerend.

Deze editie van *Religie & Samenleving* is speciaal omdat ze één enkel onderwerp behandelt: de coronatijd. Om dit ‘zuiver’ te houden, bevat zij dan ook geen boekbesprekingen. Deze editie is daarnaast ook speciaal omdat ze een transitie markeert van een ‘papieren’ naar een ‘hybride’ tijdschrift. Oftewel, vanaf nu wordt dit tijdschrift ook online aangeboden, als *open access* via Radboud University Press. Dit betekent dat de artikelen en boekbesprekingen dus vrij toegankelijk worden voor eenieder, ook zonder abonnement. Wel blijft, voor wie dat wil, de papieren versie bestaan, nog steeds wel met een abonnementsbijdrage. De papieren edities in 2021 worden nog uitgegeven door de Academische Uitgeverij Eburon. Maar vanaf 2022 nemen wij afscheid van deze uitgeverij (de papieren versie wordt dan door Radboud University Press verzorgd) met wie wij dan 16 jaargangen voortreffelijk hebben mogen samenwerken. In het bijzonder bedanken wij binnen Eburon Maarten Fraanje voor zijn buitengewone inzet voor ons tijdschrift! De redactie meent dat met deze transitie het tijdschrift *Religie & Samenleving* een mooie stap zet naar de toekomst!

Kortetermijndenken, religie en onzekerheidstolerantie

Breder kijken en denken in een pandemie

Sjaak Körver*

De zoektocht naar de verloren tijd liep via het web. Archiefdocumenten en allerlei dingen van vroeger die we nooit ofte nimmer hadden gedacht terug te zullen vinden, kwamen onverwijd tot ons. Het geheugen was onuitputtelijk geworden, maar de diepte van de tijd was weg (...). We bevonden ons in een eindeloos heden (Ernaux 2021, 210).

We moesten de kracht van onze menselijkheid leren gebruiken. Om geweldig geweldloos te worden. Om ons te buigen over de dingen die we elkaar moeten vertellen. Dat is niet slap, dat is niet zwak, integendeel, het is menselijk. Het is tragisch dat we voortdurend maar moeten bewijzen dat we mensen zijn (McCann 2020, 268).

Het land is helemaal volgebouwd, de grond van onze voorouders verborgen onder glas en beton en draad en staal, de herinneringen onherroepelijk bedekt. Geen daar meer daar (Orange 2019, 45-46).

Summary

A good story, that is what citizens need to be able to (continue to) sustain the 'together' of 'Only together do we get corona under control'. In this article, I would first like to explore the significance of the focus on infection rates. Using Anne-Mei The's research on communication between lung cancer patients and their physicians, I interpret this focus as a collusion based on a technical approach that narrows time to the short term. The long term – i.e., the story of meanings, values and quality of life but equally of failure, loss and tragedy – is left out of the picture. That long term story is about how we live together, near and far, now and in the future. It is about responsibility for each other, but also about failure. With Roman Krznaric, I introduce the question of whether we are good ancestors, whether we include this question in that broader story. Memories are very important. Without a past no future. It turns out that religion is in principle a powerful human phenomenon that can offer a transcendent story and stimulate broad solidarity. The Christian concept of original sin that acknowledges failure, simultaneously opens the view of

* Sjaak Körver is universitair hoofddocent geestelijke verzorging aan Tilburg University, en directeur van het Universitair Centrum voor Geestelijke Verzorging.

human responsibility for every other living being and for the world as a whole. In this framework, the uncertainty tolerance can grow, so that the narrowing of gaze and consciousness to the short term, to mere technical measures, can be avoided. The purpose of this contribution is not to offer concrete policy alternatives for dealing with the corona crisis, nor to outline that broader perspective and narrative. Its purpose is to use various conceptual frameworks to answer the question: Why is it that both government and citizens are so focused on the infection rates and curves, what can help to break through this limited perspective, and to what extent can religion play a role in this? So how can government and citizens think more broadly in the pandemic?

Inleiding

Wie tijdens de coronacrisis wel eens naar de persconferenties van minister-president Mark Rutte en minister van Volksgezondheid, Welzijn en Sport (VWS) Hugo de Jonge over de stand van zaken van en maatregelen met betrekking tot de crisis heeft gekeken of geluisterd, heeft vooral kunnen constateren dat zij hun presentatie baseerden op de epidemiologische cijfers en daaromheen vooral met behulp van steeds wisselende metaforen een ‘boeiend’ verhaal trachtten op te bouwen.¹ De centrale boodschap is al een jaar ‘Alleen samen krijgen we corona onder controle’, een tekst die bij de persconferenties – ook letterlijk – steeds op de achtergrond aanwezig is, maar niet meer dan een haast gedachteloos refrein is geworden. Opvallend in een analyse van de sociaalpsycholoog Cecilia Keuchenius (2020) is, dat er wel allerlei technieken die de kijker willen beïnvloeden, aan te wijzen zijn, maar geen genuanceerd verhaal dat voorbij of breder dan de crisis kijkt. Ook de vragen van de aanwezige journalisten zijn steeds op de concrete uitwerking van de maatregelen gericht, waarbij veel vragen naar de bekende weg. Vragen die een bredere kijk of een ander perspectief openen, zijn er niet. De wijze van communiceren is in de loop van het jaar steeds meer opgeschoven naar een benadering van de kijker als onderdaan die zich aan de regels moet houden, aldus Keuchenius (2020). De kijker ziet zichzelf waarschijnlijk niet op die manier, waarschijnlijk eerder als burger, consument of opponent. De perceptie van de relatie is niet congruent bij beide partijen, waardoor de inhoud van de boodschap verloren gaat of anders wordt verstaan dan bedoeld. Met misverstanden, wrevel en polarisatie tot gevolg (Van Ruler 2021). Een breder verhaal, een bredere kijk, en een bredere keuze ontbreken. Dat is ook waar recentelijk Maurice van den Bosch, lid van de raad van bestuur van het Onze Lieve Vrouwe Gasthuis in

Amsterdam, op wijst. Hij benadrukt het belang van de (strengere) maatregelen, maar maakt tevens duidelijk dat de coronacrisis meer is dan een medische crisis. Dat besef vraagt een bredere kijk, en vereist maatwerk en durf, en een goed verhaal: “Dat de slijterij en de snoepwinkel open zijn, dat sigaretten vrij verkrijgbaar zijn terwijl de sportscholen dicht zijn, dat is verwonderlijk. Ik kan op zaterdag gewoon naar Albert Heijn, waar het afgeladen vol is, terwijl ik niet naar de sportschool mag. Dat valt niet uit te leggen, dat is krom” (Van der Geest & De Visser 2021, 8).

Een goed verhaal, dat is wat burgers nodig hebben om het ‘samen’ van ‘Alleen samen krijgen we corona onder controle’ te kunnen (blijven) volhouden. In deze bijdrage wil ik allereerst nagaan wat de betekenis is van de focus op de besmettingscijfers. Aan de hand van Anne-Mei The’s onderzoek naar de communicatie tussen longkankerpatiënten en hun behandelaars duid ik deze focus als een collusie, gebaseerd op een technische aanpak die de tijd vernauwt tot de korte termijn. De lange termijn – d.w.z. het verhaal over betekenissen, waarden en kwaliteit van leven maar evenzeer over falen, verlies en tragedie – wordt buiten beeld gehouden. Dat brede verhaal gaat over hoe wij samenleven, dichtbij en veraf, nu en in de toekomst. Het gaat over verantwoordelijkheid voor elkaar, maar ook over falen. Met de filosoof Roman Krznaric introduceer ik de vraag of wij goede voorouders zijn, of wij deze vraag meenemen in dat bredere verhaal. Herinneringen zijn daarbij van groot belang. Zonder verleden geen toekomst. Het blijkt dat religie, ondanks de vaak gesloten en negatieve vormgeving daarvan, in principe een krachtig menselijk fenomeen is dat een transcendent verhaal kan bieden en een brede solidariteit kan stimuleren – in het voortdurende spanningsveld tussen verantwoordelijkheid en falen. Het christelijke concept van de erfzonde dat het falen benoemt en erkent, opent tegelijk het zicht op de menselijke verantwoordelijkheid voor ieder ander levend wezen en voor de wereld als geheel. In dit kader kan de onzekerheidstolerantie groeien, zodat de vernauwing van blik en bewustzijn tot de korte termijn, tot louter technische maatregelen, kan worden vermeden. Het doel van deze bijdrage is niet om concrete beleidsalternatieven voor het omgaan met de coronacrisis te bieden, en ook niet om dat bredere perspectief en verhaal te schetsen. De bedoeling is om met behulp van verschillende conceptuele kaders de vraag te beantwoorden: Hoe komt het dat zowel overheid als burgers zo gefocust zijn op de dagcijfers en besmettingscurves, wat kan helpen om dit beperkte perspectief te doorbreken, en in hoeverre kan religie daarbij een rol spelen? Hoe kunnen overheid en burgers dus breder kijken en denken in de pandemie?

Breder kijken en kiezen

Op 3 mei 2020, ongeveer anderhalve maand na de ingang in Nederland van wat minister-president Mark Rutte de “intelligente lockdown” (Redactie *Trouw* 23 maart 2020) noemde, verscheen een advies van de Raad voor Volksgezondheid en Samenleving (RVS) met de prikkelende titel (*Samen*) *leven is meer dan overleven. Breder kijken en kiezen in tijden van corona* (2020). De analyse in dit rapport van wat er destijds op politiek en beleidsniveau ten aanzien van de coronacrisis gebeurde, heeft volstrekt niet aan actualiteitswaarde verloren, integendeel zelfs. Natuurlijk, inmiddels hebben we de tweede (en de derde?) golf doorstaan, er zijn voldoende beschermende middelen voorhanden, de aanpak in de zorg is door ervaring en onderzoek sterk verbeterd, door schade en schande ook, en de vaccinatie is (langzaam) op gang gekomen. Maar de kern van de observaties van de RVS blijft onverminderd van kracht. De RVS constateert veel onzekerheid op alle niveaus in de samenleving, waarop politiek en beleid vooral – of misschien wel bijna uitsluitend – reageren met maatregelen die getuigen van kortetermijndenken en die erop gericht zijn om directe schade te beperken, *damage control*. Uiteraard onderstreept de RVS het belang van (strikte) maatregelen, vooral ook om te zorgen dat de zorg niet bezwijkt onder de druk van de opnames. En toch, toen al, toen de crisis pas enkele maanden oud was, bepleitte de RVS een bredere kijk zodat andere perspectieven in beeld komen en blijven. Het rapport benadrukt een bredere afweging van wat kwaliteit van leven is en wat waardig sterven inhoudt. De overheid dient rekening te houden met de toename van ongelijkheid door de algemene maatregelen en met de kwetsbaarheid van bepaalde groepen. Bovendien dient de overheid zich rekenschap te geven van de gevolgen van het afschalen van de reguliere zorg en de beperking van andere vormen van ondersteuning. En tenslotte moet er worden nagedacht over een ander type politieke besluitvorming. Wat vooral opvalt in het advies, is het innemen van een langetermijnperspectief, het accent op flexibiliteit, de noodzaak van maatregelen op maat die rekening houden met specifieke groepen en contexten. Tevens klinkt het pleidooi om voortdurend een stap achteruit te zetten om ruimer en breder te kunnen kijken, en het dringende advies om vooral ook burgers te betrekken bij de besluitvorming (Raad voor Volksgezondheid en Samenleving 2020). Vanuit het perspectief van wat vrijheid in een democratische samenleving betekent, is reflectie op de maatregelen van de overheid, en op de onderliggende waarden die daarbij op het spel staan, van essentieel belang – zoekend naar een moreel ‘dashboard’ (Claassen 2020).

De coronacrisis heeft de zwakheden van het Nederlandse politieke bestel en van het Nederlandse zorgsysteem onverbiddeijk aan het licht gebracht (De Vrieze 2021). Hoewel Nederland in een tweetal indices uit 2019 (dus gepubliceerd vooraf aan de pandemie) tot de landen wordt gerekend die het best zijn voorbereid om epidemieën en pandemieën op te vangen (*Global Health Security Index. Building Collective Action and Accountability* 2019; Oppenheim et al. 2019), blijkt gaandeweg de pandemie dat in die indices geen rekening wordt gehouden met een aantal factoren die wel van wezenlijk belang blijken te zijn. Het gaat om factoren als de omstandigheid dat een land als Nederland geen eiland is, dat in de Europese Unie niet aan de ideologie van open grenzen mag worden getornd, en dat tegelijkertijd organisaties als de Europese Unie niet in staat blijken om de aanpak van de pandemie over de binnengrenzen heen te coördineren. Bovendien blijkt dat de beide, op papier kloppende indices niet geschikt zijn de daadwerkelijke capaciteit van gezondheidssystemen goed in te schatten, zeker wanneer door de marktwerking in de zorg de efficiëntie zo ver is doorgevoerd dat er geen enkele reserve meer beschikbaar is om plotselinge crisissituaties het hoofd te bieden. Daarnaast ontbreekt echt politiek leiderschap waardoor er een doolhof van verantwoordelijkheden op regionaal en plaatselijk niveau ontstaat die effectieve besluitvorming en helder beleid op overheidsniveau onmogelijk maakt. En verder is tijdens de coronacrisis duidelijk geworden dat de specifieke context en sociale ongelijkheid binnen landen niet in de modellen is verdisconteerd, evenmin als de mate waarin onderlinge solidariteit wel of niet kan worden geactiveerd (Baum et al. 2021). Daarbij komt dat degene die uitleg of informatie geeft over virus, maatregelen en vaccins een vergelijkbare achtergrond dient te hebben als de ontvanger van de boodschap; hij of zij moet in de ogen van de ontvanger betrouwbaar zijn, waarbij de inhoud van de boodschap er minder toe doet, en waarbij voorbeeldgedrag in een groep een belangrijk effect heeft op het volgen van de maatregelen (Banerjee et al. 2020).

Wat dit onderzoek en deze analyses laten zien, is het ontbreken van een ruimer perspectief. Een breder en verder reikend verhaal is nodig, een verhaal waarin het 'Alleen samen krijgen we corona onder controle' meer achtergrond en diepte krijgt, een verhaal waarin waarden omtrent leven en sterven, samenleven en solidariteit in ruimte en tijd, en beleidskeuzes op de korte en lange termijn een plek kunnen krijgen. Een verhaal waarin ieders eigen verhaal op dit moment en op deze plek in de coronacrisis inbedding en perspectief krijgt. De beide indices uit 2019 beschouwen epidemieën en pandemieën als technische problemen die met de juiste maatregelen kunnen worden ingedamd en bestreden. De werkelijkheid van het afgelopen jaar wijst er echter op

dat de aanpak van de pandemie vereist dat deze wordt gezien in een ruimere sociale context. Er is meer nodig dan *damage control* en technische maatregelen. Iedere persoon en de hele samenleving hebben een verhaal nodig dat een herkenbaar en betrouwbaar kader biedt voor de acute concrete maatregelen, maar dat tevens deze maatregelen relateert (en relateert) aan gezamenlijke waarden en onderlinge solidariteit, en het heden positioneert tussen verleden en toekomst. In dit verhaal dient ook aandacht te worden geschonken aan andere meningen, aan waarden die botsen, en vooral ook aan wat technische acute maatregelen niet kunnen, namelijk alle onzekerheid wegnemen en het leven weer ‘normaal’ maken alsof er niets is gebeurd. Het gaat om een verhaal waarin ook plaats is voor verdriet, falen en tragiek, en het besef dat veel omstandigheden en gebeurtenissen niet of nauwelijks onder controle zijn te brengen. Dit laatste besef lijkt maatschappelijk, zowel bij de overheid als bij burgers, maar ook bij wetenschappers en bij zorgverleners, afwezig (Dehue 2014).

“Blijf thuis”

Na meer dan een jaar van een golvende coronacrisis is duidelijk geworden dat bovenstaand advies van de RVS uit mei 2020 nauwelijks weerklank heeft gevonden bij politiek en beleid. De cijfers (besmettingen, opnames in het ziekenhuis en op de intensive-care afdelingen, sterfgevallen) blijven leidend, het vaccinatiebeleid zwalkt, de betrokken ministeries worden niet gestuurd door een langetermijnperspectief maar door lobby's uit de samenleving, alles moet ‘via de polder’ waardoor verantwoordelijkheden steeds diffuser worden, en ervaringen in het buitenland worden uit een vals soort superioriteit niet in het beleid betrokken – zoals een reeks kritische artikels in *De Groene Amsterdammer* van 18 februari 2021 met een terugblik op een jaar crisisbeleid constateert (zie o.a. Coates 2021; De Vrieze 2021). Ook de RVS kijkt na ongeveer een jaar terug en komt op 5 maart 2021 met een nieuw advies – uitdrukkelijk bedoeld om de politiek in de aanloop naar de Tweede Kamerverkiezingen een spiegel voor te houden (Raad voor Volksgezondheid en Samenleving 2021). Het advies van de RVS luidt om niet alleen de fysieke gezondheid (lees: het aantal besmettingen) te laten tellen, maar ook de mentale gezondheid, de manier van samenleven en het welzijn. “De landelijke maatregelen om besmettingen te voorkomen, staan vaak haaks op andere belangen en waarden in de samenleving. De gevolgen slaan bovendien onevenredig hard neer bij alleenstaanden, mensen met een beperking en jongeren. Na een jaar waarin

de focus primair lag op het voorkomen van besmetting en het beschermen van de economie, is het de hoogste tijd voor een sociaal vaccin. Een vaccin tegen onrechtvaardigheid en kansenongelijkheid in de samenleving. Zodat we verder kunnen. Want de coronacrisis heeft laten zien dat het ook anders kan. De tijd voor verandering is aangebroken” (Raad voor Volksgezondheid en Samenleving 2021, 5). De RVS adviseert met klem om, zoals hij zegt, “de wissels om te zetten”, waarbij in de gekozen aanbevelingen de stevige systemische kritiek opvalt, met een duidelijke prioriteit voor een waardegedreven beleid, samenwerking op elk vlak, inclusie en vooral ook een verhaal met een langetermijnperspectief. De RVS verwijst daarbij ook naar belangrijke andere nota’s en adviezen die inmiddels zijn verschenen, zoals de discussienota *Zorg voor de Toekomst* en het verslag van de consultaties rondom deze nota (Ministerie van VWS 2020b; 2021), en de landelijke nota gezondheidsbeleid (Ministerie van VWS 2020a), waarin aandacht wordt gevraagd voor de complexe ongelijkheid die ten grondslag ligt aan gezondheidsachterstanden bij bepaalde groepen in de samenleving – ongelijkheid die alleen maar is toegenomen ten tijde van de coronacrisis (Baum et al. 2021).

Dat het beleid, de overheidsmaatregelen en de alledaagse praktijk niet goed op elkaar aansluiten, blijkt symptomatisch uit de grote borden langs de Nederlandse autowegen waar met grote letters “BLIJF THUIS” op staat. In het voorjaar van 2021 staat die tekst er nog steeds, terwijl het verkeer er in dichte stromen langs rijdt en het bijna net zo druk is als vóór de coronacrisis, hoewel met minder files en minder drukte in de spits – iets wat al eind vorig jaar werd geconstateerd (COVID-19 Stats 2020). Alsof er in het voorbije jaar niets veranderd is, alsof er in het officiële overheidsbeleid geen inzichten uit praktijk en onderzoek zijn doorgedrongen, en alsof de overheid krampachtig blijft inzetten op *damage control* op basis van besmettingscijfers, ziekenhuisopnames en sterftcijfers (door corona).² Er ontbreekt een verhaal voor de langere termijn. ‘Blijf thuis’ en ‘Alleen samen krijgen we corona onder controle’ als verhaal van overheidsbeleid schiet te kort, omdat het slechts lege hulzen zijn, uitspraken die niet meer worden waargenomen. Deze teksten hebben geen achtergrond, en vormen alleen nog maar een letterlijke achtergrond die niet meer wordt waargenomen. De combinatie van deze twee uitspraken personaliseert bovendien de boodschap: het ligt aan ieder individu zelf, het komt neer op ieders persoonlijke verantwoordelijkheidsbesef. Er is geen sprake van een gezamenlijk verhaal, in de teksten is – zoals hierboven al gezegd – geen plaats voor falen en voor verlies van controle, en ook geen plaats voor een breder perspectief van waarden noch voor historische ontwikkeling (Dehue 2014).

Techniek en korte termijn overheersen, en stimuleren een vernauwd perspectief en bewustzijn.

Kortetermijnperspectief

Wat hier op landelijk niveau gebeurt, vertoont gelijkenis met wat de Nederlandse cultureel antropoloog Anne-Mei The in haar etnografisch onderzoek naar de communicatie tussen longkankerpatiënten en hun zorgverleners waargenomen heeft (The 1999; 2005). Er vindt in die communicatie een bepaald soort samenspel, collusie plaats. Een collusie, ook wel ‘neurotische ritssluiting’ (Emde Boas 1962) genoemd, wijst op een onbewuste wederzijdse afhankelijkheid, waarbij de betrokken partijen elkaar via complementair gedrag manipuleren om de neurotische relatie in stand te houden, omdat die de partijen voordeel biedt. In de situatie van de longkankerpatiënt en zijn of haar behandelaar houden beiden elkaar in een houdgreep, met als voordeel dat vragen omtrent het levenseinde door beide partijen niet ter sprake (hoeven te) worden gebracht. Door de concentratie op de uitslagen van onderzoeken, op de volgende behandeling en op het volgende ziekenhuisbezoek verdwijnt de lange termijn uit beeld. Er ontstaat bij de patiënt op basis van die blikvernauwing een misplaatst optimisme: ‘Er gebeurt van alles, dat betekent dat er hoop is, anders zouden ze het niet doen, toch?’ Vragen die over de langere termijn gaan, inclusief de existentiële vragen omtrent leven en dood, worden door beide partijen angstvallig vermeden. Ook de arts vermijdt dit, omdat zij/hij dit moeilijk vindt, de patiënt diens hoop niet wil ontnemen, en zich kan concentreren op de technische kant van het behandelprotocol. De Engelse samenvatting van dit onderzoek in het *British Medical Journal* (The, Hak, Koeter & Van der Wal 2000) hoort, volgens een peiling uit 2015 tot de twintig meest gelezen en meest invloedrijke bijdragen in de twintig digitale jaargangen. Volgens de peiling laat dit onderzoek zien hoe herkenbaar die ingewikkelde communicatie tussen patiënten en hun zorgverleners is – communicatie die bol staat van emoties, ontwijkingen en dubbelzinnigheden, zeker als de diagnose zo ingrijpend is (Payne 2015). De populariteit wijst op het belang van dit type kwalitatief onderzoek, waarin met een bredere blik naar het ziekte- en behandelingstraject wordt gekeken, en maakt ook duidelijk hoe moeilijk het is om aan dat kortetermijnperspectief te ontsnappen – iets wat lezers (artsen) blijkbaar heel goed herkennen in hun eigen praktijk, waarin het gemakkelijk is om in de techniek en de korte termijn te vluchten (Greenhalgh et al. 2016). De gelijkenis tussen dit onderzoek en de wijze van communiceren tussen

overheid en burgers tijdens de coronacrisis zit niet zo zeer in de ernst van de ziekte of aandoening, maar in de complexiteit van de communicatie, waarbij een soort inkrimping van de tijd ontstaat, een reductie in handelen en denken tot de korte termijn, en de focus op een snel herstel. De verwantschap heeft te maken met de collusie, dit wil zeggen de complementaire relatie, de ‘neurotische ritssluiting’, in dit geval tussen overheid en burgers, waarin de een de ander bevestigt in zijn of haar gedrag en die de bestaande situatie bestendigt via een samenspel van overdracht en tegenoverdracht, van onbewuste wederzijdse manipulatie (Stroeken 2013).

Wat zijn de belangrijkste resultaten uit het onderzoek van The met betrekking tot de coronacrisis? De ernst van de boodschap over de pandemie komt aanvankelijk duidelijk over, en is overweldigend. Onmiddellijk ontstaat er een fixatie op de aanwezige middelen, materialen en behandelmogelijkheden, maar die blijken vooral afwezig te zijn. Koortsachtig wordt gezocht naar verklaringen, oorzaken en vooral naar concrete maatregelen. De bedrijvigheid (in de zorg en in het onderzoek) roept vertrouwen op. De meeste mensen houden zich aan de maatregelen van de ‘intelligente lockdown’. De besmettingscijfers laten na een aanvankelijke zeer hoge piek tijdens de eerste golf een scherp neerdalende trend zien. En dat is waar iedereen op koerst, op de cijfers die van dag tot dag kunnen worden gevolgd, en die aangeven dat het de goede kant op gaat. De communicatie, en dat is wat The in haar onderzoek ook constateert, is volledig gericht op de korte termijn (wat zijn de cijfers van vandaag? – wanneer komen die mondklappers? – kunnen we dat of dat medicijn niet gebruiken?). Maar over de lange termijn (hoe lang gaat het duren? – wat weten we eigenlijk zeker? – wat zal ik besluiten als ik zelf naar de intensive care zou moeten? – legt de pandemie niet juist het ontbreken van een duurzaam toekomstbeleid bloot?) wordt niet gesproken. Er is sprake van opmerkelijke parallellen met wat er tussen longkankerpatiënten en behandelers gebeurt: “Doordat de patiënt steeds iets in het vooruitzicht wordt gesteld, krijgt hij niet de gelegenheid om zich in te stellen op zijn naderende dood. Het aantrekkelijke van het kortetermijnperspectief is dat het patiënten de mogelijkheid geeft niet over de desastreuze afloop van hun ziekte te hoeven denken en zich uitsluitend te concentreren op de nabije toekomst. Het kortetermijnperspectief geeft het ziekteproces van patiënten en hun naasten structuur en maakt deze toch al moeilijke levensfase overzichtelijker en beheersbaar” (The 1999, 246). Er valt iets te doen, het is dichtbij en tastbaar, het resultaat drukt zich uit in een getal, en de trend van de cijfers bewegen zich in de goede richting. Beiden – overheid en burger – hoeven de ongemakkelijke vragen die zich op de lange termijn richten, niet te stellen en niet te beantwoorden.

Twijfel, verwarring en onzekerheid worden onderdrukt. Daarbij staat ons het maatschappelijk geaccepteerde herstelverhaal ter beschikking. Met deze term (herstelverhaal), ontleend aan het werk van de Amerikaanse socioloog Arthur Frank (Frank 1995; 1998), wordt een heel bepaald narratief plot bedoeld, dat neerkomt op het volgende: iemand wordt ziek, lijdt hieraan, wordt behandeld, en herstelt weer. Dat is een maatschappelijk erkend verhaal, dat we graag vertellen en graag horen. Frank wijst erop dat in dit verhaal het subject veelal niet de patiënt is, maar de zorgverleners. Zij zijn de helden (!), de actieve protagonisten in het verhaal. Het is de specialist die weet hoe het met de patiënt gaat, waardoor er een vervreemding ontstaat bij de patiënt ten opzichte van het eigen lichaam, het zelf kunnen aanvoelen van de situatie (The 1999, 254). Het is het plot dat het verhaal van hen die net een diagnose hebben ontvangen, domineert, maar ook vooral te herkennen valt bij hen die chronisch ziek zijn. Het is een verhaal dat past bij de geneeskunde die op basis van wetenschappelijke kennis vecht met de ziekte als vijand en die vijand zal overwinnen. En inderdaad, dat lukt ook in veel gevallen. De problemen ontstaan echter als de vijand niet kan worden overwonnen, of als dit heel lang gaat duren, of als gaandeweg het proces steeds weer nieuwe hindernissen opdoemen. En als er dus geen rechttoe rechtaan verhaal ter beschikking is (Frank 1998, 200-201). “Het herstelverhaal – samengesteld uit het verhaal van de arts, de wil van patiënten om beter te worden, niet te willen weten, dubbelzinnigheden en maatschappelijk herstelverhaal – is dominant en in het oog springend. Daardoor is de neiging groot om alleen het optimisme van patiënten te zien. Het herstelverhaal wordt verteld; de angst, de onrust en zorgen van patiënten worden daarentegen in stilte geleden” (The 1999, 258-259; zie ook Körver 2013, 80). Vergelijkbaar is de collusie tussen overheid en burger tijdens de coronacrisis. Het herstelverhaal, in de vorm van een routekaart of stappenplan, gevat in de metafoer van een puzzel, marathon, mammoet-tanker, dashboard of evenwichtsbalk, domineert het discours. Overheid en burgers zijn gefixeerd op de besmettingscijfers, op het herstelverhaal, op de korte termijn, waarbij het zorgpersoneel (aanvankelijk) de helden zijn. Dit kortetermijnperspectief wordt bovendien sterk gestimuleerd in onze samenleving, waarin ervaringen in het verleden, overgeleverde verhalen en herinneringen nauwelijks nog een rol spelen.

Herinnering

Volgens de Australische filosoof Roman Krznaric wordt onze hedendaagse wereld gekenmerkt door een ziekelijk kortetermijndenken. “Politici kunnen amper verder kijken dan de volgende verkiezing of de laatste opiniepeiling of tweet. Bedrijven zijn slaven van het volgende kwartaalverslag en de voortdurende druk om de waarde van het aandeel op te krikken. Markten pieken en storten in elkaar wanneer de door supersnelle algoritmen gedreven speculatieve bubbels barsten. Landen schuiven aan bij internationale onderhandelingen en ruziën over kortetermijnbelangen terwijl de planeet in brand staat en bedreigde planten en dieren uitsterven. Onze cultuur van onmiddellijke bevrediging maakt dat we ons te buiten gaan aan fastfood, snelvuurberichten en de ‘Nu kopen’-knop” (Krznaric 2021, 49). Hoewel kortetermijndenken niet altijd slecht is, vooral niet als er sprake is van een acute crisis (zoals met corona) die onmiddellijke actie vereist, is het echter in veel gevallen zeer schadelijk, desastreus zelfs, ook als het een acute crisis betreft. Het perspectief op de lange termijn, zowel in de richting van het verleden als in de richting van de toekomst, raakt uit beeld. Het directe – persoonlijke of nationale – belang sluit de ogen voor de generaties die na ons komen (Krznaric 2020), èn voor de ervaringen van de generaties vóór ons. Dit doet zich voor in relatie tot de klimaatproblematiek en de ecologische duurzaamheid waarbij het voortbestaan van een leefbare wereld voor de komende generaties op het spel staat. Het doet zich ook voor in het kader van de coronacrisis waarin maatregelen enkel worden afgestemd op de dag- en weekcurves van besmettingen en ziekenhuisopnamen. Het is temporele kortzichtigheid die het leven ineendrukt tot een soort eeuw nu, en waarbij andere perspectieven en een bredere context buiten beeld blijven.

De Duitse journalist Benjamin Duerr (2021) heeft met betrekking tot de coronapandemie (en eerdere pandemieën) nagedacht over het belang van herinneringen. Hoe komt het dat er nauwelijks herinneringen zijn aan de gevolgen van de Spaanse griep die in aansluiting op de Eerste Wereldoorlog wereldwijd miljoenen slachtoffers heeft gemaakt? Hij wijst erop dat het een misvatting is dat kennis steeds van generatie op generatie automatisch wordt doorgegeven. In elke generatie weer moeten mensen herinnerd worden aan de ernst of de betekenis van een eerdere ingrijpende gebeurtenis. Gebeurt dat niet, dan verdwijnt die kennis uit de herinnering, waardoor latere generaties zeer waarschijnlijk de fouten uit het verleden (blijven) herhalen. Een moeilijkheid daarbij is dat zo’n ramp als de Spaanse griep ‘narrativiteit’ mist, een verhaal dat ‘vertelbaar’ is. Het is niet spectaculair, het is niet te typeren

als moreel goed of kwaad, en het zou een verhaal zijn zonder verantwoordelijke of dader (Duerr 2021, 32). Het mist ook de typische kenmerken van het herstelverhaal. Duerr memoreert dat in november 2019 in de buurt van het Nationaal Oorlogsmonument in Wellington, Nieuw-Zeeland, een gedenksteen is onthuld, ter herdenking van de meer dan 9000 slachtoffers van de Spaanse griep in 1918-1919. Aanvankelijk reageerde de Nieuw-Zeelandse overheid destijds traag op die pandemie. Daar heeft men door schade en schandelering uit getrokken en de herinneringen in voorzorgsmaatregelen ‘gegoten’. Het gaat om aanpassingen van het overheidsstelsel waardoor het mogelijk is sneller op een pandemie te reageren en waardoor samenwerking tussen overheidsorganen werd gestimuleerd. Daarbij kregen de Maori die in 1918-1919 bijzonder hard getroffen werden, bijzondere aandacht door een eigen afdeling binnen het ministerie van Volksgezondheid. Het is waarschijnlijk dat het acute en adequate ingrijpen van de regering begin 2020, toen de eerste coronabesmettingen zich aandienden, daaraan te danken is. Enerzijds zijn herkenbare en tastbare monumenten nodig om de herinnering levend te houden, anderzijds moet de collectieve herinnering voortdurend gevoed en opgefrist worden met informatie over eerdere, ingrijpende en betekenisvolle gebeurtenissen, en dienen overheidsinstellingen flexibel en snel te kunnen ingrijpen. In mei 2007 is met deze inzichten geoefend met het oog op een grote influenzapandemie. Dit bewustzijn van het verleden – verankerd in monumenten, verhalen, kennis en instanties – heeft invloed op ons gedrag in heden en toekomst. “Neurologisch onderzoek wijst uit dat het verleden, het heden en de toekomst in het menselijk brein nauw met elkaar verbonden zijn: om zich de toekomst te kunnen voorstellen, moeten mensen besef en kennis van het verleden hebben. (...) Als de verbinding met het verleden is verbroken, ontbreekt het een samenleving aan het vermogen om risico’s in te schatten, eerder gemaakte fouten te vermijden en voorbereidingen voor de toekomst te treffen. Want de vaardigheid om als gemeenschap een gevaar te herkennen of zich een scenario – een oorlog, een overstroming, een pandemie – überhaupt voor te kunnen stellen, ontbreekt dan simpelweg” (Duerr 2021, 34). Het Nederlandse overheidsbeleid met betrekking tot corona kenmerkt zich door een totaal gebrek aan herinnering. Het leidt tot zelfoverschatting, en tot “superieur falen”, zoals Ben Coates stelt in *De Groene Amsterdammer* (Coates 2021).

De pleidooien van Krznaric en Duerr haken goed in elkaar. Dat betekent dat de huidige generatie, zich baserend op ervaringen en herinneringen uit het verleden, een langetermijnperspectief in moet nemen, en dient te beseffen dat wat zij doet van grote invloed is op de generaties die komen. Er ontstaat

steeds meer besef van het belang van en concrete initiatieven en projecten met het oog op dat langetermijnperspectief. Het manifesteert zich echter vooral in de wereld van kunst en wetenschap. In de economische en politieke wereld is het nog steeds een marginaal verschijnsel (Krznaric 2020). Volgens Krznaric vraagt de omschakeling van korte naar lange termijn vooral een nieuwe ideeëncultuur: het gaat om fundamentele houdingen, overtuigingen en idealen. Het gaat daarbij om *verbeelding* van de toekomst, gekoppeld aan het nederige besef “dat ons vergankelijke bestaan in het niet valt bij de immense tijdsspanne van kosmische geschiedenis, zodat we onze geest vrijmaken om ver in het verleden én voorbij ons eigen leven in de verre toekomst te kijken” (Krznaric 2020, 49). Dit vraagt tevens het vaststellen van een transcendent doel voor de mensheid, een doel dat voorbij individuele of nationale zelfzuchtige belangen en ambities reikt. Daarnaast gaat het om *bekommernis* voor de toekomst die gebaseerd is op een daadwerkelijke mentaliteit als erflater en op wat Krznaric ‘intergenerationele rechtvaardigheid’ en ‘rentmeesterschap’ noemt (Krznaric 2020, 81-101). Verbeelding en bekommernis kunnen echter niet zonder het *maken van plannen* voor een toekomst voorbij ons eigen leven. Daarbij is ‘kathedraaldenken’ en ‘holistisch voorspellen’ noodzakelijk, waarbij de term kathedraaldenken refereert aan de soms eeuwenlange bouw van grote religieuze bouwwerken. En holistisch voorspellen duidt op het zoeken naar de grote bewegingen of patronen die beschavingen op de lange termijn (kunnen) doormaken, waarbij onzekerheid een permanent gegeven is (Krznaric 2020, 126-127). Het langetermijnperspectief kan niet zonder de actieve herinnering (!) aan het verleden. Eerdere ervaringen van het omgaan met ingrijpende gebeurtenissen en ontwikkelingen bieden de basis voor verbeelding van, bekommernis om en plannen voor de lange termijn. Kortom, het gaat om verhalen die het heden een brede context geven, een inbedding voor ieders persoonlijke verhaal. Het gaat om ervaringen uit het verleden, inclusief het falen en de tragiek, die de huidige maatregelen in de coronacrisis in perspectief plaatsen, in relatie tot de generaties voor ons en na ons.

Religie en lange termijn

Krznaric doet in zijn betoog een beroep op religieuze begrippen als rentmeesterschap, goede voorouders of erflaters, kathedraaldenken, transcendentie, of begrippen die verwant zijn met dit perspectief, zoals verbeelding, idealen, holistisch denken, nederigheid en bekommernis of barmhartigheid. Hij spreekt zelfs van ‘de vooruitkijkende Samaritaan’ (Krznaric 2021). Om

werkelijk tot een langetermijnperspectief te komen is volgens hem een culturele evolutie nodig. Daarin spelen verhalen, kunst, design en muziek een essentiële rol, omdat zij bij uitstek in staat zijn om de horizon op te rekken, voorbij onze eigen grenzen te kijken, verleden, heden en toekomst met elkaar te verbinden, en om de verbeelding te stimuleren. Daarnaast is onderwijs van belang, waarbij vooral relationele (en intergenerationele) empathie kan worden gestimuleerd en langetermijndenken kan worden aangeleerd. Dat laatste is essentieel, omdat concrete leerinhouden aan snelle veranderingen onderhevig zijn. Ten slotte wijst Krznaric op het grote belang van religies met het oog op het creëren van gemeenschappen of collectiviteiten over de grenzen van de generaties heen. “Wie de toekomstige generaties binnen onze verbeelde gemeenschap wil brengen, doet er verstandig aan het krachtigste mechanisme voor het creëren van een collectieve identiteit die de mensheid heeft uitgevonden niet te negeren: religie. Een moslim, jood of christen kan vrijwel overal ter wereld een moskee, synagoge of kerk binnenwandelen en verwelkomd worden als lid van een geloofsgemeenschap” (Krznaric 2020, 242). Religie heeft de potentie om solidariteit, inclusie, loyaliteit en verbinding tussen sociale groepen over plaatselijke, regionale en nationale grenzen heen te creëren, en tussen de elkaar opvolgende generaties. Religie is op te vatten als een oriëntatie in tijd en ruimte. Voor die oriëntatie heeft religie altijd gezorgd: door een plek te markeren, daar als groep samen te komen, herinneringen op te halen, uit te beelden en in verhalen te vangen – verhalen die getuigen van de verbondenheid en loyaliteit met voorbije en komende generaties. De oriëntatie in tijd en ruimte is nodig om het verhaal dat die tijd en ruimte overschrijdt, transcendeert, te kunnen herinneren, steeds weer te vertellen en daarmee te bestendigen. Deze bevinding wordt ondersteund door opgravingen in Göbekli Tepe, in het zuidoostelijk deel van Turkije, waar het oudste heiligdom van de mensheid is gevonden, waarvan de vroegste lagen uit ca. 10.000 voor Christus stammen (Schmidt 2010; Henley 2018). De Duitse archeoloog Klaus Schmidt die een leven lang onderzoek deed in Göbekli Tepe, formuleert het als volgt: “De evolutie van de moderne mensheid ging gepaard met een fundamentele overgang van kleinschalige, mobiele groepen jagers-verzamelaars naar grote, permanent samenwonende gemeenschappen. (...); de factor die de vorming van grote, permanente gemeenschappen mogelijk maakte, was het vermogen om gebruik te maken van symboliek, een soort schriftloos vermogen om symbolische materiële cultuur te produceren en te “lezen”, dat gemeenschappen in staat stelde hun gedeelde identiteit en hun kosmos te verbeelden” (Schmidt 2010, 253-254; eigen vertaling van de auteur). Dit wijst erop dat religie een essentiële rol had (heeft?) bij het kunnen

samenleven in grotere groepen, in de overdracht van tradities en daarmee bij de zorg voor de komende generaties. In de termen van de Britse cognitieve religiewetenschapper Harvey Whitehouse gaat het hier om de zogenaamde doctrinaire modaliteit van religie, die vooral gebruik maakt van regelmatige herhaling van dezelfde verhalen, mythen, rituelen en ceremonies gericht op betrekkelijk lange leerprocessen, met de nadruk op routine en op het overbrengen van complexe (religieuze) overtuigingen (Whitehouse 2004).³ Zoals de geschiedenis van religies en kerken laat zien, kan de doctrinaire modaliteit van religie leiden tot routine en disciplineren, en dus tot verveling en verlaagde motivatie. Creativiteit en verbeelding zullen dan verkommeren onder de druk van de orthodoxie en de controlerende machten binnen de religieuze structuren die van ieder hetzelfde gedrag en denkpatroon en dezelfde mentaliteit eist. Zodra dit gebeurt, zullen echter hervormingen ontstaan, meestal aan de marge van de samenleving, nieuwe impulsen aangewakkerd door creativiteit en verbeelding (Whitehouse 2004; Droogers 2012).

Dat het belangrijk is om opgenomen te zijn in een breder, intergeneratieonueel verhaal kwam in mijn onderzoek naar de spirituele copingstrategieën van longkankerpatiënten naar voren. Alle geïnterviewde respondenten vertellen – ongevraagd! – dat zij zich betrokken voelden bij specifieke voorouders (een oom, vader of moeder, een grootouder) of bij figuren uit een religieuze of spirituele traditie (bijvoorbeeld de heiligen uit de katholieke traditie). Deze voorbeeldfiguren werden als een bron van vertrouwen, als een voorbeeld in het omgaan met het lijden en als een bemiddelaar tot het transcendente gezien tijdens hun ziekte en hun voorbereiding op de laatste levensfase. In deze figuren herkenden deze respondenten hoe zij met de ziekte en met hun naasten zouden kunnen omgaan (Körver 2013, 302-304). Een tweede voorbeeld betreft de analyse van de beweegredenen van hedendaagse bedevaartgangers en van wijkbewoners die een oud Mariabeeld in de vernieuwde wijk wilden plaatsen. De verbondenheid met eerdere generaties vormde een krachtige lijn in hun verhaal. Deze intergenerationele loyaliteit of solidariteit hielp mensen om met hun eigen leven om te gaan en om met enig vertrouwen de toekomst tegemoet te treden (Notermans 2009; Körver 2021). Een voorbeeld uit de theorie is het zielzorgmodel van de praktisch-theoloog Tjeu van Knippenberg *Tussen naam en identiteit* (2018). In dit model fungeren de lijnen van tijd en ruimte als de basiscoördinaten, de grondstructuur, van het menselijk bestaan. De tijdlijn staat voor de weg door het leven, in de spanning tussen continuïteit en discontinuïteit, op zoek naar de richting, waarbij de mens reiziger en tochtgenoot is. De ruimtelijn staat voor de verbindingen en contexten waarin iemand leeft, in de spanning tussen op zichzelf zijn en verbondenheid, op zoek naar

het verband, waarbij de mens te zien is als bewoner en medebewoner. Door de tijd- en ruimtelijn heen is de transcendentielijn gevlochten, het grotere verhaal dat opgehangen is tussen oorsprong en bestemming, in de spanning tussen autonomie en heteronomie, op zoek naar de grond, waarbij de mens zich manifesteert als erfgenaam en erfdeler. Het model onderstreept de noodzaak van een verhaal dat wordt gekenmerkt door de eenheid van tijd en plaats, een verhaal waarin ieder haar/zijn plek kan vinden en dat tegelijk breder is dan het persoonlijke verhaal.

Pleidooi voor de erfzonde

Los van hoe religies zich concreet hebben ontwikkeld of hun neerslag hebben gevonden in specifieke kerken of genootschappen, staan zij vanuit hun oorsprong voor het vermogen om een mens te oriënteren in tijd en ruimte met een breder verhaal, een verhaal dat de grenzen van tijd en ruimte overstijgt, dat over de langere termijn gaat en daarbij aan het actuele nu een inbedding biedt. Duidelijk is ook dat religies in hun concrete manifestaties het tegendeel zijn van loyaliteit, solidariteit en inclusie. De Nederlandse cultureel antropoloog en religiewetenschapper André Droogers verwoordt dit als het spanningsveld tussen spel en macht. Religie is in staat om de verbeelding te activeren met het oog op alternatieve beelden of verhalen voor de werkelijkheid. Steeds weer zijn er echter groepen die de status quo en de orthodoxie willen handhaven, met als gevolg dat spel, verbeelding en creativiteit worden gedemotiveerd (Droogers 2012). Spel en macht vormen de twee kanten van dezelfde medaille. In zijn essay *In woord en gedachte, in doen en laten* houdt de Vlaamse auteur Erwin Mortier een pleidooi voor de zonde (2003). Naar aanleiding van zijn eerste ervaring als jongetje in de biechtstoel, waar in wezen niets te biechten viel, dringt het besef door dat de wereld groter is dan het actuele moment en zijn eigen kleine wereldje. Het onaffe, niet perfecte en beperkte van het bestaan brengt – als keerzijde – de eeuwigheid in perspectief. “De biecht moest Hij verzonnen hebben om ons, Zijn materiële schepselen, door middel van een uiterst bizarre procedure te verzoenen met het leven dat Hij ons geschonken had” (Mortier 2003, 47). In het christelijke leerstuk van de erfzonde komen bovenstaande lijnen bij elkaar: de noodzaak van een breder en groter verhaal dat boven het eigen leven uitstijgt, de solidariteit met en verantwoordelijkheid voor anderen over de grenzen van ruimte en tijd heen, en aandacht voor falen, verlies en tragiek. Vandaar een pleidooi voor de erfzonde.

In de christelijke dogmatiek verwijst de erfzonde naar de fundamentele zondigheid waarmee elke mens wordt geboren, als gevolg van de zondeval van Adam en Eva. Ondanks het goddelijke verbod aten Adam en Eva van de ‘boom van de kennis van goed en kwaad’. Zij werden zich bewust van goed en kwaad, van ervaringen van schaamte en schuld, en realiseerden zich dat het menselijk leven niet perfect is, maar ook beperkt, onaf en vooral eindig. Het leven bleek niet alleen een paradijs te zijn (zie het boek Genesis, hoofdstukken 2 en 3). Generaties theologen hebben zich over dit onderwerp het hoofd gebroken. Als iemand in moreel opzicht iets verkeerd doet, dan kan er toch alleen sprake zijn van schuld als hij of zij dit willens en wetens doet. Hoe verhoudt zich dit met de leer van de erfzonde die ervan uitgaat dat ieder mens niet *niet* kan zondigen, als iets onvermijdelijks dat op gespannen voet staat met het idee van eigen verantwoordelijkheid. De Nederlandse theoloog Henk ten Brink betoogt dat men altijd over de (erf)zonde ‘met twee woorden’ moet spreken: ‘de zonde is een daad én een overmacht’ (2018, 358). Er is sprake van onvermijdelijkheid en er is sprake van verantwoordelijkheid, van menselijk falen en van tragiek en tegelijk van de opdracht tot solidariteit.

Daarmee wijst het idee van de erfzonde op het noodzakelijke besef dat hoewel een mens tracht moreel juist te handelen, hij niet in staat is om alles te overzien, met enige regelmaat het minst kwade moet kiezen, niet in staat is solidair te zijn met iedereen op alle plekken in de wereld, en al helemaal moeilijk met de volgende generaties. Dat besef neemt echter de verantwoordelijkheid voor een ander, in kleine en in grote kring, in toekomstige generaties niet weg. Dit benadrukt ook de Amerikaanse theologe Cecilia González-Andrieu. Voor haar gaat het verhaal van Adam en Eva niet over ongehoorzaamheid aan God of over de wil als mens zelf goddelijk te zijn. Volgens haar gaat het verhaal over het afbreken van de menselijke solidariteit. Als God aan Adam en Eva vraagt of zij van de boom van kennis van goed en kwaad hebben gegeten, beschuldigt Adam Eva en probeert zichzelf vrij te praten. “Zo breekt hij de menselijke solidariteit voor altijd af, om zichzelf te redden. Dat zie ik als de erfzonde van de mens. (...) De erfzonde is dat we er niet voor elkaar waren. En dat doen we nog steeds niet. We zijn er niet voor elkaar, we zijn er niet voor de planeet. We doen onze menselijke solidariteit zwaar tekort” (Janssen 2019). González-Andrieu die zelf een Latino-achtergrond heeft en zich inzet voor illegale vluchtelingen, heeft haar theologisch denken vanuit de concepten macht en kwetsbaarheid opgebouwd en oefent op basis daarvan krachtige kritiek uit op de bestaande politieke verhoudingen in de VS en op de christenen die met een beroep op de Bijbel die status quo en hun eigen privileges verdedigen (González-Andrieu 2015; 2016).

Het gaat in het verhaal van Adam en Eva, als basisverhaal over het menselijk bestaan, niet over ongehoorzaamheid of hoogmoed. Het gaat eerder over bewustwording, over bewustzijn dat met de jaren groeit, en waarbij het besef toeneemt dat – hoe goed mensen het ook proberen of bedoelen – de menselijke verantwoordelijkheid tekortschiet. Loyaliteit, solidariteit en verbondenheid zijn altijd beperkt. Het is ‘het menselijke tekort’, ‘la condition humaine’ (Malraux 1974). Dit tekort of onvermogen drukt zich vooral uit op groeps-, organisatie- en nationaal niveau, waar empathie, het vermogen tot zelfoverstijging, het begrenzen van egoïstische belangen en van macht minder mogelijk blijkt (Heldring 2009; Niebuhr 2010). En juist dat besef van onvermogen, houdt tevens – zoals in het leerstuk van de erfzonde – de aansporing tot verantwoordelijkheid voor en solidariteit met anderen, in heden en toekomst, levend. Het besef van de imperfectie en de vergankelijkheid is onlosmakelijk verbonden met de droom en het streven naar een wereld voor ieder. Het is het verhaal dat helpt om de oriëntatie in tijd en ruimte te vinden, het verhaal van de lange termijn.

Ten slotte: onzekerheidstolerantie

Beleid en overheid neig(d)en tijdens de pandemie vooral te sturen op de besmettingscijfers. Daarmee wordt onzekerheid bedwongen: er valt dagelijks iets te bespreken, de volgende dag is er weer verandering, er valt voortdurend wat te doen, van dag tot dag, van week tot week. Het perspectief op de langere termijn raakt uit beeld. Het is sturing op de korte termijn, iets wat sowieso een kenmerk van onze postmoderne samenleving is geworden. Het is alsof we leven in een soort eeuwig nu, en alles *in realtime* beleven, ook al gebeurt het aan de andere kant van de wereld. Het gaat erom onzekerheid, twijfel en niet-weten te bezweren, om risico's te vermijden. In deze context raakt het verhaal van de lange termijn uit de aandacht. In dat langetermijnverhaal is er sprake van een open einde, veel is onzeker, nog meer weten we niet. Dat verhaal reikt verder dan ieders persoonlijke verhaal of belang, over de grenzen van ieders directe omgeving en over de grenzen van de tijd heen. Dat transcendente verhaal gaat over verantwoordelijkheid en solidariteit, over de mogelijkheid om samen te kunnen leven en de wereld leefbaar te houden voor huidige en komende generaties. Het is een verhaal dat telkens weer door religies wordt gestimuleerd. Het is een verhaal dat oproept om te spelen met alternatieve werkelijkheden, ondanks dat het steeds weer ten onder dreigt te gaan in bestaande machtsverhoudingen en belangen, in routine en

orthodoxie, in menselijk falen en in de tragedie van de ‘condition humaine’. Dat verhaal dient op herinneringen en het verleden te zijn gebaseerd, zodat ieder kan weten wat onze oorsprong en onze bestemming zijn. Dit verhaal, geworteld in het gezamenlijke verleden, voedt de verbeelding, de verantwoordelijkheid voor latere generaties en de keuzes en plannen voor huidig en toekomstig beleid. Daarbij wijst het verhaal van de erfzonde erop dat loyaliteit en solidariteit met de (toekomstige) anderen niet altijd lukken. Maar dit besef, dit bewustzijn ontslaat ons niet van verantwoordelijkheid. Het gaat erom dat wij als goede erfgenamen goede voorouders zijn, die vanuit dat bewustzijn met onzekerheid, twijfel en nog-niet-weten dienen om te gaan. En werken aan een grotere mate van onzekerheidstolerantie (König & Dalbert 2004; Bolhuis & Simons 2011). Onzekerheid, falen en tragedie horen bij het menselijk bestaan. De erkenning hiervan, het onderbrengen van deze menselijke fenomenen in een groter verhaal, houdt tegelijk het verhaal wakker over hoe mensen solidair en loyaal aan elkaar, in evenwicht met de natuur, en als goede voorouders kunnen leven. Juist deze onzekerheidstolerantie maakt het mogelijk om breder te leren, breder te kijken, breder te kiezen. Het voorkomt dat mensen problemen in de huidige samenleving oppakken als puzzels die snel moeten worden opgelost, voortdurend concrete aanwijzingen willen, onmiddellijk terugvallen op wat anderen vinden, en vervreemd raken van hun eigen denken. Het stimuleert zelfstandigheid, vertrouwen in eigen kunnen, en het onderlinge gesprek. Juist in crisissituaties, zoals bij corona, waarin de blik versmald raakt tot een eeuwig nu, hebben burgers en overheid een groter verhaal nodig waarin verantwoordelijkheid, het kunnen falen en onzekerheidstolerantie een duidelijke plaats hebben.

Noten

- 1 Het cabaretier-duo Niels van der Laan en Jeroen Woe heeft in hun satirisch programma *Even Tot Hier* van 12 december 2020 op hilarische wijze laten zien hoe de overdaad van metaforen die Rutte en De Jong hanteren allerminst bijdragen aan een helder verhaal (zie: <https://www.manners.nl/even-tot-hier-rutte-de-jonge-metaforen/>).
- 2 Dat op basis van de beschikbare cijfers, in combinatie met andere inzichten dan enkel die van epidemiologen, andere conclusies kunnen worden getrokken, blijkt uit de adviezen van het zogenaamde *Red Team* (zie bijvoorbeeld Red Team, 2020). Zie verder: <https://www.c1gredteam.nl/>.
- 3 Naast de doctrinaire modaliteit onderscheidt Whitehouse, op basis van onderzoek naar de evolutionaire ontwikkeling van de menselijke cognitie, een tweede modaliteit. Dit betreft eenmalige interventies of korte periodes met een hoge *arousal* die meteen in het geheugen worden gegrift en meestal persoonlijk of idiosyncratisch van aard zijn. Vaak bedoeld als creatieve en persoonlijke uitwerking van zin en betekenis bij een onmiddellijke overgang in levensfase of identiteit (Whitehouse 2004).

Literatuur

Banerjee, A., M. Alsan, E. Breza, A.G. Chandrasekhar, A. Chowdhury, E. Duflo & B.A. Olken (2020),

Messages on Covid-19 Prevention in India Increased Symptoms Reporting and Adherence to Preventive Behaviors among 25 Million Recipients with Similar Effects on Non-Recipient Members of Their Communities. *Working Paper Series*, 27496.

Baum, F., T. Freeman, C. Musolino, M. Abramovitz, W. De Ceukelaire, J. Flavel & E. Villar (2021),

Explaining covid-19 performance: what factors might predict national responses?, in: *BMJ*, 372, n91. doi:10.1136/bmj.n91.

Bolhuis, S. & R.-J. Simons (2011),

Naar een breder begrip van leren, in: Kessels, J. & R. Poell (red.), *Handboek human resource development. Organiseren van het leren*, Houten: Bohn Stafleu van Loghum. 63-86.

Brink, H. ten (2018),

Erfzonde? Onvermijdelijkheid en verantwoordelijkheid, Utrecht: Kok Boekencentrum Academic.

Claassen, R. (2020),

De intelligente lockdown. Een 'dashboard' van drie dimensies in onze vrijheid, in: *Ethische Annotatie*, (7), 1-25.

Coates, B. (2021),

Superieur falen. Nederlands exceptionalisme, in: *De Groene Amsterdammer*, (18 februari 2021), 145 (7), 24-27.

COVID-19 Stats. (2020),

We gaan weer vaker op pad: drukte op de weg nadert niveau 2019. Retrieved 1 april 2021 <https://www.coronastatistieken.com/we-gaan-weer-vaker-op-pad-drukke-op-de-weg-nadert-niveau-2019/>

Dehue, T. (2014),

Betere mensen. Over gezondheid als keuze en koopwaar, Amsterdam – Antwerpen: Uitgeverij Augustus.

Droogers, A. (2012),

Play and power in religion. Collected essays, Berlin: De Gruyter.

Duerr, B. (2021),

Voor altijd waakzaam. Nooit meer een pandemie?, in: *De Groene Amsterdammer*, 145 (7), 32-35.

Emde-Boas, C. van (1962),

Intensive group psychotherapy with married couples, in: *International Journal of Group Psychotherapy*, 12, 142-153. doi:10.1080/00207284.1962.11508252.

- Ernaux, A. (2021),
De jaren (R. Hofstede, Trans. 7 ed.). Amsterdam – Antwerpen: De Arbeiderspers.
- Frank, A. W. (1995),
The wounded storyteller. Body, illness, and ethics, Chicago: The University of Chicago Press.
- Frank, A. W. (1998),
 Just listening. Narrative and deep illness, in: *Families, Systems, and Health*, 16 (3), 197-212. doi:10.1037/h0089849.
- Geest, M. van der & E. de Visser (2021),
 Ziekenhuisbaas: de coronacrisis vraagt veel meer creativiteit, in: *De Volkskrant (Zaterdag & Opinie)*, (3 april 2021), 8-10. Retrieved from <https://www.volkskrant.nl/nieuws-achtergrond/ziekenhuisbaas-de-coronacrisis-vraagt-veel-meer-creativiteit-b1e581f>.
- Global Health Security Index. Building Collective Action and Accountability* (2019). Retrieved from Washington – Baltimore: <https://www.ghsindex.org/wp-content/uploads/2020/04/2019-Global-Health-Security-Index.pdf>.
- González-Andrieu, C. (2015),
 The Good of Education: Accessibility, Economy, Class, and Power, in: Kwok, P.-I., C. González-Andrieu & D.N. Hopkins (eds.), *Teaching Global Theologies: Power and Praxis* Waco, TX: Baylor University Press, 57-74.
- González-Andrieu, C. (2016),
 A Latina Theological Reflection on Education, Faith, Love, and Beauty, in: *Journal of Catholic Education*, 19 (2), 6-17. doi:10.15365/joce.1902022016.
- Greenhalgh, T., E. Annandale, R. Ashcroft, J. Barlow, N. Black, A. Bleakley, S. Ziebland (2016).
 An open letter to The BMJ editors on qualitative research, in: *British Medical Journal*, 352, i563.
- Heldring, J. L. (2009),
 Het menselijk tekort, in: *NRC Handelsblad* (23 april 2009), 9. Retrieved from https://dbnl.org/tekst/held004deze01_01/held004deze01_01_1336.php.
- Henley, T. B. (2018),
 Introducing Göbekli Tepe to psychology, in: *Review of General Psychology*, 22 (4), 477-484. doi:10.1037/gpro000151.
- Janssen, J. (2019),
 Theoloog Cecilia González-Andrieu: ‘Geloof zonder solidariteit is als een taartrecept zonder ingrediënten’ *Trouw*, (28 oktober 2019). Retrieved from <https://www.trouw.nl/nieuws/theoloog-cecilia-gonzalez-andrieu-geloof-zonder-solidariteit-is-als-een-taartrecept-zonder-ingredienten-be7c3d87>.

- Keuchenius, C. (2020),
De 14 technieken in de gedragsbeïnvloeding in Mark Ruttes persconferenties. Retrieved from <https://www.adformatie.nl/gedragsverandering/14-technieken-gedragsbeïnvloeding-van-mark-rutte-perscos>.
- Knippenberg, T. van (2018),
Existentiële zielzorg. Tussen naam en identiteit, Kampen: Van Warven.
- König, S. & C. Dalbert (2004),
Ungewissheitstoleranz, Belastung und Befinden bei Berufsschullehrerinnen, in: *Zeitschrift für Entwicklungspsychologie und Pädagogische Psychologie*, 36 (4), 190-199. doi: 10.1026/0049-8637.36.4.190
- Körver, J. (2013),
Spirituele copingstrategieën bij longkankerpatiënten, Eindhoven: In eigen beheer.
- Körver, J. (2021),
On Intimate Terms with the Virgin Mary. The Counterintuitive Space Offered by “Born from the Virgin Mary”, in: Wieringen, A. van & M. Sarot (eds.), *The Apostles’ Creed: Born of the Virgin Mary*. In Print.
- Krznaric, R. (2020),
De goede voorouder. Langetermijndenken voor een kortetermijnwereld, Utrecht: Ten Have.
- Krznaric, R. (2021),
Over de tirannie van het nu. De vooruitkijkende Samaritaan, in: *De Groene Amsterdammer*, 145 (1), 48-51.
- Malraux, A. (1974),
Het menselijk tekort (E. Du Perron, Trans. 11e dr. ed.), Amsterdam: Contact.
- McCann, C. (2020),
Apeirogon (F. van der Wiel, Trans.), Amsterdam: De Harmonie.
- Ministerie van VWS (2020a),
Gezondheid breed op de agenda. Landelijke nota gezondheidsbeleid 2020-2024, Retrieved from Den Haag: <https://www.loketgezondleven.nl/sites/default/files/2020-05/Landelijke-Nota-Gezondheidsbeleid-LNG-2020-2024.pdf>.
- Ministerie van VWS (2020b),
Zorg voor de Toekomst, Den Haag: Ministerie van VWS.
- Ministerie van VWS (2021),
Verslag van de consultatie van de Discussienota Zorg voor de Toekomst, Retrieved from Den Haag: <https://www.rijksoverheid.nl/binaries/rijksoverheid/documenten/publicaties/2021/03/19/verslag-van-de-consultatie-van-de-discussienota-zorg-voor-de-toekomst/verslag-van-de-consultatie-van-de-discussienota-zorg-voor-de-toekomst.pdf>
- Mortier, E. (2003),
In woord en gedachte, in doen en laten. Pleidooi voor de zonde, in Mortier, E. (red.), *Pleidooi voor de zonde*, Amsterdam: Uitgeverij Cossee, 44-53.

- Niebuhr, R. (2010),
Moral Man and Immoral Society, Eugene: Wipf & Stock Publishers.
- Notermans, C. (2009),
 Connecting the living and the dead: Re-membering the family through Marian devotion, in: Hermkens, A.K., W.H.M. Jansen & C.D. Notermans (eds.), *Moved by Mary: The power of pilgrimage in the modern world*, Farnham: Ashgate, 135-146.
- Oppenheim, B., M. Gallivan, N.K. Madhav, N. Brown, V. Serhiyenko, N.D. Wolfe & P. Ayscue, (2019),
 Assessing global preparedness for the next pandemic: development and application of an Epidemic Preparedness Index, in: *BMJ Global Health*, 4 (1), e001157. doi:10.1136/bmjgh-2018-001157
- Orange, T. (2019).
Er is geen daar daar, Amsterdam: Meulenhoff Boekerij.
- Payne, D. (2015),
 Twenty top papers to mark. The BMJ's two digital decades, in: *British Medical Journal*, 351, h3660. doi:10.1136/bmj.h3660.
- Raad voor Volksgezondheid en Samenleving (2020),
(Samen)leven is meer dan overleven. Breder kijken en kiezen in tijden van corona, Den Haag: RVS.
- Raad voor Volksgezondheid en Samenleving (2021),
Wissels omzetten voor een veerkrachtige samenleving. Vier prioriteiten voor de nieuwe kabinetsperiode, Den Haag: RVS.
- Redactie Trouw (2020),
 Een 'intelligente lockdown'. Dit zijn de nieuwe maatregelen tegen het coronavirus, in: *Trouw* (2020, 23 maart) Retrieved from <https://www.trouw.nl/nieuws/een-intelligente-lockdown-dit-zijn-de-nieuwe-maatregelen-tegen-het-coronavirus~b5242440/>
- Red Team. (2020),
Voorkom de derde golf. Dat lukt alleen door anders te dansen, Retrieved from https://www.c19redteam.nl/wp-content/uploads/2020/10/2020-10-22_-_Voorkom_de_derde_golf.pdf
- Ruler, B. van (2021),
 Coronacommunicatie van overheid mist noodzakelijke ingrediënten voor verbinding, Retrieved from <https://www.adformatie.nl/gedragsverandering/coronacommunicatie-overheid-mist-noodzakelijke-ingredienten>
- Schmidt, K. (2010),
 Göbleki Tepe – the Stone Age Sanctuaries. New results of ongoing excavations with a special focus on sculptures and high reliefs, in: *Documenta Praehistorica*, 37, 239-256. doi:10.4312/dp.37.21.

Stroeken, H. (2013).

Collusie, <https://www.psychanalytischwoordenboek.nl/lemmas/collusie>.

The, A.-M. (1999),

Palliatieve behandeling en communicatie. Een onderzoek naar het optimisme op herstel van longkankerpatiënten, Houten-Diegem: Bohn Stafleu Loghum.

The, A.-M. (2005),

Tussen hoop en vrees. Palliatieve behandeling en communicatie in ziekenhuizen, Houten: Bohn Stafleu Van Loghum.

The, A.-M., T. Hak, G. Koeter & G. van der Wal (2000),

Collusion in doctor-patient communication about imminent death. An ethnographic study, in: *British Medical Journal*, 321 (7273), 1376-1381. doi:10.1136/bmj.321.7273.1376

Vrieze, J. de (2021),

‘We moeten een coronageneraal hebben’. De Nederlandse aanpak, in: *De Groene Amsterdammer*, 145 (7), 14-19.

Whitehouse, H. (2004),

Modes of religiosity. A cognitive theory of religious transmission, Walnut Creek [etc.]: Altamira Press.

Corona, Theodicee en Job

Frank G. Bosman & Archibald L.H.M. van Wieringen*

Summary

Having a look at the public treatment of the corona pandemic, we can see reminiscents of the theodicy discussion in the Christian philosophical/theological tradition. The main treatments of the theodicy are Irenaean or Augustinian: either the evil was linked to some greater good, or the evil was linked to the human development. In the case of corona, both theodicies are present, although in a secular form. With the help of the book of Job, the authors argue that both theodicees fail and a biblical perspective of fighting the evil (along with God) without links to scapegoats or education is more fruitful.

Het was eind januari 2020. Corona (dan wel CoVid-19 veroorzaakt door het SARS-CoV-2-virus) was vanuit West-Europees oogpunt vooral een Aziatisch probleem met de focus op China, waar het virus als eerste de kop opstak. In eerste instantie gebeurde er in Nederland niets. Het Rijksinstituut voor Volksgezondheid en Milieu (RIVM) meldde dat we niets te vrezen hadden. Totdat corona zich ook in Nederland meldde...

Ondanks het feit dat de Nederlandse samenleving niet (meer) religieus bepaald is, viel het ons op dat in reacties op en discussie over corona de in wezen religieuze theodicee toch meer of minder expliciet aan de orde komt als antwoord op de vraag waarom ons dit kwaad treft. In dit artikel willen wij allereerst deze versluierd aanwezige corona-theodicee anekdotisch adstrueren (§ 1). Daarna zoomen we in op de theodicee zelf. Wij maken daarvoor gebruik van het standaardwerk *Evil and the God of Love* van John Hick (1966), die een onderscheid maakt tussen het Irenaëische en het Augustiniaanse model. Dit onderscheid lijkt ons ook op te gaan in de aan de corona gekoppelde theodicee (§ 2). Vervolgens willen wij een laag dieper aanboren door de vraag te stellen of de theodicee überhaupt een geschikt antwoord is op de waaromvraag naar het kwaad. Vanuit het bijbelboek Job wordt ernstige kritiek geleverd op de theodicee als zodanig (§ 3). Deze kritiek zal blijken ook consequenties te hebben voor de corona-theodicee. Met behulp van het bijbelboek Job zijn deze

* Frank G. Bosman is cultuurtheoloog en als onderzoeker verbonden aan Tilburg School of Catholic Theology. Archibald L.H.M. van Wieringen is als hoogleraar Oude Testament daar werkzaam.

niet alleen te bekritisieren, maar is het tevens mogelijk een nieuwe visie op de coronaproblematiek te ontwikkelen (§ 4).

1. Anekdotisch overzicht van de corona-theodicee

Waarom worden wij getroffen door corona? Waarom treft dit kwaad ons, goede mensen? Een klassieke vraag die in coronatijden meer of minder expliciet verwoord wordt. Binnen het kader van ons artikel voert het te ver om een algeheel overzicht van theodicee-gerelateerde reacties op corona op te stellen. Het gaat ons hier primair om het vaststellen van het feit dat deze reacties er zijn.

Eigenlijk begon de koppeling tussen corona en de theodicee met het carnavalsliedje ‘Voorkomen is beter dan Chinezen’ dat Lex Gaarhuis in februari voor Radio10 maakte, waarin deze Radio10-dj zijn publiek de ‘raad’ gaf: “Vreet geen Chinees, dan heb je niets te vrezen, want voorkomen is beter dan Chinezen.” Traditioneel flauwe carnavalshumor; maar de reacties waren echter zó kritisch, dat zowel het radiostation als Gaarhuis door het stof gingen (Den Blanken 2020). Zelfs het Openbaar Ministerie deed onderzoek naar de strafbaarheid van het liedje, maar constateerde in juni dat het lied ‘satirisch’ moest worden opgevat (ANP 2020). Niet iedereen was het met die kwalificatie eens: antidiscriminatiebureau Radar startte in augustus – samen met een aantal andere organisaties – een zogenaamde artikel 12-procedure om het Openbaar Ministerie alsnog te dwingen de zaak voor de rechter te brengen (Van Leeuwen 2020).

Het was duidelijk dat de Chinezen – thuis en in het buitenland – in verband werden gebracht met wat later een pandemie zou worden genoemd, met achter dit verband het impliciet verwijt dat zij de schuldigen waren voor de coronaperikelen. Wereldwijd werden Chinezen met argusogen aangekeken of erger: “Chinese studenten die tijdelijk niet meer naar Frankrijk hoeven te komen. Restaurants in Korea en Japan die Chinese toeristen weren. Wereldwijd voelen Chinezen (en voor Chinezen aangeziene Aziaten) de reacties op de uitbraak van het coronavirus” (Huet 2020). Een reactie waarbij alle Chinezen over één kam werden geschoren, terwijl Europeanen uit de getroffen Chinese regio wél naar de EU mochten reizen, zelfs gerepatrieerd werden.

Naast het zondebokmechanisme (Tempelman 2020) doken ook andere reacties op de virusuitbraak op. Corona was een kwaad dat juist de ogen opende voor het goede dat tot dan toe niet of onvoldoende aandacht had gekregen. In april 2020 zag een meerderheid van de Nederlanders het virus als een positieve bijdrage aan het oplossen van de klimaatproblemen (Bijlo 2020).

Anderen zagen het virus als een moment voor technische innovaties, thuiswerken, zorg voor elkaar of het geven van verdiende aandacht aan het zorgpersoneel (Vorward 2020).

Religieuze leiders reageerden eveneens gemengd (Marshall 2020). Sommigen dachten in de lijn van het zondebokmechanisme of zagen corona als een straf van God voor des mensen zondigheid. Anderen beschouwden de pandemie juist als een kans om spiritueel te groeien (Addonia 2021) en dankten God voor het inzicht dat de mens niet aan de macht is.

2. Theodicees: in een religieuze en seculiere context

In eerste instantie lijkt de combinatie van corona en theodicee een onmogelijke. De theodicee veronderstelt niet alleen een monotheïstische context, maar tevens een maatschappij die ‘vanzelfsprekend’ religieus is. De gesecculariseerde, gedeïnstitutionaliseerde en multiculturele Nederlandse samenleving anno 2021 voldoet aan geen van beide voorwaarden (Bosman 2018). Maar niettemin blijkt de oude theodicee in de context van corona nog steeds relevant.

De theodicee is klassiek gekoppeld aan de vraag *si deus est, unde malum* (indien God er is, waar komt het kwaad dan vandaan?), verwoord door Godfried Leibniz in zijn *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710), gebaseerd op een tekst van Boethius (*De consolatione philosophiae* I, 4,30). Juist in een gesecculariseerde context als die van de Nederlandse samenleving lijkt de theodicee aan intensiteit te winnen, zij het gebaseerd op de onuitgesproken vraag: *si deus non est, unde malum?* Als God niet meer aangewend (en eventueel veroordeeld) kan worden als oorzaak van het lijden, wie of wat dan nog wel? De twee historische hermeneutieken om van de theodicee, zoals onderscheiden door Hick, blijken ook nu weer hun rol te spelen in het moderne coronadebat, zij het wat verborgen en in aangepaste vorm.

2.1. *Si deus est, unde malum?*

De vraag naar het bestaan van het kwaad en van menselijk lijden is een bekende binnen de westerse filosofie (Inwagen 2006). Vanwege de historisch-christelijke context van West-Europa is de vraag naar het lijden vrijwel altijd behandeld in relatie tot het bestaan van een persoonlijke God (Tilley 2000), die al reeds in het jodendom de eigenschappen van goedheid en almacht als vanzelfsprekend krijgt toebedeeld (Smith 2005). Ofschoon de bekende vraag

si deus est, unde malum afkomstig is uit de werken van Boethius en Leibniz en laatstgenoemde het begrip ‘theodicee’ introduceerde, is het David Hume, die in 1779 het beroemde axioma als volgt formuleerde:

Is he [God] willing to prevent evil, but not able? Then is he impotent. Is he able, but not willing? Then is he malevolent. Is he both able and willing? Whence then is evil?

In de geschiedenis van filosofie en theologie zijn vele theodicee-oplossingen voor het probleem van het kwaad aangedragen (zoals opgesomd in Keller 2013). Hick evenwel ordent deze veelheid aan theodicee-oplossingen. In zijn beroemde boek *Evil and the God of Love* onderscheidt hij twee historisch dominante modellen, die hij koppelt aan twee invloedrijke theologen, te weten: Irenaeus van Lyon (140-202) en Augustinus van Hippo (354-430).

Irenaeus, aldus Hick, rechtvaardigt de algoede en almachtige God door het kwaad te interpreteren als een noodzakelijke voorbereiding voor het goede. In deze visie is God weliswaar verantwoordelijk voor het kwade, maar alleen ten behoeve van een ultiem ‘goed’. De klassieke verdedigingen die gebruik maken van retributie (God straft de slechten), bescheidenheid (we kunnen God niet snappen), het idee van onze wereld als de beste van alle mogelijke werelden (Leibniz) of externalisatie (het kwade wordt veroorzaakt door duivels en/of demonen) vallen in deze Irenaeïsche categorie.

Augustinus, aan de andere kant, aldus Hick, rechtvaardigt niet zozeer het kwade, maar God zelf, door het kwade te interpreteren als een noodzakelijke consequentie van het goede. Niet God is op deze manier verantwoordelijk voor het kwade, maar mensen zelf: het kwade in de wereld is de consequentie van hun immoreel gebruik van de ingeschapen menselijke vrije wil. God heeft het kwade niet direct geschapen, maar toegestaan als consequentie en voorwaarde voor de radicaliteit van de vrije wil. In deze categorie vallen de klassieke verdedigingen van menselijke vrijheid en de *privatio boni* (het kwade is een wegroving van het goede). Augustinus’ begrip *privatio* is dan ook geen descriptieve term, maar een appellerende.

2.2. *Si deus non est, unde malum?*

Dat de covid-19-pandemie in de categorie ‘kwaad’ valt, zal niemand willen ontkennen. In eerste instantie lijkt het te gaan om een natuurlijk kwaad zonder morele connotatie (Smit 2003), maar in veel discussies in media en maatschappij wordt de menselijke factor ook dikwijls nadrukkelijk genoemd. Sommige critici interpreteren de pandemie als een aanmaning van ‘Moeder

Aarde' die de mensheid wil waarschuwen op te houden haar uit te buiten. Alan Weisman (2020) vat dit sentiment fraai samen:

Calling this coronavirus Mother Nature's revenge is evocative, but ecology — the science of how everything connects — doesn't require a sentient, angry Gaia to smite us. (...) Nature's balance is a bloody pyramid scheme that, since everything's recycled, actually works, with multitudinous, prolific little critters below constantly being sacrificed to sustain the fewer but larger, more powerful predators above.

Andere critici wijzen op Chinese gastronomische gewoontes, die medeverantwoordelijk zouden kunnen zijn voor het prille begin van de pandemie. Voornamelijk vleermuizenconsumptie moet het ontgelden (Kang, Cheng & McNeil 2020). Weer anderen wijzen op de rol van mensen in de verspreiding van het virus, omdat niet iedereen zich braaf aan de opgelegde coronaregels zou houden (Abrams 2020). Bovendien gaf de pandemie een nieuwe impuls aan complotdenkers, die vooral via QAnon (internationaal) of Viruswaanzin (nationaal) de kop op staken (Lewis 2020; Brodner et.al. 2020).

Als we naar de reacties kijken op de coronapandemie kunnen we grofweg twee verschillende 'rationele' reacties onderscheiden, in tegenstelling tot meer emotioneel gegronde reacties als angst of wanhoop. De eerste categorie aan reacties focust zich op het vinden van een (morele) instantie die verantwoordelijk gehouden kan worden voor de pandemie. In wezen is daarmee sprake van een zondebokmechanisme (Nieboer & Berkhof 2020).

Natuurlijk, er zijn religieuze leiders – soms aan de flanken van hun confessie – die God en de coronacrisis aan elkaar koppelen (DeJesus 2020; Rahman 2020; De Korte 2020), echter niet om God ter verantwoording te roepen, maar om te verklaren dat God deze crisis gebruikt om ons iets te leren (Irenaeïsch) of dat we de ellende aan onszelf te danken hebben (Augustiniaans). Voor de gemiddelde gesecculariseerde West-Europeaan is een dergelijke weg echter onbegaanbaar geworden, wil hij of zij niet zijn eigen zelfidentificatie trotseren.

Dus is het zoeken naar een andere instantie om de schuld te geven van de crisis, maar uiteraard niet God. En dit mechanisme is actief ondanks dat het strikt genomen om een amoreel kwaad gaat: immers, een (dit) virus is geen menselijke uitvinding. Niettemin moet dit kwaad ook een morele agens hebben en zodra deze, al dan niet met terechte argumenten omkleed, gevonden is, wordt hem/haar/het de schuld op de schouders geladen.

Marc Thiessen, de speechschrijver van president George W. Bush, wijst in een opiniestuk in *The Washington Post* (2020) ongegeneerd naar het China van president Xi Jinping voor een georganiseerde poging de uitbrekende

pandemie in de doofpot te duwen. Jelle Reumer, emeritus-hoogleraar paleontologie (UU), vergelijkt de moderne toerist met de middeleeuwse ratten die de pest verspreidden. Voor het radioprogramma ‘Vroege vogels’ (BNNVARA, 15 maart 2020) zei hij:

Bij de kippengriep konden we er trekvogels nog de schuld van geven en bij varkenspest de wilde zwijnen, maar bij corona is geen sprake van trekvogels en zwijnen maar van toeristen. Met honderden tegelijk in de snelkookpan van de economy class zijn toeristen het moderne equivalent van de ratten die ons in de veertiende eeuw de pest brachten.

In het voorjaar van 2020 kreeg ook het binnenlandse toerisme het verwijt zwaar aan de verspreiding te hebben bijgedragen. Vooral het carnavalsfeest van 23 tot en met 25 februari zou een *super spreader* voor met name Zuid-Nederland geweest zijn (Meeuwissen 2020). Ook kregen (en krijgen) de Nederlandse kerken geregeld het verwijt dat zij zich minder aan de coronamaatregelen zouden houden, hierbij leunend op hun grondwettelijke rechten (Houten & Fijter 2020). Mede dankzij de mediale aandacht voor de megakerken op de Veluwe en elders in Nederland volgde zelfs de – nog voorzichtige – oproep om aan de vrijheid van godsdienst zelf te gaan morrelen (Voermans & Jurgens 2020; Bosman 2020).

Een vergelijkbare discussie staat voor de deur met betrekking tot mensen die wel en die niet gevaccineerd (willen) zijn. Mensen die zich niet willen laten inenten, om religieuze redenen, maar ook om wetenschappelijke redenen, zouden de zondebok kunnen worden van de blijvende aanwezigheid van corona, met een apartheidstweedeling in de samenleving als uiteindelijk gevolg. In een artikel voor CNBC (Shead 2021) werd deze dreiging als volgt verwoord:

There is the potential for unvaccinated individuals to contract a serious case of coronavirus, which we take would be bad for them, but could also negatively affect others, for example, if health resources have to be diverted away from non-Covid care.

Naast deze seculier-Augustiniaanse hermeneutiek om de (morele) schuld van een (amoreel) kwaad te verplaatsen van een transcendente causaliteit naar een binnen-wereldlijke variant, zien we ook een seculier-Irenaeïsche soort omgang met corona optreden: het idee dat de pandemie ook haar eigen, verborgen lessen heeft en ons mensen nieuwe kansen en inzichten biedt. Het

kwaad van de corona dient een hoger goed van nieuwe kansen. In de media treffen we eigenlijk vier soorten ‘kansen’ aan die de coronacrisis ons biedt.

In de eerste plaats zijn er kansen in financieel-economische zin (Ouwekerk 2020). De crisis dwingt bedrijven te innoveren, thuisbezorgingsdiensten draaien overuren, de webwinkels en de postdiensten kunnen de bestellingen niet meer aan en nieuwe digitale diensten vinden een markt. In de tweede plaats zijn er kansen in de sociaal-intermenselijke zin (Bosma 2020): mensen hervinden familieleden door het gedwongen thuiszitten en -werken, alleen de sterke, ‘echte’ vriendschappen overleven en voor de introverten onder ons is buigen gemakkelijker dan al die handen schudden, laat staan al dat gekus en gezoen bij elke sociale gelegenheid. Ten derde zien mensen, we spraken er al eerder kort over, kansen voor het klimaat (Bijlo 2020): passagiersvliegtuigen staan aan de grond, files bestaan bijna niet meer en kantoorpanden hoeven niet meer warm gestookt te worden. Sommige critici gaan hierin erg ver. Zo zegt trendwatcher Adjiedj Bakas in *Trouw* (2020), in een opmerkelijke parallel met de eerder geciteerde Jelle Reumer:

Corona is de nieuwe pest, en we leven in de nieuwe Middeleeuwen. Tijdens de grote pest in de Middeleeuwen ontstond een enorme innovatiegolf. In die periode is de boekdrukkunst uitgevonden en kwam de Reformatie op gang. Dat soort grote veranderingen gaan we nu ook zien. Maar voordat de nieuwe Renaissance aanbreekt, komt er nog veel ellende en veel onrust. Dat hoort er allemaal bij.

Van de renaissance is het een kleine stap naar de vierde soort kans die door mensen aan de coronacrisis wordt toegedicht: de spiritueel-religieuze (Roosendaal 2020; Beunders 2020). Hierin gaat het om esoterische begrippen als ‘rust’, ‘ruimte’, ‘balans’ en ‘onthaasting’. De site Holistik.nl bijvoorbeeld vermeldt “5 spirituele groeikansen die het coronavirus jou biedt” en onderscheidt hierin: kiezen voor angst of vertrouwen, oefenen in overgave, zorgvuldig en selectief zijn, individuele behoeftebepaling en het openen van je hart.

Mensen in deze categorie zien in de coronacrisis een kans om zich te onttrekken aan de verfoeide ratrace die het kosmopolitische, moderne leven kenmerkt, de sociale druk van ellenlange vergaderingen op locatie en vanzelfsprekend overwerk op kantoor, de even grote druk om er een hectisch en veelzijdig sociaal leven op na te houden, om altijd en even vanzelfsprekend carrière en zorgtaken te balanceren. Voor deze mensen kan corona de noodzakelijke reboot (herstart) zijn, een door externe omstandigheden gecreëerde kans om het eigen leven te evalueren en eventueel (definitief) bij te sturen.

3. Het Bijbelboek Job

Hoezeer de theodicee ook het resultaat is van christelijke theologie en filosofie vanaf met name de 17^e eeuw, de achterliggende vraag, waarom het kwaad goede mensen treft, is zo oud als de mensheid. In de wereld van het Oude Nabije Oosten, een van de oudste cultuurgebieden ter wereld, komt deze vraag al aan de orde in het Sumerische geschrift *Mens en God* (ANET 589-591), dat gewoonlijk rond 2000 voor onze jaartelling gedateerd wordt. Een man klaagt over het leed dat hem is overkomen, en bidt om redding tot zijn God. Deze verhoort hem en de man prijst hem daarop. In het verhaal wordt duidelijk dat het leed de man getroffen heeft, omdat dat voortkomt uit de zondigheid die de mens nu eenmaal vanaf zijn geboorte aankleeft. Het gaat in wezen meer om noodlot dan om een leerproces (Irenaeïsche theodicee) of ethisch appel (Augustiniaanse theodicee), maar omdat er sprake is van de menselijke zondigheid past het Sumerische geschrift nog het beste in het Augustiniaanse vakje. Zoals de anonimiteit van het hoofdpersoon laat zien, gaat het niet over deze of gene persoon, maar over een situatie die er gewoon voor iedereen is.

Ook de Bijbel bevat een boek over de vraag naar het onrecht dat goede mensen treft: het boek Job. Maar in tegenstelling tot de theodicee-oplossingen die in de christelijke filosofie en theologie geformuleerd zijn, kiest het boek Job niet voor een invalshoek die binnen ons theodicee-denken past. Het kwaad wordt niet gerechtvaardigd door het als een leerproces of een ethisch appel te zien. Wat doet het bijbelboek Job dan?

Job wordt getroffen door rampspoed. Zijn vee en kinderen komen om, zijn lijf wordt aangetast door ziekten. Hij belandt op de mestvaalt of, beter geformuleerd, in de askuil. Daar krijgt hij bezoek van drie vrienden, Elifaz, Bildad en Zofar. Zij claimen de reden van zijn rampspoed wel te kennen. In de hoofdstukken 4-28 formuleren de drie vrienden drie verklaringen (Englählinger 2003). Deze drie verklaringen passen enerzijds in de latere categorieën van Irenaeïsche en Augustiniaanse theodicee (Gray 2011), anderzijds in het (Sumerische) noodlotsdenken in de antieke wereld.

Het leed is het gevolg van menselijke zonde. En Job moet niet doen alsof hij geen zonden heeft, want dan zijn er altijd wel verborgen zonden (Job 15:14-16). Deze eerste idee sluit het beste aan bij wat wij hiervoor hebben gezien als de Irenaeïsche theodicee: het lijden dat Job treft is een leerschool om zijn eigen zondigheid te erkennen en te bezien, een leerschool die je zelfs toegang geeft tot je meest verborgen zondigheid. Maar het heeft tevens aspecten van

de Augustiniaanse theodicee, omdat het een ethisch beroep doet op het overkomen van de zondigheid.

De tweede verklaring ziet het leed als een goddelijke opvoeding door terechtwijzing. In de antieke cultuur was het de vader die door tucht en straf zijn kinderen opvoedt; geen kind vindt het leuk straf te krijgen, maar het plukt er later wel de vruchten van. Uitdrukkingen van deze opvoedingswijsheid vinden we in het hele Oude Nabije Oosten, in Mesopotamië zowel als Egypte, en dus ook in de Bijbel, met name in de boeken Spreuken en Ben Sirach. Ook deze tweede idee sluit aan bij de Irenaeïsche theodicee. Het lijden dat Job treft is een leerschool om zijn eigen zondigheid te erkennen en te bezien, een leerschool die je zelfs toegang geeft tot je meest verborgen zondigheid. Als derde verklaring wordt het idee geformuleerd dat het leed verbonden is aan de menselijke natuur. Job 4:19 drukt het plastisch uit: de mens bewoont een lemen huis. En zo sterk is een constructie van leem niet; geen wonder dat lijden de mens treft. Dus eigenlijk doet de zondigheid van de mens er helemaal niet toe, want lijden is gewoon eigen aan het menselijk bestaan. De klassieke noodlotsgedachte klinkt in deze derde idee door: het gaat niet om goed of fout, om ethiek of leerproces, het is gewoon zo.

Job wijst de ideeën van zijn vrienden af en formuleert in plaats daarvan in de hoofdstukken 29-31 een aanklacht tegen God. Omdat de drie vrienden niet weten hoe daarop te reageren, duikt Elihu op om het woord te voeren. Hij had tot dan toen blijkbaar gezwegen omdat de drie ouder waren dan hij, maar nu neemt hij verontwaardigd het woord. Hij herneemt de theologieën van zijn drie voorgangers, maar voegt daar expliciet de idee van de beproeving van de rechtvaardige aan toe. Daarmee voorkomt hij niet alleen de discussie over de vraag of Job toch niet in het geniep gezondigd heeft, maar heeft hij ook de mogelijkheid de geloofsgroei van Job te benadrukken. Vanuit de twee theodicee-theologieën bezien, formuleert Elihu in wezen een Irenaeïsche theodicee, waarbij niet de vraag centraal staat of men van zijn fouten leert, maar dat men door beproeving leert.

Job is echter niet overtuigd. Hij vindt dat God hem onrecht aangedaan heeft en wenst hem daarop aan te spreken door zijn rechtszaak tegen hem door te zetten. Toch vindt de rechtszaak tegen God niet plaats. Niet omdat Jobs protest tegen het kwaad ongerechtvaardigd zou zijn, noch omdat God niet verantwoordelijk zou kunnen worden gehouden voor zijn eigen goddelijke daden, maar omdat Jobs beschuldiging aan het verkeerde adres blijkt gericht te zijn. In het bijbelboek Job openbaart God zichzelf in de slotredes in de hoofdstukken 38-42 niet als degene die verantwoordelijk is voor het kwaad, maar als degene die, samen met Job, tegen het kwaad is en het bestrijdt door

de schepping te veroveren op een chaotische omgeving die voortdurend vatbaar voor deconstructie is (Schuman 2011).

Maar daarmee is de theodicee-kwestie in het boek Job nog niet af. De kwestie ligt nóg complexer. De tekst-immanente lezer beschikt immers over meer informatie dan de verhaalpersonages Job, zijn drie vrienden en de vierde spreker die opduikt. De lezer weet waarom Job getroffen is met rampspoed: de hoogste ambtenaar aan het koninklijk hof van God (de Hebreeuwse aanduiding van zijn functie is *sātān*) heeft zijn Heer uitgedaagd door Jobs geloof en vroomheid in twijfel te trekken. Niet God beproeft daarop Job, maar hij staat deze ambtenaar toe zijn gelijk te bewijzen, wetende dat deze dat niet zal kunnen. In het narratieve slot van het boek Job is deze falende ambtenaar dan ook verdwenen.

Daarmee weet de lezer tevens dat de drie verklaringen van Jobs drie vrienden geen stand kunnen houden. Het is dan ook geen verrassing dat God zich keert tegen de vrienden en sympathiseert met Job, die hij de bijbelse eretitel *dienstknecht* geeft:

Toen zei de Heer tot de Temaniet Elifaz: Mijn toorn is ontstoken tegen jou, en tegen je twee vrienden, want jullie hebben niet recht van mij gesproken, gelijk mijn dienstknecht Job (Job 42:7b).

Jobs visie is correct: er moet geprotesteerd worden. Maar dan wel een protest aan het juiste adres.

De tekst-immanente lezer heeft op deze wijze toegang tot de visie van God. Omdat God evenwel alleen de drie vrienden van Job bespreekt en niet de visie van Elihu, is het aan de tekst-immanente lezer Elihu's visie zelf te evalueren. Enerzijds mist Elihu de kern van Gods visie dat God primair de bestrijder van het kwaad is, niet de veroorzaker ervan. Daarmee is Elihu's opvatting niet in lijn met de door God geformuleerde slotvisie. Anderzijds speelt in Elihu de idee van beproeving. Weliswaar is het Gods hoogste ambtenaar die de beproeving voor zijn rekening neemt, maar de idee van beproeving en loutering wordt als zodanig niet aan het slot van het boek Job afgewezen. Dit geeft de tekst-immanente lezer de optie de bestrijding van het kwaad (ook) als een beproeving te verstaan.

4. Corona en theodicee óf corona en het bijbelboek Job?

Het bijbelboek Job biedt de mogelijkheid om de twee theodicee-richtingen, de Augustiniaanse en Irenaeïsche, onder kritiek te stellen. Beide worden door het boek Job in wezen als niet functioneel gezien. Sterker, het alternatief dat het bijbelboek Job aanreikt, zou wel eens vruchtbaar kunnen zijn ook voor onze visie op de coronaproblematiek.

We kijken eerst naar de seculiere variant van de Augustiniaanse theodicee in de coronaproblematiek. Deze levert ons op korte termijn een zondebok op, hetzij een externe (Chinezen, buitenlandse toeristen) hetzij een interne ('wij' houden ons niet aan de maatregelen), maar biedt geen afdoende verklaring van het kwaad op middellange of lange termijn. Omdat geen enkele beschuldiging lang kan standhouden – ze zijn immers niet in de feitelijke realiteit gegrond, al was het maar dat geschikte data hiervoor simpelweg ontbreken (we komen hier in het vervolg nog op terug) – moet er steeds opnieuw een doelwit gezocht worden om de morele schuld voor de amorele ramp op de schouders te nemen, of liever gezegd, te krijgen.

In dit proces dreigt feitelijk geen enkele maatschappelijke, etnische of sociologische groep veilig te zijn voor de beschuldiging de oorzaak te zijn of in ieder geval mee te hebben gewerkt aan de verspreiding van de besmettelijke ziekte. Vanwege het afwezig zijn van een verankering in de empirische realiteit, kan een dergelijke beschuldiging op iedereen vallen, daartoe uitgeroepen door een amorfe massa van opinieleiders, politici, volksmenners, journalisten en (door de overheid ingehuurde) influencers (cf. Rietveld 2020). Behalve dat een dergelijke beschuldiging willekeurig is, valt zij ook nauwelijks effectief te ontkennen, precies omdat de beschuldiging niet rationeel gegrond is.

De laatste – en meest onverkwikkelijke – stap in deze seculiere theodicee is dat de aangewezen 'daders' van de pandemie worden vergeleken met sub-humane levensvormen als kakkerlakken, insecten en/of knaagdieren. Zowel bij Reumer als Bakas zagen we deze stap al materialiseren: beiden spreken over de verspreiders van de ziekte als 'ratten', waarmee een duistere metafoor wordt opgeroepen van gedehumaniseerde wezens die geen rechten meer hebben en wiens collectieve uitroeiing als een haalbaar en zelfs wenselijk plan wordt gezien om de ramp af te wenden. We weten allen wat een dergelijke ontmenselijkende retoriek in onze recente geschiedenis teweeg heeft gebracht.

De beperkte 'houdbaarheid' van (nieuwe groepen) daders, de willekeurigheid waarmee deze worden aangewezen, de onmogelijkheid tot een effectieve bestrijding van de beschuldiging en de ontmenselijkende retoriek die op de loer ligt, maakt de seculier-Augustiniaanse hermeneutiek gevaarlijk. Dat wil

zeggen, als de schuldvraag geëxternaliseerd wordt in ‘de ander’, zeker als die ander uitgesloten en uitgestoten zou dreigen te worden.

Een andere mogelijke uitkomst van deze hermeneutiek is die van zelfreflectie en een zelfidentificatie als dader. De individuele burger aanvaardt zijn of haar eigen rol in het scheppen van de (wereldwijde) voorwaarden waarbinnen een dergelijk virus zich kon ontwikkelen en verspreiden. ‘Wij allemaal zijn schuldig,’ is dan het devies. Behalve dat deze hermeneutiek kan leiden tot zelfreflectie en zelfs aanpassing van het individuele en collectieve gedrag, geldt ook hier voorzichtigheid vanwege het gevaar van de geprivilegieerde positie. Niet iedereen heeft de luxe deze reflectie te kunnen maken en bevindt zich in de geprivilegieerde positie, waarin de emotionele, financiële en praktische voorwaarden gerealiseerd zijn zich aan dergelijke reflecties over te geven. Voor vele burgers in Nederland en daarbuiten is de realiteit anders. Ze zijn ziek geworden of hebben geliefden die dat geworden zijn, sommige van hen zijn gestorven of hebben definitief afscheid moeten nemen van hun geliefden. Weer anderen hebben hun baan verloren of hun eigen zaak failliet zien gaan, of moeten leven met de continue dreiging dat dit bij de continuering van maatschappelijk ingrijpende maatregelen en regels zal gaan gebeuren. Anderen kennen geen geriefelijke, stille en comfortabele thuissituatie omdat die verscheurd wordt door spanningen van verplicht op elkaars lip levende huisgenoten of vanwege het gebrek aan fysieke ruimte om te werken of geschikte apparatuur. Maar niet alleen het gevaar van de geprivilegieerde positie dreigt, ook het gevaar dat binnen deze reflectie toch – stiekem – nieuwe externe daders worden aangewezen, die (het merendeel van) de schuld op de nek geladen kunnen krijgen, zoals de internationale handel, de luchtvaart of de toeristenindustrie. En ook deze collectieven kunnen worden teruggebracht tot de mensen die er werken of (en vooral) die daar een leidinggevende positie bekleden, waarna de duistere kant van deze hermeneutiek weer begint te spelen.

Ook de seculiere variant van de Irenaeïsche theodicee heeft schaduwkanten. Deze variant bevat het risico dat zij de afgrondelijkheid van het (immorele) kwaad niet serieus neemt en/of niet weet te verdisconteren, naast het feit dat – nog meer dan bij de seculier-Augustiniaanse – het gevaar van bevoorrecht-zijn nog sterker aanwezig is. Wie zijn baan, huis, bedrijf, relatie en geliefden heeft moeten afgeven tijdens en door de coronacrisis heeft de praktische en spirituele ruimte niet om zich aan een dergelijke hermeneutiek over te geven, uitzonderingen daargelaten.

De seculier-Irenaeïsche theodicee leert dat achter elke (moreel of amoreel) kwaad een hogere ‘zin’ bestaat, die vaak echter aan het onmiddellijke zicht

wordt onttrokken. Dit veronderstelt niet alleen dat individuele mensen in staat zijn zich voor zo'n zich nog ontvouwende toekomst open te stellen (vertrouwen), maar ook dat zo'n toekomst daadwerkelijk tot bestaan zal komen (geloof). Het gaat hierbij niet om de banaliteit dat ook uit een crisis iets te leren valt, maar dat wat geleerd wordt de 'zin' van de crisis openbaart.

De Irenaëische theodicee, in tegenstelling tot de Augustiniaanse, neemt in zekere zin een voorschot op een betere toekomst, waarvoor de in het heden ervaren ellende een voorwaarde is of tenminste een tijdelijk oponthoud. Waar in premoderne tijden het bestaan van deze betere toekomst vanzelfsprekend was, aangezien deze door God zelf gegarandeerd werd en aan wiens bestaan niemand serieus twijfelde, bestaat in onze moderniteit een dergelijke garantie niet meer, of althans is deze niet meer voor iedereen vanzelfsprekend. Het succes van deze hermeneutiek hangt dus af van het menselijk vermogen te vertrouwen op en te geloven in een zich nog te ontvouwen toekomst. Mocht deze toekomst zich echter niet op korte of middellange termijn voordoen en mocht intussen het lijden zich continueren, dan wordt het navenant moeilijker deze hermeneutiek effectief in te zetten. Met andere woorden: de Irenaëische theodicee, in haar seculiere variant, weet geen weg met het persistente karakter van kwaad en lijden in onze wereld, maar slechts met een tijdelijke aanwezigheid hiervan.

Deze duistere kanten van de theodicees zijn ook aanwezig in de verhoudingen tussen de verhaalpersonages in het bijbelboek Job. Jobs vrienden zijn boos. Maar wonderlijk genoeg niet zozeer op de rampspoed die Job getroffen heeft, maar op Job zelf. Ze vinden hem eigenwijs, een zondaar zonder zelfkennis, omdat hij weigert zijn schuldigheid te erkennen. Het helpt Job geenszins verder, het helpt wel theodicee-ideologieën te promoten. Jobs vrienden proberen de baas te zijn, zelfs over wat Job van zichzelf zou moeten denken. Zeggen dat iemand zondig is, omdat er wel ergens een geheime zonde zal bestaan bij die persoon, leidt tot een altijd kloppende redenering. Een theodicee-ideologie die ook in de coronatijd weerklank vindt: de maatregelen tegen corona werken niet, dus hebben de burgers van Nederland gezondigd. En als ze beweren niet gezondigd te hebben, komt dat alleen maar door het feit dat ze zich niet bewust zijn van hun onbewuste zondigheid. Maar misschien klopt de theodicee-ideologie niet en zijn er gewoon verkeerde maatregelen genomen...

De theodicees lopen vast. Voor theologen zou dat eigenlijk geen verrassing moeten zijn, het bijbelboek Job laat dat al zien. Niet de theodicee werkt, maar de spanning tussen de chaos bestrijdende God van Israël en de wanorde waarmee mens en God geconfronteerd worden. Het is juist deze spanning die een

werkbare context oplevert. Systematisch-theologisch geformuleerd gaat het om de spanning tussen een betrouwbare God en een imperfecte schepping. Omdat God, de Schepper, betrouwbaar is, is zijn schepping betrouwbaar. Het bestuderen van de schepping, het achterhalen van natuurwetten, is daarmee niet alleen mogelijk, maar zelfs een zinvolle en noodzakelijke activiteit.

De God van Israël wordt niet beleden als almachtig omdat hij morgen bijvoorbeeld de zwaartekracht zou kunnen afschaffen. Dat kan God niet omdat daarmee zijn schepping onbetrouwbaar wordt en daarmee hij zelf eveneens. De Latijnse uitdrukking *omnipotens* voor God was oorspronkelijk *omnitenens*: hij die het al in stand houdt. Wat er ook gebeurt, hemel en aarde, het universum, dondert niet in elkaar. Onder invloed van Irenaeus van Lyon is de aanduiding *omnitenens* vervangen door *omnipotens*, met alle mogelijke misverstanden van dien (Smulders 1977). Ook virussen beantwoorden aan wetmatigheden – wetmatigheden waarvan we beslist nog niet alle aspecten kennen, maar we tasten niet in het duister, we worden immers niet voor het eerst met een virus geconfronteerd. Voortbouwend op bestaande kennis, voorzien van niet-vervuilde data (de data-verzameling en -presentatie vanwege het RIVM is chaos, zich bijvoorbeeld uitend in het gebruik van het absolute aantal positieve PCR-testen, die aanvankelijk met 3 en vanaf medio augustus met 1 primer uitgevoerd worden [bijv. Hyungjin Kim et al. 2020; HospiMedica International 2021]) en gebaseerd op meer dan alleen modellen (de gemodelleerde mortaliteit bedroeg 3,4%, maar bleek later 0,2% te zijn [bijv. Ioannidis 2020; Nyst 2021]), leidt nieuw wetenschappelijk inzicht in de virus-wetmatigheden tot nieuw inzicht en daarmee tot een betere bestrijding en genezing van virusziekten. Daar hebben we geen theodicee-verhaal voor nodig.

De andere pijler is de imperfectie van de schepping. Bijvoorbeeld dat wij mensen sterfelijk zijn. De Bijbel doet daar niet zo moeilijk over: de mens is sterfelijk geschapen (Van Wieringen 2015). Er is dan ook geen zondigheid die de dood in de wereld heeft gebracht. Er is volgens het verhaal van de Hof van Eden in Genesis 4 wél zondigheid die de mens de toegang tot de boom des levens heeft ontzegd. Misschien moeten we daar wel blij mee zijn: behept met de kennis van goed en kwaad kan het leven ook zwaar zijn, en als dat dan eeuwigdurend is... Hoe dat ook zij, de dood als resultaat van de zondigheid ontstaat pas onder invloed van het hellenisme in de tweede eeuw voor onze jaartelling.

Aan virussen kunnen mensen sterven; zo ook aan corona, maar dat is niet te vergelijken met ziektes als ebola, of de door ratten overgebrachte pest. Verreweg de meeste overledenen zijn oud en/of hebben onderliggend lijden. Nu de babyboomgeneratie, geboren in 1945-1955, in de leeftijd van 65-75 jaar

zit, zal voor hen eerder een toename van het aantal ziekenhuisbedden nodig zijn dan de door bezuinigingen afgedwongen afname, zoals, toen deze generatie kind was, er meer scholen nodig waren. Zo gaat dat met sterfelijke mensen. Daar hebben we geen theodicee-verhaal voor nodig. Naar onze mening gaat het fout als een van deze pijlers, of dit nu binnen een gelovige, al dan niet geïnstitutionaliseerde, context is of niet, wordt verabsoluteerd, om vervolgens te vervallen tot bekende theodicee-verhalen in eventueel een nieuw jasje.

Wetenschappelijke integriteit, dat wil zeggen het recht doen aan de spanning tussen beide pijlers die in het boek Job zichtbaar worden, voorkomt een verabsolutering van uitersten en daarmee tevens de vermeende noodzaak naar theodicees te (moeten) grijpen. Jobs vrienden vallen Job aan, onder meer omdat hij zijn zondigheid niet onderkent, zoals dat past bij een van de theodicee-hermeneutieken. Daarmee trekken ze Jobs integriteit in twijfel. In feite willen ze Job dwingen in de mal van hun theodicee-ideologie te passen. Maar Job behoudt zijn integriteit en weigert. God blijkt hem daarin te steunen, waarmee hij het in wezen niet-integere gedrag van Jobs vrienden blootlegt. En elke theodicee met recht afwijst. Nu wij nog.

Literatuur

Abrams, D. (2020),

To solve the problems of this pandemic, we need more than just ‘the science’, in: *The Guardian.com*, 29 april, <https://www.theguardian.com/education/2020/apr/29/to-solve-the-problems-of-this-pandemic-we-need-more-than-just-the-science> [bezocht op 06-01-2021].

Addonia, S. (2021),

Vrees de eenzaamheid niet, maar zoek ze op, in: *Standaard.be*, 2 januari, https://www.standaard.be/cnt/dmf20210101_97686866 [bezocht op 06-01-2021].

ANET

Pritchard, James B. (red.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 3rd ed., Princeton: Princeton University Press, 1969.

ANP (2021),

Dj Radio 10 wordt niet vervolgd vanwege ‘coronalied’, in: *NOS.nl*, 4 april, <https://nos.nl/artikel/2336199-dj-radio-10-wordt-niet-vervolgd-vanwege-coronalied.html> [bezocht op 06-01-2021].

Bakas, A. (2020),

Moeder Natuur haat ons: dit zal niet de laatste pandemie zijn, in: *Trouw.nl*, 4 juni, <https://www.trouw.nl/religie-filosofie/moeder-natuur-haat-ons-dit-zal-niet-de-laatste-pandemie-zijn~b24bfo98/> [bezocht op 06-01-2021].

Beunders, H. (2020),

Het 'irrationele' wint aan kracht in deze nieuwe 'Era Vaccina', in: *NRC.nl*, 30 december, <https://www.nrc.nl/nieuws/2020/12/30/het-irrationele-wint-aan-kracht-in-deze-nieuwe-era-vaccina-a4025681> [bezocht op 06-01-2021].

Bijlo, E. (2020),

Meerderheid Nederlanders ziet coronavirus ook als een kans voor het klimaat, in: *Trouw.nl*, 6 april, <https://www.trouw.nl/nieuws/meerderheid-nederlanders-ziet-coronavirus-ook-als-een-kans-voor-het-klimaat-b9af7ee6/> [bezocht op 06-01-2021].

Blanken, M. den (2020),

Radio 10 diep door het stof na golf van kritiek op lied over coronavirus, in: *AD.nl*, 8 februari, <https://www.ad.nl/show/radio-10-diep-door-het-stof-na-golf-van-kritiek-op-lied-over-coronavirus~a74fe284/> [bezocht op 06-01-2021].

Bosma, R. (2020),

Corona is een kans voor nieuwe etiquette, in: *Parool.nl*, 12 maart, <https://www.parool.nl/nieuws/corona-is-een-kans-voor-nieuwe-etiquette~bo4a898f/> [bezocht op 06-01-2021].

Bosman, F.G. (2018),

God is hier al! Over geloof, cultuur en theologie, Berne: Heeswijk.

Bosman, F.G. (2020),

Politiek speelt met de vrijheid van godsdienst, in: *Katholiek.nl*, 29 mei, <https://www.katholiek.nl/opinie/politiek-speelt-met-de-vrijheid-van-godsdienst/> [bezocht op 06-01-2021].

Brodner, J., W. Welch & I. Brodie (2020),

Covid-19 conspiracy theories. QAnon, 5G, the New World Order and other viral ideas, Jefferson: McFarland.

DeJesus, I. (2020),

Faith leaders reject the idea that coronavirus is punishment from God for a sinful world, 25 maart, <https://www.pennlive.com/coronavirus/2020/03/faith-leaders-reject-the-idea-that-coronavirus-is-punishment-from-god-for-a-sinful-world.html> [bezocht op 04-03-2021].

Englähringer, K. (2003),

Theologie im Streitgespräch. Studien zur Dynamik der Dialoge des Buches Ijob, Stuttgarter Bibelstudien 198, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.

- Gray, M. (2011),
Pathways of interpretation. Facing God without flinching or the Elihu option?, in: *Irish Biblical Studies*, 29, 2-30.
- Hick, J. (1966),
Evil and the God of Love, London: Macmillan.
- Hospimedia International (2021),
WHO Changes SARS-CoV-2 Virus Test Criteria to Reduce False Positives, 25 januari, <https://www.hospimedia.com/covid-19/articles/294786705/who-changes-sars-cov-2-virus-test-criteria-to-reduce-false-positives.html> [bezocht op 04-03-2021].
- Houten, M. van & N. de Fijter (2020),
Ingrijpen bij kerken kan wel degelijk, maar is het nodig?, in: *Trouw.nl*, 16 december 2020, <https://www.trouw.nl/religie-filosofie/ingrijpen-bij-kerken-kan-wel-degelijk-maar-is-het-nodig~b9bfa852/> [bezocht op 06-01-2021].
- Huet, Bob van (2020),
Chinezen worden gemeden, gepest en gediscrimineerd vanwege coronavirus, in: *AD.nl*, 31 januari, <https://www.ad.nl/buitenland/chinezen-worden-gemeden-gepest-en-gediscrimineerd-vanwege-coronavirus-af94bd15/> [bezocht op 06-01-2021].
- Hume, D. (2017[1779]),
Dialogue concerning natural religion, London: Taylor and Francis.
- Inwagen, Peter van (2006),
The problem of evil, Oxford: Oxford University Press.
- Ioannidis, J.P.A. (2020),
The infection fatality rate of COVID-19 inferred from seroprevalence data, in: *Bulletin of the World Health Organization*, doi: 10.2471/BLT.20.265892, 14 oktober, https://www.who.int/bulletin/online_first/BLT.20.265892.pdf [bezocht op 04-03-2021].
- Kang, D., Cheng, M. & S. McNeil (2020),
China slams down in hidden hunt for coronavirus origin, in: *APNews.com*, 30 december, <https://apnews.com/article/united-nations-coronavirus-pandemic-china-only-on-ap-bats-24fbadc58cee3a4obca2ddf7a14d2955> [bezocht op 06-01-21].
- Keller, T. (2013),
Walking with God through pain and suffering, New York: Riverhead Books.
- Kim, Hyungjin, Hyunsook Hong & Soon Ho Yoon (2020),
Diagnostic Performance of CT and Reverse Transcriptase Polymerase Chain Reaction for Coronavirus Disease 2019: A Meta-Analysis, *RSNA Radiology*, 17 april, <https://doi.org/10.1148/radiol.2020201343> [bezocht op 04-03-2021].
- Korte, de G. (2020),
God en Corona: Straf van God? Een beschouwing in het licht van kruis en opstanding, <https://www.bisdondenbosch.nl/god-en-corona-een-beschouwing-in-het-licht-van-kruis-en-opstanding/> [bezocht 04-03-2021].

Leeuwen, M. van (2020),

Antidiscriminatiebureaus eisen vervolging Radio 10-dj om coronalied, in: *AD.nl*, 25 augustus, <https://www.ad.nl/show/antidiscriminatiebureaus-eisen-vervolging-radio-10-dj-om-coronalied-a415440e/> [bezocht op 06-01-2021].

Leibniz, G.W. (1910),

Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, Amsterdam: Troyel.

Lewis, T. (2020),

Eight persistent covid-19 myths and why people believe them, in: *Scientific American.com*, 12 oktober, <https://www.scientificamerican.com/article/eight-persistent-covid-19-myths-and-why-people-believe-them/> [bezocht op 06-01-2021].

Marshal, K. (2020),

What Religion Can Offer in the Response to COVID-19, 26 mei, <https://www.worldpoliticsreview.com/insights/28789/religion-and-covid-19-faith-during-a-pandemic> [bezocht op 04-03-2021].

Meeuwissen, M. (2020),

Weinig optochten tijdens carnaval 2020, ongemerkt wel carnavalsvierders met corona in de kroegen, in: *OmroepBrabant.nl*, 23 december, <https://www.omroepbrabant.nl/nieuws/3312331/weinig-optochten-tijdens-carnaval-2020-ongemerkt-wel-carnavalsvierders-met-corona-in-de-kroegen> [bezocht op 06-01-2021].

Nieboer, B. & F. Berkhof (2020),

Zoeken naar een zondebok bij corona lijkt een heilloze weg, in: *Volkskrant.nl*, 15 juli, <https://www.volkskrant.nl/columns-opinie/zoeken-naar-een-zondebok-bij-corona-lijkt-een-heilloze-weg-b9b26806/> [bezocht op 06-01-21].

Nyst, E. (2021),

'Blijkbaar moeten we bang zijn': Artsen Covid Collectief pleit voor breder perspectief, interview met Evelien Peeters, in: *Medisch Contact*, 7, 18 februari.

Ouwekerk, G. (2020),

Corona biedt kans voor nieuwe online markten, in: *Telegraaf.nl*, 30 september, <https://www.telegraaf.nl/financieel/905618071/corona-biedt-kans-voor-nieuwe-online-markten> [bezocht op 06-01-2021].

Rahman, S. (2020),

Coronavirus Is Not Disease But Punishment For Our Sins By God: Samajwadi Party MP, 21 juli, <http://www.businessworld.in/article/Coronavirus-is-not-disease-but-punishment-for-our-sins-by-God-Samajwadi-Party-MP-/21-07-2020-299831/> [bezocht 04-03-2021].

- Reumer, J. (2020),
 ‘Toeristen verspreiden corona, zoals ratten de pest’, 15 maart, <https://www.nporadio1.nl/natuur-milieu/22303-corona-door-toerisme-moderne-equivalent-van-ratten-die-ons-pest-brachten> [bezocht op 04-03-2021].
- Rietveld, M. (2020),
 Zondebok, 20 mei, <https://www.binnenlandsbestuur.nl/sociaal/opinie/columns/zondebok.13300335.lynkx> [bezocht 04-03-2021].
- Roosendaal, M.-Th. (2020),
 Gedwongen onthaasting: ‘Ik vond lockdown een zegen, in: *Telegraaf.nl*, 24 mei, <https://www.telegraaf.nl/nieuws/1275019987/gedwongen-onthaasting-ik-vond-lockdown-een-zegen> [bezocht op 06-01-2021].
- Schuman, Niek (2011),
 Goed en kwaad, in: Spronk, Klaas & Archibald van Wieringen (red.), *De Bijbel theologisch*, Zoetermeer: Meinema, 310-320.
- Shed, S. (2020),
 What people might not be allowed to do if they don’t get vaccinated, 6 januari, <https://www.cnbc.com/2021/01/06/what-people-might-not-be-allowed-to-do-if-they-dont-get-vaccinated.html> [bezocht op 04-03-2021].
- Smit, J. (2003),
 Are catastrophes in nature ever evil?, in: Drees, W. (ed.), *Is nature ever evil? Religion, science and value*, London: Routledge.
- Smith, B. (2005),
The tension between God as righteous judge and as merciful in early Judaism, Oxford: University press of America.
- Smulders, Pieter (1982),
 Belijdenis en leer, in: Boer, S. de & M.B. Pranger (red.), *Saecula saeculorum. Opstellen aangeboden aan C.W. Mönnich*, Amsterdam: Athenaeum-Polak & Van Genneep, 231-241.
- Tempelman, O. (2020),
 Dit zijn de zeven zondebokken van de coronacrisis, in: *Volkrant.nl*, 8 mei, <https://www.volkskrant.nl/nieuws-achtergrond/dit-zijn-de-zeven-zondebokken-van-de-coronacrisis-bc609ea5/> [bezocht op 06-01-2021].
- Tilley, T.W. (2000),
The evils of theodicy, Eugene: Wipf and Stock Publishers.
- Thiessen, M.A. (2020),
 The election is over. Can we finally blame China for the pandemic?, in: *WashingtonPost.com*, 8 december, <https://www.washingtonpost.com/opinions/2020/12/08/election-is-over-can-we-finally-blame-china-pandemic/> [bezocht op 06-01-2021].

Voermans, W. & E. Jurgens (2020),

De vrijheid van religie kan ten koste gaan van de gezondheid van anderen, in: *Volkskrant.nl*, 2 december, <https://www.volkskrant.nl/columns-opinie/opinie-de-vrijheid-van-religie-kan-ten-koste-gaan-van-de-gezondheid-van-anderen-bf516c2c/> [bezocht op 06-01-2021].

Vorwald, A. (2020),

Innovatie op de werkvloer, applaus voor hulpverleners en elkaar helpen: de positieve effecten van de coronacrisis op een rij, in: *1Vandaag.nl*, 17 maart, <https://eenvandaag.avrotros.nl/item/innovatie-op-de-werkvloer-applaus-voor-hulpverleners-en-elkaar-helpen-de-positieve-effecten-van-d/> [bezocht op 06-01-2021].

Weisman, A. (2020),

Is the coronavirus pandemic Mother Nature's revenge?, in: *BostonGlobe.com*, 22 april, <https://www.bostonglobe.com/2020/04/22/magazine/is-coronavirus-pandemic-mother-natures-revenge/> [bezocht op 06-01-2021].

Wieringen, Archibald L.H.M. van (2015),

The Biblical View Regarding Man: Biblical Anthropology and Man's Mission, in: *Theology & Life* (Hong Kong: Lutheran Theological Seminary), 38, 3-29.

Kerkdiensten in coronatijd

Een onderzoek naar de vormgeving en beleving van kerkdiensten in de eerste weken van de coronacrisis

Mark Joosse & Hans Schaeffer*

Summary

This article presents empirical research on how local protestant churches in the city of Utrecht organized their Sunday church services during the first weeks of the COVID-19 crisis in the Netherlands. After the first lockdown Sunday, on which many services were cancelled, most members took part in digital services of their own congregation on subsequent Sundays. Community with one another was missed most, while many still felt connected to God. Online services were considered a fine alternative, but also as one that cannot possibly replace meeting in real life. These findings arguably need theological reflection regarding the phenomenon of digital liturgical community formation. We reflect on the (dis)continuity between digital and offline services as this relates to community formation, embodiedness, and the mediation of salvation. Concludingly, we point to three issues that may help local churches in drawing lessons from the COVID-19 pandemic regarding (digital) community formation.

1. Inleiding

Op donderdag 27 februari 2020 werd in Nederland de eerste officiële besmetting met ‘corona’ geconstateerd. Ruim een week later, op maandag 9 maart, deed minister-president Mark Rutte de oproep aan Brabanders om zoveel mogelijk thuis te werken, en aan heel Nederland om geen handen meer te schudden. In de dagen hierna werden de aanbevelingen uitgebreid tot landelijke maatregelen. Op donderdag 12 maart werd afgekondigd dat mensen met klachten thuis moesten werken en dat evenementen met meer dan honderd personen verboden werden, en op zondag 15 maart werd meegedeeld dat scholen, kinderopvang en horecagelegenheden gesloten werden of bleven.

* Mark Joosse is masterstudent *Onderneming & Recht* aan de Universiteit Utrecht en *Identiteit, Ethiek & Samenleving* aan de Theologische Universiteit te Kampen. Hans Schaeffer is hoogleraar Praktische Theologie aan de Theologische Universiteit Kampen.

Iets later, vanaf maandag 23 maart, werd een nog strenger pakket aan maatregelen van kracht: geen publieke bijeenkomsten of evenementen, kerkdiensten met ten hoogste dertig personen, anderhalve meter afstand altijd verplicht.

Kerken moesten in het tijdsbestek van een paar weken, waarin de overheidsmaatregelen elkaar in hoog tempo opvolgden, aanpassingen bedenken en uitvoeren rond de invulling van hun erediensten. In dit artikel presenteren wij empirisch onderzoek naar deze invulling en de beleving hiervan door gelovigen: hoe ondergingen de gelovigen de verschillende (en soms ingrijpende) nieuwe vormen van betrokkenheid en participatie? Ook geven wij een eerste theologische evaluatie hiervan: welke theologische vragen dienen zich aan in relatie tot deze veranderingen en de beleving hiervan? Daarmee hopen we de theologische bezinning over (digitale) gemeenschapsvorming in de liturgie te stimuleren zodat gemeenten hun visie rond kerkzijn in (en na) coronatijd verder kunnen ontwikkelen.

Na in de volgende paragraaf in te zijn gegaan op de opzet van het onderzoek (methode en afbakening), wordt in de derde paragraaf beschreven hoe kerkdiensten werden ingevuld en hoe die nieuwe vormen werden beleefd door gemeenteleden. In de vierde paragraaf duiden we deze praktijken vanuit theologische literatuur, om in de laatste paragraaf een aantal conclusies te trekken.

2. Opzet van het onderzoek

2.1 *De aard van het onderzoek*

De meest zichtbare aanpassingen van praktijken van kerkzijn hebben gemeenten verricht rond de kerkdiensten. Daar moesten zowel de praktijken zelf digitaal toegankelijk worden gemaakt en eventueel hierop aangepast, als de gemeenschapsdimensie van deze praktijken opnieuw worden doordacht. Empirisch onderzoek naar deze aanpassingen door (protestantse) kerken en de beleving hiervan helpt kerken in hun bezinning op de waarde van digitale vieringen ook na deze coronacrisis. Empirisch onderzoek staat hierbij in het kader van wat praktisch-theoloog Henk de Roest noemt: *collaborative practical theology* (De Roest 2019). Kerken en kerkleden participeren evengoed als de onderzoeker in praktijken én in onderzoek. Deze praktijk-gemeenschappen bezitten immers een schat aan kennis en ervaring die voor onderzoek kan worden benut. Dat impliceert tevens dat dit type onderzoek iteratief en incrementeel van aard is: er is een doorgaand proces van verrijking en doordenking

van praktijken. Zo hopen we dat dit onderzoek een bouwsteen is voor verder gesprek met en binnen kerken.

Bij dit type praktische theologie past het gebruik van het heuristisch instrument van ‘theologie in vier stemmen’ uit het theologisch actie-onderzoek. Hierbij worden de in geloofspraktijken aanwezige ‘stemmen’ beschreven en met elkaar in gesprek gebracht: de stem van dat wat er gebeurt (*operant voice*), van wat hierbij door deelnemers gedacht of beleefd wordt (*espoused voice*), van de normatieve bronnen zoals de Bijbel of belijdenisgeschriften (*normative voice*), en van de academische theologie in gesprek met andere disciplines (*formal voice*). Al deze stemmen zijn volop theologisch en empirisch beschrijfbaar, en verwijzen naar de manier waarop door gelovigen Gods stem kan worden gehoord. Het gesprek tussen deze stemmen ontsluit zo nieuwe theologische kennis (Cameron, Bhatti, Duce, Sweeney & Watkins 2010; Watkins 2020).

In termen van dergelijk theologisch actie-onderzoek kunnen de empirische data uit paragraaf 3 omschreven worden als de *operant* en *espoused voices*: wat werd er in de verschillende kerken georganiseerd en gecommuniceerd, en hoe beleefden kerkleden deze aanpassingen van de kerkdiensten? De vierde paragraaf brengt vervolgens de *formal voice* naar voren, die in gesprek wordt gebracht met de andere stemmen. Wat betreft de *normative voice* rond (digitale) kerkdiensten merken we het volgende op. Allereerst is vanuit de normatieve bronnen de basale noodzaak tot religieuze samenkomsten onomstreden binnen de onderzoekspopulatie en in de *formal voice*. In de tweede plaats is het in dit onderzoek aangelegen punt van *digitale* samenkomsten in de normatieve bronnen afwezig, terwijl potentiële consequenties uit deze bronnen voor de praktijk via de *formal voice* ter sprake komen. Ten slotte kunnen de overheidsrichtlijnen als onderdeel van de normatieve stem rond kerkdiensten-in-coronatijd beschouwd worden, en deze komen ter sprake in paragraaf 3.1.

2.2 *Terreinafbakening en methode*

Het empirisch onderzoek hebben wij om pragmatische redenen beperkt tot vier protestantse kerkgenootschappen: de Protestantse Kerk in Nederland (PKN), de Gereformeerde Kerken (vrijgemaakt) (GKv), de Christelijke Gereformeerde Kerken (CGK) en de Nederlands Gereformeerde Kerken (NGK). Van deze kerkgenootschappen onderzochten wij allereerst de adviezen van het Interkerkelijk Contact in Overheidszaken (CIO) en kerkelijke beleidsorganen omtrent de noodzakelijke aanpassingen van kerkdiensten.

Hiervoor werden hun websites geraadpleegd, die in dit artikel in de eindnoten zijn vermeld.

De tweede restrictie was dat wij ons binnen deze vier kerkgenootschappen beperkt hebben tot de lokale gemeenten in de stad Utrecht (zie tabel 1), in de vier zondagen direct aan het begin van de periode dat de overheid krachtige maatregelen ging opleggen (15 maart – 5 april 2020).² We onderzochten hoe gemeenten hun kerkdienst vormgaven, hoe hierover met de kerkleden gecommuniceerd werd, en hoe kerkleden deze aanpassingen hebben beleefd. Idealiter wordt theologisch actie-onderzoek uitgevoerd door verschillende onderzoekers, waarbij door middel van interviews kwalitatieve data worden verzameld. Door tijdsbeperkingen heeft dit onderzoek een explorerend karakter, waarbij data slechts door middel van surveys konden worden verzameld. Het onderzoek is gestart op 30 maart en afgesloten op 29 juni 2020. De data-verzameling is uitgevoerd in de periode van 22 april – 13 mei 2020.

Tabel 1. Overzicht aangeschreven kerken in Utrecht

Denominatie	Kerk	Enquête predikant	Enquête kerkleden
CGK	Mattheüskerk	Ingevuld	Verspreid, 31 reacties
CGK	Singelkerk	Niet ingevuld	Niet verspreid
GKv	GKv Leidsche Rijn	Ingevuld	Niet verspreid
GKv	Huis van Vrede	Niet ingevuld	Niet verspreid
GKv	Opstandingskerk	Ingevuld	Verspreid, 12 reacties
GKv	Rehobothkerk	Niet ingevuld	Verspreid, 54 reacties
NGK	Jeruzalemkerk	Ingevuld	Verspreid, 6 reacties
NGK	RijnWaarde	Ingevuld	Verspreid, 23 reacties
PKN	De Haven	Ingevuld	Verspreid, 6 reacties
PKN	Domkerk	Ingevuld	Niet verspreid, 1 reactie
PKN	Jacobikerk	Ingevuld	Verspreid, 45 reacties
PKN	Johannescentrum	Ingevuld	Niet verspreid
PKN	Kerk op Zuilen	Niet ingevuld	Niet verspreid
PKN	Kerk Utrecht-West	Ingevuld	Verspreid, 5 reacties
PKN	Nicolaïkerk	Ingevuld	Niet verspreid
PKN	Nieuwe Kerk	Ingevuld	Verspreid, 1 reactie
PKN	Oecumenische Janskerkgemeente	Ingevuld	Verspreid, 10 reacties
PKN	Protestantse Gemeente Leidsche Rijn	Ingevuld	Verspreid, 4 reacties
PKN	Tuindorpkkerk	Niet ingevuld	Niet verspreid
PKN	Wilhelminakerk	Ingevuld	Niet verspreid

Aan de predikanten van de in tabel 1 genoemde twintig kerken is per mail een vragenlijst verstuurd, die door dertien predikanten en twee kerkenraadsleden uit in totaal vijftien kerken is ingevuld (zie tabel 1). In de vragenlijst werden predikanten open vragen gesteld naar de invulling van de eredienst op de voornoemde zondagen, de overwegingen hieromtrent en de communicatie hiervan naar gemeenteleden. Ook werd hun gevraagd of ze onder gemeenteleden een online enquête wilden verspreiden. Voor de kerken waarvan de predikant of een kerkenraadslid niet reageerde, zijn wat betreft de invulling van de kerkdiensten hun lokale websites geraadpleegd (zie eindnoot 10 en 11).

De gemeente-enquête is via Google Forms onder tien kerken verspreid (CGK: 1, GKv: 2, NGK: 2, PKN: 5) via de weekmail, het kerkblad en/of de website (zie tabel 1), en is (anoniem) door 206 respondenten ingevuld. Dit bleken doorgaans 'trouwe kerkbezoekers' te zijn: van de respondenten bezochten 159 doorgaans een keer per week of vaker een kerkdienst, en slechts acht zelden (minder dan een keer per maand) of nooit. In de enquête werden diverse vragen gesteld over de invulling van de kerkdiensten in coronatijd. Als de respondent aangaf op 5 april, de laatste zondag van de onderzochte periode, een digitale kerkdienst te hebben bezocht, werden hem/haar ook vragen gesteld over de beleving hiervan omdat deze zondag nog het dichtst bij de concrete ervaring en beleving in het geheugen lag. In paragraaf 3.3 en 3.4 worden de vragen in deze enquête en de antwoorden daarop beschreven.

Zoals in tabel 1 is weergegeven, verschilt het aantal reacties op de enquêtes per kerk en kerkgenootschap en lijken sommige kerken en kerkgenootschappen oververtegenwoordigd. Een globale schatting van de onderzoekspopulatie in verhouding tot het aantal respondenten duidt aan dat dit onderzoek niet representatief is, maar slechts indicatief. Dit stemt overeen met het doel van het onderzoek om tentatief data te verzamelen die het gesprek over online kerkdiensten verder kunnen helpen.

3. Drie stemmen over kerkdiensten in coronatijd

In deze paragraaf wordt eerst kort beschreven wat het Interkerkelijk Contact in Overheidszaken (CIO) en kerkelijke beleidsorganen adviseerden omtrent de noodzakelijke aanpassing van kerkdiensten. Als tweede wordt beschreven hoe de kerkdiensten in de onderzochte periode werden vormgegeven, waarna

wordt ingegaan op hoe kerkgangers hun (alternatieve) kerkgang hebben ingevuld.

3.1 *Normative voice: Richtlijnen CIO en kerkelijke gremia*

Het CIO en kerkelijke beleidsorganen maakten in diverse richtlijnen en adviezen de vertaalslag van de overheidsmaatregelen naar de kerkelijke praktijk. Zo publiceerde het CIO op 28 februari een factsheet met handvaten voor lokale geloofsgemeenschappen om gesprek te voeren rondom de “belangrijke organisatorische zaken met betrekking tot het gezondheidsrisico dat het coronavirus oplevert.”³ Direct na de persconferentie van 12 maart adviseerde het CIO kerken om na te denken over alternatieven. Het gaf geen precieze instructie, maar verwees naar de richtlijn van de overheid voor de door elke kerk zelf te maken afwegingen.⁴ Landelijke organen van de kerkverbanden adviseerden kerken met meer dan honderd leden om de kerkdiensten anders vorm te geven en riepen op om de richtlijnen van de overheid te volgen.⁵

In de strengere maatregelen vanaf 23 maart was er voor religieuze samenkomsten een uitzondering op het samenkomstverbod, mits hoogstens 30 mensen aanwezig waren en de betrokkenen anderhalve meter afstand hielden.⁶ In een gezamenlijk communiqué met andere religieuze organisaties gaf het CIO op 26 maart echter het dringende advies om de fysieke aanwezigheid zoveel mogelijk te beperken en diensten digitaal te laten plaatsvinden.⁷ Dit advies namen de onderzochte kerkverbanden over, waarbij werd gesteld dat de uitzondering van maximaal 30 personen enkel voor uitzonderlijke situaties als uitvaarten zou moeten gelden.⁸ Toen in een wekelijks landelijk overleg met bezorgdheid werd geconstateerd dat kerkelijke gemeenten alsnog de grens opzochten, werd door kerkelijke beleidsorganen benadrukt dat dit echt niet de bedoeling was.⁹

3.2 *Operant voice: Beleid rond invulling Utrechtse kerkdiensten*

Op de eerste zondag (15 maart) gelastten tien kerken de dienst af. Acht gemeenten kwamen in kleine groepen samen, bijvoorbeeld met een derde van de gemeente of in zgn. ‘kringen’. ‘Kringen’ is een in protestantse kerken gebruikelijke term voor kleine groepen van 10-15 personen die elkaar regelmatig ontmoeten voor geloofsgesprekken, maaltijden en gebed (Van Ark & De Roest 2004, 33-50; Wijma, Van Genderen & Meedendorp 2011, 17-24). Soms werd alleen de audio van een dienst uitgezonden, en een gemeente improviseerde via een iPhone en facebook een livestream (Oecumenische

Janskerkgemeente). Een andere mogelijkheid die men inzette was het delen van een van tevoren opgenomen eredienst (Nieuwe Kerk).¹⁰

Op de tweede zondag (22 maart) was men duidelijk beter voorbereid. Zo werden er in acht gemeenten een live-video gestreamd, en werd er in tien gemeenten een vooraf opgenomen dienst gedeeld. Bij deze opnames was slechts het minimum aan noodzakelijke personen welkom, alleen in de Mattheüskerk waren nog twee kringen op anderhalve meter welkom. In deze laatste gemeente werd overigens wel afgeraden om in kringen fysiek samen te komen. Eén gemeente gelastte deze dienst nog af, terwijl één andere nog een week langer op zondag gesloten bleef.¹¹

Op twee volgende zondagen (29 maart en 5 april) vonden hooguit nog kleine veranderingen plaats. Zo werd bijvoorbeeld voor de muziek en samenzang in de opname van het Johannescentrum op 22 maart nog gebruikgemaakt van cd's, terwijl een week later oude opnames van de eigen gemeentezang ingevoegd werden, om nog een week later over te gaan tot het uitzenden van live uitgevoerde muziek. Een andere gemeente ging van een livestream over naar het opnemen van de dienst vooraf. Voor zo'n livestream werd door weer een andere gemeente een aparte ruimte (dus niet de kerkzaal) ingericht.

In sommige online diensten werd ruimte voor interactie gecreëerd via bijvoorbeeld Facebook, Mentimeter of WhatsApp. Een gemeente organiseerde voor de dienst een kindernevendienst via Microsoft Teams. Gemeenteleden werd soms gevraagd thuis een kaars aan te steken en mee te zingen; gebeden en een 'tip voor komende tijd' konden vooraf worden ingezonden. In onder andere De Haven, de Oecumenische Janskerkgemeente, en de Nieuwe Kerk kon na de dienst worden 'koffiegedronken' via Zoom.

De gemeenteleden werden zorgvuldig en uitvoerig op de hoogte gesteld van de uitvoeringsbesluiten die de kerkenraden hadden genomen omtrent de vorm van de kerkdiensten. Dit gebeurde naast de eigen website en eigen sociale media bijvoorbeeld in het kerkblad of de nieuwsbrief via de mail, op een brief op de kerkdeur, en via WhatsApp. In een gemeente werd op 19 maart direct een appgroep opgestart voor de gemeenteleden, die al snel 256 deelnemers had (Nieuwe Kerk). Leden met minder online mogelijkheden werden gebeld en/of hun werd een brief gestuurd. In enkele gemeenten werd geprobeerd om hen toch te laten deelnemen aan de dienst, soms heel provisorisch. Zo werd in De Haven bijvoorbeeld de audio van de dienst gedeeld met sommige ouderen door hen te bellen en een telefoon op luidsprekerstand naast een laptop met het geluid van de dienst te leggen.

3.3 *Operant voice: Invulling zondagen door gemeenteleden*

In de online enquête werd gevraagd hoe de respondenten de zondagen van 15 maart tot 5 april hebben ingevuld (verplichte vraag, één antwoord mogelijk).

Tabel 2. Invulling zondagen door gemeenteleden

Zondag	15/3	22/3	29/3	5/4
Eigen kerkdienst [fysiek] bezocht	26	7	5	14
Online (gedeelte) kerkdienst eigen gemeente meegemaakt	103	146	158	158
Online (gedeelte) kerkdienst andere gemeente binnen eigen kerkverband meegemaakt	6	7	13	9
Online (gedeelte) kerkdienst buiten eigen kerkverband meegemaakt	17	21	13	20
Geen kerkdienst bezocht of online meegemaakt / Anders	32	18	15	5
Weet ik niet meer	22	7	2	0
<i>Totaal</i>	206	206	206	206

Uit deze tabel blijkt dat een groot deel van de respondenten een online dienst van de eigen gemeente meemaakte – een deel dat in onderzochte periode ook toenam van 50% (103) naar 77% (158). Kennelijk voorzien deze online diensten in een behoefte. Ander empirisch onderzoek laat dezelfde trend zien. Zo concludeerde Citizens dat 60% kerkgaande christenen een online dienst van de eigen gemeente bijwoonde, Kerkmagazine kwam op 70,3% en Van den Berg zelfs op 85,8 % (Citizens 2020, Kerkmagazine 2020, Van den Berg 2020, 35). Ook is opvallend uit ons onderzoek dat, toen op de eerste zondag veel diensten afgelast waren, men niet (online) elders meekeek.

Volgens bovenstaande tabel maakte 11 tot 14% (23 tot 29) van de respondenten in plaats van een eigen kerkdienst een online dienst van een andere gemeente mee (binnen of buiten het kerkverband). Dit wordt bevestigd door het onderzoek van Kerkmagazine, dat op 14,7% uitkwam (Kerkmagazine 2020). Citizens vroeg of respondenten een andere dienst hadden bijgewoond, eventueel naast de eigen kerkdienst, en kwam op 20% (Citizens 2020). Van den Berg komt op 43,5% die naast de eigen kerkdienst ook een andere kerkdienst hadden gezien (Van den Berg 2020).

Uit onze data blijkt verder dat respondenten vrij consistent waren in de invulling van hun zondagen: 147 respondenten gaven op dezelfde manier invulling aan de laatste drie zondagen, 171 respondenten aan de laatste twee. Dit strookt met het voornoemde gegeven dat de respondenten doorgaans ‘trouwe kerkbezoekers’ waren.

Zoals al is vermeld, werd in de enquête ingezoomd op zondag 5 april, de laatste zondag van de onderzochte periode. Van de vijf personen die aangaven toen live een dienst te hebben bezocht, hadden twee een duidelijke taak (ouderling van dienst, vertaler), maar drie personen ook niet. Van de 187 respondenten die op deze zondag een online dienst meemaakten van de eigen of een andere gemeente bekeek 95% deze dienst met beeld en geluid via internet. De overigen volgden een dienst met geluid via internet en of een televisiedienst, en 96% van de respondenten volgde hierbij de hele dienst. Dat is beduidend meer dan in het onderzoek van Van den Berg, die op 79,6% uitkwam (Van den Berg 2020, 99). De respondenten werd ook gevraagd in hoeverre zij thuis actief meededen (meerdere antwoorden mogelijk): 84% gaf aan thuis mee te bidden, 57% zong mee, 22% sprak liturgische teksten mee, 12% deed op een andere manier mee en 8% deed niet actief mee.

3.4 *Espoused voice: Hoe beleefden kerkleden hun (digitale) kerkgang?*

In deze paragraaf wordt beschreven hoe de hierboven beschreven kerkdiensten werden beleefd en gewaardeerd door de respondenten, de *espoused voice*. Ook hier is zondag 5 april in de enquête uitgelicht. Respondenten die aangaven een online dienst te hebben meegemaakt op deze zondag werd in de enquête gevraagd in hoeverre zij zich, vergeleken met een fysieke kerkdienst, verbonden voelden met God. Ook werd aan hen gevraagd in hoeverre zij zich verbonden voelden met de eigen gemeente. Ze konden dit waarderen op een schaal van vijf, van ‘nee, minder dan in een kerkdienst’ tot ‘ja, sterker dan in een kerkdienst’. De antwoorden waren als volgt (n=187):

Tabel 3. Ervaren verbondenheid in online kerkdienst

	Nee, minder dan in een kerkdienst				Ja, sterker dan in een kerkdienst
	1	2	3	4	5
Voelde u zich verbonden met God?	3% (5)	24% (44)	57% (106)	15% (28)	2% (4)
Voelde u zich verbonden met uw eigen gemeente?	11% (21)	45% (85)	19% (54)	12% (22)	3% (5)

Respondenten gaven dus in meerderheid aan zich door deze diensten evenveel (57%) of minder (27%, n=49) verbonden te voelen met God. De verbondenheid met de eigen gemeente werd duidelijk minder beleefd (56%, n=106).

Tussen de verschillende gemeenten waren hierbij overigens geen significante verschillen te zien.

De laatste vraag van de online enquête was een open vraag naar aanvullingen. Dit veld werd maar liefst 62 keer ingevuld door respondenten uit verschillende kerken, waarbij 33 keer iets werd verteld over de beleving van de online diensten. Onzes inziens geeft dit aan dat dit deel van de respondenten zich sterk betrokken voelde bij het onderwerp van dit onderzoek. Deze antwoorden geven nog meer inzicht in de beleving van online kerkdiensten door gemeenteleden.

Een aantal respondenten gaf expliciet aan tevreden te zijn met de invulling die hun gemeente nu geeft aan de kerkdiensten. Zo stelt iemand uit de Jacobikerker: “Ik vind het erg fijn dat we toch in deze tijd de kerkdienst kunnen mee beleven. Zien en horen. We zijn de mensen die dit mogelijk maken erg dankbaar. De verbondenheid met elkaar is groot al is het op een totaal andere manier”, en een lid van de Rehobothkerker: “Binnen de gegeven kaders ben ik erg gelukkig met de invulling die onze gemeente er nu aan kan geven.” Zes respondenten gaven aan de online diensten zelfs fijner te vinden, waarvan vier stelden dat ze zich thuis beter kunnen concentreren. Iemand uit de Protestantse Gemeente Leidsche Rijn schreef: “Doordat ik thuis de viering op een eigen tijdstip kan luisteren, is het wel makkelijker om elke week ‘naar de kerk’ te gaan. Zonder corona had ik waarschijnlijk minder vieringen bijgewoond”, en een respondent uit de Jacobikerker: “Ik kan m’n tranen gerust eens de vrije loop laten, er is minder drukte en (innerlijke) ruis.” Iemand uit RijnWaarde stelt de kerk niet te missen: “Ik ben christen om wat ik geloof en het gevoel dat ik bij christendom heb. Kerkdiensten ondersteunen, maar ik kan ook prima zonder.”

Andere respondenten geven juist aan het fysiek samenkomen in kerkdiensten te missen. Zo schrijft iemand uit de Janskerk: “Ik ben heel blij met de mooie uitzendingen van de Janskerk maar ik mis het samen zingen en het samenzijn enorm.” Iemand uit de Rehobothkerker geeft aan: “De doop van mijn zoon is, wederom, uitgesteld. Ik vind het erg jammer dat ik dit feest nog steeds niet met de gemeente kan vieren”, en een respondent uit RijnWaarde: “Door gebrek aan samenkomsten/activiteiten ervaar ik weinig betrokkenheid bij de gemeente en mis ik een stok achter de deur om met het geloof bezig te zijn.” Twee respondenten stellen het jammer te vinden dat hun gemeente niet live

diensten streamt en weer twee anderen stellen thuis snel te worden afgeleid van de dienst door hun kinderen.

Deze open antwoorden geven aan dat de beleving van online-kerkdiensten tweeledig is. Enerzijds worden zij als hulpmiddel in een eerste crisissituatie nadrukkelijk positief gewaardeerd, terwijl ze anderzijds even nadrukkelijk als surrogaat en ‘maar online’ worden beleefd. In ander onderzoek gaf twee derde van de kerkgaande christenen aan “dat zijn of haar geloofsgemeenschap erin slaagt om het gevoel van gemeenschap in stand te houden” (Citizens 2020). Deze gegevens corresponderen met onze waarneming van de positieve waardering van online-kerkdiensten. De keerzijde van ditzelfde fenomeen verdient aparte aandacht, hier komen wij op terug in paragraaf 4.2 en verder.

3.5 *Samenvatting*

De twintig protestantse kerken uit de stad Utrecht uit ons onderzoek hebben snel moeten schakelen om de eerste vier kerkdiensten (15 maart – 5 april) in de coronatijd vorm te geven. Na een eerste zondag, toen twee derde van de onderzochte kerken de dienst afgelaste, volgden in rap tempo aanpassingen. De kerken voldeden aan de adviezen van het CIO en de landelijke beleidsorganen, en belegden diensten met ten hoogste (maar vaker veel minder dan) dertig personen op anderhalve meter afstand. Waar kerkdiensten eerst nog provisorisch werden gestreamd (audio, en toenemend ook video), werden geleidelijk geavanceerdere middelen ingezet om uitgezonden diensten vorm te geven. Ook digitale interactie via Zoom of Facebook werd ingezet met als expliciet doel de onderlinge verbondenheid te stimuleren. De communicatie over de veranderingen was doorgaans zeer zorgvuldig en uitvoerig, zowel digitaal als ‘in print’.

Na de eerste zondag 15 maart, waarop veel erediensten waren afgelast en relatief veel respondenten geen kerkdienst meemaakten, volgde een groot deel van de respondenten (tot 77%) de eigen online kerkdiensten. Dit gegeven wordt bevestigd door andere onderzoeken. Respondenten gaven in meerderheid aan zich door deze diensten evenveel (57%) of minder (27%) verbonden te voelen met God, terwijl wel 57% van de respondenten de verbondenheid met de eigen gemeente minder voelde dan bij een ‘gewone’ kerkdienst. Dit laatste gegeven roept theologische vragen op. Hoe vindt verbondenheid met God en elkaar eigenlijk plaats, en hoe kan deze ‘ervaren’ worden?

Ons onderzoek beperkte zich tot de eerste coronafase, toen alles nieuw, spannend en onverwacht was. Hoe de verbondenheid met God en de gemeente in de loop van de maanden daarna ervaren is, en welke rol al dan niet fysiek kerkbezoek en online meevieren hierin speelden, is niet onderzocht. Uit de hierboven beschreven data bleek wel dat de digitale, online-kerkdiensten in deze eerste fase globaal op twee manieren beleefd werden, soms tegelijkertijd door dezelfde mensen. Enerzijds is er sprake van positieve waardering: er is een vorm van verbondenheid, het is een mooi hulpmiddel om iets van de zondagse kerkgang in deze coronatijd te behouden. Anderzijds worden deze diensten beleefd als surrogaat-diensten die de fysieke ontmoeting in live-kerkdiensten onmogelijk kunnen vervangen. Hoe kan deze tweeledige beleving worden geïnterpreteerd, en vanuit welk kader?

4. Formal voice: Digitaal verbonden

In deze laatste paragraaf doen we een poging bovenstaande vragen te beantwoorden. Daarmee verwoorden we de bredere *formal voice*, de stem van academische theologie in gesprek met andere disciplines, terwijl we deze direct relateren aan de *operant* en *espoused voice*. We herinneren er hier aan dat het doel van dit onderzoek is om dit gesprek tussen de stemmen ook daadwerkelijk in (lokale) kerken te laten plaatsvinden. Onderdeel van *collaborative practical theology* (vgl. 2.1) is dat ook de vraag vanuit welk (theologisch) kader bepaalde fenomenen moeten worden gezien, onderwerp van doorgaand gesprek is. Onderstaande opmerkingen bieden dan ook geen finale oplossing, maar proberen het speelveld in kaart te brengen.

Het spannende speelveld waarin de *formal voice* haar licht laat schijnen over de fenomenen van (online) kerkdiensten duiden we hier gemakshalve aan als '*digital liturgical community formation*'. Daarmee bedoelen we het volgende. Reflectie op de manier waarop protestantse kerken in Utrecht hun zondagse erediensten vormgeven in reactie op de coronacrisis en de daarmee gepaard gaande overheidsmaatregelen kan worden gelabeld als reflectie op de heilsmiddelen. Onder deze noemer bespreekt de theologie dat de kern van het christelijk geloof te maken heeft met Gods redding (heil) van deze wereld uit een toestand van gebrokenheid, pijn, schuld en zonde. Dat doet Hij via allerlei kanalen en praktijken (middelen). Een van de meest omvattende omschrijvingen van wat heilsmiddelen bewerken, is dat zij het herstel van gemeenschap beogen ('community formation'). Zo stelt Michael Gorman dat Gods heils-

werk kan worden omschreven als de schepping van “a liberated and forgiven community” (2014, 43). Eén van de middelen die God gebruikt om deze gemeenschap met hem en tussen mensen onderling te herstellen, is die van de zondagse eredienst. Dat kan beschouwd worden als een verbijzondering van de stelling dat God ‘de kerk’ als middel hiertoe gebruikt. Voor dit artikel is van belang dat de liturgie als middel nu een bijzonder kleur krijgt vanwege het algemene gebruik van digitale voorzieningen om de viering vorm te geven en te ervaren. Allereerst staan we stil bij de vraag hoe dit digitale aspect door corona al dan niet veranderd is (4.1), om vervolgens drie belangrijke thema-velden te adresseren: gemeenschap, lichamelijkheid en bemiddeling (4.2).

4.1 *Corona maakt verschil tussen ‘religion online’ en ‘online religion’ voelbaar*

Al in 2000 maakte de religiewetenschapper Christopher Helland het behulpzame onderscheid tussen ‘religion online’ en ‘online religion’. Bij ‘religion online’ fungeren digitale media als middelen om religieuze activiteit in de offline wereld te faciliteren. In ‘online religion’ vindt de religieuze activiteit ook daadwerkelijk online plaats (Helland 2000). Dit onderscheid correspondeert grotendeels met het onderscheid tussen web 1.0 (gebruikers zijn passief) en 2.0 (gebruikers zijn interactief). Later werd deze tweedeling genuanceerd: een online geloofsgemeenschap is bijvoorbeeld vaak hybride met een ‘information zone’ en een ‘interaction zone’ op het web (Helland 2005). De religieuze activiteit van de gelovige kan meestal niet worden gereduceerd tot een van beide domeinen: er is een “complex and multi-layered relationship between online and offline regions of activity” (Hutchings 2014, 43). Heidi Campbell, professor communicatiewetenschap, introduceerde de term ‘digital religion’ voor deze complexe vermenging, die zij definieert als “the space that is evoked when we talk about how online and offline religious spheres have become blended or integrated” (Campbell 2013a, 2-3). Voornoemde concepten worden in het vervolg van deze paragraaf consequent toegepast op kerkdiensten in coronatijd. ‘Digitale kerk’ wordt dus gebruikt om ‘kerk online’, ‘online kerk’ of een mengvorm daartussen aan te duiden.

Voor een academisch-theologische doordenking van de *operant voice* en de *espoused voice* is het belangrijk om te erkennen dat er zowel continuïteit als discontinuïteit bestaat tussen het (voor corona gebruikelijke) doorgaans fysiek, offline meemaken van kerkdiensten enerzijds, en de nu gebruikelijke digitale beleving anderzijds. Veel Utrechtse kerken waren in coronatijd ‘kerk online’ door een dienst digitaal uit te zenden, al dan niet live. Een aantal kerken was al meer ‘online kerk’ door digitale interactie tussen gemeenteleden tijdens de

dienst of na de dienst, bijvoorbeeld door contact via WhatsApp of Facebook. Diensten werden ‘verplaatst’ of ‘vertaald’ naar het digitale platform, maar geen enkele onderzochte kerk veranderde in coronatijd de dienst volledig naar een interactieve, online vorm (vgl. Campbell 2020, 51). Desondanks stellen verschillende onderzoekers op het gebied van digitale religie in de vakliteratuur dat er inderdaad behoorlijk wat moet veranderen om echt online kerk te zijn, bijvoorbeeld het faciliteren van online interactie (Campbell 2020; Dyer 2020a; Kurlberg 2020; Philips 2020). Sommige kerken hebben hiermee in onze onderzoeksperiode wel geëxperimenteerd via Whatsapp of Mentimeter.

In landelijke christelijke mainstream media, t.w. het *Nederlands Dagblad*, *Reformatisch Dagblad* en *Trouw*, vond discussie plaats over de vraag in hoeverre kerkdiensten aangepast zouden moeten worden voor de digitale wereld.¹² Scribenten in deze media stelden met regelmaat dat digitale media slechts een noodoplossing zijn voor de kerk in coronatijd. De kerk hoeft geen interactieve online kerk te worden, want een digitale kerk is bij voorbaat niet ‘echt’: face-to-face verbinding in een fysieke kerk is een vereiste. Dat bleek ook in sommige van de onderzochte kerken in Utrecht te leven. Zo kwam in de *espoused voice* naar voren dat digitale kerkdiensten door sommige respondenten slechts als ‘surrogaat’ werden ervaren. De kerkenraad van de Mattheüskerk schreef bovendien in het kerkblad: “Zonder [het] bijeenkomen van mensen die luisteren naar en gehoorzamen aan het gepredikte Woord kun je je afvragen of je eigenlijk wel van een dienst kunt spreken.”

In relatie tot de vraag hoe kerkzijn na de pandemie moet worden vormgegeven bleek in recente literatuur de vraag naar de echtheid van de digitale kerk belangrijk: “Why would we regularly return to face-to-face worship after the pandemic when we can do this online” (Zsupan-Jerome 2020, 92)? Moeten kerken terugkeren naar het oude normaal? Of moeten kerken zich aanpassen naar aanleiding van de waardering en grote beschikbaarheid van online diensten in de coronatijd?

Er is, kortom, op basis van de *operant* en *espoused voice* een legitieme vraag naar de conceptuele continuïteit en discontinuïteit van offline en digitaal vieren, oftewel naar de verhouding tussen de fysieke kerkdienst in een kerkgebouw en het digitaal meevieren thuis. De doordenking hiervan wordt beïnvloed door de (eigen) beleving van kerkelijke praktijken. Het doel van de volgende analyse is dan ook niet om de verschillende ervaringen in de praktijk langs een bepaalde maatstaf te leggen, maar het palet aan ervaringen beter te begrijpen en het gesprek hiertussen op gang te brengen.

Op basis van eerder onderzoek naar digitaal kerkzijn kan geconcludeerd worden dat (pre-corona althans) online en offline religie nauw met elkaar samenhangen en elkaar kunnen versterken (Berger 2013, 277-278; Campbell 2013b, 63). Ook de *operant* en *espoused voice* wijzen nadrukkelijk in de richting van de in de eerste weken ervaren *continuïteit* tussen de fysiek beleefde verbondenheid in kerkdiensten offline en die in digitale kerkdiensten: respondenten beleefden allereerst en voornamelijk de eigen diensten digitaal mee (vgl. Cloete 2015, 4; Hutchings 2010). Verder gaven diverse respondenten bij de open vraag naar aanvullingen aan de 'eigen' online diensten te waarderen. Aangezien onze respondenten pre-corona 'trouwe kerkgangers' waren, viel dit te verwachten. Tegelijk bleek ook een bepaalde *discontinuïteit* tussen digitaal en offline vieren te worden ervaren. Deze wordt hieronder rondom drie concepten in kaart gebracht.

4.2 Corona legt de discontinuïteit tussen digitaal en fysiek vieren bloot

Gemeenschap

De ongekende schaal waarop kerken in coronatijd hun vieringen digitaal vorm gaven laat nog veel krachtiger dan voorheen zien hoe digitaal en fysiek vieren zich tot elkaar verhouden. In zowel digitale als offline kerkdiensten is er een bepaalde 'gemeenschap', maar het is de vraag of deze als gelijkwaardig beleefd worden en zo nee, in hoeverre dat een probleem vormt. De gemeenschap van de kerk bestaat uit een spectrum van ervaringen, waarvan het ene aspect makkelijker online vorm is te geven dan het andere. Zo stelt John Dyer in dit kader dat de relatiegerichte aspecten van kerkzijn lastiger naar het digitale domein te verplaatsen zijn dan de informatiegerichte aspecten. Een zakelijke mededeling van de kerkenraad kan bijvoorbeeld eenvoudiger online worden vormgegeven dan een troostende omhelzing (2020a; 2020b, 54).

Afgezien van dit praktische facet zijn er ook verschillen in de persoonlijke beleving van digitale kerkgangers. Als je persoonlijk minder behoefte hebt aan fysiek contact, waardeer je een online gemeenschap bijvoorbeeld eerder. Door de jongere generaties die 'always on' zijn, wordt de online gemeenschap waarschijnlijk ook meer op prijs gesteld (Böntert 2012, 281; Jeggle-Merz 2010, 155-157). Hiermee is de discontinuïteit tussen digitaal en offline vieren rondom 'gemeenschap' geïllustreerd. Of en hoe verbinding tot stand kan worden gebracht tussen de kerkgangers die kerkdiensten liever fysiek bezoeken en degenen die liever digitaal meevieren, moet post-corona verder worden doorzocht.

Lichamelijkheid

‘Lichamelijkheid’ is een ander aspect waarbij er sprake is van een discontinuïteit tussen digitaal en offline vieren. Het is niet zo dat lichamelijkheid online geen enkele rol speelt (Berger 2013, 269-271; Hutchings 2014). Een digitale kerk “augments and is in addition to, rather than a replacement for, an embodied, offline worship experience” (Campbell & Garner 2016, 67). “Rather than being fundamentally dis-embodied, digitally mediated worship entails its own specific bodily proprieties” (Berger 2017, 20). In de *operant voice* was bijvoorbeeld te zien dat mensen thuis meebaden of meezongen, of thuis een kaarsje aanstaken. Ook waren er voorbeelden van mensen die thuis het Avondmaal meevierden door brood en wijn te eten en te drinken.

Hoewel de dimensie van lichamelijkheid bij de digitale kerk dus een rol blijft spelen, zijn er twee onmiskenbare verschillen met de offline kerk. Allereerst ontbreekt digitaal “de lijfelijk-concrete dimensie van de copresentie van meevierenden” (Irlenborn & Kopp 2018, 372). De theologe Teresa Berger stelt dat de online ‘perceived co-presence’ hieraan gelijkwaardig is: ook online is er een gelijktijdigheid met een bepaalde liturgisch-theologische kwaliteit (Berger 2017, 37-40, 105-106). Achter de verschillende evaluaties van deze gelijkwaardigheid, schuilt onder andere een systematisch-theologisch vraagstuk: hoe verhoudt de lokale, zichtbare kerk zich tot de wereldwijde, onzichtbare kerk? Hoe meer waarde je hecht aan de zichtbare kerk, hoe belangrijker je fysieke medeaanwezigheid zal vinden, en vice versa (Berger 2017, 37-40; Jeggle-Merz 2010, 170-173; Roth 2018, 54-55). Ten tweede ontbreekt digitaal de fysieke ruimte van de kerk. Een kerkgebouw roept een scala aan herinneringen en betekenissen op bij de bezoeker. De sfeer van de kerk roept een bepaalde reactie op: als je bijvoorbeeld een kerk binnenloopt, word je automatisch stil. Weliswaar kan ‘cyberspace’ door sommige mensen als sacrale ruimte worden ervaren (Helland 2013, 25-40), maar een digitaal bemiddelde ervaring is onmiskenbaar anders. Via digitale media is vaak een zekere intensiteit nodig om een lichamelijke ervaring te bemiddelen die gelijkwaardig is aan een offline ervaring. Ook achter de verschillende evaluaties van deze discontinuïteit, schuilt een theologische kwestie: in hoeverre is gevoel, zintuiglijkheid en expressiviteit in de christelijke liturgie van belang? Hoe meer waarde je hecht aan de lichamelijke dimensie van liturgie, hoe belangrijker je de fysieke kerk zal vinden – en vice versa (Jeggle-Merz 2010, 167-170; Roth 2018, 53-55).

Dat lichamelijkheid door online kerkgangers verschillend wordt beleefd, kan dus worden verklaard door uiteenlopende theologische accenten die mensen aanbrengen in hun geloofsbeleving. Ook persoonlijke omstandigheden

en karaktertrekken spelen hier een rol, net als bij de discontinuïteit rondom ‘gemeenschap’ geconstateerd werd. In de *espoused voice* kwam naar voren dat sommige respondenten het fijn vonden dat online bepaalde prikkels konden worden vermeden, terwijl anderen het fysiek bij elkaar zijn juist misten of bij de online viering thuis werden afgeleid door hun kinderen.

Ondanks de ervaren discontinuïteit rondom ‘lichamelijkheid’ kan de explosie van digitale middelen om in de coronatijd kerkdiensten te kunnen vieren ook worden gezien als een verlenging van offline vieringen. De digitale kerkdiensten in coronatijd belichamen een uitreikende beweging om toch gemeenschap met God en met elkaar te bemiddelen, hoewel het niet mogelijk is om fysiek in een kerkgebouw samen te komen. Ook hier geldt dat deze uitreikende beweging vanuit de viering in een kerkgebouw met een zeer kleine kring, naar de hoorders en kijkers thuis, begrepen kan worden als een belichaming van Gods gemeenschapstichtende en daarmee in potentie heilzame handelen. Veel kerkgangers hebben dat zo ook ervaren, want juist de *discontinuïteit* wierp licht op de ervaring van verlangen naar meer onderlinge gemeenschap tussen medegelovigen. De onmogelijkheid om deze gemeenschap te ervaren benadrukte des te meer het belang ervan. Tegelijk werd dit verlangen levend gehouden juist door deel te nemen aan de digitale vieringen. Nader onderzoek zal moeten uitwijzen of dit verlangen als minder urgent beleefd wordt wanneer gelovigen minder deelnemen aan (digitale) vieringen. Uit eerder onderzoek door het Sociaal Cultureel Planbureau kan echter wel geconstateerd worden dat waar fysieke deelname aan collectieve liturgische praktijken structureel ontbreekt, ook andere, meer private praktijken van kerkzijn zoals bidden en bijbellezen onder druk komen te staan (vgl. Schaeffer 2019, 195-197).

Bemiddeling

Dit brengt ons tot het aspect van ‘bemiddeling’ van het heil. *Digital liturgical community formation* betekent dat theologisch gesproken gemeenschap als middel en doel van Gods heil begrepen kan worden. Dat dit heil niet spiritueel, vergeestelijkt, niet-materieel maar juist materieel en lichamenlijk via concrete praktijken en middelen tot mensen komt, betekent dat hierbij de voorafgaande analyses van de discontinuïteit rondom ‘gemeenschap’ en ‘lichamelijkheid’ kunnen worden verbonden. Bemiddeling is een theologische term die gebruikt wordt om te verwoorden dat bij de ontmoeting met God en de vorming van een gemeenschap altijd bepaalde middelen ingezet worden. Daarbij kan gedacht worden aan een boek (de Bijbel), mensen (zoals zondagsschoolleraren, ouders of predikanten), en praktijken (zoals gezamenlijk

zingen of luisteren of bidden). Kerkdiensten zijn van de kerkelijke praktijken onzes inziens als bronpraktijk te beschouwen (Schaeffer 2019).

In het oude kerklatin spelen daarom de *media* (lett. ‘middelen’) een belangrijke rol. Zo kunnen ook online media als heilsmiddel krachtig worden vormgegeven. Denk hierbij bijvoorbeeld aan een online preek of laagdrempelige interactie via chat of Mentimeter waardoor een mate van gemeenschap ontstaat (Berger 2017, 7-8; Böntert 2012, 289). Hoewel een digitale kerkdienst dus gemeenschapsstichtend kan zijn, kan o.i. in een fysieke kerkdienst een rijker spectrum aan bemiddeling plaatsvinden. Een vollediger spectrum aan lichamelijke gemeenschapsstichtende elementen is daarin aanwezig waarbij alle zintuigen kunnen worden aangesproken. Denk hierbij bijvoorbeeld aan de viering van het avondmaal of de bediening van de doop, het samen zingen of juist stil zijn of de ervaring van de ruimte van de kerk, met medegelovigen om je heen.

Vanuit christelijk perspectief gaat het hier bovendien niet zomaar over ‘bemiddeling’, maar over ‘heilsbemiddeling’. Zonder te stellen dat dit via digitale weg afwezig is, geldt ook hier dat een omvattender spectrum aan middelen in de offline viering aanwezig is. Deze belichaming kan de holistische, en soms confronterende, transformerende dimensie van liturgie beter waarborgen. Lichamelijke, liturgische offline beleving voorkomt een vergeestelijking van het christelijk geloof en verbindt deze met de concrete, complexe, geleefde werkelijkheid (zie Böntert 2012, 290-291). Een valkuil van digitale media is bovendien dat eigen voorkeuren gaan prevaleren, bijvoorbeeld wat betreft de keuze met wie een gemeenschap wordt gevormd en welke prikkels worden toegelaten. Ook lijkt er – ook bij kerkdiensten in coronatijd – een tendens te zijn naar perfectie: bijdrages op YouTube of *social media* moeten er gelikt uit zien. Lichamelijkheid verwijst in het christelijk geloof echter niet naar een perfect ‘instawaardig’ lichaam, maar naar het gebroken lichaam van Christus dat onze gebrokenheid heelt (Cilliers 2009, 11-12).

Dit laat onverlet dat, zoals uit het onderzoek blijkt, de digitale viering (het verlangen naar) gemeenschap bewerkstelligt en in die zin eveneens heilsmiddel kan zijn. De spanning tussen meer of minder echt, meer of minder lichamenlijk, en meer of minder ervaring van gemeenschap, zoals deze voelbaar is in de tegenoverstelling van offline en online vieringen, zouden wij daarom in een nog breder theologisch kader willen plaatsen om haar te begrijpen. Gemakkelijk ontstaat de indruk dat digitale religie toch een soort afgeleide is van de ‘echte’ offline religie. Deze indruk moet echter weggenomen worden. Het protestantse gebruik van de term ‘heilsmiddelen’ wijst namelijk op een ‘eschatologisch voorbehoud’. Daarmee wordt bedoeld dat voor gelovigen alle

gemeenschap zoals deze op aarde wordt vormgegeven en ervaren, uiteindelijk nog maar een voorproefje is van de diepe gemeenschap met God en de ander zoals deze in Gods nieuwe wereld tot stand komt. Zowel de fysieke kerkdienst, als de online viering, zijn niet meer dan een voorafschaduwing van de intense verbondenheid die straks, later, in het laatste van de tijd (*eschaton*) ervaren kan worden.

5. Uitleiding

In ons onderzoek werd duidelijk dat in de eerste fase van de coronacrisis kerkdiensten veelvuldig digitaal plaatsvonden en werden meegevierd. Daarnaast bleek dat deze kerkdiensten door digitale kerkgangers verschillend werden ervaren. Onze analyse van de continuïteit en discontinuïteit tussen digitaal en offline vieren verklaart deze diversiteit en introduceert diverse thema's rondom *digital liturgical community formation* die verdere doordenking vergen. Digitale kerkdiensten hebben als noodoplossing in de coronatijd hun waarde bewezen, maar kunnen ook na deze pandemie mogelijk toegevoegde waarde hebben. De uitdaging voor kerken zowel in en na de coronacrisis is om de verbinding tussen de vele verschillende ervaringen van kerkgangers te stimuleren en te doordenken hoe digitale media dienstbaar kunnen zijn aan de liturgische vorming van de gemeenschap met God en elkaar. Ten diepste zijn voor gelovigen zowel offline als online vieringen immers slechts voorafschaduwingen van de gemeenschap die Gods nieuwe wereld zal brengen.

Het gesprek tussen de stemmen van de *operant* en *espoused theology* enerzijds, en die van de formele theologie anderzijds, zoals we dat hierboven hebben gevoerd, kan gemeenten helpen een eigen visie rond kerkzijn in (en na) corona te ontwikkelen. Allereerst is van belang dat er nadrukkelijk ruimte komt voor de beleving van de (digitale) kerkganger. Waar deze wordt ontkend of genegeerd, wordt slecht beleid gemaakt. In de tweede plaats kan een gezamenlijke (*collaborative*) theologische verkenning door kerkleden en theologen opleveren dat eenzijdigheden in de formele theologie worden blootgelegd. Is het werkelijk waar, zoals theologen soms stellen, dat digitale vieringen niet 'echt' zijn? Natuurlijk zal niemand ontkennen dat fysieke vieringen van heil passend zijn bij een integrale beleving en belichaming van geloof. Maar is dat het hele verhaal? Het entameren van zo'n (gemeentebreed) gesprek over belang van 'lichamelijkheid' van de kerkdienst geeft, in de derde plaats, gelegenheid om zelf iets te belichamen waar het in het christelijk geloof (mede) om gaat. Wanneer immers de ervaring van de gelovige serieus wordt genomen,

en in relatie gebracht wordt met het brede palet van meningen en ervaringen, ook die uit de traditie en de werelwijde kerk, ontstaat een zoektocht naar de *katholiciteit* van de kerk: hoe kan de individuele gelovige zich identificeren met de gemeenschap van gelovigen van alle tijden en plaatsen? Dat gesprek wordt zo zelf heilsmiddel in de bemiddeling van het heil, dat in kerkdiensten gevierd en beleefd wil worden – online zowel als offline.

Noten

- 1 In dit artikel wordt de maatschappelijk gangbare term ‘corona’ gehanteerd om het virus SARS-CoV-2 aan te duiden dat de ziekte COVID-19 veroorzaakt.
- 2 De zogenaamde ‘Stille Week’ met belangrijke christelijke feestdagen als Witte Donderdag en Goede Vrijdag, alsmede het feest van Pasen, zijn niet meer in het onderzoek betrokken omdat in die bijzondere week veel kerken nog weer andere aanpassingen hebben gedaan.
- 3 www.cioweb.nl/wp-content/uploads/2020/02/20200227-CIO-factsheet-Corona-1.pdf, geraadpleegd op 30-4-2020.
- 4 www.cioweb.nl/12-maart-corona-en-kerk, geraadpleegd op 30-4-2020.
- 5 Bijvoorbeeld <https://ngk.nl/2020/03/advies-corona-kerkdiensten>, <https://cgk.nl/omgaan-met-coronavirus>, geraadpleegd op 30-4-2020. De websites van gremia worden continu bijgewerkt, waardoor veel berichtgeving niet meer te vinden is.
- 6 www.rijksoverheid.nl/onderwerpen/coronavirus-covid-19/nieuws/2020/03/24/aanvullende-maatregelen-23-maart, geraadpleegd op 20-4-2020.
- 7 www.cioweb.nl/wp-content/uploads/2020/03/Communiqu%C3%A9-koepelorganisaties-beperken-erediensten-26-maart-JenV.pdf, geraadpleegd op 30-4-2020.
- 8 Zie <https://cgk.nl/advies-kerk-en-overheid-26-maart>; <https://diaconaalsteunpunt.nl/wat-doen-we-met-de-diensten-2>; www.protestantsekerk.nl/nieuws/richtlijnen-rond-om-het-coronavirus; www.steunpuntkerkenwerk.nl/coronavirus-kerk, geraadpleegd op 30-4-2020.
- 9 Zie <https://cgk.nl/zorg-over-gemeenten-die-grens-opzoeken>; <https://ngk.nl/2020/04/corona-zoek-de-grens-niet-onnodig-op>, geraadpleegd op 30-4-2020.
- 10 Van de Singelkerk is de invulling van de kerkdienst op 15 maart 2020 ons onbekend.
- 11 Van de Kerk op Zuilen is de invulling van de kerkdiensten op 22 en 29 maart en 5 april 2020 ons onbekend.
- 12 Voor een overzicht, zie www.academia.edu/43467518/Digitaal_vieren_in_coronatijd, p. 38-42, geraadpleegd op 4-3-2021.

Literatuur

- Ark, J. van & H. de Roest (2004),
De weg van de groep: leidinggeven aan groepen in gemeente en parochie, Zoetermeer: Meinema.
- Citizens (2020, april),
Onderzoek christenen en de coronacrisis, Utrecht: Citizens, <http://citizens.nl/download/3885>.
- Berg, E. van den (red.) (2020),
Ervaringen met online kerkdiensten, Den Haag: ISI Media, 2020.
- Berger, T. (2013),
 @Worship. Exploring Liturgical Practices in Cyberspace, in: *Questions Liturgiques/ Studies in Liturgy*, 94 (3-4), 266-286.
- Berger, T. (2017),
@Worship: Liturgical Practices in Digital Worlds, London/New York: Routledge.
- Böntert, S. (2012),
 Liturgical Migrations into Cyberspace: Theological Reflections, in: Berger, T. (ed.), *Liturgy in Migration: From the Upper Room to Cyberspace*, Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 279-296.
- Cameron, H., D. Bhatti, C. Duce, J. Sweeney & C. Watkins (2010),
Talking about God in Practice. Theological Action Research and Practical Theology, London: SCM Press.
- Campbell, H.A. (2011),
 Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society, in: *Journal of the American Academy of Religion*, 80 (1), 64-93.
- Campbell, H.A. (2013a),
 Introduction: The rise of the study of digital religion, in: Campbell, H.A. (ed.), *Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, London/New York: Routledge, 1-22.
- Campbell, H.A. (2013b),
 Community, in: Campbell, H.A. (ed.), *Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, London/New York: Routledge, 57-71.
- Campbell, H.A. (2020),
 What Religious Groups Need to Consider When Trying to do Church Online, in: Campbell, H.A. (ed.), *The Distanced Church: Reflections on Doing Church Online*, 49-52.
- Campbell, H.A. & S. Garner (2016),
Networked Theology: Negotiating Faith in Digital Culture, Grand Rapids, Mich.: Baker Academic.

- Cilliers, J. (2009),
Fides Quaerens Corporalitatem: Perspectives on liturgical embodiment, in: *Verbum et Ecclesia*, 30 (1), 50-64.
- Cloete, A.L. (2015),
Living in a digital culture: the need for theological reflection, in: *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, 71 (2), 1-7.
- Dyer, J. (2020a),
Digital Communion: History, Theology, and Practices, <https://j.hn/digital-communion-summary-of-theology-practices>, 23 maart 2020.
- Dyer, J. (2020b),
The Biggest Challenge for Churches at this Time, in: Campbell, H.A. (ed.), *The Distanced Church: Reflections on Doing Church Online*, 53-55.
- Gorman, M.J. (2014),
The Death of the Messiah and the Birth of the New Covenant: A (not so) New Model of the Atonement, Eugene: Cascade.
- Helland, C. (2000) ,
Online-Religion/Religion-Online and Virtual Communities, in: Cowan, D.E. & J.K. Hadden, *Religion on the Internet: research prospects and promises*, New York: JAI, 205-223.
- Helland, C. (2005),
Online Religion as Lived Religion. Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet, in: *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 1 (1), 1-16.
- Helland, C. (2013),
Ritual, in: Campbell, H.A. (ed.), *Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, London/New York: Routledge, 57-71.
- Hutchings, T. (2010),
The Politics of Familiarity: Visual, Liturgical and Organisational Conformity in the Online Church, in: *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 4 (1), 63-86.
- Hutchings, T. (2014),
The Dis/Embodied Church: Worship, New Media and the Body, in: Vincett, G. (ed.), *Christianity in the Modern World: Changes and Controversies*, Burlington: Routledge, 37-57.
- Irlenborn, B. & S. Kopp (2018),
Der Media Turn als Herausforderung für die Liturgie, in: *Theologie und Glaube*, 108 (4), 356-373.

Jeggle-Merz, B. (2010),

Gottesdienst und Internet. Ein Forschungsfeld im Zeitalter des Web 2.0, in: Durst, M. & H. Münk (Hrsg.), *Zwischen Tradition und Postmoderne. Die Liturgiewissenschaft vor neuen Herausforderungen*, (Theologische Berichte, 33), Freiburg, Schweiz: Paulusverlag, 139-176.

Kerkmagazine (2020),

Uitslag onderzoek "Alternatief voor kerkdiensten", Helderblauw BV, https://kerkmagazine.nl/system/files/pp%20files/Uitslag_Onderzoek_Alternatief_voor_kerkdienst_2020-04-20.pdf.

Kurlberg, J. (2020),

Reflecting Theologically on Online Worship Services, <https://medium.com/@jonas.kurlberg/reflecting-theologically-on-online-streaming-services-f6c3dd975043>, 27 maart 2020.

Philips, P. (2020),

Community, community, community!, www.premierdigital.info/post/community-community-community, 20 maart 2020.

Roest, H. de (2019),

Collaborative Practical Theology. Engaging Practitioners in Research on Christian Practices, (Theology in Practice, 8), Leiden etc.: Brill

Roth, C. (2018),

Liturgie im Internet. Chancen und Herausforderungen für Theologie und Spiritualität, in: Ludescher, H.F. & M. Rosenberger (Hrsg.), *Spirituell-theologische Wahrnehmungen der digitalen Medien*, (Studien zur Theologie der Spiritualität, 3), Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität, 49-61.

Schaeffer, H. (2019),

Kerk om te vieren. Praktisch-theologische reflecties op kerkzijn, Kampen: Summum Academic Publications.

Watkins, C. (2020),

Disclosing Church. An Ecclesiology Learned from Conversations in Practice, Abingdon: Routledge.

Wijma, H., P. van Genderen & T. Meedendorp (2011),

Handboek voor kringleiders, Werken in de kerk, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn Motief.

Zsupan-Jerome, D. (2020),

Is it Real? Mystagogizing the Livestreamed Service, in: Campbell, H.A. (ed.), *The Distanced Church: Reflections on Doing Church Online*, 91-93.

Religieus gemotiveerde voedselhulp in de context van de Covid-19 pandemie: gemeenschap, zingeving en empowerment

Kirsten van der Ham, Marjolein Hekman, Mirella Klomp, Peter-Ben Smit & Thijs Tromp*

Summary

Before the Covid-19 crisis, churches organized many activities in church building, De Nieuwe Stad in Amsterdam Zuidoost, including serving free meals for everyone who wanted them. When this was no longer possible because of the Covid-19 measures, the international churches Treasures International Ministries and Maranatha Community Transformation Centre and Diaconie Evangelisch-Lutherse Gemeente Amsterdam decided to work together and start delivering meals to people's houses. As one, relatively small project, operating alongside other aid initiatives, the meals project soon received many more enlistments than anticipated, and the Covid-19 crisis lasted longer than expected, which raised questions regarding the underlying needs and how to proceed in the long term. Together with researchers, they started a practical theological research project. On the basis of this project, that included action research, this article describes the meals project, its context and the research method that was employed. It makes clear how these meals expressed and shaped 1) social connections between people, 2) a meaningful life, 3) empowerment of people, and reflects on these themes from a diaconal perspective. The article intends to contribute to the conversation on the role that churches (could) play in society during a pandemic.

Introductie

De coronacrisis dwong veel diaconale projecten hun werkzaamheden opnieuw vorm te geven. De internationale kerk *Treasures International Ministries* (hierna: *Treasures*) organiseerde voor de coronacrisis een buurtmaaltijd onder de naam *Soup Kitchen* in Amsterdam Zuidoost. In kerkgebouw 'De Nieuwe Stad' konden mensen aan tafels met elkaar van een warme maaltijd genieten. Sinds het begin van de coronacrisis is het, vanwege de veiligheidsmaatregelen

* In alfabetische volgorde. Het onderzoeksproject naar dit diaconale maaltijdproject werd uitgevoerd vanuit de Protestantse Theologische Universiteit.

len, voor *Treasures* niet langer mogelijk om deze buurtmaaltijd te organiseren. Omdat de problematiek die al onder de buurtbewoners speelde door de coronacrisis eerder toe dan af zou nemen, besloot de kerk samen met twee andere kerkelijke instellingen vanaf maart 2020 de maaltijden bij buurtbewoners thuis te bezorgen. Dit artikel presenteert de resultaten van een praktisch-theologisch actieonderzoek naar dit maaltijdproject tijdens de coronapandemie.¹ De aanleiding voor dit onderzoek was het hoge aantal aanmeldingen dat het maaltijdproject in korte tijd ontving, onder meer van zorgorganisaties die hun cliënten naar het maaltijdproject doorverwezen. Dit artikel geeft antwoord op de vraag naar de betekenis van het maaltijdproject voor de deelnemers in de context van de pandemie die het gezamenlijk aan tafel delen van een maaltijd onmogelijk maakte. Deze vraag is relevant voor de diaconale praktijk, omdat ontmoeting en contact voor deze praktijk kenmerkend zijn, of zouden moeten zijn. Met dit artikel willen we een bijdrage leveren aan het gesprek over de rol die kerken spelen of zouden kunnen spelen tijdens een pandemie.

In diaconale projecten staat vanouds het delen van een maaltijd centraal. Recente voorbeelden in Nederland zijn de zogenaamde ‘Tafels van hoop’ en buurtmaaltijden zoals sommige (wijk)kerken of pioniersplekken organiseren. Zij vormen een laagdrempelige mogelijkheid om in verbinding te komen met buurtbewoners (Meijers 2019, 87). Dergelijke maaltijden, bereid voor en met mensen in de buurt, voorzien in twee belangrijke levensbehoeften: (gezond) voedsel én ontmoeting. In de praktijk blijkt dat deze diaconale maaltijdprojecten resulteren in het ontstaan en verdiepen van relaties met buurtbewoners. Door het contact krijgen de organisatoren van diaconale maaltijden ook inzicht in wat buurtbewoners verder nodig hebben om een goed leven te kunnen leiden (Bolinger et al. 2015, 91-92). Op die manier ondersteunen de diaconale maaltijdprojecten ook andere vormen van hulp die zij kunnen bieden. Dan gaat het bijvoorbeeld om financiële of materiële ondersteuning, omdat armoede vaker voorkomt binnen deze groep, maar ook om pastorale zorg en, in het geval van nieuwkomers, hulp bij sociale integratie in de Nederlandse maatschappij (Van der Meulen 2018, 67-68).

Eerst worden in dit artikel het maaltijdproject, zijn context en de onderzoeksmethode beschreven. De onderzoeksresultaten van een empirische studie worden vervolgens gepresenteerd, in de categorieën sociale verbinding, zingeving en *empowerment* en gerelateerd aan een theologische invalshoek.

Beschrijving context en project

De context van het maaltijdproject – de samenleving in Amsterdam Zuidoost – kenmerkt zich door culturele diversiteit, een hoge mate van religiositeit en kerkelijke betrokkenheid en door tal van structurele sociale problemen die kansengelijkheid veroorzaken en versterken.² Ongeveer 70 procent van de bevolking heeft een migratieachtergrond (eerste of tweede generatie). De wijk telt tussen de 100 en 130 kerken, waarvan de meerderheid tot een internationale kerk kan worden gerekend (Van der Meulen 2018, 14).³ De wijk worstelt met problemen omtrent mentale en fysieke gezondheid, huiselijk geweld, werkloosheid, vroegtijdige schoolvertaling, criminaliteit en financiële onzekerheid (GGD Amsterdam 2018, 3). In 2019 leefde 25% van de bevolking van Amsterdam Zuidoost in armoede.⁴ De Armoedemonitor voorspelt bovendien dat reeds bestaande structurele problemen zullen toenemen naarmate de coronacrisis vordert (Gemeente Amsterdam 2020, 5-6). Desalniettemin meldt het onderzoeksrapport *Sterk en Zwak* in Amsterdam dat de maatschappelijke participatie in Zuidoost het hoogst is van heel Amsterdam. Het stadsdeel heeft het hoogste percentage volwassenen dat vrijwilliger is bij maatschappelijke organisaties, waaronder veel religieuze organisaties (GGD Amsterdam 2018, 14).

Aan het begin van de coronacrisis zetten twee kerken in Amsterdam Zuidoost – de internationale kerken *Treasures* en *Maranatha Community Transformation Centre* (hierna: *Maranatha*) – samen met de Diaconie van de Evangelisch-Lutherse Gemeente Amsterdam (hierna: Lutherse Diaconie) een project op waarbij zelfbereide warme maaltijden aan huis worden gebracht, voor mensen die dat nodig hebben. Het aantal breidt zich in de loop van de pandemie uit tot ongeveer 250 maaltijden per week die op maandagen en vrijdagen bij buurtbewoners worden thuisbezorgd. Vanaf september 2020 deelt het project ook 50 voedselpakketten per week uit. De aanmeldingen van mensen die maaltijden of voedselpakketten willen ontvangen, komen grotendeels van meer dan twintig zorgorganisaties. Zij melden hun cliënten ook weer af wanneer deze bijvoorbeeld weer hulp (of mantelzorg) kunnen ontvangen uit eigen sociale kring. De maaltijden die worden bezorgd gaan voornamelijk naar ouderen (1) en naar zieke mensen die niet in staat zijn om voor zichzelf te koken of boodschappen te doen (2). De meerderheid van hen is vrouw, alleenwonend en heeft een migratieachtergrond. De voedselpakketten die worden opgehaald zijn vooral voor mensen die door de coronacrisis in financiële nood zijn geraakt en die net buiten de criteria van de voedselbank vallen of die hun weg niet kunnen vinden in het socialezekerheidsstelsel (3). Een deel van deze

groep bestaat uit mensen zonder geldige verblijfspapieren (zgn. ongedocumenteerden) voor wie het werk in het grijze circuit gedurende coronacrisis wegviel en voor wie geen officiële sociale voorzieningen bestaan (4).⁵ Deze vier doelgroepen zijn niet strikt van elkaar gescheiden.

Het project wordt gecoördineerd door de diaconaal werker van de Lutherse Diaconie en de predikanten van *Treasures* en *Maranatha*. Het team van vier koks en zeven bezorgers – allen vrijwilliger – bestaat uit leden van de betrokken kerken, ongedocumenteerde asielzoekers voor wie de kerken eerder activiteiten organiseerden en mensen die via sociale media van het project hebben gehoord. Voor het grootste deel zijn dit mensen die door de coronacrisis geen werk en/of vaste verblijfplaats hebben. Zij ontvangen een vrijwilligersvergoeding en vaak ook een maaltijd en/of voedselpakket. De betrokken vrijwilligers hebben uiteenlopende religieuze en culturele achtergronden. Zij behoren tot verschillende christelijke en islamitische stromingen en hebben bijvoorbeeld een Nederlandse, Surinaamse, Egyptische, Gambiaanse, Ghanese of Indonesische achtergrond.

Methode

De onderzoeksresultaten die in dit artikel worden weergegeven maken deel uit van een breder onderzoek naar het diaconale maaltijdproject in Amsterdam Zuidoost, waarvan het veldwerk is uitgevoerd door twee onderzoekers van de eerste week van september tot en met de eerste week van november 2020. Dit betreft een praktisch theologisch onderzoek bestaande uit twee delen: participatief actieonderzoek en een stakeholderonderzoek. Voor dit artikel richten we ons met name op de resultaten van het participatieve actieonderzoek. Het gaat om de inzichten van de directbetrokkenen bij het diaconale project, de organisatoren, vrijwilligers en ontvangers. Deze resultaten geven het beste zicht op de betekenis van het bereiden, rondbrengen en ontvangen van voedsel in het kader van het maaltijdproject. Het tweede gedeelte van het onderzoek bestond uit interviews met stakeholders van het project, zoals met vertegenwoordigers van vijf zorgorganisaties en drie charitatieve fondsen, over de structurele nood in Amsterdam Zuidoost, hun visie op het maaltijdproject en de toekomst van het project. Uit dit stakeholderonderzoek vermelden we alleen informatie uit interviews met zorgverleners, over hoe zij denken dat de door hen aangemelde maaltijdontvangers het maaltijdproject ervaren.

Van Lieshout et al. beschrijven participatief actieonderzoek als een onderzoeksmethode die zowel beoogt de praktijk te verbeteren als academische ken-

nis te produceren. Dit vraagt om een onderzoeksopzet die de praktijk en de kennis van mensen in de praktijk actief betreft en respecteert (Van Lieshout et al. 2017, 2-3). De projectleiders van het maaltijdproject zijn daarom vanaf het begin betrokken geweest bij het ontwerpen van het onderzoek. Het participatieve actieonderzoek dat is uitgevoerd bestond uit participerende observatie van verschillende aspecten van het project, zoals het koken, bezorgen en coördineren, zodat de onderzoekers de praktijk met al haar dynamiek, successen en vraagstukken, in kaart konden brengen. Daarnaast organiseerden de onderzoekers wekelijks bijeenkomsten met een samengesteld projectteam van twee koks, twee maaltijdbezorgers en twee projectleiders om gebruik te maken van hun expertise over het maaltijdproject. Zij worden in participatief actieonderzoek gezien als co-onderzoekers (Van Lieshout et al. 2017, 18-21). Centrale vragen in deze bijeenkomsten waren: wie zijn de maaltijdontvangers en waarom doen zij een beroep op voedselhulp? Wie zijn de bezorgers en koks en waarom participeren zij in dit maaltijdproject? Wat is de toekomst van het maaltijdproject? Wat zijn de structurele noden in Amsterdam Zuidoost en wat zijn mogelijke lange termijn oplossingen?

Van Lieshout et al. betogen dat de onderzoekers die in het participatief actieonderzoek dicht op de praktijk komen te staan ook gedwongen moeten worden tot kritische reflectie op hun bevindingen door bijvoorbeeld een supervisieteam (*op. cit.* 100-101). In het kader hiervan vond wekelijks een gesprek plaats met de drie supervisoren vanuit de universiteit.

De resultaten van onze analyse van de betekenis van het thuisbezorgen van maaltijden en het uitdelen van voedselpakketten presenteren we hieronder, geordend in drie thema's: voedsel als uitdrukking en vormgeving van sociale verbinding, zingeving en *empowerment*.

Resultaten

1. Voedsel als uitdrukking en vormgeving van sociale verbinding

Het maaltijdproject heeft een duidelijk primaire aanleiding: er zijn mensen die vanwege uiteenlopende redenen geen toegang hebben tot voedsel. Dit vraagt volgens de projectleiders om een snelle reactie: het aanbieden van maaltijden of voedselpakketten. Daarnaast beschouwen de projectleiders en vrijwilligers het maaltijdproject van meet af aan als een manier om iets tegen eenzaamheid te doen, om verdere noden te signaleren en om relaties met de maaltijdontvangers op te bouwen, ongeacht hun culturele of religieuze achtergrond.

De projectleiders werken nadrukkelijk vanuit een relationele benadering, waarin zij een balans proberen te vinden tussen het creëren van mogelijkheden voor ontmoetingen en een efficiënte manier van maaltijden rondbrengen. Het projectteam is ervan overtuigd dat er een grote behoefte is aan sociaal contact in Amsterdam Zuidoost. Daaraan willen zij met het maaltijdproject tegemoetkomen. Een deel van de mensen die maaltijden ontvangen heeft naast de maaltijdbezorgers (bijna) met niemand op reguliere basis sociaal contact. Sommige mensen die maaltijden ontvangen, hebben de projectleiders verteld dat ze bang zijn om dagen of weken aan hun lot te worden overgelaten, wanneer zij bijvoorbeeld in hun huis ten val komen of komen te overlijden. Het maaltijdproject kan volgens de projectleiders hierop inspelen door een verbindende schakel te zijn tussen professionele zorgorganisaties en hun cliënten. Een van de geïnterviewde zorgprofessionals gaf het volgende voorbeeld:

“Ze [sc. de projectleider] belde ons om ons te vertellen dat een van onze cliënten de deur niet meer opendeed voor de bezorgers en dat de situatie zorgelijk leek. Toen besloten we dat we dat huis gelijk moesten bezoeken. Toen we daar waren, bleek dat ze naar het ziekenhuis gebracht moest worden.”

De zorgprofessionals legden uit dat zij, met name tijdens de eerste golf van de coronacrisis, hun cliënten niet zo vaak konden zien als wenselijk was voor de gezondheid van cliënten. Het sociale netwerk dat door het maaltijdproject ontstond, was een welkome aanvulling op wat zij zelf konden doen voor de maaltijdontvangers. De geïnterviewde zorgprofessionals zien hier een nog onvervulde potentie van het maaltijdproject: het project komt in contact met mensen in nood, waar bijvoorbeeld uitvoeringsinstanties van de overheid en zorgprofessionals dat niet kunnen. Het maaltijdproject zou de kennis over de specifieke noden van de maaltijdontvangers ook kunnen delen met de lokale overheid en zorgorganisaties om de zichtbaarheid van de nood te vergroten, volgens de zorgprofessionals. De projectleiders vanuit *Treasures* en *Maranatha* staan hier ambivalent tegenover. Als migrantenpastors hebben ze vanuit het verleden niet het gevoel door de overheid en zorgorganisaties onvoldoende te zijn erkend in hun rol als gemeenschapsleiders. Deze erkenning maakt op hen een instrumentele indruk. Zij vrezen bovendien dat wanneer zij gaan samenwerken met grotere organisaties ze restricties opgelegd zullen krijgen of minder zeggenschap krijgen in hun eigen projecten.

Het projectteam waardeert het hoog dat de maaltijdontvangers hun voordeuren openen voor de bezorgers en met hen in gesprek gaan. Zij duiden het

als een teken van verbinding en vertrouwen tussen maaltijdontvangers en de vrijwilligers van het maaltijdproject. Een van de projectleiders legt uit:

“There is already a lot of trust between the team and the recipients. Maybe already for 90%. In this neighborhood you do not open the door to everyone. That they open their doors for us already shows that they trust us and the meals we bring.”

In het bijzonder waardeert het projectteam het dat ongedocumenteerde mensen bij het maaltijdproject aankloppen, aangezien zij doorgaans weinig vertrouwen hebben in de overheid en mensen buiten hun eigen kennissenkring. Het feit dat een groep mensen zonder geldige verblijfspapieren zelf vrijwilliger is bij het maaltijdproject wordt gezien als een bewijs van de vertrouwensrelatie. Bovendien vervult het maaltijdproject voor het projectteam zelf ook die verbindende functie: zij zien het team dat meewerkt aan het maaltijdproject als familie. Zeker voor vrijwilligers die geen familie in Nederland hebben, is dit van waarde.

De verbinding die ontstaat tussen de deelnemers aan het maaltijdproject (mensen die het project coördineren, maaltijden bereiden, voedsel bezorgen, en/of ontvangen) is een verbinding tussen mensen uit diverse lagen van de samenleving. Dan gaat het niet alleen om religieuze of culturele gelaagdheid, maar ook om verschillende sociaaleconomische klassen en verschillende generaties. Door het tot stand brengen en koesteren van intermenselijke relaties levert deze diaconale praktijk een bijdrage aan de samenleving van Amsterdam Zuidoost, zodat diversiteit gewaardeerd wordt in plaats van dat er conflicten ontstaan tussen verschillende culturele of religieuze groepen. Volgens een van de projectleiders ligt hier de kracht van het project:

“Every life matters, regardless of your background. There is unity in diversity. The differences in doctrine for example are not an obstacle.”

De sociale verbinding die, volgens de vrijwilligers en de projectleiders tussen de diverse deelnemers aan het maaltijdproject ontstaat, is volgens hen gebaseerd op liefde voor de medemens. Het is dus meer dan het werken aan sociale netwerken, maar belichaamt de spirituele missie van het maaltijdproject.

Overigens stonden niet alle mensen die een maaltijd ontvingen open voor de uitnodiging om in contact te gaan. Ons onderzoek geeft geen inzicht in de redenen om contact af te houden. Volgens de vrijwilligers spelen schaamte of de angst voor besmetting hierin mogelijk een rol. Maar het is evengoed

mogelijk dat deze mensen eenvoudigweg geen behoefte hebben om in contact te komen met de mensen die de maaltijden of voedselpakketten bezorgen.

2. Voedsel als uitdrukking en vormgeving van zingeving

Voor de vrijwilligers die aan het maaltijdproject meewerken, draait het maaltijdproject niet om het simpelweg uitdelen van voedsel. Voor hen is het project ook een vorm van zingeving. Bij sommigen blijkt dat met name in de wijze waarop ze hun motivatie verwoorden om aan het maaltijdproject mee te werken. Bij anderen, met name voor sommige bezorgers, zit het zingevende aspect vooral in de waarde die zij beleven aan het contact met de mensen bij wie zij maaltijden bezorgen.

De vrijwilligers zeggen vreugde te beleven aan het koken, het boodschappen doen en het bezorgen van maaltijden. Het meewerken aan het maaltijdproject is voor hen een manier om hun dagelijks leven tijdens de coronacrisis op een zinvolle manier in te vullen, en dat geldt in het bijzonder voor de mensen die hun baan hebben verloren. Door hun betrokkenheid bij het maaltijdproject halen de vrijwilligers voldoening uit hun dagen, zelfs al gaat het ‘slechts’ om twee dagen in de week. Hoewel de vrijwilligers verschillende religieuze achtergronden hebben, vinden zij elkaar in idealen van naastenliefde, menswaardigheid, compassie en gemeenschap. Zij zien het rondbrengen van maaltijden aan mensen die daarbij gebaat zijn als een manier om liefde uit te delen aan hun naasten. De maaltijd belichaamt in die zin hun liefde en respect voor de naaste, zoals een vrijwilliger als volgt verwoordt:

“We do this out of a message of universal kindness. Everyone deserves that regardless of religion, race etc. Your background doesn’t matter. We give food to all.”

Daarnaast brachten sommige vrijwilligers met een christelijke achtergrond expliciet onder woorden dat hun betrokkenheid bij het maaltijdproject religieus geïnspireerd is en dat zij vanuit die overtuiging invulling geven aan hun taken. Samen met de projectleiders – die ook een christelijke achtergrond hebben – delen zij de ervaring dat hun God hen helpt in het organiseren van dit project en dat zij hun God dienen met hun werk. De projectleiders benadrukken dat kerken, ook hun eigen kerken, zijn geroepen om zich in te zetten voor de bestrijding van de complexe problematiek in Amsterdam Zuidoost. Voedselhulp is een manier waarop geloof praktisch vorm krijgt voor projectleiders en vrijwilligers:

“We have to live our Christian faith. You are not only a Christian on Sundays, but the whole week.”

“We doen dit toch in de naam van de Heer, om Hem te dienen. Dan wil ik ook met passie een goede maaltijd neerzetten.”

Sommige christelijke vrijwilligers willen graag de christelijke inspiratie van het maaltijdproject – als diaconaal project – overbrengen aan degenen bij wie zij maaltijden bezorgen; ook dat maakt voor hen het contact met deze mensen waardevol. Zij denken dat zij hun hiermee een hart onder de riem steken tijdens de coronacrisis. De projectleiders en sommige niet-christelijke vrijwilligers staan hier ambivalent tegenover vanwege de multireligieuze samenstelling van de groep vrijwilligers en ontvangers. De religie-specifieke handelingen die sommige koks en bezorgers op eigen initiatief uitvoeren, betreffen bijvoorbeeld bidden met de mensen die een maaltijd ontvangen, of het meegeven van zelfgemaakte kaartjes met daarop een zelfgeschreven christelijke tekst. Een van de bezorgers noemt deze kaartjes “*Monday blessings*” en “*Friday blessings*.” Een voorbeeld van zo’n tekst is:

“Thank You Lord for Another Friday. It wasn’t easy, but we made it through another week. To God be the glory!”

De bezorger krijgt hier positieve reacties op en wordt door afgemelde maaltijdontvangers en andere vrijwilligers gevraagd of hij hen ook elke maandag en vrijdag een kaartje wil bezorgen. Een andere bezorger biedt de ontvangers aan om voor hen te bidden. Wanneer maaltijdontvangers hier gebruik van willen maken, spreekt de bezorger hardop een gebed uit bij het overhandigen van de maaltijd. Sommige maaltijdontvangers op zijn route – ouderen met een kwetsbare gezondheid – gaven aan dat ze sinds het begin van de coronacrisis geen kerkdienst meer hadden kunnen meemaken, omdat de kerk gesloten was of omdat zij om gezondheidsredenen niet naar de kerk durfden te gaan. Het gebed van deze maaltijdontvanger werd voor hen een belangrijke manier om toch hun geloof in gemeenschap met anderen te kunnen ervaren.

“Ik vind het heel fijn. Vandaag gaat het wel goed met mij, maar dat is niet alle dagen zo. Soms ben ik somber en soms gaat het lichamenlijk ook niet goed. Dan vind ik het fijn dat er voor mij gebeden wordt.”

De projectleiders ontmoedigen deze handelingen niet, maar willen er wel voor waken dat het maaltijdproject als exclusief christelijk beschouwd wordt, waardoor er onnodige barrières worden opgeworpen voor mensen met een andere religieuze achtergrond om zich als vrijwilliger in te zetten voor het maaltijdproject of om van de maaltijden gebruik te maken.

3. Voedsel als uitdrukking en vormgeving van *empowerment*

Naast sociale verbinding en zingeving biedt het maaltijdproject mensen die afhankelijk zijn van hulp ook een mogelijkheid om een actieve rol op zich te nemen in diezelfde voedselhulp en hen zo hun kracht en waarde als mens te laten ervaren. Dit geldt met name voor de vrijwilligers die meewerken aan het voedselproject, al is dit niet de enige manier waarop *empowerment* plaats kan vinden binnen het maaltijdproject. Tegelijkertijd bleek het voor het projectteam een lastige opgave om mogelijkheden voor *empowerment* van maaltijdontvangers te creëren. De relationele benadering, die door de projectleiders wordt benadrukt, kenmerkte ook de projecten die al vóór de coronapandemie door *Treasures*, *Maranatha* en de Lutherse Diaconie werden georganiseerd. Hierin is en was oog voor wie iemand is en welke vaardigheden of talenten iemand heeft. Een van de projectleiders legt uit:

“Iedereen die hier naar binnen loopt, wordt gezien als iemand die iets kan brengen en iemand die hulp nodig kan hebben.”

Deze gerichtheid op *empowerment* is eveneens een component geworden van het maaltijdproject. Aan het maaltijdproject werken koks en vrijwilligers mee die zelf financiële onzekerheid ervaren, werkloos zijn, uit hun huidige baan geen voldoening halen en/of ongedocumenteerd zijn en weinig handelingsperspectief hebben. Een aantal vrijwilligers nam al voor de crisis deel aan de gezamenlijke maaltijden in het kerkgebouw en is daarna bezorger geworden. Het geeft de vrijwilligers een gevoel van voldoening dat ze zich op deze manier nuttig kunnen inzetten voor anderen die zich in een soortgelijke positie bevinden als zijzelf. Daarnaast waarderen de vrijwilligers dat er door hun rol in het maaltijdproject een bepaalde routine in hun leven is. Dit helpt hen om grip te krijgen op hun eigen leven. Bovendien biedt het maaltijdproject voor de vrijwilligers een kans om eigen vaardigheden in te zetten, te ontwikkelen of te ontdekken. Een van de koks, die voor de coronacrisis kookworkshops gaf, maar dat door de coronamaatregelen niet langer kon doen,

kan bijvoorbeeld op deze manier haar vaardigheden bij het maaltijdproject inzetten in plaats van dat ze door de coronacrisis niets om handen heeft.

De leden van het projectteam is ook gevraagd welke mogelijkheden zij zien om *empowerment* van de maaltijdontvangers verder te bevorderen, zodat zij niet onnodig afhankelijk worden of blijven van noodhulp. Het onderzoeken van nieuwe mogelijkheden voor *empowerment* bleek voor de projectteamleden moeilijk, mede vanwege het grote aantal mensen dat zich bij hen meldde voor een maaltijd of voedselpakket. Volgens de projectteamleden vraagt extra inzet voor *empowerment* om meer tijd en ruimte, die er vanwege de druk die de (logistieke) organisatie van het voedselproject met zich meebrengt niet is. Door de signalen die zij van de maaltijdontvangers, zorgorganisaties en de wijk opvangen, is het projectteam ervan overtuigd dat in Amsterdam Zuidoost de nood aan voedsel op dit moment nog steeds zeer groot is. Het lenigen van deze nood heeft voor hen prioriteit boven het bevorderen van *empowerment*. Bovendien wijzen de projectteamleden erop dat een gedeelte van de maaltijdontvangers, met name de oudere en chronisch zieke mensen, al langere tijd afhankelijk is van hulp van anderen en deze vorm van noodhulp dus geen nieuwe afhankelijkheid creëert. De geïnterviewde medewerkers van de professionele zorgorganisaties herkennen zich in de hierboven geschetste situatie. Zij melden ook moeite te hebben om adequaat te reageren op de grote, complexe zorgvragen die zij uit de buurt krijgen. Ook voor hen blijkt het moeilijk om mensen op weg te helpen naar zelfredzaamheid.

Totdat mensen (weer) toegang hebben tot hun eerste levensbehoeften is het projectteam voornemens om het maaltijdproject op deze manier voort te zetten. De leden van het projectteam zijn ervan overtuigd dat ze met deze aanpak de waardigheid van iedere ontvanger erkennen en hen niet tot hulpbehoevenden reduceren. Zij zien degenen die maaltijden thuisbezorgd krijgen als mensen met verantwoordelijkheden. Volgens hen kiezen zij ervoor om bij het maaltijdproject aan te kloppen voor voedselhulp, om hun deuren voor de maaltijdontvangers te openen, de maaltijden op te eten en niet weg te gooien of, wanneer mogelijk, om een voedselpakket op te halen in het kerkgebouw. Voordat deze mensen bij het maaltijdproject om voedselhulp vragen, moeten zij een drempel van schaamte over, volgens het projectteam. Er is veel respect vanuit het projectteam voor het feit dat die stap gezet wordt. Meerdere bezorgers zeggen bovendien dat de maaltijdontvangers ook mensen zijn van wie zij zelf iets kunnen leren: het zijn mensen met meer of andere levenservaring(en).

Sommige maaltijdontvangers vinden zelf manieren om iets van een rolwisseling vorm te geven. Zo geven zij bijvoorbeeld namen door van wie eveneens hulp zouden kunnen gebruiken. Ook geven sommigen met enige regelmaat cadeautjes aan de bezorgers om hen te bedanken voor hun inzet en hen te bemoedigen. De meeste maaltijdontvangers zijn ervan op de hoogte dat veel bezorgers ook zelf tot de doelgroep behoren die voedselhulp nodig heeft. Op deze manier proberen sommige maaltijdontvangers iets terug te doen voor de hulp die zij ontvangen.

Hoewel bijdragen aan *empowerment* een doelstelling van het maaltijdproject is, blijken de mogelijkheden om ook de ontvangers (voor zover ze zelf geen vrijwilliger zijn) te ondersteunen op weg naar zelfredzaamheid uiterst beperkt.

Reflectie

In onze reflecties op het maaltijdproject gaan we eerst in op de betekenis van voedsel en maaltijden. Daarna richten we ons specifiek op het verband tussen de maaltijden enerzijds en de drie thema's verbinding, zingeving en *empowerment* anderzijds en relateren die aan een theologische invalshoek.

Voedsel heeft betekenis op diverse niveaus, waaronder bijvoorbeeld smaak (of het lekker (bereid) is), aantrekkelijkheid (of het er mooi (geserveerd) is) en voedingswaarde (of het gezond en voedzaam is). Daarnaast heeft voedsel ook een morele betekenis: waarom heb ik het voedsel dat een ander niet heeft en ben ik misschien verplicht mijn voedsel met anderen te delen? Deze morele betekenis hangt nauw samen met de sociale betekenis van voedsel: bij een gezamenlijke maaltijd weerspiegelt het voedsel dat wordt gedeeld en de manier waarop dat gebeurt de waarden die door een bepaalde gemeenschap gekoesterd worden. "Nothing is more indicative of who we are than our food and table customs." (Versfeld 2004, 18). Wie er aan tafel komen en wie niet, zegt iets over de aard van de gemeenschap. Hetzelfde geldt voor wie op welke plaats aan tafel mag zitten, de tafelschikking en de etiquette. Maaltijden kunnen ons veel leren over identiteit, grenzen en machtsverhoudingen van groepen en gemeenschappen. Wie een maaltijd gebruikt met anderen, markeert daarmee een zekere vorm van verbondenheid of intimiteit (Douglas 1972, 66).

Deze notie is wezenlijk voor een diaconaal project als het maaltijdproject van de beide internationale kerken en de Lutherse Diaconie. Hoewel dit door geen

van de leden van het projectteam expliciet onder woorden wordt gebracht, lijken zij zich bewust van de vernederende gevolgen van het eenvoudigweg uitdelen van voedsel. Zij distantiëren zich liever van oude beelden van diaconaat en caritas als ‘bedeling van de armen’, waarin het ontvangen van de middelen voor een bestaansminimum een gunst was en geen recht (Noordegraaf & Stoppels 2012, 186). Vandaar dat diaconale voedselprojecten steeds vaker de vorm aannemen van maaltijdprojecten, waar samen gekookt en gegeten wordt (Meijers 2019, 99). Samen koken, de tafel bereiden en de maaltijd gebruiken belichaamt een aantal waarden die voor het diaconale maaltijdproject centraal staan: gastvrijheid, gelijkwaardigheid, solidariteit en verbondenheid. Mede daarom is het project in de tijd voor de coronacrisis als een *maaltijd*project ontstaan en vormgegeven.⁶ De coronacrisis zette deze kernwaarden onder druk. Van de ene op de andere dag mocht er niet meer samen gekookt en gegeten worden. Uit solidariteit besloten de projectleiders het project niet te beëindigen, maar het te transformeren. De vrijwillige koks bereidden de maaltijden (deels) thuis en er werden vrijwilligers gevonden om de maaltijd bij de deelnemers van het maaltijdproject aan huis te laten bezorgen. In korte tijd meldden zich echter veel mensen die aanvankelijk niet hadden deelgenomen aan het maaltijdproject. Met financiële steun van een aantal fondsen kon het projectteam het aantal maaltijden (en later ook voedselpakketten) opschalen tot 250 per week.

1. Sociale verbinding

Uit ons onderzoek blijkt hoe belangrijk de bezorgers van de maaltijden de verbinding met de ontvangers van de maaltijden vinden. De koks en de bezorgers doen veel moeite om met de maaltijdontvangers in contact te komen. Ook blijkt het onderlinge contact tussen de bezorgers, koks en andere deelnemers aan het project van grote waarde. Hierbij verliest het maaltijdproject de relationele kernwaarden, verbonden aan het diaconale karakter ervan, niet uit het oog: gastvrijheid, solidariteit, gelijkwaardigheid en verbondenheid (vgl. Meijers 2019, 92). Het voedsel is meer dan de optelsom van zijn ingrediënten en voedingsstoffen, het is onderdeel van een sociale dynamiek, waarin het aanbieden en aannemen van voedsel tussen mensen die elkaar vaak niet of nauwelijks kennen, als een teken van vertrouwen kan worden gezien. Op deze wijze ontstaan er binnen het project verbindingen tussen mensen met diverse sociaal-culturele en religieuze achtergronden, ondanks dat maaltijden niet fysiek gezamenlijk gedeeld worden. Deze religieuze diversiteit binnen het maaltijdproject introduceert ook een spanningsveld: hoe expliciet religieus mogen de uitingen van vrijwilligers zijn, binnen deze praktijk, zonder

dat het ten koste gaat van de gastvrijheid voor andersgelovigen? Hieronder komen we op deze vraag terug. De verbindingen die op deze manier in stand gehouden worden en de nieuwe contacten die ontstaan kunnen als een vorm van *koinonia* – verzoende gemeenschap, teken van het komende koninkrijk – gelezen worden en daarmee als vorm van presentie van het goede nieuws in de maatschappij (vgl. Wissink & Hoekstra, 2018).

2. Zingeving

Zingeving speelt op twee manieren een rol. In de eerste plaats is het project zelf zingend: het bereiden en rondbrengen van de maaltijden geeft de vrijwilligers, zoals de koks en de bezorgers, en projectleiders veel voldoening. In de tweede plaats blijkt het project een praktijk van religieuze zingeving te zijn: diverse deelnemers maken uitdrukkelijk kenbaar dat ze met hun deelname aan het maaltijdproject invulling geven aan hun religieuze roeping om barmhartig te zijn voor mensen in nood. Het gaat hier om mensen die in een christelijke traditie staan, maar ook van participanten uit bijvoorbeeld een islamitische traditie. Het bereiden en rondbrengen van voedsel is voor velen van hen een concrete manifestatie van naastenliefde. Sommigen getuigen daar ook van door de maaltijd vergezeld te laten gaan van een kaartje met een *blessing* of door aan te bieden om met de ontvanger te bidden. De projectleiders geven hier ruimte aan, maar waken er tegelijkertijd voor dat de expliciet religieuze uitingen geen drempels opwerpen voor anderen om mee te doen aan het project. Het maaltijdproject is een religieus gemotiveerd diaconaal initiatief. Uit die motivatie vloeit voort dat het maaltijdproject voor iedereen toegankelijk moet zijn, zowel als ontvanger van maaltijden of als vrijwilliger (en zoals we zagen zijn de grenzen tussen deze rollen soms vaag). Het zoeken naar een balans tussen enerzijds vrijmoedig ruimte geven aan religieuze expressie en anderzijds het stimuleren van een respectvol inclusief klimaat, kenmerkt de wijze waarop zingeving in dit project vorm krijgt. Dat past bij de samenleving van Amsterdam Zuidoost, waar religie, in al haar diversiteit, een belangrijke motiverende factor vormt voor het talrijke vrijwilligerswerk. Het maaltijdproject is voorbeeldig voor de wijze waarop gelovigen en kerken hun roeping gestalte geven om present te zijn in de samenleving.

3. Empowerment

Empowerment speelde een relatief grote rol bij de doelstelling van het project. De onderzoekers uit het projectteam onderzochten in het actieonderzoek of en hoe zij binnen het maaltijdproject ook konden bijdragen aan de zelfredzaamheid van de maaltijdontvangers, zodat zij onnodige afhankelijkheid zou-

den kunnen voorkomen. Volgens de onderzoekers was dat, binnen de context van dit noodhulpproject in coronatijd, een te hoge ambitie. Voor een deel van de mensen die gebruik maken van de maaltijden – met name voor de oudere en zieke mensen – is het moeilijk om actief bij te dragen aan het project, omdat zij al veel langer afhankelijk zijn van hulp en nauwelijks perspectief op verbetering hebben. Dit is een trend die al langer in Amsterdam Zuidoost zichtbaar is (Gemeente Amsterdam 2020, 49). Tegelijkertijd blijkt de rol van ‘ontvangers’ allesbehalve een passieve te zijn. Velen van hen stappen zelf over de drempel om voedselhulp te vragen en geven mede vorm aan het sociale contact rondom de voedselhulp (waar ook waarderen van en feedback geven op het voedsel deel van uitmaken). De onderzoekers benadrukken bovendien dat het feit dat het voor de maaltijdontvangers een bevestiging van hun waardigheid is, dat zij ervaren dat er mensen zijn die om hen denken. Het project blijkt met name een *empowering* functie te hebben voor de vrijwilligers die er als koks of bezorgers bij betrokken zijn, door de al genoemde sociale verbandingen en de zingeving die hun actieve bijdrage aan het project met zich meebrengt, als ook door de erkenning die ze krijgen voor hun talent en inzet.

Rodolfo Gaede Neto (2019 98-102, 109) suggereert dat er een vorm van *empowerment* plaats vindt als mensen uit achtergestelde posities samen met mensen uit meer bevoorrechte posities samen de maaltijd genieten. Hij stelt dat dit een kenmerk is van de christelijke maaltijdprojecten, die geïnspireerd zijn door de wijze waarop Jezus in zijn handelen en onderwijs telkens wijst op het belang van het gebruiken van de maaltijd met mensen die weinig aanzien genoten. Waar vormen van gemeenschap in de marge plaatsvinden, toont zich het koninkrijk van God. Vanuit dat perspectief bezien nemen de vrijwilligers, die zelf ook gebruik maken van de maaltijden, een opmerkelijke plaats in. In hun dubbelrol belichamen ze de gelijkwaardige verbinding tussen alle deelnemers aan het maaltijdproject. Hoewel het maaltijdproject door de coronacrisis is overgegaan van delen rond de tafel naar het distribueren van maaltijden, is door het telkens inzetten op het onderling contact voorkomen dat er een vorm van eenrichtingsverkeer is ontstaan tussen een ‘machtige gever’ en een afhankelijke ontvanger. De ontvangers worden waar mogelijk actief betrokken in de organisatie van het project.

Concluderend

In het diaconale maaltijdproject waarbij kerken in Amsterdam Zuidoost vanwege de Covid-19 pandemie overgingen van het organiseren van gezamenlijke maaltijden op het bezorgen van maaltijden, zijn de genoemde aspecten van verbinding, zingeving en *empowerment* nauw met elkaar verbonden. De verbinding die ontstaat tussen maaltijdgevers en maaltijdontvangers is een vorm van zingeving. Ook een andere dimensie van de verbinding, die immers tot doel heeft om mensen bij te staan, is zingevend: iets goeds doen voor mensen die het hard nodig hebben, vanuit een menswaardigheidsideaal. Het zingevende van dit ‘doen’ krijgt nog meer reliëf wanneer het wordt afgezet tegen het alternatief van een deel van de betrokken vrijwilligers: werkeloos moeten toezien hoe de pandemie allerlei zinnige en zingevende bezigheden dwarsboomt. Naast sociale verbinding met mensen en de vanuit zingevingsperspectief onderbouwde visie dat elk mens een maaltijd verdient en waardigheid heeft, creëert ook de erkenning die met name vrijwilligers krijgen voor hun talent en inzet ruimte voor *empowerment*.

De nauwe samenhang van ‘verbinding’, ‘zingeving’ en ‘*empowerment*’ in dit maaltijdproject houdt mogelijk verband met het feit dat het wortelt in de christelijke traditie van de maaltijdgemeenschap. Voor de betrokken kerkelijke instellingen was de inzet op het verlenen van voedselhulp in een situatie waarin ze geen of nauwelijks kerkdiensten konden houden een manier om op een welbewuste wijze hun geloof vorm te geven en uit te dragen.

Noten

- 1 Zie voor het onderzoeksrapport: Kirsten van der Ham, Marjolein Hekman-Klapwijk, Mirella Klomp, Thijs Tromp & Peter-Ben Smit, *Food in Times of Crisis. A Practical Theological Study on Emergency Relief Provided by Churches in Amsterdam Zuidoost during the Covid-19 Pandemic* (Amsterdam: Protestant Theological University, 2021). <https://www.pthu.nl/media/downloads/pthu-research-report-food-in-times-of-crisis-final.pdf>.
- 2 Zie voor een verdere toelichting van de kansongelijkheid “Masterplan Zuidoost programma 2021-2040”, https://www.zoiszuidoost.nl/downloads/ZO-Zuidoost%20Masterplan_final%202021-2040.pdf.
- 3 Het is in toenemende mate ongebruikelijk om over deze kerken als ‘migrantenkerken’ te spreken, omdat het label ‘migrant’ bepaalde kerken in onze samenleving in een categorie apart zet, in plaats van de verbondenheid van kerken onder elkaar en met de samenleving te benadrukken. In plaats van ‘migrantenkerken’ wordt vaak de aanduiding ‘internationale kerken’ gebruikt.
- 4 In deze statistieken zijn ongedocumenteerde mensen, van wie er duizenden in Amsterdam Zuidoost wonen, niet meegenomen.

- 5 Deze doelgroepen, en ongedocumenteerden in het bijzonder, keren terug in meer empirische studies over het diaconaal werk van internationale kerken voor de coronacrisis. Zie bijvoorbeeld Herman Noordegraaf, *Migrant Churches Confronting Poverty in the Netherlands*, in: *Diaconia*, 3 (2012), 66-87; Van der Meulen 2018.
- 6 Niet alleen diaconale voedselprojecten zijn zich van het risico van vernedering bewust. Ook voedselbanken zoeken naar mogelijkheden om contact te maken met de mensen die van de voorziening gebruik maken en om hen ook op ander manier te ondersteunen bij empowerment en zelfredzaamheid (Janssen, De Jong & Van Nistelrooij 2008, 146 en Depauw & Driessens 2012).

Literatuur

- Bolinger, Bailey, Theresa Schalge & Clotilde Clark-Foulquier (2015),
 Pathway to Social Inclusion. Innovative Responses to Food Poverty and Hunger in the European Union, in: *Diaconia*, 6, 90-93.
- Depauw, Jan & Kristel Driessens (2012),
 Voedselhulp als bron van integratie en activering, in: in: Dierckx, Danielle, Stijn Oosterlynck, Jill Coene & Ann van Haarlem (red.), *Armoede en sociale uitsluiting. Jaarboek 2012*, Leuven: Acco, 289-304.
- Douglas, Mary (1972),
 Deciphering a Meal, in: *Daedalus*, 101, 61-81.
- Gemeente Amsterdam (2020),
Amsterdamse Armoedemonitor 2019: Onderzoek, Informatie en Statistiek, Amsterdam: Gemeente Amsterdam.
- GGD Amsterdam (2018),
Sterk en Zwak in Amsterdam: een analyse van 11 leefdomeinen in 22 Amsterdamse Gebieden, Amsterdam: Gemeente Amsterdam.
- Ham, Kirsten van der, Marjolein Hekman-Klapwijk, Mirella Klomp, Thijs Tromp & Peter-Ben Smit (2021),
Food in Times of Crisis. A Practical Theological Study on Emergency Relief Provided by Churches in Amsterdam Zuidoost during the Covid-19 Pandemic, Amsterdam: Protestant Theological University.
- Janssen, Raf, Jetske de Jong & Ria van Nistelrooij (2008),
Armoede de baas!?: Het perspectief van voedselbanken, Utrecht: Sociale Alliantie; Stichting CliP.
- Lieshout, Famke van, Gaby Jacobs & Shaun Cardiff (2017),
Actieonderzoek: principes voor verandering in zorg en welzijn, Assen: Uitgeverij Koninklijke van Gorcum.

Meijers, Erica (2019),

Come and Eat: Table Fellowship as a Fundamental Form of Diakonia, in: *Diaconia* (10), 85-111.

Meulen, Marten van der (2018),

The importance of Denomination for the Civic Engagement of Migrant Congregations in Amsterdam and Beyond, in: *Ecclesial Practices*, 5 (1) 5-21.

Neto, Rodolfo Gaede (2019),

Sharing the Body of Christ, in: Dietrich, Stephanie, Knud Jørgensen, Kari Karsrud Korslien & Kjell Nordstokke (red.), *The Diaconal Church*, Oxford: Regnum Books International, 97-111.

Noordegraaf, Herman (2012),

Migrant Churches Confronting Poverty in the Netherlands, in: *Diaconia*, 3, 66-87.

Noordegraaf, Herman & Sake Stoppels (2012),

Protestants diaconaat vanaf de negentiende eeuw tot heden, in: Crijns, Hub, Ellen Hogema, Lützen Miedema, Herman Noordegraaf, Ploni Robbers-van Berkel, Herman van Well, Jozef Wissink & Hanneke Arts-Honselaar, *Diaconie in beweging. Handboek diaconiewetenschap*, Utrecht: Kok, 185-202.

Versfeld, Martin (2004),

Food for Thought: A Philosopher's Cookbook, Wetton, Cape Town: Double Storey Books.

Wissink, Herman, Trinus Hoekstra, Lützen Miedema & Herman van Well (2018),

Diaconaat en verzoening, in: Crijns, Hub, Ellen Hogema, Trinus Hoekstra, Lützen Miedema, Ploni Robbers-van Berkel, Herman Noordegraaf, Herman van Well, Jozef Wissink & Hanneke Arts-Honselaar, *Diaconaal doen doordacht. Handboek Diaconiewetenschap*, Utrecht: Kok, 31-42.

Godsdienstvrijheid en covid-19 in België en Nederland: een kritische analyse

Leni Franken & François Levrau*

Summary

Face masks, curfew, quarantine, tele-working and social contact restrictions, these are just a few of the many measures that have been taken by the Belgian and Dutch Governments in order to avoid a further spread of the covid-19 pandemic. One of the most contested measures in both countries was the (absence of a) legal restriction of religious practices: while religious groups in the Netherlands were, in the name of religious freedom, not obliged to follow the restrictions that were imposed on other organizations (e.g. sport clubs, youth movements, cultural organizations), this was different in Belgium, where also religious groups were required to obey the strict corona measures. However, after a court case, this Belgian policy had to be adapted in order to guarantee the freedom of religion. In this article, we argue why this focus on religious freedom is, from the perspective of equality and non-discrimination, problematic. The freedom of religion is deeply anchored in the Belgian and Dutch Constitution, but it is an anachronism that leads to ambiguity and inequality. Even when a constitutional right can be restricted – no right is absolute and some constitutional rights can collide – the Dutch legislator felt that even a pandemic is not a legitimate reason to restrict religious freedom. Rather than treating ‘religion’ as a separate legal category, we hold a plea for a broader focus, wherein ‘human dignity’ – and not freedom of religion – is the main issue.

1. Inleiding

Om de verspreiding van het coronavirus tegen te gaan, hebben lokale en nationale overheden heel wat vrijheidsbeperkingen in het leven geroepen. De vraag hoever men daarin precies kan en mag gaan, is onduidelijk. Het is een kwestie waarover in de publieke ruimte wordt gediscussieerd, en ook vele specialisten komen niet tot een consensus. Er zijn verschillende posities met vele aanhangers. Zo vinden sommigen dat het met dat coronavirus allemaal wel nog meevalt: we moeten er gewoon mee leren leven, zoals we ook al lange tijd

* Leni Franken en François Levrau zijn beiden verbonden aan het *Centrum Pieter Gillis, Universiteit Antwerpen*.

met het griepvirus leven. Anderen pleiten voor een ‘omgekeerde lockdown’: eerder dan een maatschappelijke lockdown moeten risicopatiënten in samenspraak met hun arts een strategie uitwerken over hoe zij zichzelf het beste kunnen beschermen. Nog weer anderen geven aan dat er vooral per sector bekeken moet worden wat wel en niet mogelijk is. Voor elke sector moeten er dan, in functie van gedegen risicoanalyses, protocollen opgesteld worden. Een vierde groep meent dat het voorzichtigheidsprincipe overal moet worden gevolgd, ook als dat betekent dat de samenleving (tijdelijk) in lockdown gaat.

We laten in het midden welke positie de meest efficiënte is, en bekijken in deze bijdrage waarom een overheid best ook de godsdienstvrijheid beperkt met het oog op de nationale gezondheid en veiligheid. De overheid, zo stellen we, maakt op basis van rechtvaardigheidsoverwegingen beter geen uitzonderingen en verbiedt dus bijvoorbeeld best de religieuze bijeenkomsten of limiteert het aantal toegelaten aanwezigen. Niet alleen de vraag over vrijheid stelt zich hier, maar ook het gelijkheidsbeginsel dient in ogenschouw te worden genomen. Immers, indien men, met het oog op de bescherming van de godsdienstvrijheid, bepaalde uitzonderingen voor geloofsgemeenschappen toelaat, zijn die dan niet discriminatoir ten opzichte van niet-religieuze gemeenschappen of organisaties? Is het vanuit het principe van gelijkheid wel fair om bijvoorbeeld mensen te verbieden om sportactiviteiten in groep te beoefenen, terwijl het wel is toegelaten om in groep een gebedsdienst bij te wonen? Wat zou een religie dan zo bijzonder maken dat een andere behandeling wenselijk zou zijn?

Om die vragen en het antwoord erop scherp te krijgen, bekijken we hoe de overheden in België en Nederland met deze kwestie zijn omgegaan. Hierbij valt op dat beide landen de godsdienstvrijheid anders hebben geïnterpreteerd. Zo werden in Nederland bijeenkomsten op openbare plaatsen en in ‘seculiere’ ontmoetingsruimtes ingeperkt, terwijl die beperking niet gold in kerkgebouwen of andere besloten plaatsen van geloofsbeleving. In België daarentegen golden de nationale veiligheidsmaatregelen overal en voor iedereen – dus ook in de gebedsruimtes en voor gelovigen. Op het moment dat in België de teugels gedeeltelijk werden gelost (begin december 2020 mochten niet-essentiële winkels, musea en zwembaden weer open), bleek dat gebedshuizen nog steeds gesloten moesten blijven. De Raad van State oordeelde dat dit strijdig was met de godsdienstvrijheid en dat het Belgische beleid moest worden bijgestuurd.

We evalueren het gevoerde beleid in België en Nederland en gaan in het bijzonder in op de vraag of het fair en rechtvaardig is om religie als een

exclusieve rechtscategorie te behandelen (cf. Nederland), dan wel om religieuze bijeenkomsten en organisaties op gelijke voet te behandelen als seculiere bijeenkomsten en organisaties (cf. de periode voor het arrest van de Raad van State in België). Na een schets van de situatie in Nederland (§2) en in België (§3) evalueren we beide strategieën (§4). Vervolgens zoemen we in op twee politiek-filosofische benaderingen – de ‘*difference sensitive*’ en de ‘*difference blind approach*’ (§5) en argumenteren we waarom het vanuit de principes van vrijheid en gelijkheid geen goed idee is om organisaties en gemeenschappen louter op basis van hun ‘religieus’ statuut anders te behandelen (§6). Wat rechtsbescherming verdient, is volgens ons niet zozeer de vrijheid van godsdienst, maar de vrijheid om een menswaardig leven te kunnen leiden (§7). Deze vrijheid kan worden ingeperkt zolang die inperking een legitiem doel (in het geval van covid-19: de volksgezondheid) beoogt en proportioneel is. Er is echter geen objectief criterium op basis waarvan de overheid religieuze organisaties en gemeenschappen op dit punt anders zou moeten behandelen dan andere – seculiere – organisaties en gemeenschappen (§8). De jure en de facto is het afdwingen van kerksluiting zeker mogelijk, net zoals bijvoorbeeld de ouderlijke macht van Jehova’s Getuigen tijdelijk ontheven kan worden wanneer hun kinderen bloedtransfusies nodig hebben.¹

2. Godsdienstvrijheid en covid-19 in Nederland

Volgens Artikel 9 van het Europees Verdrag voor de Rechten van de Mens (EVRM) heeft iedereen “het recht op de vrijheid van gedachte, geweten en godsdienst; dit recht omvat tevens de vrijheid om van godsdienst of overtuiging te veranderen, alsmede de vrijheid hetzij alleen, hetzij met anderen, zowel in het openbaar als privé zijn godsdienst te belijden of overtuiging tot uitdrukking te brengen in erediensten, in onderricht, in praktische toepassing ervan en in het onderhouden van geboden en voorschriften.” Het tweede luik voegt daaraan toe dat deze vrijheid “aan geen andere beperkingen zal worden onderworpen dan die die bij de wet zijn voorzien en in een democratische samenleving noodzakelijk zijn in het belang van de openbare veiligheid, voor de bescherming van de openbare orde, gezondheid of goede zeden of voor de bescherming van de rechten en vrijheden van anderen.” Sinds 1998 is het EVRM – en dus ook Artikel 9 – bindend voor alle lidstaten van de Raad van Europa. Het toezicht op de naleving ervan ligt bij het Europees Hof voor de Rechten van de Mens (EHRM). Lidstaten kunnen het zich dus niet permitteren om van die mensenrechten af te wijken.

Ook volgens de Nederlandse Grondwet heeft iedereen recht op vrijheid van godsdienst. Dit betekent dat elke burger *“het recht [heeft] zijn godsdienst of levensovertuiging, individueel of in gemeenschap met anderen, vrij te belijden, behoudens ieders verantwoordelijkheid volgens de wet”* (GW Nederland, art.6, §1). Het tweede luik van artikel 6 voegt hieraan toe dat de overheid de uitoefening van dit recht *“buiten gebouwen en besloten plaatsen”* kan inperken, *“ter bescherming van de gezondheid, in het belang van het verkeer en ter bestrijding of voorkoming van wanordelijkheden”* (GW Nederland, art.6, §2). In Nederland is iedereen dus vrij om zijn of haar godsdienst of levensovertuiging te kiezen. Iedereen is ook vrij om (alleen of samen met anderen) zowel binnen als buiten de muren van een gebedshuis, te laten zien wat die godsdienst of levensovertuiging is. Dit laatste mag echter alleen als men zich houdt aan de andere artikelen van de Grondwet en aan andere wetten. Over wat er binnen de kerkgebouwen gebeurt, heeft de overheid weinig te zeggen. De scheiding van kerk en staat gaat echter niet zo ver dat er binnen de kerkgebouwen mensenrechten kunnen/mogen geschonden worden. Andere beperkingen in kerkgebouwen zijn mogelijk, maar dat is niet evident, wat onder meer blijkt uit het beleid dat de Nederlandse overheid ten aanzien van religieuze bijeenkomsten tijdens de coronapandemie heeft gevoerd.

Met het oog op de bestrijding van het coronavirus heeft Minister van Justitie en Veiligheid Ferdinand Grapperhaus de verschillende geloofsgemeenschappen in Nederland opgeroepen om religieuze bijeenkomsten tijdens de covid-19 pandemie te beperken tot maximaal 30 personen en om de regels inzake hygiëne en *social distancing* te respecteren. De meeste geloofsgemeenschappen hebben begrepen dat covid-19 om een andere sociale omgang vraagt en dat dit bijgevolg ook voor de geloofspraktijk bepaalde gevolgen heeft. Zo heeft de Protestantse Kerk in Nederland een *‘protocol kerkdiensten en andere religieuze bijeenkomsten’* opgesteld, waarin onder meer wordt aangemaand om maximaal met 30 personen samen te komen voor de eredienst, om mondkapjes te dragen tijdens verplaatsingen, om zo min mogelijk te zingen tijdens de dienst en om indien mogelijk online vieringen te houden.² Op een vergelijkbare manier heeft de Rooms-Katholieke Kerk in Nederland haar gelovigen gevraagd om de door de overheid opgelegde maatregelen zo veel mogelijk na te leven tijdens religieuze bijeenkomsten³ en ook verschillende andere religieuze gemeenschappen hebben een protocol opgesteld om de verspreiding van het coronavirus in te dijken. Niet alle geloofsgemeenschappen namen echter op een vergelijkbare wijze hun verantwoordelijkheid op. Vooral bij een aantal orthodox-gereformeerde gemeenschappen was er veel weerstand tegen

het ‘dringende advies’ van Grapperhaus om bijeenkomsten tot dertig personen te limiteren. Zo woonden in volle crisistijd in de gemeente Staphorst drie maal daags zo’n 600 gelovigen de gebedsdienst bij, terwijl in de gemeente Urk zowat 250 gelovigen de gebedsdienst bijwoonden. Ook in Barneveld werd, met 700 (zingende) kerkgangers, het advies van Grapperhaus niet ter harte genomen.⁴

Terwijl de horeca al maanden geen klanten mocht ontvangen, duizenden ‘niet-essentiële’ winkels de deuren moesten sluiten, de meeste sport- en culturele activiteiten sterk ingeperkt en/of verboden werden en zelfs samenkomen op straat enkel in beperkte aantallen werd toegelaten⁵, bleken massale kerkbijeenkomsten niet zomaar verboden te worden. De massale gebedsdiensten in tijden van covid-19 hebben dan ook tot verontwaardiging en discussie geleid. Het gevoel is dat er met twee maten en gewichten wordt gemeten. Is het bijvoorbeeld rechtvaardig om cultuurhuizen te sluiten of om slechts 30 bezoekers toe te laten (ook indien er volgens de nationale veiligheidsrichtlijnen meer volk aanwezig zou kunnen zijn), terwijl gebedshuizen die beperkingen niet even dwingend krijgen opgelegd? Volgens de betreffende kerkgemeenschappen stelt er zich alvast geen probleem en is het gevoerde beleid wel degelijk fair. De kerkgang moet immers worden gezien als *“noodzakelijk geestelijk voedsel”* dat de overheid niet zomaar kan en mag afnemen.⁶ Dat zou van een andere orde zijn dan een cafébezoek of het bijwonen van een sportwedstrijd. Zo stelde dominee Van Marle van de Staphorster Kerk in *Trouw* dat *“mensen niet [begrijpen] welke plaats kerk en godsdienst hier in het hart en leven van mensen innemen. Het is voor ons van levensbelang.”*⁷ Religieuze bijeenkomsten worden dus door bepaalde geloofsgemeenschappen als ‘levensnoodzakelijk’ beschouwd. Dat religie ook in de Nederlandse Grondwet een bijzonder statuut heeft, doet vermoeden dat er destijds bij het opstellen van die Grondwet ernstig rekening werd gehouden met dit bijzondere (i.c. ‘levensnoodzakelijke’) karakter van religie. De coronacrisis maakt dit duidelijk, want om de vrijheid van godsdienst, die zowel betrekking heeft op het *forum internum* (de vrijheid die je hebt om als individu je geloof te kiezen) als op het *forum externum* (de vrijheid die je hebt om je geloof in de publieke ruimte te beleven), te vrijwaren, kan en mag de uitoefening ervan niet zomaar ingeperkt worden. Zelfs een pandemie kan daaraan blijkbaar niet tornen. De vrijheid van godsdienst is een grondrecht net als de andere klassieke grondrechten, maar kan ook botsen met die andere grondrechten. Ze is daarom niet absoluut, maar kan, met het oog op de bescherming van die andere grondrechten, worden ingeperkt (cf. EVRM, art.9 §2). Naar ons aanvoelen heeft de wetgever in Nederland ech-

ter onvoldoende politieke wil getoond om dat ook daadwerkelijk te doen. Die wil werd in België wel getoond.

3. Godsdienstvrijheid en covid-19 in België

Net zoals in Nederland is ook in België de vrijheid van godsdienst grondwettelijk verankerd. Zo garandeert artikel 19 zowel de vrijheid van mening als de vrijheid van eredienst, *in casu* het recht op de 'vrije uitoefening ervan'. De vrijheid van godsdienst omhelst dus enerzijds het recht om het geloof te belijden en te uiten zonder hiervoor te worden vervolgd en anderzijds het verbod voor de overheid om die beleving te reglementeren, te verhinderen of te verbieden op grond van motieven die betrekking hebben op de concrete organisatie of inhoud van het geloof (Vande Lanotte et al. 2014, 557). Conform het EVRM, artikel 9 (zie ook hoger), is een inperking van de godsdienstvrijheid echter wel mogelijk wanneer deze in het belang is van *“de openbare veiligheid, voor de bescherming van de openbare orde, gezondheid of goede zeden of voor de bescherming van de rechten en vrijheden van anderen.”* Dit heeft de Belgische overheid ertoe gebracht om tijdens de coronacrisis een aantal inperkingen op te leggen aan geloofsgemeenschappen. Zo besliste het Ministerie van Binnenlandse Zaken op 1 november 2020 om collectieve erediensten, met uitzondering van huwelijksplechtigheden (maximaal 5 aanwezigen), het opnemen van een viering (maximaal 10 aanwezigen) en begrafenissen (maximaal 15 aanwezigen), tijdelijk te verbieden.

Op 28 november 2020 werden er enkele versoepelingen doorgevoerd (zoals de heropening van niet-essentiële winkels, musea en zwembaden), maar voor erediensten bleef het strenge beleid ongewijzigd. Naar aanleiding van deze situatie stapten een aantal personen en verenigingen uit de joodse gemeenschap naar de Raad van State omdat de genoemde inperkingen volgens hen in strijd waren met de godsdienstvrijheid. Immers, *“het kunnen houden van een eredienst samen met medegelovigen”* behoort volgens de aanklagers *“tot de kern van de godsdienstvrijheid”* en de enige uitzonderingen die in de genoemde ministeriële besluiten worden voorzien *“bieden bovendien geen soelaas voor joodse gelovigen, nu deze volledig op maat van het christelijk geloof zijn gesneden [...]”*⁸ Op 8 december 2020 oordeelde de Raad van State dat er inderdaad een schending was van de vrijheid van godsdienst, die *“één van ‘de kernwaarden [is] van de bescherming die de Grondwet aan de rechtsonderhorigen verleent”*.⁹ Weliswaar beoogden de genoemde inperkingen van de godsdienstvrijheid

een legitiem doel (het verder tegengaan van de verspreiding van covid-19), maar deze inperkingen bleken disproportioneel te zijn ten aanzien van dit na te streven doel. Bovendien werd er, aldus de Raad van State, in het genoemde ministerieel besluit, onvoldoende rekening gehouden met “*wat de erediens-ten zelf als belangrijke plechtigheden beschouwen*”¹⁰ en met de manier waarop diverse religies deze invullen.

In navolging van het arrest van de Raad van State werden de regels voor geloofsbelevens op 11 december 2020 versoepeld: huwelijksplechtigheden, begrafenisplechtigheden en gebedsvieringen mochten sindsdien worden bijgewoond door maximaal 15 volwassen personen. Voorwaarde was wel dat de regels inzake *social distancing* gerespecteerd worden (1,5 m afstand tussen 2 volwassen personen en per persoon een ruimte van minimum 10m²), dat de nodige hygiënische voorzorgsmaatregelen worden gehandhaafd en dat personen ouder dan 12 jaar een mondkapje dragen.¹¹

4. België en Nederland: eenzelfde grondrecht, maar een andere interpretatie?

Hoewel België en Nederland de godsdienstvrijheid in hun respectieve Grondwet hebben ingekapseld, werd die vrijheid in tijden van covid-19 in beide landen anders geïnterpreteerd. Zo werd het in Nederland niet toegelaten om als overheid op te treden wanneer het verbod op samenscholing niet werd gehandhaafd tijdens religieuze ceremonies in gebedshuizen. In principe kon de formele wetgever wel dwingend ingrijpen, maar dat is in Nederland niet gebeurd.

Zo was het hierboven genoemde advies van minister Grapperhaus ‘*dringend*’, maar niet ‘*dwingend*’: geloofsgemeenschappen die toch gebedsdiensten met meer dan 30 personen wilden organiseren konden dat blijven doen. De overheid bleef hier vrij machteloos tegenover staan. In België lag dat anders, want de godsdienstvrijheid werd ook in gebedshuizen ingeperkt. Dat dit evenwel niet zonder slag of stoot ging, bleek onder meer uit een klacht van een aantal katholieke priesters die opnieuw aan het adres van de Raad van State werd gericht. Met het oog op de nakende kerstvieringen eisten zij, na de versoepelingen van 11 december 2020, dat de misviering voor nog grotere groepen gelovigen zou kunnen doorgaan. Deze eis werd door de Raad van State echter afgewezen, met het argument dat het “*voldoende aannemelijk is gemaakt dat de*

*aangevochten beperking noodzakelijk is ter bescherming van de volksgezondheid in het kader van de coronapandemie.*¹²

Ook binnen de (ultraorthodoxe) joodse gemeenschap bleken de opgelegde maatregelen op heel wat weerstand te stuiten. Eind november 2020 riep het rabbinaat van de Israëlitisch orthodoxe gemeenschap *Machsike Hadass* alle leden van de joodse gemeenschap in Antwerpen op om de maatregelen strikt na te leven omdat werd vastgesteld *“dat een aantal mensen zich niet houdt aan de coronamaatregelen”*¹³, maar deze oproep kon niet verhinderen dat er verschillende inbreuken werden vastgesteld op de corona-wetgeving. Zo werden er op 6 december 2020 *“43 personen betrapt in kleine ruimtes van Antwerpse synagoge”*¹⁴ en werden er in de joodse gemeenschap geregeld feesten door de politie stilgelegd omdat het maximaal aantal toegelaten aanwezigen ruimschoots overschreden werd.¹⁵ Zelfs na de versoepelingen op 11 december, die iets meer ruimte gaven voor geloofsbijeenkomsten, werden er inbreuken op de maatregelen vastgesteld. Zo legde de Antwerpse politie eind december een bijeenkomst in een joodse synagoge stil omdat er 77 mensen (47 volwassenen en 30 kinderen) aanwezig waren¹⁶ en ging de Antwerpse burgemeester (Bart de Wever) op 29 januari 2021 over tot een tijdelijke sluiting (4 weken) van de synagoge *Belz* nadat bij verschillende politie-interventies gebleken was dat het samenscholingsverbod er niet werd gerespecteerd en ook de hygiënevoorschriften niet werden nageleefd.¹⁷ Hoewel het bestuur van de synagoge enkele dagen voordien zelf had beslist gedurende 2 weken geen erediensten te houden in de betreffende synagoge, zag de burgemeester zich vanuit bestuurlijk standpunt genoodzaakt over te gaan tot een officiële – door de overheid opgelegde – sluiting. *“Dat het synagogebestuur zelf het initiatief nam om tijdelijk de deuren te sluiten, was een positief signaal [...]. Maar daarnaast moeten ook de bestuurlijke procedures uitgevoerd worden die volgen na politionele vaststellingen. Het is jammer dat ik opnieuw een maatregel moet nemen tegen een religieuze instelling in onze stad, maar de wet geldt voor iedereen”*, aldus Bart de Wever.¹⁸ *“Lex dura, sed lex”* (de wet is hard, maar het is de wet) en dat geldt, zoals het voorgaande illustreert, in België ook voor geloofsgemeenschappen.

In de Nederlandse context bleek een dergelijke sluiting veel moeilijker. Mensen *“die samenkomen voor hun geloof of levensovertuiging”* zijn immers *“uitzonderd van de maatregelen voor samenkomsten. Dit betekent dat er geen regels zijn voor het maximaal aantal personen in een kerk, moskee, synagoge of ander gebedshuis. Ook is er geen verbod op zingen.”*¹⁹ Kortom, om de godsdienstvrijheid zo veel mogelijk te garanderen, legde de Nederlandse overheid geen dwingende maatregelen op die de geloofsbeleving zouden kunnen inperken. Wel was er

regelmatig overleg met de verschillende koepels van geloofsgemeenschappen en werden er met hen in het communiqué ‘Behoedzaam vieren van geloof’²⁰ vrijwillige afspraken gemaakt over maatregelen in kerk, moskee, synagoge of andere gebedshuizen. Het was echter aan de geloofsgemeenschappen zelf – en niet aan de overheid – om gelovigen op te roepen tot het naleven ervan en om hier controle op uit te oefenen. Wie zich, zoals de kerkgemeenschappen in Barneveld, Staphorst en Urk, niet aan de ‘dringende maatregelen’ hield, kon hiervoor niet zomaar administratief worden aangehouden. In Nederland kan en mag de staat dus dwingende regels, zoals een tijdelijke sluiting of een beperking van het aantal aanwezigen, opleggen aan ‘seculiere’ ondernemingen en organisaties, maar werd beslist dat niet op vergelijkbare wijze voor religieuze organisaties te doen. Maar, is het fair, democratisch en wenselijk om organisaties louter op basis van hun religieuze identiteit een voorkeursbehandeling te geven? Waarom zouden we dat doen? Wat is er zo bijzonder aan een religie dat de bescherming ervan grondwettelijk wordt gebetonneerd?

5. Egalitair liberalisme en religie: *difference blind* of *difference sensitive*?

Hoe kan er vanuit de politieke filosofie naar deze kwestie worden gekeken? Als we de politieke filosofie even vernauwen tot het egalitair-liberalisme, het meest dominante paradigma zoals dat in de jaren '70 werd geëxpliciteerd door auteurs als John Rawls (1971) en Ronald Dworkin (1977), dan zijn er twee mogelijke benaderingen. Een eerste is de ‘*difference sensitive*’ benadering, die onder meer wordt verdedigd door de Britse filosoof en politicoloog Bhikhu Parekh (2000). Hij beklemtoont dat iemands religieuze en culturele identiteit niet zomaar wordt ‘gekozen’, maar eerder het gevolg is van een ongekozen religieuze of culturele inbedding (*embeddedness*). Omdat mensen fundamenteel verbonden zijn met en gevormd worden door hun religieuze en culturele achtergrond die ze niet zomaar van zich kunnen afschudden (althans niet zonder de kost van een diepe psychische desoriëntatie), moet de overheid religieuze en culturele praktijken accommoderen. Alleen op die manier worden alle burgers (wat hun culturele of religieuze affiliatie ook moge zijn) daadwerkelijk gerespecteerd en als moreel gelijkwaardig behandeld. Omdat de ‘seculiere’ wetgeving onvoldoende rekening houdt met die religieuze inbedding en in het bijzonder met de religie/cultuur van minderheden, leidt uniforme wetgeving volgens Parekh vaak niet tot gelijkheid:

Equal rights do not mean identical rights, for individuals with different cultural backgrounds and needs might require different rights to enjoy equality in respect of whatever happens to be the content of their rights. Equality involves not just rejection of irrelevant differences as is commonly argued, but also full recognition of legitimate and relevant ones (Parekh 2000, 240).

Wanneer blijkt dat algemene wetten ontoereikend zijn om culturele en religieuze vrijheden van minderheden de facto te garanderen, moet de overheid soms uitzonderingen toelaten. Enkel in dat geval wordt iedereen als een gelijke behandeld en krijgt iedereen gelijke kansen om zijn/haar leven in vrijheid vorm te geven. Een gekend voorbeeld van een dergelijke uitzonderingsregel is het amendement op de *American Indian Religious Freedom Act* (Public Law No 103-344, 6 oktober 1994), dat het sacramenteel gebruik van de hallucinogene peyote plant in traditionele religieuze ceremonies toelaat. Een ander voorbeeld zijn uitzonderingsregels op de wegcode in onder meer Groot-Brittannië, Maleisië en een aantal Canadese provincies, waar sikhs die een tulband dragen geen helm hoeven op te zetten wanneer ze zich met de motorfiets verplaatsen. Dichter bij huis zijn er discussies over het onverdoofd slachten of was er in november 2020 heel wat commotie nadat de Minister voor Onderwijs en Media, Arie Slob, in de Kamer aangaf dat bijzondere scholen aan ouders mogen vragen om een verklaring te tekenen waarin homoseksualiteit wordt afgekeurd. Een ander voorbeeld betreft het gebruik van ayahuasca thee. Deze thee bevat de psychoactieve drug DMT, die in Nederland op lijst 1 van de Opiumwet staat en waarvan het gebruik dus verboden is. Het kerkgenootschap Santo Daime, met kerken in Amsterdam en Den Haag, genoot jarenlang een uitzonderingspositie, omdat het de drank schonk tijdens haar religieuze ceremonies. In 2019 werd het gebruik ervan in algemene zin verboden en verloor het genootschap zijn voorrecht.²¹ Ook de hierboven genoemde uitzonderingsregels voor religie tijdens de coronacrisis (in het bijzonder in Nederland, maar ook – zij het in beperktere mate – in België) zijn voorbeelden van de zogenaamde ‘*rule and exemption approach*’: volgens de algemene wetgeving zijn bijeenkomsten niet of slechts met een gering aantal personen toegelaten, maar voor religies wordt hierop een uitzondering gemaakt.

Een andere positie binnen het egalitair-liberalisme is de ‘*difference blind*’ positie. Volgens deze benadering, die onder meer door de Britse filosoof Brian Barry (2001) wordt verdedigd, zijn uitzonderingsregels niet legitiem als ze dienen om culturele en religieuze ‘voorkeuren’ te compenseren of te accommoderen. Barry erkent wel dat religieuze en/of culturele preferenties (bv.

gebedsdiensten bijwonen; een hoofddoek dragen; *kosjer* eten) vaak het gevolg zijn van sociale inbedding, maar dat betekent niet dat de overheid daarom uitzonderingen voor religieuze of culturele gebruiken zou moeten toelaten. Een jood of moslim die geen varkensvlees eet omwille van religieuze redenen verschilt op dit punt fundamenteel van iemand die geen varkensvlees eet omwille van allergische redenen: terwijl er voor de persoon met allergie geen andere keuze is, kan de jood of moslim in principe wel kiezen om varkensvlees te eten. Joden en moslims worden bovendien niet verplicht om vlees te eten; er wordt alleen vanuit (een bepaalde interpretatie van) hun religie verwacht dat ze geen varkensvlees eten. Bijgevolg moet de overheid volgens Barry niet voorzien in uitzonderingsregels met betrekking tot religie. Sikhs wordt ook niet gevraagd om met een motorfiets te rijden; het gaat er alleen om dat ze een helm moeten dragen wanneer ze beslissen zich met de motorfiets te verplaatsen. Volgens Barry zijn mensen steeds zelf verantwoordelijk voor wat ze met hun (levensbeschouwelijke en culturele) opvattingen, preferenties en keuzes doen.

Hetzelfde geldt voor gebedsdiensten: traditioneel gereformeerde christenen en orthodoxe joden zijn niet *verplicht* om wekelijks de gebedsdienst bij te wonen. Ze kiezen zelf of ze hier wel/niet aan deelnemen. Het valt trouwens op dat bepaalde religieuze leiders tijdens de covid-19 pandemie expliciet hebben opgeroepen om geen ‘real life’ gebedsdiensten bij te wonen en zich aan de coronamaatregelen te houden (zie hierboven). Er is dan ook, aldus Barry’s theorie, geen reden om als overheid te voorzien in uitzonderingsregels met betrekking tot religie/cultuur. En zelfs als de wekelijkse kerkgang wél een religieuze plicht zou zijn, dan nog staat die plicht niet boven de algemene regels. Volgens Barry zijn mensen immers steeds zelf verantwoordelijk voor wat ze met hun (levensbeschouwelijke en culturele) opvattingen, preferenties en keuzes doen. Hij maakt daarbij een fundamenteel onderscheid tussen iemands keuzemogelijkheden enerzijds, en de individuele invulling van die mogelijkheden anderzijds. Waar de overheid moet zorgen voor een zo fair mogelijke verdeling van kansen en mogelijkheden, is het uiteindelijk het individu dat de verantwoordelijkheid behoudt over hoe het met die kansen en mogelijkheden omgaat. Rechtvaardige wetten en regels moeten bijgevolg zo worden opgesteld dat ze zoveel mogelijk gelijke kansen voor iedereen garanderen. Als blijkt dat er geen gelijke kansen worden gegenereerd, dan is de betreffende wet volgens Barry geen rechtvaardige wet: “*With almost no exceptions, either there is a good enough case for having a law to foreclose exemptions or alternatively the case for having a law is not strong enough to justify its existence at*

all" (Barry 2001, 321). Indien zou blijken dat een algemene wet toch niet zou leiden tot gelijke kansen, dan moet die wet niet zomaar aangevuld worden met allerlei uitzonderingen (de *rule and exemption* benadering), want dat zou alleen maar leiden tot meer ongelijkheid. Beter is het om de wet inclusiever te maken, zodat er zoveel mogelijk gelijke kansen voor iedereen gegarandeerd zijn. Dit geldt ook voor religieuze praktijken: ofwel is de wetgeving voldoende gefundeerd om bepaalde praktijken te verbieden en zijn uitzonderingsregels overbodig, ofwel is de vraag voor een uitzondering voldoende gefundeerd om de algemene wet aan te passen (Barry 2001, 39ff).²²

Toegepast op het gevoerde coronabeleid betekent dit dat de overheid de afweging dient te maken tussen het algemene belang (volksgezondheid) enerzijds en de inperking van de godsdienstvrijheid anderzijds. Zijn de algemene regels van dien aard dat ze voor iedereen moeten gelden, of kunnen er uitzonderingen zijn? En, als er uitzonderingen zijn, zijn er dan goede redenen waarom er voor de *rule and exemption approach* wordt gekozen en niet voor een meer inclusieve wetgeving? Zijn er gegronde redenen om in het bijzonder voor *religie* uitzonderingen te maken, maar bijvoorbeeld niet voor sport, cultuur en de horeca? Indien er religieuze uitzonderingen worden toegelaten, op welke basis moet dit dan gebeuren zonder dat er sprake zou zijn van religieuze bevoorrechtting? In wat volgt argumenteren we waarom we (in de context van covid-19) algemene en inclusieve wetten prefereren boven algemene wetten met religieuze uitzonderingen.

6. Leidt godsdienstvrijheid tot meer vrijheid & gelijkheid?

In Nederland, maar ook in België na het arrest van de Raad van State, werd er tijdens de covid-19 pandemie gekozen voor de *'rule and exemption approach'*. In het licht van de principes van vrijheid en gelijkheid lijkt deze beleidskeuze ons om een aantal redenen nogal bedenkelijk. Zo kan men zich de vraag stellen of de implementatie van een *difference sensitive* beleid in volle coronacrisis wel proportioneel is. Wegen de uitzonderingen of versoepelingen voor religie op tegen het mogelijke gevaar van besmetting? Kan men de gezondheid van *heel de bevolking* op het spel zetten om de godsdienstvrijheid van een *minderheid* te vrijwaren? Staat het behoud van de volksgezondheid in de morele rangorde niet nog hoger dan de vrijwaring van de godsdienstvrijheid? Temeer omdat het niet alleen om de eigen gezondheid maar om die van anderen gaat,

kan het gekozen *difference sensitive* beleid naar onze inschatting bekritiseerd worden.

Men kan zich tevens de vraag stellen waarom er überhaupt uitzonderingen op bepaalde wetten zouden moeten worden gemaakt. Wat zegt zo een ‘*rule and exemption approach*’ eigenlijk over de overheid? Zijn de door haar uitgevaardigde wetten misschien niet goed genoeg waardoor er uitzonderingen nodig zijn? En wordt met zo een uitzonderingsbeleid het gezag van de overheid en het algemene respect voor bepaalde wetten niet ondermijnd? Het spreekt vanzelf dat elke wet en regel steeds neutraal moet kunnen worden gelegitimeerd (*neutrality of aim en neutrality of justification*), wat onder meer betekent dat niemand moedwillig bevoordeeld of benadeeld mag worden. De regel dient aan de hand van een objectief goed te kunnen worden gerechtvaardigd, zoals bijvoorbeeld de gezondheid en veiligheid. Stel nu dat men die neutraliteitsvisie niet zou volgen (en dat men het hogere doel van ‘veiligheid’ en ‘gezondheid’ even opzij schuift) en een zekere gevoeligheid zou hebben voor de mensen die het sterkst door de regels worden getroffen (de zogenaamde *neutrality of effects*), dan is het duidelijk dat er uitzonderingen aan deze meest getroffen mensen verleend moeten worden. In de bebouwde kom in België moet bijvoorbeeld iedereen (bestuurders van prioriteitsvoertuigen uitgezonderd) zich houden aan de snelheidsbeperking van 50 kilometer per uur. Maar omdat de snelheidsduivels hierdoor mogelijks benadeeld worden, zouden er dan uitzonderingen moeten worden toegelaten voor hen. Vrijwel iedereen zal ermee instemmen dat een dergelijk beleid absurd en onverantwoord is. Als we echter, conform het principe van de *neutrality of aim* en *neutrality of justification*, wél belang hechten aan de nationale veiligheid, waarom zouden we dan rekening moeten houden met geloofsgemeenschappen die door bepaalde regels worden getroffen, maar niet met snelheidsduivels die door andere regels worden getroffen?

Dat religie voor sommige mensen essentieel is en deel uitmaakt van hun identiteit, staat buiten kijf. Maar geldt dat niet ook voor andere zaken zoals bijvoorbeeld de behoefte om deel te nemen aan culturele evenementen, het willen beoefenen van een sport of andere hobby, het willen bijwonen van voetbalwedstrijden, het zich omringd willen weten door familie en vrienden, het willen volgen van lessen in *real life*, etc.²³ Waarom zijn de opgelegde regels niet of in mindere mate van toepassing op religieuze organisaties en bijeenkomsten? “*Is it fair to give religion special treatment?*”, zo vraagt ook de Amerikaanse en meermaals gelauwerde rechtsfilosoof Andrew Koppelman (2006) zich af en

ook de *vox populi* worstelt met die vraag. Zo postte Xavier Troisi, een café-uitbater uit Oostende, bij wijze van statement op zijn Facebookpagina dat hij voortaan zijn café *Crayon* zou laten omdopen tot een gebedshuis en dat hij zich zou bezig houden met een religie – het *Crayonisme* – om in tijden van covid-19 terug klanten (gelovigen) te mogen ontvangen en bedienen:

Ik ben zeker niet tegen geloof op zich of hun volgelingen. Maar ik zou het toch frappant vinden dat de overheid plooit voor de oproep van de geloofsgemeenschappen. De kans dat zij uitzonderingen zullen krijgen, lijkt me wel groot. Maar kan iemand me uitleggen waaróm religie een versoepeling zou krijgen? Ik vind dit weinig geloofwaardig tegenover de sectoren die al een hele poos gesloten moeten zijn, zoals horecazaken, kapsalons en andere contactberoepen. Als je met tien in een kerk kan zitten, kan je ook in je eentje in een kappersstoel plaatsnemen of op een terras zitten. En volgens mij kan je religie ook perfect thuis uitoefenen, toch?²⁴

Deze anekdote stelt nog een ander punt aan de kaak, namelijk het feit dat het niet duidelijk is wat religies eigenlijk zijn en wie dat dan precies bepaalt. Hoe onderscheidt een religie zich van zogenaamde ‘pseudo-religies’, ‘parodie-religies’, ‘hyper-religies’ en ‘uitgevonden religies’ zoals bijvoorbeeld het jediïsme, kopimisme, de rokerskerk, en het pastafarianisme? Het is alvast een *hot topic* dat ook binnen de godsdienstsociologie wordt opgenomen (zie bijvoorbeeld Hjelm 2011). Onder meer door de individualisering, de-institutionalisering en dynamiek van religie is het onmogelijk om tot een universele en tijdloze definitie van ‘religie’ te komen. Bijgevolg is het niet altijd duidelijk waarover het precies gaat wanneer men het over ‘godsdienstvrijheid’ en de bescherming ervan heeft (cf. Sullivan 2004; Hurd 2015) – en dat terwijl die vrijheid nu juist als een fundamenteel (grond)recht wordt opgevat. Om precies af te bakenen wat onder ‘religie’ wordt verstaan, zonder daarbij het principe van overheidsneutraliteit en de daarmee gepaard gaande scheiding tussen kerk en staat aan te tasten, zou de wetgever rekening kunnen houden met datgene wat burgers als ‘religieus’ omschrijven. In dat geval bestaat echter het gevaar dat er heel wat zaken onder de noemer ‘religie’ kunnen vallen. Als alternatief zou men het aan de overheid of de rechter kunnen overlaten om te bepalen wat ‘religie’ is, maar dan bestaat het gevaar dat traditionele en geïstitutionaliseerde religies bevoorrecht worden, terwijl de zogenaamde ‘*lived religions*’ (de alledaagse beleving van religie en spiritualiteit), die minder traditioneel en soms ook meer geïndividualiseerd zijn, het onderspit moeten delven (cf. Sullivan 2004; Hurd 2015; Ammerman 2016). Dat werpt dan weer

vraagtekens op inzake de neutraliteit van de overheid en de scheiding tussen kerk en staat.

7. Een inclusieve benadering: de waardigheid van de mens

Sinds 1948 wordt de godsdienstvrijheid in de meeste landen als een mensenrecht beschouwd. Dat betekent dat wie deze vrijheid ontbeert, eigenlijk geen volwaardig mensenleven kan leiden. Wat in de mensenrechten centraal staat, is echter niet de godsdienstvrijheid *op zichzelf*, maar de bescherming van de *waardigheid van de mens*. De godsdienstvrijheid is daartoe, net zoals bijvoorbeeld de vrijheid van mening, de vrijheid om zich te verplaatsen en het recht op vreedzame vereniging en vergadering, slechts een hulpmiddel. Niet de ‘religie’ of de ‘religieuze manier van leven’ wordt dus op zichzelf beschermd, maar wel de ‘gelijke morele waardigheid van de mens’. De mens *kan* deze waardigheid (onder meer) ontlenen aan één of andere godsdienst, maar dat is niet noodzakelijk zo, wat onder meer blijkt uit de dalende geloofspraktijk en, meer algemeen, de secularisering van de westerse samenleving. De mens kan zijn waardigheid vanzelfsprekend ook ontlenen aan heel wat andere (seculiere) zaken.

Sinds het verlichtingsdenken van onder meer Immanuel Kant (1785) wordt de waardigheid van de mens in de praktische filosofie begrepen als de capaciteit om autonoom te denken en te handelen. Deze visie werd verder uitgewerkt door onder meer John Stuart Mill (1859) en John Rawls (1971), die een waardig bestaan opvatten als een leven dat mensen “*from the inside*” kunnen leiden (Kymlicka 1995, 81), “*according to their values, traditions and preferences, as long as these do not involve harm to others*” (Tamir 1995, 169). Of nog, en in de woorden van Joseph Raz (1986, 190): “[t]he capacity to be free, to decide freely the course of their own lives, is what makes a person. [...] On this view respect for people consists in respecting their interest to enjoy personal autonomy”. Vanuit dit perspectief beschouwd gaat het in het vrijheidsdenken niet zozeer over de vraag of bepaalde opvattingen over het goede leven wel/niet religieus zijn, maar wel over wat door het individu als belangrijk wordt ervaren om zich in vrijheid te kunnen ontplooiën.

Lange tijd werd religie door een groot deel van de Belgische en Nederlandse bevolking gezien als essentieel voor de individuele en collectieve identiteit, maar anno 2021 is dat niet meer het geval.²⁵ Traditionele religieuze identi-

teiten zijn deels ingeruild voor nieuwe religieuze en seculiere identiteiten: mensen geloven minder en anders, religie is niet langer de primaire bron van zingeving, sociaal contact en ethiek. Deze zaken worden eveneens gevonden in andere – seculiere – opvattingen en activiteiten. Vanuit dit perspectief kan het bijwonen van een voetbalmatch voor de toegewijde supporter of het bezoek van de fervente cultuurminnaar aan het theater, de opera of een concert, net zo belangrijk zijn als het bijwonen van de misviering op zondag dat is voor de toegewijde christen. Meer zelfs: ook voor mensen die de invulling van een ‘waardevol leven’ niet enten op één of meerdere “*meaning-giving beliefs and commitments*” (Maclure & Taylor 2011) maar waarbij een scala aan waarden, tradities en preferenties bijdraagt tot een dergelijk leven, moet de vrijheid om een leven conform die (fluide) opvattingen over een waardevol bestaan zo veel mogelijk gegarandeerd worden. Waarom zou de continuïteit van een bepaalde identiteit of binding (vb. het geloof) een doorslaggevend criterium moeten zijn? Voor wie op dit ogenblik bijvoorbeeld heel veel waarde hecht aan theater, kan die binding met cultuur even intens zijn als voor iemand die al langer diepgelovig is. Vanuit dit oogpunt dient de overheid principieel even veel waarde te hechten aan iemand die de voorschriften van de sabbat strikt naleeft of er een streng veganistisch dieet op nahoudt, als aan iemand die bijvoorbeeld geregeld een café of restaurant bezoekt, één of meerdere sporten beoefent, geregeld theatervoorstellingen en popconcerten bijwoont, teken- of muzieklessen volgt, en ga zo maar door. Al deze zaken kunnen immers bijdragen tot de invulling van een *waardevol bestaan*, waarin de individuele zelfontplooiing (die ook sociale contacten veronderstelt, vandaar de behoefte van sommigen om op café te gaan, om zich aan te sluiten bij een sportclub of jeugdbeweging, etc.) centraal staat.

Betekent dit dat een overheid, in naam van deze wel zeer ruime interpretatie van de vrijheid van godsdienst en geweten, dan zomaar moet ingaan op alle claims inzake *accommodatie* en *uitzonderingsrechten*? Neen. Zo heeft bijvoorbeeld Cécile Laborde (2015) het niet over absolute en onvoorwaardelijke claims, maar over *prima facie* claims: de overheid moet steeds, bij het afwegen van verschillende belangen, rekening houden met een aantal zaken, zoals de *redelijkheid* van een bepaalde vorm van accommodatie, de (mogelijke schending van) rechten van anderen, de geldende wet en diens legitimering, en de mogelijke gevolgen van de accommodatie. Zo lijkt het ons in de context van covid-19 redelijk om gebedsvieringen in een gesloten maar voldoende verluchte ruimte toe te laten, op voorwaarde dat de regels inzake hygiëne en *social distancing* gerespecteerd worden, er niet gezongen wordt en mensen een mondkapje

dragen. Het vastleggen van het aantal bezoekers per gebedsdienst lijkt ons, gezien de grote verschillen qua infrastructuur van diverse gebedsgebouwen, arbitrair. Beter zou zijn om, zoals in bijvoorbeeld winkels en musea, rekening te houden met het maximaal aantal aanwezigen dat in een gebouw binnen kan zonder de regels inzake *social distancing* te overtreden. Dezelfde regulering zou eveneens kunnen worden toegepast voor bijvoorbeeld cultuurhuizen en bioscopen. Een café- of restaurantbezoek ligt echter, net zoals de beoefening van indoor-sporten en het zingen tijdens een gebedsdienst, moeilijker: het dragen van een mondkapje is hier, net zoals het volgen van de regels inzake *social distancing* (i.h.b. wat sportactiviteiten betreft) immers niet altijd mogelijk en het lijkt ons dan ook, met het oog op inperking/bestrijding van het virus, legitiem om hier als overheid voorzichtiger mee om te gaan.

8. Besluit

Zowel in België als in Nederland wordt de vrijheid van godsdienst grondwettelijk beschermd. Deze vrijheid, die bijvoorbeeld ook via het Universeel Verdrag voor de Rechten van de Mens en het EVRM wordt beschermd, is echter niet absoluut en kan onder meer met het oog op de veiligheid en gezondheid van de bevolking, worden ingeperkt. Dat geldt eveneens voor een aantal andere rechten en vrijheden. Zo verplicht artikel 22 (3) van de Nederlandse grondwet de overheid om voorwaarden te scheppen “voor maatschappelijke en culturele ontplooiing en vrijetijdsbesteding”²⁶ en vermeldt de Belgische grondwet (art. 23) dat men, om “een menswaardig leven” te kunnen leiden, onder meer het recht heeft op “culturele en maatschappelijke ontplooiing”. Opvallend is dat er in België en Nederland werd beslist om de maatschappelijke en culturele ontplooiing en vrijetijdsbesteding in te perken, terwijl dat in Nederland (en minder in België) niet gebeurde voor de godsdienstvrijheid. Volgens de Gentse grondwetspecialist Toon Moonen is een theaterbezoek alvast geen grondrecht, terwijl de godsdienstvrijheid expliciet in de Grondwet is geschreven.²⁷ Dat maakt dat het inperken van dat theaterbezoek net iets makkelijker gaat dan het inperken van een kerkbezoek. Ook Jogchum Vrielink, een andere Belgische grondwetspecialist, wijst op het feit dat het Belgische coronabeleid (voor 11 december 2020) de “kern van het grondrecht” aantastte.²⁸ In deze bijdrage hebben we aangegeven dat het alles bij elkaar echter niet zo duidelijk is waarom die godsdienstvrijheid voor religie *stricto sensu* zoveel fundamenteeler zou zijn – en dus meer rechtsbescherming zou moeten genieten – dan

bijvoorbeeld het hierboven genoemde recht op maatschappelijke en culturele ontplooiing.

In het reeds besproken arrest van de Raad van State, oordeelde de Raad dat “*de erkenning van de vrijheid van eredienst in 1830 behoorde tot de voornaamste eisen van de Belgische opstandelingen en het waarborgen van een onaantastbare vrijheid van eredienst werd bij de bespreking van de grondwet van 1831 in het Nationaal Congres noodzakelijk geacht voor de levenskansen van de nieuwe staat.*”²⁹ Allicht is dat één van de redenen waarom er in België, maar ook in Nederland dat een grotendeels gelijklopende geschiedenis heeft, omzichtig wordt omgegaan met de vrijheid van godsdienst. Die grondwet is in beide landen echter schatplichtig aan de 19^e-eeuwse context en het is maar de vraag of religie vandaag nog steeds een prominente plaats moet innemen binnen het rechtssysteem. In een gesecculariseerde samenleving lijkt die beklemtoning vooral anachronistisch en discriminerend. Waar het tot medio 20^{ste} eeuw evident was dat de vrijheid van *godsdienst* een fundamenteel recht was dat voor iedereen van groot belang was, is het dat vandaag veel minder. In het licht van de mensenrechten die de menselijke waardigheid beklemtonen en insisteren op vrijheid en gelijkheid, zou de vrijheid van godsdienst en levensbeschouwing eigenlijk veel ruimer geïnterpreteerd moeten worden: als de vrijheid om het leven vorm te kunnen geven naar eigen goeddunken (op voorwaarde dat de vrijheid van de medeburgers hierdoor niet wordt ingeperkt), ook als dat op een niet religieuze wijze is. Omdat de koppeling van ‘godsdienstvrijheid’ aan religie (of ‘godsdienst’ of ‘eredienst’) samengaat met een bepaalde semantische en conceptuele vernauwing, hebben we nood aan een moderne vertaling van dat vrijheidsrecht. Een vrijheidsrecht verdraagt dat soort verenging immers niet als het niet-discriminerend wil zijn.

Noten

- 1 Zie bijvoorbeeld ECLI:NL:RBZWB:2016:7795. <https://uitspraken.rechtspraak.nl/inziendocument?id=ECLI:NL:RBZWB:2016:7795>
- 2 Protestantse Kerk (2020). *Protocol kerkdiensten en andere kerkelijke bijeenkomsten*, online geraadpleegd op 03-02-2021 via <https://www.protestantsekerk.nl/verdieping/protocol-kerkdiensten-en-andere-kerkelijke-bijeenkomsten/>.
- 3 RKKERK.NL (2020), *Reactie R.-K. Kerk op oproep minister Grapperhaus (9 oktober 2020)*, online geraadpleegd op 03-02-2021 via <https://www.rkkerk.nl/reactie-r-k-kerk-op-oproep-minister-grapperhaus/>.
- 4 Deze cijfers verdienen wel wat nuance omdat er in de betreffende kerken in principe wel voldoende plaats was om de regels inzake *social distancing* (met name het houden van voldoende afstand) te respecteren. Zo heeft de kerk in Staphorst bijvoorbeeld

- 2400 zitplaatsen, waarvan maar één op de vier werd gebruikt en ook in de Hoeksteen te Barneveld, waar ruimte is voor zo'n 2800 à 3000 gelovigen, werd per gebedsdienst maar een vierde van deze plaatsen benut.
- 5 Met het oog op het functioneren van de democratie zijn er wel uitzonderingen voor betogingen.
 - 6 Van Houten, Maaïke (6 oktober 2020). Maximaal dertig mensen in de kerk? Dat is nog geen uitgemaakte zaak. *Trouw*. Online geraadpleegd op 03-02-2020 via <https://www.trouw.nl/religie-filosofie/maximaal-dertig-mensen-in-de-kerk-dat-is-nog-geen-uitgemaakte-zaak~b2747467/>.
 - 7 De Fijter, Nico (5 oktober 2020). Kerkelijk Nederland zucht, maar de dominee in Staphorst vraagt om begrip. 'Het is van levensbelang'. *Trouw*. Online geraadpleegd op 03-02-2021 via <https://www.trouw.nl/religie-filosofie/kerkelijk-nederland-zucht-maar-de-dominee-in-staphorst-vraagt-om-begrip-het-is-van-levensbelang~b17aec13/>.
 - 8 Arrest nr. 249.177 van 8 december 2020 in de zaak A. 232.384/X-17.848. Online geraadpleegd op 03-02-2021 via <http://www.raadvanstate.be/arr.php?nr=249177>.
 - 9 Arrest nr. 249.177 van 8 december 2020 in de zaak A. 232.384/X-17.848. Online geraadpleegd op 03-02-2021 via <http://www.raadvanstate.be/arr.php?nr=249177>.
 - 10 Arrest nr. 249.177 van 8 december 2020 in de zaak A. 232.384/X-17.848. Online geraadpleegd op 03-02-2021 via <http://www.raadvanstate.be/arr.php?nr=249177>.
 - 11 Belgisch Staatsblad, 11-12-2020, online geraadpleegd op 03-02-2021 via http://www.ejustice.just.fgov.be/mopdf/2020/12/11_3.pdf
 - 12 Erediensten – beperking van het aantal aanwezigen – verwerping vorderingen korgeding. Online geraadpleegd op 25-02-2020 via <http://www.raadvanstate.be/?page=news&lang=nl&newsitem=650>.
 - 13 Destandaard.be (27-11-2020) *De Joodse gemeenschap kent de regels, dát is het probleem niet*, online geraadpleegd op 04-02-2021 via https://www.standaard.be/cnt/dmf20201127_95416908.
 - 14 Destandaard.be (06-12-2020) *43 personen betraapt in kleine ruimtes van Antwerpse synagoge*, online geraadpleegd op 04-02-2021 via https://www.standaard.be/cnt/dmf20201206_94620730.
 - 15 Destandaard.be (27-11-2020) *De Joodse gemeenschap kent de regels, dát is het probleem niet*, online geraadpleegd op 04-02-2021 via https://www.standaard.be/cnt/dmf20201127_95416908.
 - 16 Deredactie.be (26-12-2020). *Politie legt bijeenkomst in synagoge stil: Joodse gemeenschap betwist wetsovertreding, maar is dat terecht?* online geraadpleegd op 04-02-2021 via <https://www.vrt.be/vrtnws/nl/2020/12/26/politie-legt-bijeenkomst-in-antwerpse-synagoge-stil-joodse-geme/>.
 - 17 Deredactie.be (29-01-2021) *Antwerpse burgemeester De Wever geeft bevel tot tijdelijke sluiting synagoge in Van Spangestraat*, online geraadpleegd op 04-02-2021 via <https://www.vrt.be/vrtnws/nl/2021/01/29/de-wever-geeft-bevel-tot-tijdelijke-sluiting-synagoge-in-van-spa/>.
 - 18 Ibid.
 - 19 Rijksoverheid.nl (2021) *Corona en vrijheid van godsdienst of levensovertuiging*, online geraadpleegd op 04-02-2021 via <https://www.rijksoverheid.nl/onderwerpen/coronavirus-covid-19/cultuur-uitgaan-en-sport/religieuze-en-levensbeschouwelijke-bijeenkomsten>.
 - 20 Online geraadpleegd op 04-02-2021 via <https://www.rijksoverheid.nl/onderwerpen/coronavirus-covid-19/nieuws/2020/10/05/behoedzaam-vieren-van-geloof>.
 - 21 *Het Parool* (05-10-2020) *Ayahuasca is verboden, wat zijn de gevolgen?* <https://www.parool.nl/ps/ayahuasca-is-verboden-wat-zijn-de-gevolgen~b87ea0d3/?referer=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2F>

- 22 Ondanks Barry's bekommernis laat hij in bepaalde gevallen toch uitzonderingen op algemene regels toe om daadwerkelijk gelijke kansen voor iedereen te garanderen. Anders dan 'multiculturalisten' zoals Parekh beschouwt Barry deze uitzonderingen echter *niet als rechten*, maar als pragmatische oplossingen: indien een groep mensen door bepaalde rechten of plichten geschaad wordt en daardoor niet (meer) kan functioneren in de maatschappij, zijn uitzonderingsregels tijdelijk toegestaan, "*for as long as the inequality persists*" (Barry 2001, 13). Zo is iedereen op een bouwwerf volgens de Britse wetgeving verplicht om een helm te dragen, maar omdat er erg veel sikhs actief zijn in de bouwsector, zou het (voor de sikhs) contraproductief zijn om het dragen van een helm ook voor hen verplicht te maken en dus het dragen van een tulband onmogelijk te maken. Sikhs zouden dan moeten kiezen tussen hun levensbeschouwing en hun werk – en allicht veelal voor het eerste kiezen, met de nodige sociale gevolgen. Daarom – i.e. om pragmatische redenen (en omdat een tulband uiteindelijk ook een zekere bescherming biedt) – is een uitzonderingsregel als tijdelijke oplossing toegestaan.
- 23 Zo stelde Open-VLD voorzitter Egbert Lachaert dat zijn vrijdagse voetbalmatch zijn moment van geloofsbelijdenis is, terwijl voor cultuurliefhebbers een avondje theater 'heilig' is. (*De Standaard* [09-12-2020], Waarom de Raad van State een eredienst belangrijker vindt dan een theatervoorstelling, online geraadpleegd op 26-02-2021 via https://www.standaard.be/cnt/dmf20201209_94824540)
- 24 *Het Laatste Nieuws* (09-12-2020), Cafébaas richt eigen geloof op: "Met 10 in een kerk zitten? Dan ook met 10 op een terras", online geraadpleegd op 04-02-2021 via <https://www.hln.be/oostende/cafebaas-richt-eigen-geloof-op-met-10-in-een-kerk-zitten-dan-ook-met-10-op-een-terras~a521c567/>.
- 25 Zo rekende 53% van de Nederlanders zich in 2019 niet tot een religieuze gezindte (CBS, *Religie in Nederland*, online geraadpleegd op 05-02-2021 via <https://www.cbs.nl/nl-nl/longread/statistische-trends/2020/religie-in-nederland/4-diversiteit-religieuze-stromingen>) en identificeerde 57.5% van de Vlamingen zich in 2016 als niet religieus geaffilieerd (European Social Survey [ESS], Round 8, 2016; een toegankelijke tabel van deze survey kan online geraadpleegd worden via Modood & Bovenkerk, 2017, 34).
- 26 In dit artikel (1^e lid) staat overigens ook dat "*De overheid maatregelen [treft] ter bevordering van de volksgezondheid.*"
- 27 *De Standaard* (09-12-2020) Waarom de Raad van State een eredienst belangrijker vindt dan een theatervoorstelling, online geraadpleegd op 05-02-2021 via https://www.standaard.be/cnt/dmf20201209_94768865.
- 28 *De Standaard* (09-12-2020) *Waarom de Raad van State een eredienst belangrijker vindt dan een theatervoorstelling*, online geraadpleegd op 05-02-2021 via https://www.standaard.be/cnt/dmf20201209_94768865.
- 29 RvS 08-12-2020, geraadpleegd op 05-02-2021 via <http://www.raadvanstate.be/arr.php?nr=249177>.

Literatuur

- Ammerman, Nancy (2016),
Lived religion as an emerging field: An assessment of its contours and frontiers, in:
Nordic Journal of Religion and Society, 29 (2), 83-99.
- Barry, Brian (2001),
Culture and equality: an egalitarian critique of multiculturalism, Harvard: Harvard
University Press.
- Dworkin, Ronald (1977),
Taking rights seriously, London: Duckworth.
- Hjelm, Titus (ed.) (2011),
Religion and social problems, London: Routledge.
- Hurd, Elisabeth Shakman (2015),
Beyond religious freedom. The new global politics of religion, Princeton: Princeton
University Press.
- Kant, Immanuel (1785 [2008]),
Fundering voor de metafysica van de zeden, Amsterdam: Boom.
- Koppelman, Andrew (2006),
Is it fair to give religions special treatment?, in: *University of Illinois Law Review*, (3),
571-603.
- Kymlicka, Will (1995),
Multicultural citizenship, Oxford: Oxford University Press.
- Laborde, Cécile (2015),
Protecting Freedom of religion in the Secular Age, in: Sullivan, Winnifred Fallers,
Elizabeth Shakman Hurd, Saba Mahmood & Peter G. Danchin (eds), *Politics of
Religious Freedom*, Chicago/London: The University of Chicago Press, 269-279.
- Maclure, Jocelyn & Charles Taylor (2011),
Secularism and freedom of conscience, Cambridge: Harvard University Press.
- Mill, John Stuart (1859 [2002]),
Over de vrijheid, Amsterdam: Boom.
- Modood, Tariq & Frank Bovenkerk (2017),
Multiculturalism. How can Society deal with it? A Thinking Exercise in Flanders,
Brussel: KVAB Press. Online beschikbaar via https://www.kvab.be/sites/default/rest/blobs/1401/mw_multiculturalism.pdf (toegang 01-03-2021).
- Parekh, Bhikhu (2000),
Rethinking multiculturalism. Cultural diversity and political theory, Basingstoke:
Macmillan, Palgrave.
- Rawls, John (1971),
A theory of justice, Oxford: Oxford University Press.

Raz, Joseph (1986),

The Morality of Freedom, Oxford: Oxford University Press.

Sullivan, Winnifred Fallers (2004),

The impossibility of religious freedom, Princeton: Princeton University Press.

Tamir, Yael (1995),

Two concepts of multiculturalism, in: *Journal of Philosophy of Education*, 29 (2), 161–172.

Vande Lannote, Johan, Geert Goedertier, Yves Haeck, Jurgen Goossens & Tom De Pelsmaeker (2014),

Handboek Belgisch Publiekrecht. Deel I. Inleiding tot het Belgisch Publiekrecht. Brugge: die Keure.