

Religie & Samenleving

Jaargang 15, nummer 2

Mei 2020

Inhoud

Redactioneel	89
Rituele dynamiek en rivaliteit: Kristallnachtgedenken in Amsterdam (1992-2019) <i>Sipco Vellenga & Gerard Wieggers</i>	91
De kracht van de gekleurde bril Implicaties van religieus pluralisme op de levensovertuiging van gelovigen, atheïsten en spirituelen <i>Anneke Pons-de Wit</i>	115
Casestudies over het pedagogische handelen bij een sterfgeval in de klas <i>Jos van den Brand</i>	138
In Memoriam Reender Kranenburg (1942-2020) <i>Hijme Stoffels</i>	158
Boekbesprekingen	163

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

Kees de Groot
Leni Franken
Durk Hak
Lammert G. Jansma
Erik Sengers
Inge Sieben

Redactieadres

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

Vormgeving

Textcetera, Den Haag
Studio Hermkens, Amsterdam

Recensie-exemplaren

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

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

© 2020 *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

De eerste maanden van 2020 zijn dramatisch begonnen en het einde van het COVID-19 drama is nog niet in zicht. Ieder mens, elke groepering wordt ermee geconfronteerd, eraan ontsnappen is vrijwel onmogelijk. Het pandemienieuws heeft nagenoeg alle andere nieuwsberichten naar de achtergrond gedrongen. Om Shakespeare te parafaseren: alle leeftijdsgroepen zijn gedwongen hun rol te spelen in deze niet-gewenste tragedie. Door sommige religieuze groeperingen ook geduid als een apocalyptisch gebeuren of straf van God. Maar afgezien daarvan zal de indruk die de vergrendeling van het maatschappelijk leven heeft gemaakt en nog zal maken waarschijnlijk per leeftijdscategorie verschillen. Een bepaalde categorie verdient daarbij extra aandacht. Vanuit de generatietheorie is het van belang om te wijzen op de groep die zich nu in haar formatieve periode bevindt (ruwweg 15-25 jaar). Generaties ontstaan door gedeelde, diep ingrijpende historische ervaringen zoals oorlogen, rampen of crises van allerlei aard juist in die formatieve jaren. Zouden de gedeelde ervaringen rond corona aanleiding kunnen zijn tot het vormen van een nieuwe generatie? Welke beelden en gebeurtenissen zouden dan vooral beklijven in het collectieve geheugen? Gaat het om de 'lege Dam' bij de dodenherdenking? Om kwetsbare ouderen wuivend achter de ramen van verpleeghuizen? Of om het onthutsende besef dat iedere ontmoeting zowel met onbekenden als naaste verwanten in principe levensbedreigend kan zijn? Of is het vooral het 'wachtkamergevoel', het zich bevinden in een tussentijd en daarbij niet weten wanneer het leven weer (al of niet nieuw) normaal zal zijn? Of is het een onvoorziene gebeurtenis die nog moet plaatsvinden? Vragen die op termijn een antwoord verwachten.

De artikelen in dit nummer van *Religie & Samenleving* staan, dat spreekt voor zich, los van de bovenvermelde kwesties. Het eerste artikel, van Sipco Vellenga en Gerard Wiegers, behandelt niettemin een gebeurtenis die zeker in het collectieve geheugen van de vooroorlogse generatie zal zijn gegrift: de Kristallnacht. Deze gebeurtenis wordt in Nederland sinds 2010 door twee verschillende organisaties herdacht. De auteurs beschrijven hoe de rivaliteit tussen deze organisaties is ontstaan en hoe die begrepen kan worden en ook wat de huidige verdeeldheid tussen de twee herdenkingen zegt over de relatie tussen Joden en moslims in Amsterdam en elders in Nederland.

Anneke Pons-de Wit plaatst enige kanttekeningen bij de relativeringstheorie van Berger, die stelt dat religieus pluralisme bij individuen blijvende twijfel oproept en daarmee relativering van elke levensovertuiging tot gevolg heeft. Die veronderstelling valt niet goed te rijmen met het ontstaan van

fundamentalisme bij sommige gelovigen en eveneens bij vast overtuigde atheïsten. Gebaseerd op diepte-interviews maakt zij duidelijk dat religieuze reflexiviteit niet eindigt in blijvende onzekerheid en levensbeschouwelijk relativisme maar juist resulteert in hernieuwde zekerheid over en purificatie van de eigen levensbeschouwelijke identiteit.

In het derde artikel, van Jos van den Brand, wordt, gebaseerd op case-studies, het pedagogische handelen van leraren beschreven die in hun klas met een sterfgeval werden geconfronteerd. Hij gaat daarbij eerst in op de duiding die leraren gaven aan hun eigen contingentie-ervaringen. Vervolgens komt aan de orde welke vorm van pedagogisch handelen leraren gebruikten bij een sterfgeval. Tot slot wordt de samenhang tussen levensdoelen en de duiding van contingentie-ervaring enerzijds en intentionaliteit van het praktisch-pedagogische handelen anderzijds besproken.

Verder bevat dit nummer een door Hijme Stoffels geschreven In Memoriam voor Reender Kraneborg, specialist op het terrein van nieuwe religieuze bewegingen. Ten slotte volgen nog vijf boekbesprekingen.

We komen nog even terug op wat in de eerste alinea van dit redactioneel aan de orde kwam. Hoe ongebruikelijk misschien ook willen wij al onze lezers een goede gezondheid toewensen.

Rituele dynamiek en rivaliteit: Kristallnachtherdenkingen in Amsterdam (1992-2019)

Sipco Vellenga & Gerard Wiegers*.¹

Summary

Two different Kristallnacht commemorations are presently held in Amsterdam each year, in close proximity to one another and on the same day but organised by different groups. What is the reason for this? Why do people who wish to commemorate the terrible events of Kristallnacht not hold a joint annual remembrance ceremony? Does this division coincide with the boundaries between Jewish and Muslim communities? After introducing the theme, presenting the theoretical approach and describing the history of Kristallnacht commemoration in Amsterdam, this article analyses the growing discord between the two organizing groups. It relates this development to different goals, views and interests of these groups, their shifting societal positions, and to developments in the national and international context. We argue that the increasing discord does not stem so much from differences of religious ideas between the Jewish and Muslim communities, but rather from political differences of opinion that draw dividing lines within communities.

Introductie

Er bestaan in Nederland verschillende soorten van herdenkingen rond de gebeurtenissen voorafgaande en tijdens de Tweede Wereldoorlog. De Kristallnachtherdenking is hier een van.² Tijdens de Kristallnacht, op 9 november 1938, werden in Duitsland bij Joodse bedrijven en winkeliers ruiten ingegooid en 1.500 synagogen verwoest. Ongeveer 1.500 Joden werden tijdens en in de periode na de nacht gedood en 30.000 Joden werden door de Nazi's in concentratiekampen opgesloten.³ De Kristallnacht was het toneel van de eerste massale openbare geweldsuitbarsting tegen Joden in Nazi-Duitsland en, terugkijkend, een voorbode van de systematische Jodenvervolging en moorden die nadien zouden plaatsvinden.

* Sipco Vellenga is als universitair hoofddocent godsdienstsociologie verbonden aan de Faculteit Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap van de Rijksuniversiteit Groningen en Gerard Wiegers als hoogleraar Godsdienstgeschiedenis en Vergelijkende Religiewetenschap aan de afdeling Geschiedenis van de Faculteit der Geesteswetenschappen van de Universiteit van Amsterdam.

In Amsterdam vinden sinds 2010 jaarlijks vrijwel gelijktijdig twee Kristallnachtherdenkingen plaats, de ene wordt sinds 2011 georganiseerd door het Platform Stop Racisme en Uitsluiting (PSRU) en, in 2017 en 2018, het Comité Kristallnachtherdenking, de andere door het Centraal Joods Overleg (CJO).^{4,5} De eerste herdenking gaat terug tot 9 november 1992. Zij werd georganiseerd door het antiracisme platform Nederland Bekent Kleur (NBK), de voorloper van het PSRU en het Comité Kristallnachtherdenking, in het centrum van Amsterdam. De directe aanleiding voor de organisatoren om deze herdenking te starten was een aanslag in Rostock (in het toenmalige Oost-Duitsland) op een asielzoekerscentrum en het leggen van een brandbom bij een moskee in Nederland.⁶ Dat juist geweld tegen asielzoekers en moslims de aanleiding vormde voor de herdenking is tot op de dag van vandaag een belangrijk gegeven gebleven. Antisemitisme, anti-fascisme, xenofobie en islamofobie hebben hierin steeds centraal gestaan. De twee leiders en oprichters van NBK waren René Danen en Abdou Menebhi, die beiden een geschiedenis hadden als activisten. Menebhi heeft een Marokkaanse achtergrond en was lange tijd voorzitter van het Comité Marokkaanse Arbeiders in Nederland (KMAN), een linkse, seculiere arbeidersorganisatie met, in de jaren tachtig, communistische sympathieën. Later werd hij voorzitter van de Stedelijke Marokkaanse Raad (Amsterdam) en werd hij actief in het Amsterdamse Euro-Mediterraan Centrum Migratie en Ontwikkeling (EMCEMO). Deze organisatie onderhoudt thans ook een meldpunt islamofobie. Marokkaanse en Turkse migrantenorganisaties steunden weldra het initiatief. De NBK-herdenking vond meestal plaats bij het Monument voor het Joodse verzet (1940-1945) op de Zwanenburgwal, dicht bij het Amsterdamse stadhuis (de Stopera) en de vroegere Joodse buurt, en sinds 2016 op andere plaatsen, zoals in het theater Perdu. Er worden kransen gelegd, er zijn sprekers, zoals Jaap Hamburger (Een ander Joods Geluid) in 2016, voormalig premier Dries van Agt in 2017 en de historica Nadia Bouras in 2018, er wordt muziek gemaakt, en proza en poëzie gelezen. Met uitzondering van het jaar 2000 (toen de organisatie meewerkte aan een landelijke Kristallnachtmanifestatie) en de jaren 2004-2007 heeft deze herdenking tot 2018 onafgebroken plaatsgevonden.

De tweede herdenking wordt sinds 2003, dus negen jaar na het begin van de NBK-herdenkingen, georganiseerd door het Centraal Joods Overleg Externe Belangen (CJO). Het CJO werd in 1997 opgericht en heeft ten doel de belangen van de Joodse gemeenschap in Nederland naar buiten toe te behartigen. In het CJO participeren naast de drie joodse kerkgenootschappen: het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap (NIK), het Nederlands Verbond voor Progressief Jodendom (NVPJ) en het Portugees-Israëlitisch Kerkgenootschap

(PIK), onder meer de Federatie Nederlandse Zionisten (FNZ), de Stichting Joods Maatschappelijk Werk (JMW) en het Centrum Informatie en Documentatie Israël (CIDI). Bij de belangenbehartiging van het CJO valt te denken aan zaken als restitutie van oorlogstegoeden, herdenken, beveiliging, antisemitisme en dialoog met andere religies. Van belang is, zo zullen we ook in het vervolg zien, dat het CJO zich uitsluitend bezighoudt met zaken in Nederland. Kwesties die bijvoorbeeld Israël betreffen, liggen volgens afspraak in de Joodse gemeenschap op het terrein van organisaties als CIDI en FNZ.

In 2000 ondersteunde het CJO een landelijke manifestatie ter herdenking van de Kristallnacht die de gemeente Amsterdam organiseerde. Na een aantal incidenten met de organisatoren van de NBK-herdenkingen organiseerde het CJO in 2003 voor het eerst een eigen herdenking. In 2008 herhaalde het CJO dit en vanaf 2010 organiseerde het ieder jaar zijn eigen herdenking die sinds 2014 door deze instantie naarmate de verwijdering van de andere herdenking toenam meer en meer als de “officiële” en sinds 2017 als de “Nationale Kristallnachtherdenking” wordt aangeduid. De herdenkingen van het CJO vinden plaats in en bij de Portugese synagoge, de Esnoga, en worden gevolgd door een kranslegging bij het gebouw van de Hollandse Schouwburg, dat in de oorlog als verzamelplaats had gediend voor Joden die werden gedeporteerd naar de concentratiekampen. De laatste jaren voeren vele politici en bestuurders het woord tijdens deze herdenkingen, zoals in 2016 minister-president Mark Rutte, in 2017 de huidige Tweede Kamer voorzitter, Khadija Arib, en in 2018 de voormalig voorzitter van de Tweede Kamer en huidige voorzitter van het Nationaal Comité 4 & 5 mei, Gerdi Verbeet.

De situatie van het naast elkaar bestaan van twee Kristallnachtherdenkingen in Amsterdam roept de vraag op hoe het herdenken van de Kristallnacht in Amsterdam zich de afgelopen decennia precies heeft ontwikkeld en hoe die ontwikkeling begrepen kan worden. Daarbij is tevens de vraag van belang wat de huidige verdeeldheid tussen de twee herdenkingen zegt over de relatie tussen Joden en moslims in Amsterdam en elders in Nederland.

Om deze vragen te beantwoorden, zullen we eerst het theoretisch perspectief uiteenzetten van waaruit we de thematiek benaderen. Vervolgens beschrijven we de geschiedenis van de beide herdenkingen in hun onderlinge dynamiek en rivaliteit. We starten met de voorgeschiedenis, focussen daarna op de periode van 1992-2009 waarin er, met uitzondering van 2003 en 2008, jaarlijks herdenkingen plaats vonden en gaan vervolgens in op de situatie sinds 2010 waarin er twee jaarlijkse herdenkingen naast elkaar in Amsterdam bestaan. Aansluitend maken we de balans op en analyseren we de getraceerde ontwikkeling door deze te verbinden met specifieke kenmerken van de

instellingen die de manifestaties organiseren, de maatschappelijke posities die zij innemen, alsmede met enkele elementen uit de (internationale) context waarin zij functioneren. We sluiten af met een ‘tot besluit’ waarin we stil staan bij de betekenis van de huidige rivaliteit tussen de twee besproken herdenkingen voor de Joods-islamitische betrekkingen in Nederland.

Bij de beantwoording van de vragen baseren we ons in de eerste plaats op beschikbare publicaties over de geschiedenis van de Kristallnachtherdenkingen in Nederland. De meest uitvoerige publicatie is een nuttig, kort overzicht opgesteld door Roemer van Oordt en Ewoud Butter dat online is gepubliceerd op de website Republiek Allochtonië, waarin de auteurs de dynamiek van het conflict trachten bloot te leggen (2015). Daarnaast gaat de historicus Remco Ensel in zijn monografie *Haatspraak* (2014) in op de Kristallnachtherdenking in Amsterdam en besteedt hij aan dit onderwerp aandacht in de studie *The Holocaust, Israel en ‘the Jew’* die hij samen met Evelien Gans heeft uitgebracht (2017). Verder is sprake van een aantal meer persoonlijke, essayistisch getinte publicaties, bijvoorbeeld van de journalisten Natascha van Weezel (2017) en Maarten-Jan Hijmans. Hijmans houdt al jaren een weblog bij over het Israëliësch-Palestijnse conflict en de doorwerking daarvan in Nederland, genaamd ‘abu-pessoptimist’. In aanvulling op de hierboven genoemde bronnen, hebben we gebruik gemaakt van websitemateriaal van de verschillende organisaties, krantenarchieven, archiefmateriaal dat bewaard wordt in het Instituut voor Sociale Geschiedenis en drie interviews, te weten met Pieter Jan van Slooten (strategisch adviseur Gemeente Amsterdam) op 16 maart 2018, met Ronny Naftaniel (voormalig directeur CIDI; vicevoorzitter CJO) op 19 oktober 2018 en met Maarten-Jan Hijmans (actief betrokken bij NBK, PSRU en Comité Kristallnachtherdenking, 2011-2019) op 21 juni 2019.

Theoretisch perspectief

Wij benaderen de relatie tussen de twee Kristallnachtherdenkingen in Amsterdam vanuit het perspectief van het werk van de Franse socioloog Pierre Bourdieu (1986; 1990; 1999). Vanuit dit perspectief bevinden deze herdenkingen zich op een bepaald ‘veld’, te weten het culturele veld van herdenkingen in Nederland van gebeurtenissen voorafgaande aan en tijdens de Tweede Wereldoorlog. Op dit veld hebben de organisaties van de twee herdenkingen zich in de loop van de tijd ontwikkeld tot elkaars rivalen; beide streven hetzelfde ‘culturele kapitaal’ na, namelijk het houden van de belangrijkste, jaarlijks terugkerende herdenking van de Kristallnacht in Nederland.

Om dit culturele kapitaal te verwerven, zijn ze in een strijd verwickeld om (media)-aandacht, publieke waardering en erkenning, en legitimiteit. In dit culturele kapitaal is er ook een 'spirituele' dimensie aanwezig (vgl. Verter 2003, 152). Met een variatie op het werk van de godsdienstsociologe Danièle Hervieu-Léger manifesteert spiritualiteit zich hier als een keten van herinnering waarin heden, verleden en toekomst nauw met elkaar verbonden zijn (Hervieu-Léger 2000).

In de analyse van de rivaliserende relatie tussen de beide instellingen op het genoemde culturele veld van herdenkingen in Nederland onderscheiden we drie typen factoren: institutionele factoren, positionele factoren en contextuele factoren. Institutionele factoren houden verband met specifieke kenmerken van de organiserende instellingen, zoals hun doelstellingen, hun visie op thema's zoals de verhouding tussen Israël en de Palestijnen, antisemitisme en het verschijnsel van islamofobie. Tussen en binnen deze instellingen treffen we ook het mechanisme van 'selfing' en 'othering' aan (Baumann 2004; Brandsma 2019). Positionele factoren betreffen de positie die de instellingen in de omringende samenleving innemen. Vooral de positie in het nationale zelfbeeld is van belang (vgl. Macdonald 2005; Katz 2015; Wallet 2017). Een positie in de marge zet groeperingen sterk aan om voor hun eigen belang op te komen en zaken die hen aangaan zelf ter hand te nemen. De categorie contextuele factoren bestaat uit factoren die vanuit de omgeving invloed uitoefenen op de verhoudingen tussen de instellingen. Te denken valt aan het optreden van significante externe instellingen, zoals instellingen in het religieuze veld: de moslimgemeenschappen en de christelijke kerken en voorts de gemeentelijke overheid, alsmede aan internationale ontwikkelingen, zoals de opkomst van het verschijnsel islamofobie en de veranderende visie in Nederland op het beleid van de Israëlische regering ten aanzien van Palestijnen.

Voorgeschiedenis

De eerste contacten tussen een aantal belangrijke organisaties en personen die later een rol gaan spelen bij de Kristallnachtgedenkingen gaan terug tot op de jaren zeventig en tachtig van de twintigste eeuw. Van Weezel noemt als vroegste historische gebeurtenis een gezamenlijk initiatief tegen fascisme en antisemitisme (2017, 54). Op 14 december 1980 werd een manifestatie in de Jaap Eden Hal georganiseerd, die begon met een kranslegging bij de Dokwerker, waarin, zo meldt de communistische krant, *De Waarheid*, Ronny Naftaniel (aangeduid als lid van de Liberaal Joodse Gemeente) en Abdou

Menebhi (namens het KMAN en de Marokkaanse gemeenschap) een krans legden (15 en 16 december 1980).⁷



De demonstratie terlink nadat Ronny Nafanuel en Abdoel Meweld een krans hadden gelegd bij de Dokwerker.

Uit: Van der Valk (1996, 14)

In dit initiatief verenigden zich op dat moment tachtig zeer uiteenlopende organisaties, waaronder de Liberaal Joodse Gemeente en “buitenlandse arbeiders” die Amsterdam als de “stad van de Dokwerker” wilden tonen: verenigd tegen fascisme en antisemitisme, zoals het geven van de schuld aan vreemdelingen voor de woningnood in de stad, maar ook de niet-Jood verklaringen die de Rijn-Schelde-Verolme Machinefabrieken en Scheepswerven NV (RSV) had uitgegeven. De directe aanleiding was een bomaanslag op de synagoge in Parijs en aanslagen op Joodse instellingen in Wenen en Antwerpen, alsmede aanslagen van de zijde van ‘neo-nazi’s’ (*De Waarheid* 12 december 1980).⁸

In 1988 ontstond ophef in de media. Er verscheen een artikel van de hand van de journaliste Anet Bleich in *De Groene Amsterdammer* waarin het KMAN werd geassocieerd met een brochure die kennelijk inmiddels breed verspreid was (1988). De brochure in kwestie is de ‘Intifada special’, een éénmalige uitgave van het Solidariteitsplatform met de volksoptand in Palestina (1988). Over de brochure schreef Bleich dat deze tal van antisemitische stereotypen bevatte. Het Palestina Comité had de brochure aanvankelijk mede ondertekend, maar distantieerde zich er al snel van. Het KMAN hield zich aanvankelijk op de vlakte, maar nam later toch ook afstand van de strekking van deze brochure.

In september 1989 ontstond een conflict tussen KMAN (en een aantal Marokkaanse organisaties in Amsterdam) en het CIDI rond de oprichting van een nieuw antidiscriminatiebureau in Amsterdam (*Het Parool*, 26 september 1989). Het KMAN weigerde het CIDI een zetel in het op te richten bestuur van dit bureau toe te staan. Zij zag het CIDI als een politieke organisatie die “Arabieren als terroristen beschouwt” (*NRC Handelsblad*, 26 september 1989). De directeur van het CIDI, Ronny Naftaniel, verdedigde zich tegen deze aantijging door erop te wijzen dat het CIDI een professionele Joodse organisatie was met een lange staat van dienst wat betreft de strijd tegen discriminatie en antisemitisme en dat hijzelf nog met Menebhi samen een krans had gelegd bij het standbeeld van de Dokwerker. Naftaniel was vanaf 1976 bij het CIDI (opgericht in 1974) werkzaam. Hij richtte zich daarbij, naast vormgeven aan het steunen van Israël, op twee thema’s: strijd tegen antisemitisme en dialoog met andere minderheden (Van Weezel 2017, 53). In dit conflict werd bemiddeld door het landelijk Bureau Racisme Bestrijding.

Eén herdenking (1992-2009)

In 1992 startte het platform NBK met de Kristallnachtherdenkingen te Amsterdam. Dit initiatief werd in de loop van de tijd ondersteund door een brede coalitie van organisaties, waaronder vakbonden, Marokkaanse en Turkse migrantenorganisaties, het Nederlands Auschwitz Comité, de GKN en de NHK en na 2004 de PKN, Amsterdams 4 en 5 Mei Comité, Meldpunt Discriminatie Amsterdam, Kerk in Actie, de Anne Frankstichting, en de Internationale Socialisten. Ook de Joodse organisaties Haboniem, BBJo (Joodse jongerenorganisatie), Een Ander Joods Geluid (EAJG), bijvoorbeeld in de persoon van voorzitter Jaap Hamburger, deden mee. Daarnaast was er deelname van Joodse overlevenden van de Holocaust, zoals Mirjam Ohringer, en rabbijnen, zoals Edward van Voolen en Awraham Soetendorp. Ook verzorgden Joodse musici vaak de muzikale begeleiding.

In de jaren negentig van de vorige eeuw verliepen de herdenkingen zonder incidenten. De participanten straalden eensgezindheid uit in hun afkeer van antisemitisme, maar ook van andere vormen van racisme en vreemdelingenhaat. De belangstelling voor de herdenkingen groeide. Amsterdam was ook niet meer de enige plek waar de Kristallnacht werd herdacht. In bijvoorbeeld Groningen, Leeuwarden, Breda, bij het voormalig kamp Westerbork en bij het Nationaal Bevrijdingsmuseum vonden herdenkingen plaats. Alle Nederlandse herdenkingen werden ondersteund door het NBK en hadden een eigen lokaal karakter (demonstraties, muziek, fakkeltochten etc.). NBK had een ‘trekkersrol’,

maar werkte samen met vele organisaties, voornamelijk het Comité 4 & 5 mei Amsterdam en Stichting Meldpunt Discriminatie Amsterdam.

Oplopende spanningen

Vanaf het einde van de jaren negentig kwamen bij de herdenkingen spanningen aan het licht die hun wortels hadden in de geschetste voorgeschiedenis en met name het conflict tussen KMAN en Joodse personen en groeperingen. In 2000 werd in plaats van de gebruikelijke herdenking een landelijke manifestatie georganiseerd, die vanwege het grote aantal deelnemers plaatsvond bij de Dokwerker. Het initiatief kwam van de Europese stichting UNITED for Intercultural Action.⁹

Tijdens de landelijke manifestatie in Amsterdam werd Abdou Menebhi door Jacques Grishaver, de voorzitter van het Nederlands Auschwitz Comité, gemaand om het podium te verlaten toen hij, in weerwil van eerder gemaakte afspraken, begon te spreken over Israël (Ensel & Gans 2017, 486). Menebhi stelt hierover in een later gepubliceerd interview het volgende:

“In de weken daarvoor waren in verschillende Amsterdamse buurten door Marokkaanse jongeren leuzen tegen joden op muren gekalkt. Aanleiding hiervoor was de tweede intifada die in oktober 2000 was uitgebroken nadat Sharon een bezoek aan de Tempelberg had gebracht. We hebben toen Marokkanen gemobiliseerd om aanwezig te zijn bij de Kristallnacht herdenking om hun solidariteit te betonen met de joodse gemeenschap. Dat was succesvol. Ik heb tijdens mijn toespraak nadrukkelijk herhaald dat antisemitische leuzen onacceptabel waren. Ik ben tegen iedere vorm van racisme en discriminatie, waar ook ter wereld. Daarom heb ik in mijn speech opgeroepen geen ruimte te geven aan extremisten, geweld en onderdrukking. In dat verband heb ik ook het optreden van Israël in de bezette gebieden genoemd. Dat mocht ik niet doen, omdat de herdenking van de Kristallnacht volgens sommigen niet over het buitenland mocht gaan” (Van Oordt & Butter 2015).

Ensel werpt een ander licht op deze zaak. Uit archiefdocumenten over deze herdenking blijkt dat eerder de volgende afspraak over de gang van zaken was gemaakt: “De bijeenkomst is niet politiek gekleurd en er zal niet gesproken worden over het conflict in het Midden-Oosten, behalve wanneer dat is in algemene zin dat conflicten, waar die ook ter wereld plaatsvinden nooit een reden mogen zijn om in Nederland banden van solidariteit tussen mensen te verbreken” (Ensel 2014, 386).

Zijn optreden werd Menebhi met name in Joodse kring niet in dank afgenomen. Desalniettemin bleef NBK de herdenking organiseren en bleven

vertegenwoordigers uit de Joodse gemeenschap hieraan meewerken. De discussies tussen de partijen over vorm en inhoud bleven (Van Oordt & Butter 2015). In 2003 organiseerde het CJO in samenwerking met politieke partijen en religieuze organisaties (Samen-op-Weg Kerken, Bisschoppenconferentie en CMO in oprichting) voor het eerst een eigen herdenking en uitte het voorname dit iedere vijf jaar te gaan doen. Bij die herdenking, die plaatsvond bij het monument voor het Joodse verzet en zeer grote belangstelling trok, voerde namens het Contactorgaan Moslims en Overheid (CMO) Selami Yüksel het woord. Hij constateerde een toenemende verwijdering tussen Joodse en islamitische burgers en riep op tot het zoeken van toenadering en dialoog. Hij vond het onacceptabel om de conflicten elders in de wereld uit te vechten in Nederland. Andere sprekers waren Job Cohen, de burgemeester van Amsterdam, Frits Bolkestein, VVD-politicus en Eurocommissaris. De laatste wees moslims aan als de hoofdverantwoordelijken voor de toename van het zogenaamde ‘nieuwe antisemitisme’, zoals hij het herlevende antisemitisme aanduidde. Hieronder komen we op dit verschijnsel terug. Tussen 2003 en 2007 werden geen herdenkingen georganiseerd, waarschijnlijk vanwege een gebrek aan vrijwilligers (Van Oordt & Butter 2015). In 2004 ontstond groot ongenoegen toen op 27 maart, in het kader van een protest in Amsterdam tegen het Israëlische nederzettingenbeleid tijdens de Dag tegen Racisme, EMCEMO (opvolger van KMAN), Internationale Socialisten en de Arabisch Europese Liga (EAL) aandacht hadden besteed aan de Israëlische raketaanval op Hamas kopstuk en stichter Ahmad Yasin in Gaza, waarbij Yasin en andere Palestijnen de dood vonden (vgl. Mol 2004).

Thema's van verdeeldheid: Islamofobie en het Israëlisch-Palestijns conflict

In 2008 was het 70 jaar geleden dat de Kristallnacht (1938) had plaatsgevonden en in dat jaar hervatte NBK de herdenking. Speciale aandacht werd, onder meer door spreker Ed van Thijn, geschonken aan racisme, antisemitisme en islamofobie. Dezelfde thema's als - bijvoorbeeld - in 2000. “Toch”, zo stellen Van Oordt en Butter: “[...] viel dat laatste in 2008 opeens slecht bij delen van joods Nederland.” De hoofdredacteur van het Nieuw Israëlietisch Weekblad (NIW), Paul Damen, sprak in een column van een ‘schandelijke’, ‘a-historische’ en ‘schaamteloze’ bijeenkomst. De gelijkstelling van vermeende moslimhaat met de Kristallnacht vond hij “meeliften op andermans leed” (Van Oordt & Butter 2015).

Volgens Daphne Meijer, journaliste, oud NIW-redactrice en van 2016-2019 EAJG-medewerker, lag islamofobie in die jaren gevoelig in Joodse kring omdat sommige Joden in die jaren iets zagen in de islam- en Israël-standpunten van

de Partij voor de Vrijheid (PVV), de partij van Geert Wilders (geciteerd in Van Oordt & Butter 2015). Sommigen sloten zich ook bij deze partij aan, zoals bijvoorbeeld het PVV Tweede Kamerlid Gidi Marcuszower. Meijer zag binnen de Nederlandse Joodse gemeenschap twee stromingen ontstaan: de eerste zag islamofobie en antisemitisme als twee verschijningsvormen van een vergelijkbare afkeer van ‘de vreemdeling’ of ‘de ander’, de tweede zag islamofobie en antisemitisme als twee elkaar uitsluitende fenomenen. “Het ene standpunt is gebaseerd op het zondebok-denken, waarbij nu eens de jood, en dan weer de moslim die rol vervult en het dus niet gaat om het jood- dan wel moslim-zijn, maar om de positie als paria in de samenleving. De andere redenering gaat uit van het idee dat de strijd tegen het antisemitisme de facto een strijd tegen moslims is, aangezien het antisemitisme, in elk geval in deze analyse, in zijn moderne verschijningsvorm als anti-Israëlisme en antizionisme vooreerst van moslims afkomstig is” (geciteerd in Van Oordt & Butter 2015).

Meijer wijst erop dat een deel van de Joodse gemeenschap betrokken was en bleef bij de NBK-herdenkingen, onder wie leden van de Liberaal Joodse Gemeente (LJG) en Een Ander Joods Geluid (EAJG). Binnen dit deel wordt niet alleen een parallelie gezien tussen antisemitisme en islamofobie, maar tevens een kritischer houding ingenomen ten opzichte van de Israëlische politiek inzake het Israëlisch-Palestijnse conflict dan gebruikelijk is in de andere groep. Juist kritiek op de politiek van Israël in het kader van een herdenking van de eerste anti-Joodse pogrom die plaatsvond in 1938 ligt zeer gevoelig, zeker als die door niet-Joden wordt geïnitieerd. In relatie tot een dergelijke gevoeligheid wijst de psycholoog Nico Frijda erop dat de emoties verbonden met de onzekerheid over de mogelijke herhaling van een traumatische gebeurtenis uit het verleden enorme gevolgen kan hebben voor de wijze waarop ontwikkelingen in het heden kunnen worden ervaren (1997). Omdat kritiek op de politiek van Israël in Nederland in deze periode in toenemende mate een zaak van ‘links’ was geworden en de verdediging daarvan een zaak van ‘rechts’, kwam binnen de Joodse gemeenschap steeds scherper een politieke scheidslijn aan het licht (vgl. Malcontent 2018).

Verdeeld herdenken (vanaf 2010 tot heden)

In 2010 ging de dynamiek en rivaliteit in de organisatie en de rituelen van herdenking een nieuwe fase in. In dat jaar besloot het CJO uit protest tegen het karakter van de bestaande herdenking tot een jaarlijkse eigen herdenking. Volgens de toenmalig directeur van het CIDI, Ronny Naftaniel, deed men

dit: “omdat we niet kunnen accepteren dat de Jodenvervolgning door organisaties en personen voor hun politieke agenda wordt misbruikt” (*Het Parool*, 10 november 2010). Men verweet het PSRU onder meer dat het in zijn aandacht voor misstanden in het buitenland eenzijdig kritiek uitoefende op Israël en voorbij ging aan bijvoorbeeld de situatie in tal van landen in het Midden-Oosten waar moslimminderheden, Joden en christenen gediscrimineerd en soms vervolgd worden (interview Naftaniel).

De discussies tussen CJO en PSRU werden in deze periode zeer polemisch. Er vond discussie plaats over de anciënniteit, het karakter en de waardigheid van de herdenking. Zo schrijft het CIDI in 2011: “In 2010 blijkt dat de tussenliggende jaren zijn ‘gekaapt’ door de organisatie Nederland Bekent Kleur, met activist René Danen aan het hoofd. Nederland Bekent Kleur heeft nauwe banden met organisaties die Israël uitmaken voor een apartheidsstaat en die de huidige politieke verhoudingen in Nederland vergelijken met die in Duitsland vlak voor de Tweede Wereldoorlog. Kortom, de Kristallnachtherdenking wordt ingevuld met een politieke agenda. Na luide protesten uit onder meer de Joodse gemeenschap organiseert het CJO met behulp van het CIDI een waardige Kristallnachtherdenking in een bomvolle Esnoga in bijzijn van de Amsterdamse burgemeester Van der Laan. Kristallnacht wordt weer herdacht op de manier zoals het hoort” (CIDI 2011). De PSRU verklaart in 2014 dat het: “[...] in de aanvallen van de Joodse organisaties een poging [ziet] om pluriformiteit bij de herdenking van gebeurtenissen die te maken hebben met de Holocaust, de kop in te drukken. Het Platform vindt dit een verontrustende ontwikkeling. Het betreurt het ook dat het CJO het daarbij nodig vindt voortdurend dezelfde onwaarheden over onze herdenking te blijven herhalen” (PSRU 2014).

De CJO-herdenking verliep in 2011 als volgt. Na een openingstoespraak door CJO-voorzitter Willem Koster die erop wees dat de les van de Kristallnacht was dat racisme en antisemitisme gepaard gaand met de demonisering van Israël catastrofale gevolgen kunnen hebben, stelde deze tevens dat de onrust die was ontstaan over het heden afbreuk doet aan de herinnering aan de Kristallnacht. Vervolgens werd mevrouw Uschi Rubinstein, ooggetuige van de Kristallnacht, geïnterviewd door Esther Voet (CIDI). Hierna werd muziek van Kurt Weill uitgevoerd door onder andere David Kweksilber en Werner Herbers en was er een toespraak van de Amsterdamse burgemeester Eberhard van der Laan. Ingaande op wat hij een “gevoelig punt” noemde, besprak hij dat er op dat moment sprake was van twee herdenkingen en dat het stadsbestuur aan beide aandacht besteedde door zijn aanwezigheid. Toch, zo stelde hij, leidde die tweespalt af van waar het om gaat en vestigt het de aandacht op

zaken die daarmee weinig te maken hebben. Het ging in zijn perspectief om het herdenken van het lot van Joden, toen en daar. Hij deed een oproep aan het PSRU om de dialoog met het CJO aan te gaan en het historisch karakter leidend te laten zijn in een zo mogelijk samen herdenken van de Kristallnacht.

Ondanks deze woorden is er geen oplossing gevonden. Het PSRU is sindsdien doorgegaan met de herdenking en blijven pleiten voor een agenda met daarop naast antisemitisme en racisme ook islamofobie en het Israëliisch-Palestijnse conflict. In 2015 ontstond opschudding toen het Platform het Palestijnse Knessetlid Hanin Zoabi uitnodigde om het woord te voeren over de situatie van de Palestijnen (Gemeente Amsterdam 2015; Hijmans 2015).

De tweespalt geanalyseerd

We constateren dat de relatie tussen het platform NBK, en zijn opvolgers het PSRU en het Comité Kristallnachtherdenking, en het CJO rondom de Kristallnachtherdenking in Amsterdam sinds de eeuwwisseling sterk verslechterd is en heeft geresulteerd in de organisatie van twee herdenkingen. Aan welke factoren is deze ontwikkeling toe te schrijven? Bij de beantwoording maken we, zoals eerder aangegeven, onderscheid tussen institutionele factoren, positionele factoren en contextuele factoren op het culturele veld van herdenkingen van gebeurtenissen voor en tijdens de Tweede Wereldoorlog in Nederland.

Voordat we deze vraag proberen te beantwoorden, stellen we eerst vast dat in beide herdenkingen de historische gebeurtenis van de Kristallnacht centraal staat ter nagedachtenis van de Joodse slachtoffers en, wat nadien is gebleken, als voorbode voor de verschrikkingen van de Holocaust. Dit hebben de beide herdenkingen gemeenschappelijk; daarin vonden NBK en Joodse organisaties en individuen – ondanks allerlei spanningen – elkaar ook lange tijd. Tevens is het voor beide een waarschuwing voor vandaag, ook dat hebben de twee herdenkingen gemeen.

Institutionele factoren

De verslechterde relatie tussen NBK en zijn opvolgers aan de ene kant en het CJO aan de andere kant, die geleid heeft tot de organisatie van twee afzonderlijke herdenkingen, houdt allereerst verband met belangrijke verschillen tussen de beide instellingen. Zo hebben zij een zeer verschillende visie op datgene waar de Kristallnacht een waarschuwing voor is, wat weer samenhangt met verschillen in hun doelstellingen. In de CJO-herdenkingen wordt vooral gewaarschuwd voor hedendaags antisemitisme. Men roept op om alert

te zijn voor en zich te weer te stellen tegen nieuwe uitingen van Jodenhaat, in het bijzonder in Nederland. De nadruk op antisemitisme in Nederland past geheel bij de doelstelling van het CJO om de belangen van Joden in specifiek de Nederlandse context te behartigen.

Tijdens de PSRU-herdenkingen en die van het Comité Kristallnacht-herdenking trekt men de waarschuwing voor vandaag in twee opzichten breder. Ook daar keert men zich tegen nieuwe uitingen van antisemitisme in de Nederlandse samenleving, maar daar beperkt men zich nadrukkelijk niet toe. Ten eerste keert men zich tegen allerlei vormen van vreemdelingenhaat, racisme en uitsluiting, en dus niet alleen tegen antisemitisme. Sterker nog, in 2014 zei spreker Ido de Haan, hoogleraar Geschiedenis aan de Universiteit Utrecht, tijdens de herdenking van het PSRU: “De les van Kristallnacht is wat mij betreft dan ook niet dat antisemitisme en rassenhaat de wortel van alle kwaad zijn. Mensen hoeven elkaar niet aardig te vinden om te kunnen samenleven” (2014). Het grootste gevaar zag hij ontstaan wanneer, zoals dat in Nazi-Duitsland het geval was geweest tijdens de Kristallnacht, een overheid zich een verwerpelijke ideologie eigen maakt en omzet in discriminatie van en geweld jegens groepen (De Haan 2017). Kenmerkend is dat daarbij regelmatig op de discriminatie van moslims en islamofobie wordt gewezen (zie Hamburger 2016).

Zoals eerder gezegd, hierover wordt in Joodse kring verschillend gedacht. Een (groot) deel van de Joodse gemeenschap ziet islamofobie, in de zin van afkeer van moslims als moslims op grond van stereotypen en vooroordelen, en antisemitisme als vergelijkbare vormen van verwerpelijke haat jegens andere groepen, maar een ander deel ziet islamofobie en antisemitisme juist als onvergelijkbare verschijnselen en ervaart de komst en groei van de islam in Nederland als een bedreiging voor de Joodse gemeenschap en het Joodse leven in Nederland waartegen men zich moet verzetten. Men associeert moslims en de islam met de opleving van antisemitisme, die ook tot uitdrukking komt in verschillende terroristische aanslagen die in naam van de islam zijn gepleegd.

Ten tweede keert men zich in de PSRU-bijeenkomsten en die van het Comité Kristallnacht-herdenking ook tegen vormen van racisme, onderdrukking en uitsluiting, inclusief islamofobie, buiten Nederland, in andere delen van de wereld. Daarbij valt op dat men zich soms ook keert tegen het optreden van Israël tegen de Palestijnen. Men wijst Israël aan als dader van ongeoorloofd geweld en onderdrukking van Palestijnen en neemt het voor hen op.

Over de Israëlijsch-Palestijnse relaties wordt eveneens in Joodse kring zeer verschillend gedacht. De overgrote meerderheid van de Joden in Nederland

steunt Israël, maar het optreden van de Israëlische regering ten opzichte van de Palestijnen wordt verschillend beoordeeld. Een gedeelte staat – in meer of minder mate – kritisch tegenover over de Israëlische politiek ten aanzien van (islamitische en christelijke) Palestijnen in Israël en de Palestijnse gebieden, een ander deel steunt de Israëlische politiek daaromtrent. Dit deel wijst dan ook verwijten aan het adres van de Israëlische regering zoals die tijdens PSRU-bijeenkomsten worden gemaakt, volstrekt van de hand. De toenmalige CJO-voorzitter Ron van der Wieken zei in dit verband in *Het Parool*: “De Kristallnacht wordt misbruikt om Israël zwart te maken en te haten” (Van Oordt & Butter 2015). Ook wordt gewezen op het feit dat in tal van landen in het Midden-Oosten minderheden, inclusief Joden, christenen en islamitische minderheidsgroepen, gediscrimineerd, uitgesloten en soms vervolgd worden. Daarover, zo zegt men, wordt niet gesproken bij de andere herdenkingen, vooral het optreden van de Israëlische regering wordt bekritiseerd. Dit ziet men als selectieve verontwaardiging die grenst aan of identiek is met antisemitisme.

De thema’s van discriminatie en achterstelling van moslims en Joden in vergelijkend perspectief en het Israëlisch-Palestijnse conflict hebben de organisatoren van de beide herdenkingen ver uit elkaar gedreven. In de jaren negentig vonden betrokkenen elkaar nog in een gezamenlijke Kristallnachtherdenking waarin naast het heden en verleden van de gevolgen van antisemitisme ook andere vormen van haat, discriminatie en uitsluiting aan de kaak werden gesteld, maar vanaf 2000 liepen de onderlinge spanningen steeds verder op. Mechanismen van ‘selfing’ en ‘othering’ deden hun werk. Vanaf 2010 besloot het CJO jaarlijks een eigen herdenking te organiseren. Vervolgens heeft het CJO geprobeerd deze herdenking zo sterk mogelijk te positioneren door bijvoorbeeld deze de naam van “Nationale Kristallnacht” te geven, kritiek te uiten op de PSRU-herdenkingen, en twijfel te zaaien over de politiek en persoonlijke reputatie van organisatoren en sprekers. Omgekeerd deed zich iets vergelijkbaars voor in kringen van de PSRU-herdenking. Zo ontstond een polemische en polariserende sfeer. De laatste jaren lijkt de balans van de publieke waardering en zichtbaarheid te verschuiven in de richting van de CJO-herdenking, als de aanwezigheid van vele hoogwaardigheidsbekleders bij deze herdenking en de landelijke media-aandacht voor deze herdenking de afgelopen jaren en de verminderde zichtbaarheid van PSRU-herdenking daarvan een indicatie is.

Positionele factoren

Het ontstaan van twee herdenkingen houdt ook verband met de veranderde positie van de beide organiserende instellingen en de groeperingen die zij vertegenwoordigen in de Nederlandse samenleving. Vanaf de jaren 1960 werd het idee van Nederland als een multiculturele samenleving dominant (vgl. Vellenga 2015; Wallet 2017). Daar paste de opzet van de PSRU-herdenking in en daar sloot ook de betrokkenheid vanuit Joodse kring bij aan. De Joodse gemeenschap stond in het centrum van de Nederlandse samenleving en gold als haar morele geweten. “Het idee van de multiculturele samenleving zorgde er ook voor dat joden en andere minderheden vrijwel automatisch aan elkaar gekoppeld werden (...) Veel joden voelde zich nauw verbonden met nieuwe minderheden en zagen de strijd tegen discriminatie en racisme als een integraal onderdeel van hun eigen joodse identiteit. Antisemitisme werd in veel gevallen nog wel als een aparte categorie benoemd, maar direct verbonden met het racisme dat Surinamers, Turken en Marokkanen in de samenleving ondervonden” (Wallet 2017, 446).

Vanaf ongeveer de eeuwwisseling tekende zich een herdefiniëring van de Nederlandse samenleving af, waarbij het nationale zelfbeeld van Nederland als multiculturele samenleving naar achteren schoof ten gunste van Nederland als een (overwegend) seculier en progressief land (vgl. Vellenga 2015; Wallet 2017, 467-470). Bij dit beeld sloot het PSRU-initiatief minder goed aan en hierin kreeg ook de Joodse gemeenschap een andere positie. De historicus Bart Wallet schrijft: “Die centrumpositie van joden leek vanaf het begin van de eenentwintigste eeuw aan belang in te boeten, in de context van een terugkeer van een meer eenduidige nationale identiteit en een afscheid van multiculturele idealen. Cultureel-etnische minderheden werden geherdefinieerd in religieuze termen, waardoor ook bij de beeldvorming over Nederlandse joden de notitie van religie weer sterker naar voren komt (...) Hoewel de Tweede Wereldoorlog voor velen een moreel ijkpunt bleef, raakte die wel op de achtergrond ten faveure van nieuwe nationale, liberale concepten zoals individuele rechten en emancipatievermogen. De plaats van joden werd daardoor diffuser; zij werden soms in de context van het integratiedebat opgevoerd als voorbeeldig geïntegreerde Nederlanders, maar konden ook als een strenge, religieuze gemeenschap gezien worden met rituelen en gebruiken die zich slecht verhielden tot de meerderheidsmoraal. Van een centrum positie leken de Nederlandse joden weer op weg naar een meer marginale plaats, als relatief kleine en zeer diverse ‘gemeenschap’ in een seculiere samenleving” (2017, 483). In deze nieuwe positie wordt de gemêleerde Joodse gemeenschap meer op zichzelf teruggeworpen en past het dat zij haar krachten bundelde in

de oprichting van het CJO dat zich expliciet inzet voor de behartiging van de belangen van Joden in Nederland in de publieke sfeer en ook de herdenking van de Kristallnacht in eigen, Joodse hand neemt.

Contextuele factoren

Om de dynamiek en rivaliteit van de twee herdenkingen te begrijpen, is van belang ook de rol van omstanders en buitenstaanders te onderkennen, vooral die van christelijke instellingen, moslimgroeperingen en de (lokale) overheid. Christelijke instellingen, zoals de Protestantse Kerk in Nederland (PKN), hebben de NBK-herdenking dikwijls ondersteund, maar ondersteunden later ook het CJO-initiatief. Bij de oplopende spanningen werd de druk op sprekers om niet bij de PSRU-herdenking op te treden opgevoerd. Zo zag PKN-scriba Arjan Plaisier daarvan af (PSRU 2014). Christelijke splintergroepen, zoals de sterk anti-islamitische groep Tora-Yeshua (Torah-Jezus), geleid door de zich 'christelijk-joods pastor' noemende Ben Kok, voerden een felle campagne tegen de NBK-herdenking. Leden ervan woonden de NBK-herdenking zwijgend in Israëlische vlaggen gehuld bij (Tora-Yeshua 2010).

In al deze jaren waren moslims als aparte groep bij de herdenkingen nauwelijks hoor- en zichtbaar. Yüksel (CMO) wees in 2003 op de noodzaak tot een islamitisch-Joodse dialoog. Het KMAN was weliswaar een Marokkaanse migrantenorganisatie maar heeft als zodanig de religieuze stem nauwelijks verwoord. Menebhi was een seculiere denker met een uitgesproken links profiel die aanvankelijk weinig zag in de rol van de islam. Later veranderde hij enigszins van inzicht. In 2002 liet hij optekenen dat hij en de linkse beweging een historische vergissing hadden gemaakt.¹⁰ Ze hadden religie ten onrechte beschouwd als opium van het volk en derhalve niet als een constructieve factor in maatschappelijke veranderingen die de beweging beoogde. Onder invloed van de ontwikkelingen en het denken van de Libanese filosoof en communist Husayn Muruwwa moest links zich volgens Menebhi heroriënteren op de rol van de islam als activerend beginsel, los van de fundamentalistische interpretaties. De rol van (seculier) links was in zijn ogen uitgespeeld.

De stedelijke autoriteiten toonden zich bezorgd over de waardigheid van de herdenking. Op verschillende momenten bestond een afstemming tussen de organisatoren van de herdenkingen en de stedelijke overheid. Het stadbestuur was betrokken bij afspraken, ook rond de inhoud van de bijdragen van de sprekers (Gemeenteraad Amsterdam 2015). Volgens Ensel bemoeide de overheid zich zelfs te veel met deze zaak.¹¹ In 2010 vonden, zoals we boven zagen, voor het eerst de twee herdenkingen op dezelfde dag plaats en werd er wederzijds kritiek geleverd. De overheid gaf het signaal af van betrokkenheid

bij de beide initiatieven. De goede relaties tussen de betrokken groepen raakten aan de verantwoordelijkheid van de overheid voor de sociale cohesie in de stad. Burgemeester Eberhart Van der Laan woonde de CJO-herdenking bij en wethouder Andrée van Es de PSRU-herdenking. Beide bestuurders lieten blijken het belangrijk te vinden dat de beide herdenkingen samen zouden gaan. Tot ongenoegen van de organisatoren van de PSRU-herdenking riep de burgemeester deze laatste groep op om zich aan te sluiten bij de CJO-herdenking. Dit deed bij hen de indruk ontstaan dat de gemeente niet neutraal was. De laatste jaren worden vertegenwoordigers van de gemeente dan ook niet meer uitgenodigd voor de PSRU-herdenking (interview Hijmans). Het beleid van de gemeente blijft erop gericht de verschillende herdenkingen in vrijheid en waardig te laten verlopen (Gemeenteraad Amsterdam 2015; interview Van Slooten).

Voor een juist begrip van de dynamiek en uiteindelijk de tweespalt tussen NBK/PSRU aan de ene kant en een aantal Joodse organisaties, zoals CIDI, en, vanaf 1997, het CJO aan de andere kant rond de Kristallnachtherdenkingen in Amsterdam is het van belang ze ook te zien in de bredere context van ontwikkelingen in Nederland en het Midden-Oosten sinds de jaren tachtig van de vorige eeuw. In die jaren werd in Nederland in een seculier getinte setting gezamenlijk gestreden tegen opkomende vreemdelingenhaat, antisemitisme en racisme. Antisemitisme en geweld jegens en de uitsluiting van migranten met een islamitische achtergrond werden gezien als parallelle verschijnselen. Verder was in die jaren de steun voor Israël en de Israëlische politiek in Nederland nog steeds vrij groot, hoewel de politieke houding ten opzichte van Israël kritischer was dan in de decennia daarvoor (Snel 2008). De steun voor de Palestijnse zaak groeide. Onder invloed van bijvoorbeeld het bloedbad in de Palestijnse vluchtelingenkampen Sabra en Shatila, dat in 1982 ten tijde van het beleg door het Israëlische leger van Beiroet plaatsvond, nam de populariteit van Israël in Nederland af (Malcontent 2018).

Vanaf de jaren tachtig en vooral de jaren negentig veranderde de rol van de islam en moslims in Nederland en Europa alsmede de relatie tussen Israël en de Palestijnen. Sinds het einde van de jaren tachtig werd in Nederland en ruimer, Europa, de religieuze identiteit van migranten uit moslimlanden steeds belangrijker. De islam werd steeds meer zichtbaar in het openbare leven; 'buitenlanders' en 'migrant' werden 'moslims' (Vellenga 2009). De toenemende publieke zichtbaarheid van de islam in Europa en de politieke rol van de islam in het Midden-Oosten riep heftige weerstanden op. De angst werd vergroot door aanslagen in naam van de islam. Het verschijnsel en de term 'islamofobie' deden hun intrede.

Daarnaast was aan het eind van de jaren negentig de teleurstelling groot over het vastlopen van het vredesproces na de hoopvolle ondertekening van de Oslo-akkoorden in 1993 (Malcontent 2018). In 2000 brak de Tweede Intifada, de Palestijnse opstand, uit. Diverse malen werd in Nederlandse en Europese steden massaal geprotesteerd tegen het geweld van het Israëlische leger. In het jaar 2000 werd voor het eerst een verband gelegd tussen anti-Joodse c.q. anti-Israëlische uitingen van Marokkaanse jongeren in Amsterdam en het Israëlische optreden tegen de Intifada.

De opkomst van het verschijnsel 'islamofobie' alsmede het mislukken van het Oslo-vredesproces in 2000 en het repressieve beleid van de Israëlische regering ten aanzien van Palestijnen werden zeer verschillend beoordeeld en waren controversieel. Deze twee thema's hebben gewerkt als slijtzwammen tussen degenen die betrokken waren bij de herdenking van de Kristallnacht in Amsterdam en hebben er uiteindelijk mede toe geleid dat er jaarlijks twee in plaats van een herdenking plaatsvinden in deze stad.

Tot besluit

De twee in dit artikel besproken herdenkingen vinden plaats in het culturele veld van herdenkingen in Nederland van gebeurtenissen voorafgaande en tijdens de Tweede Wereldoorlog. We hebben gezien dat de dynamiek en rivaliteit tussen deze twee verband houden met verschillen tussen de organisatoren van de herdenkingen, verschillen in maatschappelijke positie en met omgevingsfactoren.

De vraag is vervolgens wat het naast elkaar bestaan van de twee Kristallnachtherdenkingen in Amsterdam over Joods-islamitische betrekkingen in Nederland voor gevolgen heeft. Uit onze analyse blijkt dat de verdeeldheid tussen de organisatoren van de herdenkingen slechts ten dele samenvalt met verschillen van mening tussen Joden en moslims. Omdat de PSRU-herdenking het ook opneemt voor de moslims die achtergesteld worden in de Nederlandse samenleving en solidariteit betoont met Palestijnen met wie veel Nederlandse moslims zich verbonden voelen en de CJO-herdenking vooral op de gevaren van antisemitisme in verleden en heden voor de Nederlandse context aan de kaak wil stellen, zullen veel moslims extra sympathie hebben voor de wijze waarop in de PSRU-herdenking ook aandacht wordt besteed aan de situatie van de Palestijnen. Joden die sympathie hebben voor deze benadering herkennen zich daarin. Andere Joden, waarschijnlijk de meesten, zullen zich vooral herkennen in de door

het CJO georganiseerde herdenking. Overigens zullen ook sommige moslims sympathie hebben voor deze herdenking. De PSRU-herdenking en die van het Comité Kristallnachtherdenking werden ondersteund door het Steuncomité Israëliische Vredes- en Mensenrechtenorganisaties (SIVMO) en Een ander joods geluid (EAJG). Lange tijd was de Joodse ooggetuige van de Kristallnacht en verzetsstrijdster Mirjam Ohringer actief betrokken. Het KMAN zelf was, vanwege zijn seculiere, linkse signatuur, nauwelijks representatief voor de opvattingen onder moslims in Nederland. Bij de jaarlijkse Kristallnacht herdenking van het CJO is het CMO aanwezig geweest. Ook waren sprekers met een achtergrond in de Marokkaanse gemeenschap, zoals Tweede Kamervoorzitter Khadija Arrib in 2017 en de Rotterdamse burgemeester Ahmed Aboutaleb, erbij aanwezig.

De verschillen tussen de herdenkingen zijn niet zozeer etnisch-religieus van aard, het conflict daarover is meer gelegen in politieke factoren die scheidslijnen trekken binnen verschillende gemeenschappen, maar vooral binnen de Joodse, en die doorwerken binnen het culturele veld van herdenkingen (vgl. Malcontent 2018). De ene partij wil een verbinding leggen tussen de Kristallnacht in 1938 en hedendaagse vormen van antisemitisme, maar ook andere vormen van discriminatie, uitsluiting en racisme in Nederland – inclusief islamofobie – en ook aandacht schenken aan het optreden van Israël tegen de Palestijnen, de andere partij wil vooral een verbinding leggen tussen de Kristallnacht en hedendaagse uitingen van antisemitisme die de Joodse gemeenschap in Nederland bedreigen.

Sinds 2010 wordt er in Amsterdam geen gemeenschappelijke Kristallnachtherdenking georganiseerd. Wellicht is dat een teken van de huidige tijd waarin (politieke) polarisatie de boventoon voert. Veel mensen zullen het betreuren dat het herdenken van een afschuwwekkende gebeurtenis als de Kristallnacht tot verdeeldheid leidt. Anderen wijzen erop dat de beide herdenkingen recht van bestaan hebben en elkaar wellicht ook aan kunnen vullen omdat ze verschillende perspectieven aan het licht brengen. Met betrekking tot Israël en Palestina wijzen sommige onderzoekers op de mogelijkheid voor de betrokken groepen om in het lijden dat Palestijnen tijdens de Nakba (de catastrofe) trof en de Joden tijdens de Holocaust een begin van wederzijds begrip te zien, en niet alleen als elkaar uitsluitende ervaringen (Bashir & Goldberg 2014). De Amsterdamse burgemeester Eberhard van der Laan riep bij verschillende gelegenheden op tot een verzoening tussen de organisatoren van beide herdenkingen. Ondanks de pogingen van verschillende zijden lijken de polarisatie tussen én binnen de betrokken groepen en hun uiteenlopende belangen voorsnog te sterk om de verschillen te overbruggen.

Noten

- 1 Dit artikel komt voort uit het onderzoeksproject *Delicate Relations: Jews and Muslims in Amsterdam and London* met projectnummer 327-25-001, dat wordt gesubsidieerd door de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (NWO), het Ministerie van Veiligheid en Justitie en het Ministerie van Sociale Zaken en Werkgelegenheid. De auteurs danken Emma Post en Shannon Witlox, studenten religiewetenschappen, voor de zeer waardevolle ondersteunende werkzaamheden die zij als student-assistenten hebben verricht.
- 2 De benaming 'Kristallnacht' wordt in Nederland algemeen gebruikt. De oorsprong van het woord is het Duitse 'Reichskristallnacht', een term die door het Naziregime werd geïntroduceerd. Vanwege die verhullende en besmette lading wordt in Duitsland de laatste jaren meer de aanduiding 'Reichspogromnacht' gebruikt (vgl. Klemperer 2007).
- 3 De genoemde aantallen zijn schattingen. Een belangrijke bron is McCullough & Wilson (2014, 2). Zie verder: Goldberg & Hazan (2015, 324), Caestecker & Moore (2010, 276) en Kaplan (1999, 123).
- 4 Een overzicht van de herdenkingen in Amsterdam tussen 1992 en 2015 te vinden op: NBK (2015), <http://www.herdenkingkristallnacht.nl/index.html> en vanaf 2016 op Comité Kristallnacht Herdenking (2017, 2018), <http://kristallnachtherdenking.blogspot.com/>. Zie verder: Perdu (2017), <https://perdu.nl/nl/r/herdenk-de-kristallnacht/> en Perdu (2018), <https://www.perdu.nl/nl/r/kristallnachtherdenking-2018/>.
- 5 Het heeft in het algemeen zeer lang geduurd voordat er in Nederland publieke erkenning kwam voor de Jodenvervolging, die in Nederland buitengewoon vernietigend is geweest: van de 140.000 personen die door de Duitsers als Jood waren geregistreerd, zijn volgens Happe 102.994 naar de concentratiekampen gedeporteerd (2018).
- 6 In Ensel & Gans (2017, 485) wordt gesteld dat de herdenking mede een reactie was op de aanslag in het Duitse Solingen waarbij vijf Turkse migranten omkwamen. Dat was echter op 25 en 26 mei 1993, een jaar later. In Ensel (2014, 195) wordt wel de aanslag in Rostock als aanleiding voor de eerste herdenking genoemd.
- 7 Tijdens het interview met Ronny Naftaniel gaf deze overigens aan indertijd niet namens de Liberaal Joodse Gemeente te hebben gesproken, maar als directeur van het CIDI.
- 8 Wat opvalt in de berichtgeving in *De Waarheid* is dat het initiatief als een doorbraak werd gezien; zeer verschillende groepen stelden zich erachter. Verder valt op dat de termen 'islam' en 'islamofobie' niet vallen. Waar we vandaag de dag zouden spreken over moslims gaat het hier over buitenlanders. De component islam is ook in de zelfbeschrijvingen van de organisaties afwezig.
- 9 Naar aanleiding van een opleving van xenofobisch geweld in Europa, zoals in Rostock, werden in 1992 twee conferenties gehouden over antiracisme. Europese jongeren kwamen in Straatsburg bijeen om kennis te delen over het tegengaan van fascisme, racisme en antisemitisme. Hieruit is UNITED geboren, met het doel om steun te verlenen aan verschillende Europese organisaties. Daarnaast organiseert UNITED zelf verschillende campagnes, waaronder de 'International Day Against Fascism and Antisemitism'. Sinds 1992 ondersteunt ze organisaties die op 9 november een evenement organiseren "to commemorate the past and to protest against contemporary forms of fascism and antisemitism." (UNITED).
- 10 De uitspraak van Menebhi wordt geciteerd in Ron Haleber en Alex de Meijer (2002).
- 11 Ensel is van mening dat de overheid een bedenkelijke, censurerende rol speelde, niet alleen rond Menebhi in 2000, maar ook rond de Joodse verzetsstrijdster en lid van het Amsterdamse 4 en 5 mei comité, Mirjam Ohringer (2014, 191-201).

Literatuur

- Bashir, B. & A. Goldberg (2014),
 Deliberating the Holocaust and the Nakba. Disruptive Empathy and Binationalism in Israel/Palestine, in: *Journal of Genocide Research*, 16 (1), 77-99.
- Baumann, G. (2004),
 Grammars of Identity/Alterity: a Structural Approach, in: Baumann, G. & A. Gingrich (eds.), *Grammars of Identity/Alterity: a Structural Approach*, New York: Berghahn Books.
- Bleich, A. (1988),
 Gruwelsprookjes uit naam der solidariteit, in: *De Groene Amsterdammer*, 13 juli 1988.
- Bourdieu, P. (1986),
 The Forms of Capital, in: Richardson, J. (ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, New York: Greenwood, 241-258.
- Bourdieu, P. (1990),
The Logic of Practice, Cambridge, UK: Polity Press.
- Bourdieu, P. (ed.) (1999),
The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society, Stanford: University Press.
- Brandsma, B. (2019),
Polarisatie. Inzicht in de dynamiek van het wij-zij denken, Schoonrewoerd: BB in Media.
- CIDI (2011),
Jaarverslag 2011, <https://www.cidi.nl/jaarverslag-2011/>
- Caestecker, R. & B. Moore (eds.) (2010),
Refugees from Nazi Germany and the Liberal European States, New York: Berghahn Books.
- Comité Kristallnacht Herdenking (2017, 2018), <http://kristallnachtherdenking.blogspot.com/> (Geraadpleegd op 22 juli 2019).
- De Waarheid* (1980),
 Amsterdams initiatief doorbreekt scheidslijnen, in: *De Waarheid*, 12 december 1980.
- De Waarheid* (1980),
 Massale demonstratie in Amsterdam, in: *De Waarheid*, 15 december 1980.
- De Waarheid* (1980),
 Optreden nodig tegen fascisme, racisme en antisemitisme, in: *De Waarheid*, 16 december 1980.
- Ensel, R. (2014),
Haatspraak. Antisemitisme – een 21ste-eeuwse geschiedenis, Amsterdam: Amsterdam University Press.

- Ensel, R. & E. Gans (eds.) (2017),
The Holocaust, Israel and the Jew. Histories of Antisemitism in Postwar Dutch Society, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Frijda, N.H. (1997),
 Commemorating, in: Pennebaker, J.W., D. Paez & B. Rimé, (eds.), *Collective Memory of Political Events. Social Psychological Perspectives*, Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates, 103-125.
- Gemeenteraad Amsterdam (2015),
Raadsnotulen 4 november 2015, Amsterdam: Gemeenteraad, 24-25.
- Goldberg A. & H. Hazan (eds.) (2015),
Marking Evil. Holocaust Memory in the Global Age, New York: Berghahn.
- Haan, I. de (2017),
Toespraak tijdens Kristallnachtherdenking, <https://www.nieuwwij.nl/themas/toespraak-ido-de-haan-tijdens-kristallnachtherdenking/> (Geraadpleegd op 22 juli 2019).
- Haleber, R. & A. de Meijer (2002),
 Revolutionairen in de moskee, in: *Grenzeloos* (6), <http://members.chello.nl/rphaleber/int-abdou.html> (Geraadpleegd op 22 juli 2019).
- Hamburger, J. (2016),
Toespraak tijdens Kristallnachtherdenking, <https://www.platformtegenvreemdelingenhaat.nl/archief/toespraak-jaap-hamburger-kristallnachtherdenking-2016/index.html> (Geraadpleegd op 22 juli 2019).
- Happe, K. (2018),
Veel valse hoop. De Jodenvervolgning in Nederland 1940-1945, Amsterdam: Atlas Contact.
- Het Parool* (1989),
 Strijd tegen discriminatie stokt. Marokkanen en Turken hebben bezwaar tegen joodse organisatie, in: *Het Parool*, 26 september 1989.
- Het Parool* (2010),
 Kristallnacht onwaardig, in: *Het Parool*, 10 november 2010.
- Hervieu-Léger, D. (2000),
Religion as a Chain of Memory, New Brunswick: Rutgers University Press.
- Hijmans, M.J.,
<http://abu-pessoptimist.blogspot.com/> (Geraadpleegd op 22 juli 2019).
- Hijmans, M.J. (2015),
 Zij pleit tegen geweld, maar geldt als antisemiet en terrorist, <https://www.sivmo.nl/data/upload/files/hanin-zoabi.pdf> (Geraadpleegd op 22 juli 2019).
- Kaplan, M. (1999),
Between Dignity and Despair. Jewish Life in Nazi Germany, Oxford: Oxford University Press.

- Katz, E. (2015),
The Burdens of Brotherhood: Jews and Muslims from North Africa to France, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Klemperer, V. (2007),
Lingua Tertii Imperii, Notizbuch eines Philologen (eerste uitgave 1947), Ditzingen: Reclam Philipp Jun.
- Macdonald, S. (2005),
 Commemoration the Holocaust. Reconfiguring national identity in the twenty-first century, in: Litter, J. & R. Naidoo (eds.), *The Politics of Heritage. Legacies of 'race'*, London/New York: Routledge, 49-68.
- Malcontent, P. (2018),
Een open zenuw. Nederland, Israël & Palestina, Amsterdam: Boom.
- Menebhi, A. (1989),
 Kman, in: *NRC Handelsblad*, 19 oktober 1989, 4.
- McCullough, C. & N. Wilson (eds.) (2014),
Violence, Memory, and History: Western Perceptions of Kristallnacht, London: Routledge.
- Mol, H. (2004),
 Politie kijkt toe bij vlagverbranding; Circa 100 demonstranten protesteren op de Dam tegen liquidatie Yassin, in: *NRC Handelsblad*, 29 maart 2004.
- NBK (2015),
<http://www.herdenkingkristallnacht.nl/index.html> (Geraadpleegd op 22 juli 2019).
NRC Handelsblad (1989),
 Marokkanen niet met Cidi in organisatie, in: *NRC Handelsblad*, 26 september 1989.
- Oordt, R. van & E. Butter (2015),
 Gezamenlijk herdenken definitief van de baan, op <http://www.republiekallochtonie.nl/blog/opinie/gezamenlijk-herdenken-kristallnacht-definitief-van-de-baan>, 31 oktober 2015.
- Perdu (2017),
<https://perdu.nl/nl/r/herdenk-de-kristallnacht/> (Geraadpleegd op 22 juli 2019).
- Perdu (2018),
<https://www.perdu.nl/nl/r/kristallnachtherdenking-2018/> (Geraadpleegd op 22 juli 2019).
- PSRU (2014),
<http://www.platformtegenvreemdelingenhaat.nl/nieuws/verklaring-m-b-t-kristallnachtherdenking/index.html> (Geraadpleegd op 22 juli 2019).
- Snel, J.D. (2014),
 Nederland en de band met Israël. Sympathie voor een jonge staat, in: *Historisch Nieuwsblad*, (5), <https://www.historischnieuwsblad.nl/nl/artikel/10671/nederland-en-de-band-met-israel.html> (Geraadpleegd op 22 juli 2019).

- Solidariteitsplatform met de volksopstand in Palestina (mei 1988),
Intifada special, Amsterdam: SVP.
- Tora-yeshua (2010),
<https://tora-yeshua.nl/2010/11/verslag-kristallnachtherdenking-2010-amsterdam>
 (Geraadpleegd op 22 juli 2019).
- UNITED,
<http://www.unitedagainstracism.org/campaigns/annual-campaigns/international-day-against-fascism-and-antisemitism/> (Geraadpleegd op 22 juli 2019)
- Valk, I. van der (1996),
Van migratie naar burgerschap. Twintigjaar Komitee Marokkaanse Arbeiders in Nederland,
 Amsterdam: Instituut voor Politiek en Publiek.
- Vellenga, S.J. (2009),
 Islam in Nederland: trends en toekomst, in: Vellenga, S.J. et al. (red.), *Mist in de polder. Zicht op ontwikkelingen omtrent de islam in Nederland*, Amsterdam: Aksant, 13-30.
- Vellenga, S.J. (2015),
 Ritual Slaughter, Animal Welfare and the Freedom of Religion: A Critical Discourse Analysis of a Fierce Debate in the Dutch Lower House, in: *Journal of Religion in Europe*, 8, 210-234.
- Verter, B. (2003),
 Spiritual Capital Theorizing Religion with Bourdieu against Bourdieu, in: *Sociological Theory*, 21 (1), 150-174.
- Wallet, B. (2017),
 Tussen Marge en Centrum. Joden in Naoorlogs Nederland, in: Blom, H., D. Wertheim, H. Berg & B. Wallet (red.), *De Geschiedenis van de Joden in Nederland*, Amsterdam: Boom, pp. 407-485.
- Weezel, N. van (2017).
Thuis bij de vijand. Moslims en joden in Nederland, Amsterdam: Balans.

De kracht van de gekleurde bril

Implicaties van religieus pluralisme op de levensovertuiging van gelovigen, atheïsten en spirituelen

Anneke Pons-de Wit*

Summary

It is a mainstay in the sociology of religion that the reflexivity that appears in religious pluralist societies has an impact on the religious identity of individuals. According to Peter Berger, reflexivity replaces the certainty of the taken-for-granted worldview by enduring uncertainty, hence relativizing every religious identity. However, his theory is underdeveloped concerning the role of culture. He fails to describe how worldviews not just respond to the pressure to relativize, but are already involved in the definition, interpretation, and integration of reflexivity itself. The aim of this article is to study the role of the worldview in dealing with reflexivity more thoroughly. A comparison between the religious trajectories of religious, atheist, and spiritual individuals, demonstrates that their own worldview restricts the scope of reflexivity letting it ending up in purification instead of relativization of religious identities.

Inleiding

‘Er is waarschijnlijk geen God. Durf zelf te denken en geniet van het leven’, zo vertelde een billboard in 2009 de vele automobilisten die dagelijks de A4 bij Schiphol passeerden. Het initiatief voor deze campagne kwam van enkele atheïsten die graag een zelfbewust atheïsme willen promoten. De term ‘waarschijnlijk’ verwijst naar een vast geloof in de wetenschappelijke methode die kennisclaims beoordeelt op de schaal van waarschijnlijk tot onwaarschijnlijk. De claim van het bestaan van een godheid is voor Floris van den Berg (één van de initiatiefnemers van deze campagne) zo onwaarschijnlijk dat hij zichzelf een “zelotisch atheïst en humanist”¹ noemt. De religieuzen in Nederland laten zich niet onbetuigd en reageren al snel met een billboard langs de A28 die de tekst bevat “Er is waarlijk één God. Durf te geloven en geniet ook het

* Anneke Pons-de Wit is als promovenda verbonden aan het Centrum voor Sociologisch Onderzoek van de Katholieke Universiteit Leuven.

leven na dit leven”. Weer andere Nederlanders zetten zich af tegen zowel gelovigen als atheïsten door vooral in zichzelf te geloven. Hun tijdlijn op sociale media is gevuld met spreuken die de bezoeker tot vervelens toe oproepen om ‘jezelf te zijn’ en ‘je hart te volgen’. Deze uiteenlopende voorbeelden van levensbeschouwelijke uitingen laten zien dat de Nederlandse samenleving religieus zeer pluralistisch is. De stelligheid waarmee de aanhangers van diverse levensovertuigingen hun standpunten formuleren doet tevens vermoeden dat ze allemaal zeer overtuigd zijn van hun eigen gelijk.

Dat zelfverzekerde varianten van levensovertuigingen goed gedijen in religieus pluralistische samenlevingen wordt steeds meer bevestigd in religiewetenschappelijk onderzoek. Diverse studies laten zien dat juist het besef dat veel Amerikanen hun wereldbeeld niet delen Amerikaanse Evangelicals ertoe aanzet om fundamentalistisch te worden en de absolute status van hun dogma’s nog meer te benadrukken (Ammerman 1987; Smith 1998). Ook onder moslims blijkt een dieper besef van de religieuze diversiteit in de samenleving de gelovigen alleen maar meer te overtuigen van hun eigen gelijk (Peek 2005; Beekers 2015). Naast de geloofsafval die zeker plaatsvindt, zijn er in westerse samenlevingen dus gelovigen die alleen maar zelfbewuster en strikter lijken te worden. Dezelfde beweging is waarneembaar bij andere levensovertuigingen. Geïnspireerd door vooraanstaande atheïsten zoals Richard Dawkins en Christopher Hitchens is er bijvoorbeeld in de afgelopen decennia een zogenaamde Nieuwe atheïstische beweging ontstaan (Bullivant 2012; Ribberink & Houtman 2010). Deze atheïsten zijn, net als fundamentalistische gelovigen, zelfbewust en zeker van hun anti-religieuze wereldbeeld (Hunsberger & Altemeijer 2006; Ribberink, Achterberg & Houtman 2013; Smith 2011).

De bevinding dat individuen die leven in een pluralistische context zo vast overtuigd raken van hun wereldbeeld valt lastig te begrijpen vanuit de gangbare theorie van Berger (1969; 2014; cf. Berger, Berger & Kellner 1973) over religieuze verandering op het individuele niveau. Deze theorie, die zowel in de godsdienstsociologie (Woodhead & Heelas 2000; Bruce 2002) als in de bekeringsliteratuur (Rambo 1993) algemeen is aanvaard, veronderstelt dat de levensovertuigingen van individuen juist worden gerelativeerd. Religieus pluralisme wordt volgens Berger op het individuele niveau vertaald naar reflexiviteit. De wetenschap dat er alternatieve wereldbeelden zijn, zorgt ervoor dat individuen het eigen wereldbeeld niet langer vanzelfsprekend vinden en reflexieve vragen gaan stellen over de plausibiliteit ervan. De traditionele levensbeschouwelijke autoriteiten kunnen die vragen niet oplossen, omdat zij hun absolute zeggingskracht hebben verloren in een religieus pluralistische omgeving (cf. Chaves 1994; Yamane 1997; Wilson 1982). Individuen zijn dus

op zichzelf aangewezen om een keuze te maken. Een keuze, die nooit meer absoluut kan zijn omdat die altijd vanuit de wetenschap wordt genomen dat het slechts één van de vele opties is. In zijn vroege werk (1969; 1973) gaat Berger ervan uit dat deze ondermijning van de plausibiliteit van religies uitmondt in secularisering. Later komt hij daarop terug en stelt hij dat de reflexiviteit die religieus pluralisme bij individuen oproept blijvende twijfel en relativering van elke levensovertuiging tot gevolg heeft (Berger 2014; cf. Berger & Zijdeveld 2009; Marti 2015).

Het bestaan van vormen van fundamentalisme in een pluralistische omgeving wordt door aanhangers van deze relativeringstheorie verklaard als een reactie op relativisme (Berger 1979; Berger & Zijdeveld 2009). Angst voor juist die blijvende twijfel die een reflexieve benadering van de eigen levensovertuiging met zich mee zou brengen, zou sommigen ertoe aanzetten om de absolute waarheid van de eigen dogma's meer te benadrukken en een striktere identiteit te ontwikkelen dan traditionele (on)gelovigen. Daarom noemt Ammerman uitingen van religieus fundamentalisme "a defense against the terrible chaos they perceive in the modern world" (Ammerman 1987, 51; cf. Lawrence 1989; Lechner 1985). Ook het ontstaan van de anti-religieuze variant van atheïsme wordt vaak gekoppeld aan een ervaren bedreiging vanuit religies (e.g. Ribberink, Achterberg & Houtman 2013; Cimino & Smith 2007). Fundamentalisme is volgens deze verklaring dus eigenlijk een moreel verwerpen van de relativering die religieuze reflexiviteit met zich meebrengt. Het probleem is echter dat hiermee niet valt te begrijpen waaróm sommigen in reactie op religieuze reflexiviteit zo vast overtuigd raken van hun eigen wereldbeeld, terwijl anderen die meer zouden gaan relativiseren. Daarnaast valt op basis van de relativeringstheorie moeilijk uit te leggen waarom sommigen hun oude levensovertuiging niet slechts relativiseren, maar vervuilen voor een andere. Hoewel verschillende reacties op de vermeende relativiserende werking van religieuze reflexiviteit mogelijk worden geacht, is vanuit de theorie zelf geen ruimte voor het begrijpen van deze verschillen. De enige theoretisch logische uitkomst blijft de relativering van elke levensovertuiging.

Dat er in de relativeringstheorie geen ruimte is om verschillen te begrijpen komt omdat er te weinig aandacht is voor de rol van het eigen wereldbeeld in het omgaan met reflexiviteit. Zoals Berger zelf uitlegt in *The social construction of reality* (Berger & Luckmann 1966) wordt het gedrag van mensen bepaald door sociaal geconstrueerde en gedeelde betekenissystemen waarvan het wereldbeeld de basis is (Campbell 2007). Het eigen wereldbeeld zorgt dus voor de bril waardoor individuen naar de wereld, en dus ook naar reflexiviteit, kijken. In de relativeringstheorie wordt aangenomen dat dit eigen wereldbeeld enkel

een rol speelt in reactie op relativering en niet in de relatie tussen reflexiviteit en relativering zelf. De gekleurde bril van het eigen wereldbeeld wordt echter niet pas opgezet om te reageren op de relativierende werking van reflexiviteit, maar is al actief betrokken bij het definiëren, interpreteren en verwerken van reflexiviteit zelf. Het is precies die actieve rol van het eigen wereldbeeld in het omgaan met de religieuze reflexiviteit die in dit artikel nader wordt bekeken. Daarvoor is het nodig de relativeringstheorie van Berger opnieuw te bevragen. Door de actieve rol van het eigen wereldbeeld in het omgaan met religieuze reflexiviteit is het immers maar de vraag of en hoe religieuze reflexiviteit leidt tot relativering. De vraag die concreet beantwoord zal worden luidt daarom: Op welke wijze bepaalt het eigen wereldbeeld de invloed die religieuze reflexiviteit heeft op de levensbeschouwelijke trajecten van individuen?

Data beschrijving

De hierboven gestelde vraag zal worden beantwoord op basis van de analyse van 51 biografische interviews die in de periode 2015-2017 gehouden zijn² met individuen die gelovig (14), atheïstisch (19) of spiritueel (18) zijn. Onder hen zijn nagenoeg evenveel mannen als vrouwen (25 versus 26) en de meesten zijn hoger opgeleid (HBO of WO). Alle respondenten zijn tussen de 25-45 jaar oud, opgegroeid in Nederland en wonen nu in de Randstad. Het leeftijdscriterium is gesteld om ervoor te zorgen dat de respondenten in dezelfde periode, namelijk in een reeds ontzuilde Nederlandse samenleving, zijn opgegroeid. Samen met de eis van wonen in de Randstad zorgt dat ervoor dat ze allemaal zijn blootgesteld aan religieus pluralisme. De gelovigen zijn benaderd via bestaande contacten in de zogenaamde *Dutch Biblebelt*, en de spirituele respondenten via connecties in oecumenische kerkelijke gemeenten. Dat betekent overigens niet dat de spirituele respondenten zelf altijd verbonden zijn aan een oecumenische gemeente. De contacten met de atheïsten zijn gelegd via berichten in atheïstische facebookgroepen zoals de *Dutch Atheists* en tijdens het bezoeken van Verlichtingsborrels die georganiseerd worden door de nieuw atheïstische organisatie *De Vrije Gedachte*. In alle gevallen is ook gebruik gemaakt van de methode van *snowball sampling*, waarbij via respondenten contact werd gelegd met nieuwe respondenten. Er is altijd gezorgd voor voldoende variatie door niet meer dan twee respondenten uit één levensbeschouwelijke gemeenschap (bijvoorbeeld een kerkelijke gemeente) te selecteren.

Voor dit artikel is niet de huidige levensovertuiging, maar de levensbeschouwelijke startpositie het uitgangspunt. Een overzicht van de trajecten van de respondenten is te vinden in de bijlage. Daarin is te zien dat de meeste gelovigen ook gelovig zijn opgegroeid. Onder de atheïsten en de spirituelen heeft de helft dezelfde levensbeschouwelijke achtergrond als vroeger. Hun wereldbeeld is dus niet veranderd. Daarnaast zijn er onder zowel de atheïsten als spirituelen die gelovig of religieus onverschillig zijn opgegroeid. De respondenten verschillen dus op twee punten van elkaar. Enerzijds zijn er verschillen in de levensovertuiging waarmee ze zijn opgegroeid en die ze nu hebben. Dat maakt de data uitermate geschikt om de invloed van het eigen wereldbeeld op de definitie en verwerking van religieuze reflexiviteit te onderzoeken. Daarnaast bestaat er onder de gelovigen een verschil tussen hen die gelovig zijn gebleven (hierna te noemen 'blijvers') en zij die veranderd zijn (hierna te noemen 'afhakers'). Bij de gelovigen kan dus tevens gekeken worden of de invloed van het eigen wereldbeeld verschillend is bij blijvers en afhakers. De veranderingstrajecten van degenen die vroeger religieus onverschillig waren (waardoor ze naar eigen zeggen geen wereldbeeld hadden) zijn in dit artikel buiten beschouwing gelaten.

Uiteraard bestaat er binnen elke levensbeschouwelijke categorie diversiteit op allerlei vlakken. Wat alle gelovigen echter delen is de overtuiging dat er een transcendente God bestaat die via de Bijbel of de kerk absolute autoriteit heeft over hun leven. De atheïsten veronderstellen daarentegen dat kennis over de humanistische waarheid alleen verkregen kan worden door de wetenschappelijke methode. Volgens de spirituele respondenten bestaat er geen waarheid buiten de spirituele ervaringen van individuen, die voor hen dan ook de absolute autoriteit hebben. Wat zij daarom met elkaar delen is een holistisch wereldbeeld en een 'bricolage' aan inspiratiebronnen (cf. Houtman & Tromp 2020). Deze laatste spirituele categorie is bijzonder interessant, omdat deze levensovertuiging de positie die uit de relativiseringstheorie lijkt voort te vloeien het dichtst benadert. Relativistische varianten van levensovertuigingen zouden gekenmerkt worden door inclusivisme en een 'bricolage' aan inspiratiebronnen (Berger & Zijderveld 2009), iets wat Pfadenhauer (2016) 'hybridization' noemt. Zoals blijkt uit de eerdere genoemde gedeelde dogma's van de spirituele respondenten is de spirituele levensovertuiging echter geen relativistische variant van andere overtuigingen³, maar heeft unieke en gedeelde ontologische en epistemologische dogma's waarmee ze zich onderscheidt van haar (niet)religieuze equivalenten (cf. Aupers & Houtman 2006; Campbell 2007). Desalniettemin is het in het licht van de relativiseringstheorie

zinnig om te vergelijken tussen levensovertuigingen die religieuze diversiteit verwerpen (religie en atheïsme) en die het juist omarmen.

De analyse van de interviews heeft plaatsgevonden op basis van de volledige transcriptie van de interviews. Met behulp van het analyseprogramma Atlas.ti zijn deze transcripties gecodeerd. Om verandering van de trajecten goed in kaart te brengen is de analyse uitgevoerd op drie niveaus. In eerste instantie zijn de veranderingen die de respondenten zelf rapporteren systematisch in kaart gebracht. Vervolgens is gekeken of deze veranderingen leidden tot een ander wereldbeeld, en welke redenen worden opgegeven voor het wel of niet veranderen. Voor dit tweede niveau zijn de definities van het heilige en van de autoriteitsbronnen in elke periode van het traject gecodeerd en de motiva-ties die gegeven worden voor het al dan niet veranderen daarvan. Tenslotte is gekeken naar interne veranderingen in (het omgaan met) de eigen levens-overtuiging en de redenen die daarvoor gegeven worden. Een systematische vergelijking tussen de trajecten van de respondenten op alle analyseniveaus heeft de onderstaande resultaten opgeleverd.

Kritisch leren denken

Nienke en Rianne zijn twee respondenten die gelovig zijn opgevoed. Hun verhalen over hun religieuze ontwikkeling vertonen een opmerkelijke gelijkenis, die in de volgende fragmenten naar voren komt:

Nienke: In eerste instantie werd ik meer kritisch [en ging vragen stellen als] ‘wat vind ik daar nou van?’ Een eigen mening ontwikkelen [dus] (...) In het gezin waar ik vandaan kom ging het daar eigenlijk nooit over. We gingen gewoon naar de kerk, dat was vanzelfsprekend (...) Dat werd allemaal klakkeloos aangenomen.

Rianne: Het was wel een periode waarin ik zelf ging nadenken (...) ik wilde gewoon weten van: ‘Is datgene wat ik denk dat ik geloof, is dat ook wat ik geloof? Klopt dat eigenlijk wel?’

Beiden beschrijven hier de ontwikkeling van een reflexieve houding. Ze zijn opgevoed met het idee dat hun geloof vanzelfsprekend was, maar zijn op een gegeven moment gaan twijfelen en zich af gaan vragen of datgene waar ze altijd vast van overtuigd zijn geweest wel waar is. Deze bevinding is in overeenstemming met de verandering naar reflexiviteit die verondersteld wordt in de relativiseringstheorie. Opmerkelijk is wel dat Nienke en Rianne met deze zelfde

reflexieve houding een verschillende kant zijn opgegaan. Voor Nienke was het de eerste opmaat tot het verliezen van haar geloof, terwijl het voor Rianne een startpunt was voor een verdieping ervan.

De verandering van een vanzelfsprekende naar een reflexieve houding richting de eigen levensovertuiging is een algemene trend onder de respondenten. Vrijwel alle respondenten, ongeacht het wereldbeeld dat ze aanhangen of ze wel of niet bij hun oude wereldbeeld zijn gebleven, beschrijven deze verandering en achten die cruciaal voor hun levensbeschouwelijke ontwikkeling. Het spirituele wereldbeeld van Trijntje is inhoudelijk niet veel veranderd, maar toch zegt ook zij dat haar leven “180 graden omgegooid” is door de verandering van “héél, héél erg onbewust geloof in mijn jonge jaren” naar “heel bewust nadenken” daarover. Hetzelfde geldt voor atheïst Tineke die eerst “gewoon [haar] leven leefde” en daar verder niet over nadacht, maar zich op een gegeven moment ging afvragen “Heb ik eigenlijk een levensbeschouwing of een visie?”. Enkele respondenten geven aan deze verandering niet doorgemaakt te hebben, omdat ze als kind hebben geleerd om “na te denken over geloof” (Sietske, religieus). “Ik werd thuis uitgedaagd tot denken” en “heb geleerd om alles te bevragen”, vertelt ook Aimé (atheïst). Zij zijn dus, in tegenstelling tot de anderen, al opgevoed met een reflexieve kijk op religieuze identiteit. Deze cases laten zien dat reflexiviteit niet louter verklaard kan worden vanuit de ontwikkelingspsychologie, maar ook een culturele norm is die dus, zoals Berger ook veronderstelt, sterker blijkt te zijn geworden in de levensbeschouwelijke identiteit van individuen met allerlei verschillende levensovertuigingen. Een culturele norm waardoor respondenten kritisch gaan nadenken over hun eigen religieuze identiteit.

Wereldbeeld gebonden vragen

In de manier waarop reflexiviteit tot uiting komt onder de gelovige respondenten is echter iets opmerkelijks aan de hand. Dat blijkt uit de manier waarop Rhodé (blijver) in het volgende citaat haar reflexieve vragen verwoordt:

Op een gegeven moment had ik zoiets van: Ja, wat is nou eigenlijk de waarheid?
Aan de ene kant [had ik geleerd]: dit is de weg. En aan de andere kant [begon ik te denken]: Wat staat er nou in de Bijbel?

Waar de eerste vraag van Rhodé een algemene reflexieve vraag naar waarheid is, versmalt ze die in haar tweede vraag automatisch tot een vraag die gaat

over de waarheid volgens de Bijbel. Deze versmalling is exemplarisch voor de gelovigen en laat zien dat de Bijbel en ook het bestaan van God ontsnapt aan hun reflexiviteit. Roos heeft veel normen en tradities kritisch bevestigd, maar “ik heb nooit getwijfeld aan Gods bestaan, en nooit getwijfeld of de bijbel waar was of niet”, zegt ze resoluut. Typische reflexieve vragen van de gelovige respondenten gaan dan ook over “Wat wil God met mijn leven verder? (...) Wat is bijbels?” (Taco), en “hoe beïnvloed ik dat ik de Heere vind in mijn leven?” (Renske). Ze laten zien dat de culturele bril van het eigen wereldbeeld ervoor zorgt dat het bestaan van God en de autoriteit van de Bijbel aan de kritiek ontsnapt, en dat deze onbetwijfelde waarheden daardoor zelfs de norm bepalen van de reflexieve zoektocht naar waarheid. Dat geldt voor zowel de blijvers als de latere afhakers onder de gelovigen. Ook bij Anna (nu atheïst) en Dirk (nu spiritueel) hadden de reflexieve vragen respectievelijk tot doel “om de bijbel te begrijpen”, en te ontdekken “hoe je Gods stem kan verstaan en kan ontdekken wat Hij bedoelt en wat Hij wil met je leven”. Reflexiviteit was voor hen dus niet de reden om te gaan twijfelen aan de centrale dogma’s van hun geloof.

Ook bij de atheïstische en spirituele respondenten zorgt het eigen wereldbeeld ervoor dat de belangrijkste aannames daarin aan de reflexieve bevraging ontsnappen. De vragen van de atheïsten draaien rondom het vinden van “concrete dingen” (Ralf). Iets wat Rick verder specificeert als “wetenschappelijk met alles omgaan: met onderbouwingen, vooral veel proeven doen, laten zien dat het ook echt zo is”. Dat deze wetenschappelijke manier de enige juiste manier is om waarheid te vinden, staat voor hen echter buiten kijf. “Er bestaat geen betere methode”, zo luidt de eenvoudige motivatie van Nico. De spirituele Lara, die opgevoed is in een oecumenische gemeenschap met een open blik naar allerlei manieren van geloofsbeleving, gaat op het moment dat ze reflexief wordt “alles in twijfel trekken” en zich afvragen “wat voor soort geloof past bij mij?”. Erwin geeft een interessante reden voor het feit dat ook hij “gewoon niet wist wat te geloven” toen hij reflexief ging nadenken. Dat was volgens hem omdat hij de verschillende levensbeschouwelijke verhalen uit zijn jeugd “nooit als dogmatiek, als geloofswijze” heeft meegekregen. De verwijzing naar anti-dogmatisme maakt expliciet dat de vraag of er wel meerdere waarheden bestaan *niet* ter discussie gesteld wordt door de spirituele respondenten, terwijl dat anti-dogmatisme nu precies een belangrijke veronderstelling binnen het spirituele wereldbeeld is. Hun reflexiviteit wordt bovendien versmald tot de eigen ervaring, die zelf niet bevestigd wordt. “Ik ben een gevoelsmens [... en] ik vóel God in me. Dan is er toch geen twijfel meer, dan wéét je toch dat Hij er is”, motiveert Lydia simpelweg. Zoals bij gelovige respondenten de autoriteit van de Bijbel niet wordt betwijfeld en bij

de atheïstische respondenten de autoriteit van de wetenschap buiten schot blijft, blijft de autoriteit van de eigen ervaring bij de spirituele respondenten dus gevrijwaard van kritische vragen. Het eigen wereldbeeld van de respondenten blijkt de reflexiviteit te beperken en zelfs de norm te bepalen voor de reflexieve zoektocht naar waarheid.

Zoeken onder gelijkgestemden

Het type reflexieve vragen dat de respondenten stellen, beperkt eveneens de bronnen waarin ze hun antwoorden zoeken. Het is immers logisch dat gelovigen, die zoeken naar een bijbelse onderbouwing van hun normen en tradities “de bijbel [gaan] lezen en [zich] afvragen of daar een antwoord in staat” (Taco). De reflexieve vragen van de atheïsten brengen hen bij wetenschappelijke bronnen. Nico ging bijvoorbeeld *The God Delusion* lezen en kijken naar de online video’s van schrijver Richard Dawkins, welke keuze hij motiveert met: “Ja, dat is zo’n beetje de canon van de atheïst: daarom ging ik dat lezen”. Onder de spirituele zoekers is de diversiteit aan inspiratiebronnen groter. Erwin heeft zich bijvoorbeeld verdiept in minstens tien verschillende tradities, variërend van de liberale katholieke traditie waarin hij is opgegroeid, tot theosofie, paranormale media en een aan het hindoeïsme gelieerde spirituele stroming. Hij noemt het zelf echter een verdieping in “dingen die je wel wist”, waaruit blijkt dat hij al deze tradities beschouwt als onderdeel van zijn eigen wereldbeeld. Dat komt overeen met het typische spirituele idee wat Lydia verwoordt als dat “alle geloven op deze wereld allemaal hetzelfde zijn”.

De voorkeur van atheïst Nico voor Dawkins heeft ook te maken met de behoefte dat de bronnen “lijken op waar ik thuis [aan gewend was] qua openheid en dat dingen niet opgelegd worden”, om met de woorden van Lara (spiritueel) te spreken. Ze deelt deze behoefte met de gelovigen die eveneens onder wat Taco noemt “gelijkgestemden” zoeken naar interpretaties van de Bijbel. De gelovigen zoeken hun heil dan ook bij “mijn vader – die is toen heel belangrijk geworden” (Theo), “de kerk” (Anna) en “de jeugdverenigingen van de kerk” (Rhodé). De atheïsten Hugo en Nico sluiten zich aan het begin van hun zoektocht aan bij typisch atheïstische organisaties omdat ze daar “gelijkgestemden” (Hugo) vinden die “gewoon precies zijn wat ik ben: humanistisch, atheïstisch en met wetenschap als basis” (Nico). De reden voor de voorkeur voor gelijkgestemden is volgens Rianne (gelovig) dat “als je hier het antwoord krijgt, je ervan uit kan gaan dat dit de waarheid is; en dat gaf een veilig gevoel”. Haar antwoord is een motivatie voor het feit dat zij de antwoorden

op haar vragen alleen zocht in de kerkelijke gemeente waarin ze opgroeide. In hun zoektocht raadplegen de respondenten dus uitsluitend gelijkgestemde bronnen, omdat ze die simpelweg meer vertrouwen. Hier blijkt opnieuw de invloed van het eigen wereldbeeld dat bepaalt dat individuen niet neutraal tegenover informatiebronnen staan. Dit geldt zelfs voor de gelovigen die later zijn afgehaakt. De opmerking van Ludo dat hij “toen [in zijn studententijd, nadat hij reflexief ging nadenken, AP] echt een hele gelovige jongen was” die tijdens zijn studie filosofie “dingen die strijdig waren met wat [hij] geloofde in twijfel trok” is exemplarisch. Het geloof bepaalt bij deze afhakers dus even sterk als bij de blijvers de aard van de reflexieve vragen en de bronnen waarin de antwoorden gezocht worden. Het verschil tussen de blijvers en de afhakers is dat de eersten overtuigd raken van de antwoorden die ze vinden op hun vragen en de laatsten niet.

Verschillende plausibiliteitsstructuren

Ook in het vinden van die zekerheid speelt het eigen wereldbeeld een grote rol. Atheïsten worden verzekerd van de plausibiliteit van hun levensbeschouwing als er wetenschappelijk bewijs voor is geleverd. Voor Nora en Norbert is het (atheïstisch) humanisme bijvoorbeeld zo overtuigend omdat het in hun ogen “een rationele keuze is”, die Norbert als volgt toelicht:

Omdat we het allemaal leuk vinden om te leven in plaats van dood te zijn, geen pijn te hebben in plaats van wel pijn te hebben, [en het leuk vinden] als onze spullen niet worden gejat.

De atheïsten vinden een humanistisch wereldbeeld dus plausibel, omdat ze op basis van empirische observatie hebben vastgesteld dat de basisprincipes universeel worden nagestreefd. Ook de keuze tegen religie is voor Lars “niet een bepaalde mening” maar “een conclusie op basis van argumenten (...) [want] er zijn betere argumenten voor dat er geen God is dan voor dat er wel een God is”. Lydia (spiritueel) is daarentegen overtuigd geraakt dat de oecumenische gemeenschap waarbij ze zich aangesloten heeft waarheid brengt omdat “het goed voelde, en aansluit bij hoe ik het voel en hoe ik denk dat het moet zijn”. De spirituele respondenten geven steevast hun eigen gevoel op als reden voor de zekerheid over hun levensbeschouwing. Onder dat eigen gevoel liggen gedeelde criteria, die goed naar voren komen in de volgende uitleg van

Edith over de zekerheid die ze vond tijdens haar tweejarige verblijf in de oecumenische kloostergemeenschap van Taizé:

Ik bloeide daar helemaal op! Want ik kon mezelf zijn. (...) Het leek alsof allerlei puzzelstukjes op zijn plek vielen (...) Want het was heel open, en je mocht twifelen zoveel als je wilde maar je mocht ook juist heel erg gelovig zijn: alles kon eigenlijk.

Edith verwijst hier naar de belangrijke rol van haar eigen ervaring, maar stelt tevens de ruimte voor verschillende persoonlijke ervaringen als voorwaarde om zekerheid te krijgen over de spirituele levensovertuiging. Die ruimte past uiteraard bij de autoriteit die in het spirituele wereldbeeld wordt toegekend aan de eigen ervaring. Zowel de atheïstische als de spirituele respondenten zijn (opnieuw) overtuigd geraakt van hun eigen wereldbeeld. Atheïst Nico zegt zelfs “meer activistisch in zijn atheïsme” te zijn geworden, en ook de spirituele ervaringen van Lydia zijn nu “sterker” en “heftiger” dan vroeger. Onder invloed van hun eigen wereldbeeld is die zekerheid echter niet geënt op een universeel geldende, maar een wereldbeeld gebonden plausibiliteitsstructuur.

In de plausibiliteitsstructuur van de gelovigen is uiteraard “de bijbel altijd het startpunt” (Iris). Toch komt de Bijbel opmerkelijk weinig voor in de antwoorden die de blijvers geven als ik hen vraag wat zo “bevestigend” (Leo) heeft gewerkt voor hun geloof. “Het was de oprechtheid, de eenvoud (...) de liefde waarmee de moeder van mijn vriendin over de Heere Jezus sprak: dat overtuigde uiteindelijk”, vertelt Rhodé. Oprechtheid van gelijkgestemde rolmodellen blijkt doorslaggevend te zijn voor de gelovigen. Met oprechtheid bedoelen ze wat Trilling (1972, 2) omschrijft als “congruence between avowal and actual feeling”. Of geloof oprecht is blijkt voor de gelovige respondenten uit twee gedragskenmerken van hun rolmodellen. In de beschrijving die Theo geeft van de oprechtheid van zijn vader vat hij die als volgt samen:

Dat hij de wereld van ‘hoe het hoort’ heel erg kan combineren met de wereld van ‘hoe hij leeft’ (...) [en] het beeld dat je vader als grote, stoere kerel zo bewogen, zo ernstvol kon zijn over dingen die hem aangingen in zijn relatie met God (...) daarvan had ik [de overtuiging]: dat kan niet anders zijn dan dat dat echt van God is.

Hoe belangrijk deze zichtbare overeenkomst tussen leer en leven en de emotionele betrokkenheid van rolmodellen is voor de gelovigen blijkt ook uit het verhaal van Roos. De vraag naar welke uitleg van de Bijbel “echt is” domineerde haar zoektocht. Het was vanwege haar ervaring dat haar familie “wel keurig in de kerk zat, maar verder niks uitstraalt” dat ze niet overtuigd raakte

van hun interpretatie van de Bijbel. “Daar voel ik geen warmte, en daar zie ik geen liefde tot God (...) [en] dan denk ik: Dat is het zéker niet!”, zo herinnert ze zich haar toenemende twijfel over hun geloof. Tegelijkertijd raakt ze steeds meer overtuigd van het geloof van een goede (evangelische) vriend omdat ze “bij hem meer praktisch geloof, meer liefde tot God zag dan thuis”.

Ook de meeste afhakers onder de gelovigen zoeken naar oprechtheid onder rolmodellen om de plausibiliteit van hun geloof te bevestigen, zoals blijkt uit de motivatie die Wim (nu atheïst) geeft voor zijn eerste twijfels over het gereformeerd vrijgemaakte geloof van zijn ouders. Die twijfels kwamen omdat hij “die mensen in de kerk allemaal zo op Farizeeërs vond lijken. Het waren hypocriete, wettische mensen, en dat vond ik toch een beetje bizar” zo vervolgt hij. Zijn twijfels hadden dus niets te maken met de irrationaliteit die hij nu als atheïst religie verwijt, maar met een gebrek in de plausibiliteitsstructuur van zijn oude religieuze levensbeschouwing. Het volgende voorbeeld van Saar (nu spiritueel) laat zien hoe de plausibiliteitseis van oprechtheid voor afhakers op dezelfde manier werkt als voor de blijvers. Tot haar tienertijd was Saar heel serieus bezig met haar geloof, waarbij haar vader haar rolmodel was. Als haar vriendinnen besluiten zich definitief te verbinden aan de baptistengemeenschap door zich te laten dopen, aarzelt Saar echter. Haar geloof was “niet by heart”, wat ze in het volgende fragment als volgt uitlegt:

Het was mijn vaders [gedrag]. [Want] mijn vader mishandelde mij ook. En ik ben ook door hem seksueel misbruikt. Dus mijn vader had niet alle waarheid in pacht (...) dat was ontzettend dubbel (...) hij had een hoop theorie [maar] zelf voegde hij niet de daad bij het woord zeg maar (...) Dat heeft grote betekenis gehad voor mijn geloof, omdat mijn vader een soort boodschapper van God was voor mij (...) [dus] op het moment dat ik met mijn vader brak, brak ik ook met het geloof.

In dit fragment benoemt Saar heel expliciet hoe de *onoprechtheid* van haar religieuze rolmodel, hier ervaren door incongruentie tussen leer en leven, de plausibiliteit van haar religieuze wereldbeeld heeft ondermijnd. De afhakers ervaren vaak al gedurende hun hele leven op grote schaal onoprechtheid bij hun rolmodellen. “Ik miste altijd het hart, ik voelde nooit warmte”, vertelt Linda bijvoorbeeld over haar religieuze opvoeders. Zolang ze hun geloof vanzelfsprekend vinden is dat geen probleem voor hen. Zodra ze er echter reflexief over gaan nadenken wordt de voor religieuze wereldbeelden geldige eis van oprechtheid relevant en wordt het ontbreken ervan een probleem. Een probleem, waarvan Anna zich herinnert dat ze “het ging oplossen” door te argumenteren dat “wat er in de bijbel staat gewoon het woord van mensen is

dat corrupt is, maar dat God en Jezus daar niks aan kunnen doen”. Ze ging daarom “gewoon met God en Jezus verder en heeft de bijbel gedropt”. Uit deze poging om het geloof te redden blijkt de kracht van het eigen wereldbeeld. Tegelijkertijd laat de oplossing van Anna zien dat het niet voldoen aan de door het geloof gestelde plausibiliteitseis van oprechtheid ertoe leidt dat het geloof langzaam wordt ondermijnd. Waar de autoriteit van de Bijbel in eerste instantie niet kritisch wordt bevestigd, gebeurt dat door het ontbreken van een oprecht nageleefde interpretatie daarvan op een gegeven moment wel.

De bevinding dat oprechtheid van rolmodellen voor gelovige respondenten wél en voor de spirituele en atheïstische respondenten niet belangrijk is, toont aan hoezeer bij elk wereldbeeld een eigen plausibiliteitsstructuur met een eigen dynamiek hoort. Bij atheïsme speelt oprechtheid van rolmodellen geen rol omdat het empirisch bewijs waarop hun plausibiliteitsstructuur steunt “verifieerbaar is door andere mensen”, zo vertelt Norbert als hem dat wordt gevraagd. “Het werkt gewoon: Vliegtuigen vliegen, satellieten gaan om de maan, en we kunnen berekenen waarom deze tafel sterk genoeg is om te houden wat erop staat”, legt ook Nico uit. Daarnaast vindt hij het “sterk aan wetenschap dat van een theorie waar 100 jaar aan is gewerkt en die vervolgens niet meer blijkt te werken wordt gezegd: Zonde van het werk maar het is niet anders [hij is verworpen]”. De atheïsten voelen dus minder dan de gelovigen de noodzaak om te vertrouwen op de interpretatie van andere mensen, omdat zij het gevoel hebben dat de waarheden die ze aannemen controleerbaar zijn, en bovendien op elk moment vervangen kunnen worden als er bewijs van het tegendeel komt. Ook de spirituele respondenten zoeken niet naar oprechte rolmodellen om hun wereldbeeld te bevestigen. Dirk geeft zelfs de voorkeur aan het type van “de anti-held”, omdat “van een held een soort normatieve boodschap uitgaat van ‘zo moet je zijn’, terwijl een anti-held aan jou als individu alle ruimte geeft om er te zijn”. Het typisch spirituele vertrouwen op de autoriteit van het zelf zorgt er dus voor dat spirituelen wispelturig gedrag meer legitiem achten dan oprechtheid en vroomheid. In tegenstelling tot de atheïsten en spirituelen ontlenen gelovigen hun autoriteit aan een entiteit buiten zichzelf, en zelfs buiten de immanente realiteit waarin ze leven. Ze kunnen hun waarheidsclaims daarom niet checken aan de hand van empirische observaties, en evenmin te rade gaan bij hun eigen ervaringen. Vertrouwen is voor hen daarom het enige middel om zekerheid te krijgen over de juistheid van hun wereldbeeld. Zoals ook Keane (2002) observeert onder protestanten, kan oprechtheid dit vertrouwen kweken en daarmee de plausibiliteit van een religieus wereldbeeld waarborgen.

Verdieping

Degenen die bij hun oude levensovertuiging zijn gebleven zijn het opvallend eens over de vraag wat er veranderd is in hun levensbeschouwelijke identiteit. Rianne (gelovig) vat de verandering in haar leven samen als “dat je eerst tot de kern komt, en [dat] de bijzaken [later] nog wel komen”. Ook anderen spreken over “teruggaan naar de kern” (Roos, gelovig), de “behoefte hebben aan een overzicht” (Ralf, atheïst), en het vinden van “de link” (Lydia, spiritueel). In het volgende fragment (cursivering toegevoegd) schetst Ralf (atheïst) hoe die grotere nadruk op de kern van de eigen identiteit is ontstaan:

Er werd [vroeger] geen bredere visie verteld, en dat heb ik wel gemist. Dat ben ik later gaan proberen [te compenseren] door ‘De geschiedenis van bijna alles’ van Bill Bryson te gaan lezen. Dat is een dik boek, en ik hield helemaal niet van lezen. Maar omdat ik het *hele plaatje* wilde weten ben ik het toch gaan lezen (...) Omdat ik toch iets van *een basis* wilde weten van *waaróm we doen wat we doen*.

Dit citaat laat zien dat het zoeken naar de ‘basis’, de diepere bedoeling achter de normen en waarden die hij altijd voor vanzelfsprekend had gevonden, voor Ralf een logisch gevolg is van zijn reflexieve zoektocht. Rhodé (gelovig) legt dezelfde link tussen haar reflexieve vragen en een toenemende aandacht voor de kern van haar geloof als ze vertelt over haar veranderde visie op het kijken van films. Toen ze zich af ging vragen waarom het kijken van films verboden is, kwam ze tot de conclusie dat “het gaat om de inhoud en niet slechts om de vorm”. Naar eigen zeggen is ze in die tijd “dingen meer gaan beoordelen op: Wat is nou echt het probleem ervan? Waar gaat het nou echt om?”.

Wat wordt gedefinieerd als de kern van de eigen identiteit hangt uiteraard samen met het eigen wereldbeeld. “God liefhebben boven alles, en je naaste als jezelf: dat is de kern”⁴, zo verwoordt Roos de ideeën van gelovigen daarover. Atheïsme daarentegen “gaat uit van de kracht van de mens en van het hier en nu”, ontdekte Nora. Voor spirituelen is “de basis (...) de totale scoop [aan spirituele tradities]”, vat Erwin samen. Toen hij “daarover nadacht realiseerde [hij zich] de breedte” ervan en “brak het ook helemaal open”. Deze uitspraak van Erwin is veelzeggend, omdat die laat zien dat, inherent aan de spirituele nadruk op holisme, het ontdekken van de kern voor hem geen versmalling maar juist een verbreding inhoudt. Daarom noemen zowel Trijntje als Lydia het “de link” die ze ontdekten tussen de verschillende elementen van hun identiteit. Kortom, voor de gelovige, atheïstische én spirituele respondenten geldt dat reflexiviteit ervoor gezorgd heeft dat ze op zoek zijn gegaan

naar de diepere betekenis achter normen en tradities die tot op dat moment vanzelfsprekend voor hen waren. Hun identiteit wordt daardoor meer kerngerelateerd dan voorheen.

Purificatie

In praktische zin vond er ook “een grote verandering” plaats, omdat Theo (gelovig) naar eigen zeggen “van twee werelden in [z]ijn leven weer één wereld maakte”. De term ‘leven in twee werelden’ komt veel voor onder de gelovige respondenten en verwoordt de huidige overtuiging dat hun gedrag vroeger niet consistent was met hun wereldbeeld. Theo ging in zijn tienerjaren bijvoorbeeld naar de bioscoop en bezocht cafés, terwijl hij tegelijkertijd niet twijfelde aan zijn geloof dat beide zaken verbiedt. In het volgende fragment legt hij uit waarom hij nu denkt dat hij zich vroeger zo gedroeg:

Ik wist heus wel dat het niet klopte. (...) Alleen ik deed er gewoon niks mee. Voor mezelf dacht ik niet meer na over wat ik wel en niet deed of wat ik wel of niet goed vond, of waar ik voor stond. Want ik stond eigenlijk nergens voor op dat moment. (...) Ik denk dat ik tot en met die tijd heel erg een meeloper ben geweest. Heel erg de groep gevolgd. Ja, dat is niet tof, maar het is wel de waarheid. En dat heeft mij later juist een hele erge anti-(volgzame) houding gegeven.

Dit citaat illustreert hoe de vanzelfsprekendheid waarmee de gelovige respondenten vroeger naar hun geloof keken ervoor zorgde dat ze minder nadachten of hun gedrag consistent was met hun wereldbeeld, en hun medegelovigen meer blindelings volgden. Als ze echter reflexief gaan nadenken en de kern van hun geloof meer gaan benadrukken, worden de inconsistenties als het ware uitgevonden en gaan ze een probleem vormen. Theo is op dat moment dan ook abrupt gestopt met zijn oude gedrag. Het idee dat er een transformatie heeft plaatsgevonden van leven in twee werelden naar leven in één wereld duidt dus in feite op een *purificatie* van de levensbeschouwelijke identiteit. Met *purificatie* wordt kortweg bedoeld dat men de tradities en ideeën die men altijd als vanzelfsprekend heeft beschouwd kritisch gaat toetsen op de relatie met de kern van het eigen wereldbeeld, en de levensbeschouwelijke identiteit zuivert van gevonden inconsistenties. Die *purificatie* is bijvoorbeeld zichtbaar in de kritische houding die gelovigen ontwikkelen naar “gevestigde gewoonten” (Rhodé). Regels zoals het hebben van lang haar voor vrouwen vindt Rhodé nu “echt nergens over gaan [want] dat maakt het verschil niet (...)

het gaat om naastenliefde en de liefde tot God”, zo legt ze uit. Ze wijst deze regels dus af omdat ze volgens haar niet uit de kern voortvloeien. Anderzijds is ze “nog steeds, maar nu nog overtuigender, tegen echtscheiding”, omdat ze “de bedoeling” nu inziet, en “er meer invulling aan ging geven vanuit wat God wil”.

Ook bij de atheïsten en spirituelen leidt de reflexieve zoektocht tot purificatie van de levensbeschouwelijke identiteit. Ik zal dat illustreren aan de hand van twee voorbeelden. Het voorbeeld van Nico (atheïst) gaat over zijn beslissing om veganist te worden, een beslissing die hij als volgt motiveert:

Als je je wat meer verdiept in het humanisme dan kom je er achter (...) dat ook wij als niet religieuzen nog dat scheppingsverhaal uit Genesis als basis hebben als we spreken over mens en dier (...) we vinden dat er [een verschil tussen] mens en dier is, terwijl we biologisch gezien gewoon één van de dieren zijn (...) We geloven allemaal in Darwin, maar handelen nog vanuit Genesis. Dat klopt niet, dat is een soort morele schizofrenie (...) Toen [ik dat besepte] ben ik gestopt met vlees eten (...) en sinds die dag begrijp ik ook niet dat ik dat ooit normaal heb gevonden.

De uitleg van Nico demonstreert hoe verdieping in zijn atheïstische wereldbeeld inconsistenties in zijn identiteit aan het licht brengt. Zoals gelovigen het ‘leven in twee werelden’ gaan aanpakken, gaat Nico de ontdekte ‘morele schizofrenie’ oplossen door zijn identiteit meer in overeenstemming te brengen met de basisprincipes van zijn wereldbeeld. Het tweede voorbeeld uit het interview met Lydia laat zien dat het bij spirituelen niet anders werkt. Nadat ze zich “wat meer is gaan verdiepen in hatha yoga” en “de link” tussen alle losse elementen uit haar identiteit heeft gevonden kon ze haar “leven op een andere manier inrichten”. Hoewel ze “relatief vrij” is opgevoed, heeft “het gevoel alle dingetjes aan elkaar te hebben geknoopt” ervoor gezorgd dat “dat het super gedefinieerde een beetje weg is”. Met dat laatste bedoelt ze dat ze het concept God breder is gaan invullen dan louter vanuit de liberaal katholieke traditie waarin ze is opgegroeid. Aangezien holisme een spiritueel dogma is, betekent Lydia’s toenemende openheid een purificatie van de spirituele identiteit, die ook bij haar voortkomt uit de verdieping in het eigen wereldbeeld.

Deze purificatie is voor enkele afhakers paradoxaal genoeg een belangrijke oorzaak van de ondermijning van hun geloof. In tegenstelling tot het eerste type afhakers, wijt dit tweede type het verlies van hun geloof niet aan onoprechtheid van rolmodellen. Zoals blijkt uit het volgende fragment uit het interview met Lars (nu atheïst) ligt het probleem voor hen in de manier waarop andere gelovigen met reflexiviteit omgaan:

Dan gaan ze zo'n vraag stellen van: 'Ja, maar is dat wel waar?' Wat heb ik me geërgerd aan dat die mensen alleen maar antwoorden zoeken in de bijbel! Terwijl ik dát fundament nou juist betwijfelde. (...) [want] waarom is dat de basis? Omdat in de basis staat dat het de basis is? (...) Dat was echt niet naar mijn tevredenheid. Ik wilde bewijs, want ik had toch wel een beetje een rationele insteek.

Het opmerkelijke is dat Lars de Bijbel betreft in zijn reflexieve vragen, terwijl de andere gelovigen dat niet doen. Uit zijn verwijzing naar 'bewijs' en 'een rationele insteek' blijkt dat hij dat doet omdat hij een atheïstische plausibiliteitsstructuur hanteert. Ook Milan gebruikt een spiritueel criterium als hij zegt dat zijn geloof is ondergraven omdat hij "het gevoel had dat je heel veel dingen moest laten die [hij] niet wilde laten". Hij baseert zich daarmee op de autoriteit van zijn eigen gevoel en niet op de onder gelovigen geaccepteerde autoriteit van de Bijbel of de kerk.

Als ik Norbert (nu atheïst) vraag waarom alleen empirisch bewijs zijn religieuze wereldbeeld kon legitimeren verwijst hij opmerkelijk genoeg naar zijn gelovige opvoeding en vertelt:

Mijn vader is zijn hele leven politierechercheur geweest, en die heeft mij altijd gezegd (...) dat dingen moeten kloppen en het bewijsmateriaal goed moet zijn (...) Maar hij had een uitsluitingsclausule voor God: Hier op aarde moesten dingen kloppen en praatte hij over bewijslast, maar God kan [volgens hem] de natuurwetten buigen (...) Ik vond die 'special pleading' voor God raar.

Zoals blijkt uit dit antwoord, is het probleem voor dit tweede type afhakers niet het leren kennen van andere levensovertuigingen, maar het ontdekken dat er inconsistentie bestaat *binnen* hun eigen levensovertuiging. Ze zijn opgegroeid met wat Emma (nu spiritueel) "twee takjes" binnen het wereldbeeld van haar moeder noemt. Zolang ze hun wereldbeeld vanzelfsprekend vonden, is het naast elkaar bestaan van deze 'twee takjes' voor hen geen probleem. Lars zegt bijvoorbeeld dat hij "altijd rationeel is geweest", maar tegelijkertijd het religieuze verhaal vroeger "gewoon voor waar aannam". Pas in de periode dat Milan (spiritueel) reflexieve vragen gaat stellen, gaat hij ervaren dat hij "gewoon dubbel was in dingen". Bij dit tweede type afvalligen zorgt het purificerende effect van reflexiviteit er dus voor dat ze afstand nemen van het religieuze ten faveure van het atheïstische of spirituele element in hun levensbeschouwing.

Conclusie

De belangrijkste bevinding uit de analyse van de levensbeschouwelijke trajecten van gelovigen, atheïsten en spirituelen is dat religieuze reflexiviteit resulteert in hernieuwde zekerheid over en purificatie van de eigen levensbeschouwelijke identiteit. Dit gaat lijnrecht in tegen de gangbare relativiseringstheorie waarin wordt verondersteld dat reflexiviteit eindigt in blijvende onzekerheid en levensbeschouwelijk relativisme (e.g. Berger 2014; Marti 2015). Uit de vergelijking tussen verschillende levensovertuigingen blijkt bovendien dat purificatie niet alleen voorkomt onder fundamentalistische gelovigen en nieuwe atheïsten, maar ook onder aanhangers van nieuwe spiritualiteit (cf. Roeland et al. 2010). De purificatie van de laatste groep wordt vaak over het hoofd gezien, of ten onrechte aangemerkt als bewijs voor onzekerheid en relativisme (e.g. Berger & Zijderveld 2009). Omdat holisme een centraal dogma is, is toenemende ‘bricolage’ van religieuze tradities echter geen signaal van relativisering maar van purificatie van de spirituele levensovertuiging.

Dat reflexiviteit de levensbeschouwing purificeert en verstevigt in plaats van relativeert en verzwakt komt door de invloed die het eigen wereldbeeld op drie verschillende manieren uitoefent op het omgaan met die reflexiviteit. In de eerste plaats beperkt dat eigen wereldbeeld de reflexieve vragen. De centrale dogma's worden niet ter discussie gesteld, maar dienen juist als ijkpunt voor de zoektocht die volgt. In de tweede plaats bepaalt het eigen wereldbeeld de bronnen waarin de antwoorden worden gezocht. Bronnen worden door de gekleurde blik die het wereldbeeld op de werkelijkheid heeft nooit als neutraal gepercipieerd. Hierdoor worden antwoorden alleen gezocht binnen de eigen levensbeschouwing en onder gelijkgestemden. In de derde plaats blijkt elk wereldbeeld een eigen plausibiliteitsstructuur te hanteren waarmee de zekerheid van de eigen levensbeschouwing wordt bevestigd. Atheïsten vinden die zekerheid in wetenschappelijk bewijs voor hun aannames, terwijl de spirituele plausibiliteitsstructuur is gebaseerd op (vrijheid voor) de eigen ervaring van individuen. De gelovigen vinden dat hun geloof wordt bevestigd als rolmodellen een oprechte interpretatie van de Bijbel kunnen geven. Vanwege de invloed die het eigen wereldbeeld uitoefent, is de reflexieve zoektocht van individuen in een pluralistische samenleving in feite enkel een verdieping in de kern van dat eigen wereldbeeld. De toegenomen kennis over die kern brengt met zich mee dat bestaande normen en praktijken eraan worden getoetst en indien nodig gepurificeerd. Die invloed van het eigen wereldbeeld op religieuze reflexiviteit is zo groot, dat het de twijfel aan de eigen levensbeschouwing ombuigt naar nieuwe zekerheid en purificatie ervan. Purificatie

is dus geen ontkenning van de relativiserende werking van reflexiviteit, maar *een logisch gevolg* van door het eigen wereldbeeld ingeperkte reflexiviteit zelf.

Het eigen gelovige wereldbeeld speelt ook een belangrijke rol in de ondermijning van de religieuze levensovertuiging bij de afhakers. Voor het eerste type afhakers verliest religie haar legitimiteit omdat niet wordt voldaan aan de typische religieuze plausibiliteitseis van oprechtheid van religieuze rolmodellen. In het tweede traject is het de tweeledigheid in het eigen wereldbeeld die boven tafel komt en problematisch wordt door een reflexieve houding en de daarmee gepaard gaande neiging tot purificatie. Voor de afhakers in beide trajecten zorgt een intern en *geloofseigen* probleem er dus voor dat hun geloof steeds minder legitiem wordt. Individuen gaan niet twijfelen omdat een ontwikkeling als religieus pluralisme hen dwingt om andere wereldbeelden te overwegen, maar omdat het oude wereldbeeld niet gezond genoeg blijkt om de verandering naar reflexief denken succesvol te verwerken.

De bevinding dat zowel purificatie als geloofsafval *binnen* de eigen (oude) levensbeschouwing plaatsvindt, laat zien dat er een alternatieve, meer culturele benadering nodig is in het bredere debat over religieuze verandering. Vaak wordt religieuze verandering toegeschreven aan allerlei externe factoren zoals individualisering en rationalisering. Om religieuze verandering echter goed te begrijpen is de visie die Campbell (2007) bepleit in zijn studie naar de toenemende populariteit van het oosterse denken in het westen zinvol. Externe ontwikkelingen in de samenleving hebben volgens Campbell geen onafhankelijke invloed op de religieuze identiteit, maar worden geïnterpreteerd vanuit het eigen betekenisveld en op een creatieve manier verwerkt in het eigen wereldbeeld. Daarom moet volgens hem bij het bestuderen van religieuze veranderingen de aandacht veel meer gericht worden op het eigen (oude) wereldbeeld. Zoals uit de analyse in dit artikel blijkt kan die invloed van de gekleurde bril van het eigen wereldbeeld een bijna omgekeerde uitwerking hebben op de religieuze levensbeschouwing dan men zonder die invloed van het eigen wereldbeeld zou verwachten.

Noten

- 1 Zie bijvoorbeeld zijn reactie op een artikel van filosoof Ger Groot op <https://www.humanistischverbond.nl/er-is-wel-degelyk-zelotisch-humanisme-in-nederland/>.
- 2 De interviews vormen de empirische basis van mijn promotie-onderzoek, waarin veel breder wordt ingegaan op de invloed van het eigen wereldbeeld op de definiëring van religieus pluralisme in het algemeen, op religieuze veranderingstrajecten, en op de rol van religieus pluralisme in die trajecten. De vraag die in dit artikel aan de orde komt

- is het resultaat van de slotanalyse van mijn proefschrift waarin de rol van dat eigen wereldbeeld in het bepalen van de effecten van religieuze reflexiviteit voor de levensovertuiging van individuen wordt bestudeerd.
- 3 Berger lijkt dat soms te beweren als hij bijvoorbeeld zegt dat relativering wel het 'hoe' maar niet het 'wat' van het wereldbeeld verandert (zie bijvoorbeeld Berger, 2014: 32).
 - 4 Dit is een citaat uit de Bijbel, zie: Mattheus 22: 35-40, Markus 12: 28-34 en Lukas 10: 27.

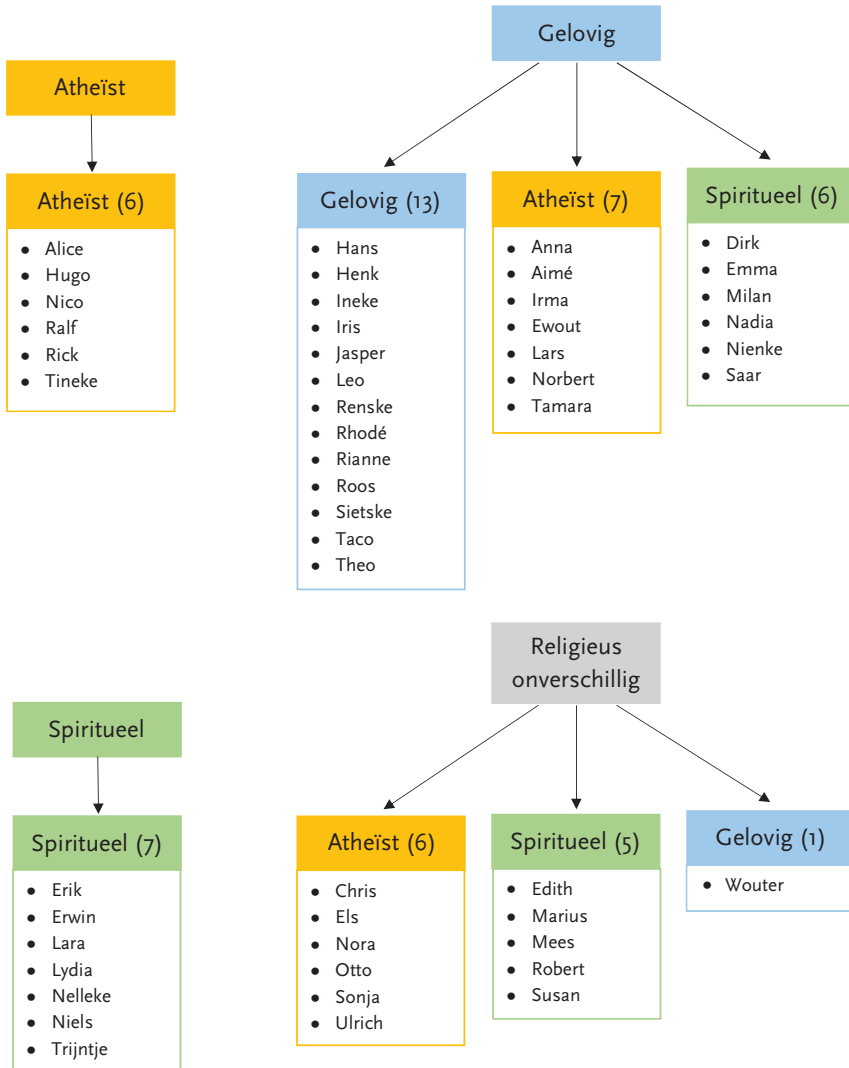
Literatuur

- Ammerman, N.T. (1987),
Bible Believers: Fundamentalists in the Modern World, New Brunswick: Rutgers University Press.
- Aupers, S. & D. Houtman (2006),
 Beyond the Spiritual Supermarket: The Social and Public Significance of New Age Spirituality, in: *Journal of Contemporary Religion*, 21 (2), 201-222.
- Beekers, D. (2015),
Precarious Piety: Pursuits of Faith among Young Muslims & Christians in the Netherlands, Proefschrift VU Amsterdam.
- Berger, P.L. (1969),
The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion, New York: Bantam Doubleday Dell Publishing Group Inc.
- Berger, P.L. (1979),
The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation, New York: Anchor Press.
- Berger, P.L. (2014),
The Many Altars of Modernity: Towards a Paradigm for Religion in a Pluralist Age, Boston/Berlin: De Gruyter.
- Berger, P.L., B. Berger & H. Kellner (1973),
The Homeless Mind: Modernization and Consciousness, New York, NY: Random House.
- Berger, P.L., & Th. Luckmann (1966),
The Social Construction of Reality, Garden City: Doubleday.
- Berger, P. L., & A. C. Zijderveld (2009),
In Praise of Doubt: How to have Convictions without becoming a Fanatic, HarperCollins E-books.
- Bruce, S. (2002),
God is dead: Secularization in the West, Oxford: Blackwell.
- Bullivant, S. (2012),
 Not so Indifferent after all? Self-Conscious Atheism and the Secularisation Thesis, in: *Approaching Religion*, 2 (1), 100-106.

- Campbell, C. (2007),
The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural change in the Modern Era,
 Boulder: Paradigm Publishers.
- Chaves (1994),
 Secularization as Declining Religious Authority, in: *Social Forces*, 72 (3), 749-774.
- Cimino, R., & C. Smith (2007),
 Secular Humanism and Atheism beyond Progressive Secularism, in: *Sociology of Religion*, 68 (4), 407-424.
- Houtman, D. & P. Tromp (2020),
 The Post-Christian Spirituality Scale (PCSS): Misconceptions, Obstacles, Prospects,
 in: Wink, A. Ai. P., R.F. Paloutzian & K.A. Harris (eds.), *Assessing Spirituality in a Diverse World*, Cham: Springer International (in press).
- Hunsberger, B. E. & B. Altemeyer (2006),
Atheists: A Groundbreaking Study of America's Nonbelievers, New York: Prometheus Books.
- Keane, W. (2002),
 Sincerity, Modernity, and the Protestants, in: *Cultural Anthropology*, 17 (1), 65-92.
- Lawrence, B.B. (1989),
Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age, San Francisco: Harper & Row.
- Lechner, F.J. (1991),
 The Case Against Secularization Theory: A Rebuttal, in: *Social Forces*, 69 (4), 1103-1119.
- Martí, G. (2015),
 Religious Reflexivity: The Effect of Continual Novelty and Diversity on Individual religiosity, in: *Sociology of Religion*, 76 (1), 1-13.
- Peek, L. (2005),
 Becoming Muslim: The Development of a Religious Identity, in: *Sociology of Religion*, 66 (3), 215-242.
- Pfadenhauer, M. (2016),
 In-Between Spaces. Pluralism and Hybridity as Elements of a New Paradigm for Religion in the Modern Age, in: *Human Studies*, 39 (1), 147-159.
- Rambo, L.R. (1993),
Understanding Religious Conversion, New Haven/London: Yale University Press.
- Ribberink, E. & D. Houtman (2010),
 'Te ongelovig om atheïst te zijn': Over de-privatisering van ongelof, in: *Religie & Samenleving*, 5 (3), 209-226.
- Ribberink, E., P. Achterberg & D. Houtman (2013),
 Deprivatization of Disbelief? Non-religiosity and Anti-Religiosity in 14 Western European Countries, in: *Politics and Religion*, 6, 101-120.

- Roeland, J., S. Aupers, D. Houtman, M. De Koning & I. Noomen (2010),
The Quest for Religious Purity in New Age, Evangelicalism and Islam: Religious Renditions of Dutch Youth and the Luckmann Legacy, in: *Annual Review of Sociology of Religion*, 1, 289-306.
- Smith, C. (1998),
American Evangelicalism: Embattled and Thriving, University of Chicago Press.
- Smith, J.M. (2011),
Becoming an Atheist in America: Constructing Identity and Meaning from the Rejection of Theism, in: *Sociology of Religion*, 72 (2), 215-237.
- Trilling, L. (1972),
Sincerity and Authenticity, New York: Harvard University Press.
- Wilson, B. (1982),
Religion in Sociological Perspective, Oxford: Oxford University Press.
- Woodhead, L. & P. Heelas (2000),
Religion in Modern Times: An Interpretive Anthology, Oxford, United Kingdom: Blackwell Publishers.
- Yamane, D. (1997),
Secularization on Trial: In Defense of a Neosecularization Paradigm, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36 (1), 109-122.

Bijlage: Categorijsch overzicht ontwikkeling wereldbeeld respondenten



Casestudies over het pedagogische handelen bij een sterfgeval in de klas

Jos van den Brand*

Summary

ITE (Initial Teacher Education) cannot prepare students in practice how to respond to bereavement inside their classroom when confronted with this phenomenon. Current case studies can help to solve this problem. In this article, I present the cases of teachers, who had this experience inside their infant class. The case studies are based on four concepts, i.e. narrative identity, contingency, religion, and pedagogical action. Main question of the research is: to what extent is there a relationship between the life stories of teachers in Dutch Catholic primary education and the intentionality of their pedagogical action, when they are confronted with bereavement inside their classroom. At the end of the article some recommendations are given that can be used in ITE.

Inleiding

Dit artikel gaat over het pedagogische handelen van leraren die in hun klas met een sterfgeval werden geconfronteerd. Böhm (2011) stelt dat er twee benaderingen van het pedagogische handelen zijn. De eerste benadering is het technisch-pedagogische handelen. Volgens deze benadering heeft een leraar bij sterfgevallen vooral *evidence based* kennis nodig waarvan de effectiviteit middels interventies is vastgesteld. De tweede benadering is het praktisch-pedagogische handelen. Deze veronderstelt dat een leraar bij een sterfgeval vooral oordeelkundigheid nodig heeft: het vermogen van leraren om hun handelen af te stemmen op dit kind, met deze achtergrond, in de klas in deze school. Hoewel een leraar beide vormen van het pedagogische handelen nodig heeft, suggereren verschillende auteurs (Böhm 2011; Ricken 1999; Ijseling 2020) dat het praktisch-pedagogische handelen de belangrijkste vorm is. Reden hiervoor is dat zich bij een sterfgeval onverwachte situaties voordoen. Een leraar heeft dan geen tijd om te overleggen met collega's

* Jos van den Brand is als senior onderzoeker verbonden aan het lectoraat Professionaliseren met Hart en Ziel van de Thomas More Hogeschool in Rotterdam. Daarnaast is hij docent onderzoek en levensbeschouwelijke vorming.

of om protocollen te raadplegen en moet in een fractie van een seconde handelen. Een ervaren leerkracht die ik interviewde verwoordde dit als volgt: “Het kwam compleet onverwacht en ik wist in eerste instantie niet wat ik moest doen.”

Van Veen en Janssen (2018) maken aangaande begeleiding bij een sterfgeval onderscheid tussen theoretische kennis en praktijkkennis. Bij theoretische kennis gaat het om de algemene richtlijnen en opvattingen over de begeleiding van rouwende leerlingen die leraren kunnen vinden in boeken, protocollen en op websites. Theoretische kennis is belangrijk, maar onvoldoende om rouwende leerlingen goed te kunnen begeleiden. Die kennis moet ook toegepast en ervaren worden om in specifieke situaties op de leerling toegesneden beslissingen te kunnen nemen. Deze praktijkkennis is vaak impliciet aanwezig en sterk contextgebonden. Het maakt bijvoorbeeld verschil of een leraar werkt in het basisonderwijs of in het voortgezet onderwijs. Bovendien is praktijkkennis sterk persoonsgebonden en wordt mede bepaald door de biografie van leraren. Om deze reden spreken Elbas (2004) en Clandinin (2016) over persoonlijke praktijkkennis. In dit onderzoek richt ik mij daarom op de samenhang tussen het levensverhaal van leraren en de intentionaliteit van hun pedagogische handelen. De centrale vraag luidt: *Welke samenhang is er tussen het levensverhaal van leraren en de intentionaliteit van hun pedagogische handelen bij een sterfgeval?*

De context speelt een belangrijk rol bij de vorming van praktijkkennis (Van Veen & Janssen 2018). In dit artikel gaat het om leraren in het Nederlandse katholieke basisonderwijs. Aan deze leraren wordt een specifieke eis gesteld: kinderen leren om te gaan met contingentie-ervaringen en deze te kunnen duiden als een ontmoeting met een andere werkelijkheid (VKLO 2014). Om beginnende leraren voor te bereiden op deze taak is het onvoldoende om hen uitsluitend technische kennis bij te brengen over het pedagogische handelen bij een sterfgeval. Het is ook van belang dat zij zich bezighouden met de duiding van hun eigen contingentie-ervaringen. Mijn veronderstelling is dat ze dan beter in staat zijn om hun leerlingen te ondersteunen bij het omgaan daarmee. Maar de duiding van contingentie-ervaringen is complex, omdat de rol van religie in het leven van mensen sedert de jaren zestig ingrijpend is veranderd (Bernts & Berghuijs 2015). Enerzijds is er sprake van secularisatie, waarmee ik bedoel dat de deelname aan geïnstitutionaliseerde vormen van religie sterk is afgenomen. Anderzijds zijn er allerlei vormen van ongebonden en persoonlijke religie ontstaan. Het resultaat van deze twee trends is dat de rol van religie in het leven van leraren fluïde is geworden. Leraren verlaten de religie waarin ze zijn gesocialiseerd of kiezen voor een andere vorm van

religie, al dan niet geïnstitutionaliseerd. Om recht te doen aan deze pluraliteit ga ik ervan uit dat mensen hun persoonlijke identiteit scheppen door een levensverhaal te reconstrueren (Van den Brand 2016). Ik onderzoek hoe leraren in deze verhalen betekenis geven aan contingentie-ervaringen. Bovendien kan ik dan ook nagaan welke samenhang er is tussen het levensverhaal van leraren en de intentionaliteit van hun pedagogische handelen.

Theoretische uitgangspunten

Narratieve identiteit

De narratieve benadering van identiteit veronderstelt dat mensen hun identiteit uitdrukken in een levensverhaal dat voortdurend wordt gereconstrueerd om samenhang, richting en betekenis aan hun leven te geven (Van den Brand 2016). Ik volg Straub (2019b) die in zijn theorie over de narratieve identiteit van personen een relatie met contingentie legt. Hij stelt dat contingentie-ervaringen de samenhang van een levensverhaal verstoren. Ze bieden aan een persoon nieuwe handelingsmogelijkheden of tasten de bestaande aan. Om de samenhang van het levensverhaal te behouden, worden de contingentie-ervaringen narratief bewerkt. Straub bedoelt dat een contingentie-ervaring een begin, een midden, een einde en een plot krijgt. Daardoor wordt het mogelijk om de contingentie-ervaring op te nemen in het levensverhaal. Zo kunnen mensen zich openstellen voor veranderingen, zonder dat ze hun identiteit compleet hoeven te veranderen.

De plot van het verhaal wordt gevormd door de nagestreefde levensdoelen (Van den Brand 2016). Deze levensdoelen representeren de uiteindelijke waarden in ons leven. De zingeving aan levensgebeurtenissen komt tot stand door ons af te vragen wat ze voor de realisering van onze levensdoelen betekenen. Gebeurtenissen die bijdragen aan de realisering van onze levensdoelen waarderen we als een hoogtepunt. Omgekeerd waarderen we gebeurtenissen die een belemmering zijn voor de realisering van onze levensdoelen als een dieptepunt. Verder bepaalt de zingeving aan levensgebeurtenissen mede de intentionaliteit van ons handelen. Een voorbeeld is een vrouw met het levensdoel 'zorgen voor anderen'. Ze waardeert de geboorte van haar dochter als een hoogtepunt en is bereid om langdurig voor haar te zorgen. Om samenhang en richting aan onze handelingen te geven, vertalen we onze levensdoelen ook naar andere levensgebieden zoals het beroepsleven (Ricoeur 2005). Anders gezegd, er is een samenhang tussen de levensdoelen en de intentionaliteit van het pedagogische handelen. De eerdergenoemde vrouw kiest bijvoorbeeld

voor een baan op een basisschool in een achterstandswijk omdat het past bij haar levensdoel.

Contingentie

Contingentie is een filosofisch begrip dat aangeeft dat fenomenen in de werkelijkheid er ook niet of anders kunnen zijn. In dit onderzoek richt ik mij op wat Zirfas (2010) noemt *absolute* contingentie. Daarbij gaat het om fenomenen die er ook niet of anders kunnen zijn, maar niet door ons veranderd kunnen worden. We kunnen niet veranderen dat we er zijn zoals we er zijn (nataliteit) en dat we eindig zijn (mortaliteit). Bovendien krijgen we te maken met onverwachte gebeurtenissen die ons kunnen maken of breken en om een interpretatie vragen. Verder kunnen we absolute contingentie onderverdelen in gelukkige contingentie en tragische contingentie. Er is sprake van *gelukkige* contingentie, als gebeurtenissen die niet fundamenteel door mensen zijn veroorzaakt, zich uiteindelijk zo voegen, dat ze aan de verwachtingen en wensen van mensen voldoen. Denk bijvoorbeeld aan de onverwachte ontmoeting met de levenspartner. Bij *tragische* contingentie kunnen mensen niet voorkomen of verhinderen dat ze worden getroffen door een gebeurtenis die voor hen nadelige gevolgen heeft. Een voorbeeld is: aan een erfelijke ziekte lijden.

Wuchterl (2011) wijst erop dat mensen op verschillende manieren met absolute contingentie kunnen omgaan. De eerste manier is contingentie *ontkennen*. In dat geval gaan mensen ervan uit dat alle fenomenen in de werkelijkheid noodzakelijk zijn. Een persoon krijgt bijvoorbeeld te horen dat hij lijdt aan een ongeneeslijke vorm van kanker. Hij gaat ervan uit dat de lichamelijke pijn en de psychische stress volledig zijn te verklaren door noodzakelijke biologische processen. De tweede manier is contingentie *erkennen*. Mensen beseffen dat er grenzen zijn aan de mogelijkheden van hun denken en handelen. Iemand weet bijvoorbeeld dat hij de ziekte ALS niet zal overleven. Hij vraagt zich af waarom hem deze ziekte moest overkomen. De derde manier is contingentie *ontmoeten*. In dat geval wordt de grens van ons denken en handelen niet alleen erkend, maar ook gezien als een ontmoeting met een andere werkelijkheid voorbij deze grens. Iemand gelooft bijvoorbeeld dat er leven na de dood is.

Religie

Riesebrodt (2010) stelt dat het concept contingentie ons verder kan helpen om de rol van religie in het levensverhaal van mensen te onderzoeken. Hij omschrijft religie als een zoekproces naar heil en bemiddeling van heil. Dit

zoekproces komt volgens Riesebrodt op gang als mensen te maken krijgen met situaties die hen te boven gaan, maar bij het mens-zijn horen. Het gaat dan om contingentie-ervaringen zoals sterfelijkheid, gebrek aan controle over de natuurlijke omgeving en instabiliteit in sociale relaties. Religie helpt mensen betekenis te geven aan deze situaties door ze met bovenmenselijke machten in verband te brengen. Mensen kunnen daardoor betekenis geven aan gebeurtenissen waarbij ze tegen hun eigen grenzen aanlopen, maar wel in staat blijven om te handelen. Volgens Joas (2012) heeft het begrip contingentie te maken met het beseffen en ervaren van beslissings- en handelingsruimte. Als mensen gebruik maken van deze handelingsruimte leidt dat tot pluralisering. Op het gebied van religie komt dit bijvoorbeeld tot uitdrukking in de constructie van een ‘patchworkidentiteit’. Joas (2004) bedoelt daarmee dat mensen elementen uit verschillende religieuze tradities op hoogstpersoonlijke wijze combineren. De toegenomen handelingsopties kunnen als een verlossende bevrijding worden ervaren, maar ook als een belastende dwang om voortdurend keuzes te moeten maken. Verder merkt Joas (2012) op dat religie vaak in verband wordt gebracht met de tragische vormen van contingentie. Joas vindt het eenzijdig om religie alleen met deze vormen van contingentie in verband te brengen. Het is ook van belang om religie in verband te brengen met begeestering en met gevoelens van dankbaarheid en genade.

Het pedagogische handelen

Het vierde kenbegrip is: het pedagogische handelen. Zoals al opgemerkt kunnen we volgens Böhm (2011) twee benaderingen van het pedagogische handelen onderscheiden. De eerste benadering is: het technisch-pedagogische handelen (TPH). De leraar heeft vooral (technische) kennis nodig omtrent technieken en gereedschappen waarvan de effectiviteit middels interventiestudies is vastgesteld. Om grip te krijgen op de contingentie-ervaring van de dood is er de afgelopen decennia door psychologen veel onderzoek gedaan naar de rouwbegeleiding van kinderen (Alisic 2011; Spuij 2014). Dat onderzoek is gericht op *hoe* kinderen het beste begeleid kunnen worden als ze een dierbare verliezen. Er zijn materialen en rouwprotocollen ontwikkeld die leraren kunnen gebruiken bij het omgaan met een sterfgeval. De tweede benadering is: het praktisch-pedagogische handelen (PPH). In dat geval wordt begeleiding als praktisch handelen verstaan en heeft de leraar oordeelkundigheid nodig. In de onderwijscontext is het de persoonlijke praktijkkennis waarmee je in een onverwachte situatie, in een *split second* beoordeelt wat pedagogisch gezien wenselijk is. Böhm, Scheifelbein en Seichter (2017) wijzen erop dat deze benadering het contingente karakter van opvoeden en onderwijzen

erkent, omdat er niet vanuit wordt gegaan dat situaties vooraf volledig verklaar- en planbaar zijn, en met risico en onzekerheid gepaard gaan. Het is zelfs mogelijk dat het pedagogische handelen mislukt. In de praktijk heeft een leraar allebei nodig. Hij moet enerzijds technische kennis hebben van de beschikbare gereedschappen en technieken en deze kunnen hanteren, en anderzijds het vermogen hebben om in een onverwachte, unieke situatie – als deze leraar in relatie tot dit kind – te beoordelen of die gereedschappen hier passen of niet.

Methodes

Onderzoeksvragen en onderzoeksdesign

De centrale vraag gaat over de samenhang tussen het levensverhaal van leraren enerzijds en de intentionaliteit van hun pedagogische handelen anderzijds. Om deze samenhang te onderzoeken formuleerde ik drie deelvragen.

- 1 Welke duiding geven leraren in het Nederlandse katholieke basisonderwijs aan hun contingentie-ervaringen? Volgens de narratieve benadering van identiteit interpreteren personen contingentie-ervaringen als een hoogte- of een dieptepunt op grond van hun levensdoelen. Om de rol van religie te achterhalen, ga ik na of deze hoogte- en dieptepunten worden geduid als een ontmoeting met een andere werkelijkheid.
- 2 Welke vorm van pedagogisch handelen gebruiken leraren in het Nederlandse katholieke basisonderwijs bij een sterfgeval in hun klas? Door de beantwoording van deze deelvraag onderzoek ik of leraren gebruik maken van het TPH of het PPH bij een sterfgeval in hun klas.
- 3 In hoeverre zijn de levensdoelen die leraren nastreven en de duiding van hun contingentie-ervaringen verbonden met de intentionaliteit van hun pedagogische handelen? Ik ga na of de veronderstelling juist is dat de levensdoelen van leraren en hun zingeving aan contingentie-ervaringen samenhangen met de intentionaliteit van hun pedagogische handelen, zoals de narratieve benadering van identiteit veronderstelt.

Ik kies voor een casestudy om ruimte te maken voor diepgang en arbeidsintensieve werkwijzen (Verschuren & Doorwaard 2015). Het gaat om zaken die liggen opgeslagen in de psyche van de leraar. Deze zaken zijn niet gemakkelijk toegankelijk, omdat leraren zich hiervan niet direct bewust zijn. Dit is bijvoorbeeld het geval bij de praktijkkennis die impliciet een rol speelt bij

het pedagogische handelen en nog niet eerder is verwoord. Verder kies ik voor een casestudie vanwege een *kwalificerende en interpreterende benadering* (Verschuren & Doorewaard 2015). Ik wil graag begrijpen hoe leraren handelen bij een sterfgeval en wat de rol daarbij is van hun biografie. Tenslotte kies ik voor een casestudie omdat het mogelijk is om *empirisch* onderzoek te doen. Daarbij gebruik ik het semigestructureerd interview om inzicht te krijgen in de belevingswereld van leraren en de betekenis die ze geven aan hun ervaringen (Bleijenbergh 2016). Bovendien wijst Simons (2009) erop dat de casestudie zeer geschikt is voor onderwijsonderzoek, omdat zo inzicht wordt verkregen in hoe leraren onder concrete omstandigheden beslissingen nemen. Daarbij is het doel van de onderzoeker niet representativiteit, maar het unieke en het bijzondere van een casus in kaart brengen.

Volgens Abma en Stake (2014) heeft een natuurlijke casestudie vijf kenmerken. Het gaat om een casus in zijn oorspronkelijke context en niet om een situatie die door de onderzoeker is gecreëerd. De genoemde kenmerken verduidelijk ik door voorbeelden te geven. Het eerste kenmerk is: aandacht voor unieke en onverwachte kwesties. Hoewel in een casestudie vanuit theoretische veronderstellingen en een vraagstelling wordt vertrokken, blijft er ruimte voor kwesties, vragen en aandachtspunten die opkomen vanuit een casus. De onderzoeker kan vooraf niet inschatten wat de complexiteit en de uniciteit van een casus inhouden en welke onverwachte zaken een rol spelen. Bij de casus van Cox (zie hierna) is bijvoorbeeld het unieke en onverwachte dat de moeder niet weet hoe ze aan haar dochter moet vertellen dat haar vader is overleden. Het tweede kenmerk is: rekening houden met de invloed van de context. Het menselijke handelen kan niet los van zijn context worden begrepen. Bij de context in smallere zin gaat het om deze leraar, met deze kinderen, met deze achtergrond, in deze school. Bij de context in ruimere zin gaat het om de culturele, historische, sociaaleconomische en politieke context. De casestudies spelen zich bijvoorbeeld af op Nederlandse katholieke basisscholen. Het derde kenmerk is: betekenis en interpretatie. Het gaat bij een casestudie om begrijpen in tegenstelling tot verklaren. Uitgangspunt is het idee dat mensen in de wereld zijn en daaraan betekenis geven in interactie met anderen. De onderzoeker probeert te begrijpen welke interpretatie mensen aan hun ervaringen geven. Ik probeer bijvoorbeeld te begrijpen welke betekenis leraren aan hun autobiografische contingentie-ervaringen geven. Het vierde kenmerk is: een holistische benadering. Hiermee wordt bedoeld dat de onderzoeker probeert om een zo compleet mogelijk beeld te krijgen van de casus. Dit gebeurt door te observeren, te interviewen, documentanalyse en door de casus te interpreteren. In dit onderzoek beperkte ik me tot het inter-

vieren van leraren en ging na of ze een rouwprotocol gebruikte. Het vijfde kenmerk is: leren van een casus. Het gaat bij de selectie van een casus niet om representativiteit, maar om de vraag wat we kunnen leren van een unieke casus. Dit wordt ook wel het leerpotentieel van een casus genoemd. Ik geef verderop aan hoe casusbeschrijvingen in de initiële lerarenopleiding gebruikt kunnen worden.

Het semigestructureerde interview en de werving van respondenten

Om de onderzoeksvragen te beantwoorden, zijn leraren geïnterviewd met een semigestructureerd interview dat ik ontwikkelde (Van den Brand 2016). In het eerste deel van interview tekent de respondent een levenslijn en geeft daarbij hoogte- en dieptepunten in het verleden, het heden en de toekomst aan. Vervolgens vertelt de respondent wat deze gebeurtenissen voor haar of hem tot een hoogte- of dieptepunt maakten op het moment dat ze plaatsvonden of zullen plaatsvinden. In het tweede deel van het interview is nagegaan welke betekenis respondenten geven aan onverwachte hoogte- en dieptepunten vanuit het perspectief van contingentie. Met een meetinstrument dat Scherer-Rath (2013) ontwikkelde, is achterhaald of respondenten contingentie-ervaringen ontkennen, erkennen of duiden als een ontmoeting met een andere werkelijkheid. In het derde deel van het interview is onderzocht welke levensdoelen een respondent nastreeft. Het vierde deel van het interview is ontwikkeld voor dit onderzoek. Aan de respondenten is gevraagd om eerst vanuit hun eigen perspectief te vertellen over belangrijke gebeurtenissen tijdens het sterfgeval in hun klas. Daarna is nagegaan wie het initiatief nam in deze situaties, hoe daarop is gereageerd door de betrokken personen en in hoeverre het ertoe deed dat de leraar er was en niet iemand anders.

De respondenten zijn geworven door aan schoolopleiders, met wie de onderzoeker samenwerkt, te vragen of ze hem in contact konden brengen met leerkrachten die de afgelopen twee jaar met een sterfgeval in hun klas werden geconfronteerd. Van de tien benaderde respondenten waren er uiteindelijk zeven bereid om mee te werken aan een interview. Een respondent vond het emotioneel te belastend om mee te werken aan een interview en twee andere respondenten trokken zich terug uit tijdgebrek.

Analysedesign

De interviews zijn opgenomen en woord voor woord uitgeschreven. De getranscribeerde interviews zijn geanalyseerd met Atlas.ti 8 volgens de constant vergelijkende methode (Friese 2019). Kortgezegd wil dit zeggen dat er is gewerkt met open codes, axiale codes en selectieve codes.¹ Om de

betrouwbaarheid te vergroten codeerden onderzoekers van het lectoraat professionaliseren met Hart en Ziel van de Thomas More Hogeschool in Rotterdam dezelfde teksten. De resultaten werden besproken, tot er overeenstemming was over het toekennen van de codes (Bleijbergh 2016).

Resultaten

De duiding van autobiografische contingentie-ervaringen

In deze paragraaf beantwoord ik de vraag: welke duiding geven leraren in het Nederlandse katholieke basisonderwijs aan hun contingentie-ervaringen? Het gaat om onverwachte levensgebeurtenissen die leraren zijn overkomen en ik ga na of deze zijn geduid als contingentie-ontkenning, contingentie-erkenning of contingentie-ontmoeting.

Gelukzalige contingentie-ervaringen

De eerste vorm van gelukzalige contingentie is: *het onverwachte begin van relaties*. Het gaat om de ontmoeting met de huidige levenspartner en de geboorte van een kind. Deze gebeurtenissen worden door de respondenten geduid als contingentie-erkenning. Bos zegt over het ontstaan van de relatie met haar levenspartner: “Ik was sowieso niet op zoek naar iemand... eerst een hele tijd vrienden geweest... onverwacht dat ik dan (ten huwelijk JvdB) gevraagd werd.” Dat het om contingentie-erkenning gaat, blijkt uit de woorden “was niet op zoek naar iemand”, “onverwacht” en “gevraagd werd”. Faber is onverwacht zwanger geworden. Ze zegt: “Ik dacht dat het niet mogelijk was, toen kreeg ik toch een kindje. Het had ook anders kunnen lopen, daar ben ik dankbaar voor.” Uit de woorden “ik dacht dat het niet mogelijk was” en “het had ook anders kunnen lopen” leid ik af dat het om contingentie-erkenning gaat.

De tweede vorm van gelukzalige contingentie is: *onverwacht succes in relaties*. De ouders van Derks scheidden toen ze nog jong was. De verstandhouding tussen haar ouders bleef goed en daardoor had ze toch een gelukkige jeugd. Ze zegt: “Ik heb echt geluk gehad dat mijn ouders heel goed met elkaar bleven omgaan.” Uit de woorden “Ik heb echt geluk gehad” blijkt dat het ook anders had kunnen zijn en dat Derks contingentie erkent.

De derde vorm van gelukzalige contingentie is: *onverwacht succes in ontwikkeling*. Evers is gezakt voor haar mavo-examen en blijft zitten. In het jaar dat ze doubleert komt ze tot het inzicht dat ze geen kapster wil worden, maar leerkracht. In haar woorden: “Omdat ik gezakt was, kwam ik erachter dat de

kappersopleiding geen goede keuze was.” Verder zegt Evers: “Ik zeg altijd: ‘het had zo moeten zijn.’” Uit de woorden “het had zo moeten zijn”, maak ik op dat het in haar ogen niet anders had kunnen zijn. Dit betekent dat ze contingentie ontkent.

De vierde vorm van gelukzalige contingentie is: *onverwacht succes in gezondheid*. Tijdens de zwangerschap van haar eerste kind kreeg Bos te maken met een levensbedreigende ziekte: een acute longembolie. Ze overleefde de ziekte en baarde een gezond kind. Ze duidt deze contingentie-ervaring als een ontmoeting met andere werkelijkheid, omdat ze met de eindigheid van haar eigen bestaan en van haar ongebooren kind geconfronteerd werd. Ze zegt: “Bij de longembolie werd ik met mijn neus op de feiten gedrukt... Ik stond erbij stil hoe kort het leven is. Er waren momenten dat ik God wilde bedanken.” Het feit dat Bos dankbaar jegens God is, duidt op contingentie-ontmoeting.

Tragische contingentie-ervaringen

De eerste vorm van tragische contingentie is: *onverwacht falen in relaties*. Cox is belast met een erfelijke aanleg voor kanker. Ze moet aan haar kinderen vertellen dat ook zij met dit gen belast kunnen zijn. Ze zegt: “Het vertellen aan mijn kinderen was een dieptepunt. Ze hebben ook vijftig procent kans op het gen.” Na het vertellen krijgt haar dochter psychische problemen. In haar woorden: “Mijn dochter kreeg opeens faalangst, die was ook weer vijftien jaar (de leeftijd waarop Cox haar vader verloor JvdB)...Het waren lastige dingen... ik wilde niet dat ze daar last van had.” Cox erkent contingentie, omdat ze niet kan voorkomen of verhinderen dat haar dochter belast is met een erfelijk gen en daardoor psychische problemen krijgt.

De tweede vorm van tragische contingentie is: *onverwacht einde van relaties*. Bij het einde van relaties speelt de contingentie-ervaring van de dood op twee manieren een rol in de levensverhalen van leraren. Op de eerste plaats verliezen leraren dierbaren. Cox verliest bijvoorbeeld op jonge leeftijd haar vader, omdat hij aan kanker overlijdt. Ze moet waken bij haar vader en voor haar jongere broertjes zorgen. Ze zegt: “Ik ging drie maanden niet naar school, omdat ik overdag waakte (bij mijn vader JvdB) en mijn moeder ’s nachts. Het was heel beladen en ik voelde me ook eenzaam.” Na het overlijden van haar vader draagt ze de verantwoordelijkheid voor haar jongere broertjes, omdat haar moeder suïcidaal is. In haar woorden: “Ik kreeg veel verantwoording. Toen mijn vader was overleden, zag mijn moeder het niet meer zitten en wilde zelfmoord plegen. Ik was zo bang en zorgde voor mijn broertjes.” Over de duiding van deze gebeurtenis vertelt Cox: “Het is mij overkomen...het heeft mij een stuk jeugd ontnomen...ook mijn moeder wist niet hoe ze het moest doen...

dan loopt het zo.” Uit de woorden “overkomen”, “ontnomen” en “dan loopt het zo” leid ik af dat ze contingentie erkent. Op de tweede plaats worden leraren geconfronteerd met hun eigen sterfelijkheid. De meeste respondenten duiden hun eigen dood als een ontmoeting met een andere werkelijkheid. Ze gaan ervan uit dat ze na hun overlijden ergens voortleven. Bos zegt bijvoorbeeld over haar eigen voortleven na de dood: “Ik hoop dat ik naar de hemel ga... dat ik herenigd wordt met degenen die ik heb verloren.” Dat het bij Bos om contingentie-ontmoeting gaat, leid ik af uit de woorden “naar de hemel ga”. Weer een ander voorbeeld is Aarts. Hij neemt over de duiding van zijn eigen dood een ambivalent standpunt in. Enerzijds zegt hij niet te weten of er leven na de dood is: “Is er iets? Ik weet het niet. Het zou kunnen.” Anderzijds gelooft hij dat zijn ziel ergens voortleeft: “Als ik dood ben, denk ik toch dat ik ergens nog een ziel heb.” Ook brengt hij het voortleven na de dood in verband met de hemel. Hij zegt: “Ik hoop...dat ik goed heb geleefd voor als de hemel toch wel bestaat.” Hier klinkt de ook door christenen wel aangehangen gedachte in door dat je gedrag tijdens je leven bepaalt wat er na de dood met je gebeurt. Verder gebruikt hij het begrip karma. Karma wordt gebruikt in oosterse religies en is nauw verbonden met de reïncarnatiegedachte. Je keert na je dood terug in een andere gedaante en dit hangt af van hoe je je gedroeg. Aarts gaat ervan uit dat als hij nu goed leeft, dat hij daar op een later tijdstip voordeel van heeft: “Ik geloof eerder in karma...als ik iets goeds doe, dan gebeurt er ook iets goeds met mij.” Ik stel vast dat Aarts op hoogstpersoonlijke wijze elementen uit verschillende religies combineert. We zagen dat Joas (2004) in dat geval spreekt over een ‘patchworkidentiteit’ op het gebied van religie.

De derde vorm van tragische contingentie is: *onverwacht falen in ontwikkeling*. Evers zakte onverwacht voor haar mavo-diploma en kon niet meer herkansen. Ze zegt: “Ik was er niet vanuit gegaan (dat ik zou zakken JvdB)...en niet meer kon herkansen.” Uit de woorden “ik was er niet vanuit gegaan” maak ik op dat het om contingentie-erkenning gaat.

De vierde vorm van tragische contingentie is: *onverwacht falen in gezondheid*. Aarts was 15 jaar toen hij twee maanden niet naar school ging, omdat hij ziek was. Aarts zegt: “De artsen konden niks vinden... Ik was bij een psycholoog en hij wist ook niet wat het was.” Hij erkent contingentie, omdat er geen verklaring voor zijn ziekte is. Dit leid ik af uit de woorden “niks vinden” en “wist ook niet wat het was”. Cox krijgt op tweeënveertigjarige leeftijd, de leeftijd waarop haar vader overleed, te horen dat in haar vaders familie de aanleg voor kanker erfelijk is. Ze staat voor de keuze om te laten uitzoeken of ze erfelijk belast is. Ze zegt: “Ik was er gelijk bang voor. Ik was bij wijze van spreken mijn begrafenis al aan het regelen.” Er is sprake van contingentie-

ontmoeting, omdat ze een Hogere Macht om hulp vraagt tijdens de onderzoeken in het ziekenhuis. Ze zegt: “Toen ik naar het ziekenhuis reed, deed ik gebedjes: ‘Laat het alsjeblieft goed gaan.’” Ze is ambivalent over haar verhouding tot een Hogere Macht. Ze bidt alleen als het slecht met haar gaat: “Het is eigenlijk heel oneerlijk. Als het slecht gaat, dan ga ik wel bidden. Daarom weet ik ook niet of ik geloof. Het zijn dingen die ik uitsprak, omdat ik het zo graag anders zou willen. Maar spreek ik tot God of een Hogere Macht, ik weet het niet.” In de woorden “als het slecht gaat, dan ga ik wel bidden” en “die ik uitsprak, omdat ik het zo graag anders zou willen” klinkt het theïstische godsbeeld door van een bovennatuurlijk wezen dat zich persoonlijk met het leven van afzonderlijke mensen bezighoudt. Tegelijkertijd past de twijfel over het theïstische godsbeeld in de tendens dat steeds minder mensen in de laat-moderne samenleving geloven in dit godsbeeld (Smedes 2016).

Conclusie

Ik constateer dat gelukzalige en tragische contingentie-ervaringen een rol spelen in de levensverhalen van de leraren die meewerkten aan het onderzoek. In de meeste gevallen erkennen ze contingentie. Verder heb ik aanwijzingen dat contingentie-ontmoeting een rol speelt bij de confrontatie met een levensbedreigende ziekte en bij de eigen sterfelijkheid. Dit sluit aan bij de religietheorie van Riesebrodt (2010) die ervan uitgaat dat mensen naar bemiddeling van heil zoeken als ze met hun eigen sterfelijkheid worden geconfronteerd.

Het pedagogische handelen bij een sterfgeval

In deze paragraaf beantwoord ik de vraag: welke vorm van pedagogisch handelen gebruiken leraren in het Nederlandse katholieke basisonderwijs bij een sterfgeval in hun klas? We hebben gezien dat er twee vormen van het pedagogische handelen zijn: het technisch-pedagogische handelen (TPH) en het praktisch-pedagogische handelen (PPH). Ik veronderstel dat er sprake is van TPH als leraren gebruik maken van rouwverwerkingsmateriaal, een rouwprotocol, tips ontvangen van een maatschappelijk werker en in boeken en op websites technische kennis opzoeken. Er is sprake van PPH als leerkrachten hun pedagogische handelen afstemmen op dit kind, in deze situatie, in deze klas, in deze school.

Exclusief praktisch handelen

Er zijn twee leraren die zeggen dat ze uitsluitend gebruik maken van het PPH. In de klas van Faber overleed een leerling aan kanker. Ze handelde naar eigen goeddunken en in nauw overleg met de ouders. Faber zegt: “We hebben het

echt zelf ingevuld...en in overleg met de ouders.” De woorden “het echt zelf ingevuld” geven aan dat er uitsluitend sprake is van PPH. Geurts zegt over zijn pedagogische handelen dat hij de leerling de ruimte gaf om erover te vertellen: “Ik had afgesproken...als hij wilde dan zou hij erover vertellen. En dat is ook gebeurd, hij heeft er heel veel over verteld. Ik vond heel belangrijk dat ook de kinderen van de klas zouden weten, wat hij meemaakte.” Er is sprake van PPH omdat hij niet naar technische kennis verwijst.

Combinatie van het technische en het praktische handelen

Vijf leraren combineren het TPH en het PPH. Ik geef twee voorbeelden ter verduidelijking. Cox zegt over haar pedagogische handelen bij een sterfgeval: “Ik liet mij leiden door mijn gevoel en de dingen die ik erover las. Ik googelde nog, maar deed vooral wat mijn hart mij ingaf.” Uit de woorden “ik liet mij leiden door mijn gevoel” en “deed vooral wat mijn hart mij ingaf” maak ik op dat Cox het pedagogische handelen interpreteert als PPH. Verder blijkt uit de woorden “de dingen die ik erover las” en “ik googelde nog” dat er ook sprake was van TPH. Tot slot licht uit de woorden “deed vooral wat mijn hart mij ingaf” op, dat het accent lag op het PPH. Derks wist dat een moeder van een leerling uit haar klas zou overlijden. Ze nam vooraf met de directeur van de school en haar duocollega het rouwprotocol door. Ook gebruikte ze verhalen en materialen uit de verdrietkoffer. Toch is het PPH in haar ogen het belangrijkste. Ze zegt: “Uiteindelijk moest ik ...op mijn gevoel afgaan.” Dat het om PPH gaat, maak ik op uit de woorden “moest ik...op mijn gevoel afgaan.”

Ik kom tot de conclusie dat voor alle leraren geldt dat in hun ogen het PPH het belangrijkste is. Verder springt in het oog dat de oordeelkundigheid niet zozeer een rationele afweging is, als wel het intuïtief aanvoelen van wat er nodig is in een situatie. Van Manen (2014) spreekt in dit verband over pedagogische tact. Het is een soort impliciete of stilzwijgende kennis, die een leraar opdoet in de praktijk en hem/haar in staat stelt zijn/haar handelen af te stemmen op de concrete situatie waarin hij/zij zich bevindt.

Samenhang levensdoelen, duiding contingentie-ervaringen en het pedagogische handelen bij een sterfgeval

In deze paragraaf beantwoord ik de vraag: in hoeverre is er samenhang tussen de levensdoelen die leraren nastreven en de duiding van hun contingentie-ervaringen verbonden met de intentionaliteit van hun pedagogische handelen bij een sterfgeval in hun klas?

Om te beginnen zijn er leraren die een verband leggen tussen de nagestreefde levensdoelen en hun PPH. Derks streeft het zelfgerichte levensdoel

‘gelukkig worden’ en het andergerichte levensdoel ‘verbondenheid met anderen’ na. Haar tweede levensdoel speelde een rol bij haar PPH bij het sterfgeval. Derks zegt dat ze het belangrijk vindt om kinderen te leren “omgaan met tegenslag.” Ze bedoelt daarmee dat: “Je elkaar helpt en er voor elkaar bent... Deze gebeurtenis was eigenlijk het perfecte voorbeeld.” Evers streeft de zelfgerichte levensdoelen ‘gelukkig worden’ en ‘zelfontwikkeling’ na. Ze zegt dat met name het laatstgenoemde levensdoel van belang is voor haar PPH bij een sterfgeval. Ze zegt: “dat ik aan de kinderen in de klas..meegeef dat er ook tegenslagen zijn.” Ik merk op dat de gerichtheid van de nagestreefde levensdoelen ervoor zorgt dat de leraren andere accenten leggen in hun PPH. Derks benadrukt de interpersoonlijke vorming wat past bij de andergerichtheid van haar levendoel, namelijk elkaar helpen. Terwijl Evers zich meer op de intrapersoonlijke vorming richt, te weten leren omgaan met tegenslagen in het leven. Dit is in lijn met de zelfgerichtheid van haar levensdoel.

Verder zijn er leraren die verband leggen tussen de duiding van hun contingentie-ervaringen en het praktisch-pedagogische handelen. Cox verwijst bijvoorbeeld naar de tragische contingentie-ervaring uit haar jeugd. “Ik ben mijn leven op een bepaalde manier gestart en dat is niet altijd leuk geweest.” Over de wijze waarop deze contingentie-ervaring doorwerkt in haar PPH zegt Cox: “Daardoor ben ik heel erg bezig met dat de kinderen gelukkig worden... Geniet maar van wat je doet en zorg voor elkaar.” Ook bij het vertellen van het slechte nieuws aan de leerling speelt de contingentie-ervaring uit haar jeugd een rol: “Ik wilde dat heel graag zo goed mogelijk doen, en dan speelt...mijn achtergrond mee, mijn vader is ook jong overleden.”

Ik kom tot de voorzichtige conclusie dat levensdoelen een rol lijken te spelen bij de accenten die leraren leggen bij het PPH bij een sterfgeval. Daarnaast heb ik aanwijzingen dat de duiding van contingentie-ervaringen doorklinkt in het PPH. Bovendien heb ik de indruk dat het PPH gericht is op ‘leren leven’ (Göhlich & Zirfas 2007). Leraren vinden het belangrijk dat kinderen leren omgaan met tragische contingentie-ervaringen door elkaar te helpen of te accepteren dat deze bij het leven horen. Hoewel leraren hun leerlingen leren om contingentie te erkennen, lijkt contingentie-ontmoeting geen rol te spelen. Terwijl dit wel wordt verwacht van leraren in het katholieke basisonderwijs.

Beantwoording centrale vraag

De centrale vraag luidt: Welke samenhang is er tussen het levensverhaal van leraren en de intentionaliteit van hun pedagogische handelen bij een sterfgeval? Om deze vraag te beantwoorden onderzocht ik eerst welke duiding leraren gaven aan hun eigen contingentie-ervaringen. Meestal erkennen leraren

contingentie. De confrontatie met hun eigen eindigheid wordt geduid als contingentie-ontmoeting. Vervolgens ging ik na welke vorm van pedagogisch handelen leraren gebruikten bij een sterfgeval. Hoewel de meeste leraren het TPH en het PPH combineerden, was de laatstgenoemde vorm het belangrijkste. Het ging om het intuïtief aanvoelen wat een situatie vraagt van een leraar. Tot slot onderzocht ik de samenhang tussen levensdoelen en de duiding van contingentie-ervaring enerzijds en intentionaliteit van het praktisch-pedagogische handelen anderzijds. Het lijkt erop dat levensdoelen en de duiding van contingentie-ervaringen helpen om de intentionaliteit van het PPH te begrijpen. Ik kom tot de voorzichtige conclusie dat er een samenhang is tussen het levensverhaal van leraren en de intentionaliteit van het PPH bij een sterfgeval.

Ik sluit af met een opmerking over de rol van contingentie-ontmoeting. Het beeld dat uit de analyseresultaten naar voren komt, is dat leraren levensgebeurtenissen overwegend immanent duiden, namelijk contingentie-ontkenning of contingentie-erkenning. Ik vermoed dat dit ook de reden is dat leraren bij de begeleiding van hun leerlingen contingentie niet duiden als een ontmoeting met een andere werkelijkheid. Op grond hiervan zou het voor de hand liggen dat deze leraren de dood duiden als de absolute grens van het leven, maar dat is niet het geval. Ze spreken over een werkelijkheid voorbij de absolute grens van de dood en gebruiken daarvoor de metafoor van de hemel. Dat is kenmerkend voor het contingentiebewustzijn van mensen in de laatmoderne tijd. Mensen beseffen en ervaren dat hun beslissings- en handlingsruimte is gegroeid (Joas 2012). Bij de vorming van hun identiteit spelen tradities steeds minder een rol en zijn de sociale vormen die individuele keuzes beperken verzwakt of verdwenen. Ze scheppen hun eigen handelings- en interpretatiekader door een levensverhaal te construeren en het aan te passen aan de veranderende omstandigheden. Hun biografie is een keuzebiografie geworden.

Afsluiting

Er is nog maar weinig onderzoek gedaan naar de rol van religie in de professionele identiteit van leraren in het Nederlandse katholieke basisonderwijs. Om deze rol te achterhalen richtte ik me op levensdoelen en de zingeving aan autobiografische contingentie-ervaringen. Aanname daarbij is dat zingeving een interpretatief proces is dat voor religieuze en niet-religieuze leraren hetzelfde is. Het lijkt erop dat het een veelbelovende benadering is om onderzoek

te doen naar 'persoonlijke religie' (James 1902) in een geïndividualiseerde, pluriforme samenleving. Verder is het belangrijk om het onderzoek naar het pedagogische handelen bij sterfgevallen niet te beperken tot het competent aanwenden van technische kennis. Het is niet alleen van belang om te weten *hoe* er gehandeld moet worden, maar ook om te weten welke beslissingen er genomen worden in onverwachte situaties en wat de rol daarbij is van praktijkkennis en van het eigen levensverhaal. Professionele kennis is dus niet alleen technisch, maar ook reflexief.

Op de tweede plaats sta ik stil bij de vraag wat dit onderzoek betekent voor het opleiden van leraren. Uit de casusbeschrijvingen komt naar voren dat praktische kennis nodig is om kinderen goed te begeleiden bij een sterfgeval. Deze kennis is nodig om in onverwachte, unieke situaties de juiste beslissingen te kunnen nemen. Van Veen en Janssen (2018) geven suggesties aan lerarenopleiders voor het werken met praktijkkennis. Een belangrijk onderdeel van deze suggesties is dat leraren het belang van praktijkkennis zelf ervaren. Een knelpunt bij het zelf laten ervaren van praktijkkennis bij sterfgevallen is dat deze zich vaak onverwacht aandienen en niet geschikt zijn als leersituatie voor studenten. In dat geval kan het werken met bestaande casestudies uitkomst bieden. Bij het opleiden voor zorgberoepen zoals arts, therapeut, verpleegkundige en geestelijk verzorger wordt er al langer gewerkt met casestudies (Menken-Bekius & Schaap-Jonker 2010). Als studenten zelf weinig praktijkervaring hebben, worden bestaande casusbeschrijvingen gebruikt (Gärtner 2019). Bij de casusbeschrijvingen zouden de volgende vragen aanknopingspunten kunnen bieden voor wat studenten kunnen leren. Wat zijn mijn eigen ervaringen met het overlijden van dierbaren? Wat betekenen deze ervaringen met de dood voor mijn handelen bij een sterfgeval? Hoe vertel ik aan een kind dat een dierbare is overleden? Wat kan ik met een klas doen in de tijd tussen het overlijden van een dierbare en haar of zijn uitvaart? Wat is mijn rol tijdens de uitvaart? Wat doe ik met een klas in de periode na de uitvaart van de dierbare? Wat betekent dit voor de overdracht van de klas aan mijn collega? Bij het beantwoorden van deze vragen kunnen studenten ook theoretische kennis raadplegen en ervaren leraren interviewen. Op deze manier worden theoretische kennis en praktijkkennis met elkaar verbonden.

Ik sluit af met een suggestie voor vervolgonderzoek. Om te voorkomen dat er een eenzijdig beeld van praktijkkennis bij het omgaan met sterfgevallen ontstaat, is het van belang om casuïstiek te verzamelen op verschillende scholen en klassen en hiervan verhalen te maken voor het opleiden van leraren (Simons 2009).

Noot

- 1 Bij het open coderen wordt zo dicht mogelijk bij het empirische materiaal gestart. Bij axiaal coderen wordt gezocht naar verbindingen tussen de open codes en wordt geprobeerd daarin thema's te ontdekken. Bij selectief coderen worden de fragmenten met dezelfde axiale codes onderling vergeleken. Ze helpen om een verbinding te leggen tussen empirie en theorie en geven relaties weer die kunnen helpen bij het beantwoorden van de centrale vraagstelling (Bleijenbergh 2016).

Literatuur

- Abma, T.A., & R.E. Stake (2014),
 Science of the particular. An advocacy of naturalistic case study in health research, in:
Qualitatieve Health Research, 24 (8), 1150-1161.
- Alisic, E. (2011),
Children and trauma: a broad perspective on exposure and recovery (proefschrift), Utrecht:
 Universiteit van Utrecht.
- Bernts, T. & J. Berghuijs (2016),
God in Nederland 1966 – 2015, Utrecht: Ten Have.
- Bleijenbergh, I. (2016),
Kwalitatief onderzoek in organisaties (tweede druk), Amsterdam: Boom.
- Böhm, W. (2011),
Theorie und Praxis: Eine Einführung in das pädagogische Grundproblem (3e uitgebreide
 druk), Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Böhm, W., E. Schiefelbein & S. Seichter (2017),
Projekt Erziehung: ein Lehr- und Lernbuch (5e herziene druk), Paderborn: Ferdinand
 Schöningh.
- Brand, J.A.M. van den (2016),
*Levensverhaal en pedagogische handelingsoriëntatie in de laatmoderne tijd: een kwalitatieve
 survey onder leraren in het Nederlandse katholieke basisonderwijs*, (proefschrift, Radboud
 Universiteit Nijmegen), Zürich: LIT Verlag.
- Clandinin, D.J. (2016),
Engaging in narrative inquiry, New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Elbaz-Luwisch, F. (2005),
Teachers' voices: storytelling and possibility, Greenwich: Age Publishing
- Friese, S. (2019),
Qualitative data analysis with Atlas.ti. (derde druk), London: Sage.
- Gärtner, S. (2019),
 Van onschatbare waarde. Case study in probleemgestuurd hoger onderwijs, in:
Handelingen, 46 (2), 7-17.

- Göhlich, M. & J. Zirfas (2007),
Lernen. Ein pädagogischer Grundbegriff, Stuttgart: Kohlhammer.
- James, W. (1902),
The Varieties of Religious Experience, London: Longmans Green.
- Joas, H. (2004),
Braucht der Mensch Religion: Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg: Herder.
- Joas, H. (2012),
Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg: Herder.
- Manen, M. van (2014),
Weten wat te doen wanneer je niet weet wat te doen. Pedagogische sensitiviteit in de omgang met kinderen, Driebergen: Nivoz.
- Menken-Bekius, C. & H. Jonker-Schaap (red.) (2010),
Ervaring leert, Kampen: Kok.
- Ricken, N. (1999),
Kontingenz: Markierungen im Pädagogischen Diskurs, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Ricoeur, P. (2005),
Das Selbst als ein Anderer, München: Wilhelm Fink Verlag.
- Riesebrodt, M. (2009),
The promise of salvation (a theory of religion), Chicago: The University Press.
- Scherer-Rath, M. (2013),
 Ervaring van contingentie en spirituele zorg, in: *Psyche en Geloof*, 24 (3), 184-195.
- Simons, H. (2009),
Case study research in practice, London: Sage.
- Smedes, T.A. (2016),
God, Iets of Niets? De postseculiere maatschappij tussen 'geloof' en 'ongeloof', Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Spuij, M. (2014),
Prolonged grief in children and adolescents: Assessment, correlates, and treatment (proefschrift, Universiteit van Utrecht), Utrecht: Spuij.
- Spuij, M. (2017),
Rouw bij kinderen en jongeren: over begeleiding van verliesverwerking, Amsterdam: Uitgeverij Nieuwezijds.
- Straub, J. (2019a),
Das Erzählte Selbst. Kontouren einer interdisziplinären Theorie narrativer Identität. Ausgewählte Schriften, (Band 1 Historische und aktuelle Sondierungen autobiografische Selbstartikulation), Giessen: Psychosozial-Verlag.

Straub, J. (2019b),

Das Erzählte Selbst. Kontouren einer interdisziplinären Theorie narrativer Identität. Ausgewählte Schriften, (Band 2 Begriffsanalysen und pragma-semantische Verortungen der Identität. Historische und aktuelle Sondierungen autobiografische Selbstartikulation), Giessen: Psychosozial-Verlag.

Straub, J. (2019c),

Das Erzählte Selbst. Kontouren einer interdisziplinären Theorie narrativer Identität. Ausgewählte Schriften, (Band 3 Zeitdiagnostische Klärungen und Korrekturen postmoderner Kritik), Giessen: Psychosozial-Verlag.

Veen, van K. & F. Janssen (2018),

Praktijkkennis van leraren, in: Beijaard, D. (red.), *Weten wat werkt. Onderwijsonderzoek vertaald voor lerarenopleiders*, (tweede druk), Meppel: Ten Brink, 27-35.

Verschuren, P. & H. Doorewaard (2015),

Het ontwerpen van een onderzoek, (vijfde druk), Amsterdam: Boom Lemma.

VKLO. (2014),

Kennisbasis godsdienst/levensbeschouwing rk., Eindhoven: VKLO. Geraadpleegd op 27 oktober 2018, van https://www.vklo.nl/images/documenten/publicatie_kennis_bank_vklo.pdf

Wuchterl, K. (2011),

Kontingenz oder das Andere der Vernunft. Zum Verhältnis von Philosophie, Naturwissenschaft und Religion, Stuttgart: Steiner Verlag.

Ijseling, H. (2020).

Bezield en bezielend onderwijs. Pedagogiek van onderbreking en verbinding, Rotterdam: Thomas More Hogeschool.

Zirfas, J. (2010),

Kontingenz und Tragik, in: Liebau, E. & J. Zirfas (Hg.), *Dramen der Moderne. Kontingenz und Tragik im Zeitalter der Freiheit*, 9-30, Bielefeld: Transcript.

Bijlage:**Tabel 1: Gefingeerde naam, leeftijd en religieuze zelfdefinitie van de respondent (N=7)**

Naam	Leeftijd	Religieuze zelfdefinitie
Aarts	40 jaar	niet-christelijk
Bos	31 jaar	christelijk
Cox	58 jaar	niet-christelijk
Derks	25 jaar	niet-christelijk
Evers	38 jaar	christelijk
Faber	30 jaar	niet-christelijk
Geurts	65 jaar	christelijk

In Memoriam Reender Kranenborg (1942-2020)

*Hijme Stoffels**

‘Neêrlands grootste sektenkenner’ heb ik hem wel eens plagerig genoemd. Godsdienstwetenschapper Reender Kranenborg kon wel lachen om deze aanduiding, – het woord ‘sekte’ was not done in onze kringen –, maar hij was er heimelijk ook wel trots op. Hij was een pionier op het gebied van de wetenschappelijke bestudering van oosterse geloofsstromingen in het westen, destijds vaak aangeduid met de term ‘New Age’. Vele jaren was hij de inspirerende en onvermoeibare eindredacteur van het halfjaarlijks tijdschrift *Religieuze bewegingen in Nederland*. Productief was hij als auteur van tal van boeken en artikelen over nieuwe en marginale religieuze stromingen en groeperingen.

Reender Kranenborg werd in 1971 na zijn studie theologie in Kampen predikant in de Gereformeerde Kerk van Gauw-Terzool in Friesland. Ondertussen werkte hij aan zijn proefschrift *Zelfverwerkelijking*, een omvangrijke studie naar de opkomst en invloed van oosterse religies in een westerse context, waarop hij in 1974 aan de Vrije Universiteit Amsterdam bij prof. Dick Mulder promoveerde. De toegang tot oosterse bewegingen liep vaak via drugsgebruik, zo was zijn stelling. De psychedelische ervaring, opgewekt door marihuana en LSD, leidde tot religieuze verlangens naar zelfverwerkelijking en bewustzijnsverruiming, die de westerse religie niet kon bevredigen. Die vond men wel in oosterse stromingen. Een jaar na zijn promotie werd Kranenborg predikant in Amsterdam en vanaf 1979 kreeg hij een parttime aanstelling als wetenschappelijk hoofdmedewerker bij het interfacultaire Instituut voor Godsdienstwetenschap aan de Vrije Universiteit, onder leiding van eerdergenoemde Dick Mulder.

In datzelfde jaar zag ik op het prikbord van de Theologische Faculteit een oproep voor een student-assistent, die zich met de opbouw en het beheer van een Documentatiecentrum Nieuwe religieuze bewegingen zou gaan bezighouden. Dat leek me een kolfje naar mijn hand en ik solliciteerde naar de job. Met licht spottende ogen over de rand van zijn brillenglazen kijkend testte Reender mijn kennis en motivatie. Het kwam goed. We mochten elkaar wel en hadden altijd veel gespreksstof.

* Hijme Stoffels is emeritus hoogleraar godsdienstsociologie aan de Vrije Universiteit Amsterdam.

Er was in die jaren sprake van een grote honger naar informatie over goeroes, 'jeugdreligies' en opwekkingsbewegingen, zowel van oosterse als westerse snit. Jarenlang probeerden wij journalisten, docenten, scholieren en verontruste familieleden van min of meer objectieve informatie te voorzien over de Verenigingskerk, Transcendente Meditatie, Scientology, Hare Krishna, Bhagwan Shri Rajneesh, de Children of God, de Divine Light Mission en wat zich verder aan nieuwe religieuze bewegingen manifesteerde. Soms was er zelfs sprake van 'morele paniek' over het vermeende gevaar van nieuwe religies, onder meer gevoed door de collectieve zelfmoord van Jim Jones en zijn volgelingen in Brits Guyana (1979) en horrorverhalen in de vaderlandse pers. Dit resulteerde in een onderzoek van de Tweede Kamer naar de activiteiten van een aantal in Nederland opererende bewegingen. In dat kader togen Reender en ik eind 1981 naar het gebouw van de Tweede Kamer voor een ontmoeting met de Subcommissie sekten van de vaste Commissie voor de Volksgezondheid onder leiding van Erica Terpstra. Het werd een boeiende middag. Uiteindelijk kwam de commissie tot het oordeel dat nieuwe religieuze bewegingen in het algemeen geen groot gevaar vormden voor de geestelijke volksgezondheid (Witteveen 1984, 308).

Kranenborg had in 1980 het initiatief genomen tot het populair-wetenschappelijke tijdschrift *Religieuze bewegingen in Nederland. Feiten en visies*, dat zeker in de beginjaren gretig aftrek vond bij een geïnteresseerd publiek. "De religieuze kaart van Nederland is verwarrend en onoverzichtelijk geworden.", zo schreef hij in de eerste aflevering (1980, 1). De redactie wilde zo objectief en zakelijk mogelijk over allerlei bewegingen en stromingen rapporteren. Daarnaast was er ruimte voor kritische analyse "op wetenschappelijke gronden en vanuit een christelijke visie." (1980, 3) In dat laatste klonk de stem van de theoloog, die Reender al die jaren ook geweest is. Daarbij zocht hij als nuchtere en sceptische wetenschapper behoedzaam een weg tussen de onverholen afschuw van zelfbenoemde 'sektenbestrijders' enerzijds en de kritiekloze bewondering van volgelingen anderzijds, hetgeen hem niet altijd in dank werd afgenomen.

Het eerste nummer van *Religieuze bewegingen* bevatte al direct een zeer actuele analyse van zijn hand van Bhagwan Shri Rajneesh (later: Osho) en zijn beweging, die eind jaren zeventig, begin jaren tachtig veel opzien baarde en ook in Nederland aanhang verwierf. Na een schets van ontstaan en ontwikkeling van de beweging en een samenvatting van de visie van Bhagwan, kwam Kranenborg in het artikel tot een plaatsbepaling van deze beweging in en tegenover het hindoeïsme en andere religies. Tenslotte gaf hij een uitgebreide beoordeling van de zijns inziens dubieuze kanten van de beweging

en haar leider. Hij stelde kritische vragen bij de persoonlijkheidscultus rond Bhagwan, de sterke psychische en sociale druk in de ashram, het gebrek aan nazorg en het ontbreken van een duidelijke ethiek (Kranenborg 1980). Zo zou Kranenborg nog vele artikelen en boeken schrijven over tal van religieuze bewegingen en verschijnselen, waarbij hij zich altijd uitstekend documenteerde en een uitvoerige, min of meer objectieve beschrijving gaf van leider(s), leer en praktijk, stevast gevolgd door een kritische beschouwing.

In de jaren negentig liep de publieke belangstelling in Nederland voor nieuwe religieuze bewegingen en daarmee ook het abonnee-aantal van het tijdschrift terug. In 1996 sloot de redactie de reeks toepasselijk af met een aflevering over 'Eindtijdbewegingen'. Kranenborg leverde zoals altijd een doorwrocht artikel af, dit keer over eindtijdverwachtingen binnen christendom en New Age (Kranenborg 1996).

Internationaal was Kranenborg actief binnen CESNUR, een internationaal netwerk van academici onder leiding van Massimo Introvigne, gewijd aan de bestudering van nieuwe religieuze bewegingen. Hij redigeerde enkele internationale bundels en publiceerde in bladen als *Nova Religio*, *Exchange* en *Journal of Contemporary Religion*.

In 1997 startte hij, samen met godsdienstsocioloog Jan Jonkers en historicus Gerard Hoekstra, de boekenserie *Wegwijs* over wereldreligies, religieuze stromingen en groeperingen. Hij publiceerde in deze reeks over Hindoeïsme (1997), Neohindoeïstische bewegingen in Nederland (2002) en Satanisme (2006). Daarnaast verschenen boeken waarin hij de relatie tussen de kerk en New Age bewegingen onderzocht, zoals *Een nieuw licht op de kerk: bijdragen van nieuwe religieuze bewegingen voor de kerk van vandaag* (1984) en *New Age: visies vanuit het christelijk geloof* (1993). Tevens verdiepte hij zich in moderne 'doorgevingen' van gene zijde, die bedoeld waren als aanvulling op of vervanging van de Bijbel (2004). Als nuchter en rationeel ingesteld mens moest hij daar weinig van hebben en hij stak zijn kritiek dan ook niet onder stoelen of banken. "Het zijn aardige dingen om te lezen, maar ik vraag me wel eens af: hoe krijg je het bij elkaar verzonnen?" (*Trouw*, 13 sept. 2002).

Na de ontmanteling van het Instituut voor Godsdienstwetenschap kwam Kranenborg in 1994 als universitair docent godsdienstwetenschap in dienst van de Theologische Faculteit van de Vrije Universiteit, alwaar hij als vanzelfsprekend het vak 'Nieuwe religieuze bewegingen' binnen de nieuwe opleiding Religie en Levensbeschouwing ging doceren. Ook na zijn pensionering in 2007 bleef hij nog enige jaren dit vak verzorgen. Daarna werd het allengs stiller. Ik kwam Reender nog wel een enkele keer tegen op de gangen van de faculteit, totdat ook dat niet meer gebeurde. De laatste periode van zijn

leven verbleef hij in een zorgcentrum in Amsterdam-Buitenveldert, op een steenworp afstand van de Vrije Universiteit. Hij overleed op 8 april 2020 op 77-jarige leeftijd. Vanwege de coronacrisis vond de begrafenis in Terzool in besloten kring plaats.

Literatuur

- Kranenborg, R. (1974),
Zelfverwerkelijking. Oosterse religies binnen een westerse subcultuur, Kampen: Kok.
- Kranenborg, R. (1977),
Transcendente meditatie: Verlangen naar zinvol leven en religie, Kampen: Kok.
- Kranenborg, R. (1980),
 Bhagwan Shri Rajneesh en zijn beweging, in: *Religieuze bewegingen in Nederland*, 1, 4-36.
- Kranenborg, R. (eindred.) (1980-1996),
Religieuze bewegingen in Nederland. Feiten en visies.
- Kranenborg, R. (1982),
Oosterse geloofsbewegingen in het Westen: Bhagwanbeweging, Hare Krishna gemeenschap, Transcendente Meditatie, Healthy-Happy-Holy-Organization, Divine Light Mission, Yoga, Verenigingskerk, Ede: Zomer en Keuning.
- Kranenborg, R. (1984),
Een nieuw licht op de kerk? Bijdragen van nieuwe religieuze bewegingen voor de kerk van vandaag, 's-Gravenhage: Boekencentrum.
- Kranenborg, R. (1989),
Reïncarnatie en christelijk geloof, Kampen: Kok.
- Kranenborg, R. (1993),
New Age: visies vanuit het christelijk geloof, Amersfoort: De Horstink.
- Kranenborg, R. (1996),
 Berekeningen van het Einde. Apocalyptische berekeningen binnen christendom en New Age, in: *Religieuze bewegingen in Nederland*, 32, 1-40.
- Kranenborg, R. (1997),
Hindoeïsme, Kampen: Kok.
- Kranenborg, R. (2002),
Neohindoeïstische bewegingen in Nederland: een encyclopedisch overzicht, Kampen: Kok.
- Kranenborg, R. (2004),
De wonderbaarlijke avonturen van Jezus van Nazaret: over de waarde van 'hervonden manuscripten' en 'nieuwe openbaringen', Kampen: Ten Have.

- Kranenborg, R. (2006),
Satanisme, Kampen: Kok.
- Mayer, J.-F. & R. Kranenborg (eds.) (2004),
La naissance des nouvelles religions, Genève: Georg.
- Rothstein, M. & R. Kranenborg (eds.) (2003),
New religions in a postmodern world, Aarhus, Denmark: Aarhus University Press.
- Witteveen, T. (1984),
Overheid en nieuwe religieuze bewegingen, 's-Gravenhage: Staatsuitgeverij.

Boekbesprekingen

Terpstra, Marin & Theo de Wit (2019), *Waarom tolerantie niet de hoogste waarde kan zijn. Over de omgang met heilige zaken*, Eindhoven: Damon, pp. 299, ISBN 9789463402460, € 29,90.

“Zijn wij toleranter aan het worden? [...] Kan een samenleving wel alles tolereren zonder haar eigen karakter te verliezen? [...] Bestaat er naast de wereldlijke rechtsorde een onafhankelijk domein van *recht* dat als zodanig erkenning behoeft?” Deze en andere vragen zijn in onze gesecculariseerde en levensbeschouwelijk gediversifieerde samenleving erg relevant en het boek *Waarom tolerantie niet de hoogste waarde kan zijn*, waarin deze en andere vragen aan bod komen, lijkt dan ook zeer welkom in onze huidige tijdsgeschiedenis.

Het boek, dat met uitzondering van hoofdstukken 5 en 6 een compilatie is van eerder verschenen publicaties van de auteurs, is opgebouwd uit 3 delen en 11 hoofdstukken.

Het eerste deel – “De verhouding tussen de politieke macht en de ‘heilige’ zaken van een samenleving” – behandelt achtereenvolgens de strijd tussen de politieke en kerkelijke macht (hoofdstuk 1), het concept ‘reflexieve ritualiteit’ (hoofdstuk 2) en het principe van de Franse *laïcité* (hoofdstuk 3). Hiertoe worden uiteenlopende auteurs behandeld, onder wie Machiavelli, Hobbes, Spinoza, Marquard en Roy. Uitgangspunt van dit eerste boekdeel is dat er, door de scheiding der machten, geen hoogste macht meer bestaat en het er bijgevolg op aankomt een evenwicht te zoeken tussen meerdere machten. Dit blijkt echter onvoldoende en de auteurs verdedigen dan ook “een bijzondere vorm van politieke theologie, die stelt dat menselijk handelen in deze wereld, en in het bijzonder het politieke handelen in de vorm van regeren, wetten geven, macht uitoefenen over andere mensen enzovoort, *niet volledig uit zichzelf gerechtvaardigd is*. Kortom, de feitelijke machtsuitoefening in een samenleving waarin God niet (langer) het laatste woord heeft, heeft een grondslag nodig die niet in de macht zelf ligt, maar van elders komt (p. 25-26).” In deze context wijzen de auteurs op het belang van ‘reflexieve ritualiteit’: “een inscenering waarin de orthopraktisch geregelde openbaarheid (de wet, de instelling) de voorrang heeft boven een universele waarheidsaanspraak” (p. 56). Vanuit dit perspectief is de Franse militante *laïcité* alvast niet aangewezen om in de 21^e eeuw om te gaan met religieuze diversiteit in een liberaal-democratisch staatsbestel.

Deel 2 – “Transformatie en voortzetting van vragen en motieven die voorheen een religieus of theologisch antwoord kregen” – zoekt verder in op de vraag hoe we in een gesecculariseerde samenleving, waar God als ultieme rechter is weggefallen, kunnen omgaan met conflict. In hoofdstuk 4 wordt, onder meer aan de hand van een politiek-theologische reflectie op Rousseau, Maritain, Marquard, Sloterdijk en Lefort, ingezoomd op de secularisering van het conflict en van het laatste oordeel, en de verhouding tussen de stem

van het volk en de stem van God. Eén van de besluiten die de auteurs uit deze analyse trekken is dat, in een goed functionerende democratische rechtsstaat, “het laatste oordeel permanent [moet] worden opgeschort omdat niemand *het geheel kan overzien*, laat staan beoordelen” (p. 137). In hoofdstuk 5 – “Van *vox Dei* naar *vox populi*: een secularisering van de stem?” – behandelen de auteurs vervolgens de ‘heiligheid’ van de stem van het volk, terwijl hoofdstuk 6 een politiek-theologische reflectie biedt over conflict. Auteurs die hier toe de revue passeren zijn onder meer Barry, Lyotard, Hobbes, Kahn, Margalit, Schmitt en Strauss. Opvallend, maar niet geheel onverwacht, wordt ‘het liberalisme’ enigszins met argusogen bekeken (cf. infra).

In deel 3 – “De omgang van de moderne samenleving met de verhalen waarin haar heilige zaken aan de orde komen” – beogen de auteurs “om de theologie weer los te maken van de kerkelijke inbedding, een maatschappelijke plaats te geven, maar vooral niet vast te maken aan een orthodoxie, laat staan aan een instelling die de orthodoxie bewaakt” (p. 197). Er wordt gewezen op het belang van stichtende, gemeenschappelijke verhalen die mensen in een samenleving kunnen binden en op de rol van ‘heilige’ verhalen hierin (hoofdstuk 7), alsook op de betekenisverschuiving in het begrip tolerantie (hoofdstuk 8-9): waar tolerantie aanvankelijk (16^e-17^e eeuw) een paciferend principe was, is het in hedendaagse liberaal-democratische samenlevingen opgeschoven naar een scheidingsprincipe, dat de grens aanduidt tussen tolerante en niet-tolerante religies, volkeren en individuen. Dit maakt meteen ook duidelijk *waarom tolerantie niet onze hoogste waarde kan zijn*. Het liberale concept van tolerantie (het ‘aanvaarden’ van ieders persoonlijke levensstijl, zolang die van anderen ook gerespecteerd wordt) staat immers steeds in dienst van een hoger ideaal of fundament van de samenleving dat aangeeft wat (on)toelaatbaar is. Dit principe is volgens de auteurs echter onhoudbaar en dient vervangen te worden door een idee van tolerantie dat aansluit bij de erkenning van een *veelheid* aan ‘heilige’ (waardevolle) zaken: “Een samenleving berust op een grondslag die wezenlijk omstreden is. Volgens ons is het cruciaal om deze onenigheid te erkennen en te doorbreken” (p. 12). Binnen een dergelijke opvatting verschuift ook de betekenis van de *publieke ruimte* (hoofdstuk 10), die niet langer onze private, religieuze of culturele identiteiten uitdrukt, maar veeleer de collectieve omgang met deze zaken ritualiseert (p. 269). Hoofdstuk 11 behandelt ten slotte het vraagstuk of en waarom iemand zou willen doden in naam van het vaderland en raakt hiermee enigszins aan de problematiek van het terrorisme. Het boek eindigt, niet geheel onverwacht, met een citaat uit het Johannesevangelie (Joh. 12:24).

Voor een (politiek) filosoof zoals ik, die onder meer onderzoek doet naar de plaats van religie in een post-seculiere samenleving, klonk de titel “*Waarom tolerantie niet de hoogste waarde kan zijn*” veelbelovend. Neem daar nog de trefwoorden ‘filosofie’, ‘politieke filosofie’ en ‘sociale filosofie’ bij en ik was helemaal verkocht. Na enkele hoofdstukken bleek het boek echter niet helemaal aan mijn verwachtingen te voldoen. Hoewel de auteurs vertrouwd zijn met de moderne en hedendaagse filosofie (wat onder meer blijkt uit het scala van auteurs die worden aangehaald), is het boek veeleer een politiek-theologisch

werk, waardoor je als filosoof wat op je honger blijft zitten. Bovendien zijn de auteurs niet altijd even kritisch en genuanceerd. Zo wordt er bijvoorbeeld in het hoofdstuk over *laïcité* vooral gesproken over exclusieve of militante laïcité, terwijl er over de minder militante, inclusieve laïcité, nauwelijks iets wordt gezegd. Ook de kritiek op ‘het liberalisme’ is niet altijd even genuanceerd. Zo zou het liberale principe van de vrije keuze ertoe leiden dat niets substantieel is “behalve de ‘lege’ drager van eigenschappen zelf” (p. 182) en zou “het liberalisme in al zijn varianten [...] de uitkomst [zijn] van een ontwikkeling van neutralisering en depolitisering waarin ‘de vijand’ langzaam in rook opgaat” (p. 192). Niet enkel wordt hier laatdunkend gedaan over de menselijke autonomie en de mogelijkheid die deze autonomie creëert om als mens het leven zinvol in te vullen; ook wordt liberalisme gezien als een ideologie die alles – dus ook al wie anders is – wil neutraliseren. Dit staat haaks op het multiculturele denken van een aantal vooraanstaande liberale filosofen, onder wie Will Kymlicka en Joseph Raz. Iets meer nuance was hier op zijn plaats geweest.

Tot slot is het jammer dat het boek, dat in de kern gaat over een zeer hedendaagse en concrete problematiek – de grenzen van de tolerantie –, vaak erg abstract en hierdoor soms moeilijk leesbaar wordt. Zo lezen we op p. 55: “De omvorming van een veelheid naar een eenheid, van de analoge, diffuse, gedifferentieerde menselijke werkelijkheid naar een meetbare, vaststelbare en kunstmatige orde (voor en na de openbaring, voor en na de instelling van de grondwet) is de geijkte rituele ordeningsvorm in elke maatschappij”. En op p. 173 lezen we in dezelfde stijl: “De problematisering zelf is wat ons betreft de meest getrouwe benadering van wat de secularisering van het conflict inhoudt: het opschorten of zelfs doen verdwijnen van de verwachting van een laatste oordeel, het onzeker worden van de grond van elk oordeel in een conflict, juist door het verschijnen van een sociale ontologie van het conflict die zich losmaakt van een politieke theologie van het conflict.” Toegegeven, wanneer we deze en een resem vergelijkbare passages lezen in hun context, valt er nog wel enige zin en betekenis uit dit soort hegeliaanse zinsconstructies te halen. Maar het boek was toch net iets aangenamer geweest om te lezen als de stijl wat toegankelijker was geweest.

Leni Franken

(Universiteit Antwerpen)

De predikant en de boeddha. Beschouwingen bij de heruitgave van Joost Halbertsma's ‘Het buddhisme en zijn stichter’ uit 1843, (2019), bezorgd door Jong, Alpita de, Barend J. ter Haar & Tjalling H.G. Halbertsma, Gorredijk: Uitgeverij Noordboek, pp. 208, ISBN 9789056154868, €17,50.

Joost/Joast Halbertsma (Grouw 1789 – Deventer 1869) was een origineel en veelzijdig man. Hij studeerde aan het Doopsgezind seminarie te Amsterdam, werd ook predikant,

eerst te Bolsward en vanaf 1821 te Deventer, maar het predikantschap was voor deze geleerde en literator niet zijn levensvervulling. Al tijdens zijn studie theologie verdiepte hij zich in Noord-Germaanse talen en in Bolsward begon hij het Fries en de verschillende dialecten daarvan te bestuderen. Dat werd het startpunt voor zijn levenslange onderzoek naar overeenkomsten en verschillen tussen oude (o.a. Sanskriet) en nieuwe talen en beschavingen. Hij onderhield daarvoor contacten met geleerden uit binnen- en buitenland. Verder schreef hij verhalen en gedichten in het Fries, ook samen met twee van zijn broers, Eeltje en Tjalling. Juist door die laatste publicaties zijn hij en zijn broers nog steeds wereldberoemd in Friesland.

In 2018 was het 175 jaar geleden dat Halbertsma's boekje over het boeddhisme verscheen, de eerste Nederlandstalige verhandeling waarin de term boeddhisme wordt gebruikt. Het Nederlands Boeddhistisch Archief (NBA) vatte het plan op in dat jaar een heruitgave te bezorgen, maar er ontstond verschil van inzicht bij de betrokkenen, waardoor het aanvankelijke ondernemen niet kon doorgaan. Zo zijn bezorgers De Jong et al. hun eigen weg gegaan en zal in 2020 van het NBA een eigen uitgave verschijnen. Ik kom daar aan het einde van deze bespreking nog even op terug.

De heruitgave (facsimile) wordt voorafgegaan door een voorwoord van Tjalling. H.F. Halbertsma en drie inleidende artikelen en een verantwoording. Alpita de Jong schrijft over het leven en werk van Joost Halbertsma en hoe zijn publicatie van 1843 in het Nederlandse negentiende eeuwse domineesland werd ontvangen. De open houding van Halbertsma, waarbij hij wees op overeenkomsten en verschillen met het christendom, hebben zijn carrière (hij werd geen hoogleraar) mogelijk geen goed gedaan. De verhandeling verscheen eerst in de *Overijsselsche Almanak*. Hiervan liet Halbertsma 50 overdrukken maken, die werden gestuurd naar mogelijk geïnteresseerden, o.a. de gebroeders Grimm. Het 'Grimmse' exemplaar heeft gediend voor de heruitgave.

Sinoloog Barend ter Haar schrijft twee interessante bijdragen. In de eerste bespreekt hij verslagen van Nederlandse reizigers naar landen in Azië of van buitenlanders in Nederlandse dienst (VOC) in die landen die ook aan godsdiensten aandacht schonken. Zij maakten veelal gebruik van tolken en beschreven de leer en rituelen vanuit de idee van superioriteit van het christendom en de christelijke beschaving. Halbertsma, aldus Ter Haar, was hier toleranter. In de tweede bijdrage beschrijft hij de ontwikkeling van de studie van het boeddhisme in Nederland en de ons omringende landen in de 19de eeuw, waarbij de eis van kennis van de grondtalen, steeds luider gaat klinken. Daarbij werden vooral de oudste teksten bestudeerd, want die, zo werd verondersteld, zouden de meest oorspronkelijke zijn.

De aanleiding om over het boeddhisme te schrijven was voor Halbertsma min of meer toevallig. Hij kreeg van een kennis, die van zijn interesse in het Sanskriet op de hoogte was, een boek van Brian Hodgson over het boeddhisme in Nepal toegestuurd met daarin teksten in het Sanskriet en het Newari. Halbertsma bestudeerde het taalmateriaal, vergeleek het met andere talen, maar schreef ook, met Hodgsons boek als bron, een ver-

handeling over het boeddhisme. Hij geeft de inhoud van dat werk weer, maar, steeds rekening houdend met zijn lezerspubliek, breed toelichtend. Hij schuwt daarbij gedurfde vergelijkingen en gevolgtrekkingen niet. Zo ziet hij het boeddhisme als een sekte van en een correctie op wat hij het ‘brahminisme’ noemt. Zoals de Reformatie een correctie was op de priestermacht van de Rooms-Katholieke Kerk, zo was het boeddhisme een reactie op de macht van de priesterkaste van de ‘brahminen’. Op grond van de overeenkomst van de talen en ook van hun uiterlijk concludeert Halbertsma dat de Germanen van de Indiërs afstammen. Zo wordt het begrijpelijk dat de uit Azië komende Friezen bij gemis aan de lotus in plaats daarvan de waterlelie, het *pompeblêd*, gingen vereren. Ook meent hij dat het Aum in het boeddhisme terug te leiden is op Ammon, dus zijn oorsprong vindt in Egypte. Bij het weergeven van de leer van Boeddha schenkt Halbertsma vooral aandacht aan de wijze waarop de gelovigen uit het rad van wedergeboorten kunnen geraken en uiteindelijk het nirvana (Halbertsma: nirvritti) bereiken. Hij bespreekt ook twee stromingen binnen het boeddhisme, en verder de rituelen ervan, de architectuur van boeddhistische tempels en wijst daarbij op overeenkomsten tussen kerken en tempels en van sommige daar aan te treffen zinnebeelden. In zijn slotwoord geeft hij nog aan dat het boeddhisme niet past bij “eenen arbeidzamen op stoffelijke welvaart gezetten geest” (p. 74), zoals bij de bewoners van Noord- en West-Europa is aan te treffen.

In de verantwoording stellen De Jong en Halbertsma de vraag: waarom een heruitgave van een tekst over het boeddhisme van 1843, terwijl er sindsdien zoveel gedegen onderzoek is gedaan? Een terechte vraag die zich bij het doorlezen van Halbertsma’s tekst steeds sterker opdringt. Veel meer dan een historisch curiosum is het boekje niet. De rechtvaardiging van de uitgave wordt door de bezorgers gezien in de wijsheid die de onbevange lezer in de tekst van de oorspronkelijke denker Halbertsma zal kunnen aantreffen. Voor mij, misschien te weinig onbevange, klinkt dat niet als een sterk argument. Waarom niet simpelweg gesteld dat het boekje van Halbertsma een prima gelegenheid heeft geboden om de Friese denker nog eens voor het voetlicht te halen met daarbij als context een overzicht van de bestudering van het boeddhisme in Nederland (en omliggende landen) tot in de 19de eeuw? De bijdragen van De Jong en Ter Haar zijn het op zich al waard om door een breed publiek gelezen te worden. Zoals ik aan het begin van deze bespreking al aangaf, ging het initiatief van de heruitgave uit van het NBA. Er ontstond onenigheid bij de auteurs over de inhoud van de (begeleidende) teksten. De verantwoordelijke voor de inleiding, T. Halbertsma, wilde geen boeddhistische inbedding (aldus het *Boeddhistisch Dagblad* van 25 oktober 2018). Dat heeft erin geresulteerd dat het NBA heeft besloten een eigen publicatie te verzorgen, die in mei van dit kalenderjaar zal verschijnen. Dat zal mogelijk een andere, maar hopelijk even interessante uitgave worden.

Lammert Gosse Jansma
(Veenwouden)

Siebesma, Pieter A. (2019), *Messiasbelijdende Joden door de eeuwen heen. Een geschiedenis van een vergeten groep*, Houten: Den Hertog, pp. 200, ISBN 9789033130137, € 13,50.

Messiasbelijdende Joden hebben een dubbele identiteit. Zij behoren tot de Joodse bevolkingsgroep en zijn christen. Hoe zij met die dubbele identiteit zijn omgegaan vanaf de stichting van de eerste christengemeenten tot onze tijd vormt het centrale thema van deze publicatie, een omwerking van eerder verschenen bijdragen (o.a. in *Immanuël*, het blad van de Stichting Steun Messias Belijdende Joden, en in *De Waarheidsvriend*). De auteur, Siebesma, geeft aan dat de term Messiasbelijdende Joden een vrij nieuwe term is. Vroeger sprak men van gedoopte Joden, of Joodse of Hebreeuwse Christenen. Om de Joodse Christenen van de eerste eeuw(en) als Messiasbelijdende Joden aan te duiden is dus in feite een anachronisme, dat beseft Siebesma ook, maar hij heeft vooral die Joden op het oog die uit overtuiging Jezus als Messias hebben geaccepteerd. De auteur, verbonden de Evangelische Theologische Faculteit te Leuven, geeft in zijn inleiding aan dat hij niet de pretentie heeft om *de* geschiedenis van de Joodse christenen van de afgelopen tweeduidend jaar te beschrijven, hij beperkt zich in dit boekje tot de hoofdlijnen. Siebesma is een gelovig christen en laat dat duidelijk meeklinken in zijn sympathie voor deze minderheid uit de Joodse minderheid.

In de kring van Messiasbelijdende Joden is grote diversiteit, wat samenhangt met de wijze waarop zij hun Joodse identiteit al of niet gestalte geven (wel of niet koosjer eten, wel of niet besnijden, wel of niet aangesloten bij een van de christelijke kerken). De diversiteit is deels een gevolg van de geschiedenis, die door de auteur in drie grote tijdperken wordt verdeeld: de eerste drie eeuwen, de vierde eeuw tot de Franse revolutie en de tijd daarna.

Bij de beschrijving van het eerste tijdperk wordt aandacht geschonken aan de gemeente in Jeruzalem, die bestond uit Joden, die ook de wet onderhielden. Door zending werden ook elders Joden christen, maar nam vooral ook het aantal christenen uit de 'volkeren' toe. Voor hen werden door de apostelen andere regels gesteld. Voor Joodse christenen was bij de rabbijnen weinig sympathie, zij werden buiten de Joodse gemeenschap geplaatst. Dat maakte het moeilijk voor de Joodse christenen om een dubbele identiteit te behouden.

Dat werd vrijwel onmogelijk toen aan het begin van het tweede tijdperk – in de vierde eeuw – het christendom staatsgodsdienst werd in het Romeinse Rijk en Joodse christenen elke band met het Jodendom moesten verbreken. Er werden daarbij ook anti-Joodse wetten uitgevaardigd en Joden werden gedwongen zich te laten dopen. Toch waren er ook toen wel enigen die uit overtuiging christen werden, Siebesma noemt een paar voorbeelden. In de vroege Middeleeuwen verschilde de verhouding tussen Joden en Christenen per plaats en tijd. De vervolging van de Joden werd in de late Middeleeuwen heviger, maar ook toen waren er enkelen die tot het christendom overgingen en hoge posities in kerk en maatschappij bereikten. Dat geldt ook de voor de inquisitie in Spanje en Portugal naar West-Europa en ook naar ons land gevluchte Marranen. Sommigen van hen gingen over tot het Calvinisme. Zij waren vooral betrokken bij het onderwijs en vertaling van

Hebreeuwse geschriften. Siebesma gaat ook kort in op de houding van de reformatoren (Luther, Calvijn en leiders van de radicale reformatie) ten aanzien van de Joden en besteedt ook enige aandacht aan de Joden en Messiasbelijdende Joden in de VS en Oost-Europa.

Na de Franse revolutie brak er voor de Europese Joden een nieuw tijdperk aan. Door de verlichte ideeën geïnspireerd kregen de Joden in de West-Europese landen successievelijk gelijke burgerrechten. Het aantal Joden groeide sterk in de 19de eeuw. Velen namen afscheid van hun geloof of lieten zich dopen of sloten een gemengd huwelijk om zo op te gaan in de maatschappij en te klimmen op de sociale ladder. Maar er waren ook bekeerlingen uit overtuiging, zo geeft Siebesma aan en hij geeft een aantal sprekende voorbeelden van predikanten, zendelingen en bijbel exegeten. Voor Nederland wijst hij o.a op Da Costa en Capadose. Siebesma springt dan naar de Tweede Wereldoorlog, verhaalt over slachtoffers onder de Joodse christenen en maakt duidelijk dat zowel in Duitsland als in Nederland Joden uit een gemengd huwelijk en Messiasbelijdende Joden een iets grotere kans hadden om te overleven. Na de Tweede Wereldoorlog benadrukken de Messiasbelijdende Joden sterker hun Joodse identiteit. Maar zij worden door (orthodoxe) Joden en ook door de Israëlische regering op afstand gehouden. Zo mochten zij in het begin van de jaren zestig van de Israëlische regering niet mee doen aan de Joods-christelijke dialoog. De kerken gingen daarmee akkoord en waren, aldus Siebesma, niet solidair met hun Joodse geloofsgenoten. De dubbele identiteit blijft ook nu nog een probleem, zo maakt hij duidelijk.

Deze bundeling van eerder gepubliceerde artikelen wil, zo geeft de auteur ook aan, een overzicht geven van de Messiasbelijdende Joden op hoofdlijnen. De bedoeling daarbij is kennelijk om een ruimer publiek te bereiken dan de reformatorische en evangelische christenen, die immers al met de publicatie van de artikelen waren bediend. Of er buiten die kring veel interesse zal zijn voor deze vanuit reformatorisch/evangelisch perspectief geschreven geschiedenis, waag ik te betwijfelen, maar misschien vergis ik me en is er ook daarbuiten interesse voor deze 'vergeten groep'.

De auteur is zich ervan bewust is dat het gebruik van de term Messiasbelijdende Joden voor Joodse christenen in vroeger eeuwen niet zonder problemen is. Het gaat hem, zo stelt hij, om Joden die uit overtuiging Jezus als Messias hebben geaccepteerd. Dat is, zeker voor het verleden, niet gemakkelijk na te gaan en dus is die categorie moeilijk af te perken. De vraag blijft dan of er zo niet nogal van elkaar verschillende groepen onder een en dezelfde anachronistische noemer worden gevangen.

Door te benadrukken dat het om een geschiedenis op hoofdlijnen gaat, lijkt het signaleren van ontbrekende aspecten wat op spijkers op laag water zoeken. Toch wil ik in ieder geval een onderwerp noemen dat Siebesma naar mijn opvatting wel had moeten behandelen, namelijk de religieuze beweging van 18de eeuwse Joodse Jacob Frank en zijn dochter, waarvan de aanhang zich katholiek liet dopen. Het ging hier niet om eenlingen maar om aanzienlijke aantallen, die zijn opgegaan in de christelijke omgeving waar zij verbleven.

Dat Siebesma schrijft vanuit een gelovig reformatorisch/evangelisch perspectief, en daar geen twijfel over laat bestaan, kan ik waarderen. Wel meen ik dat dan steeds de relatie

met het centrale thema (Messiasbelijdende Joden) nauwkeurig in het oog moet worden gehouden. En dat gebeurt niet altijd. Dat leidt soms tot losse opmerkingen in het betoog, zoals bijvoorbeeld die over het huidige Tel Aviv: “dat de twijfelachtige eer heeft het centrum van homo-emancipatie te zijn” (p. 113). Dergelijke terloopse mededelingen horen niet in het betoog gedropt te worden, en dat geldt a fortiori voor dit in mijn ogen abjecte citaat.

Lammert Gosse Jansma
(Veenwouden)

Bos, Maarten van den (2019), *Geloven in het ideaal. Geschiedenis en actualiteit van de Arbeidsgemeenschap der Woodbrookers*, Hilversum: Uitgeverij Verloren, pp 140, ISBN 9789087048037, €19,00.

In 2019 bestond de Arbeidersgemeenschap der Woodbrookers honderd jaar. Bij gelegenheid daarvan verscheen een lezenswaardig gedenkboek dat, anders dan bij dergelijke publicaties gebruikelijk is, een erosieproces blootlegt. Toch eindigt het hoopvol. “Het is aan ons om met overtuiging die oude vormen en gedachten opnieuw actueel te maken. Dit boek is daartoe een eerste aanzet. Een basis maar zeker niet het laatste woord. Het is een opdracht die de Banningvereniging bestaansrecht geeft, ook voor de komende honderd jaar”.

De Arbeidersgemeenschap (verder AG) werd overigens in 2014 omgedoopt in Banningvereniging. Daarmee werd de vrijzinnig protestantse dominee Willem Banning geëerd die vele decennia de intellectuele en organisatorische stuwkracht ervan was. Maar het is de vraag of die naamsverandering onder de huidige jongere generaties veel herkenning, laat staan enthousiasme zal oproepen. Banning overleed in 1971 en hoewel de Banningvereniging nog steeds actief is, telt ze nog maar weinig leden en het tijdschrift *Tijd en Taak* heeft het net als sommige andere tijdschriften moeilijk het hoofd boven water te houden.

Voor mijn generatie ligt dat waarschijnlijk anders. In de jaren vijftig en zestig maakten we kennis met grondige publicaties als *Moderne maatschappijproblemen*, *Hedendaagse sociale bewegingen*, *Karl Marx* als toegang tot een steeds complexer wordende samenleving. Daarin deed de auteur zich kennen als iemand die glashelder kon uitleggen, op belangrijke tendenties kon wijzen en tot zelfstandig denken kon inspireren. Dat kwam overeen met zijn zelfbeeld. Hoewel op politiek gebied actief wilde hij geen politieke functies op zich nemen. Hij koos voor het etiket volksopvoeder, o.a. in die zin dat hij mensen met verschillende achtergronden, opleiding en levensoriëntatie wilde samenbrengen om “over bestaande grenzen heen” zich te bezinnen op de plaats van de mens in de moderne samenleving. Zelf koos hij voor “personalistisch socialisme”. Geen individualisme, geen collectivisme maar vrije en zelfstandig denkende individuen die betrokken zijn op de

ander. Persoon worden kan alleen binnen het kader van Ik-Gij verhoudingen (Martin Buber). Hij was zich zeer bewust van de armzalige toestand waarin het proletariaat leefde en richtte zich daarom op de emancipatie van de achtergeblevenen. Dat kwam allereerst tot uitdrukking in zijn keuze zich aan te sluiten bij de groep dominees rond het blad *De blijde wereld*, de eerste christen-socialistische beweging in Nederland. In 1914 werd hij ook lid van de SDAP en na de oorlog zou hij medeoprichter worden van de Partij van de Arbeid.

Dit boek is echter geen biografie van Banning hoewel zijn naam op vrijwel elke bladzijde te vinden is. Wie in de man geïnteresseerd is, leze zijn 70 pagina's tellende autobiografische notities *Terugblik* die hij bij gelegenheid van zijn zeventigste verjaardag schonk "aan de leden van de Barchembeweging, van de Arbeidersgemeenschap der Woodbrookers, de abonnees van *Tijd en Taak* en een aantal vrienden uit andere verbanden (Kerk en Wereld) uit dank voor het feit dat zij mij zoveel vriendschap hebben geschonken. ... Het vertelt van een ontwikkeling van idealen, gedachten en inzichten die het leven van mijn generatie hebben gestuwd, en die ons gelukkig hebben gemaakt". Het geeft ook nog achtergrond aan *Geloven in het ideaal*.

Maar hoewel geen biografie gaat dit gedenboek wel over het belangrijkste 'Anliegen' van Banning, namelijk de relatie tussen godsdienst en politiek, een uiterst delicaat terrein, waarop hij zich met grote hardnekkigheid heeft ingezet. Zo zag hij het ook zelf. In *Terugblik* vermeldt hij zijn reactie op de toenmalige voorzitter van de SDAP, die de verhouding tussen christenen en socialisten zag als een 'getrennt marschieren, vereint schlagen'. "Hij kon geen vermoeden hebben", schrijft Banning "dat een groot deel van mijn later leven gewijd zou zijn aan een hardnekkige poging om dat 'getrennt marschieren' zo radicaal mogelijk te overwinnen".

Hij deed dat als overtuigd christen van vrijzinnige snit. Religieuze mensen in de zin die daar tegenwoordig aan gegeven wordt, waren welkom, maar moesten wel accepteren dat voor hem en de Arbeidersgemeenschap het christendom de basis vormde van waaruit gedacht en gehandeld werd. Die Arbeidersgemeenschap had christelijke wortels, namelijk in het Britse vormingscentrum Woodbrooke dat door Quakers was gesticht, een soort vormingscentrum avant les lettres waarin reflectie op levens- en zingevingsvragen centraal stond. Deze opzet vond navolging in Nederland waar in 1908 de Vereniging Woodbrookers in Nederland werd opgericht. Zij werd gevestigd in Barchem, een klein plaatsje dicht bij Lochem. Binnen dat organisatorisch kader werd in 1919 de Arbeidersgemeenschap gevormd met Banning als eerste voorzitter. Van den Bos citeert uitvoerig uit de brochure die Banning bij die gelegenheid schreef en de oorspronkelijke inspiratie goed onder woorden brengt. Ik neem dat hier beknopt over. "Het wezen van de beweging was gelegen in de wens tot een nieuwe beschaving te komen die de mens als geestelijk wezen zijn rechten en vrijheid hergeeft, en rust op de maatschappelijke welvaart van allen. Waar de arbeidersbeweging deze nieuwe beschaving vervolgens vooral vanuit een economisch en politiek motief vorm wenste te geven, was het de

AG te doen om een ‘geestelijk gerichte, aan religieuze waarden georiënteerde beschaving’. Een betere toekomst was slechts mogelijk wanneer ‘twee levensmachten elkaar in een nieuwe eenheid zouden vinden. Wij geloven aan de mogelijkheid van een nieuwe beschaving die bepaald zal zijn van uit het wezen van de mens en het wezen der religie; die iets zal uitdrukken van de eeuwige heilige wetten van de geest; die de majesteit van het leven en de verhevenheid van de menselijke ziel eerbiedig zal erkennen – maar wij weten dat die toekomst niet komen zal, tenzij de grondslagen van het productieproces gewijzigd wordt in de richting die de AG wenst’” (p. 16/17).

Dat is nogal wat. Vele jaren later noteert hij in *Terugblik* direct na het ‘getrennt marschieren’ overwinnen: “Simplisme en naïviteit was ook toen al niet alleen kenmerk van jongeren” wat een reflectie lijkt in te houden op de verheven tekst in de programmatische brochure. De geschiedenis sindsdien gaf daartoe ook alle aanleiding.

Die geschiedenis heeft Van den Bos in vier hoofdstukken samengevat. Dat moet hem niet meegevallen zijn. Hij vat de AG op als een “laboratorium voor ideeënvorming over politiek, kerk en samenleving” zodat de nadruk valt op de geschriften van de AG. “Minder aandacht is er voor de interne organisatie, de inhoud van het vormingswerk en het internationale netwerk van de AG”. Maar hij kon er natuurlijk niet omheen de organisatorische en personele veranderingen binnen de AG te behandelen en evenmin mocht hij de ontwikkelingen binnen de SDAP en later de Partij van de Arbeid buiten beschouwing laten. En dan komt ook de oprichting van Kerk en Wereld nog aan de orde. Alles bij elkaar geeft dat een complex beeld dat zich niet gemakkelijk verwerken laat. Het is knap hoe Van den Bos al deze historische gegevens in een lopend verhaal heeft weten samen te vatten. Maar na te vertellen is het niet. Daarvoor is het te compact.

Dat hoeft hier gelukkig ook niet. Het verhaal is zeer lezenswaard maar in feite vertelt het een droevige geschiedenis. Het ideaal van Banning over de twee levensmachten die een nieuwe eenheid zouden vinden lijkt definitief begraven. Wat het christendom betreft, heeft er een kaalslag plaatsgevonden die in de jaren zeventig begon. Daaraan had de auteur misschien iets meer aandacht kunnen besteden. De effecten op de AG logen er niet om. Dat moge blijken uit de reacties van de staven van twee nederzettingen (Bentveld en Kortehemmen) op het standpunt van het bestuur dat vasthield aan een religieuze inspiratie en het gesprek over de verhouding tussen christendom en socialisme. Bentveld vond die invalshoek steeds minder relevant; zingevingsvraagstukken waren iets van de mensen zelf. En Kortehemmen “constateerde dat het tweede punt uit de richtlijnen van 1966 – De AG wil proberen te verstaan wat het Evangelie van Jezus Christus voor het persoonlijke en maatschappelijk leven te zeggen heeft – achterhaald (sic! L.) was en dus volledig werd afgewezen” (p. 92). Dat was rond 1980.

De belangstelling voor het ideaal van Banning was binnen de kerken trouwens nooit erg groot geweest. De AG moest het hebben van vrijzinnigen. De kerkelijke meerder-

heid had geen belangstelling. Uit eerder tijd herinnere men zich slechts de beruchte uitspraak van Mgr. Nolens over samenwerking met socialisten: “alleen in uiterste noodzaak”. Al sinds decennia neemt binnen de restanten van ooit bloeiende geloofsgemeenschappen, kort door de bocht geformuleerd, het conservatisme toe. Maar ook in de huidige vrijzinnigheid komt de maatschappij zelden in beeld.

De Partij van de Arbeid stond evenmin te trappelen om christenen als volwaardige leden te begroeten. Weliswaar kregen zij hun eigen werkgemeenschappen binnen de partij maar tot bloei kwamen die nooit. In hun beruchte *Mandement* van 1954 verboden de bisschoppen het lidmaatschap ervan. In feite wilden zij geen enkel contact met socialisten. Dat leverde in die tijd nog veel gewetensnood op – men zou zich er nu niets meer van aantrekken – en de protestantse werkgemeenschap leidde ook een schamel bestaan. Eind jaren zestig werden beide opgeheven en in 1973 kwam een *Centrum voor Levensbeschouwing* tot stand dat het tot 1980 uithield. Ook een uiting van het feit dat publiek optreden van geloofsgemeenschappen steeds minder op prijs wordt gesteld.

Met deze Partij, of liever met de sociaaldemocratie gaat het trouwens ook niet goed. Zij is vruchteloos op zoek naar een nieuw verhaal nadat Wim Kok vol overtuiging de ideologische veren had afgeschud. Zo'n formulering impliceert een wending naar pragmatisch handelen en bracht onvermijdelijk een wending naar het neoliberale denken mee. Van serieus nadenken over een nieuwe beschaving, laat staan een beschaving “die de majesteit van het leven en de verhevenheid van de menselijke ziel eerbiedig zal erkennen” zoals Banning ooit formuleerde, lijkt voorlopig (?) geen sprake te zijn.

Ook Kerk en Wereld dat in de eerste decennia talloze kwalitatief hoogstaande bijeenkomsten organiseerde, is na een te lang gerekt vervalproces opgeheven – het bestaat alleen nog als fonds. Op het terrein ervan, een kwartier lopen van mijn huis, is nu De Baak gevestigd, een “trainingsinstituut voor persoonlijk leiderschap”, waar borden langs de weg staan die de oriëntatie verduidelijken. Zij stralen een managementcultuur uit.

Tegen deze achtergrond is het wat moeilijk om de hierboven geciteerde slotzinnen van harte te onderschrijven. Dat komt echter niet in mindering op wat de AG – die toch nooit grote aanhang kreeg – heeft gepresteerd. Zij werd voortgedreven door mensen die vanuit diepzittende overtuigingen werkelijk iets te zeggen hadden tegen mensen die daaraan behoefte hadden. Het zal wel aan mijn leeftijd liggen dat ik daar met enig heimwee aan denk.

Bert Laeyendecker
(Driebergen)

Willemsen, Marie-Antoinette (red.) (2019), *Werven en derven: De financiële grondslag van kloostergemeenschappen in de Lage landen*, Hilversum: Verloren, pp. 148, ISBN 9789087048044, € 18,-.

‘Follow the money’ is een populair internetplatform van onderzoeksjournalisten. Aan de hand van geldstromen detecteren die hoe bepaalde groepen invloed hebben op onze samenleving. Dat geldt ook voor machtsverhoudingen, zoals duidelijk wordt uit het gezegde ‘wie betaalt, bepaalt’. Iedereen die in een bestuur zit, weet dat uiteindelijk niet de voorzitter of de secretaris maar de penningmeester de belangrijke beslissingen neemt. Deze sociale wetmatigheden gelden ook in religieuze organisaties, ook op plekken waar het ‘slijk der aarde’ lijkt te worden versmaad. Daarom is het te loven dat de Stichting ECHO, die zich richt op de geschiedenis van rooms-katholieke ordes en congregaties, dit aspect op een symposium in 2016 heeft belicht – een aspect dat overigens in de literatuur over deze organisaties vaak onderbelicht blijft. Deze uitgave is de weerslag van dit symposium. Eén artikel ontbreekt, namelijk dat van Jan Sloot die sprak over de Nederlandse Franciscanen in Papua 1937-1987. In de inleiding wordt zijn bijdrage, waarover deze collega ook bij de werkgroep godsdienstsociologie gesproken heeft, ruimschoots samengevat. Hij overleed voordat hij zijn artikel drukklaar had kunnen maken.

De leden van ordes en congregaties beloven een leven in armoede te leiden, maar ook dat leven moet gefinancierd worden. Hoe doen ze dat? Brian Heffernan is voor een antwoord gedoken in de financiële overzichten van de Karmel in Den Bosch, een beschouwende orde, van 1874 (de aanvang) en 1925 (de bloeitijd). Het was gebruikelijk dat vrouwen binnenkwamen met een bruidsschat, in de begintijd f. 4.600,-. Toch was het in het begin sappelen, want de eerste zusters kwamen uit het moederklooster en de financiën werden pas na verloop van tijd overgeschreven naar Den Bosch. Ook werden de bruidsschatten soms pas na verloop van tijd, in periodes betaald. Als de zusters nog in hun noviciaat waren, werd er een toelage betaald door de familie; van de bruidsschat mocht alleen de rente door het klooster worden ingezet want bij uittreden moest het geld van de dotatie terugbetaald worden. Verder leefde de Karmel vooral van giften want gewerkt werd er niet veel. Heffernan laat goed zien dat 50 jaar later het netwerk in Den Bosch behoorlijk is uitgebreid, want er is dan een stabiele stroom van giften. Een interessante inkomstenbron is ook de ouderdomstoelage, een voorloper van de AOW, die oudere zusters kregen.

Wie kloosters zegt, zegt tegenwoordig bier en er zijn er vele die de productie ervan gebruiken om inkomsten te genereren. In een vlot geschreven bijdrage vertelt Harry van Royen welke rol bier brouwen voor de Trappisten heeft in verhouding tot andere inkomsten. Voor de Trappisten had handenarbeid altijd al een belangrijke rol, maar na 1800 waren de meeste bezittingen de kloosters ontnomen en zo kreeg werk ook een duidelijk economische betekenis. Tot ongeveer 1980 was dat voornamelijk landbouw en veeveelt voor de gemeenschap zelf, en de overschotten ervan werden verkocht. Andere inkomstenbronnen waren bedeltochten, misintenties (betaalde verzoeken voor liturgisch gebed),

ambachtswerk en – bijzonder – het verkopen van doosjes met relieken. Toen Westmalle (B) de status kreeg van abdij werd toegestaan dat ze streekdrank gingen drinken, dus bier. De stichtingen vanuit dit klooster begonnen meteen te brouwen. Koningshoeven, de abdij van La Trappe, begon in 1884 omdat de landbouw te weinig opleverde. De conclusie van Van Royen is dat bier brouwen makkelijk te leren en goed door te geven is, en ook makkelijk in te passen in het dagelijks kloosterleven. Bovendien is de vraag vrij constant.

Drie kleinere bijdragen zijn minder wetenschappelijk van aard. Hans Wennink beschrijft de caritatieve activiteiten van de familie Brenninkmeijer. Dit textielgeslacht deed al vanaf 1841 aan liefdadigheid, waaronder giften aan de katholieke kerk, vanaf 1963 werd dit gedaan door een vast staflid. Hieruit ontstond het invloedrijke vermogensfonds 'Porticus'. Veel giften uit dit fonds gingen naar de missie in de Derde Wereld, wat ook bedoeld was om het familie-imperium verder uit te bouwen. Rogier Moulin Jansen geeft inzicht in de projecten en maatschappelijke strategie van het fonds Projecten in Nederland (PiN). Dit fonds wordt gevuld door de ordes en congregaties in Nederland, waarmee ze projecten financieren die de spiritualiteit van de religieuzen voortzetten. Jeroen Neus beschrijft een filmproject over de Franciscanessen van Veghel, die hij geïnterviewd heeft over hun omgang met geld. Op een soms ontroerende wijze zeggen de zusters hoe ze na het Tweede Vaticaans Concilie zakgeld kregen en daarna moesten leren met geld om te gaan. Opvallend is dat niet iedereen hetzelfde bedrag krijgt, maar dat de zusters krijgen wat ze nodig hebben. Maar ook dan nog kopen veel zusters weinig voor zichzelf en wat ze overhouden gaat terug in de kas of naar goede doelen.

Congregaties zijn actief in onderwijs of zorg, en dat blijkt ook een bron van inkomsten te zijn zoals Marie-Antoinette Willemsen laat zien aan de hand van de Franciscanessen van Veghel. Zij onderhielden een pensioonaat en een borduurschool, waarbij ze knap met het school- en kostgeld voor de kinderen uit gegoede milieus het onderwijs voor de arme kinderen konden financieren. Ook hier werden weldoeners aangesproken en bedelbrieven verstuurd; naarmate het vermogen toenam konden van de opbrengsten hiervan de activiteiten ook gefinancierd worden. Voor de weeshuizen en vanaf 1889 voor de scholen waren gemeentelijke fondsen beschikbaar, en nadat vrouwen in het onderwijs aangesteld konden worden (1878) zorgden de zusters voor salarisinkomsten. Ook schrijft Willemsen nog over de financiering van de activiteiten in Suriname en de Antillen. In een zeer interessante bijdrage laat Joost van Hest zien hoe kerkelijke (interieur)kunst iets kan zeggen over de bredere sociale relaties die ordes en congregaties hadden. In de giften, schenkingen, naar aanleiding van jubilea of wijdingen, wordt duidelijk wie waarom een relatie had met de stichting. Bij veel van deze gaven werd een religieuze beloning terug verwacht (bidden voor het zielenheil), een praktijk die terug gaat op middeleeuwse voorstellingen en die tot ver in de twintigste eeuw gepraktiseerd werd.

Al met al een zeer diverse bundel, met afbeeldingen aantrekkelijk vorm gegeven. Wat ook verfrissend is, is dat de auteurs uit verschillende wetenschappelijke tradities (historici, antropologen, kusthistorici) en beroepspraktijken komen, bijvoorbeeld bestuurders

van caritatieve fondsen. Voor sociologen bieden de behandelde thema's verschillende aanknopingspunten, met deze kanttekening dat de sociaal-wetenschapper zelf denkwerk moet verrichten om die punten uit de historische bijdragen te halen: via de lijn van het geld wordt duidelijk welke bredere sociale relaties religieuze groepen hebben, hoe die zich ontwikkelen, en welke waarden daarin meespelen. Een bundel als deze zou de aanleiding kunnen zijn voor breder onderzoek naar de financiering van religieuze groeperingen, waarin sociologen samenwerken met historici en religiewetenschappers. Follow the money! Dat dit thema ook van maatschappelijk belang is, toont het parlementair onderzoek naar de financiering van moskee-organisaties aan.

Erik Sengers
(Amsterdam)