

Religie & Samenleving

Jaargang 14, nummer 1

Januari 2019

Inhoud

Redactioneel	3
Zwarte Pieten, moskeebezoek en zoenende mannen Katholiek activisme van Cultuur onder Vuur en de culturalisering van religie <i>Markus Balkenhol & Ernst van den Hemel</i>	5
De religieuze beleving van moslims in Nederland Diversiteit en verandering in beeld <i>Willem Huijnk</i>	31
Een religieuze vrije val in Venray Het verdwijnen van kloosterlingen tussen 1965 en 2005 <i>Frans Jespers & Riky de Jong</i>	54
In memoriam Manfred te Grotenhuis (1967-2018) <i>Peer Scheepers & Joris Kregting</i>	78
Boekbesprekingen	81
Jaaroverzicht Jaargang 13 (2018)	93

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
Oude Delft 38
2611 CD Delft
015-2131484
info@eburon.nl

Abonnementsprijzen

Instituten: € 45,-
Standaard: € 30,-
Leden Werkgroep Godsdienstsociologie: € 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

© 2019 *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 debatten en conflicten over Zwarte Piet liggen al weer even achter ons. De anti-Pietengroeperingen en de pro-Zwartepieters doen er – hopelijk – een aantal maanden het zwijgen toe, beide overtuigd van hun grote gelijk. In dit nummer van *Religie & Samenleving* wordt het zwijgen toch even doorbroken. Markus Balkenhol en Ernst van den Hemel onderzoeken wat bepaalde groepen drijft bij het verdedigen van Zwarte Piet. Opmerkelijk is daarbij dat groepen met een totaal verschillende ideologische achtergrond (conservatieve katholieken en rechtse geseculariseerde groepen en personen, onder wie zelfs uitgesproken atheïsten) elkaar vinden in de verdediging van wat zij aanduiden met joods-christelijke waarden, en menen dat die al eeuwen kenmerkend zouden zijn voor de Nederlandse identiteit. Balkenhol en Van den Hemel presenteren behalve het zwartepietendebat nog twee casussen waaruit duidelijk wordt hoe dergelijke allianties gevormd worden maar ook welke beperkingen er zijn.

Er is bij het verdedigen van de Nederlandse identiteit een zich bedreigd voelen door de moderne ontwikkelingen. Modernisering brengt ook andere groeperingen ertoe zich af te schermen en tegelijk ook nieuwe verbanden te zoeken. Willem Huijnk beschrijft in zijn bijdrage hoe moslimjongeren zich meer zijn gaan richten op de eigen groep (ook mondiaal), bij hen is een toename in religiositeit te constateren en een – daarmee gepaard gaande – grotere sociaal-culturele afstand tussen de leefwerelden van hen en niet-moslims. De verwachting dat de opeenvolgende generaties van migranten steeds meer overeenkomsten zouden vertonen met de cultuur van de ontvangende samenleving en steeds minder herkenbaar zouden zijn als etnische groep is vooralsnog niet uitgekomen.

Dat secularisatie en meer specifiek, ontkerkelijking, qua vorm en tempo verschilt per regio wordt duidelijk uit de bijdrage van Frans Jaspers en Riky de Jong. Zij onderzoeken de secularisatie op lokaal niveau. De casus Venray laat zien hoe hier in rap tempo na de zestiger jaren van de vorige eeuw de aanwezigheid van de rooms-katholieke kerk is afgenomen. Venray werd gekozen door vele orden (op het terrein van onderwijs en verpleging) als vestigingsplaats vanwege de relatieve geïsoleerdheid; het gold als tegenpool van de gevaarlijke grote stad. In de genoemde periode verloor Venray zijn voorkeurspositie als ideale buitenplaats voor internaten, theologieopleidingen en psychiatrische instellingen. In de tweede helft van de twintigste eeuw kwamen onderwijs en zorg steeds meer in handen van gediplomeerde leken en werden kloosterlingen overbodig.

Het niet uitgetreden restant vertrok naar de grote steden om nieuwe taken (sociale en pastorale) aan te vatten. In Venray was aan die nieuwe taken te weinig behoefte. De relatieve geïsoleerdheid werkte nu in haar nadeel: de provinciestad kon de resterende kloosterlingen niet vasthouden.

In oktober ontviel ons Manfred te Grotenhuis, een prima collega en een voortreffelijk docent en onderzoeker. Peer Scheepers en Joris Kregting herdenken hem in dit nummer, dat afsluit met een aantal boekbesprekingen.

In de samenstelling van de redactie is een wijziging gekomen. Filosoof en godsdienstwetenschapper, dr. Leni Franken, als senior onderzoeker verbonden aan het Centrum Pieter Gillis van de Universiteit Antwerpen, heeft zich bereid verklaard de redactie te komen versterken. Hiermee is de zo gewenste Vlaamse vertegenwoordiging in de redactie weer tot stand gebracht.

Ten slotte willen wij onze lezers indachtig maken op het publiekssymposium dat dit jaar zal worden gehouden te Tilburg (Tilburg School of Catholic Theology) op 20 juni. Het vijfjaarlijks onderzoek naar middelbare schooljeugd onder leiding van prof. dr. Monique van Dijk-Groeneboer en het Europese Waardenonderzoek van de Universiteit Tilburg, met data voor Nederland, zullen daar centraal staan. Noteer alvast deze datum in uw agenda.

Zwarte Pieten, moskeebezoek en zoenende mannen

Katholiek activisme van Cultuur onder Vuur en de culturalisering van religie

Markus Balkenhol & Ernst van den Hemel*

Religion and tradition play a central role in the polarized debates concerning Dutch national identity. In reaction to perceived threats, the maintenance and protection of religious roots and cultural traditions are framed as crucial elements of Dutch society. These appeals on 'Christian culture' and 'Judeo-Christian roots' are the sites of new alliances and divisions. It is not uncommon to see secular, even outspoken atheist actors allying with conservative religious actors. But what precisely is meant by these actors when they claim to protect national religious culture? In this paper we look at three cases in which the Catholic foundation Civitas Christiana has engaged in these debates: one campaign for the safeguarding of Black Pete, one against primary school excursions to mosques, and one against homosexual imagery in the public sphere. While secular groups applauded the first two campaigns, they rejected the one against homosexual imagery. These campaigns and their successes and failures, illustrate how the politics of religion, secularity, and the nation play out in ethnographic detail.

Introductie

De Zwarte Piet-controverse woedde in alle hevigheid toen in 2015 in *De Volkskrant* een artikel verscheen waarin de 'stille kracht' achter de populaire campagne 'Red Zwarte Piet' aan het woord kwam. Hoewel de campagne veel aandacht kreeg, zullen weinig mensen Civitas Christiana noch de doelstellingen van de katholieke stichting kennen. Toch bleek de organisatie een belangrijke faciliterende rol achter de schermen gespeeld te hebben.

* Markus Balkenhol en Ernst van den Hemel zijn als post-doctorale onderzoekers verbonden aan het Meertens Instituut.



Onder de naam van haar campagnebureau 'Cultuur onder Vuur' nam Civitas Christiana het voortouw bij onder meer het lanceren van de actie 'Red Zwarte Piet.' De stichting kwam met een petitie die door 200.000 mensen ondertekend werd. Er werden honderdduizenden flyers gedrukt die in *De Telegraaf* gevouwen werden en de stichting stuurde duizenden brieven en kaarten (zie illustratie) met daarin de oproep te doneren want: 'Zwarte Piet heeft u nodig!'

Daarnaast ontwikkelde Cultuur onder Vuur een lespakket, waarin docenten een handreiking kregen om de onderliggende waarden en geschiedenis achter Zwarte Piet over te brengen. Het *Volkskrant*-artikel concludeerde dat deze stichting een belangrijke rol speelde bij het aanjagen en organiseren van het kamp dat Zwarte Piet wil behouden.

Civitas Christiana treedt vaker op als aanjager van maatschappelijk controversiële discussies. Momenteel is dezelfde stichting bezig met een campagne waarin het 'verplicht moskeebezoek door scholen' bekritiseerd wordt. Volgens de omschrijving van de campagne gaat het hierbij om 'indoctrinatie' en 'voorbereiding op bekering' waar vele scholen zich schuldig aan maken. Deze campagne, die onder andere door middel van een *crowdsourcing*-actie in kaart brengt wanneer scholen moskeeën hebben bezocht, kan rekenen op aanzienlijke aandacht in de politiek, landelijke media en sociale media. Zo schreef Wierd Duk van *De Telegraaf* hier meerdere artikelen over¹, werd op GeenStijl enthousiast over het dossier bericht² en werd het aangelegde dossier van Cultuur onder Vuur besproken in de Tweede Kamer.³ Op 7 november 2018 werd een motie aangenomen op basis van het rapport van Cultuur onder Vuur waardoor deelname aan excursies naar moskeeën mag worden geweigerd.

Ook een derde campagne leidde tot maatschappelijke ophef. In maart 2018 liet de stichting 40.000 kaartjes in het *Reformatorisch Dagblad* vouwen waarin bezwaar gemaakt werd tegen de 'pornografische reclames' van modemerik

Suit Supply. In deze reclames waren twee zoenende mannen te zien, wat volgens de stichting aanstootgevend en gevaarlijk voor kinderen is.



- Advertentiebijlage bij het Reformatorisch Dagblad -

Suitsupply, stop met onsmakelijke reclames!

Teken nu de petitie aan Fokke de Jong, eigenaar van Suitsupply

Campagne Gezin in Gevaar
Antwoordnummer 1000
6564 ZK Hellig Landstichting

Portretten met religie

Maar, waar de campagnes over Zwarte Piet en Verplicht Moskeebezoek een alliantie teweeg brachten met *mainstream* rechtse media in Nederland, zoals *GeenStijl* en *De Telegraaf*, werd deze campagne door dezelfde media met behoorlijk wat minder enthousiasme ontvangen. *GeenStijl* stak de draak met ‘religieuze extremisten die beleid willen maken en partijprogramma’s schrijven met de hand op een boekje’ en adresseerde leider Hugo Bos als volgt: ‘Nou Hugo Bos, dikke creep, weet je wat ook een uitermate vulgaire afbeelding is die niet te zien zou mogen zijn in het publieke domein?’ en voegde een hyperlink toe naar een portret van Hugo Bos zelf.⁴

Cultuur onder Vuur is kortom een opvallende speler in gepolariseerd Nederland. Regelmatig worden de campagnes van Cultuur onder Vuur door grote media-spelers en partijen omarmd, gedeeld of aanbevolen. Bepaalde andere aspecten van het werk van de stichting worden echter door dezelfde groepen stevig afgewezen. Het in het oog springende werk van en de opvallend diverse allianties rondom Cultuur onder Vuur leggen een aantal interessante vragen bloot over de rijk geschakeerde onrust over de ‘christelijke cultuur’ van Nederland. Wat zegt het over onze tijd, waarin ontkerkelijking hoogtij viert, dat een beroep op de christelijke cultuur in het middelpunt van maatschappelijke controverses terechtkomt? Hoe verhouden de campagnes van de stichting zich tot andere partijen en organisaties die zeggen op te komen voor de christelijke identiteit van Nederland, zoals politieke partijen als PVV en de VVD? Welke rol speelt religie in deze controverses?

Om deze vragen te kunnen beantwoorden analyseren wij de drie hierboven genoemde campagnes die in 2018 tot ophef hebben geleid: ‘Zwarte Piet’, ‘Verplicht Moskeebezoek’ en ‘Suit Supply’. Deze drie campagnes speelden allemaal recentelijk en hebben alle drie tot aanzienlijke landelijke ophef en invloed geleid. We bekijken hoe verwijzingen naar ‘christelijke cultuur’ in

deze campagnes ingezet worden en, door te kijken naar de receptie van deze campagnes, hoe Cultuur onder Vuur in staat is om verschillende maatschappelijke spelers aan te spreken. Daarmee presenteren we een inkijkje in hoe referenties aan de ‘christelijke cultuur’ ingevuld worden in tijden van hernieuwde interesse in de nationale identiteit en in- en uitsluiting. In de conclusie laten we zien dat Cultuur onder Vuur onderdeel is van nieuwe maatschappelijke verhoudingen in Nederland waarvoor de tweedeling seculier-religieus maar zeer beperkt bruikbaar is. Maar eerst geven we kort wat achtergrondinformatie over de stichting Cultuur onder Vuur.

Civitas Christiana / Cultuur onder Vuur / Traditie, Familie, Privé-bezit

Cultuur onder Vuur is de naam waaronder de stichting Civitas Christiana actie voert. Civitas Christiana is weer onderdeel van de internationale beweging Tradition, Family, and Property (TFP). De grondlegger van de beweging was Plinio Corrêa de Oliveira (1908-1995), wiens werk zich richtte op het beschermen van de christelijke beschaving. De Oliveira schreef tijdens een groot gedeelte van de tweede helft van de twintigste eeuw activistische analyses waarin de aanval wordt geopend op ‘vals universalisme’, de gevaren van communisme en het belang van ‘contra-revolutionair engagement.’ Dit zien we in de organisatie die De Oliveira oprichtte in 1960, The Brazilian Society for the Defense of Tradition, Family and Property. De tientallen organisaties over de hele wereld die zich op TFP beroepen, leggen de nadruk op cultuur en traditie in hun engagement. Activisme op basis van deze overtuiging wordt door de stichting al enkele decennia uitgevoerd in onder meer Frankrijk, Polen en de Verenigde Staten. Zo kent The American Society for the Defense of Tradition, Family and Property zichzelf een belangrijke positie toe aan de ‘front lines of the Culture War.’ In Polen verbindt dit gedachtegoed zich aan de opkomst van Pools nationalisme en anti-Europa sentimenten.⁵ Bij dit activisme hoeft de nadruk niet te liggen op bekering maar eerder op het beschermen van ‘de christelijke beschaving’, ‘cultuur’ en ‘tradities.’ Of zoals Hugo Bos het in het *Volkskrant*-artikel schetste: ‘Opus Dei richt zich op het verspreiden van geloof, wij verspreiden beschaving.’

Waar TFP en Civitas Christiana in landen als Polen en de Verenigde Staten al langer maatschappelijk actief zijn, werd pas in 2014 de tijd rijp geacht voor een Nederlandse tak van deze conservatief-activistische katholieke stichting.

Zoals we zullen aantonen blijken aspecten van dit katholiek conservatieve activisme succesvol in Nederland (al is het binnen bepaalde parameters). Een sceptische lezer zou kunnen zeggen dat het hier puur opportunisme rondom reeds bestaande polarisatie betreft. Wij denken echter dat het succes van Cultuur onder Vuur wijst op een belangrijk en zelden bestudeerd aspect van de hedendaagse maatschappij. In tijden van culturele polarisatie worden nieuwe groepen gevormd, en oude scheidslijnen (zoals links en rechts, religieus en seculier) voldoen niet meer om het politieke landschap te beschrijven. Dat betekent ook dat een conservatief-katholieke stichting zich in het midden van maatschappelijke controverses kan begeven. En bovendien slaagt zij erin diverse groepen aan zich te binden. Het appel op het beschermen van de christelijke cultuur van Nederland kan, zoals blijkt uit de campagnes, rekenen op behoorlijk brede maatschappelijke steun. Om te begrijpen hoe dit in zijn werk gaat, bekijken we hoe deze campagnes in staat zijn verschillende segmenten aan te spreken. Wellicht het meest succesvolle voorbeeld hiervan is de campagne rondom Zwarte Piet. Cultuur onder Vuur presenteert de kritiek op Zwarte Piet als een kritiek op de Nederlandse christelijke cultuur. Het activisme van Cultuur onder Vuur op dit onderwerp bleek populair. Maar, is Zwarte Piet eigenlijk wel een symbool van de Nederlandse christelijke cultuur?

Sinterklaas als christelijk én seculier feest?

De actievoerders van Cultuur onder Vuur benadrukken in hun communicatie dat het beschermen van Zwarte Piet een strijd voor het behoud van de christelijke cultuur in Nederland is. Maar wat wordt daarmee bedoeld?

Ten eerste is het de vraag of het Sinterklaasfeest ‘religieus’ genoemd kan worden. Alhoewel de goedheiligman, bij leven (omstreeks 280 - 342 of 352) de bisschop van Myra, historisch gezien een van de belangrijker katholieke heiligen is, is het niet zo evident dat het huidige Sinterklaasfeest een christelijk feest betreft. Anders dan met Kerst, waarbij menig familie naar de kerk gaat, of Pasen, waar de Matthäus Passion in de kerk of de paasdienst een geliefde activiteit vormt, is er bij Sinterklaas geen noemenswaardige koppeling met geïnstitutionaliseerde religie. In de Sinterklaasliedjes wordt bijvoorbeeld melding gemaakt van kerk noch Bijbel, God noch Jezus, en tijdens de intocht of het Sinterklaasjournaal wordt het feest niet direct in een christelijke traditie geplaatst. Deze profane dimensie van het Sinterklaasfeest heeft diepe wortels.⁶

Al vanaf de veertiende eeuw vonden op de feestdag van de heilige Nicolaas handelingen plaats die het zuiver devotionele overstegen (Boer-Dirks 1993, 4). Vanaf de zeventiende eeuw zijn er uitgebreide beschrijvingen van de profane elementen van het in huislijke kring gevierde Sinterklaasfeest zoals we deze ook nu nog kennen: het schoen zetten, speelgoed en lekkers (appels, noten, vijgen, rozijnen, en zelfs geld) (Boer-Dirks 1993, 4). Sint-Nicolaas is, zeker vandaag de dag, misschien wel in de eerste plaats een ‘volks’heilige, en zijn rol als devotionele heilige is daaraan ondergeschikt (Boer 2009). Deze ontwikkeling versnelde in de achttiende en negentiende eeuw. Onder de druk van verlichte opvoedkundige idealen werd het geloof in een fictief figuur gezien als leugen en bedrog. Het zou de kinderen van hun ‘verstand’ beroven en afgoderij en bijgeloof in de hand werken. John Helsloot wijst erop dat er zelfs werd ‘gepleit om het feest af te schaffen’ (Helsloot 2008, 97). In de twintigste eeuw, met de ontzuiling die in de jaren 1950 begon, werd het Sinterklaasfeest verder ontkerkelijkt. Vandaag de dag is het Sinterklaasfeest geen devotionele viering meer, en heeft voor velen maar zeer beperkt een religieuze betekenis.

Een ander opvallend aspect aan het claimen van het Sinterklaasfeest als onderdeel van de christelijke cultuur van Nederland wordt duidelijk als we vragen welk christendom er met ‘christelijk’ wordt bedoeld, zeker omdat het Sinterklaasfeest in de loop van zijn bestaan vooral ook een strijdtoneel is geweest *tussen* protestanten en katholieken. Tijdens de Reformatie stond het Sinterklaasfeest als een te wantrouwen, want immers rooms-katholiek, feest te boek. De protestantse hardliners zagen het feest als ongeoorloofde verering van beelden en keurden het daarom in de sterkste bewoordingen af:

Met niet aflatende ijver stelden magistraten en predikanten – uiteindelijk tevergeefs gebleken – pogingen in het werk om die “Pauselyke superstitie niet in de jonge kinderen te planten maar uytteroyen”. De Goudse predikant Jacobus Sceperus valt in zijn *Geschenck op geseijde St. Nicolaes Avont* (1658) pagina’s lang venijnig uit naar dat paapse feest, “immers alles is Bedroch, Leugen en Valscheyt” (Boer-Dirks 1993, 4).

De protestantse ijver zorgde ervoor dat de profane dimensies van het feest, namelijk vooral het vieren in huiselijke kring met cadeau’s en surprises, belangrijker dan de devotionele viering werden. Sint-Nicolaas kon vaak niet meer in de kerk worden gevierd, en moest ontdaan worden van openlijk devotionele attributen. Paradoxaal genoeg heeft deze profanisering ervoor gezorgd dat het feest, met haar seculiere vorm als het ware als dekmantel, kon

overleven (Boer 2009). Kortom, het betreft een van oorsprong katholiek feest, dat lange tijd vanuit protestants-christelijke kant is aangevallen. Dat maakt een typering van het feest als algemeen 'christelijk' opvallend.

Na de protestantse kritiek, de opkomst van verlichte opvoedkundige idealen en de relatief radicale ontzuiling en ontkerkelijking (zie hieronder) is het niet verrassend dat het Sinterklaasfeest ook tegenwoordig niet primair als confessioneel feest gezien wordt. Dit zien we bijvoorbeeld terug in de omschrijvingen die van het Sinterklaasfeest gegeven worden. Zelfs de grootste voorstanders van Sinterklaas en Zwarte Piet verbinden het feest zelden aan het christendom in de confessionele zin van het woord. Zo heeft het 'Sint en Pietengilde' met succes ervoor gevochten dat het Sinterklaasfeest (inclusief Zwarte Piet), in de inventaris immaterieel erfgoed terecht kwam. In de omschrijving in de inventaris wordt het feest gedefinieerd als 'een feest voor alle leeftijden [dat] bestaat uit een aantal rituelen en gebruiken'. Het gaat hier om: intocht, schoen zetten, pakjesavond en het zingen van Sinterklaasliedjes. In geen van deze uitingen wordt verwezen naar religie, en afgezien van de omschrijving van Sinterklaas als een bisschop en heilige wordt vooral de nadruk op de volkse aard van het feest gelegd.

In het licht van dit alles is het opvallend dat een conservatief katholieke stichting, wier doelstelling het is om de christelijke cultuur van Nederland te beschermen, het voortouw neemt in het beschermen van Zwarte Piet. Het zou eerder voor de hand liggen om kerkbezoek, Pasen of Kerstmis op te voeren als pijlers van de christelijke cultuur. Is hier sprake van een activisme dat zich slechts voor de gelegenheid verbindt aan de Zwarte Piet-controverse? Of gebeurt er meer op het gebied van 'christelijke cultuur' in Nederland? Om dit te begrijpen is meer toelichting vereist over de betekenissen die aan cultuur en religie gegeven worden. Specifiek is het van belang om te omschrijven hoe tegen de achtergrond van debatten over nationale identiteit het spreken over christelijke cultuur een centrale politieke categorie werd.

Alledaagse cultuur als christelijke cultuur? Culturalisering van de Nederlandse identiteit

Christelijke cultuur, joods-christelijke tradities of wortels, zijn termen die in Nederland tegenwoordig in ruime kring gebruikt worden om een breed thuisgevoel aan te duiden. In plaats van een verwijzing naar confessionele

religieuze tradities of geloofsopvattingen is het in hedendaags Nederland veelvoorkomend om over de Nederlandse cultuur in de breedste zin van het woord als christelijk te spreken (Van den Hemel 2018). Dit komt specifiek op in tijden van onzekerheid over en zoektocht naar wat een nationale samenleving bindt (Geschiere 2008; Roodenburg 2012). Hierbij kan een scala aan gebruiken en rituelen verheven worden tot bedreigd symbool van nationale identiteit (Stengs 2012, 13). Om dit proces te begrijpen stelden sociologen voor om het begrip ‘culturalisering’ te gebruiken.

Volgens de sociologen Evelien Tonkens en Jan Willem Duyvendak is culturalisering een recent fenomeen dat na de Tweede Wereldoorlog opkwam. Daarvóór werd burgerschap begrepen in termen van rechten en plichten die het lidmaatschap in een natie met zich meebrengt. Het ging hierbij om grondrechten zoals de vrijheid van meningsuiting en religie, maar ook het recht op eigendom en het recht om contracten te tekenen en voor de rechtbank te verschijnen. Maar burgerschap, begrepen als de mogelijkheid tot maatschappelijke en politieke deelname is ook verbonden aan culturele waarden en patronen. De baan die iemand kan uitoefenen hangt af van bijvoorbeeld zijn of haar opleidingsniveau, of, in de termen van de Franse socioloog Pierre Bourdieu (1986), van het cultureel kapitaal, zoals de toegang tot en vertrouwdheid met culturele instituties als musea, bibliotheken, scholen, en media. In de recente ontwikkelingen in het denken en beleid rondom burgerschap is deze culturele dimensie steeds meer centraal komen te staan. Tonkens en Duyvendak constateren nu dat het nieuwe idee van burgerschap tegenwoordig ‘minder gevat [wordt] in termen van burgerlijke, politieke, of sociale rechten, en meer in termen van het naleven van normen, waarden, en culturele praktijken’ (Duyvendak et al 2016, 2).

Cultuur is in dit proces een normatief begrip geworden: minderheden worden steeds meer geacht zich aan te passen aan een dominante, ‘Nederlandse’ cultuur. Zo wordt steeds vaker over ‘de Nederlandse cultuur’ gesproken, waarvan verondersteld wordt dat deze onverenigbaar is met (bepaalde) andere culturen. In dit denkkader wordt een religie als de islam als ‘cultuur’ begrepen die lijnrecht tegenover de ‘Nederlandse cultuur’ staat. Deze eis roept natuurlijk de vraag op naar definities. Als minderheden zich moeten aanpassen, moet wel duidelijk zijn waaraan ze zich moeten aanpassen (Geschiere 2008). Dat heeft geresulteerd in een brede zoektocht naar wat echt en typisch Nederlands is (Roodenburg 2012). In dit kader worden ook met grote regelmaat de christelijke cultuur, joods-christelijke wortels, of tradities genoemd.

Zo wijzen momenteel de drie grootste partijen in Nederland op het belang van de (joods-)christelijke cultuur. De PVV wil al sinds haar oprichting

verwijzingen naar het belang van de joods-christelijke cultuur opnemen in de grondwet (als vervanging van artikel 1), de VVD heeft in 2008 het belang van een gedeelde joods-christelijke traditie in haar beginselverklaring opgenomen, en ook het CDA spreekt over het belang van een brede christelijke cultuur. Religie is wellicht wel het meest populaire, maar tegelijkertijd vaagomlijnde, register om te spreken over wat de historische wortels en actuele achtergrond zijn van de Nederlandse cultuur (Van den Hemel 2017a). Bij het schetsen van de christelijke cultuur wordt, op zijn zachtst gezegd, vaak een nogal breed penseel gehanteerd. Zo definieerde de PVV de christelijke cultuur als ‘opkomen voor het eigen volk’, heeft liberale premier Rutte paaseitjes tot symbool van de christelijke nationale identiteit verheven, en sprak Buma, toen hem gevraagd werd deze christelijke waarden wat nader te preciseren, over ‘zaken die we hier al duizenden jaren hebben, zoals gelijkheid tussen man en vrouw.’⁷

Opvallend aan dit proces is dat de culturalisering van burgerschap gepaard gaat met het samenvoegen van aspecten van de Nederlandse geschiedenis die voorheen gescheiden waren. Zo zien we dat de geschiedenis van de verzuiling als een geschiedenis van consensus wordt gezien. Seculiere waarden zoals grondrechten en vrijheden worden plots als joods-christelijk bestempeld. Bij het proces van culturalisering wordt een breed palet aan positieve waarden en geschiedenissen als typisch Nederlands aangeduid. Er wordt hierbij nogal wat strijd en onenigheid weggepoetst. Het begrip ‘joods-christelijk’ is hier een voorbeeld van: waar de Europese geschiedenis zich vaak kenmerkt door antisemitisme en door tegenstellingen tussen het christendom en jodendom, en tussen de verschillende varianten van het christendom, wordt deze geschiedenis nu als een gedeelde cultuur en gedeeld thuis opgevoerd. De zoektocht naar ‘Nederlandsheid’ heeft met zich meegebracht dat verschijnselen die vijftig jaar geleden nog omstreden waren, nu gedefinieerd worden als typisch Nederlands.

Zo wordt bijvoorbeeld het secularisme begrepen als iets typisch Nederlands. Dit is opmerkelijk omdat Nederland tot in de jaren 1950 een van de meest religieuze samenlevingen in Europa was (Van der Veer 2006). Na een stevig en onstuimig proces van ontkerkelijking wordt een kritische houding ten opzichte van kerk en geloof nu vaak aangehaald als een typisch Nederlandse waarde. Een van de meest prominente manieren om dit te doen is door te refereren aan seksuele emancipatie. Met name sinds de seksuele revolutie in de jaren zestig van de vorige eeuw is seks een van de belangrijkste vormen van openbare religiekritiek geworden. Dit geldt ook voor de emancipatie van

vrouwen en homoseksuelen. Wat ooit een emancipatoire en controversiële ontwikkeling was, wordt nu gezien als volbracht. Emancipatie is daarmee niet langer een streven maar een normatieve eis en een beschrijving van hoe typische Nederlanders zich gedragen. Het gevolg: wie Nederlander wil zijn, moet openlijk uitdragen dat deze principes gedeeld worden. Zoals Paul Mepschen et al. het verwoorden: ‘sexual freedom has come to stand, metonymically, for secularism and rational, liberal subjectivity’ (Mepschen et al. 2016, 964).

Het gaat ons hier niet om een oordeel over deze ontwikkeling te vellen. Eerder willen wij aangeven dat met deze culturalisering het politieke landschap ingrijpend veranderd is. Wat recent nog scandaleus was, wordt nu gepresenteerd als wezenskenmerk van het Nederlandse volk. Politieke strijd in het verleden wordt nu glad gestreken als een geschiedenis van consensus. Doordat dit brede beeld van Nederland samengevat wordt als ‘christelijke cultuur’ wordt het voor mensen die zich niet als religieus identificeren mogelijk om toch op te komen voor ‘de christelijke cultuur’ van Nederland. Zo kan het dat de liberale VVD bij het belang van joods-christelijke cultuur seculiere waarden aanhaalt, zo kan het dat de PVV aangeeft dat homo-tolerantie onderdeel is van onze joods-christelijke cultuur, en zo is het te begrijpen dat politici als Thierry Baudet atheïsme als onderdeel van de superieure christelijke cultuur zien.

De hierboven geconstateerde context is nodig om te begrijpen hoe in onze casus, het activisme van Cultuur onder Vuur ter bescherming van de christelijke cultuur, over de christelijke cultuur gesproken wordt en hoe daarbij brede instemming van ogenschijnlijk tegenstrijdige partijen/groeperingen kan worden verkregen. Aan de ene kant, zoals we zullen zien, betekent de opkomst van culturalisering dat verwijzingen naar de christelijke cultuur niet meer geassocieerd worden met kerkelijke stoffigheid, maar met het beschermen van de Nederlandse identiteit in de breedste zin van het woord. Aan de andere kant leggen juist deze brede aspecten van het spreken over ‘de christelijke cultuur’, waar dus zowel religieuze als seculiere elementen onder gerekend worden, ook de grenzen van deze allianties bloot. Maar laten we eerst kijken naar de allianties.

Civitas Christiana, religie en islamofobie

Tegen de achtergrond van culturalisering, waarbij christelijke cultuur gebruikt wordt om over nationale identiteit en cultuur te spreken, moeten we

het taalgebruik van Cultuur onder Vuur rondom Zwarte Piet plaatsen. Zo lag de nadruk in de eerste campagne van de stichting voor het behoud van Zwarte Piet in 2014 op de christelijke cultuur, maar daarmee wordt eerder een brede Nederlandse identiteit aangeduid dan een confessionele stroming:

Onze gemeenschap verliest zo een traditie die ons samenbindt en die een belangrijk onderdeel uitmaakt van onze Nederlandse identiteit.⁸

Het Sinterklaasfeest – en Zwarte Piet in het bijzonder – wordt hier voorgesteld als een bindmiddel dat voorkomt dat de Nederlandse samenleving uit elkaar valt. Ook in haar protestbrief aan de minister-president, Mark Rutte, riep Cultuur onder Vuur op tot het behoud van de ‘Nederlandse cultuur’:

Zwarte Piet maakt echter al sinds eeuwen deel uit van het leven van ons als Nederlanders. We verwachten van u als Nederlandse regering dat u het voor de Nederlandse cultuur opneemt. Dat u niet de vijanden van de Nederlandse cultuur halfweg tegemoet gaat, maar dat u hun namens ons het hoofd biedt.⁹

Cultuur onder Vuur zo lezen wij op haar website, presenteert het christendom als essentieel om te begrijpen wat Nederlands is:

Wij begrijpen de Nederlandse cultuur in de context van de christelijke beschaving, zoals die in de loop der eeuwen in Europa vorm heeft gekregen. Als grondleggende principes van de Europese cultuur zien wij *traditie*, *familie* en *privé-eigendom*.

Ook de verwijzingen naar de christelijke cultuur als breed gedeeld thuisgevoel past hierbij. Het is het soort taalgebruik dat prima binnen een bredere rechtse beweging in Nederland past. Zie bijvoorbeeld hoe de opvattingen over cultuur aanwezig zijn in het activisme rondom Zwarte Piet:

Als de voorgestelde verandering van Zwarte Piet doorgang vindt, dan betekent dit een breuk met de wijze waarop het feest voorheen beleefd werd. Bovendien impliceert het dat Nederland eeuwenlang een racistisch volksfeest heeft gevierd, waar alle generaties voor ons zich schuldig aan hebben gemaakt. Onze cultuur, waar wij trots op zijn, wordt resoluut op één lijn gesteld met racisme. Dit zou bijzonder kwalijk zijn.¹⁰

Dit activisme van Civitas Christiana rondom Zwarte Piet werd actief gedeeld door PVV, VVD en GeenStijl. Dit is niet zo verwonderlijk. Ook de PVV

koppelt Zwarte Piet aan de joods-christelijke wortels van Nederland.¹¹ En ook de VVD spreekt over de aanval op Kerstmis, Pasen en Zwarte Piet als aanvallen op de christelijke cultuur van Nederland.¹² En op GeenStijl wordt, met de gebruikelijke ironie, gesproken over ‘Zwarte Pieten, zoals het hoort volgens de joods-christelijke cultuur.’¹³

Toch is het de vraag in hoeverre deze gedeelde terminologie ook duidt op gedeelde opvattingen. De doelen, het behoud van Zwarte Piet, maar belangrijker nog, het behoud van de cultuur van Nederland, lijken dezelfde. Vallen het verlangen naar het brede thuisgevoel en de confessionele grondslagen van de stichting naadloos samen? Of is hier sprake van een complexer fenomeen? Laten we daarom eens kort kijken naar andere campagnes van de stichting.

De campagne tegen ‘Verplicht moskeebezoek’

Cultuur onder Vuur heeft sinds 2017 een campagne opgezet tegen ‘verplicht moskeebezoek door scholen’. Het doelwit van de campagne zijn excursies van basisscholen naar moskeeën. Op de website van Cultuur onder Vuur is een filmpje te zien waarin giechelende kinderen in een moskee ervaren hoe het is om te bidden als moslim. De imam maakt grapjes over de juiste gebedshouding. Terwijl de kinderen knielend met het voorhoofd aan de grond ‘bidden’ zegt de imam: ‘blijft u maar zo [voorover gebogen], ik ga koffie drinken!’ Volgens Cultuur onder Vuur is dit een voorbeeld van de indoctrinatie en voorbode van islamisering en moeten dergelijke bezoeken onmiddellijk stoppen:

De Nederlandse schoolkinderen worden door de imam geïnstrueerd te knielen en de islamitische geloofsbelijdenis te bidden. De eerste stap naar bekering tot de islam is gezet.¹⁴

De gewraakte bezoeken aan moskeeën zijn onderdeel van programma’s waarmee scholieren kennis opdoen van verschillende vormen van geloof. Het is onderdeel van het ‘kerndoel 38’, opgesteld door de Stichting Leerplanontwikkeling (SLO), het nationaal expertisecentrum voor leerplanontwikkeling. Het kerndoel is onderdeel van het vak ‘mens en samenleving’, hoofdstuk ‘oriëntatie op jezelf en de wereld’, en wordt als volgt verwoord:

De leerlingen leren hoofdzaken over geestelijke stromingen die in de Nederlandse multiculturele samenleving een belangrijke rol spelen, en ze leren respectvol om te gaan met seksualiteit en met diversiteit binnen de samenleving, waaronder seksuele diversiteit.¹⁵

Het bezoeken van kerken, synagogen en moskeeën vormt daarin een regulier onderdeel. De doelen van deze bezoeken zijn er op gericht om kinderen inzicht te geven in de verschillende (geloofs)stromingen in Nederland.

Het argument van Cultuur onder Vuur tegen deze bezoeken lijkt tweeledig te zijn. Zo stelt de stichting dat in een aantal van de bezochte moskeeën radicaal gedachtegoed gepreikt wordt. Maar het probleem ligt volgens Cultuur onder Vuur niet in uitwassen. ‘Verplichte’ bezoeken aan moskeeën, en het deelnemen aan rituelen, wordt überhaupt als indoctrinatie opgevat en daarom verworpen. Zo worden kinderen bijvoorbeeld volgens Cultuur onder Vuur bij het betreden van moskeeën onderworpen aan een ‘rigoureuze scheiding van de geslachten’. Cultuur onder Vuur vindt dit schokkend en ongewenst:

Deze waanzin moet onmiddellijk stoppen. Teken nu de petitie tegen dit knielen en ‘bidden’ in de moskee. Nederlandse schoolkinderen moeten verre van islamitische indoctrinatie blijven!¹⁶

Ook deze campagne is gretig gedeeld door diverse spelers aan de rechterflank in Nederland. In *De Telegraaf* wordt de campagne gezien als ‘opstand van bezorgde ouders’, op *GeenStijl* verschijnt een artikel met de titel ‘Schoolkinderen op verplicht moskeebezoek: ouders met bezwaar hebben pech’, waarin het rapport van Cultuur onder Vuur gedeeld wordt: ‘Basisschoolkinderen die in hun extra-kwetsbare vormingsjaren alvast maatschappelijk gevormd worden tot welwillende Avondlanders, netjes op de knieën want islam betekent immers onderwerping.’¹⁷ In de berichtgeving van *GeenStijl* wordt niet genoemd dat de moskeebezoeken onderdeel zijn van bredere leerdoelen waarin meerdere geloofsgemeenschappen bezocht worden, in de berichtgeving van *De Telegraaf* wordt wel vermeld dat er sprake is van ‘kerndoel 38’, maar daarbij wordt aangegeven dat Cultuur onder Vuur vermoedt ‘dat kerkbezoek er nogal eens bij inschiet.’ Wat blijft staan is dat moskeebezoek voorbereiding op onderwerping betekent. *De Telegraaf* haalt de Amerikaanse islam-criticus Robert Spencer aan die spreekt van ‘heimelijke jihad.’¹⁸

Het voorbeeld van het verplicht moskeebezoek wordt gebruikt om stelling te nemen in een belangrijke kwestie: wat is de plaats van de islam naast andere religies in Nederland? Geldt de gelijkheid van religies of moeten die religies die als cultureel eigen gezien worden meer aandacht krijgen? Cultuur onder Vuur verwoordt het als volgt:

We durven tegenwoordig geen verschil meer te maken tussen diverse culturen en religies. De Nederlandse cultuur en tradities zijn gelijk aan die van Ghana en Papoea-Nieuw-Guinea, om maar een paar landen te noemen (...). Alle culturen zijn gelijk, en daarom, onder het mom van neutraliteit, promoot de Nederlandse overheid de Islamitische cultuur evenzeer als de Nederlandse cultuur die op het Christendom is gebaseerd. Deze totalitaire gelijkheidsdwang moet stoppen. De Nederlandse cultuur is niet gelijk aan die van een willekeurig Afrikaans land, niet omdat ze per definitie beter is, maar omdat het de Nederlandse cultuur is. En het is een van de taken van de overheid om die cultuur te beschermen tegen soms gewelddadige activisten die deze cultuur kapot willen maken.¹⁹

We zien hier een duidelijke illustratie van het effect van culturalisering. Het christendom wordt hier niet gepresenteerd als een religie naast andere religies in seculier Nederland, maar als historische wortel en bestaanswaarde van de Nederlandse cultuur. De islam is, in deze denkwijze, niet een religie die door Nederlanders wordt aangehangen, het is een vreemde cultuur die niet gepromoot moet worden omdat dit afbreuk zou doen aan de waardering en samenhang van de Nederlandse samenleving. Het 'voortrekken' van de Nederlandse cultuur is volgens deze redenering geen discriminatie, maar een logisch antwoord op het dilemma van culturele incompatibiliteit. Of, in begrijpelijker Nederlands, de 'autochtone' Nederlandse bevolking hoeft zich niet aan te passen aan nieuwkomers, nieuwkomers moeten zich aanpassen aan de Nederlandse cultuur, anders blijft er geen Nederland over. Aan deze redenering ligt een specifiek begrip van cultuur ten grondslag. Er wordt namelijk niet alleen vanuit gegaan dat culturen op bepaalde punten verschillen, maar dat ze *principieel* verschillend zijn. Volgens dat idee bestaan er homogene, onveranderlijke en vast omlijnde 'culturen' die duidelijk van elkaar gescheiden zijn. 'De islam' wordt afgewezen als een cultuur, of zelfs ideologie, die wezenlijk verschilt van de Nederlandse (als christelijk betitelde) cultuur, en daarmee uiteindelijk onverenigbaar is. De islam wordt verbeeld als een cultuur die van elders naar Nederland komt, en dus niet van 'Nederlandse bodem' is.

De opvatting van cultuur die hieruit spreekt wordt in recent sociaal-wetenschappelijk onderzoek als ‘nativisme’ omschreven (Balkenhol 2016; Mudde 2007, 18-20). Het gaat daarbij niet alleen om de vraag waar mensen geboren zijn. In de nativistische beleving kan iemand in bijvoorbeeld Nederland geboren zijn, maar niet deel uitmaken van de Nederlandse cultuur die als het ware ‘inheems’ is. In de nativistische verbeelding wordt de natie als een thuis voorgesteld – een thuis waarin een bepaald soort mensen woont. Er kunnen gasten worden ontvangen in dit huis, maar deze moeten zich gedragen volgens de culturele regels die de inwoners van het huis hebben opgesteld en die zij op elk moment kunnen aanpassen. Volgens Jan Willem Duyvendak is dit thuisgevoel gebaseerd op een vorm van ‘primordial reasoning’:

places are owned by ‘native’ groups who enjoy specific rights (prominent among them the right to feel at home) ...: a fixed place where people belong, a place which is theirs (Duyvendak, 2011, 2).

Het gevolg van deze redenering is dat mensen die als anders worden gezien (of dit nu vanwege religie of uiterlijk is), buitengesloten kunnen worden als ‘nieuwkomers’ met minder recht van spreken dan de inheemsen. Dit zagen we ook terug in de argumentatie van Cultuur onder Vuur als het gaat om Zwarte Piet:

Jerry Afriyie is hier bijvoorbeeld als immigrant gekomen, en wil ons nu de les lezen over onze eigen cultuur. Het is toch van de zotte!²⁰

En elders schrijft Cultuur onder Vuur over Afriyie:

Denken de Zwarte Piethaters, meestal niet eens in Nederland geboren, nu echt dat zij met deze gesubsidieerde treiterij vriendjes maken bij de Nederlandse bevolking?²¹

‘De Nederlandse bevolking’ wordt hier tegenover ‘de Zwarte Piethaters’ gezet. Er wordt in deze argumentatie gebruik gemaakt van een gecultuurliseerde definitie van burgerschap. Nederlandse burgers als Afriyie worden niet gezien als gelijkwaardig bezitter van het door de wet gewaarborgde recht op meningsuiting en protest omdat zij ‘niet hier geboren’ zijn, wat in deze denkwijze inhoudt dat ze minder recht van spreken hebben over wat er in Nederland plaatsvindt.

Eenzelfde soort zienswijze op cultuur is aanwezig in de campagne rondom ‘verplicht’ moskeebezoek. In het door Cultuur onder Vuur uitgegeven lespakket over Sinterklaas en Zwarte Piet beroepen ook de auteurs zich op het kerndoel 38 van SLO maar zij houden een andere interpretatie aan dan veel basisscholen. Volgens de auteurs zou dit artikel niet moeten gaan om de ‘hoofdzaken over geestelijke stromingen die in de Nederlandse multiculturele samenleving een belangrijke rol spelen’ maar meer over het christendom als leidende cultuur in Nederland:

De diepe wortels van dit feest maken het een geschikt thema om kinderen van groep zeven en acht achterom te laten kijken en aan de hand van Sinterklaas en Zwarte Piet de geschiedenis van hun eigen cultuur te onderzoeken (p. 3).

In deze doelstelling wordt duidelijk verwezen naar een ‘eigen’ cultuur, die volgens Cultuur onder Vuur hetzelfde is voor alle leerlingen van groep 7 en 8 in Nederland. Bij de doelen van het lespakket wordt vervolgens nader gespecificeerd wat deze cultuur precies is. Het lespakket heeft als een van de belangrijkste doelen dat leerlingen onder woorden kunnen brengen ‘wat het verband is tussen het Sinterklaasfeest en het christendom’ (p. 3). Diepere kennis over het Sinterklaasfeest moet daarbij de kinderen waarden leren ‘die karakteristiek zijn voor een christelijke cultuur als de Nederlandse: “Wie zoet is krijgt lekkers, wie stout is de roe.” Het goede doen wordt beloond, kwaad doen wordt bestraft’ (p. 3). Nederlandse scholieren hebben volgens de stichting één ‘eigen’ cultuur die eeuwen oud is, en het is de taak van het onderwijs dit volkseigene te bewaren en waardering ervoor te stimuleren.

Voor Cultuur onder Vuur is de Nederlandse cultuur dus heel expliciet een christelijke, en het is op de symbolische slagvelden rondom Zwarte Piet en moskeebezoek waar de Nederlandse cultuur verdedigd moet worden. Deze lezing van de controverses rondom Zwarte Piet en moskeebezoek overlapt met een tendens in meer rechts-conservatieve kringen in Nederland. *For the time being* lijken zij in hetzelfde kamp in de botsing der beschavingen te strijden. Maar onder de oppervlakte blijken deze overlappende interesses toch wat tegenstrijdiger te zijn dan het lijkt. Wat er onder de christelijke cultuur verstaan wordt, kan fundamenteel verschillen, ook binnen groepen die de opvatting over de Nederlandse cultuur als ‘christelijk’ delen.

Civitas Christiana versus Suit Supply: de grenzen van de alliantie

Zoals we hierboven hebben laten zien heeft Civitas Christiana zich sinds de oprichting in 2014 ontwikkeld tot een platform voor meerdere in het oog springende publiekscampagnes en activisme. Middels flyers, posters, petitie's en online activisme slaagt de stichting erin om de door haar geagendeerde punten bij veel spelers in politiek en journalistiek Nederland onder de aandacht te brengen. Maar dezelfde methode is niet altijd een gegarandeerd succes. Naast haar actie voor het behoud van Zwarte Piet en tegen moskeebezoek was een campagne die veel aandacht kreeg, gewijd aan een reclamecampagne van het Amsterdamse kledingmerk Suit Supply. Ook hier liet Cultuur onder Vuur flyers drukken en zette zij haar sociale media-kanalen in. Toch leidde deze campagne bij veel van de spelers die de andere campagnes steunden tot kritiek en satire.

Maar eerst even kort de achtergrond: De Suit Supply reclame heeft de slogan 'Don't just fit in. Find your perfect fit', en stemt overeen met de formule van het bedrijf om haute couture voor een relatief lage prijs te verkopen. Vandaar de slagzin: 'een maatpak voor iedereen.' Deze fantasie van vrije toegang tot de modewereld wordt in verband gebracht met de fantasie van seksuele vrijheid. De campagne toont twee mannen die met elkaar flirten, elkaar liefdevol dan wel op erotische wijze aanraken, en met elkaar zoenen. Het feit dat het gaat om een zwarte en een witte man impliceert dat liefde zelfs de grenzen van huidskleur overstijgt. Voor Suit Supply was het 'hoog tijd' voor een campagne die beelden van homoseksualiteit toont,²² en volgens de oprichter, Fokke de Jong, heeft het niets te maken met de commercialisering van homoseksualiteit, eerder met de toename van inclusiviteit en tolerantie.²³

De reacties op deze campagne waren fel. Suit Supply raakte binnen 24 uur 12.000 volgers op Instagram kwijt, en velen dreigden met de boycot van het bedrijf. Het was niet de eerste keer dat Suit Supply in opspraak kwam om een controversiële reclamecampagne. In 2016 haalde het bedrijf het nieuws met een campagne waarin geminiaturiseerde witte mannen in pakken van de naakte borsten van een zwarte vrouw afglijden of aan een half afgeschoven bikinibroekje hangen. In 2014 liet een campagne van het bedrijf aangeklede (zwarte) mannen in pakken met vrouwen in enkel een bikinibroekje zien. Op één van de foto's is een man in pak te zien die met een (eveneens aangeklede, op haar rug liggende) vrouw lijkt te vrijen, en haar daarbij bij haar keel grijpt. 'Sex sells' is klaarblijkelijk een belangrijke pilaar voor het bedrijf.

Anders dan de eerdere reclames waren de homo-erotische beelden van Suit Supply voor Cultuur onder Vuur een brug te ver. Zij organiseerde een aantal demonstraties, een social media campagne en liet veertigduizend flyers vouwen in het *Reformatorisch Dagblad*.

Op 10 maart 2018 demonstreerde Civitas Christiana op het stationsplein in Nijmegen tegen de campagne van Suit Supply:

Het grenst aan porno en je laat kinderen van zes jaar daar toch ook niet naar kijken op internet? Waarom dan wel buiten op straat?²⁴

Hoewel Hugo Bos, initiatiefnemer van het protest, tegen pornografie in het algemeen is, benadrukt hij dat het hem vooral om het afbeelden van homoseksualiteit te doen is:

Een poster met een zoenende man en vrouw is evenzeer ongepast. Maar dit is wel anders, want ik volg de Bijbel. Daarin staat dat het huwelijk iets is tussen een man en een vrouw. Alle andere huwelijken zijn volgens de Bijbel niet toegestaan. Ook niet om in de buitenlucht te laten zien.²⁵

Bos laat zich weinig gelegen liggen aan het feit dat homoseksualiteit beschermd is door de wet. Voor hem weegt het wetboek minder zwaar dan de wet zoals die in zijn ogen door God is gegeven:

Er is een verschil tussen het relatief nieuwe wetboek van Nederland en de tijdloze morele wetten uit de tien geboden. Het homohuwelijk kan wel toegestaan zijn volgens de wet, maar dat maakt voor ons geen verschil. Wij gaan uit van de blijvende, morele principes.²⁶

Gezien deze nadruk op de Bijbel is het niet verrassend dat minder-confessionele spelers in het veld van de culturalisering van religie zich distantiëerden. Zo wijdde GeenStijl een item aan de 'christengekkies' die zich met middeleeuwse opvattingen belachelijk lieten maken door activisten.²⁷ GeenStijl schreef als volgt over de demonstratie :

In Nijmegen gaat complete weggooier en pratende kut Hugo Bos van het katholieke engnekkenclubje Civitas Christiana de straat op om te protesteren tegen die Suit Supply-posters. ... Wat is het toch donders mooi dat sommige mensen compleet dichtgetikt zijn. Bedankt daarvoor, religie.²⁸

Bij nadere blik wordt duidelijk dat in de alliantie van spelers die de christelijke cultuur beschermen van verschillende agenda's sprake is. Waar in de gevallen van Zwarte Piet en 'verplicht moskeebezoek' er een ogenschijnlijke consensus bestaat over het feit dat het hier gaat om aanvallen op de christelijke cultuur van Nederland, en consensus over de nativistische elementen van deze christelijke cultuur, blijkt dat zodra de verwijzingen naar religie niet bestaan uit brede verwijzingen naar de meerderheidscultuur van Nederland maar expliciet confessioneel worden er van verschillende fracties sprake is.

Deze tweedeling is ook aanwezig bij de andere campagnes. Op de eigen Facebookpagina van Cultuur onder Vuur worden de berichten waarin in algemene termen over de christelijke cultuur gesproken wordt meestal niet bediscussieerd. Onder de berichten waar expliciet verwezen wordt naar het christendom als geloof (i.p.v. als cultuur), wordt opvallend vaak met aversie tegenover religie in het algemeen gereageerd. Over verplicht moskeebezoek bijvoorbeeld zegt een bezoeker: 'Daar moeten ze echt wat aan gaan doen inperking van geloof minimaal via Brussel regelen.'²⁹

Zo plaatst de stichting op haar Facebookpagina 'Red Zwarte Piet' op 6 augustus 2018 een verwijzing naar een artikel over de negatieve effecten van ontkerkelijking met daarbij de tekst:

Aangrijpend. De ontkerkelijking is een grote bedreiging voor onze Nederlandse cultuur. We kunnen de islamisering alleen stoppen door terug te keren naar onze christelijke wortels. Daarom: terug naar de kerk!³⁰

Van de 66 reacties op deze post (geraadpleegd op 1 november 2018) zijn er welgeteld 58 negatief over het idee dat er naar de kerk gegaan moet worden. Reacties bevatten ondermeer: 'Het geloof maakt meer kapot dan je liefhebt, daarom zal ik nooit meer terugkeren tot een geloof!' en: 'Het geloof is de grootste bedreiging voor de mensheid, door de eeuwen heen bewezen' en: 'Alles werd bepaald door de religie. Dat is gelukkig voorbij (...) Het gaat hier nl niet om behoud van onze religie, het gaat hier om het behoud van onze levensstijl, onze samenleving en onze democratie, gebaseerd op Christelijk-Joodse normen en waarden' en: 'Geen enkel geloof. Leer vragen te stellen en je open te stellen voor antwoorden dan word je wetende' en: 'Jammer dat er steeds weer nieuwe clubjes gelovigen ontstaan!! Dat zou niet móeten.' Kortom, ook onder stukken waarin het werk van Cultuur onder Vuur positief geciteerd wordt, reageert men regelmatig met algemene religiekritiek. Het publiek dat gevormd wordt door het online activisme van Cultuur onder Vuur

deelt wellicht de zorgen om de cultuur van Nederland, maar staat niet per se positief tegen geloof.

Het is uiteraard de vraag hoe representatief de Facebookpagina, reacties onder artikelen of twitterberichten zijn voor de achterban van Cultuur onder Vuur. Het is bijvoorbeeld goed mogelijk dat de achterban die zich aangesproken voelt door een conservatief katholiek geluid minder aanwezig is op sociale media. Desalniettemin is het opvallend dat er vrijwel volledige consensus is in de commentaren onder de stukken die islamkritisch, pro-Zwarte Piet zijn maar dat wanneer het geloof ter sprake komt er in ieder geval geen eenduidige consensus over het geloof als remedie bestaat en er zelfs van een flinke dosis religiekritiek en atheïsme sprake is. Net zo is het opvallend dat de stichting deze commentaren niet bestrijdt. Ook bij expliciet seculiere interpretaties van hun werk komt de stichting voor zover wij kunnen zien niet in het geweer.

De alliantie tussen seculier-nativistische beschermers van de christelijke cultuur en het katholiek conservatisme zoals dat van Cultuur onder Vuur is, kortom, begrensd. Er lijkt een onbesproken verschil van mening te zijn over de betekenis van de christelijke Nederlandse cultuur. De vraag dient zich aan of er alleen sprake is van een gedeeld vijandsbeeld of dat er ook van een gedeeld toekomstbeeld van 'de Nederlandse cultuur' sprake is. Specifieker nog is het de vraag welke agenda er met het behoud van Zwarte Piet of het afschaffen van 'verplicht moskeebezoek' wordt gediend: is het behoud van Zwarte Piet onderdeel van het behoud van een christelijke cultuur en de uiteindelijke terugkeer naar de kerk of die van een Nederlandse cultuur die religie achter zich gelaten heeft en met religie-allergie reageert op het moment dat het geloof ter sprake wordt gebracht?

Conclusie

Wat laat deze korte lezing van drie campagnes van Cultuur onder Vuur nu zien? Ten eerste valt de complexe rol van religie in het oog. Het Sinterklaasfeest is allang geen devotieel feest meer en wordt door velen niet als een religieus feest ervaren. Toch mengt zich een katholieke organisatie zoals Civitas Christiana in de controverse. Wij verklaarden dit door het maatschappelijke succes van een narratief van culturalisering, waarin een gedeelde en onveranderlijke Nederlandse cultuur wordt voorgesteld die diep geworteld is in een joods-christelijke traditie. Religie is in dit narratief tot 'cultuur' geworden en vereist niet noodzakelijk vroomheid. Dat maakt het mogelijk voor mensen

die zichzelf niet als religieus, of zelfs anti-religieus, beschouwen om op te komen voor 'de christelijke cultuur.' Met andere woorden, we leven in een tijdsgewricht waarin seculier en religieus niet langer de scheidslijnen bepalen. Nieuwe allianties worden langs andere lijnen gevormd. Specifiek zien we hier een vorm van activisme bedrijven die zich richt op de controverse, de vlam-in-de-pan, het symbool dat vorm geeft aan onbehagen. Zo slaagt Cultuur onder Vuur erin verschillende spelers rondom een nativistisch cultuurbegrip bij elkaar te brengen die het – voorlopig – eens lijken te zijn over het gebruik van 'christelijk' of 'joods-christelijk' om deze cultuur te omschrijven. Het vernieuwende aan deze situatie is dat spelers die voorheen diametraal tegenover elkaar stonden, elkaar nu vinden waar het om andere thema's gaat. Beide kanten van deze informele alliantie weten zo een ongekend groot publiek te bereiken.

De verschillende campagnes van Cultuur onder Vuur geven echter ook aan waar de grenzen liggen. De effectiviteit is het hoogst als een heldere out-groep wordt gedefinieerd. In het geval van Zwarte Piet gaat het om mensen die 'ons' als 'racist' wegzetten, in het geval van moskeebezoek gaat het om een 'weg-met-ons' mentaliteit die leidt tot verplichte indoctrinatie in een 'andere cultuur'. Voor beide campagnes geldt dat de 'ander', de Zwarte Piethaters en moslims, als minder Nederlands worden gezien. Het nativisme leent zich in deze campagnes het best voor het trekken van heldere wij/zij-lijnen. Bij de campagne rondom Suit Supply gebeurde er iets anders. Niet alleen was de 'out-group' niet helder omlijnd, de controverse kon ook niet zo makkelijk in nationaal-culturele termen gegoten worden. Immers, zijn twee zoenende homo's of het Amsterdamse bedrijf Suit Supply minder Nederlands? Om het activisme te schragen gebruikte Cultuur onder Vuur vooral confessionele (i.p.v. culturele) retoriek. Waar het plaatsen van cultuur boven de wet inmiddels algemeen geaccepteerd wordt door veel hedendaagse spelers aan rechts-conservatieve zijde, gaat het plaatsen van de Bijbel boven de Grondwet in tegen de principes van diegenen voor wie de christelijke cultuur juist door haar secularisme gedefinieerd wordt.³¹

Dit heeft belangrijke implicaties voor een wetenschappelijk begrip van culturalisering. De wetenschappelijke literatuur over culturalisering heeft de neiging om een tweedeling te schetsen tussen een seculier Nederlands zelfbeeld en een voorgestelde religieuze ander, meestal de islam. Onze analyse laat zien dat het complexer ligt. In plaats van een vast omlijnde groep van mensen die de Nederlandse cultuur willen beschermen zien we het ontstaan

van tijdelijke allianties die grote invloed kunnen uitoefenen, maar minder duurzaam zijn dan vaak wordt gedacht. De christelijke cultuur lijkt vooral te werken als verwijzing naar een geïdealiseerd homogeen verleden dat heden ten dage bedreigd wordt door buitenstaanders (buitenstaander wordt hierbij veelal nativistisch gedefinieerd; zij die niet hier geboren zijn of op andere wijze niet passen binnen ‘onze cultuur’). Het laat daarnaast zien op welke wijze ‘cultuur’ en ‘beschaving’ niet worden opgevat als een veranderlijk dynamisch gegeven maar als een onveranderde ononderbroken positieve stroom uit het verleden.

Wat zegt dit nu over ons heden? De culturalisering die we in dit artikel besproken hebben, heeft als gevolg dat er nieuwe mogelijkheden zijn voor engagement dat zich beroept op religie en nationale identiteit. Het laat echter ook de beperkte bandbreedte zien waarin religie weer terugkeert als centrale categorie in het hedendaagse maatschappelijke debat. Er is ruimte voor religieus engagement voor zover deze zich binnen het keurslijf van culturalisering afspeelt. Het is duidelijk dat dit voor Cultuur onder Vuur mogelijkheden biedt om zich te profileren en debatten aan te jagen. Maar de taal van culturalisering spreken betekent ook dat meegewerkt wordt aan een alliantie die voor een belangrijk gedeelte seculiere of zelfs anti-religieuze sentimenten in zich bergt. Het is dan ook de vraag wat deze alliantie in de toekomst op gaat leveren. Levert deze alliantie meer waardering op voor het daadwerkelijke christendom in Nederland (wat de hoop is van *Civitas Christiana*)? Of betekent dit een toename in seculier nativisme waarmee ook, bijvoorbeeld, orthodox-christelijke stemmen als minder-Nederlands gezien worden?

Het kanaliseren van de zwevende betekenis van ‘christelijke cultuur’ en de oplopende emoties in nativistische termen is niet zonder risico. In de zomer van 2018 is door de actiegroep ‘Rechts in Verzet’ actie gevoerd tegen scholen die zich, volgens deze groep, schuldig zouden hebben gemaakt aan het organiseren van ‘verplichte’ moskeebezoeken. Deze actiegroep kwam in het nieuws door het achterlaten van onthoofde poppen bij een islamitische stichting in Amsterdam. De actiegroep beriep zich expliciet op de klachten die door Cultuur onder Vuur zijn verzameld. Ook rondom Zwarte Piet liepen dit jaar zaken uit de hand. Het is niet gezegd dat daarmee stichtingen als Cultuur onder Vuur verantwoordelijk zijn voor handelingen van actiegroepen als ‘Rechts in Verzet’, maar er is wel sprake van een maatschappelijk krachtenveld waarbinnen ideeën, taalgebruik en strategieën worden gedeeld. Specifiek de bereidheid om culturele saamhorigheid boven juridische gelijkheid te stellen

(zoals we hebben gezien is dit een breed gedeeld aspect van de culturalisering van religie in Nederland), kan leiden tot spanningen in de rechtsstaat.³²

De campagne rondom moskeebezoek heeft geleid tot een aangenomen motie in de Tweede Kamer (7 november 2018). In deze motie wordt geëist dat ouders moeten mogen weigeren deel te nemen aan excursies naar moskeeën. Het roept de vraag op wat de toekomstige interactie met de islam in het onderwijs zal zijn. Gaat het hier om kritiek op het bezoeken van alle gebedshuizen van alle religies? Of is het de opmaat voor een uitzonderingspositie voor ‘de islam’, als een religie wezensvreemd aan ‘de Nederlandse cultuur?’

Het is kortom de vraag hoe het spreken over de christelijke Nederlandse cultuur zich verhoudt ten opzichte van deze complexe krachten. Het is niet evident dat activisme op basis van een breed begrip van de Nederlandse christelijke cultuur de waardering voor christelijke religie verder brengt, het risico is dat er zelfs een tegengestelde agenda gediend wordt. Net zo goed heeft de tendens om brede ideeën over volksidentiteit boven wettelijke gelijkheid te plaatsen mogelijkwijs verstrekkende gevolgen. Bij zowel de casus Zwarte Piet als die over ‘verplicht moskeebezoek’ zagen we dat ‘buitenstaanders’ volgens sommigen niet gelijkelijk behandeld hoeven te worden. Hierbij worden burgerschap en de rechten en plichten die erbij horen afhankelijk gemaakt van een culturele identiteit. Als dit de houding is die bij een meerderheid van de partijen of Nederlanders de handen op elkaar krijgt dan kunnen we een permanente strijd langs religieus-culturele lijnen verwachten. Het zou een goed begin zijn om wat duidelijkheid te krijgen over wat ‘de christelijke cultuur’ nu precies betekent voor de verschillende spelers in dit debat. Door de verschillen helder te krijgen kan wat nu een vaag omljnd strijdbegrip is, ingevuld worden met dialoog over de zorgen van verschillende partijen. Hier ligt voor de nabije toekomst een urgente taak voor zowel wetenschappers als politici.

Noten

- 1 11 juni 2018, <https://www.telegraaf.nl/nieuws/2152680/wat-moeten-ze-daar-met-hun-neus-in-het-tapijt> en 09 juni 2018, https://www.telegraaf.nl/nieuws/2149026/onvrede-over-moskee-schoolreis?utm_source=twitter&utm_medium=referral&utm_campaign=twitterfeed.
- 2 12 juni 2018, <https://www.geenstijl.nl/5142444/het-is-geen-onderwerping-als-het-van-de-leraar-moest/>.
- 3 5 juni 2018, 'Beantwoording Kamervragen over verplicht moskeebezoek voor scholieren', <https://www.rijksoverheid.nl/binaries/rijksoverheid/documenten/kamerstukken/2018/06/05/beantwoording-kamervragen-over-verplicht-moskeebezoek-voor-scholieren/beantwoording-kamervragen-over-verplicht-moskeebezoek-voor-scholieren.pdf>.
- 4 9 maart 2018, 'ChristenUnie haat gays. Hugo Bos haat gays' <https://www.geenstijl.nl/5141075/christenunie-haat-gays-hugo-bos-haat-gays/>.
- 5 zie bijvoorbeeld de website van het tijdschrift van TFP in Polen: 'Polonia Christiana' <https://www.eng.pch24.pl/the-website-pch24-pl,57498,i.html>.
- 6 In de discussie rondom Zwarte Piet wordt juist vaak de niet-christelijke oorsprong benadrukt. De figuur zou juist Germaanse wortels hebben, en bijvoorbeeld afstammen van de zwarte raven Huginn en Muninn die volgens de Germaanse mythologie de god Wodan/Odin op de hoogte hielden van de gang van zaken in de wereld. Het is niet verrassend dat Cultuur onder Vuur, die juist de katholieke wortels van het feest benadrukt, deze lijn van argumentatie niet oppikt. Hier duidt zich al een scheidingslijn aan waar we hieronder dieper op in zullen gaan. Zie ook: <http://www.meertens.knaw.nl/cms/nl/onderzoek/faq/145825-vragen-over-zwarte-piet>.
- 7 'Het Carré-debat' RTL4, 5 maart, 2017, <https://www.rtl.nl/video/5f65096b-512f-3a65-96d8-48f8b75830a8/>.
- 8 [https://www.katholieknieuwsblad.nl/component/k2/burgemeester-van-der-laan-red-zwarte-piet,geraadpleegd op 12 oktober 2018](https://www.katholieknieuwsblad.nl/component/k2/burgemeester-van-der-laan-red-zwarte-piet,geraadpleegd%20op%2012%20oktober%202018).
- 9 <https://cultuurondervuur.nu/petitie-aan-mark-rutte-behoud-zwarte-piet/>, geraadpleegt op 29-08-2018.
- 10 <https://cultuurondervuur.nu/zwarte-piet-2014/>.
- 11 Zie bijvoorbeeld de Zwarte Piet wet die door de PVV in februari 2017 werd ingediend. <https://www.pvv.nl/75-fj-related/harm-beertema/9440-zwarte-piet-wet.html>.
- 12 Zie het 'paaseitjesinterview' van Mark Rutte 22 februari 2017, cf. Ernst van den Hemel 2017a.
- 13 <https://www.geenstijl.nl/4845802/wat-zullen-we-nou-krijgen-uitroepeteken-elf/>.
- 14 <https://klapuitdeschool.nl/hoorn-bidden-moskee/>, geraadpleegd op 4 september 2018.
- 15 <http://tule.slo.nl/OrientatieOpJezelfEnWereld/F-L38.html>, geraadpleegd op 14 oktober 2018.
- 16 <https://klapuitdeschool.nl/hoorn-bidden-moskee/>, geraadpleegd op 4 september 2018.
- 17 <https://www.geenstijl.nl/5142444/het-is-geen-onderwerping-als-het-van-de-leraar-moest/>.
- 18 *De Telegraaf*, 'Onvrede over moskee-schoolreis', 9 juni 2018.
- 19 <https://cultuurondervuur.nu/zwarte-piet-2015/>, geraadpleegd op 15 oktober 2018.
- 20 <https://cultuurondervuur.nu/zwarte-piet-2015/>, geraadpleegd op 14 oktober 2018, onderstreping in het origineel.
- 21 <https://cultuurondervuur.nu/tag/jerry-afriyie/>, geraadpleegd op 14 oktober 2018.
- 22 <https://www.businessinsider.nl/suitsupply-ad-gay-men-backlash-2018-2/?international=true&r=US>, geraadpleegd op 3 september 2018.
- 23 Hier is niet de plek om dit uitgebreid te bediscussieren, maar we verwijzen wel naar de parallellen met de campagnes van het Italiaanse modemerken Benetton uit de jaren

- 1980 en 1990, waarin afbeeldingen van geracialiseerde mensen bedoeld waren om raciale verschillen te overstijgen, maar daardoor in feite raciale scheidingslijnen juist benadrukten (zie John Solomos, 186 ff.).
- 24 <https://www.ad.nl/nijmegen/demonstratie-in-nijmegen-tegen-posters-suitsupply-het-grenst-aan-porno~a63b14be/>, geraadpleegd op 3 september 2018.
- 25 <https://www.ad.nl/binnenland/nederland-is-alleen-tolerant-als-je-homo-zijn-promoot~a231be07/>, geraadpleegd op 3 september 2018.
- 26 <https://www.ad.nl/binnenland/nederland-is-alleen-tolerant-als-je-homo-zijn-promoot~a231be07/>, geraadpleegd op 3 september 2018.
- 27 <https://www.powned.tv/artikel/anti-homoprotest-draait-om-naar-pro-homoprote>.
- 28 *ibid.*
- 29 <https://www.facebook.com/cultuurondervuur/posts/1824119591040179>.
- 30 https://www.facebook.com/redzwartepiet/posts/1196647803823977?__xts__%5B%5D=68.ARDgy4wrHbifSOCtYmBPdxABlSMbbPdXxa0YkjOTxzw_mAHbv-bxPqDSbWd2uy13PIwovAioQtDMhouVC5-EAMOHG15vliN1wBnxUg6aoKZhsi-OK-8Jk-us4E89mkJyGmn5HDV-vY4EdWDHIEHKN6XvSa1W08-RVRK8ktz4e-93hEZJVeT7hujw&__tn__=-R, geraadpleegd op 10 september 2018.
- 31 Iemand als Geert Wilders bijvoorbeeld, is wel een voorstander van het vervangen van artikel 1, waarin gelijkheid voor de wet vastgelegd wordt, door een artikel waarin verwezen wordt naar het primaat van de joods-christelijke humanistische *Leitkultur* van Nederland, maar bedoelt daar juist niet de Tien Geboden mee. Ook de VVD spreekt over het belang van christelijke waarden in expliciet seculiere termen, zie Van den Hemel 2017b.
- 32 De actie van hen die de geplande demonstratie in Dokkum van anti-Zwarte Piet betoegers in 2017 blokkeerden op de snelweg, kan in dat licht gezien worden als onderdeel van deze ontwikkeling.

Literatuur

- Balkenhol, Markus, Paul Mepschen & Jan Willem Duyvendak (2016),
The Nativist Triangle. Race, Sexuality and Religion in the Netherlands, in: Duyvendak, Jan Willem, Peter Geschiere & Evelien Tonkens (eds.) (2016), *The Culturalization of Citizenship: Belonging and Polarization in a Globalizing World*, New York: Palgrave MacMillan, 97-112.
- Boer-Dirks, Eugenie (1993),
Nieuw Licht op Zwarte Piet, in: *Volkskundig Bulletin*, 19 (1), 1-35.
- Boer, Eugenie (2009),
Sint-Nicolaas, een levende legende, in: Koops, W., M. Pieper & Eugenie Boer (red.), *Sinterklaas verklaard*, Amsterdam: SWT, 11-34.
- Bourdieu, Pierre (1986),
The Forms of Capital, in: Richardson, J. (ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Westport, CT: Greenwood, 241-258.

- Duyvendak, Jan Willem (2011),
The Politics of Home: Belonging and Nostalgia in Western Europe and the United States,
 New York: Palgrave MacMillan.
- Duyvendak, Jan Willem, Peter Geschiere & Evelien Tonkens (eds.) (2016),
The Culturalization of Citizenship: Belonging and Polarization in a Globalizing World,
 New York: Palgrave MacMillan.
- Geschiere, Peter (2008),
Perils of Belonging Autochthony: Citizenship, and Exclusion in Africa and Europe,
 Chicago: Chicago University Press.
- Helsloot, John (2008),
 De ambivalente boodschap van de eerste Zwarte Piet (1850), in: Doelman E. &
 J. Helsloot (red.), *De kleine Olympus. Over enkele figuren uit de alledaagse mythologie*,
 Amsterdam: KNAW Press, 93-117.
- Hemel, Ernst van den (2017a),
 “Hoezo christelijke waarden?” Postseculier nationalisme en uitdagingen voor beleid
 en overheid, in: *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid*, 8 (2), 5-23.
- Hemel, Ernst van den (2017b),
 The Dutch War on Easter: Secular Passion for Religious Culture & National Rituals,
 in: *Yearbook of Ritual and Liturgical Studies*, 33, 1-19.
- Hemel, Ernst van den (2018),
 Postsecular Nationalism: the Dutch Turn to the right & Cultural-Religious Reframing
 of Secularity, in: Alma, Hans & Guido Vanheeswijck (eds.), *Social Imaginaries in a
 Globalizing World*, Berlin and Boston: De Gruyter, 249-265.
- Mudde, Cas (2007),
Populist Radical Right Parties in Europe, Cambridge and New York: Cambridge
 University Press.
- Roodenburg, Herman (2012),
 De ‘Nederlandsheid’ van Nederland. Een nieuw project aan het Meertens Instituut, in:
Volkkunde. Tijdschrift over de cultuur van het dagelijks leven, 113 (2), 203-212.
- Solomos, John & Les Back (eds.) (1996),
Racism and Society, Houndmills, Basingstoke and New York: Palgrave.
- Stengs, Irene, (2012),
Nieuw in Nederland: feesten en rituelen in verandering, Amsterdam: Amsterdam
 University Press.
- Veer, Peter van der (2006),
 Pim Fortuyn, Theo van Gogh, and the Politics of Tolerance in the Netherlands, in:
Public Culture, 18 (1), 111-124.

De religieuze beleving van moslims in Nederland

Diversiteit en verandering in beeld

Willem Huijnk*

Summary

This article gives an overview of the main findings of a report published by the Netherlands Institute for Social Research which describes how different Muslim groups experience and practice their religion, and what developments have taken place over time. A typology – based on a latent class analysis – is used to explore religious diversity among Muslims in the Netherlands. The study shows that religion plays an important role in the lives of virtually all Muslims. The way in which Muslims experience their religion is changing, but the direction of change is not uniform. There is a mild secularisation trend among the Turkish Dutch; the percentage who regard themselves as non-religious is small but has grown. This is not the case for the Moroccan Dutch, virtually all of whom identify as Muslim. At the same time, religiosity has increased among both Turkish and Moroccan Muslims.

Moslims in Nederland: diversiteit en verandering

De islam is na het christendom in Nederland en Europa de grootste godsdienst. Van de Nederlanders van 15 jaar en ouder geeft ongeveer 6% aan moslim te zijn.¹ Dit betekent dat er om en nabij de 1 miljoen moslims wonen in Nederland. Weinig onderwerpen zijn de laatste jaren zo veel en verhit bediscussieerd als de islam en de positie van moslims. In de overwegend seculiere Nederlandse samenleving worden moslims sinds begin deze eeuw steeds prominenter geconfronteerd met anti-islamitische geluiden.

In dit artikel² gaan we allereerst in op hoe verschillende moslimgroepen in Nederland, met name die van Marokkaanse en Turkse herkomst, hun geloof beleven en belijden. Over moslims wordt in het publieke debat regelmatig generaliserend gesproken; het moslim-zijn wordt gezien als allesbepalend voor het individuele handelen, en verschillen tussen moslims worden

* Willem Huijnk is wetenschappelijk onderzoeker op het gebied van integratie, migratie en diversiteit bij het Sociaal en Cultureel Planbureau (SCP). Hij richt zich onder meer op de arbeidsmarkt- en sociaal-culturele positie van migranten.

nauwelijks benoemd (Wagemakers & De Koning 2015). We gaan wél in op de verscheidenheid onder moslims, onder meer door na te gaan of er categorieën van moslims te onderscheiden zijn op basis van hun gedrag, opvattingen en identificatie. Door religie in het algemeen en de islam in het bijzonder te beschouwen als multidimensionaal of gelaagd, gaan we verder dan het dichotome onderscheid in moslims en niet-moslims, in religieus en seculier, en kunnen we dieper ingaan op ontwikkelingen als secularisering of religionisering (of religieuze vitalisering).

Na het beschrijven van de verscheidenheid gaan we dan ook in op mogelijke veranderingen in de religieuze beleving van moslims in Nederland. Het dominante beeld bij het christendom is dat van een ontkerkelijking, die zich over een breed front manifesteert (De Hart 2014). Het beeld bij moslims is anders. Alhoewel in de *Moslim in Nederland*-studie uit 2004 onder moslims ook een trend naar secularisering werd gesignaleerd (Phalet & Ter Wal 2004), liet de *Moslim in Nederland*-studie uit 2012 (Maliepaard & Gijsberts 2012) andere ontwikkelingen zien. De identificatie met het geloof was onverminderd hoog, ook onder de tweede generatie. Bij hen was er juist een toename in het moskeebezoek. Voor veel Turkse en Marokkaanse Nederlanders nam de islam, ook in de Nederlandse seculiere context, een belangrijke plaats in hun leven in.

In dit artikel kijken we zowel naar de ontwikkelingen in het deel van de Marokkaanse en Turkse Nederlanders dat zich moslim noemt, als naar ontwikkelingen in de wijze waarop Marokkaanse en Turkse moslims hun geloof belijden. Ook komen verschillen tussen de eerste en tweede generatie³ aan bod. We pogen de gesignaleerde ontwikkelingen te duiden aan de hand van theoretische inzichten. Tegelijkertijd zij opgemerkt dat het buiten het bestek van dit onderzoek gaat om deze verklaringen ook direct te toetsen.

Een studie naar moslims in Nederland; methodologie en onderzoekspopulatie

In Nederland wordt de moslimgemeenschap voor het overgrote deel gevormd door migranten en hun kinderen. Het aantal moslims zonder migratieachtergrond is zeer klein. In 2014 werd het aantal autochtone moslims geschat op 13.000 (Schmeets & Van Mensfoort 2015). Dit betreft zowel bekeerde autochtone Nederlanders als kinderen van tweede-generatiemigrant (de derde generatie).

De onderzoeksvragen in deze studie worden beantwoord aan de hand van diverse edities van de Survey Integratie Migranten (SIM).⁴ De SIM's zijn uitgevoerd om inzicht te krijgen in de leefsituatie, posities en houdingen van de grootste vier niet-westerse migrantengroepen (Turkse, Marokkaanse, Antilliaanse en Surinaamse Nederlanders). Aan deze groepen en aan een vergelijkingsgroep van autochtone Nederlanders zijn vragen gesteld over onder meer onderwijs, arbeid, sociale contacten, culturele integratie, godsdienst, beeldvorming en gezondheid. In de SIM'15 zijn naast de hiervoor genoemde groepen ook Somalische en Poolse Nederlanders bevroegd.

In totaal is er informatie over 7249 moslims uit 2006, 2011 of 2015. In het SIM-onderzoek zijn in de diverse jaargangen verschillende respondenten ondervraagd (cross-sectioneel onderzoek). Het is dus geen panel-onderzoek, waardoor geen 'harde' uitspraken over individuele ontwikkelingen gedaan kunnen worden. Wel krijgen we een beeld van hoe ontwikkelingen op het niveau van de groep eruit zien. Het onderzoek is niet in alle jaargangen exact hetzelfde geweest. Tussen 2006 en 2011 hebben de grootste veranderingen plaatsgevonden. In 2011 zijn er naast de *face-to-face*-interviews ook telefonisch en via het web respondenten geïnterviewd. Ook is er in 2011 meer gewerkt met enquêteurs uit eigen etnische kring. Tussen 2011 en 2015 is er niet veel veranderd in de onderzoeksofzet. De respons varieerde in 2006 van minimaal 4,6% bij de Surinaamse Nederlanders tot 60% bij de Turkse Nederlanders. In de SIM uit 2006 was de *response rate* bij de Surinaamse Nederlanders (43%) het minst hoog en bij de Turkse groep (54%) het hoogst. In 2015 varieerde de *response rate* van 37% bij de Somalische Nederlanders tot 51% bij de Turkse Nederlanders.

De focus ligt in dit artikel op de periode 2006-2015, omdat de beschikbare gegevens over deze periode het beste onderling vergelijkbaar zijn. Hierbij is er vooral veel informatie over de twee grootste moslimgroepen in Nederland, de Turks-Nederlandse moslims en Marokkaans-Nederlandse moslims.⁵ Zij vormen samen ongeveer twee derde van de moslims in Nederland. Daarnaast noemt circa één op de tien van de Surinaamse Nederlanders zich moslim (Maliepaard & Gijsberts 2012).

Algemene beschrijving van moslims; geen focus op radicale subgroepen

Het onderzoek is gericht op een beschrijving van de groep moslims in haar geheel en niet op radicale subgroepen, niet in de laatste plaats omdat de data (en methode) zich daar simpelweg niet voor lenen. Daarnaast richt relatief veel onderzoek zich op die aspecten van religiositeit van moslims die als problematisch worden ervaren door politici of opiniemakers (Sunier 2009). Dit

soort onderzoek is relevant en belangrijk, maar belicht tegelijkertijd alleen de problematische kanten van de islam. Dit onderzoek gaat ook niet diep in op heel specifieke orthodoxe praktijken, geloofsopvattingen of stromingen, zoals het salafisme.⁶

De religiositeit van moslims in beeld

Voor een goed beeld van de religiositeit van moslims is het van belang om meerdere aspecten te belichten; religie is immers een multidimensionaal fenomeen (Stark & Glock 1968). Dit betreft zowel zichtbare aspecten of gedragingen (het praktiseren), als houdingen en vormen van religieuze identificatie. De religieuze praktijken kunnen in de privé- of publieke ruimte worden uitgeoefend. We beschrijven aan de hand van een aantal indicatoren kort de religieuze beleving van de twee grootste moslimgroepen in Nederland, die met een Turkse of Marokkaanse herkomst (zie tabel 1).⁷ Ondanks dat we diverse kanten van de religiositeit belichten, blijven er vanzelfsprekend onderwerpen onaangeroerd, zoals bijvoorbeeld specifieke vragen over geloofsinhoud en -voorstellingen (De Koning 2012; Ajouaou 2015).

Tabel 1 Religieus gedrag en religieuze houdingen onder moslims, 15 jaar en ouder, naar herkomst, 2015 (in procenten)

	Turks	Marokkaans
ziet zichzelf als moslim ^a	86	94
niet-gelovig ^a	10	5
bezoekt minimaal eenmaal per week de moskee	40	37
bidt elke dag vijfmaal	33	78
heeft alle dagen gevast tijdens de ramadan	55	87
eet iedere dag halal	80	93
draagt een hoofddoek (vrouwen)	49	78
mijn geloof is een belangrijk deel van mijzelf ^b	89	96
het is vervelend als je dochter trouwt met iemand van een ander geloof ^b	60	63
moslims moeten leven volgens de regels van de islam ^b	61	66

a Dit betreft het aandeel onder de totale bevolkingsgroep; de overige indicatoren in de tabel gaan uitsluitend over moslims.

b Het aandeel dat het (helemaal) eens is met de stelling.

Bron: SCP (SIM'15)

Een zeer groot deel van de Turkse (86%) en Marokkaanse (94%) Nederlanders beschouwt zich als moslim. Het aandeel niet-gelovigen is bij de Turkse groep (10%) groter dan bij de Marokkaanse groep (5%). Voor bijna alle moslims neemt

het geloof een belangrijke plaats in. Tegelijkertijd is er ook diversiteit. Deze pluriformiteit loopt onder andere via etnische scheidslijnen. Marokkaanse moslims bidden aanzienlijk vaker dan Turkse moslims: van de Marokkaanse moslims bidt ruim driekwart (78%) vijfmaal per dag, bij de Turkse moslims is dit een derde (33%). Tegelijkertijd geeft ook het merendeel van de Turkse moslims aan tenminste wekelijks te bidden. Het deel dat ten minste wekelijks naar de moskee gaat is onder Turkse en Marokkaanse moslims ongeveer even groot (resp. 40% en 37%). Een zeer groot deel van de moslims eet (bijna) altijd halal: bij de Marokkaanse moslims doet 93% dit, bij de Turkse moslims 80%. Het overgrote deel van de Marokkaanse moslims (87%) vast alle dagen tijdens de ramadan; bij de Turkse moslims is dit iets meer dan de helft (55%). Van de Marokkaanse moslima's draagt een groter deel (78%) een hoofddoek dan van de Turkse moslima's (49%). Onder beide groepen geeft een zeer groot deel van de Marokkaanse (96%) en Turkse (89%) moslims aan dat het geloof een (zeer) belangrijk deel is van henzelf. De verschillen in religieuze opvattingen, bijvoorbeeld ten aanzien van de rol van het geloof in de politiek, gemengd huwen of het leven volgens de regels van de islam, zijn tussen Turkse en Marokkaanse moslims gering.

Op veel terreinen is de tweede generatie wat minder religieus dan de eerste. Een groter deel is niet-gelovig, bid minder vaak, draagt minder vaak een hoofddoek en bij de Marokkaanse tweede generatie is het moskeebezoek lager. Tegelijkertijd is ook voor een groot deel van de tweede generatie het geloof zeer belangrijk.

Profielen van moslims in Nederland

Een doel van dit artikel is om de gelaagdheid van de religieuze beleving van moslims in kaart te brengen. Dit kan onder meer aan de hand van een latenteklasseanalyse. Een latenteklasseanalyse is een systematische, empirische manier om personen in te delen in homogene groepen, die bepaalde karakteristieken delen. De latenteklassenanalyse heeft als doel om aan de hand van een aantal geobserveerde variabelen een achterliggende, niet-geobserveerde variabele te identificeren (Vermunt 2004). Een dergelijke analyse maakt de variatie in patronen van religiositeit zichtbaar aan de hand van verschillende aspecten van het geloof (gedrag, identificatie, opvattingen) en laat zien in hoeverre de verschillende aspecten van religiositeit cumuleren. Daardoor wordt zichtbaar welke vormen van religiositeit vaak samen voorkomen of juist niet.

Uit deze analyse kwam naar voren dat de moslims kunnen worden ingedeeld in een typologie met vijf categorieën (zie tabel 2). De inhoudelijke kenmerken van de categorieën vloeien rechtstreeks voort uit de empirische

analyse, de hier gepresenteerde labels vanzelfsprekend niet. Bij de typologie van moslims hanteren we alleen religieuze verschillen en overeenkomsten als bron voor de indeling. Hoe deze categorieën zich verhouden tot andere domeinen, bijvoorbeeld op het gebied van moderne of liberale opvattingen, laten we niet tot uitdrukking komen in het label. Etiketten als ‘liberale’ of ‘moderne’ moslims (zie bv. Demant 2005; Korf et al. 2007) zijn dus vermeden.

Aan de hand van tabel 2 bespreken we heel beknopt de signatuur van de diverse categorieën van moslims op basis van concrete religieuze kenmerken. De scores op de afzonderlijke items (bijv. bidden, halal eten) schetsen een duidelijk beeld van de kenmerken die bij een bepaalde categorie moslims horen.

Tabel 2 Moslimtypologie naar onderliggende indicatoren, bevolking van 15 jaar en ouder, 2015 (in procenten)

	seculier	cultureel	selectief	vroom, privaat	strikt, praktiserend	gemiddeld
ten minste wekelijks naar moskee (%)	0	5	45	0	84	38
vijf keer per dag bidden (%)	0	0	0	85	90	61
eet halal (%)	57	96	96	99	100	97
alle dagen tijdens ramadan gevast (%)	24	69	83	90	96	86
geloof is belangrijk (%) (helemaal) mee eens	6	93	92	97	98	92
doet pijn als iemand iets slechts zegt over mijn geloof (%) (helemaal) mee eens	42	76	77	79	87	80
leven volgens regels islam (%) (helemaal) mee eens	1	42	57	66	82	65

Bron: SCP (SIM'15)

Voor *seculiere moslims* heeft het geloof weinig betekenis en wordt het geloof nauwelijks gepraktiseerd. Voor *culturele moslims* is het geloof wel belangrijk, maar uit zich dit niet in het praktiseren van de rituele gedragingen zoals bidden of moskeebezoek. *Selectieve* moslims nemen regelmatig deel aan de sociale en rituele praktijken, maar niet zeer frequent. Het geloof neemt voor de *vrome, private moslims* een zeer belangrijke plaats in en zij bidden bijvoorbeeld veel en de voedselvoorschriften worden nauw gevolgd. Hun religiositeit wordt wel hoofdzakelijk in de privé-situatie beleden, een moskee wordt amper bezocht. *Strikt praktiserende moslims* zijn zeer actief in de rituele (bidden, moskeebezoek) en culturele (halal eten, ramadan) praktijk. Ook zijn zij het sterkste van mening dat moslims moeten leven volgens de regels van de islam.

Groot deel van Marokkaanse moslims is vroom of strikt, Turkse moslims meer divers

Als we kijken naar hoe vaak de hier onderscheiden categorieën van moslims voorkomen bij de diverse groepen zien we dat veruit het grootste deel van de Marokkaanse moslims strikt praktiserend (41%) of vroom (43%) is (zie tabel 3). Samengenomen past dus 84% van hen in de twee categorieën die het geloof het sterkst belijden. Seculiere (2%) of selectieve (5%) moslims komen nauwelijks voor bij Marokkaanse moslims.

Bij de Turkse moslims is er meer diversiteit en zijn de twee groepen die het meest strikt zijn (vroom en strikt praktiserend) beduidend kleiner van omvang. De selectieve (27%) en strikt praktiserende (30%) groep zijn bij hen ongeveer even groot. Daarnaast is bij elkaar opgeteld ruim een kwart culturele (21%) of seculiere (7%) moslim. Dus naast de groep van Marokkaanse en Turkse Nederlanders die zich als niet-gelovig beschouwt, is er een kleine groep die zich wel moslim noemt, maar waarvoor het geloof weinig betekenis lijkt te hebben.

Op basis van de Survey Integratie Migranten 2015 kunnen we ook aan de hand van de typologie de diversiteit onder moslims laten zien bij twee andere migrantengroepen waarvan een deel zich als moslim beschouwt⁸, de Surinaamse en Somalische Nederlanders.

De Somalische groep lijkt qua religieuze typering veel op de Marokkaanse groep. De strikt praktiserende (43%) en vrome moslims (43%) vormen veruit de grootste groepen. Seculiere of culturele moslims komen bij hen nauwelijks voor. Bij de Surinaamse moslims is de seculiere groep relatief groot (14%) en de strikt praktiserende groep juist klein (22%) in vergelijking met de drie andere herkomstgroepen. Tegelijkertijd valt ongeveer de helft van de Surinaamse moslims in een van de twee meer strikte categorieën (vroom of strikt praktiserend).

Tabel 3 Moslimtypologie naar herkomst, bevolking van 15 jaar en ouder, 2015 (in procenten)

	seculier	cultureel	selectief	vroom, privaat	strikt, praktiserend
Turks	7	21	27	15	30
Marokkaans	2	8	5	43	41
Somalisch	2	6	5	43	43
Surinaams ^a	14	19	17	29	22

a De typologie is voor Surinaamse moslims bepaald op basis van de jaargangen 2011 en 2015 tezamen om voldoende respondenten te hebben.

Bron: SCP (SIM'11-SIM'15)

Theoretische verwachtingen over de ontwikkelingen in religiositeit

Er zijn diverse theorieën over de ontwikkelingen met betrekking tot de rol van religie voor het individu en de bredere samenleving. Deze kunnen helpen bij de duiding van de onderzoeksbevindingen over de ontwikkelingen in religieuze beleving. Op basis van deze theorieën kunnen hypothesen worden afgeleid over hoe de religieuze beleving van moslims zich ontwikkelt en over verschillen tussen bepaalde groepen (bijv. generaties of herkomstlanden) in deze ontwikkelingen. Een kanttekening hierbij is dat dit onderzoek hoofdzakelijk beschrijvend van aard is. Er wordt ingegaan op mogelijke verklaringen (hypothesen) voor de gesignaleerde trends, zonder dat er direct zelf onderzoek is gedaan naar die verklaringen.

Secularisering en assimilatie

De seculariseringsthese veronderstelt dat naarmate een samenleving moderner wordt, de betekenis van religie zowel individueel als maatschappelijk (institutioneel) afneemt (Berger 1967). Eerder onderzoek liet zien dat christelijk Nederland in rap tempo seculariseert (De Hart 2014). Tegelijkertijd kunnen ontwikkelingen tussen en binnen religieuze groepen anders zijn (De Hart 2014). Ook is het niet zo dat er wereldwijd sprake is van secularisering (De Hart 2014).

Voor veel moslims is het geloof verweven met het herkomstland en de herkomstgroep. Inzichten uit de migratie- en integratieliteratuur kunnen dan behulpzaam zijn bij de verwachtingen over en interpretaties van ontwikkelingen in hun religiositeit. De klassieke assimilatietheorie veronderstelt bijvoorbeeld dat bij een langdurig verblijf in een seculiere context, met een toenemende betrokkenheid en blootstelling aan die omgeving, de religiositeit van migranten afneemt (Alba & Nee 2003). Na migratie passen mensen zich (deels onbewust) steeds verder aan de ontvangende samenleving aan, zodat in de loop van de tijd het etnisch onderscheid en de daarbij behorende sociale en culturele verschillen geringer worden, of zelfs op den duur verdwijnen. De notie van 'plausibility structure' (geloofwaardigheidsstructuur) (Berger 1967) maakt dat proces inzichtelijk. Om te beklijven moeten opvattingen en overtuigingen door de sociale omgeving worden bevestigd en ondersteund. Opvattingen komen onder druk te staan bij een wisseling van (sociale) omgeving, waarbij er blootstelling is aan andere denkbeelden. Aangezien Nederland over het algemeen als veel meer gesecculariseerd beschouwd wordt dan de rest van de wereld, houdt dat voor veel migranten in dat ze terechtkomen in een voor hen ongewoon on-religieuze omgeving (Maliepaard &

Gijsberts 2012). De assimilatiehypothese is in de seculiere Nederlandse context – in tegenstelling tot bijvoorbeeld de christelijke context in de Verenigde Staten – dus gelijk aan de seculariseringshypothese.

Op basis van de assimilatie- en seculariseringstheorieën is de verwachting dat de religiositeit onder moslims in Nederland afneemt. Concreet betekent dit dat zowel een steeds groter deel van de Turkse en Marokkaanse Nederlanders zich niet-gelovig noemt, als dat de religieuze beleving onder Turkse en Marokkaanse moslims afneemt.

De opeenvolging van generaties

Het proces van assimilatie vindt volgens de klassieke assimilatietheoretici niet alleen plaats gedurende de individuele levensloop, maar vindt nadrukkelijk plaats via de opeenvolging van generaties (Warner & Srole 1945). Volledige assimilatie zou zich volgens hen niet voltrekken binnen één generatie, maar meerdere generaties in beslag nemen. Opeenvolgende generaties van migranten zouden steeds meer overeenkomsten vertonen met de cultuur van de ontvangende samenleving en steeds minder herkenbaar zijn als etnische groep. Assimilatie kan plaatsvinden gedurende meerdere generaties, waarbij het verschil tussen de eerste en tweede generatie doorgaans het grootste is. De eerste generatie is geboren in het land van herkomst, terwijl de tweede generatie geboren en getogen is in de ontvangende samenleving. Leden van deze generatie groeien op in de ontvangende samenleving, gaan er naar school, spreken de taal en worden van kinds af aan blootgesteld aan de cultuur van die ontvangende samenleving. De klassieke assimilatietheorie veronderstelt dat kinderen van migranten – de tweede generatie – sociaal-cultureel steeds meer gaan lijken op de autochtone bevolking. De bijbehorende hypothese is dat de tweede generatie vaker niet gelovig is en hun religieuze beleving kleiner is dan de eerste generatie.

Alternatieven voor de seculariseringsthese: toenemende religionisering

Het idee dat de seculiere Nederlandse samenleving vanzelf zou leiden tot afnemende religiositeit bij moslims lijkt steeds minder empirische steun te vinden (Maliapaard & Fleischmann 2011). De verwachtingen over de ontwikkelingen in de religiositeit van migrantengroepen zijn niet eenduidig. De gesegmenteerde assimilatietheorie (Portes & Zhou 1993) stelt dat er verschillende paden van integratie zijn, waaronder één die gekenmerkt wordt door behoud van culturele waarden en een sterke (etnische) solidariteit. Integratie is geen eenduidig, lineair proces van het loslaten van de etnisch-culturele

achtergrond. Er kan sprake zijn van een 'etnisch-culturele revitalisering' of een beperkte integratie op bepaalde domeinen.

De assimilatiethese ziet interactie met andersdenkenden en de blootstelling aan andere denkbeelden als belangrijke mechanismes voor (culturele) aanpassing. Als er weinig interactie is met 'andersdenkenden' of blootstelling aan afwijkende denkbeelden is het niet waarschijnlijk dat (religieuze) opvattingen veranderen. In Nederland, zijn de ontmoetingskansen met autochtone Nederlanders afgenomen en is het aantal herkomstgenoten van Turkse en Marokkaanse Nederlanders toegenomen, net als het aanbod van religieuze gebedshuizen (Huijnk & Andriessen 2016; Maliepaard & Gijsberts 2012). Ook is er steeds meer ruimte om virtuele, sociale netwerken aan te gaan. Fysieke afstand is dan nauwelijks een belemmering voor de omgang met moslims uit andere woonplaatsen of landen. Er is dus meer ruimte ontstaan om aandacht te blijven geven aan religie en meer mogelijkheid om met gelijkgestemden om te gaan. Wanneer veel mensen van dezelfde groep bij elkaar in de buurt wonen, kan dit ook bevorderlijk zijn voor sociale controle en/of sociale druk om zich te gedragen volgens bepaalde (religieuze of etnische) conventies. Dit geldt bij uitstek voor religieuze groepen, omdat de regels vaak helder zijn en relatief goed controleerbaar (Maliepaard & Gijsberts 2012). Als de interactie met andersdenkenden beperkt is en de mogelijkheden om invulling en verdieping te geven aan de religieuze beleving groter worden, kan men verwachten dat er juist sprake is van een toenemende religieuze beleving (religionisering) van Turkse en Marokkaanse moslims in Nederland.

Religionisering in een seculiere context

Het gelovig zijn in een seculiere context kan ook leiden tot juist een toenemende religieuze beleving van de (resterende) gelovigen. In een sterk seculiere omgeving, kan de behoefte voor gelovigen aan een veilige, vertrouwde omgeving, waarin men zichzelf kan zijn, sterk zijn. Deels kan een versterkte religieuze beleving een reactie zijn op het leven in een seculiere en liberale omgeving. Gelovigen zijn in de minderheid en een religieuze levensstijl is allermindst een vanzelfsprekendheid. Dit dwingt gelovigen ertoe zelf actief het geloof te onderhouden, om te voorkomen dat het geloof verslapt (Beekers 2015). In een seculiere samenleving is het voor gelovigen van belang, zelfs noodzakelijk, om het eigen geloof te blijven voeden en op te bouwen (Roeland et al. 2010). Dit geldt voor moslims, maar overigens net zo voor christenmigranten of bepaalde orthodoxe protestante gemeenschappen in Nederland (De Hart 2014).

Deze toename in religiositeit kan nog sterker zijn wanneer de ervaringen (met niet-moslims) binnen de Nederlandse samenleving als negatief worden ervaren. Veel moslims ervaren het klimaat in Nederland ten aanzien van hen en hun geloof ook als zeer negatief (zie bijv. Van der Valk 2017; Andriessen et al. 2014; Andriessen 2016) en hebben het gevoel er niet bij te (mogen) horen. Volgens de *rejection-identification* hypothese (Branscombe et al. 1999) kan het negatief ervaren maatschappelijke klimaat ertoe leiden dat men zich terugtrekt en/of dat de banden met de eigen religieuze gemeenschap worden aangehaald (religieuze revitalisering). De ervaring van uitsluiting, negatieve vooroordelen en discriminatie bevorderen de groepsidentificatie (Branscombe et al. 1999; Jetten et al. 2001) en kan een motivatie vormen voor een verscherpte profilering van de eigen moslimidentiteit, in woord en in gebaar (bijv. het dragen van een hoofddoek) (De Hart 2012; De Koning 2008). Dit geldt mogelijk nog het meest voor de Marokkaanse groep; de beeldvorming over hen is het meest negatief, zij zijn de meest gestigmatiseerde migrantengroep in Nederland.

De individualiseringstheze

De dichotomie secularisering versus religionisering is te simpel. Het is (vanzelfsprekend) ook mogelijk dat er ‘gemengde’ ontwikkelingen zijn. Zo stelt de individualiseringstheze dat moslims – met name jongeren en/of van de tweede generatie⁹ – in toenemende mate zelf op zoek gaan naar de betekenis en invulling van hun geloof en volgen zij niet klakkeloos wat de imam of hun ouders hun voorschrijven (De Koning 2008; Noor 2018; Wagemakers & De Koning 2015). Individualisering verwijst dan naar het pad waarlangs iemand tot zijn religieuze beleving komt en niet naar de concrete wijze waarop de religie wordt beleden. Voor een deel van de moslims kan deze persoonlijke zoektocht leiden tot secularisering, maar tegelijkertijd kan het bij een ander deel zo zijn dat religie juist aan belang wint. De hernieuwde interesse voor de islam – het opnieuw definiëren van hun religie – is in eerste instantie een individuele aangelegenheid. Voor een deel heeft deze transformatie betrekking op de verbetering van de persoonlijke band met God en het streven naar religieuze groei (Noor 2018). Tegelijkertijd heeft het een sterk sociaal karakter. De individuele verdieping kan leiden tot een collectieve vorm van religieuze expressie; het motiveert om andere leden van de religieuze gemeenschap te ontmoeten en kennis en ervaringen uit te wisselen.

Roy (2004) stelt daarnaast dat voor de tweede generatie niet zozeer het belang van het geloof afneemt, maar dat er zich binnen die generatie steeds meer een individuele islam zal ontwikkelen, die minder sterk wordt beïnvloed

door de culturele interpretaties uit het herkomstland. Anderen zien ook dat de tweede generatie in toenemende mate los komt van de etnische of lokale wortels en zich vooral verbonden voelt met de wereldwijde islamitische gemeenschap (de *ummah*) (De Koning 2008).

Ontwikkelingen in de religieuze beleving van Turkse en Marokkaanse Nederlanders

Hoe heeft de religiositeit van Turkse en Marokkaanse Nederlanders zich ontwikkeld? Allereerst kijken we naar het deel dat zich moslim beschouwt (zie tabel 4). Tussen 2006 en 2015 is onder zowel de Turkse eerste als tweede generatie het aandeel dat zich moslim beschouwt afgenomen (tabel 4). Bij de Marokkaanse groep zien we voor zowel de hele groep als de twee afzonderlijke generaties geen afname in religieuze zelftoekenning tussen 2006 en 2015. Wel is het zo dat tussen 2011 en 2015 het aandeel tweede generatie Marokkaanse Nederlanders dat zich als moslim ziet wat is afgenomen.

Tabel 4 Aandeel dat zich moslim beschouwt, naar herkomst en generatie, 2006-2015 (in procenten)

	Marokkaans, totaal	Marokkaans, 1e generatie	Marokkaans, 2e generatie	Turks, totaal	Turks, 1e generatie	Turks, 2e generatie
2006	95	95	93	93	93	90
2011	97	98	96	94	96	91
2015	94	96	91	86	90	82

Bron: scp/cbs (sim'06/'11/'15)

Toename van de twee moslimcategorieën waarvoor de religieuze beleving het sterkste is

De twee categorieën die qua gedrag en opvattingen het meest gelovig zijn (de vrome en strikt praktiserende moslims) zijn sinds 2006 in omvang toegenomen onder zowel de Turkse (van 37% naar 45%) als Marokkaanse groep (van 77% naar 84%). Bij de Turkse en Marokkaanse moslims is de groep van culturele moslims sinds 2006 gestaag afgenomen. Er is onder zowel Turkse als Marokkaanse moslims geen verandering in het (kleine) aandeel seculiere moslims. De hier gesignaleerde ontwikkelingen gelden globaal ook voor subgroepen, zoals de tweede generatie, jongeren (15-24 jaar), mannen en vrouwen en hoger opgeleiden. Het beeld per subgroep is in grote lijnen identiek. De groep seculiere moslims is vrij stabiel en klein van omvang. Het aandeel culturele moslims neemt bij alle groepen door de tijd af. Bij alle groepen is er

globaal de ontwikkeling naar een grotere wordende groep moslims die vroom of strikt is.

Ontwikkelingen in specifieke gedragingen en houdingen

Als we kijken naar de ontwikkelingen op de diverse religieuze indicatoren zien we dat het bidden onder beide generaties van zowel de Turkse als Marokkaanse moslims is toegenomen. Bij de Turkse moslims is de afgelopen tien jaar het moskeebezoek bij beide generaties toegenomen. Bij Marokkaanse moslims is er op dit vlak geen duidelijke ontwikkeling. Bij de Marokkaanse moslims is het deel dat halal eet iets gegroeid, bij de Turkse moslims is dit gelijk gebleven. Bij zowel Turkse als Marokkaanse moslims is het deel dat alle dagen vast tijdens de ramadan afgenomen, al is met name bij de Marokkaanse groep de afname gering en vast het overgrote deel dagelijks.

Het dragen van een hoofddoek is in tien jaar tijd sterk toegenomen bij de Marokkaanse moslima's. Droeg in 2006 minder dan twee derde (64%) een hoofddoek, in 2015 is dit ruim driekwart (78%). Deze ontwikkeling zien we ook terug bij de tweede generatie, jongeren en hoogopgeleiden. Bij de Turkse moslima's zien we tussen 2006 en 2015 nauwelijks een ontwikkeling in het dragen van een hoofddoek. Ten slotte zijn er geen eenduidige ontwikkelingen door de tijd heen in de religieuze opvattingen, bijvoorbeeld ten aanzien van de rol van het geloof in de politiek, gemengd huwen of het leven volgens de regels van de islam. Ook is de religieuze identificatie tussen 2006 en 2015 min of meer gelijk gebleven. Het moslim-zijn was in 2006 belangrijk voor de Turkse en Marokkaanse moslims en dat was in 2015 nog zo.

Slotbeschouwing en discussie

Voor veel moslims is het geloof onverminderd belangrijk. Een zeer groot deel van de Turkse en Marokkaanse Nederlanders beschouwt zich als moslim. Voor bijna alle moslims, de kleine groep van seculiere moslims daargelaten, neemt het geloof een belangrijke plaats in. Niettemin schuilt onder deze hoofdstroom diversiteit. Deze pluriformiteit loopt onder andere via de verschillen tussen herkomstgroepen. Marokkaanse en Somalische moslims zijn bijvoorbeeld op veel vlakken, met name als het gaat om de praktisering, religieuzer dan de Turkse of Surinaamse moslims. Van de Marokkaanse moslims past een zeer groot deel in de twee categorieën die het meest gelovig zijn: de vrome en strikt praktiserende moslims. Bij de Turkse moslims is er meer diversiteit op dit vlak. Ook de moslimtypologie laat religieuze diversiteit onder

moslims in Nederland zien. Bepaalde gedragingen en opvattingen concentreren zich sterker binnen bepaalde groepen moslims, en deze groepen wijken ten opzichte van elkaar af op hun houdingen en de posities die zij innemen in de samenleving.¹⁰

Individualisering, lichte secularisering en religionisering

De religieuze beleving van moslims is in beweging. De richting waarin is niet eenduidig. Er is bij de Turkse Nederlanders licht sprake van secularisering in de zin van dat het deel dat zich als niet-gelovig beschouwt, alhoewel nog steeds relatief klein, gegroeid is. Ook is het zo dat op veel terreinen de tweede generatie wat minder religieus is dan de eerste. Een iets groter deel is niet-gelovig, bidt minder vaak, draagt minder vaak een hoofddoek en bij de Marokkaanse tweede generatie is het moskeebezoek lager. Ook ander onderzoek liet zien dat onder jongeren van 15 jaar de religieuze beleving minder sterk is dan bij hun ouders (De Hoon & Van Tubergen 2014).

Deze (lichte) vormen van secularisering – zowel de ontwikkeling in de tijd als het verschil tussen de generaties – passen in het beeld van de secularisering- en assimilatiehypothese. Tegelijkertijd zijn adolescenten met een moslimachtergrond aanzienlijk religieuzer dan hun leeftijdsgenoten (De Hoon & Van Tubergen 2014; Van Tubergen & Sindradottir 2011). Ook voor een groot deel van de tweede generatie is het geloof zeer belangrijk en neemt het belang van geloof juist toe (zie ook Huijnk et al. 2015).

Tevens duiden andere ontwikkelingen niet op secularisering. Bij de Marokkaanse Nederlanders zien we niet dat het deel dat zich moslim noemt kleiner is dan tien jaar eerder. Onder zowel Turkse als Marokkaanse moslims is er sprake van toenemende religiositeit. Bij Turkse moslims zijn bijvoorbeeld bij beide generaties het moskeebezoek en het bidden toegenomen. Bij de Marokkaanse moslims geldt dit voor het bidden, het halal eten en het dragen van een hoofddoek. Het dragen van een hoofddoek is bij jonge en hoogopgeleide Marokkaanse moslima's in kort tijdsbestek relatief sterk toegenomen. De bevindingen passen binnen de these dat secularisering ertoe kan leiden dat de religieuze betrokkenheid van de (resterende) gelovigen sterker wordt.

We nemen dus twee schijnbaar tegengestelde bewegingen waar van lichte secularisering van met name Turkse Nederlanders en toenemende religieuze beleving van Turkse en Marokkaanse moslims. De verwachtingen over religieuze veranderingen (na migratie) waren ook geenszins eensluidend. De theorieën beschrijven enerzijds factoren die naar verwachting samengaan met sterkere religiositeit, zoals de aanwezigheid van herkomstgenoten in

de buurt, een groter aanbod van moskeeën in de buurt en de ervaren discriminatie. Anderzijds zijn er factoren die samen kunnen gaan met minder sterke religiositeit, zoals het vormen van contacten met (seculiere) autochtone Nederlanders, het volgen van een (hogere) opleiding en het in toenemende mate identificeren met Nederland. De complexe interactie van dit soort factoren bepaalt uiteindelijk mede de religieuze ontwikkeling van een groep. Tegelijkertijd kan deze “optelsom” voor individuen of subgroepen heel anders uitpakken. In die zin is het niet vreemd dat er meerdere ontwikkelingen waar te nemen zijn; herkomstgroepen zijn niet homogeen en individuen hebben (vanzelfsprekend) meerdere sociale identiteiten.

Blootstelling aan wiens denkbeelden?

Begin deze eeuw was de verwachting nog veel nadrukkelijker dat processen van secularisatie zich ook bij moslims zouden gaan voordoen. In *Moslim in Nederland* (2004) schreven Phalet en Ter Wal (p. 15) bijvoorbeeld “*Kort samengevat wijst een aantal factoren in de richting van een dalende trend van het belang van de islam, waarvan het aannemelijk lijkt dat die zich ook in de toekomst zal doorzetten*”. Deze verwachting is nauwelijks uitgekomen en wordt dus ook niet bevestigd door ons onderzoek. Het idee achter de secularisatiethese is dat bij een langdurig verblijf in een seculiere context de religiositeit van migranten afneemt. De vraag kan gesteld worden hoe seculier de directe sociale omgeving van veel moslimjongeren is. Sociale netwerken zijn veelal gescheiden, net als de (sociale) media waar men zich op richt (Huijnk et al. 2015). De onderlinge beeldvorming van moslims en niet-moslims is veelal niet positief; dit staat contact en de bereidheid om kennis te nemen van elkaars denkbeelden in de weg. De negatieve oordelen over de islam en moslims vanuit de Nederlandse maatschappelijke omgeving stimuleren het aanhalen van de banden binnen de herkomstgroep en het onderlijnen van de moslimidentiteit. De afwerende houding vanuit de Nederlandse samenleving maakt het geloof, de moslimidentiteit en het behoren tot een gemeenschap extra aantrekkelijk. De negatieve beeldvorming kan een stimulans zijn om zich te verdiepen in de kennis over de islam. Wat we zien is dat de religieuze beleving van de Marokkaanse groep – de meest gestigmatiseerde migrantengroep in Nederland – op een aantal vlakken groter is dan die van de Turkse groep. Dit kan gezien worden als een bevestiging van de *rejection-identification*-hypothese. Tegelijkertijd moeten we terughoudend zijn met deze conclusie. Allereerst verschillen de Turkse en Marokkaanse groep op nog veel meer aspecten dan alleen de mate van stigmatisering, zoals de rol van de islam in het herkomstland, het belang van de nationale identiteit en de etnische groepsbanden. Bovenal, hebben

we in dit artikel de *rejection-identification*-hypothese niet direct getoetst. Daarnaast is de empirische, kwantitatieve ondersteuning voor de gedachte dat het negatieve maatschappelijke klimaat onder moslims leidt tot religieuze revitalisering tot nu toe wisselend (Maliepaard & Gijsberts 2012).

Toenemende religiositeit juist als reactie op pluralisme

Beide (tegengestelde) bewegingen – secularisering en een toename in de religieuze beleving van moslims – passen bij het idee dat er in de westerse, seculiere en plurale samenleving sprake is van een individualisering van het geloof. Deels kan een versterkte religieuze beleving een reactie zijn op het leven in een seculiere en liberale omgeving. Gelovigen zijn in de minderheid en een religieuze levensstijl is allerminst een vanzelfsprekendheid. Om te voorkomen dat het geloof verslapt worden gelovigen gedwongen het geloof actief te onderhouden (Beekers 2015). Het leven in een westerse samenleving met opvattingen en gedragingen die niet stroken met wat het geloof voorschrijft, lijkt bij sommige moslimjongeren de vastberadenheid te stimuleren om dicht bij dat geloof te blijven (Huijnk et al. 2015).

Het is niet alleen de confrontatie met seculiere denkbeelden die de zoektocht naar een diepere waarheid of processen van versterkte religiositeit bij jongeren stimuleert (Roeland et al. 2010). Ook de religieuze of culturele diversiteit binnen de gemeenschap kan hieraan bijdragen. Zoals gezegd plaatst een deel van de jongeren vraagtekens bij de wijze waarop hun ouders het islamitisch geloof vormgeven (Roy 2004). De islam van hun ouders en familie wordt gezien als gebaseerd op traditie, gewoonte en cultuur in plaats van op de ware islam (De Koning 2008). Meer algemeen kan de confrontatie met de verschillende invullingen van het geloof naar herkomstland en/of tussen religieuze stromingen resulteren in een zoektocht naar de ‘echte’ islam die losstaat van plaatselijke culturele invullingen (deculturalisering).

Een meer persoonlijke, individualistische zoektocht naar de ware islam kan ertoe leiden dat jongeren juist strenger in de leer worden dan hun ouders of omgeving ooit geweest zijn (De Koning 2008; Roeland et al. 2010). Het kan dan een proces zijn waarbij men zich zowel afzet tegen de ouders, die het geloof in hun perceptie niet op een zuivere manier belijden, als tegen een seculiere omgeving die afwijzend staat ten aanzien van de islam. Voor religieuze verdieping of zoektochten is het internet een bijna onbeperkte bron van informatie en sociale contacten. Virtuele contacten gaan dwars door grenzen van voordeuren, schooldeuren, gemeenten of landen heen. Het geloof en het zich deelgenoot voelen van de islamitische *ummah* kan een gevoel van geborgenheid en een sterk groepsgevoel geven.

Ontwikkelingen in breder verband: religieuze revitalisering bij jonge gelovigen in Nederland

De toename in de religieuze beleving bij moslims in Nederland staat niet op zichzelf. Sinds de jaren zeventig is er binnen een grote (geografische) diversiteit aan moslimlanden een (her)opleving van religieuze waarden, identificatie en participatie (Carvalho 2009). Binnen westerse landen – waar moslims een minderheid vormen – worden er ontwikkelingen van ‘deculturalisering’ waargenomen, met name bij de tweede generatie. Zij zijn in toenemende mate op zoek naar een ‘pure’ beleving van de islam, ontdaan van de specifieke etnische of religieuze aspecten uit het herkomstland (Naber 2005; Ali 2018; Roy 2004; Lawrence & Vaisse 2006).

In vergelijking met ontwikkelingen bij andere religieuze groepen in Nederland zijn er zowel verschillen als overeenkomsten. Onder de christelijke groepen is er duidelijk sprake van secularisering: de conclusie in de *God in Nederland* studie van 2016 is dat God steeds verder uit onze samenleving verdwijnt en dat Nederland geen christelijke natie meer is. Het kerkbezoek daalt hard, het geloof in een persoonlijke God is sterk afgenomen (Bernts & Berghuijs 2016). Bij de katholieken is sprake van een dubbele secularisering: niet alleen daalt het aantal katholieke kerkleden, maar bovendien participeren zij steeds minder in geloof en kerk. Bij de protestantse kerken is de secularisatie minder sterk. Weliswaar daalt ook het ledental van de Protestantse Kerk in Nederland (PKN), maar kerkgang en geloof blijven gelijk of dalen slechts beperkt (Bernts & Berghuijs 2016). Het onversneden christendom is vooral ook te vinden bij de kleine (orthodoxe) protestantse kerken van bijvoorbeeld de bevindelijk gereformeerden of de evangelische gelovigen (Bernts & Berghuijs 2016).

Tegelijkertijd is er onder jonge gelovigen een algemene tendens naar een sterkere binding met het geloof en vormen van orthodoxie (De Hart 2014). De zoektocht van jonge moslims naar manieren om hun geloof vorm te geven in een pluralistische en grotendeels seculiere samenleving vertoont overeenkomsten met die van andere jonge gelovigen in de Nederlandse samenleving, zoals de orthodox-protestanten (bijv. de evangelicalen) of katholieken. De behoefte aan een veilige, vertrouwde omgeving waarin men zichzelf kan zijn, is niet anders voor moslims dan voor orthodox-protestantse gemeenschappen of christenmigranten. Christenen en moslims nemen op dit punt een vergelijkbare positie in, die overeenkomstige worstelingen oplevert. De religieuze beleving kan vorm krijgen in netwerken van gelijkgestemden, die aan hen steun bieden, hun geloof bevestigen en hen stimuleren om het ware geloof na te streven. Zowel christenen als moslims gebruiken online gemeenschappen

om informatie uit te wisselen, religieuze identiteiten te vormen en te participeren in collectieve online rituelen (Roeland et al. 2010).

Discussie

Om ontwikkelingen zoals secularisering of religionisering goed in kaart te brengen, moet er niet alleen aandacht zijn voor de praxis, maar ook voor andere kanten van de religiositeit (Ajouaou 2015). Ondanks dat we diverse kanten van de religiositeit hebben belicht, bleven er vanzelfsprekend onderwerpen onaangeroerd, zoals bijvoorbeeld specifieke vragen over geloofsinhoud en -voorstellingen (De Koning 2012; Ajouaou 2015). Ook stelt Ajouaou (2015) dat uitwendige religiositeit geen indicatie hoeft te zijn voor afwezigheid van secularisatie: het hoeft niet altijd wat te zeggen over de innerlijke motivatie, persoonlijke opvattingen en religieuze denkbeelden. Juist daarom is het van belang om de verschillende religieuze indicatoren in samenhang met elkaar te zien en is het niet zo dat in dit artikel één kenmerk doorslaggevend is voor het bepalen van een ontwikkeling. Tegelijkertijd zien we een sterke samenhang tussen de diverse religieuze opvattingen en gedrag.

Het onderzoek is cross-sectioneel uitgevoerd – in de verschillende jaren zijn niet dezelfde personen ondervraagd – hierdoor is het wel mogelijk om op het niveau van de groep inzicht te krijgen in ontwikkelingen, maar niet of en hoe ontwikkelingen binnen individuen hebben plaatsgevonden. Terughoudendheid met de interpretatie van de gegevens is dus op zijn plaats. Dit geldt ook met betrekking tot de mogelijke oorzaken van de hier gesignaleerde ontwikkelingen. Of die te maken hebben met een internationale trend naar een heropleving van religieuze waarden bij moslims, met de interactie tussen seculieren en gelovigen in Nederland of bijvoorbeeld met generatieconflicten is dus niet met zekerheid te zeggen.

Deze studie bevestigt het beeld van andere studies, met name kwalitatief van aard, dat het geloof voor veel moslims een belangrijke plaats in hun leven inneemt en dat er verschillende ontwikkelingen – zowel secularisering als een toename in de religieuze beleving van moslims – zichtbaar zijn. Het is niet eenduidig wat de toenemende religiositeit betekent voor de positie van moslims in de Nederlandse samenleving. Toenemende religiositeit kan positief uitwerken voor bijvoorbeeld de geestelijke gezondheid, prosociaal gedrag of de banden met leden binnen de herkomstgroep, maar lijkt tegelijkertijd de sociaal-culturele afstand tussen moslims en niet-moslims in Nederland te vergroten (Huijnk 2018). De perceptie van (groter wordende) culturele verschillen tussen moslims en niet-moslims werkt door in de onderlinge beeldvorming. Hierdoor worden scheidslijnen en groepsgrenzen dieper getrokken

(Huijnk et al. 2015). Moslims worden door een deel van de niet-moslims gezien als ‘de ultieme ander’ (De Koning 2016). Alhoewel de Nederlandse identiteit en de moslimidentiteit elkaar geenszins hoeven uit te sluiten, lijkt voor veel moslims hun geloof de belangrijkste sociale identiteit te zijn (Huijnk et al. 2015). Een toename in religiositeit en de daarmee gepaard gaande grotere sociaal-culturele afstand lijken de leefwerelden van moslims en niet-moslims alleen maar sterker van elkaar te scheiden.

Noten

- 1 Deze cijfers zijn gebaseerd op de Enquête Beroepsbevolking (EBB). Een kanttekening bij deze cijfers is dat ze betrekking hebben op personen van 15 jaar en ouder. Onder kinderen die jonger zijn dan 15 jaar is het zeer aannemelijk dat het aandeel moslims groter is. Ongeveer de helft van bijvoorbeeld de Turkse en Marokkaanse Nederlanders is van de tweede generatie en deze generatie is gemiddeld pas 18 jaar oud. Daarnaast bereiken algemene surveys vaak een selectieve groep van migranten, met name hoog-opgeleide migranten die de Nederlandse taal goed beheersen. Het is aannemelijk dat met name moslims van de eerste generatie zijn ondervetegenwoordigd in een algemene survey zoals de EBB. Het is dus waarschijnlijk dat het aandeel moslims in de gehele Nederlandse bevolking groter is dan 6%.
- 2 Het Sociaal en Cultureel Planbureau (SCP) publiceerde in juni 2018 *De religieuze beleving van moslims in Nederland* (Huijnk 2018). Dit artikel is een bewerking van dit rapport. Deze publicatie is de derde scp-studie die zich expliciet richt op moslims in Nederland. Het is tevens het eerste deel van een reeks van studies naar religie en spiritualiteit van het SCP. Centraal hierin staat de ontwikkeling van verschillende religies en levensbeschouwingen. In het tweede deel zal een (voornamelijk) kwantitatief overzicht worden gegeven van de meer recente ontwikkelingen in christelijk Nederland, waarbij ook de christenmigranten aan de orde komen. Het derde deel uit de reeks zal in 2019 verschijnen en vooral ingaan op de verbreiding en impact van niet-kerkelijk gebonden vormen van spiritualiteit en op de levensbeschouwing van buitenkerkelijken en niet-gelovigen.
- 3 De tweede generatie betreft de kinderen van migranten (de eerste generatie).
- 4 Zie voor meer achtergrondinformatie over de onderzoeken de veldwerkverslagen van Andriessen & Kappelhof (2015), Korte & Dagevos (2011) en Dagevos et al. (2007).
- 5 Om stylistische reden spreken we in het rapport niet telkens over Turks-Nederlandse of Marokkaans-Nederlandse moslims, maar over Turkse en Marokkaanse moslims.
- 6 Roex et al. (2010) lieten zien dat – volgens hun definitie – ongeveer 8% van de moslims kan worden gezien als streng orthodox. De mate van orthodoxie was daarbij vastgesteld op basis van bijvoorbeeld het luisteren naar niet-religieuze muziek, het aanwezig zijn op plekken waar alcohol wordt gedronken, het uitstellen van het verplichte gebed of het aanwezig zijn op plekken waar mannen en vrouwen gezamenlijk aanwezig zijn. Op dit soort aspecten is in het huidige onderzoek dus niet ingegaan.
- 7 Niet alle hier genoemde cijfers staan gepresenteerd in de tabellen. Deze staan wel in het rapport zelf. In de tekst worden alleen verschillen (tussen groepen of in de tijd) expliciet benoemd als ze significant zijn.
- 8 Van de Surinaamse moslims beschouwt ongeveer 9% zich moslim, bij de Somalische Nederlanders is dit 95%.

- 9 Het betreft hier feitelijk kinderen van migranten (2^e generatie-personen met een migratie-achtergrond) die zich moslim noemen en dus niet moslims van de tweede generatie.
- 10 In dit artikel gaan we – in tegenstelling tot het onderliggende rapport – niet in op de vraag hoe de verschillende categorieën van moslims zich verhouden tot de niet-religieuze domeinen en posities in de samenleving.

Literatuur

- Ajouaou, M. (2015),
Gesluierde secularisatie onder hedendaagse Nederlandse moslims, in: *Religie & Samenleving*, 10 (2), 177-191.
- Alba, R. & V. Nee (2003),
Remaking the American mainstream. Assimilation and contemporary immigration, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Ali, M. (2018),
Young Muslim America: Faith, Community, and Belonging, New York: Oxford University Press.
- Andriessen, I. (2016),
De multi-etnische samenleving onder druk?, in: Huijnk, W. & I. Andriessen (red.), *Integratie in zicht. De integratie van migranten in Nederland op acht terreinen nader bekeken*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau, 243-281.
- Andriessen, I., H. Fernee & K. Wittebrood (2014),
Ervaren discriminatie in Nederland, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Andriessen, I. & J. Kappelhof (2015),
Survey Integratie Migranten 2015, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Beekers, D. (2015),
Precarious piety. Pursuits of faith among young Muslims and Christians in the Netherlands, (dissertatie), Amsterdam: Vrije Universiteit Amsterdam.
- Berger, P. (1967),
The sacred canopy, New York: Doubleday.
- Bernts, T. & J. Berghuijs (2016),
God in Nederland 1966-2015, Utrecht: Ten Have.
- Branscombe, N., M. Schmitt & R. Harvey (1999),
Perceiving pervasive discrimination among African-Americans. Implications for group identification and well-being, in: *Journal of Personality and Social Psychology*, 77 (1), 135-149.
- Carvalho, J. (2009),
A theory of the Islamic revival, Oxford: Oxford University (Department of Economics Discussion Paper Series 424).

- Connor, P. (2008),
Increase or decrease? The impact of the international migratory event on immigrant religious participation, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47 (2), 43-257.
- Dagevos, J., M. Gijsberts, J. Kappelhof & M. Vervoort (2007),
Survey integratie minderheden 2006, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Demant, F. (2005),
'Islam is inspanning.' *De beleving van de islam en de sekseverhoudingen bij Marokkaanse jongeren in Nederland*, Utrecht: Verwey-Jonker Instituut.
- Doorn, M. van (2011),
Sociaal-culturele positie en religie, in: Dourleijn, E. & J. Dagevos (red.), *Vluchtelingengroepen in Nederland. Over de integratie van Afghaanse, Iraakse, Iraanse en Somalische migranten*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau, 165-189.
- Ebaugh, H., J. O'Brien & J. Chafetz (2000),
The social ecology of residential patterns and membership in immigrant churches, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 39 (1), 107-117.
- Hackett, C., M. Stonawski, M. Potančokova, B. Grim & V. Skirbekk (2015),
The future size of religiously affiliated and unaffiliated populations. in: *Demographic Research*, 32 (27), 829-842.
- Hart, J. de (2012),
Wat je gelooft dat ben je zelf. Een paar godsdienstsociologische overwegingen, in: Maliepaard, M. & M. Gijsberts (red.), *Muslim in Nederland 2012*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau, 169-176.
- Hart, J. de (2014),
Geloven binnen en buiten verband. Godsdienstige ontwikkelingen in Nederland, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Hoon, S. de & F. van Tubergen (2014),
The religiosity of children of immigrants and natives in England, Germany, and the Netherlands. The role of parents and peers in class, in: *European Sociological Review*, 30 (2), 194-206.
- Huijnk, W. (2018),
De religieuze beleving van moslims in Nederland. Diversiteit en verandering in beeld, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Huijnk, W. & I. Andriessen (2016),
Integratie in zicht? De integratie van migranten in Nederland op acht terreinen nader bekeken, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Huijnk, W., J. Dagevos, M. Gijsberts & I. Andriessen (2015),
Werelden van verschil, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.

- Huijnk, W., I. Andriessen & L. Sterckx (2015),
Opvattingen over religieus geïnspireerd geweld en IS onder Turkse en Marokkaanse Nederlanders, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Jetten, J., N. Branscombe, M. Schmitt & R. Spears (2001),
 Rebels with a cause. Group identification as a response to perceived discrimination from the mainstream, in: *Personality and Social Psychology Bulletin*, 27 (9), 1204-1213.
- Koning, M. de (2008),
Zoeken naar een 'zuivere' islam. Religieuze beleving en identiteitsvorming van Marokkaans-Nederlandse moslims, Amsterdam: Bert Bakker.
- Koning, M. de (2012),
 Moslims tellen. Reflectie op onderzoek naar islam, moslims en secularisering in Nederland, in: Maliepaard, M. & M. Gijsberts, *Moslim in Nederland 2012*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau, 160-168.
- Koning, M. de (2016),
Een ideologische strijd tegen de islam. Fortuyn's gedachtegoed als scharnierpunt in de racialisering van moslims, Uithoorn: Karakter Uitgevers B.V.
- Koning, M. de, J. Wagemakers & C. Becker (2014),
Salafisme. Utopische idealen in een weerbarstige praktijk, Almere: Parthenon.
- Korf, D.J., B. Yesilgoz, T. Nabben & M. Wouters (2007),
Van vasten tot feesten. Leefstijl, acceptatie en participatie van jonge moslims, Utrecht: Forum/Uitgeverij Ger Guijs.
- Korte, K. & J. Dagevos (2011),
Survey Integratie Minderheden 2011, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Lawrence, J. & J. Vaise (2006),
Integrating Islam: Political and Religious Challenges in contemporary France, Washington DC: Brookings Institution Press.
- Maliepaard, M. & F. Fleischmann (2011),
 Van migrantenstudies naar moslimstudies? Een beschouwing op het migratie-onderzoek in het Nederlands taalgebied, in: *Migrantenstudies*, 27 (2), 155-164.
- Maliepaard, M. & M. Gijsberts (2012),
Moslim in Nederland 2012, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Naber, N. (2005),
 Muslim First, Arab Second: A Strategic Politics of Race and Gender, in: *The Muslim World*, 95 (4), 479-495.
- Noor, S. (2018),
Het geloof van moslimvrouwen in Nederland en België, (dissertatie), Nijmegen: Radboud Universiteit.

- Phalet, K. & J. ter Wal (2004),
Moslim in Nederland, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Portes, A. & M. Zhou (1993),
 The new second generation. Segmented assimilation and its variants, in: *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 53 (1), 74-96.
- Roeland, J., S. Aupers, D. Houtman, M. de Koning & I. Noomen (2010),
 Zoeken naar zuiverheid. Religieuze purificatie onder jonge new-agers, evangelicalen en moslims, in: *Sociologie*, 6 (2), 11-29.
- Roex, I., S. van Stiphout & J. Tillie (2010),
Salafisme in Nederland. Aard, omvang en dreiging, Amsterdam: Instituut voor Migratie- en Etnische Studies, Universiteit van Amsterdam.
- Roy, O. (2004),
Globalised Islam. The search for a new Ummah, London: Hurst Publishers.
- Schmeets, H. (2015),
 Religieuze betrokkenheid en sociale samenhang, in: Schmeets, H. (red.), *Sociale samenhang. Wat ons bindt en verdeeld*, Den Haag/Heerlen/Bonaire: Centraal Bureau voor de Statistiek, 169-181.
- Stark, R. & C. Glock (1968),
American piety. The nature of religious commitment, Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Sunier, T. (2009),
Beyond the domestication of Islam. A reflection on research on Islam in European societies, Amsterdam: Vrije Universiteit.
- Tubergen, F. van & J. Sindradottir (2011),
 The religiosity of immigrants in Europe. A cross-national study, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 50 (2), 272-288.
- Valk, I. van der & P. Tornberg (2017),
Monitor moslimdiscriminatie. Derde rapportage, Amsterdam: IMES.
- Vermunt, J. (2004),
 Toepassingen van latente klasse analyse in sociaal wetenschappelijk onderzoek, in: *Sociale Wetenschappen*, 47(1), 2-14.
- Wagemakers, J. & M. de Koning (2015),
Islam in verandering. Vroomheid en vertier onder moslims binnen en buiten Nederland, Almere: Parthenon.
- Warner, W.L. & L. Srole (1945),
The social systems of American ethnic groups, New Haven, ct: Yale University Press.

Een religieuze vrije val in Venray

Het verdwijnen van kloosterlingen tussen 1965 en 2005

Frans Jespers & Riky de Jong*

Summary

In Venray, a country town in the south of the Netherlands, several hundreds of Roman Catholic religious lived and worked around the middle of the twentieth century. Eight different orders and congregations had their monasteries and convents for priests, brothers and sisters. Their main tasks concerned education (especially in boarding schools), nursing and psychiatric care. Between 1965 and 2005 more than 400 of them left, mainly because their tasks were taken over by lay people, which was a consequence of the development of the welfare state. In the seventies and eighties many other cultural changes led to big tensions within the monasteries and convents. Although the religious made various attempts to renew their rules and life, they were not able to stop the ongoing decrease of their numbers. The short history of those eight religious communities in Venray and their social practices is a good example of the recent history of active Roman Catholic religious in the Netherlands. Probably, in Venray their decline even went a bit faster than in most other Dutch places. Most of the 'superfluous' priests, brothers and nuns went to larger cities in order to develop alternative social activities, for which was no opportunity in a country town like Venray.

Bloei en verval van het kloosterleven in Venray

Op religieus gebied lijkt Venray nauwelijks af te wijken van de rest van Nederland. De rijzige toren van de Sint-Petrus' Bandenkerk domineert wel het centrum van deze provinciestad in Noord-Limburg, maar de kerk is meestal gesloten. In het dagelijks leven van de meeste inwoners speelt godsdienst geen rol van betekenis meer. Slechts een paar gebouwen in het centrum verwijzen nog naar een levendig religieus verleden dat in de afgelopen halve eeuw op spectaculaire wijze is verdampt. Want in Venray zijn binnen vier

* Frans Jespers was tot voor kort universitair hoofddocent vergelijkende godsdienstwetenschap aan de Radboud Universiteit Nijmegen.

Riky de Jong studeerde na een loopbaan in het maatschappelijk werk religiestudies.

decennia honderden kloosterlingen vertrokken, schijnbaar in hoger tempo dan in enige andere Nederlandse stad. Dit gegeven lijkt Venray tot een unieke casus te maken. Hoe kon hier in een periode van veertig jaar, tussen 1965 en 2005, een soort religieuze vrije val plaatsvinden?

Het hoogste aantal kloosterlingen in Venray moet omstreeks 1940 bereikt zijn (Bak et al. 1998, 27, 38, 79). Op een totale bevolking van ongeveer 8000 inwoners waren er toen ruim 600 religieuzen, dus goed zeven procent van de bevolking. In het straatbeeld moeten die kloosterlingen behoorlijk opgevallen zijn, want zij waren allen gekleed in verschillende typen bruin, zwart of wit habijt en de zusters droegen daarbij opvallende kappen. Bovendien waren de kloosters toen de grootste werkgevers, dus de religieuzen hadden ook flinke economische invloed. Om twee redenen zijn er geen exacte getallen in verband met dat hoogtepunt beschikbaar: vanwege de Tweede Wereldoorlog is de bevolkingsadministratie in het ongerede geraakt en in Venray verbleven ook nog eens enkele duizenden psychiatrische patiënten in instellingen. In 1944 lag Venray lange tijd in de frontlinie en raakte het zo zwaar beschadigd, dat talloze inwoners, patiënten en kloosterlingen moesten vertrekken, tijdelijk of voorgoed.

Na de oorlog is Venray weer langzaam opgebouwd. Het aantal kloosterlingen stabiliseerde rond de 450. Maar in het midden van de jaren zestig begon het grote verloop. Veertig jaar later woonden er nog maar 14 religieuzen. Als zij de landelijke trend van de terugloop van kloosterlingen hadden gevolgd, hadden er in 2005 toch nog omstreeks honderd over moeten zijn (Schepens et al. 2002, 54). Waarom liep hun aantal hier zo snel terug? Werd Venray een slecht leef- of werkgebied voor hen, en zo ja, om welke reden dan? Woonden hier specifieke groepen religieuzen die gevoeliger waren voor de secularisatie dan andere groepen? Hierbij kunnen we denken aan het verschil tussen contemplatieve en actieve religieuzen en aan de aard van hun uiteenlopende werkterreinen zoals onderwijs, zorg, sociale inzet of pastoraat.

Voor de terugloop van katholieke religieuzen in Nederland zijn al verschillende verklaringen gegeven, van een natuurlijke reductie vanwege culturele overbodigheid (Goddijn et al. 1999) tot een proces van uitsterving als gevolg van kerkelijke liberalisering (Sengers 2003). Studies over afzonderlijke ordes of congregaties in Nederland tonen aan dat er per groepering vaak verschillende factoren versnellend of vertragend werkten bij de terugloop (Van Vugt 2015). Over de Venrayse kloosters is in 1998 een fraai gedenkboek verschenen, *Twaalf stenen uit de stroom: De twaalf kloosters van Venray*, dat vooral documentair van aard is (Bak et al. 1998). Hierin treffen we geen

overzichtelijke cijfers of een verklaring voor de ongewoon snelle verdwijning van de religieuzen aan, eerder een weemoedige terugblik.

Met behulp van literatuurstudie en van sociaal-historische bronnen zullen wij de casus van de snelle terugloop van de kloosterlingen in Venray in kaart brengen. Om te beginnen presenteren we de hoofdlijnen van de geschiedenis van de kloosterlingen in Nederland in de afgelopen halve eeuw en de verklaringen voor hun teruggelopen aantal. Daarna bespreken we de ontwikkelingen van de Venrayse takken van de acht ordes en congregaties die hier actief waren, waarbij in eerste instantie naar de interne geschiedenis gekeken wordt en vervolgens naar de relaties tot de sociale omgeving. Vervolgens worden de belangrijkste gegevens uit de Venrayse kloostergeschiedenis vergeleken met de bredere Nederlandse situatie. Tot slot zoeken we naar specifieke oorzaken van de religieuze vrije val in Venray en bespreken we enige bijkomende verklaringen.

Kloosterlingen in Nederland in de afgelopen halve eeuw

Hoofdlijnen van de kloostergeschiedenis

Ondanks de enorme reeks publicaties over groeperingen van kloosterlingen in Nederland in de twintigste eeuw zijn er nog weinig overzichtsstudies verschenen; eigenlijk is er alleen een indrukwekkende monografie beschikbaar over de actieve vrouwelijke religieuzen (Van Heijst, Derks & Monteiro 2010; Van Vugt 2015). Dit is niet verwonderlijk als we bedenken dat het om een kleine 100.000 personen gaat, verdeeld over ruim 150 ordes en congregaties, over honderden kloosters en huizen, en talloze aangelegenheden in binnen- en buitenland.

Binnen Nederland zetten de religieuzen zich hoofdzakelijk in voor onderwijs, zieken- en ouderenzorg, maatschappelijk werk, en ondersteuning in de parochiële zielzorg. Hiernaast was er een kleine groep contemplatieve ordes, met een besloten gebedsleven en enige werkzaamheden voor het levensonderhoud (Goddijn et al. 1999, 106). Deze religieuzen hadden zich vooral in de negentiende eeuw vanuit hun eerste vestiging of moederhuis verspreid in netwerken van middelgrote en kleine kloosters waarmee de katholieke bevolking van alle steden en dorpen zoveel mogelijk bediend werd. Bovendien ontstond er in vijf steden een concentratie aan kloosters, waaronder meerdere moederhuizen: Maastricht, Eindhoven, 's-Hertogenbosch, Tilburg en Nijmegen. Men zou ze religieuze kernplaatsen kunnen noemen.

In de eerste helft van de twintigste eeuw behoorden de kloosterlingen tot de gangmakers van de katholieke emancipatie. De diversiteit van bovengenoemde taken en levensstijlen bood voor ondernemende jongeren van allerlei afkomst en capaciteit wel een haalbaar en hooggewaardeerd ideaal. Het kloosterleven had een hogere religieuze status dan dat van gewone gelovigen. In termen van de rationele-keuzetheorie werden de zware inspanningen van levenslange onbetaalde inzet en dagelijkse gebedsverplichtingen alleen in de verte beloond met eeuwig zielenhiel, maar vooral in dit leven gecompenseerd door sociaal aanzien en carrièremogelijkheden (Sengers 2003, 37-40).

De religieuzen konden, na een opleiding vol vroomheid en discipline, door hun oversten met vrijwel absoluut gezag worden ingezet voor diverse kerkelijke en sociale projecten. Vooral zusters en broeders met verpleegtaken (in ziekenhuizen en gesloten instellingen) hadden vaak zware dagtaken. Zij woonden in de instelling, waardoor een “grenzeloze opoffering” van hen gevergd kon worden (Van Heijst, Derks & Monteiro 2010, 317). Op grond van het heersende standsbesef en de verzuilingsgedachte konden de religieuzen meestal redelijk overweg met de krachtige hiërarchie binnen en tussen de ordes en congregaties (Ackermans 1999, 61). De strenge discipline werd al in de vooropleiding aangeleerd: zes jaar kleinseminarie voor aankomende paters, enkele jaren juvenaat voor broeders, respectievelijk postulaat voor zusters. Het officiële kennismakingsjaar of noviciaat trok in de eerste helft van de eeuw steeds meer belangstellenden. Het hoogste aantal intredingen lag in feite rond 1935 (Sengers 2003, 9-12; Bosgraaf 2009, 73; Baan 1965, 100). Tegelijk ontstond toen de eerste maatschappelijke kritiek op het religieuze leven en rees er twijfel over de morele superioriteit van kloosterlingen (Van Heijst, Derks & Monteiro 2010, 723, 733). Kortom, de eisen bleven dezelfde, maar de voordelen begonnen af te brokkelen.

De Tweede Wereldoorlog betekende een breuk in het leven van de Nederlandse kloosters, omdat de bezetting de aanname van nieuwelingen bijna onmogelijk maakte. Veel kloostergebouwen werden gevorderd door het Duitse leger en sommige religieuzen werden vervolgd of moesten onderduiken. Na de oorlog nam men de draad weer op en leken de jongeren als vanouds toe te stromen.

Maar in de jaren vijftig boette het kloosterleven in aan overtuigingskracht. Op de eerste plaats was de katholieke emancipatie min of meer voltooid. Ook religieuzen waren zozeer in de samenleving geaccepteerd, dat hun levensideaal weinig uitdaging meer vertoonde en geen unieke stijgingskansen op de maatschappelijke ladder meer bood. Op de tweede plaats ging de schaarste-maatschappij, waarin religieuze zelfopoffering aanzien had gebracht, plaats

maken voor een welvaartssamenleving, waarbij het religieuze ideaal nauwelijks meer paste. In de verzorgingsstaat nam de overheid de verantwoordelijkheid voor ziekenzorg, sociale zorg en onderwijs geleidelijk over, zodat kloosterlingen hiervoor overbodig werden (Goddijn et al. 1999, 107; Bosgraaf 2009, 74; Van Heijst, Derks & Monteiro 2010, 437 en 732).

De jaren zestig brachten nog grotere culturele veranderingen (zie volgende paragraaf), waardoor zich steeds minder jongeren meldden voor de opleidingen van de religieuzen, zodat in 1968 de intrede van nieuwelingen vrijwel ophield. In de religieuze onderwijs- en verplegingsinstellingen werden steeds meer gediplomeerde leken in dienst genomen, terwijl (ongediplomeerde) religieuzen werden geweerd of een vrijwilligerstaak kregen. De religieuzen die hun baan behielden, kregen voor het eerst normale arbeidsvoorwaarden, zoals een pensioenleeftijd (Goddijn et al. 1999, 106; Van Heijst, Derks & Monteiro 2010, 305, 335, 353, 369). Tijdens het Tweede Vaticaans Concilie (1963-1965) zette de kerkelijke leiding de deuren naar de wereld een beetje open, maar de vernieuwing van de kloostertucht werd aan de ordes en congregaties overgelaten, binnen tamelijk traditionele kaders (Goddijn et al. 1999, 106-107). Door al deze ontwikkelingen namen de spanningen binnen en rond de kloostergemeenschappen op veel plaatsen toe.

Eind jaren zestig begon dan ook een periode van tien jaar met veel uittredingen. Honderden paters en broeders namen afscheid van het klooster om te kunnen trouwen, zusters deden dit in mindere mate. Deze grote uitstroom ging echter na 1975 weer geleidelijk over in geringe uittreding. Vanaf deze tijd nam het aantal religieuzen af door overlijden, terwijl de bescheiden aanwezigheid ongeveer gelijke tred hield met de uittredingen (Schepens et al. 2002, 41 en 56; Van Dam 2006, 109-110; Van Heijst, Derks & Monteiro 2010, 743). Contemplatieve kloosters leken aanvankelijk minder getroffen te worden door deze malaise, maar met enige vertraging daalden daar de aantallen eveneens. Ook de jaren zeventig en tachtig waren een turbulente periode waarin allerlei pogingen werden gedaan om het kloosterleven bij de tijd te brengen. In deze jaren verlieten tevens grote aantallen gewone gelovigen de kerk voorgoed, wat tamelijk ontmoedigend was voor de religieuzen.

Zodoende kan 1967 met 44.165 zusters, broeders, paters en fraters min of meer als kwantitatief hoogtepunt gelden – inclusief de duizenden toen naar de missie en om andere redenen naar het buitenland uitgezonden Nederlandse religieuzen. Vanaf die tijd nam hun aantal met gemiddeld 800 per jaar af tot 9560 in 2005 (www.ru.nl/kaski/onderzoek/cijfers-rooms; Schepens et al. 2002, 54; www.knr.nl/organisatie/leden/cijfers). Toen hadden de meeste over-

geblevenen zich verzoend met de gedachte dat er voor actieve religieuzen in Nederland weinig toekomst meer was.

Aanpassingen aan culturele veranderingen

De omslag in de jaren zestig hield zeker verband met de culturele veranderingen in de samenleving. Toch hebben de religieuzen zich ingespannen om met dergelijke ontwikkelingen mee te gaan. Op eerdere aspecten van de modernisering zoals industrialisatie, urbanisatie en algemeen onderwijs hadden kerk en kloosterordes tamelijk adequaat weten te reageren. Zo werkten bijvoorbeeld de religieuzen in het onderwijs en de verpleging hard aan hun professionalisering; velen van hen behaalden officiële diploma's (Van Heijst, Derks & Monteiro 2010, 121, 183, 367-369).

In de jaren vijftig waren verschillende religieuze oversten al bezorgd over de kloof tussen klooster en wereld, die nu niet langer als bescherming, maar als bedreiging werd opgevat: kloosterlingen wisten onvoldoende wat er in de wereld en onder gewone mensen leefde. Men erkende nu ook nadelen van het religieuze leven: het vergde veel opoffering en was nogal onpersoonlijk en gevoelsarm (Van Heijst, Derks & Monteiro 2010, 734). Er kwam een interne discussie op gang over de zin van een aantal strenge regels. Er groeide niet alleen twijfel over de gangbare consequenties van de intrede – het ‘verzaken van de wereld’ – zoals het dragen van een habijt, het verruilen van de eigen naam voor een kloosternaam, of de beperking van sociale contacten (Nissen 1997, 10-12). Nog sterker aarzelde men over zware gebedsverplichtingen (uren per dag en 's nachts), geregeld vasten, soms (opgelegde) zelfkastijding, en vooral vernederende gehoorzaamheidsoefeningen (Bosgraaf 2009, 52-53, 79, 111). Eind jaren vijftig zijn deze regels al afgezwakt. Verder werd in 1957 de *Samenwerking Nederlandse Vrouwelijke Religieuzen* opgericht om vernieuwing en verdieping te bevorderen bij de actieve religieuzen, onder andere door scholing (Van Heijst, Derks & Monteiro 2010, 578-583).

In de jaren zestig dienden zich in de hele samenleving een verdere individualisering, toenemend egalitarisme, liberalisering van de omgangsvormen en een voortschrijdende secularisatie aan. Het leven werd positiever opgevat. Daardoor kwam het kloosterleven haaks op de levensstijl van de welvaartsamenleving te staan (Van Heijst, Derks & Monteiro 2010, 187). Zo oefenden grote, uniforme gemeenschappen minder aantrekkingskracht uit, want mensen zochten een individueel levenspad. Het egalitarisme en het antiautoritaire verzet rond 1968 deden de behoefte aan internaten (voor de kinderen van de elite) verdwijnen, ze maakten de rol van de kerkelijke hiërarchie verdacht en die van leken in de kerk belangrijker. Op de vrouwenemancipatie, door onder

andere grotere arbeidsparticipatie en de beschikbaarheid van voorbehoedsmiddelen, wist de kerk slechts conservatief te reageren. Voor de liberalisering van (seksuele) omgangsvormen had zij evenmin een oplossing.

Eind jaren zestig spitste de discussie over het kloosterleven zich toe op de eenzijdigheid van de celibaatsverplichting. Tot die tijd waren kloosterlingen opgevoed met een strenge seksuele moraal en een verheerlijking van de ongehuwde staat als een vorm van heiliging door onthechting. Als een weerklank van de nieuwe culturele ideeën over vrije seks en openlijke homoseksualiteit groeide ook onder religieuzen twijfel over het celibaat. Eind jaren zestig deelden zij in de algemene verwachting dat de kerkelijke verplichting weldra opgeheven zou worden (Deetman e.a. 2011, deel 1, 42). Velen vonden het niet langer gezond dat kloosterlingen hun affectiviteit totaal op moesten geven en meenden dat ten minste een relatie-zonder-seks met een persoon van het andere geslacht toegelaten kon worden (Goddijn et al. 1999, 234, 236). Kloosterlingen met seksuele problemen konden vanaf 1967 terecht bij het *Caper*, het Centraal Adviesbureau voor Priesters en Religieuzen, voor psychologische begeleiding (Deetman et al. 2011, deel 1, 70). In de jaren zeventig kozen velen voor een andere oplossing: uittreden en trouwen. Na 2000 werd bovendien duidelijk dat in de jaren vijftig en zestig de druk van het celibaat nogal wat religieuzen ertoe had gebracht om in hun seksuele behoeften te voorzien door kinderen op hun internaten te misbruiken (Deetman et al. 2011). In instellingen van vrouwelijke religieuzen was dit misbruik aanmerkelijk minder dan bij de mannen (Van Heijst, Derks & Monteiro 2010, 1034).

In 1968 begonnen de vernieuwingskapittels van de ordes en congregaties en werd een eerste fase van “humanisering van het kloosterleven” merkbaar (Van Heijst, Derks & Monteiro 2010, 928; Ackermans 1999, 69). Het meest zichtbare effect bij de niet-contemplatieve religieuzen was de opheffing in 1969 van de verplichting om het habijt te dragen. Spoedig waren kloosterlingen in het openbaar niet meer onmiddellijk herkenbaar. In eerste instantie zochten de religieuzen al vanaf het midden van de jaren zestig vernieuwing door te gaan wonen in kleine groepjes (‘communities’) in woonwijken. Hierdoor konden zij zich in de wereld bewegen, onder gewone mensen, en tevens dagelijks leven en werk beter scheiden (Goddijn et al. 1999, 234-235; De Kok 2007, 504-509). Maar binnen de religieuze gemeenschappen namen de spanningen vaak toe, tussen de meestal behoudende ouderen en de progressieve minderheid van jongeren, tussen opofferingsgezinde idealisten en leden die meer privésfeer of persoonlijke ontplooiing wensten (Van Heijst, Derks & Monteiro 2010, 794).

In tweede instantie vonden veel jongere kloosterlingen elkaar, vanaf het midden van de jaren zeventig, in hun sympathie voor de opgekomen maatschappijkritiek. Vooral in de nieuwe Zuid-Amerikaanse bevrijdingstheologie vonden zij inspiratie voor een “radicale optie voor de armen”. Zij stortten zich in projecten van verslaafdenzorg tot politieke protesten. Dergelijke activiteiten kwamen in 1985 samen in de *Acht Mei Beweging*, een progressieve stroming die “het andere gezicht” van de katholieke kerk wilde tonen en waarmee heel wat religieuzen sympathiseerden. Maar hun sociale engagement botste vaak met de gematigde of behoudende opvattingen van de oudere medebroeders en -zusters, en al helemaal met die van de kerkelijke leiding, waarvan de conservatieve bisschop van Roermond, Joannes Gijsen (1972-1993) een exponent was (Goddijn et al. 1999, 347-349).

In derde instantie, vanaf ongeveer 1985, ontstond de zoektocht naar de oorspronkelijke spiritualiteit van de verschillende ordes en congregaties (De Kok 2007, 556, 573-576). De aandacht voor individuele vroomheid nam weer toe (Ackermans 1999, 71). Bij het concilie was hier al op aangedrongen, maar nu scheen de tijd er pas rijp voor. Vele kloosters werden oorden van bezinning en spirituele oefeningen, waarbij men soms dankbaar teruggreep op traditionele vormen van liturgie. In de jaren tussen 1995 en 2005 kreeg deze kloosterspiritualiteit ook nog de wind mee van de populariteit van holistische spiritualiteit, waardoor zelfs enige wederzijdse beïnvloeding ontstond (De Groot, Pieper & Putman 2013). Maar in dezelfde periode vanaf 1985 werden de interne tegenstellingen tussen progressieve en conservatieve religieuzen versterkt door de groeiende polarisatie in heel katholiek Nederland, hetgeen verlamvend werkte op de samenwerking tussen en uitstraling van de kloosterlingen (Goddijn et al. 1999, 459).

Alles bijeen zijn er dus sinds 1965 en zelfs al in het voorafgaande decennium allerlei pogingen gedaan om het kloosterleven nieuwe impulsen te geven. Maar ze konden het tij niet keren. De hierboven samengevatte analyses van Gian Ackermans, Emke Bosgraaf en Peter Nissen leiden tot de verklaring dat de bewuste vernieuwingen in de kloostertucht onvoldoende en te laat waren, zodat het religieuze leven te zwaar en onaantrekkelijke bleef voor jongeren. De implicatie van het betoog van Erik Sengers is daarentegen, dat de verlichting van de tucht juist de indruk van verslapping maakte, waardoor de uitdaging van het kloosterleven verloren ging (Sengers 2003, 184). Verderop zullen we deze tegengestelde verklaringen afwegen, maar eerst gaan we in op de lokale verhoudingen in Venray.

De Venrayse kloosters en hun bewoners tussen 1965 en 2005

De ontwikkelingen in de kloosters van de acht ordes en congregaties worden hieronder geschetst in de chronologische volgorde van hun vestiging in Venray. De belangrijkste gebeurtenissen van de afgelopen halve eeuw worden belicht op basis van publicaties over de verschillende groeperingen, aangevuld met enige persoonlijke informatie van betrokken religieuzen. De meeste aandacht gaat uit naar de grootste groepen, waarover ook het meeste is gepubliceerd. Wij hebben ervan afgezien om zelf de huisarchieven van deze kloosters te raadplegen, omdat deze in een aantal publicaties al benut zijn, maar bovendien omdat ze verspreid en ten dele niet openbaar toegankelijk zijn.

De jongste geschiedenis van de acht ordes en congregaties in Venray

Enige leden van de orde der *Minderbroeders Franciscanen* hadden vanuit Weert in 1647 in Venray een klooster gesticht. Het bleef twee eeuwen lang een klein convent dat de Franse Tijd en de decennia erna ternauwernood doorstond. Maar na 1850 begon een gestage groei. In het klooster werd de filosofieopleiding van aankomende priester-franciscanen ('fraters') ondergebracht; aan de overzijde van de straat bloeide een kleinseminarie, met het eerste gymnasium met rijkserkenning van Nederland. Op zijn kwantitatieve hoogtepunt, de periode vlak voor de ontruiming door het Duitse leger in 1943, waren hier ruim 200 paters, broeders en fraters gevestigd (Bak et al. 1998, 27, 38). De franciscanen hadden ook de geestelijke zorg voor de meeste zuster- en broederkloosters, en voor de psychiatrische instellingen in Venray, bij elkaar gemiddeld zes rectorfuncties.

In de jaren vijftig rommelde het al op het kleinseminarie, omdat veel studenten die geen priester wilden worden het niet zo nauw namen met de religieuze regels. In 1961 rapporteerde de rector dat de sfeer tussen de paters beroerd was. In 1967 werd het seminarie omgezet in een algemeen jongens-internaat. Een halve eeuw later bleek dat verschillende paters seksueel misbruik hadden gemaakt van pupillen van het seminarie en het internaat. Het tamelijk gedetailleerde rapport-Deetman rept van 54 gevallen van misbruik, maar dit betreft voornamelijk de jaren 1950-1964, dus juist voorafgaand aan de periode die wij onderzoeken. Het rapport gaat dan ook uitvoerig in op de toenmalige leefomstandigheden en het beleid van de orde in verband met misbruik (Deetman et al. 2011, deel 1, 586-587, 686-699).

In 1965 werkten en studeerden er in totaal nog ruim 80 franciscanen in Venray. In de voorafgaande jaren waren bij hen enkele strenge regels afgeschaft, zoals de kruinschering, het nachtkoor en de dagelijkse hoogmis, de

openbare schuldbelijdenis, de onverwarmde kamers, en een specifieke vorm van versterving: een ochtend per week niet roken. De regel van een meerdaags bezoek aan de eigen familie eenmaal per vier jaar was versoepeld tot eenmaal per jaar. Een enkeling begon zelfs een paar dagen vakantie te nemen (Baan 1965, 290-291). Pater Melchior Baan constateerde al in 1965 dat de individualisering (in de vorm van persoonlijke meningen en praktijken) onder franciscanen toenam, wat tot spanningen leidde en het gemeenschapsleven ontwrichtte (ibidem, 471-474). In diezelfde jaren kwam er kritiek op verschillende paters die als rector in zusterkloosters dienden, omdat ze niet geschikt bleken voor deze zielzorgtaak (Van Heijst, Derks & Monteiro 2010, 594-597).

In 1967 werd de filosofieopleiding vanwege concentratie verplaatst naar Utrecht, wat het vertrek van ruim de helft van de franciscanen betekende. In ditzelfde jaar werd de 'termijn' afgeschaft, het huis aan huis bedelen bij gelovigen om voedsel en geld (Bak et al. 1998, 32; De Kok 2007). Het internaat werd in 1977 gesloten wegens gebrek aan belangstelling. Het gymnasium was inmiddels omgezet in een scholengemeenschap die nog steeds bestaat, nu onder de naam *Raayland College*. Vanaf 1967 begonnen de franciscanen zich geleidelijk terug te trekken uit het onderwijs en uit Venray wanneer zij met pensioen gingen. In 1993 vertrok de laatste franciscaanse leraar (Bak et al. 1998, 40).

Het omvangrijke klooster is in 1970 verkocht en door de nieuwe eigenaar ingericht als verpleeghuis. De 'paterskerk' werd parochiekerk, O.L. Vrouw van Zeven Smarten. Een kleine groep paters bleef tussen 1970 en 1990 actief in de zielzorg bij deze kerk. Ze stichtten in 1976 in de nabijgelegen buitenwijk, 't Brukske, zelfs een nieuwe parochie en een kerk, de *Zonneliedkerk*, met een kleine gemeenschap erbij. Toen de pater-pastoor zeven jaar later met emeritaat ging, droeg hij de parochie aan het bisdom over. Bovendien ondersteunden de franciscanen de oecumenische basisgroep *Heel de kerk, heel de wereld*, die was opgericht in 1984 en nog steeds bestaat (Adriaansens et al., 2004; Bak et al. 1998, 32; www.basisgroepvenray.nl). De Venrayse pater Frans Meijer schreef in 2001 een boekje over Jezus als wijsheidsleraar (*Jehosjoea van Natsrat*), om dergelijke basisgroepen te inspireren (Meijer 2001). Hij is de laatste pater die een officiële functie vervulde. Na zijn pensionering in 2003 bleef hij in het voormalige klooster, nu verpleeghuis, wonen en werken als priester-voorganger. Tien jaar later vertrok hij als laatste franciscaan naar een klooster elders in het land.

De *Zusters Ursulinen van de Romeinse Unie* vormen een specifieke onderwijsorde. In 1838 betrokken enige Belgische zusters een vervallen kloostercomplex in Venray, *Jeruzalem*, van waaruit zij niet alleen de dorpsmeisjes

onderwijs gaven, maar ook een al spoedig gerenommeerd internaat opzetten voor meisjes van de katholieke elite. Dit werd zo'n doorslaand succes, dat zij vanuit Venray verschillende andere kloosters en scholen konden stichten. De zusters die het onderwijs verzorgden waren hoog gekwalificeerd. Ook in *Jeruzalem* moet het kwantitatieve hoogtepunt vlak voor de Tweede Wereldoorlog hebben gelegen, met meer dan 200 zusters en evenzoveel kostschoolmeisjes. Bij de bevrijding in oktober 1944 werden het kloostercomplex en de scholen volledig verwoest. Vanaf 1950 is alles herbouwd. Maar al in de jaren vijftig groeide de kritiek op het onderwijs door religieuzen, omdat zij niet bij de tijd zouden zijn (Van Heijst, Derks & Monteiro 2010, 161-162). Na 1960 raakten internaten zoals gezegd uit de mode. In 1965 woonden er 82 zusters ursulinen in Venray en telde het internaat nog 90 leerlingen.

In 1971 bracht Jos Kocken een rapport uit over de spanningen in het klooster *Jeruzalem*. Er leefden toen 65 zusters, van wie 47 boven de 65 jaar, met een conservatieve kern van hoogopgeleiden, terwijl de jongeren (zowel de hoog- als lageropgeleiden) wat progressiever dachten. Tussen de koorzusters die het onderwijs verzorgden en de hulpzusters uit de huishoudelijke ondersteuning bestond weinig communicatie. Deze leeftijdstegenstelling en verticale gezagsverhouding leidden voortdurend tot conflicten en crisis. Kocken deed dan ook de aanbeveling om de gemeenschap op te splitsen (Kocken 1971, 4-9). Inderdaad gingen groepjes zusters verspreid over Venray in gewone huizen wonen, zodat het immense klooster half leeg kwam te staan. In 1973 is het grootste deel van *Jeruzalem* verkocht aan de gemeente, waarna het de bestemming van gemeentehuis kreeg, die het nog steeds heeft (Bouwels 1979; Bak et al. 1998, 80-83). In 1980 is het internaat gesloten en bleven er nog een kleine dertig zusters over, verspreid over enige huizen. De scholen werden steeds meer door leken geleid. In 2005 woonden er nog zeven ursulinen in Venray, op een na allen in het moederhuis *Sint Oda*. In 2017 namen Poolse ursulinen het bestuur over het zestal resterende zusters over.

De volgende groep zusters kwam aan als vluchtelingen. In 1876 verbande de Duitse regering in het kader van de *Kulturkampf* katholieke kloosterlingen als staatsvijandige personen. Hierdoor kwamen toen in heel Limburg kloosters van Duitse religieuzen tot stand. De *Zusters van de Goddelijke Voorzienigheid* kregen van het gemeentebestuur van Venray toestemming om hier onderwijs te geven aan arme kinderen en om arme bejaarden te verzorgen. Vanaf 1880 werd hun *Sint Jozefgesticht* opgebouwd, met klooster, verzorgingshuis en scholen, onder andere voor "zwakbegaafde kinderen" (huize *Sint Vincentius*). Een kleine neventaak bestond in huishoudelijke ondersteuning in het internaat van de paters franciscanen, wellicht als tegenprestatie voor de levering

van een rector. In 1969 woonden in het *Sint Jozefgesticht* nog 90 zusters, maar in de jaren daarna verhuisden de oudsten telkens naar andere kloosters. In 1990 waren er nog 15 zusters in Venray, in 2005 geen enkele meer (Asselbergs 1976, 16-22; Bak et al. 1998, 102).

In 1907 openden de *Broeders van Liefde* in Venray het *Rooms-Katholiek Krankzinnigengesticht voor mannen Sint Servatius*. De provincie Limburg had de broeders, wier moederhuis in het Belgische Gent lag, uitgenodigd. Onmiddellijk stroomde de voorziening vol met 375 patiënten. De broeders verwierven spoedig een goede naam als een ultramoderne instelling met uitstekende medische en sociale zorg voor de verschillende categorieën patiënten. De broeders zelf hadden een hecht kloosterleven, maar velen van hen woonden verspreid in de paviljoens van *Servatius* om dag en nacht beschikbaar te zijn (Van Els 2005, 285; Bak et al. 1998, 120). Al snel namen zij (manelijke) lekenverpleegkundigen in dienst, onder wie zij ook wierven voor hun eigen aanwas. Tijdens de oorlog raakte de instelling overbevolkt met bijna 5000 bewoners en bij de bevrijding liep ze zware schade op (De Jong 2006, 13).

Het aantal reguliere patiënten nam geleidelijk toe, met een top van 1071 in 1958, daarna liep het terug vanwege de invoering van nieuwe behandelwijzen. Een bijzondere categorie patiënten in de jaren vijftig waren priesters met psychische en vooral met seksuele problemen, *religiosi aberrantes* genoemd (Deetman et al. 2011, deel 1, 56 en 121-123). In 1965 woonden er op het terrein van de instelling 61 broeders. Zij leefden in de verwachting dat er nog jongeren bij zouden komen, want er werden plannen ontworpen voor uitbreiding van het klooster. Vier jaar later was de stemming omgeslagen, omdat niet alleen de jongeren het af lieten weten, maar ook verschillende broeders uittraden, onder wie hun directeur-overste. In plaats van de voorgenomen uitbreiding van het klooster besloten de broeders in 1968 om twee woningen in de wijk Veltum te kopen voor “broeders-nieuwe-stijl” (Van Els 2005, 285-287). Een belangrijk aspect van de nieuwe stijl was een betere scheiding van leven en werk. In dat jaar verbleven nog 44 broeders op *Servatius*, van wie 12 “rustende” (Buijs et al. 1998, 121). Daarna vertrokken gepensioneerde broeders meestal naar hun kloosters elders in het land, bijvoorbeeld het moederhuis in Eindhoven. In 1990 ging de laatste broeder met pensioen en een jaar later is de bestuurszetel opgegeven. Inmiddels zijn alle broeders weg uit Venray.

In het naburige dorp Oostrum (gemeente Venray) was een opleidingsklooster van de broeders, *Sint Paschalis*, waar in 1969 nog negen broeders verbleven. Maar de opleiding was een jaar eerder al overgebracht naar Tilburg, en *Paschalis* was ingericht als dependance voor patiënten van *Servatius* (De Jong 2006, 15-16).

In 1908 begonnen de eveneens uit Gent afkomstige *Zusters van Liefde van Jezus en Maria* met het “vrouwengesticht” *Sint Anna*, voor wat wij nu psychiatrische behandeling noemen. Ook hier vond een gestage groei van aantallen zusters en patiënten plaats, waarbij al snel lekenverpleegkundigen in dienst kwamen. De zusters wedijverden met de broeders om de faam van de beste instelling van het hele land. *Sint Anna* stond in de jaren van 1930 tot 1950 bekend om de warme zorgsfeer. Maar deze eiste een zware tol van de zusters, omdat zij de professionele verpleging moesten combineren met een streng kloosterleven (Van Heijst, Derks & Monteiro 2010, 367-369). De verstandhouding tussen zusters en verpleegkundigen leek op een hecht gezin, met veel aandacht voor ontspanning. Hier hadden de zusters wel belang bij, want zij wierven – zonder veel aandrang – onder de verpleegsters (Billekens & De Boeck 2005, 384, 387). Omdat *Sint Anna* moederhuis was en tijdens de oorlog aanvankelijk relatief veilig lag, zijn er veel patiënten van elders ondergebracht, tot in totaal 1700. Bij de bevrijding zijn ook hier de meeste gebouwen verwoest.

Vanaf ongeveer 1960 nam het aantal zusters van *Sint Anna* af. In 1965 woonden er nog 60 in het klooster, in 1990 verliet de laatste de actieve dienst. Een jaar later verhuisden bijna alle bejaarde zusters naar hun klooster in Eindhoven. Vier zusters bleven in Venray wonen, van wie er in 2005 nog drie over waren; tien jaar later was er geen enkele meer. In 1970 waren de twee psychiatrische instellingen al in één stichting ondergebracht, vanaf 1976 het *Vincent van Gogh Instituut* geheten, dat inmiddels is opgegaan in GGZ Noord- en Midden-Limburg. In 1991 gaven de zusters hun bestuurszetel op (De Jong, 2006, 16 en 24; Bak et al. 1998, 135-139).

In 1934 stichtten de *Zusters Franciscanessen van de Stichting Charitas* uit Roosendaal in Venray een ziekenhuis waarvan zij de gehele exploitatie voor hun rekening namen. Aanvankelijk viel de bezetting van de beschikbare bedden tegen, maar na de oorlog ontstond er juist gebrek aan bedden en aan zusters (Bakker & Van Overbeeke 2014, 83, 186, 188). Bij deze congregatie daalde het totale aantal leden al sinds 1935 en was er al vroeg sprake van uittredingen, met als belangrijkste redenen een gebrekkige selectie (nieuwelingen werden te gemakkelijk aangenomen) en het zware kloosterleven (onder meer vanwege geregelde overplaatsingen en eenzaamheid) (ibidem 34, 211-213). De zusters moesten in het ziekenhuis op grote schaal beroep doen op lekenverpleegsters. Bovendien schoot hun financieel beheer tekort, waardoor er in de jaren vijftig te weinig geld voor het ziekenhuis beschikbaar was. Een bron van inkomsten waren de gediplomeerde zusters, voor wie een hogere vergoeding binnenkwam dan voor de ongediplomeerde, zodat het behalen van diploma's

gestimuleerd werd (ibidem 188, 222). In 1965 waren er nog 27 zusters in het kort tevoren geheel vernieuwde ziekenhuis werkzaam. Een jaar later droegen zij het bestuur over aan een burgerlijke stichting. In die tijd gingen veel zusters van deze congregatie hun werkzaamheden verleggen naar assistentie in parochies. In 1988 vertrokken de laatste tien, bejaarde, zusters uit Venray (Bak et al. 1998, 155-157; Bakker & Van Overbeeke 2014, 277).

Twee jaar na de Tweede Wereldoorlog vestigde de orde der *Ongeschoeide Karmelieten* zich in het dorp Smakt, gemeente Venray. Zij bouwden bij de bedevaartskapel van Sint Jozef een klooster waarin hun filosofie- en theologieopleiding werd ondergebracht. In 1965 verbleven hier nog ongeveer 40 paters, fraters en broeders. Maar net als bij de franciscanen werd de opleiding in 1967 verplaatst, in dit geval naar Amsterdam. Zodoende telde het klooster van Smakt twee jaar later nog 14 karmelieten (Bak et al. 1998, 165-169). In 2005 was er nog één pater actief als pastoor van Smakt en drie aangrenzende parochies. Niet veel later is ook hij vertrokken.

In de jaren tussen 1962 en 1968 lieten de *missionarissen van Marianhill* een ruim kleinseminarie in Venray bouwen. Maar er kwamen nauwelijks studenten. Meer dan tien paters en broeders hebben er in deze jaren niet gewoond. Kort daarna is het complex verkocht (Bak et al. 1998, 171-172).

De befaamde *Piusalmanak, jaarboek van Katholiek Nederland* van jaargang 1965 toont geen aanwezigheid van andere religieuzen in Venray. De betrokken acht ordes en congregaties hadden in dat jaar in Nederland samen 3143 leden, van wie volgens bovenstaande telling 13,7% in Venray woonde.

Externe sociale verhoudingen

In Venray zelf weten de meeste inwoners nu weinig meer van de kloosterlingen en kijken de ouderen die dat nog wel doen meestal met enige sympathie terug op hun bemoeienissen. De gemeente Venray had in 1965 in totaal 24.067 inwoners, van wie ongeveer twee derde in de kom woonde en het andere derde was verdeeld over tien dorpen. In 2005 waren er in totaal 39.044 inwoners, nu voor drie kwart in de kom gevestigd en een kwart in de (nauwelijks gegroeide) dorpen (Gommans-Loonen 2006, 5-9). In 1965 was het overgrote deel van die inwoners katholiek en stonden plaatselijke politici tamelijk positief tegenover kerk en kloosters. Deze kloosters betekenden veel voor de naam en werkgelegenheid van Venray. Verder dreef de Venrayse economie tot na de Tweede Wereldoorlog op landbouw en veeteelt. De oorlog leidde, zoals eerder vermeld, tot enorme verwoestingen in het centrum en in enkele dorpen. Maar de wederopbouw bracht ook een industrialisatie op gang die nog steeds voortgaat (*Gemeentegids Venray 2005/2006*, 15).

In de inleiding is al opgemerkt dat het aantal kloosterlingen in Venray absoluut en zeker in verhouding tot de overige bevolking vlak voor en tijdens de Tweede Wereldoorlog nog beduidend groter was dan in 1965. Maar in de oorlog was er sprake van een noodsituatie, door de gedwongen huisvesting van vele elders verjaagde personen. Met andere woorden, het relatief hoge aantal kloosterlingen ten opzichte van de gehele bevolking van Venray kort voor de oorlog week niet erg af van de landelijke cijfers, ofschoon de Venrayse aantallen wel in de richting gingen van een religieuze concentratie of kernplaats.

Aan het begin van onze onderzoeksperiode, in 1965, telde Venray alles bij elkaar 431 religieuzen. Een dertigtal van hen woonde in de omringende dorpen die bij de gemeente behoren. Dit waren nog niet eens alle katholieke geestelijken, want binnen de gehele gemeente waren er ook nog eens ongeveer 25 seculieren werkzaam, priesters van het bisdom Roermond die de verschillende parochiekerken bedienden. In hetzelfde peiljaar had de kom van Venray 12.184 inwoners, plus 3053 patiënten in de instellingen, en 8830 inwoners van de tien 'kerkdorpen' (Gemeente Venray, afdeling bevolking, overzicht 1965). Op dit totaal vormden de kloosterlingen 1,66% van de bevolking, maar van de inwoners van de kom was dit 3,3%. Ook in de jaren zestig waren de paters, broeders en zusters nog veel voorkomende en goed herkenbare personen in het straatbeeld. Zij bekleedden zelfs sleutelposities in het onderwijs en het gemeenschapsleven.

We zagen dat er in Venray vanaf 1965 geen kloosterlingen meer bijkwamen, maar dat er alleen overleden of vertrokken. In 1975 waren er bij benadering nog 280, in 1985 160, in 1995 50 (Bak et al. 1998; Bouwels 1979; De Jong 2006). In 2005 waren er nog 14 religieuzen over, terwijl de bevolking van de kom van Venray meer dan verdubbeld is ten opzichte van 1965. Het aantal patiënten van de instellingen is gezakt tot 650.

Bij het palet aan kloosters behoorde een bepaalde sociale taakverdeling. Want in het algemeen waren de kloosterlingen elkaars concurrenten, zeker bij de werving. De scholen en speciaal de internaten in Venray waren immers impliciet bedoeld voor de opleiding van nieuwe religieuzen. Ruw ingedeeld richtten de franciscanen en ursulinen zich voornamelijk op de hogere standen, de rijken en de gegoede middenstand, in geheel Nederland, de zusters ook nog op het Duitse grensgebied (vgl. Baan 1965, 227). Hun internaten concurreerden met andere gerenommeerde katholieke kostscholen. De broeders en zusters van Liefde benaderden de lagere middenstand en de arbeiders uit de verre omgeving. De zusters van de Goddelijke Voorzienigheid verzorgden de plaatselijke armen en wierven ook onder hen: arbeiders en behoeftigen.

Alles bijeen waren de kloosters rond 1970 nog grote werkgevers in Venray. Bij de enigszins deftige internaten waren heel wat mensen in dienst. Bij de psychiatrische instellingen waren ook grote aantallen verpleegkundigen werkzaam, aanvankelijk meestal intern, zeker tijdens de opleiding. Werkten er rond 1960 in *Servatius* en *Anna* samen ongeveer 400 leken, in 1981 was de inmiddels gezamenlijke stichting de grootste werkgever van Venray met 1700 werknemers (Buijs et al. 2007, 128). Verder kon de bevolking gebruik maken van faciliteiten van de instellingen: bijvoorbeeld de voetbalvelden, gymzaal en bibliotheek van *Servatius* werden graag benut (ibidem, 128). Zodoende vormden de kloosters en hun instellingen in de plaatselijke samenleving aanvankelijk machtsblokken, in economisch, ideologisch en sociaal opzicht.

Uit dit overzicht kan de indruk ontstaan dat er in Venray maar één soort geloof werd beleden, de rooms-katholieke denominatie van het christendom. Maar er is vanouds een kleine protestantse minderheid, die nu verdeeld is over drie gemeenten: de Protestantse Gemeente (PKN), de Evangelische Baptistengemeente en de Molukse evangelische kerk. De Protestantse Gemeente heeft sinds begin jaren negentig haar thuisbasis in het *Zonnelied*, de kerk die de franciscanen ooit gesticht hadden. Verder zijn er sinds de jaren tachtig zowel een Turkse als een Marokkaanse moskee ingericht voor de islamitische geloofsgemeenschappen. Tot slot kan nog kort het gebied van de alternatieve spiritualiteit genoemd worden, waarbij deelnemers meestal een holistisch geloof aanhangen. In de loop van de jaren tachtig startten verschillende alternatieve genezers een praktijk in Venray. In de jaren negentig bood de Volksuniversiteit Venray cursussen aan zoals astrologie, tai chi en Bowen-therapie. Toen werd in Venray ook jaarlijks een meerdaagse paranormale beurs ingericht, die publiek uit de hele regio trok en die nog steeds georganiseerd wordt (Jespers 2007). Maar de alternatieve spiritualiteit lijkt sinds ongeveer 2010 over haar hoogtepunt heen te zijn.

De Venrayse terugval in vergelijking met de Nederlandse

Een vergelijking tussen de geschiedenis van de kloosterlingen in de periode van 1965 tot 2005 in Venray en in Nederland als geheel geeft meer inzicht in de mogelijke uniciteit van de casus. In chronologische volgorde komen overeenkomsten en verschillen aan de orde.

Als we teruggaan naar de onmiddellijke voorgeschiedenis van de terugloop, valt er al een verschil op. Zoals vermeld, moet het grootste aantal kloosterlingen in Venray kort voor de Tweede Wereldoorlog gelegen hebben. Maar

op landelijk niveau is het grootste aantal juist gesignaleerd in 1967. Het is niet aannemelijk dat de terugloop in Venray al twee decennia eerder was begonnen dan in de rest van het land. Maar dit is moeilijk vast te stellen, omdat de oorlog in Venray zoveel schade toebracht, ook aan de kloosters, dat hier zeker sprake was van een breuk in het religieuze leven.

In de jaren vijftig, tijdens de wederopbouw van Venray, rezen ook in de kloosters vragen over de zin van de strenge regels. De franciscanessen in het ziekenhuis kampten al met terugloop vanwege de zware combinatie van ziekenzorg en kloostertucht. In sommige kloosters zijn toen de zwaarste regels afgeschaft, zoals bij de franciscanen vermeld werd.

De snelle afname van religieuzen na het midden van de jaren zestig past in het algemene patroon van de modernisering. De kloosterlingen die nog werkzaam waren, moesten hun werk bij pensionering beëindigen, terwijl zij vroeger doorgedaan zouden zijn totdat ze niet meer konden. De ooit gerenommeerde internaten trokken nauwelijks leerlingen meer en de psychiatrische zorg vergde minder verpleegkundigen. In de betreffende scholen en instellingen namen gediplomeerde leken de taken van de kloosterlingen over, aanvankelijk alleen op de werkvloer maar ten slotte ook in het bestuur. Deze overgang hield in Venray gelijke tred met de landelijke ontwikkeling. Zodoende waren rond 1985 de kloosterlingen vrijwel verdwenen uit klaslokaal en ziekenzaal. Het vertrek van de overbodig geworden religieuzen verliep in Venray zoals op veel plaatsen in Nederland: de oversten trokken hun mensen terug naar kernplaatsen en sloten te klein geworden kloosters. Maar er ontstonden ook spanningen binnen de kloosters. De berichten van Baan en Kocken bevestigen dat er in de jaren zestig en zeventig grote tegenstellingen tussen de generaties ontstonden en dat gemeenschappen ontwricht raakten, speciaal die van de ursulinen en franciscanen.

Een belangrijke oorzaak van de spanningen in en rond het klooster was de verplichting van het celibaat. Dit was de hoofdreden voor de golf van uitredingen tussen eind jaren zestig en eind jaren zeventig. De Venrayse kloosters ontkwamen er niet aan, speciaal bij de broeders werd hier melding van gemaakt. Vervolgens roept dit onderwerp ook de vraag op of er naderhand situaties van seksueel misbruik zijn vastgesteld in de kloosters van Venray. Het tamelijk gedetailleerde rapport-Deetman noemt alleen een flink aantal gevallen bij de franciscanen, maar dit betreft voornamelijk de jaren voorafgaand aan de periode die wij onderzoeken.

In het hele land probeerden kloostergemeenschappen zich aan te passen aan de veranderende samenleving, waarbij we drie fasen onderscheidde. De eerste fase, namelijk het in kleine groepjes gaan wonen in woonwijken, was

in Venray niet alleen een gevolg van idealisme (zich inzetten voor gewone mensen en in hun directe omgeving gaan wonen), maar ook een oplossing om een leefbaarder situatie in het klooster te creëren. Voor de broeders bracht het bovendien een scheiding van werk en eigen leven, het bevrijdde hen van de vroegere onbeperkte beschikbaarheid op het terrein van de instelling.

De tweede fase betrof een maatschappijkritische opstelling. Deze is in Venray vrijwel alleen te herkennen bij de franciscanen, vanaf 1984 met hun steun aan de nieuwe oecumenische basisgroep en in 2001 met de publicatie van het boek over Jezus als wijsheidsleraar. Sommigen van hen konden vanwege hun progressieve opvattingen ook in botsing komen met de conservatieve bisschop van Roermond, Gijzen. Religieuzen vallen niet rechtstreeks onder het gezag van een bisschop maar van hun overste, dus als een bisschop een kloosterling terecht wil wijzen, moet hij dat via de overste aanhangig maken. Maar als er in Venray ooit sprake was van zo'n conflict, dan is dat niet in de publiciteit gekomen. In het algemeen meed de bisschop fricties met religieuzen. Hij wist dat hun aantal snel terugliep, dus door rustig af te wachten losten eventuele problematische situaties met religieuzen zich dikwijls vanzelf op.

De derde fase, herbronning op de spiritualiteit van orde of congregatie, vinden we in Venray niet expliciet terug. Vervolgens is de mogelijkheid dat de kloosterlingen mede moesten wijken vanwege de opkomst van alternatieve religies en met name vanwege holistische spirituele praktijken vrijwel uit te sluiten. Deze laatste werden in Venray pas bescheiden merkbaar in de jaren tachtig, toen het aantal religieuzen al flink was teruggelopen.

Omstandigheden en verklaringen

Alles bij elkaar zijn er nog weinig argumenten opgedoken voor het snellere vertrek van de religieuzen uit Venray ten opzichte van de rest van het land. Daarom staan we nu wat uitvoeriger stil bij de eerder gestelde vraag of Venray een slecht leef- en werkgebied werd voor religieuzen, en zo ja, waarom dan. Vervolgens bekijken we andere verklaringen.

De bloei van de grootste Venrayse kloosters in de eeuw tussen 1850 en 1950 was te danken aan hun sociale dienstverlening: onderwijs in internaatvorm en psychiatrische zorg. Toen in de tweede helft van de twintigste eeuw internaten uit de samenleving verdwenen en de taken van onderwijs en zorg onder overheidsregie kwamen en door gediplomeerde leken werden uitgevoerd, waren de actieve kloosterlingen overbodig. Op het eerste gezicht maakte de

geografische ligging van Venray of de plaatselijke mentaliteit hierbij geen verschil voor het leef- en werkklimaat. Maar bij nader toezien lijkt de factor van de urbanisatie een rol te spelen. In de eeuw tussen 1850 en 1950 was Venray als plattelandsgemeente met spoorverbinding een veilige, gezonde buitenplaats voor internaten, theologieopleidingen en psychiatrische instellingen. Dit geografische isolement werkte toen dus als een tegenpool tegenover de gevaren van de grote stad. Na 1950 veranderden de sociale behoeften en daarmee de ideale locaties, waardoor Venray juist vanwege zijn geïsoleerde ligging uit de gratie raakte. Aan internaten voor kinderen van de elite was geen behoefte meer. Voor moderne theologieopleidingen genoten grote steden nu de voorkeur, want daar kregen aankomende priesters de kans om zowel kennis te maken met ernstige sociale problemen als op te trekken met jongeren van hun eigen leeftijd. De grote (landelijk opererende) psychiatrische zorginstellingen werden verkleind tot voornamelijk regionale centra.

De religieuzen die hierbij overbodig raakten, vertrokken meestal naar grote steden. Dit betreft personen wier levensvervulling is gelegen in belangeloze inzet voor medemensen. Toen hun oorspronkelijke werk (in onderwijs, ziekenzorg, psychiatrische verpleging) wegviel, zochten zij andere taken op het vlak van sociale of religieuze ondersteuning, zoals opvang van armen, daklozen of verslaafden, dan wel pastorale assistentie in parochies. Ook na hun pensioenleeftijd bleven zulke religieuzen zo lang mogelijk actief, sommigen tot op hoge leeftijd. Welnu, in Venray was aan dergelijke activiteiten maar in beperkte mate behoefte. De meeste overbodig geworden kloosterlingen die nog vitaal waren, moesten dus elders emplooi zoeken. Over het algemeen vonden zij in grote steden de sociale noodsituaties waarin zij iets konden betekenen. Ook hierbij speelt urbanisatie dus een zekere rol.

De bevolking van Venray juichte het vertrek van de religieuzen niet toe. Integendeel, dezen genoten nog lang krediet. De secularisatie zette hier, zoals in de meeste landelijke gebieden, wat later door dan in de grote steden van Nederland. De inwoners van Venray bleven dankbaar gebruik maken van de scholen, het bejaardenhuis en het ziekenhuis die door de religieuzen waren gesticht en tussen 1965 en 1990 allemaal in seculiere handen waren gekomen. De lokale en regionale dienstverlening van de scholen werd na een eeuw religieus bewind voortgezet door de burgerlijke overheid, zoals in de meeste katholieke plaatsen van Limburg en Nederland. Maar de vroegere cliënten van de internaten en psychiatrische instellingen waren niet uit Venray, maar uit de hele provincie en zelfs het hele land afkomstig. Juist zij lieten het afweten.

Een andere verklaring voor het snelle verdwijnen van de kloosterlingen luidt dat Venray net geen religieuze kernplaats is geworden. Er was wel een

ongewone concentratie van kloosters, maar er staat slechts één moederhuis, dat van de ursulinen. Toch was ook *Sint Anna* jarenlang de hoofdvestiging van de betrokken congregatie. De zes andere ordes en congregaties die in Venray vertegenwoordigd waren, hadden elders hun basis. Maar het franciscanenklooster was lange tijd hun op één na belangrijkste van het land, omdat hier het filosoficum van hun priesteropleiding was gevestigd. Voor de relatief kleine orde van de ongeschoeide karmelieten was Smakt twee decennia lang, tot 1967, vanwege hun priesteropleiding het belangrijkste klooster. De verplaatsing van beide opleidingen (van franciscanen en karmelieten) in 1967 heeft, zoals gezegd, met urbanisatie te maken, want professoren en studenten gingen respectievelijk naar Utrecht en Amsterdam. Maar de vijf eerder genoemde religieuze kernplaatsen zijn grote steden. Als provinciestad maakte Venray eigenlijk geen kans om zo'n kernplaats te worden.

Een laatste verklaring is het ontbreken van beschouwende ordes in Venray. Deze ordes hebben een intern doel, contemplatie, dat minder aan maatschappelijke ontwikkelingen onderhevig is. In plaatsen waar beschouwende ordes zijn gevestigd, verloopt de vermindering van het aantal kloosterlingen langzamer. Maar dergelijke kloosters zijn meestal in echte buitengebieden gevestigd. Daarvoor is Venray net weer een te grote plaats.

Het is niet zeker dat het snelle vertrek van de kloosterlingen uit Venray een voor Nederland unieke casus is. Om dit vast te stellen zijn vergelijkingen met talloze andere plaatsen nodig, waarvoor ons de gegevens ontbreken. Maar het staat vast dat het in Venray om grote aantallen personen ging, om een verhoudingsgewijs flink deel van de bevolking en om een snellere verdwijning van religieuzen dan gemiddeld in de rest van het land. Het is dus op zijn minst een opmerkelijke casus die heel wat sociale aspecten laat zien van het verdwijnen van het kloosterleven in Nederland, maar ook van de idealen en de enorme sociale inzet van talloze religieuzen. Helemaal belangeloos was hun inzet niet, want in termen van de rationele-keuzetheorie hoopten de meesten op een uiteindelijke geestelijke beloning in de vorm van een toegangsbewijs tot de hemel. Maar juist de beide compensaties die hier eeuwenlang voor hadden gefunctioneerd, namelijk maatschappelijk aanzien en carrièrekansen, waren razendsnel in rook opgegaan, wat zeker redenen waren voor het verdwijnen van het actieve kloosterleven in het algemeen.

Tot slot kunnen we ons afvragen of deze terugval voorkomen had kunnen worden. Hadden de kloosterlingen zich sterker moeten aanpassen aan de moderne samenleving, of hadden zij juist strakker aan de originele regels moeten vasthouden? In de theorieën troffen we twee tegengestelde verklaringen aan voor het dramatische verval. Gian Ackermans, Emke Bosgraaf en Peter

Nissen menen dat de vernieuwingen in de kloostertucht onvoldoende en te laat waren. Maar Erik Sengers suggereert dat de verlichting van de tucht juist de indruk van verslapping wekte, waardoor het kloosterleven onaantrekkelijk werd. Als dit laatste klopt, zouden de strengste (beschouwende) ordes relatief de meeste aantrekking moeten vertonen. Welnu, in Venray kunnen we deze vergelijking niet maken, omdat er geen contemplatieven waren. Maar zoals gezegd, ontkomen deze in het algemeen evenmin aan de culturele druk als de actieve religieuzen. Annelies van Heijst, Marjet Derks en Marit Monteiro laten eigenlijk goed zien dat voor zover het de zusters aangaat de meningen en verwachtingen intern en extern uiterst verdeeld waren, zodat vernieuwingen weinig kans van slagen hadden. Voor velen, meest ouderen, veranderde alles te snel, maar voor jongeren en idealisten ging het niet ver genoeg (Van Heijst, Derks & Monteiro 2010, 794, 883, 995). Deze auteurs maken eerder duidelijk dat een gesecculariseerde welvaartssamenleving, gecombineerd met een vorm van verzorgingsstaat geen plaats meer biedt aan actieve religieuzen. In deze halve eeuw van culturele tegenwind zijn veel inmiddels flink afgeslankte religieuze congregaties er toch in geslaagd om aan de interne pluriformiteit ruimte te bieden binnen het kader van hun oorspronkelijke inspiratie (ibidem, 933).

Conclusie

De getallen van de afname van het aantal kloosterlingen in Venray wijzen op een terugloop tussen 1965 en 2005 die sneller verliep dan op de meeste andere plaatsen in Nederland. Voor wat met enige overdrijving een religieuze vrije val genoemd kan worden, zijn twee lokale oorzaken te noemen. De eerste is samengevat onder de noemer urbanisatie. In de tweede helft van de twintigste eeuw verloor Venray zijn voorkeurspositie als ideale buitenplaats voor internaten, theologieopleidingen en psychiatrische instellingen en verhuisden met name de theologen naar grote steden. Bovendien vertrokken de in het onderwijs en de zorg overbodig geworden kloosterlingen, voor zover ze nog vitaal en idealistisch waren, eveneens naar grote steden om nieuwe (sociale en pastorale) taken aan te pakken. De tweede oorzaak, die de keerzijde van de laatstgenoemde is, houdt in dat er in Venray zelf te weinig behoefte (of nood) bestond aan de nieuwe taken van de religieuzen; deze plaats bood hierbij hoogstens werk voor een paar kloosterlingen. Deze twee factoren worden weerspiegeld in het feit dat Venray tot 1965 voor vier van de acht betrokken ordes en congregaties ongeveer hun belangrijkste kloosters (van Nederland)

herbergde en zodoende min of meer bij de religieuze kernsteden gerekend kon worden, waarna al deze centrale vestigingen op één na in rap tempo naar grote steden verplaatst werden. Venray als relatief geïsoleerde provincieplaats kon de resterende religieuzen niet vasthouden.

We kunnen moeilijk aantonen dat het ongewoon snelle vertrek van de kloosterlingen uit Venray een voor Nederland unieke casus is. Dit neemt niet weg dat Venray een hoogst opmerkelijke casus is van het verdwijnen van een veelkleurig religieus leven waarin een geweldige sociale inzet was betoond.

Literatuur

Ackermans, G. (1999),

Repertoires en strategieën van geestelijke leiding in *De Kloosterling*, vaktijdschrift voor leken en religieuzen (1929-1971), in: Monteiro, M., P. Nissen & J. de Raat (red.), *Steun en toeverlaat. Historische aspecten van geestelijke begeleiding*, Hilversum: Verloren, 57-76.

Adriaansens, I. et al. (2004),

Pelgrimeren door de tijd. Jubileumuitgave bij het 20-jarig bestaan van de Venrayse Basisgroep 'Heel de Kerk, Heel de Wereld', Venray: HdKHdW.

Asselbergs, L. (1976),

Zusters van de Goddelijke Voorzienigheid 1876-1976, Steyl: Zusters van de Goddelijke Voorzienigheid.

Baan, MA. (1965),

De Nederlandse minderbroedersprovincie sinds 1853, Assen: Van Gorcum.

Bak, C.G.M. et al. (1998),

Twaalf stenen uit de stroom. De twaalf kloosters van Venray, Venray: Stichting Gedenkteken Kloosters.

Bakker, C.T. & G. van Overbeeke (2014),

Zusters in de zorg. Een geschiedenis van Franciscanessen van Charitas, Zutphen: Walburg Pers.

Billekens, A.-J. & L. de Boeck (2005),

Handen uit de mouwen, in: Billekens, A.-J. et al., *100 Jaar psychiatrie in Venray. Geschiedenis van de psychiatrische instellingen Sint Anna en Sint Servatius*, Zutphen: Walburg Pers, 375-394.

Bosgraaf, E. (2009),

Gebroken wil, verstorven vlees. Een historisch-psychologische studie over versterving in het Nederlandse kloosterleven (1950-1970), Groningen: dissertatie uitgegeven in eigen beheer.

- Buijs, F., Haenen, T. & P. Thoben (2007),
Ten dienste van de medemens. Nederland en de Broeders van Liefde, Eindhoven: Museum Kempenland/Broeders van Liefde.
- Cijfers aantallen religieuzen* (https://www.knr.nl/organisatie/pagina.asp?pagina_id=43, geraadpleegd 1 mei 2018).
- Cijfers Rooms-Katholieke Kerk* (www.ru.nl/kaski/onderzoek/cijfers-rooms, geraadpleegd 1 mei 2018).
- Dam, G. van (2006),
Voor kerk en mensenwereld. De priesteropleiding van de minderbroeders-franciscanen in Nederland 1853-1967, Nijmegen: dissertatie uitgegeven in eigen beheer.
- Deetman, W., N. Draijer, B. Kalbfleisch, H. Merckelbach, M. Monteiro & G. de Vries, (2011),
Seksueel misbruik van minderjarigen in de rooms-katholieke kerk, uitgebreide versie, Amsterdam: Balans.
- Els, T. van (2005),
 Een impressie van het vroegere gestichtsleven op Sint Servatius, in: Billekens, A.-J. et al., *100 Jaar psychiatrie in Venray. Geschiedenis van de psychiatrische instellingen Sint Anna en Sint Servatius*, Zutphen: Walburg Pers, 217-303.
- Groot, K. de, J. Pieper & W. Putman (red.) (2013),
Zelfzorgen voor je ziel. De actualiteit van christelijke spirituele centra, Almere: Parthenon.
- Jespers, F. (2007),
 De paramarkt: New Age en volksgeloof, in: *Religie & Samenleving*, 2 (2), 125-143.
- Heijst, A. van, M. Derks & M. Monteiro (2010),
Ex caritate. Kloosterleven, apostolaat en nieuwe spiritualiteit van actieve vrouwelijke religieuzen in Nederland in de 19^e en 20^{ste} eeuw, Hilversum: Verloren.
- Jong, A.J.C. de (2006),
100 Jaar psychiatrie in Venray (1905-2005). Het leven en werken van de Zusters van Liefde en de Broeders van Liefde in St. Anna en St. Servatius, Venray: brochure in eigen beheer.
- Kocken, J. (1971),
De Ursulinen van de Romeinse Unie. Monografie van de kommunitieit Jerusalem te Venray, 's-Gravenhage: KASKI (Rapport nr. 318b).
- Kok, J.A. de (2007),
Acht eeuwen minderbroeders in Nederland, Hilversum: Verloren.
- Meijer, F. (2001),
Lichtbeeld: Jehosjoea van Natsrat, Rotterdam: Ton van den Ende PDV.
- Nissen, P. (1997),
 Sterven voor de wereld als metafoor en paradigma, in: Derks, M., J. Eijt & M. Monteiro, *Sterven voor de wereld. Een religieus ideaal in meervoud*, Hilversum: Verloren, 9-16.

Oecumenische Basisgroep Venray (www.basisgroepvenray.nl, geraadpleegd 1 mei 2018).

Piusalmanak, jaarboek van Katholiek Nederland (1965), Amsterdam: De Tijd.

Schepens, T., L. Spruijt & J. Kregting, (2002),

De Rooms-Katholieke Kerk in Nederland. Een statistisch trendrapport, Nijmegen: KASKI (Memorandum nr. 326).

Sengers, E. (2003),

“Al zijn wij katholiek, wij zijn Nederlanders”. Opkomst en verval van de katholieke kerk in Nederland sinds 1795 vanuit rational choice perspectief, Delft: Eburon.

Vugt, J.P.A. van (2015),

Kloosters op schrift. Een bibliografie over orden en congregaties in Nederland in de negentiende en twintigste eeuw, vijfde editie, Nijmegen: Dienstencentrum Kloosterarchieven.

In memoriam Manfred te Grotenhuis (1967-2018)

Peer Scheepers & Joris Kregting*

Op vrijdagavond 12 oktober 2018 overleed op 51-jarige leeftijd Manfred te Grotenhuis, na een ziekbed van slechts vier maanden. Manfred was universitair docent kwantitatieve methodologie, in het bijzonder data analyse, binnen de afdeling Sociologie van de Radboud Universiteit Nijmegen. De godsdienstsociologie behoorde tot één van Manfreds voornaamste onderzoeksvelden.

Manfred promoveerde in 1999 op zijn proefschrift *Ontkerkelijking: oorzaken en gevolgen* waarin het Nederlandse secularisatieproces werd beschouwd op basis van uiterst degelijk kwantitatief empirisch onderzoek. Talrijke artikelen volgden over secularisatie in Nederland maar ook in andere Westerse landen. Hij schreef artikelen met verklaringen voor secularisatie, bijvoorbeeld rationalisatie en sociale zekerheid, welke werden gepubliceerd in *The Journal for the Scientific Study of Religion* (2001; 2008; 2010), *Sociology of Religion* (2002), *Review of Religious Research* (2008), *European Sociological Review* (2015) en *Mens & Maatschappij* (2005; 2011). Verder schreef hij artikelen over de gevolgen van secularisatie, bijvoorbeeld als het gaat om sociaal kapitaal, cultuur en politiek, welke werden gepubliceerd in *Review of Religious Research* (2006) en *Religie & Samenleving* (2012; 2013). Daarenboven schreef hij, als co-auteur, een fraai artikel over religie en zelfmoord, dat werd gepubliceerd in *American Sociological Review* (2005). Veel van deze artikelen kwamen tot stand door samenwerking met zijn Nijmeegse vakgenoten: Manfred zocht de samenwerking steeds op met anderen die complementaire inzichten hadden. Manfreds grote kennis van het Nederlandse secularisatieproces droeg in 2013 sterk bij aan de organisatie van het publiekssymposium van dit tijdschrift hetgeen resulteerde in de omvangrijke bundel *Ontkerkelijking, nou en...? Oorzaken en gevolgen van secularisatie in Nederland (Religie & Samenleving, jaargang 8, nr. 1)*.

* Peer Scheepers is hoogleraar Methodologie van de Faculteit der Sociale Wetenschappen aan de Radboud Universiteit Nijmegen.

Joris Kregting is onderzoeker bij Kaski, onderdeel van de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen aan de Radboud Universiteit Nijmegen.

In zijn godsdienstsociologische werk als onderzoeker liet hij zich graag inspireren door klassieke sociologen, maar hij was ook goed op de hoogte van eigentijdse sociologische theoretici. Zijn werk kenmerkte zich door een compromisloos zoeken naar robuuste wetenschappelijke inzichten vooraleer die kennis te boekstaven.

Naast de godsdienstsociologie lag Manfreds onderzoekspassie bij de statistiek. Zijn proefschrift behandelde al hoe leeftijds-, periode- en cohorteffecten zich tot elkaar verhouden, geïllustreerd aan de hand van kerkbezoek in Nederland tussen 1970 en 1995. Talrijke methodologische artikelen volgden, vaak geschreven met zijn Nijmeegse geestverwanten Rob Eisinga en Ben Pelzer, die werden gepubliceerd in gerenommeerde tijdschriften als *International Journal of Epidemiology* (2011) en *Demography* (2015). Zijn recente publicatie in *International Journal of Public Health* (2016) over betrouwbaarheidscoëfficiënten behoort volgens ResearchGate tot de top-10 meest geraadpleegde artikelen van de Radboud Universiteit Nijmegen. Velen raadplegen tot op de dag van vandaag Manfreds video's over statistiek op zijn eigen Youtubekanaal.

Manfred was een begenadigd en gelauwerd docent. Hij verzorgde een groot aantal cursussen op het gebied van statistiek en geavanceerde methoden voor uiteenlopende groepen studenten in de maatschappijwetenschappen. Dat waren intensieve cursussen die door studenten vaak als lastig werden ervaren. Hij beleefde er groot intrinsiek plezier aan om zo veel mogelijk studenten mee te nemen en inzichten bij te brengen op zijn vakgebied. Daarom werden zijn cursussen door studenten zeer positief geëvalueerd. De door hem ontwikkelde didactische methodes op het gebied van de statistiek zijn geboekstaafd in het Nederlands (3 boeken) en in het Engels (eveneens 3 boeken). Binnen het Nederlandse taalgebied behoren zij tot de meest verkochte boeken op dit terrein.

Hij was enorm trots op de erkenningen die hij voor zijn onderwijs kreeg. In 2009 heeft de Faculteit der Sociale Wetenschappen hem de Facultaire Onderwijsprijs toegekend en in 2010 heeft het college van bestuur van de Radboud Universiteit hem met de Universitaire Onderwijsprijs gelauwerd. Daarnaast werd hij in 2014 door de Radboud Universiteit genomineerd voor de prestigieuze Wharton Prijs voor innovatief wetenschappelijk onderwijs. Toen hij in het voorjaar van 2018 een bijzonder positieve evaluatie kreeg voor de cursus Regressie Analyse – een 9,9 voor zijn prestaties als docent –, zal hij

in stilte gegniffeld hebben, maar hij zal ook gedacht hebben: 'Er is nog ruimte voor verbetering'. Recentelijk werd hij door de studenten Sociologie nog gekozen tot Docent van het Jaar.

Manfred was een onconventionele collega: als student en later als aio kleepte hij zich alsof hij lid was van een motorclub. Zelfs bij een recente voordracht, voor het college van bestuur en het college van decanen, verscheen hij geheel in eigen stijl, hoewel hij een kostuum op zijn kamer had hangen voor academische plechtigheden. Hij dwong desalniettemin enorm veel respect af door zijn wetenschappelijke habitus, streven naar kwaliteit en de door hem voor geleefde wetenschappelijke integriteit.

Manfred had een tomeloze inzet als het ging om zijn werk, tot vrijwel het laatste moment van zijn leven. Hij stierf min of meer in het harnas. Ondanks zijn snel verslechterende toestand, bleef hij zeer nauw betrokken bij een van zijn geesteskinderen, de cursus Toetsende Statistiek, tot in het weekend voor zijn overlijden. Hij wilde zijn werk niet loslaten en bleef constructief meedenken over mogelijke verbeteringen in het onderwijs, zelfs op zijn sterfbed, soms met een traan in zijn ooghoeken, meestal met een lach op zijn lippen. Kort voor zijn dood wilde hij nog per se samen de laatste hand leggen aan een bijzonder innovatief wetenschappelijk artikel dat postuum gepubliceerd zal worden. Zijn 'zwarte humor' en relativiseringsvermogen hielden hem tot in zijn laatste dagen op de been totdat het moment aanbrak dat hij zich moest overgeven aan de medicatie.

Onze gedachten gaan uit naar Anita, zijn vrouw, en hun kinderen, Tommy en Lotte, die hem zullen moeten missen. Ook leven we mee met zijn broer Harald, die hem broederlijk steunde in de laatste maanden, zijn moeder en zijn verdere naaste familieleden. Wij hopen hen bij te kunnen staan bij de verwerking van het verlies van deze bijzondere man.

Boekbesprekingen

Flanagan, K. (2017), *Sociological noir. Irruptions and the darkness of modernity*, Oxon/New York: Routledge, pp. 350, ISBN 9781138206915, € 131,48 (harde koft) € 42,29 (paperback) € 38,06 (e-boek).

Terwijl het West-Europese christendom zich over het geheel genomen keurig, zij het met vertraging, aanpast aan de gangbare politieke correcte normen – en marginaliseert – is er een culturele onderstroom van interesse in het duister en het kwaad, in een wereld waarin zonde en martelaarschap, onheil en heil grote betekenis hebben. Die fascinatie is aan te wijzen in *fantasy* en *gothic culture* maar ook in de islam. Wat beduidt dit? Dat is de vraag die Kieran Flanagan stelt aan de sociologie en aan de theologie.

Flanagan was *reader* aan de Universiteit van Bristol. Veel van wat hij schreef gaat over de verwevenheid van sociologie en theologie en ook redigeerde hij (met Peter C. Jupp) *A sociology of spirituality* (2007). Hij is geen afstandelijke academische specialist, maar eerder een erudiete essayist, gepokt en gemazeld in het Ierse en Britse katholicisme, die van hieruit reflecteert op beeldende kunst, muziek, literatuur en sociologische theorie. Zijn recentste project is een tweeluik over de duistere en de lichte zijde van de moderniteit. Lof van James Sweeney en Douglas Davies luisteren de koft van het eerste deel op. Het tweede deel staat op punt van verschijnen en hierop werd reeds gepreludeerd in de *Annual Lecture Christianity and Society* die de auteur in 2017 te Tilburg hield.

De duistere zijde van de moderniteit is vanuit sociologisch perspectief al verkend door Zygmunt Bauman (*Modernity and the holocaust* 1989), wiens werk de auteur eerder scherp exegetiseerde. Daarin wijst hij op impliciet-theologische noties zoals de nadruk om zichzelf aan de Ander over te geven (Emmanuel Lévinas) en dat wederzijdse afhankelijkheid gemeenschap vereist (Victor Turner). Ook in dit werk zoekt Flanagan de grens met de theologie op – evenals de klassieken Comte, Durkheim en Weber, betoogt hij – maar terwijl Comte uiteindelijk de sociologie verliet om een ‘religie van de menselijkheid’ op te richten, lijkt het er bij Flanagan op dat hij het katholicisme wil revitaliseren om de door de sociologie geconstateerde crisis in de moderniteit te lijf te gaan.

‘Als God dood is, wat komt er dan voor Hem in de plaats?’ (p. 37). Hoewel Flanagan aansluit bij auteurs die deze substituten onderzoeken in de uitgewaaierde aandacht voor het heilige, is hij er zelf meer in geïnteresseerd hoe beelden van het kwaad inbreuk maken op de moderne seculiere cultuur. Zonde en Satan zijn zelfs binnen het katholicisme in de vergetelheid geraakt, maar floreren in horrorverhalen, films en games. De biecht is omgedoopt in het sacrament van de verzoening, juist toen de seculiere wereld allerhande bekentenissen over ons uit begon te storten via de massamedia. Onze cultuur bevat tal van resten van christelijke cultuur die opnieuw tot de verbeelding zouden kunnen gaan spreken. Een centraal hoofdstuk gaat dan ook over ruïnes – in de fysieke werkelijkheid, op

schilderijen en in teksten. Een ander over de *gothic novel*, zoals *Frankenstein* en *Dracula*, en de cultuur waar deze voor staat. Deze hoofdstukken behandelen niet systematisch een afgebakend onderwerp van studie, maar zijn eerder essays die vanuit een deels overlappende invalshoek een centrale, tweeledige gedachte formuleren. Ten eerste: de klassieke sociologen, maar ook Erving Goffman en Charles Taylor, gingen ver in het doorgronden van het kwaad, het lijden, zonde en de vraag naar heil en verlossing. De huidige sociologie stelt deze thematiek echter niet meer centraal zoals wel het geval is met macht of gender. Dat is, meent de auteur, uiteindelijk omdat ze ervoor terugdeinst om het kwaad te erkennen als een soort bovennatuurlijke kracht. Ten tweede stelt hij dat de christelijke traditie een bron van inzicht in de menselijk cultuur is. Deze wordt echter bepaald niet ontsloten door het moderne katholicisme omdat dat, sinds het Tweede Vaticaans Concilie, is bevangen door een naïef vooruitgangsgeloof. Noch de theologie, noch de sociologie gaat het heil op aarde brengen, zoveel is wel duidelijk. En ook dat het serieus nemen van het kwaad volgens de auteur vraagt om een her-uitvinding van de christelijke traditie. Je zou kunnen zeggen dat deze christelijke traditie al zit ingebakken in de wijze waarop hij de moderne cultuur en de hedendaagse sociologie beschouwt.

Dit intrigerende werk, opgesteld in fraai Shakespeareaans Engels met een hier en daar wat ironie en sarcasme, heeft een hoog ‘meta’-gehalte: het gaat veel over het schrijven van het boek, de thematiek, de wording, de indeling, de plaats in zijn oeuvre. Alsof het is geschreven voor de auteur zelf, kenners van zijn werk, de uitgever en de recensenten. Bovenal gaat het over sociologie en over sociologen: Weber, Durkheim, Bauman, Foucault en Bourdieu. De lezer die louter geïnteresseerd is in ruïnes, satanisme of *film noir*, zal enige moeite moeten doen om eruit te halen wat van zijn of haar gading is en zal bemenken dat er vooral diep wordt ingegaan op voorbeelden uit de *high culture*. Deels wordt deze zelfs als bekend verondersteld zoals de opera’s van Benjamin Britten, om maar eens een terloops voorbeeld te noemen. Ook de, voor deze tijd soms opmerkelijke, morele opvattingen van de auteur figureren als vanzelfsprekendheden. Zo memoreert de auteur de casus van een *evangelical* politicus die in de media werd gedemoniseerd vanwege zijn veronderstelde ‘homofobie’: “de medisch aandoende diagnose die wordt toegekend aan degenen van wie de hersenkwab *niet* is verwijderd en *wel* zo gek zijn om morele oordelen als deze te vellen.” “In a curious reversal of fortunes, condemnation is made not of the sinner, but of those who would designate him as one” (p. 217). Wie zich niet laat ontmoedigen door dergelijke tegendraadse beschouwingen kan zeker gefascineerd raken door het afwijkende geluid dat in dit boek klinkt: een radicale conservatieve kritiek op het eenzijdige, secularistische perspectief dat de huidige sociologie domineert en een herinnering aan de historische verwantschap van de sociologie met de theologie.

Max Weber eindigde zijn beroemde lezing over wetenschap als beroep (1917) met een citaat uit Jesaja (21:11): ‘Wachter, hoe lang nog duurt de nacht?’ Volgens Peter Berger moeten we, lees ik hier, deze verwijzing begrijpen tegen de achtergrond van Gods zwijgen

in de nadagen van de Eerste Wereldoorlog (p. 63). Dezelfde vraag houdt een nauwkeurig bestudeerde religieuze woongroep in het oosten des lands bezig (Jansma 2016). Een reflexieve godsdienstsociologie kan niet doen alsof de vragen van de gelovigen ook niet tot die van het eigen vak horen.

Kees de Groot
(Tilburg University)

Literatuur

- Bauman, Z. (1989),
Modernity and the Holocaust, Cambridge: Polity Press.
- Flanagan, K. (2010),
Bauman's implicit theology, in: Davis, M. & K. Tester (eds.), *Bauman's challenge: sociological issues for the 21st century*, New York: Palgrave MacMillan, 94-120.
- Jansma, L. G. (2016),
Wachters van de Nacht : historicisten en het einde der tijden: eind 19de eeuw, 1934 of 2018?, Delft: Uitgeverij Eburon.
- Boer, Jildert de (2017),
Zij gij niet apostelen?! Geschiedenis, leer en praktijk van het Katholiek Apostolische Werk/De Algemene Kerk, Elburg: Uitgeverij Ipenburg, pp. 452, ISBN 9789070105310, € 34,50.

In begin van de jaren dertig van de negentiende eeuw ontstond in Engeland de apostolische beweging. De aanhangers meenden dat Christus' wederkomst aanstaande was. Als voorbereiding daarop moesten de christelijke gemeenten hervormd worden naar het patroon van de eerste christengemeenten. Deze kenden, zo meenden zij, een viertal ambten: apostelen, profeten, evangelisten en herders. Dit moest het grondpatroon worden voor alle kerken; dan zou ook het herstel van de eenheid van de kerken tot stand komen. In 1835 werd een zevental gemeenten op die wijze ingericht en 12 apostelen aangewezen, dit jaar wordt als het begin beschouwd van wat later de *Catholic Apostolic Church* zou heten. De apostelen kregen allen een stam toegewezen (een groep van landen) om daar het werk bekend te maken. De twaalf apostelen werden gezien als de laatste apostelen der eindtijd, nog in hun tijd zou Christus terugkomen. Het apostelcollege stierf uit en – omdat alleen apostelen nieuwe wijdingen mochten verrichten – daarmee op termijn ook de Katholiek Apostolische Kerk. Het niet benoemen van nieuwe apostelen leidde tot veel discussie en afsplitsingen – ook in Nederland –, juist het tegenovergestelde van wat de stichters hadden bedoeld.

In de jaren dertig van de twintigste eeuw ontstaat in Nederland een nieuwe apostolische groepering. Twee broers, Leo en Johannes Bos, waren verontrust door de verdeeldheid van de christelijke kerk. Zij organiseerden interkerkelijke gespreksavonden waar de aanwezigen een vervulling van de Heilige Geest ervoeren en eerst Johannes en later ook Leo tot apostel werden geroepen. Dat leidde tot het oprichten van het Katholiek Apostolische Werk (in Groenekan/Maartensdijk), later (in 2009) de Algemene Kerk genoemd. De kerk beschouwt zichzelf als staande in de traditie van het 'werk van 1835' en sluit ook aan bij de opvattingen van de *Catholic Apostolic Church* over de inrichting van de gemeente, het herstel van de eenheid van de kerk en het doen van boete voor de verdeeldheid, en de nabijheid van Christus' wederkomst. Zo stelden de gebroeders Bos in 1937 het viervoudige ambt weer in. Toch werd het 'nieuwe werk' niet erkend door de *Catholic Apostolic Church*; zij bleef bij het afwijzen van nieuwe apostelroepingen. In verschillende plaatsen worden gemeenten gesticht. De groepering krijgt ook enige aanhang in andere landen, maar een grote beweging wordt het niet. Op dit moment is de aanhang in Nederland volgens een van de voorgangers tussen de 500-1000 leden, kinderen meegerekend. De eindtijdverwachting is heel sterk. Twee van de belangrijke voorgangers zien zichzelf als de twee eindgetuigen uit Openbaring 11:3-6.

Het is deze (niet erkende) loot aan de apostolische boom die door Jildert de Boer, actief lid van een evangelische gemeente, wordt beschreven. Hij heeft diensten bezocht, literatuur doorgenomen, gesproken en gecorrespondeerd met leden (twee evangelisten), maar (vooral) oud-leden. De hierboven beschreven historische feiten (en nog veel meer) zijn in zijn boek aan te treffen. Maar de geschiedenis van de beweging staat niet centraal in dit omvangrijke werk. Het gaat hem om de leer vanuit zijn evangelicale perspectief te beoordelen, of, zoals hij zegt, te laten zien waar volgens de Bijbel de schoen wringt. Hij beoordeelt de bijgewoonde diensten, preken van voorgangers van 'het Werk', geschriften van de beweging, deze uitgebreid citerend met daartussen in cursief zijn vaak uitvoerige commentaar en ook commentaar van oud-leden en anderen. Soms is dat niet voldoende en wordt een nog uitvoeriger *excurs* toegevoegd. Het resultaat van deze werkwijze is een nogal chaotisch boek.

Zijn kritiek is vooral gericht op de neiging tot sektarisme die hij bij het KAW/AK steeds sterker meent te bespeuren. Het is een gesloten groep, naar binnen gericht, terughoudend met informatie (waarbij soms bepaalde overtredingen van leiders worden verhuld). Voorts is hij van oordeel dat de volgelingen te veel ontzag hebben voor de twee eindgetuigen. Zij worden gezien als vertegenwoordigers van Christus op aarde en dus eigenlijk als onfeilbaar. Er wordt, aldus De Boer, blinde gehoorzaamheid gevraagd. Er heerst een strenge tucht, een angstcultuur en heengezonden leden worden gemeden. Het vrij gemakkelijk betrekken van profetische uitspraken in de Bijbel op de interne geschiedenis van het

KAW/AK en de pretentie dat God alleen via deze groep zijn eindtijdplannen zal uitvoeren, is heel zorgelijk, zo meent De Boer. Het gevaar van (verdere) radicalisering en isolering is aanwezig. Dat is ook, zo meldt hij in het slothoofdstuk, de reden geweest om het boek te schrijven: inzicht te geven in de uitwassen van 'het Werk'. In het Woord Vooraf schrijft hij dat bij sommige leden van het KAW/AK zijn boek niet goed is gevallen, zij beschouwen het als een satanische aanval op 'het Werk'. De Boer zelf meent dat hij de feiten goed heeft weergegeven en noemt zijn studie 'het eerste gedegen onderzoek'. In die theologische discussie zal ik mij niet mengen, maar over de kwaliteit van het onderzoek wil ik een drietal methodologische opmerkingen maken.

Allereerst wijs ik op het doel van de studie. Het is verricht door iemand die vanuit een bepaald perspectief – evangelicaal – naar een religieuze groepering kijkt. Dat houdt in dat de nadruk gelegd wordt op de vraag in hoeverre leer en leven ervan overeenkomen met 'bijbelse waarheden', zoals de onderzoeker die ziet. Of zijn oordeel correct is of niet, gaat mij als methodologische agnosticus niet aan, maar wel brengt dat perspectief met zich dat vele godsdienstsociologische aspecten niet aan de orde komen, zoals de (interpretatie van de) relatie tussen de samenleving en eindtijdverwachting sinds het ontstaan van de beweging.

Veel van het – niet zeer positieve – oordeel over de leiders van de KAW/AK is gebaseerd op uitspraken van ex-leden, die anoniem wilden blijven. Hoeveel dat er zijn geweest, wordt niet gemeld. Dat hun verhalen, gezien hun geschiedenis met 'het Werk', enige vertekening kan vertonen, is niet uit te sluiten. Het kan zelfs zijn dat het anoniem willen blijven die vertekening nog heeft versterkt. De Boer meldt daar niets over, maar hij is zich wel bewust van mogelijke eenzijdigheid. Hij heeft daarom hoor en wederhoor toegepast door wat de oud-leden hem hebben medegedeeld voor te leggen aan twee evangelisten uit 'het Werk'. Met dezen heeft hij gesprekken gevoerd en hun via de e-post vragen voorgelegd. De gesprekken gingen moeizaam en op de vragen hebben zij niet geantwoord. De vraag blijft zich dan opdringen of het hoor en wederhoor wel is gelukt en of er voldoende correctie is geweest op de verhalen van de ex-leden.

Over het waarom van de terughoudendheid bij het verstrekken van informatie wordt in hoofdstuk 21 meer duidelijkheid verschaft. De twee evangelisten schrijven De Boer dat ze niets hebben toe te voegen aan wat zij al eerder hebben medegedeeld en vermelden ook dat hij niet op een correcte wijze bij hen is binnengekomen. Hij heeft zich als geïnteresseerde en als toehoorder gepresenteerd, terwijl hij kennelijk andere bedoelingen had. De Boer schrijft dan "Als ze meteen hadden geweten dat ik over hen ging schrijven, dan had ik nooit een gesprek met hen gehad" (p. 303). Dat zou kunnen, maar de onderzoeksethiek gebiedt openheid, tenzij het echt niet anders kan. Maar ook vanuit pragmatisch standpunt is openheid te prefereren: het hanteren van een verborgen agenda is meestal

improductief.¹ Het wekt wantrouwen en sluit bij ontmaskering de toegang tot het onderzoeksveld geheel af. Dat is het risico dat je als onderzoeker loopt als je niet met open vizier het veld in gaat.

Kort samengevat: het is een nogal rommelig boek waarin veel leerstellig debat is aan te treffen, maar weinig nieuwe informatie over het KAW/AW en dat onderzoeksmethodologisch tekortschiet. Is het werk voor godsdienstsociologen van belang? Nauwelijks. Hier ligt zeker een taak voor sociologische onderzoekers. Zij moeten de bestudering van religieuze bewegingen niet overlaten aan ‘gelovige leken’.

Lammert Gosse Jansma
(Veenwouden)

Noot

- 1 Jansma, Lammert Gosse, Durk Hak & Martijn de Koning (red.) (2012), *Ervaren en ervaren worden. Opstellen over langdurig sociaalwetenschappelijk veldonderzoek*, Delft: Eburon.

Prij, Jan (2018), *God en geld*, Utrecht: Uitgeverij Klement, pp. 210, ISBN 978908687230 5, € 21, 99.

Jan Prij heeft met ‘God en geld’ een van eruditie getuigend boek geschreven. Hij is opgeleid in zowel de economie als de filosofie en goed thuis in zowel de christelijke godsdienst als de klassieke Griekse mythologie. Er verschijnen geregeld artikelen van zijn hand in tijdschriften en boeken die gerelateerd zijn aan de confessionele partijen. Daarnaast treedt hij op als gewaardeerd lekenprediker.

In dit boek bespreekt hij in twaalf hoofdstukken veel onderwerpen die te maken hebben met de relatie tussen religie, economie en politiek. Veel schrijvers van verschillende pluimage passeren de revue: Karl Barth, Peter Sloterdijk, Paul Ricoeur, Hannah Ahrendt, Henry Mintzberg, Roger Scruton, Carl Schmitt en nog veel meer. Hij gaat op soepele wijze om met al die verschillende inzichten. De titel van het boek dekt echter de lading niet helemaal. Het gaat wel veel over ‘god’, maar weinig over geld. Centraal staat de Griekse God Hermes, een van Zeus’ vele kinderen, die bekend is geworden als de god van handelaren en dieven, maar bij Prij uitgroeit tot een iconisch figuur die op vruchtbare wijze verbindingen weet te leggen tussen religie, ethiek, politiek en economie.

De brede opzet van het boek is zijn kracht en zwakte tegelijk. Originele invalshoeken laat hij zien bij de hoofdstukken ‘Economie als de leerpraktijk van het partneren’ en ‘Theedrinken als kern van de politiek’. Daarin komen ook de kenmerken van Hermes als verbinder tussen hoog en laag, goden en mensen, het best tot uitdrukking. De door de titel opgeroepen suggestie dat we iets nieuws gaan horen over de relatie tussen econo-

mie en religie wordt echter niet waargemaakt. Prij is heel kritisch over de economische wetenschap, maar blijft daarbij steken in generaliserende platitudes over de natuurwetenschappelijke benadering die hij afzet tegen de door hem bepleite hermeneutische aanpak die hij veel vruchtbaarder acht. Analytisch voegt hij helaas niets toe aan de inzichten over de diepe wereldwijde economische crisis van 2008 en daarna. Zijn suggesties voor oplossingen zijn sympathiek (o.a. verbindend leiderschap, maatschappelijk verantwoord ondernemen, aansluiting bij de praktische kennis van werknemers), maar gaan te veel voorbij aan de hardheid van het geglobaliseerde economisch bestel. Het mag waar zijn, dat het dubieus is om uit te gaan van economische ‘wetten’ alsof het natuurwetten zijn, dat neemt niet weg dat het hedendaagse kapitalisme zich aan de deelnemers nog steeds voor-doet als het ‘stahlhartes Gehäuse’ zoals Max Weber onnavolgbaar indringend beschreef in zijn ‘Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus’. Daaraan ontsnap je niet met goede bedoelingen en mensvriendelijke ondernemers.

Dit gezegd zijnde verdient het boek toch lof voor zijn breedte en originaliteit.

Ton Kee
(Groningen)

Gelderloos, Jacobine (2018), *Sporen van God in het dorp: Nieuwe perspectieven voor kerken op het platteland*, Utrecht: Boekencentrum, pp. 174, ISBN 9789023952183, € 14,99.

Op het Nederlandse platteland staan zeer oude, cultuurhistorisch waardevolle kerkgebouwen. Eenieder die wel eens van de snelweg afbuigt en de landelijke wegen en weggetjes neemt, zal verrast zijn over de mooie ligging in het dorpsbeeld. Aan deze kerken en hun geloofsgemeenschappen heeft Jacobine Gelderloos haar proefschrift gewijd. Het oorspronkelijk in het Engels geschreven proefschrift wordt hier in de Nederlandstalige publieksversie besproken. Het is te waarderen dat de auteur in dit vlot geschreven werk een breder publiek zoekt – en al heeft gevonden – voor haar werk, maar de indruk is dat het daardoor aan wetenschappelijk karakter heeft ingeboet. Verder valt al aan de titel op (*Sporen van God*) dat dit werk een theologische insteek heeft. Toch zit er voor (godsdienst) sociologen voldoende materiaal in om over door te denken. Tegelijk moet gezegd worden dat het sociologische noch het theologische in het voorliggende werk voldoende is uitgewerkt om deze publicatie van harte aan te bevelen.

Het uitgangspunt van de auteur is dat plattelandskerken het moeilijk hebben, door de trek naar de stad, door ontkerkelijkheid, de noodzaak van samenwerking en schaalvergroting. Ondanks de versmalling van het kerkelijk leven ziet ze wel levendige gemeenten die proberen er wat van te maken. Die tekenen wil ze onderzoeken en theologisch waarderen, en zo *Sporen van God* ontdekken. Nu is dat een begrip waarbij vooral gedacht wordt aan de werken van de theoloog Eric Borgman, die hier een heel onderzoeksprogramma over

bestiert, maar hij is niet opgenomen in de literatuursuggesties (literatuurverwijzingen ontbreken in het boek). Twee protestantse gemeenten staan in de focus van het boek: de Woldkerken, in een gebied ten oosten van Groningen en de PKN in Asten-Someren, Noord-Brabant. Typerend is dat beide in de protestantse diaspora liggen: Groningen vanwege de historisch sterke socialistische stromingen, Noord-Brabant vanwege de katholieke omgeving. Er zijn overeenkomsten en verschillen en die komen in elk hoofdstuk met casusbeschrijvingen aan bod.

Het tweede hoofdstuk gaat in op de maatschappelijke positie van de kerk in historisch opzicht. Dit is eerlijk gezegd een wat slordige beschrijving van de religiegeschiedenis, waarbij het werk van Van Eijnatten en Van Lieburg behulpzaam had kunnen zijn. Zo beschrijft Gelderloos dat de kerk voor 1800 een publieke taak had als veredeld buurthuis, waarbij ze daarna verder gaat over de verzuiling. De tussenliggende eeuw wordt zo erg eenvoudig overgeslagen. Ook heeft ze een verkeerd beeld van *civil religion*. Dat is niet, zoals ze meent, een uiting van nationale rouw bij bekende Nederlanders of de rol van de kerk bij ingrijpende nationale gebeurtenissen, maar het toedichten van religieuze eigenschappen aan publieke instituties, inclusief de vastliggende rituelen en teksten daaromheen. Ook de drie niveaus van secularisatie hadden in dit hoofdstuk een structurende rol kunnen spelen. In het tweede deel van dit hoofdstuk beschrijft ze informatief hoe de rol van het platteland is veranderd en wat dat betekent voor de rol van de kerken. Terecht zegt ze dat er religieus analfabetisme is, maar aan de kant van de kerken eveneens religieuze verlegenheid om zich uit te spreken.

In de volgende hoofdstukken laat de auteur zien hoe kerken door een contextuele benadering, de kerk in het geheel van de dorpssamenleving en de verbanden rondom het dorp, een nieuwe rol kunnen vinden. Door het trefwoord 'leefbaarheid' wil ze ten eerste aantonen dat het christelijk geloof en de gemeenschap te verbinden zijn. Door te kijken naar leefbaarheid kan de kerk zich weer richten op de vragen van de mensen. Daarvoor dient de kerk zich ten tweede te realiseren dat er verschillende vormen van verbondenheid kunnen zijn die ook theologisch te waarderen zijn. Ze focust daarbij op mensen en activiteiten: mensen kunnen intensief of minder intensief betrokken zijn bij de kerk en de boodschap en meer of minder intensief aan activiteiten door de kerk georganiseerd deelnemen. Ten derde komen zo nieuwe vormen van samenwerking in beeld met lokale en regionale kerkelijke en maatschappelijke (welzijns)organisaties, en nieuwe vormen van kerkelijke presentie in cultuur en zorg. Het is de verdienste van Gelderloos dat ze door dit raster bestaande activiteiten van de twee gemeenten kan doen oplichten en duiden, maar het blijft de vraag of het allemaal zo revolutionair is, of dat het zo verschillend is van kerkelijke gemeenschappen in de stad.

In het laatste hoofdstuk vat ze de bevindingen samen. De crisis van de dorpskerken kan ook een kans zijn om de blik naar buiten te richten, waarbij het trefwoord leefbaarheid de mogelijkheid biedt het wezenlijke van de kerk naar voren te brengen. Als de kerk

betrokken is bij het dorpsleven en het Heilige buiten de kerk erkent, dan kan ze een nieuwe rol vinden.

Twee opmerkingen ter afsluiting. Ten eerste maakt de auteur een scherp onderscheid tussen dorpskerk en dorpsgemeenschap, maar in een dorpsgemeenschap lopen al veel mensen rond met dubbele petten en meerdere functies, anders gezegd: veel van de aanbevelingen worden nu al in de praktijk gebracht. Veel dorpsbewoners, kerkelijk of niet, zijn vaak al op meerdere manieren betrokken bij de leefbaarheid – en bij hun kerkje. De tweede, daarmee verbonden opmerking: als de twee besproken voorbeelden nu al in hoge mate de aanbevelingen doen die Gelderloos aanbeveelt, zien we dat dan in de cijfers over kerkbezoek en lidmaatschap terug? In het boek wordt voortdurend gesproken over ‘mogelijkheden’ en ‘kansen’, maar worden die ook gerealiseerd? Het is natuurlijk typisch voor een theologisch werk om positief naar de toekomst te kijken, maar de socioloog wil daar graag wat concreets tegenover hebben. Anders verdwijnen de dorpskerken en hun kerkgemeenschappen alsnog, en daarmee het zoeken naar de sporen van God.

Eric Sengers
(Amsterdam)

Van Elk, Michiel, *Extase* (2017), *Over de godhelm en andere religieuze experimenten*, Amsterdam: Boom, pp. 207, ISBN 9789024408566, € 20,-.

Onderzoek en publicaties rond breinzaken is al jaren *booming*. Veel boeken vinden hun weg naar het brede publiek, denk aan Dick Swaabs *Wij zijn ons brein* of aan het recentere boek dat daar grote vraagtekens bij zet *Je brein de baas* van de Groningse hoogleraar André Aleman.

Met *Extase, over de godhelm en andere religieuze ervaringen* is er nu een populairwetenschappelijk boek bijgekomen dat over de relatie brein en religie gaat. In dit boek bespreekt Michiel van Elk tal van experimenten die te maken hebben met religiositeit. Van Elk (1980) lijkt daar de aangewezen persoon voor: hij studeerde filosofie, biologie en godsdienstpsychologie en promoveerde in de cognitieve neurowetenschappen. Momenteel werkt hij als UD aan de Universiteit van Amsterdam en is daar hoofd van het *Religion, Cognition & Behaviour Lab* van de UvA.

In tien hoofdstukken voert Van Elk de lezer op een heel prettig leesbare en lichtvoetige toon langs allerlei ervaringen en experimenten. Het gaat van hallucinaties, *floating*, Gods stem verstaan, profetie, tongentaal, ritens uit Midden- en Zuid-Amerika waar stimulerende middelen een rol spelen, bijna-doodervaringen naar gevoelens van ontzag. Bij elk type probeert Van Elk de mensen die die ervaringen hebben gehad recht te doen in eerlijke beschrijvingen en presenteert daarbij tegelijkertijd resultaten van experimenten waarbij die ervaringen werden opgewekt. Wat het boek mede zo leesbaar en lichtvoetig

maakt, is dat Van Elk zelf vaak meedeed aan experimenten en seances en steeds met zijn persoonlijke ervaringen een hoofdstuk begint.

Het doel van het boek lijkt helder: “Uiteindelijk hoop ik met dit boek één ding duidelijk te maken: religieuze en spirituele ervaringen zijn belangrijk en geven zin en betekenis aan ons leven” (p. 11). In een tijd waarin veel populairwetenschappelijk werk vooral draait om – à la Dick Swaab en Dawkins – de mensheid te laten zien dat we niet veel meer zijn dan materie en dat religie vooral schadelijk of iets achterlijks is, is dat een verfrissende stellingname. Van Elk geeft zelf ook aan dat veel neurowetenschappers een al dan niet verborgen agenda lijken te hebben om aan te tonen dat God (met hoofdletter, CV) een illusie is. Maar alle lof voor de auteur: hij gaat met een open blik op zoek naar ervaringen.

Ter illustratie van de werk- en denkwijze bespreek ik experimenten rond de godhelm. Dat experiment komt het vaakst ter sprake in zijn boek en spreekt tot de verbeelding. In de jaren 1980 was de Canadese wetenschapper Persing al begonnen met de godhelm. Iemand krijgt een helm op het hoofd. In die helm is een elektromagnetisch veld aanwezig dat de temporaalkwab moet stimuleren. Dit is dezelfde kwab die ook actief is bij intense mystieke ervaringen. Het blijkt inderdaad dat veel proefpersonen bijzondere ervaringen hebben als ze die helm op doen.

Van Elk en zijn team deden een soortgelijk experiment op Lowlands – in de hoop ook het effect van alcohol en drugs te kunnen meten. Zij vertelden de proefpersonen dat de godhelm vaak bijzondere en religieuze ervaringen gaf. Vervolgens kregen de mensen een kwartier lang een blinddoek om en een brommerhelm op die met allerlei draden aan computers verbonden was. Echter, de helm wekte niets op en registreerde ook niks. De uitkomsten: de helft van de deelnemers heeft niets ervaren, de andere helft heeft wel vreemde ervaringen gehad (p. 104). Sommige deelnemers vonden dat ze zwaar werden en versmolten met de tafel en stoel, of juist licht werden en wegzweefden, ze hoorden stemmen en muziek, anderen hadden hele emotionele herbelevingen. Velen hadden ook het idee dat iemand heel dicht bij hen was.

In het algemeen geldt dat mensen die dergelijke ervaringen hebben, of mensen die Gods stem kunnen verstaan of ontvankelijk zijn voor gevoelens van verwondering en ontzag, hoog scoren op de ‘Tellegen Absorptieschaal’. Dit is een vragenlijst om te kijken in hoeverre mensen gevoelig zijn voor suggestie. Of die gevoeligheid ook materieel in het brein zit, is niet helemaal helder. Wel is het zo dat een ‘klap voor je kop’ kan leiden tot een idee van uittreding en dat verstoring van bepaalde hersengedeelten in godsdienstwaanzin kan resulteren.

Dat mensen vatbaar zijn voor suggestie, speelt een hoofdrol in het boek van Van Elk. Telkens weer laat hij zien dat mensen die daarvoor gevoelig zijn, ook eerder of meer religieuze ervaringen hebben.

Wat de inhoud van die suggestie is, heeft te maken met je eigen geschiedenis en context. Centraal bij Van Elk staat het ‘voorspellende verklaringsmodel’ (p. 22). Dit model gaat ervan uit dat wat we waarnemen sterk bepaald wordt door eerdere overtuigingen en opvattingen. Overigens, hij heeft hier veel aandacht voor de sociale context. De omgeving bepaalt naar zijn idee voor een groot deel wat we verwachten. Een pluspunt als een neuropsycholoog veel oog heeft voor de sociale context en niet alleen het brein en de ervaringen van het individu.

Het voorspellende verklaringsmodel betekent concreet dat gelovigen een god kunnen horen of ervaren omdat ze dat verwachten (hallucinaties en visioenen). Het is natuurlijk niet zo gek dat religieuzen veel vaker religieuze beelden zien dan anderen, immers ze verwachten die ook (p. 37). Religieuze ervaringen kunnen worden versterkt doordat in de omgeving de signalen niet helder zijn. Denk aan een godhelm met blinddoek of sjamanen die in het donker rituelen uitvoeren met stimulerende middelen. Wat er dan gebeurt of gedacht wordt, wordt sneller vertaald in religieuze termen. Mensen kunnen bewust of onbewust een sfeer creëren waarin men meer ontvankelijk is voor mystieke ervaringen.

Daarnaast zijn er allerlei manieren om bijvoorbeeld direct God te ervaren. Wat daarbij helpt is om de controle uit handen geven; iets wat je kunt trainen. Zo kan Van Elk nog steeds in tongentaal spreken hoewel hij niet meer gelooft in de God van zijn pinksterjeugd. En belangrijk is het ‘doen alsof’ God er is. Geloven is volgens hem ook niet iets dat vanzelf gaat: “Het vraagt een actieve inspanning van de gelovige om in God te blijven gelovigen en om te ervaren dat God écht bestaat. Geloven is hard werken: om Gods stem te leren verstaan moet je moeite doen om je aandacht te richten op de juiste details” (p. 71).

Door de nieuwsgierige houding van de auteur en de aanstekelijk manier van beschrijven, is het niet moeilijk hier nog over allerlei interessante weetjes en experimenten te vertellen. Maar wie dat wil weten, moet vooral het boek zelf lezen.

Naast alle lof uit deze recensie, is er ook kritiek mogelijk. Een belangrijke vraag is wat Van Elk onder ‘religieuze ervaringen’ verstaat. Hij presenteert wel een hele bonte verzameling ervaringen als religieus: hallucinatie, bijna-doodervaringen, gevoelens van aanwezigheid. Wellicht is dat terecht, maar nergens wordt duidelijk wat hij met religieus bedoelt. Het maakt het boek voor god-gelovigen wat minder aansprekend. De grote hoeveelheid aan verschillende ervaringen vind ik zelf wat te veel van het goede. Hoewel in de laatste vier hoofdstukken wel deels nieuwe ervaringen worden beschreven, is het nut ervan toch gering omdat de verklaringen goddeels hetzelfde blijven.

Een derde kritiekpunt is het doel van het boek. De auteur noemt zelf dat hij wil aantonen dat spirituele ervaringen belangrijk zijn voor mensen. Nu komt dat wel aan bod, maar slechts zijdelings. Het punt dat Van Elk maakt – en heel goed doet – is dat religieuze ervaringen fascinerend zijn, dat er mogelijke neuropsychologische verklaringen zijn voor spirituele ervaringen en dat er ook nog veel vragen overblijven.

Tot slot, wat zijn nu de implicaties van de stellingname van Van Elk. Door stevig in te zetten op het voorspellende verklaringsmodel lijkt hij te suggereren dat er geen transcendentie is. Althans: je kunt bijna alle religieuze ervaringen immanent verklaren. In het boek geeft hij aan die optie wel open te willen houden, hoewel hij ook stelt: “Zelf ben ik ervan overtuigd dat religie zelfs een hele nuttige illusie is.”

Al met al een mooi, inzicht gevend en uitstekend leesbaar boek voor iedereen die meer wil weten over de relatie tussen brein en bijzondere ervaringen.

Cors Visser

(ForumC)

Religie & Samenleving

Jaargang 13, nummer 1-3

2018

Inhoudsoverzicht

Artikelen

- Gerdien Bertram-Troost & Taco Visser*: Geloofsgoed en cultuurgood. Kenmerken van levensbeschouwelijke vorming ten behoeve van de persoonsvorming van leerlingen in het protestants-christelijk onderwijs 281
- Rasit Bal*: Islamitisch godsdienstonderwijs en de uitdagingen van de pluriforme Nederlandse samenleving. Paradox van normativiteit en geloofwaardigheid 249
- Monique van Dijk-Groeneboer*: Het vak levensbeschouwing op middelbare rooms-katholieke scholen. Waar moet het aan voldoen? 271
- Ryan van Eijk*: Religieuze aspecten in beklagzaken van gedetineerden 130
- Kees de Groot & Markus Davidsen*: In memoriam Meerten B. ter Borg (1946-2017) 157
- Loek Halman & John Gelissen*: Wat is er aan de hand in religieland? 28
- Koos-jan de Jager*: Die Mij tergen, hebben verzekeringen. Gewetensbezwaren en de bewustwording van de bevindelijk gereformeerden, 1919-1934 87
- Jeroen Jans & Carl Sterkens*: Opvattingen van Nederlandse en Vlaamse jongeren over de gewenste verhouding tussen levensbeschouwing en overheid. Levensbeschouwelijke predictoren en consequenties voor de rol van levensbeschouwing op school 327
- Leni Franken*: Onderwijsvrijheid in Vlaanderen en in Nederland: een vergelijkende studie 303
- Patrick Loobuyck*: Het buitenperspectief maakt vrij. Over nut, noodzaak en mogelijkheid van neutraal, niet-confessioneel onderwijs over religie, levensbeschouwing en ethiek voor iedereen 205
- Ricky van Oorschot*: Veranderingen in kleding en perceptie ervan in vier congregaties van actieve vrouwelijke religieuzen in Nederland, 1950-1970 107
- Erik Sengers*: Kerk in context. Review religieuze praktijken in functioneel gedifferentieerde systemen 50
- Hijme Stoffels*: In memoriam Gerard Dekker, godsdienstsocioloog (1931-2017) 151

<i>Leonie van der Valk, Jos Pieper & Rien van Uden: Vertrouwen op Allah. Religieuze coping van hoogopgeleide Nederlandse moslima's van Marokkaanse afkomst</i>	5
<i>Paul Vermeer: Wie is verantwoordelijk voor het levensbeschouwelijk onderwijs op school? Een probleemverkenning</i>	182
<i>B.P. Vermeulen, met medewerking van M. Ritsma: De vrijheid van onderwijs en de scheiding van kerk en staat</i>	226

Boekbesprekingen

Derks, Marjet (2016), <i>Van Hollandse wereldbeking tot mondiale verbondenheid. Het verhaal van de Graal 1921 – heden</i> , Hilversum: Verloren. (Paul Vermeer)	76
Dijkhuizen, Laura & Henk Bakker (red.) (2017), <i>Typisch Evangelisch. Een stroming in perspectief</i> , Amsterdam: Ark Media. (Pieter Boersema)	163
Dols, Chris, Joep van Gennip & Lennert Savenije (2016), <i>Dienstbaar onder vuur: Religieuzen en de tweede wereldoorlog</i> , Hilversum: Uitgeverij Verloren. (Nico Vink)	79
Groot, Kees de (2018). <i>The Liquidation of the Church</i> . Abingdon: Routledge. (Paul Vermeer)	168
Kielman, R.H. (2017), <i>In het laatste der dagen. Eindtijdverwachting in Nederland op de drempel van de moderne tijd (1790-1880)</i> . (Lammert Gosse Jansma)	69
Musch, Karel (2017), <i>De verborgen spiritualiteit van de Vrijmetselarij</i> , Soesterberg: Uitgeverij Aspect. (Lammert Gosse Jansma)	166
Pollack, Detlef & Gerhard Wegner (Hrsg.) (2017), <i>Die soziale Reichweite von Religion und Kirche: Beiträge zu einer Debatte in Theologie und Soziologie</i> , Würzburg: Ergon Verlag. (Erik Sengers)	74
Veen, Mirjam van (red.) (2017), <i>Religieuze migratie</i> , (themanummer <i>Doopsgezinde Bijdragen</i> , nr. 43), Hilversum: Uitgeverij Verloren/Doopsgezinde Historische Kring. (Lammert Gosse Jansma)	72
Wijnen, Harmen van (2016), <i>Faith in small groups of adolescents: being together as a basic given</i> , Delft: Eburon Uitgeverij. (M.C.H. van Dijk-Groeneboer)	68