

# *Religie & Samenleving*

Jaargang 13, nummer 1

Januari 2018

## **Inhoud**

Redactioneel	3
Vertrouwen op Allah	5
Religieuze coping van hoogopgeleide Nederlandse moslima's van Marokkaanse afkomst <i>Leonie van der Valk, Jos Pieper &amp; Rien van Uden</i>	
Wat is er aan de hand in religieland? <i>Loek Halman &amp; John Gelissen</i>	28
Kerk in context	50
Review religieuze praktijken in functioneel gedifferentieerde systemen <i>Erik Sengers</i>	
Boekbesprekingen	68
Jaaroverzicht Jaargang 12 (2017)	81

## 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**

Peter Achterberg  
Kees de Groot  
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  
Postbus 2867  
2601 CW Delft  
015-2131484  
info@eburon.nl

#### **Abonnementsprijzen**

Instituten: € 45,-  
Standaard: € 30,-  
Leden Werkgroep Godsdienstsociologie: € 20,-  
Leden NSV: € 15,- / € 20,-  
Losse nummers: € 10,-

**Website:** [www.religiesamenleving.nl](http://www.religiesamenleving.nl)

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

Het jaarabonnement wordt automatisch verlengd. Opzeggen kan schriftelijk via [info@eburon.nl](mailto:info@eburon.nl), maar uiterlijk voor 1 mei van het lopende abonnementsjaar.

**ISSN 1872-3497**

© 2018 *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

Op de nieuwssite van EO Visie kwam recentelijk het bericht langs over een seculier dankboekje. De auteur, Ernst-Jan Pfauth, wilde een zelfhulpboekje maken dat niet uitgaat van problemen, maar begint bij dankbaar te zijn voor wat er goed gaat. Een mooi initiatief waarvan de toelichting enkele godsdienst-sociologische vragen opriep. De auteur werd geciteerd met de woorden: “Ik heb niet meer het houvast van het christelijk geloof, dus moet ik het ergens anders zoeken.” Deze opmerking wordt wel vaker gehoord: mensen hebben behoefte aan houvast, maar gaan er (soms a priori) van uit dat de overgeleverde tradities dat niet meer kunnen geven. Ze creëren dan zelf een houvast, niet beseffend dat individuele spiritualiteit wel eens zwakker zou kunnen zijn dan collectieve. Verder wil de schrijver van het zelfhulpboekje dat het danken een onderdeel wordt van het dagelijkse leven, een ritueel voor de mentale hygiëne. “Religies kennen ook zulke dagelijkse rituelen, zoals bidden en danken. Maar als je niet gelovig bent, vergeet je sneller om dankbaar te zijn.” Ook hier komt weer naar voren dat mensen de waarde van religie en religieuze gebruiken wel herkennen, maar dat zij schroom voelen zich hieraan te verbinden.

De drie bijdragen van deze uitgave gaan over dit spanningsveld tussen religieuze traditie en persoonlijke omgang daarmee. In de eerste bijdrage van Van der Valk, Pieper en Van Uden is deze kloof relatief klein. Hun onderzoek naar religieuze coping onder hoogopgeleide Nederlandse moslima's van Marokkaanse afkomst laat zien dat het geloof een grote rol speelt in het omgaan met spanningen en conflicten. Wel geven deze moslima's aan dat het door maatschappelijke spanningen en conformisme in eigen groep, moeilijk is om er over te spreken. Het tweede artikel van Halman en Gelissen neemt expliciet de breuk tussen kerkelijkheid en gelovigheid tot uitgangspunt. Al eerder was uit onderzoek duidelijk geworden dat mensen wel gelovig blijven ook als ze niet meer kerkelijk zijn, maar dit onderzoek laat zien dat beide afnemen. Er zijn wel verschillen in de afname tussen Europese landen, en nieuwe patronen zijn nog niet echt te ontdekken. Het derde artikel van Sengers is een besprekingsartikel van vier publicaties over religie in gespecialiseerde contexten, namelijk de geestelijke verzorging in gevangenissen, leger en zorginstellingen. De door hem besproken bijdragen wijzen op de spanning tussen

professionaliteit en religie, die zich aan die professionele normen onttrekt door de religieuze legitimatie van het handelen. Deze wordt vaak opgelost door een aanpassing aan de normen van het functionele systeem, wat weer een spanning oplevert met de kerkelijk-organisatorische context waar die religieuze legitimatie mee verbonden is.

Tijdens de productie van dit nummer werd bekend dat prof. dr. Gerard Dekker, een van de prominente godsdienstsociologen, ons is ontvallen. We kennen en waarderen Gerard als een onvermoeide werker, die tot het laatst bezig was met zijn twee thema's: de positie van kerk en geloof in de moderne samenleving en – daarmee verbonden – de receptie van theoloog en strijder tegen het nazisme, Dietrich Bonhoeffer. Verder zal iedereen bevestigen dat hij voor collega's altijd persoonlijke interesse toonde en hen graag wilde helpen met vraagstukken. Hij was erg betrokken bij en een graag geziene gast op de bijeenkomsten van de werkgroep/het werkgenootschap godsdienstsociologie. Het spreekt voor zich dat we aan deze collega aandacht zullen besteden en wel in het volgende nummer, waarin collega prof. dr. Hjalme Stoffels een in memoriam zal schrijven.

# Vertrouwen op Allah

## Religieuze coping van hoogopgeleide Nederlandse moslima's van Marokkaanse afkomst

Leonie van der Valk, Jos Pieper & Rien van Uden\*

### Summary

*This paper is about religious coping of young Dutch highly educated Muslim women from Moroccan families in their adaptation to Dutch highly secular society. We found in our qualitative research that these young women are confronted with all kinds of problems at home and in Dutch society. They adapt to Dutch values, norms and behaviour. Many of them are very successful in their careers. These young Dutch Muslim women are better able to cope with tensions that are triggered by cultural contradictions, social control, discrimination and racism in Dutch society when they use religious coping strategies. They find peace in positive religious reframing, seeking comfort from Allah, praying, listening to recitation of Koran, and the support of fellow believers. By using religious coping they transform their negative stigma and protect their self-esteem. So the effect of religious coping is that they feel personally better. This gives them strength but also confronts them with social control of fellow believers. This makes it less easy for them to express a deviant religious opinion and to follow their own personal religious choices.*

### Inleiding

Veel Nederlandse moslima's van Marokkaanse afkomst hechten waarde aan hun geloof. In dit artikel staat de vraag centraal wat de islam en het islamitisch bidden voor hen betekenen wanneer zij in hun dagelijks leven geconfronteerd worden met problemen. Veel van deze problemen delen zij met andere Nederlanders. Maar als dochters van migrantenouders hebben zij ook te maken met specifieke stressgevende factoren, die verband houden met de verschillende conflicterende sociale rollen die zij vervullen (Berry 1997; Lazarus 1999) en de confrontatie met de stigmatisering en discriminatie

---

\* Leonie van der Valk (cultureel antropoloog) is werkzaam bij de Hogeschool van Amsterdam, Jos Pieper (cultuur psycholoog) en Rien van Uden (klinisch psycholoog) zijn beiden als hoogleraar verbonden aan de Universiteit van Tilburg.

binnen de Nederlandse samenleving van zowel hun etnische groep als hun geloof (Roeland, Aupers, Houtman, De Koning & Noomen 2010; Poorthuis & Saleminck 2011). Deze factoren veroorzaken structurele vormen van spanningen, die Lazarus (1999) aanduidt met chronische vormen van stress. Volgens Pargament (1997) verminderen gelovige individuen dergelijke spanningen ook door middel van religieuze coping. Zo vinden veel gelovige moslims kracht en rust in de islam en door te bidden tot God, in het Arabisch aangeduid met “Allah” (Abu Raiya & Pargament 2010; Winchester 2008). Zij gebruiken daarbij verschillende gebedsvormen. Veel gelovige moslims bidden de *salaat*, dit is de tweede zuil van de islam, als eerbetoon aan God. Dit gebed is in hoge mate geritualiseerd en wordt vijf keer per dag gebeden. Verder bidden gelovige moslims ook wel smeekbeden (*douagebeden*) tijdens, na of buiten de *salaat*gebeden. Hierin doen zij verzoeken aan God. Sommigen van hen bidden tevens *dhikr*gebeden, dit zijn lofgebeden, of verrichten aanroepingen waarin God wordt geprezen.

Dit artikel is gebaseerd op kwalitatief onderzoek (Van der Valk 2016)<sup>1</sup> naar de religieuze coping van hoogopgeleide moslima’s van Marokkaanse afkomst. Het doel van deze studie was om islamitische studenten van de hulpverleningsopleidingen van de Hogeschool van Amsterdam te ondersteunen bij hun zoektocht naar de betekenis van de islam en het bidden tot God binnen de hulpverlening. Daarbij hebben wij ons vanuit het theoretische kader van Pargament (1997) gericht op het onderzoeken van islamitische vormen van religieuze coping bij het hanteren van spanningen.

De centrale vraag in dit artikel is wat de islam en islamitische gebeden voor hoogopgeleide moslima’s van Marokkaanse afkomst betekenen bij het hanteren van stress en problemen. Deze vraag wordt beantwoord op basis van het kwalitatieve onderzoek dat in 2009 is verricht onder 13 moslima’s die geselecteerd zijn uit een groep van 177 vrouwen die deelgenomen hadden aan het kwantitatieve deel van deze studie (Van der Valk 2016). Deze 177 islamitische respondenten zijn de hooggeschoolde dochters en kleindochters van laaggeschoolde gastarbeiders die vanaf 1975 hun gezinnen naar Nederland lieten overkomen. Omdat in de periode daarna nog voornamelijk huwelijkspartners uit het herkomstland werden gekozen, hebben veel jonge vrouwen met deze achtergrond een vader of moeder die behoort tot de eerste generatie migranten. Binnen deze migrantengezinnen zijn er verschillen tussen de generaties geconstateerd die aanleiding geven tot problemen en spanningen (Van der Valk 2016).

Eerst behandelen wij het gebruikte theoretische kader en de specifieke migratieachtergronden van de families waartoe deze Nederlandse moslima’s

behoren en vervolgens wordt de uitvoering van het kwalitatieve onderzoek beschreven. Daarna worden de onderzoeksresultaten weergegeven en tot slot volgt er een discussie.

## Theorievorming over religieuze coping

De godsdienstpsycholoog Pargament (1997) heeft onderzoek verricht naar de verschillende manieren waarop gelovigen kracht putten uit hun religie. Veel gelovigen ervaren op moeilijke momenten steun en troost als zij gebruik maken van religieuze middelen. Door religieuze zingeving, zoeken van troost bij God, bidden en het verrichten van andere rituelen kunnen hun spanningen verminderen. Op deze manieren zijn zij beter in staat om met tegenslag, conflicten en ingrijpende gebeurtenissen zoals verlies van gezondheid en relaties om te gaan. Pargament (1997) beschouwt religieuze coping, waaronder bidden, die gunstige effecten heeft op iemands welzijn als positief. Pargament (1997) onderscheidt echter ook vormen van religieuze coping die juist spanningen oproepen (*religious distress*). Religie functioneert dan als een vorm van negatieve coping, dus als een verkeerde manier van het gebruik van religie bij het oplossen van problemen. Gedachten over zonden, vrees voor goddelijke straf, de hel en de angst verdoemd te zijn, kunnen gaan domineren. Er kan innerlijke onvrede ontstaan als goddelijke steun uitblijft, er religieuze vreemding optreedt, of als men zich door God verlaten voelt (*God alienation*). Er kunnen spanningen en conflicten met geloofsgenoten zijn rondom de interpretaties van religieuze onderwerpen. Daardoor kunnen gevoelens van minderwaardigheid, eenzaamheid en wanhoop toenemen (Pargament 1997). In zijn algemeenheid komt positieve religieuze coping duidelijk meer voor dan negatieve religieuze coping.

Pargament et al. (2000) onderscheiden de volgende positieve vormen van religieuze coping.

Ten eerste draagt religieuze coping bij aan het verminderen van spanningen doordat religieuze oriëntaties helpen om zingeving te vinden in moeilijke omstandigheden (*to find meaning*).

Ten tweede helpt religieuze coping om invloed uit te oefenen op het eigen bestaan (*mastery and control*). Religieuze oriëntaties en het verrichten van religieuze handelingen geven houvast. Zij versterken het gevoel van controle, waardoor een gevoel van machteloosheid kan afnemen.

Ten derde versterkt religieuze coping gevoelens van emotionele geborgenheid bij God (*comfort and closeness to God*). Door een betrokken en liefdevolle God als dichtbij te ervaren en om steun te vragen, kan een bidder positieve gevoelens oproepen en kracht en vertrouwen hervinden.

Ten vierde scheidt religieuze coping een band met geloofsgenoten en God (*intimacy with others and closeness to God*). Zo staat men er niet alleen voor en kan men een beroep doen op de steun van anderen.

Ten vijfde biedt religieuze coping de mogelijkheid om het eigen leven ingrijpend te veranderen (*life transformation*) door dit vanuit religieuze idealen vorm te geven. Dit vergroot innerlijke groei en zelfwaardering. Pargament noemt hier expliciet vergeving en bekering.

In een latere publicatie noemen Pargament, Feuille & Burdzy (2011) daarnaast nog het belang van religieuze coping voor identiteitsversterking, het zoeken van een verbinding met een sacrale wereld en angstreductie. Religiositeit kan het ontwikkelen van een sterke sociale identiteit stimuleren, waaraan men betekenis, houvast, geborgenheid, steun, innerlijke groei, zelfvertrouwen en zelfwaardering (*self-esteem*) kan ontleen (Park & Slattery 2015). Het je intensiever richten op religieuze opvattingen en gedragingen kan leiden tot geloofsverdieping, tot nauwer contact met het sacrale. Angstreductie is eigenlijk een functie die ook ten grondslag ligt aan alle andere functies. Bovengenoemde positieve functies van religieuze coping gelden ook voor bidden als copingstrategie (Pargament 2007; Levine 2008). Volgens Masters & Spielmans (2007) heeft bidden daarnaast vaak ook een ontspannende werking, fysiologische relaxatie. Maar zoals gezegd kunnen andere vormen van religieuze coping ook op een negatieve wijze werken als bijvoorbeeld beoogde positieve effecten uitblijven, of als schuldgevoelens, angst en vervreemding optreden.

## De migratieachtergrond

### *Bron voor stress en problemen*

De moslima's uit ons onderzoek zijn de dochters en kleindochters van de gastarbeiders die in de tweede helft van de vorige eeuw van het afgelegen platteland van Marokko naar Nederland migreerden om er in arbeidsintensieve bedrijven te werken. Volgens Berry (1997) gaat migratie vaak gepaard met specifieke problemen. Migranten moeten zich immers aanpassen aan een nieuw type samenleving en laten daarbij hun dierbaren achter. Als zij hun kinderen in hun nieuwe vestigingsland gaan opvoeden, kunnen er verschil-



len tussen de oudere en jongere generaties optreden in hun wijze van aanpassing aan de samenleving. Er kunnen conflicten en problemen tussen ouders en kinderen ontstaan (Berry 1997; Lazarus 1997) over wat men wil behouden of opgeven van de eigen achtergrond en over wat van de nieuwe leefomgeving wordt overgenomen. Vooral in gezinnen waarin ouders willen vasthouden aan bepaalde culturele en religieuze waarden, normen en tradities uit het gebied van herkomst, terwijl hun kinderen willen integreren binnen de nieuwe samenleving, kunnen er intergenerationele conflicten optreden.

Volgens Berry (1997) wordt een succesvolle adaptatie beïnvloed door de attitudes en vaardigheden van de migranten zelf. Daarbij speelt een open opstelling, het actief deelnemen aan de nieuwe samenleving en het ontwikkelen en aanleren van nieuwe vaardigheden een belangrijke rol. Uit later onderzoek door Berry, Phinney, Sam & Vedder (2006) en Berry & Sabatier (2010) blijkt echter dat een succesvolle adaptatie ook te maken heeft met de mate waarin immigranten binnen hun nieuwe samenleving worden geaccepteerd. Vooral als er sprake is van stigmatisering en buitensluiting kan dit gepaard gaan met veel stress. Dit heeft ook volgens onderzoek van Loewenthal (2007) een negatieve invloed op de psychische gezondheid van migranten en hun nakomelingen.

Ook in Nederland zijn dergelijke spanningen binnen migrantenfamilies van Marokkaanse afkomst geconstateerd. Zo zijn ouders en grootouders voornamelijk afkomstig uit relatief autonome, onderontwikkelde, armere, rurale gebieden in Marokko, zoals de Rif, waar het leven hard was en er weinig mogelijkheden waren voor scholing (Heinemeijer, Van Amersfoort, Ettema, De Mas & Van der Wusten 1976). Vooral plattelandsvrouwen werden destijds geconfronteerd met het gezag van mannen in de familie, waardoor zij vaak minder invloed konden uitoefenen op hun eigen leven (Van der Valk 2016). Deze vrouwen haalden steun en kracht uit hun moederschap en uit een vorm van islam waarin rurale, culturele tradities domineerden zoals geloof in bezaatheid en heiligenverering (Hoffer 1996). Hun dochters en kleindochters hebben in Nederland veel zeggenschap over hun eigen bestaan verworven, zij volgen onderwijs en streven een succesvolle beroeps carrière na (Van der Valk 2006). Door deze verschillen in positie en belevingswereld ontstaan er allerlei problemen. Hoogopgeleide vrouwen van Marokkaanse afkomst vinden het spanningsvol om de verwachtingen die thuis en buitenshuis aan hen worden gesteld te combineren (Buitelaar 2009). Ook voelen zij zich bedreigd door de negatieve beeldvorming over de islam in Nederland (Maliepaard & Gijsberts 2012). Ondanks hun goede integratie en maatschappelijke succesvolle participatie worden zij minder geaccepteerd en gewaardeerd (De Valk &

Crul 2008; Entzinger 2009; Omlo 2011). En als deze jonge vrouwen zich voor hun houvast gaan oriënteren op strenge orthodoxe interpretaties van de islam maken hun ouders zich zorgen over een mogelijke religieuze radicalisering (De Koning 2008).

### *Copingstrategieën van migrantenfamilies*

Hoewel er bij sommige jongens van Marokkaanse afkomst sprake is van marginalisatie en inadequate vormen van coping (Van der Valk & Blaauween 1994; Van Gemert 2006; Pels & De Haan 2007), zijn Marokkaanse jongeren en vooral ook steeds meer meisjes uit deze migrantenfamilies in staat om op succesvolle wijze in de samenleving te integreren (Entzinger 2009; Ketner 2010). Zij weten de verschillende eisen die er aan hen worden gesteld vanuit thuis en vanuit de samenleving goed te combineren. Zo zijn de thuiswonende ongehuwde islamitische vrouwen gericht op het overtuigen en geruststellen van hun ouders. Op deze wijze verkrijgen zij meer bewegingsvrijheid. Ook vermijden zij dat hun ouders te weten komen hoe zij zich buitenshuis gedragen. Daarbij worden zij gesteund door vriendinnen. Volgens Yerden (2008; 2010) komt binnen deze migrantenfamilies van Marokkaanse afkomst veel confrontatievermijding voor.

Daarnaast maken jonge vrouwen van Marokkaanse afkomst gebruik van de islam om hun spanningen te hanteren. Net als islamitische jongeren uit andere westerse landen (Schmidt 2004) zijn deze Nederlandse jongeren (Brouwer 2006; De Koning 2008) zich steeds meer gaan verdiepen in het geloof van hun ouders als reactie op het aangesproken worden op hun “anders zijn”. Via sociale media wisselen jonge moslima’s van Marokkaanse afkomst informatie uit over de betekenis en inhoud van wat zij als de “ware” islam beschouwen (Brouwer 2006; De Koning 2008; Roeland et al. 2010).

Volgens onderzoekers (Bartels 2005; De Koning 2008; Buitelaar 2007; 2009; Ketner 2009; 2010) biedt het vertoog van moslima-zijn deze jonge gelovige vrouwen van Marokkaanse afkomst over het algemeen zowel naar hun ouders als naar de Marokkaanse gemeenschap toe een succesvolle legitimering voor emancipatie. Gebruikmakend van hun kennis over de islam stellen sommige gelovige moslima’s thuis en binnen hun gemeenschap tradities en rolpatronen ter discussie. Met behulp van de islam creëren deze vrouwen een sterke sociale identiteit waarbij zij zich prettig voelen en die hen beschermt tegen de negatieve gevolgen van buitensluiting en discriminatie (Bartels 2005; Bartels & De Koning 2007; De Koning 2008; Ketner 2010). Zij intensiveren hun religieuze praktijken, ontwikkelen vroomheid (Roex, Van Stiphout & Tillie 2010) en zoeken steun bij gelijkgestemde geloofsgenoten (Brouwer

2006; Van Nieuwkerk 2007). Dit nieuw ontwikkelde religieuze referentiekader biedt deze op de islam gerichte moslima's zekerheid en houvast. Het sluit beter aan bij hun individuele behoeften dan de traditionele, islamitische opvattingen en praktijken van de generatie van hun ouders (De Koning 2008). Daarbij is in de loop der tijd onder invloed van de sociale media een religieus orthodox vertoog onder jongeren gaan domineren, dat beïnvloed wordt door orthodoxe stromingen, zoals het salafisme (Roex et al. 2010; Roex 2014). Daardoor treden in Nederland afwijkende visies vanuit een meer liberalere, tolerante visie op de islam minder op de voorgrond.

## **Uitvoering van het kwalitatieve onderzoek**

Vanuit het hierboven geschetste theoretische kader zijn er onderzoeksvragen geformuleerd die gericht zijn op wat religiositeit, wijze van bidden en manieren van religieuze coping voor hoogopgeleide moslima's van Marokkaanse afkomst betekenen als zij geconfronteerd worden met problemen en stress (Van der Valk 2016). De onderzoeksvragen zijn beantwoord met behulp van een kwantitatief onderzoek onder 177 respondenten en een kwalitatief onderzoek onder 13 respondenten uit deze groep van 177 vrouwen. Het onderzoek is uitgevoerd in 2009. Bij de benadering van respondenten is er gebruik gemaakt van de sneeuwbalmethode via de netwerken van docenten en studenten van de hulpverleningsopleidingen van de Hogeschool van Amsterdam. Daarnaast zijn moslima's benaderd op diverse opleidingslocaties in Amsterdam en Utrecht. Er is voor een groep hoogopgeleide vrouwen gekozen omdat zij door hun opleiding vaak goed in staat zijn hun ervaringen en gevoelens te verwoorden. Voor het kwalitatieve deel van deze studie waren uiteindelijk slechts dertien respondenten uit de groep van 177 respondenten bereid om geïnterviewd te worden. De dertien respondenten zijn allemaal hoogopgeleid, twee van hen volgen een wetenschappelijke opleiding, de anderen hbo. Hun leeftijd varieert van 19 tot 26 jaar. Vrijwel alle vrouwen werken naast hun studie. Eén vrouw is gehuwd en heeft een dochtertje, één vrouw is gescheiden. De meeste vrouwen wonen nog bij hun ouders.

Op basis van de resultaten van t-tests (Van der Valk 2016) is het acceptabel om de groep van 13 geïnterviewden als redelijk overeenkomstig te beschouwen met de groep van 164 respondenten die de vragenlijst hebben ingevuld, maar die niet zijn geïnterviewd. Slechts bij twee onderzoeksvariabelen komen er verschillen naar voren. De groep geïnterviewde respondenten is in vergelijking met de groep van niet-geïnterviewde respondenten iets receptiever inge-

steld, dit wil zeggen zij staan meer open voor (religieuze) oplossingen die zich vanzelf aandienen, en zij maken iets minder gebruik van negatieve religieuze coping.

De vragen van het vragenschema van de diepte-interviews zijn gebaseerd op theorieën en onderzoek over stress en coping van Lazarus & Folkman (1984) en Lazarus (2000); onderzoek naar religieuze coping door Pargament (1997), Pargament, Koenig & Perez (2000) en Van Uden, Pieper, Van Eersel, Smeets & Van Laarhoven (2009) en onderzoek naar bidden door Janssen, De Hart, & Den Draak (1990), Bänziger (2007), Levine (2008) en Spilka & Ladd (2013). De thema's die bij deze interviews centraal stonden zijn: sociale kenmerken, waaronder de migratiegeschiedenis van de familie; identiteitskenmerken, waaronder doelen, zelfbeeld en belangrijke anderen; de kenmerken van religiositeit, waaronder socialisatie en godsbeeld; de kenmerken van het bidgedrag; de kenmerken van de probleemvelden en de kenmerken van religieuze en niet-religieuze coping en het effect hiervan. Bij de analyse van alle letterlijk uitgetypte interviews zijn de geselecteerde tekstfragmenten met behulp van het kwalitatieve analyseprogramma MAXQDA2 eerst van een label voorzien. Het bovengenoemde theoretische kader was hierbij richtinggevend, maar ook aanvullingen op dit kader waren mogelijk. In een tweede stap zijn deze labels in diverse rondes bediscussieerd in een team van 6 onderzoekers en assistenten en vervolgens geordend in hoofd- en subcategorieën. Vervolgens zijn de 13 interviews opnieuw gecodeerd. Bij dit alles is er gestreefd naar overeenstemming binnen het onderzoeksteam (Van der Valk 2016).

## Resultaten van het kwalitatieve onderzoek

Welke problemen en vormen van religieuze coping worden er door de dertien geïnterviewde respondenten uit onze studie naar voren gebracht?

### *Kenmerken van problemen*

De analyse van de interviews leverde de volgende probleemvelden op: problemen op religieus gebied; problemen in verband met het volgen van een opleiding; problemen in verband met familieleden; problemen in verband met vriendschappen; problemen rondom relaties en partnerkeuze en problemen in verband met discriminatie en kritiek op de islam.

Sommige van de 13 geïnterviewde moslima's ervaren stress bij het verrichten van hun religieuze plichten, bijvoorbeeld als zij niet in voldoende mate of geconcentreerd genoeg hun *salaat*gebeden uitvoeren. Op die momenten

voelen zij zich schuldig naar God. Sommigen zijn dan bang dat God hun gebed niet accepteert en dat zij hierdoor minder kans op het paradijs maken, omdat hun gebed minder *hasanat*, dit wil zeggen religieuze zegening oplevert. Verder noemen veel geïnterviewde moslima's tentamenstress en problemen rondom hun beroepskeuze of het verwezenlijken van hun ambities. Dit is niet vreemd gezien de levensfase waarin zij zich bevinden. Vaak spelen er ook spanningen rondom welzijn, ziekte of verlies van dierbare familieleden, of noemen zij onenigheid met hun ouders over huisregels, verwachtingen en verplichtingen. Ook zijn er problemen rond het vertrouwen van vriendinnen en vriendjes en is er angst voor roddel binnen de eigen Marokkaanse gemeenschap of familie. Dit laatste staat vooral in verband met het belang dat hun ouders hechten aan de goede reputatie van hun dochter. Een belangrijke factor van zorg is voor sommigen ook hoe zij een betrouwbare en voor hun ouders acceptabele huwelijkspartner kunnen vinden. En tot slot voelen veel respondenten zich als moslima bedreigd en onveilig door de maatschappelijke kritiek op de islam. Een paar vrouwen noemen persoonlijke ervaringen met discriminatie. De meeste probleemvelden komen breed voor. Alleen problemen in verband met vriendschappen komen hooguit bij de helft van de geïnterviewden voor.

### ***Religieuze copingstrategieën***

De meeste van de dertien geïnterviewde respondenten zeggen dat zij bij problemen zowel religieuze als niet-religieuze copingstrategieën gebruiken. Bij problemen vragen zij vrijwel allemaal God om hulp, een raad die zij van hun ouders hebben meegekregen. Maar daar laten zij het niet bij, want vervolgens gaan zij zelf iets ondernemen. Zij vinden dat zij zich veel minder passief opstellen naar God dan hun eigen moeders, die vaak niet de kans kregen om een opleiding te volgen.

In dit artikel gaan wij alleen in op de religieuze manieren van coping van deze hoogopgeleide moslima's. Daarbij hebben wij geen relatie vast kunnen stellen tussen het type problemen en de gebruikte vormen van religieuze coping. Wij hebben hun religieuze copingstrategieën onderverdeeld in: coping door religieuze betekenisgeving; coping door religieuze gevoelens; coping door religieuze praktijken en coping door contact met geloofsgenoten en tot slot zijn de effecten weergegeven bij het toepassen van de door hen gebruikte vormen van religieuze coping. Wij zullen bij elke categorie voorbeelden geven.

*Coping door religieuze betekenisgeving* bestaat uit: (a.) Gods plan accepteren als beproeving; (b.) Gods plan accepteren als levensles; (c.) God wijst de weg,

de mens maakt fouten; (d.) toeschrijven aan duivel/djinn en (e.) twijfels over God. In de meeste gevallen gaat het dus over een positieve vorm van religieuze coping (positieve herinterpretatie van het probleem). Alleen bij twijfels over God is dit niet het geval.

Vanuit hun religieuze socialisatie duiden de meeste geïnterviewde moslima's problemen en tegenslag als een beproeving of een levensles. Khadija denkt na het verongelukken van een vriendin vaker aan de dood:

Maar ook het ongeluk (van een vriendin) heeft me, ik kan het eigenlijk ja, zeg maar dat het me ook een beetje wakker heeft gemaakt. Van 'je zult niet altijd hier op deze aarde blijven, dus je moet je leven gaan...je moet je verantwoordelijkheid gaan dragen. Je moet ehm...ja, zin geven aan het leven, dat je nu leidt'.

Souad denkt dat God haar ervaringen met slechte jongens heeft gebracht, om haar iets te leren. Tamrah gelooft dat de oplossingen die zij voor problemen verzint van God komen. Zij ervaart tegenslag als een uitdaging om als persoon sterker te worden. De geïnterviewde moslima's geloven dat God voor alles een reden heeft, maar dat zij als mens niet altijd beseffen wat goed voor hen is. De gedachte dat iets is voorbestemd, maakt dat Ikram zich minder zorgen maakt:

Iets wat had moeten gebeuren. Dus daardoor heb ik eh, ik blijf er nooit lang in hangen. Van dit had, ik zie het niet zeg maar, dat had mij echt moeten overkomen, dit had mij echt moeten gebeuren en dat en waarom nou, ik vraag me nooit af waarom. Ja, het is gewoon gebeurd.

De dertien respondenten geloven dat God hen de weg wijst, maar dat zij als mens zelf verantwoordelijk zijn voor hun gedrag. Als mens maken zij fouten, waarvoor ze God om vergeving kunnen vragen. Chaima sluit aan bij deze denkwijze bij het verwerken van de teleurstelling van haar echtscheiding en verkeerde partnerkeuze. Zij rekent God dit niet aan, omdat het haar eigen fout is geweest:

En eh, het is natuurlijk wel bekend bij God, maar uiteindelijk is het wel mijn keuze geweest om deze stap te nemen om met deze persoon te gaan trouwen. Dus ik zie het niet van o, het is de schuld van God. ...en een mens maakt nu eenmaal fouten. Zoals ik fouten maak.

Na hun dood kan God hen op basis van de afweging van hun goede en slechte daden naar de hemel of de hel sturen. Dit motiveert hen om de voorschriften van God op te volgen.

Twee respondenten vinden dat de duivel soms met hun gedachten speelt, waardoor zij dan zonden begaan en in de problemen komen. Zo ervaart Chaima de huidige negatieve beeldvorming over de islam als het werk van de duivel.

Alleen Khadija zegt dat zij wel eens getwijfeld heeft aan God, omdat zij steeds zakte voor haar rijbewijs:

Dat was ook de fase waarin ik aan God twijfelde van ‘waarom ik?’ Waarom uitgerekend ik, moet ik iedere keer zakken? Ik was er gewoon helemaal nou depri van bijna.

Later beseftte zij dat God haar zo voor een verkeersongeluk heeft behoed.

*Coping door religieuze gevoelens* is onderverdeeld in: (a.) emotionele geborgenheid en vertrouwen op God; (b.) berouw over zonden uiten naar God en (c.) distantie voelen ten aanzien van het geloof of God.

Alle respondenten ervaren bij problemen emotionele geborgenheid en vertrouwen op God. Toen Assia bang was voor een ernstige ziekte, hielp dat haar er doorheen:

Als je eenmaal vertrouwen hebt in God, dan gaat het vanzelf. Je zoekt wel een oplossing, maar je vertrouwt standaard wel van ‘alles komt goed’. ‘Help me God’.

Ook helpt het verschillende respondenten om bij schuldgevoelens in verband met zonden berouw te tonen en God om vergeving te vragen. Souad wilde graag trouwen en zocht daardoor met haar vriend:

En ja daar bied ik dan mijn excuses voor aan (aan God) en eh, en dan hoop ik dan en zeg ik dat het niet zal gebeuren en dan gebeurt het toch. En dan bied ik weer mijn excuses aan.

Twee moslima's werden zo in beslag genomen door hun problemen, dat zij het contact met God verwaarloosden, waarover zij zich later weer schuldig voelden.

Bij *coping door religieuze praktijken* worden de volgende strategieën onderscheiden, namelijk: (a.) het bidden van *salaat*, *doua*, of *dhikr*; (b.) verrichten of beluisteren van koranrecitaties; (c.) raadplegen van religieuze bronnen en (d.) deelnemen aan religieuze activiteiten.

Bij het hanteren van problemen en spanningen zijn de respondenten sterk gericht op het verrichten van religieuze handelingen, zoals het bidden van de *salaat*, het uitspreken van smeekgebeden (*doua*) en lofgebeden (*dhikr*). Wat betekent daarbij de *salaat*, de tweede zuil van de islam? In de *salaat* eren de respondenten God. Bij spanningen en problemen krijgt de *salaat* een extra betekenis. Alle respondenten ervaren dat zij door de *salaat*gebeden tot rust komen. De *salaat* vervult zo de functie van relaxatie. Het regelmatig op een dag de *salaat* bidden, ervaren zij als het even tijd nemen voor God en voor zichzelf. De rituele voorbereiding en uitvoering van dit gebed werken ontzachtend en bevorderen lichamelijke en geestelijke ontspanning. Sommige respondenten vergelijken dit met het effect van meditatie of yoga. Door middel van het *salaat*ritueel geven zij zich zowel geestelijk als lichamenlijk aan God over. Er gaat volgens hen ook een ontspannende werking uit van het reciteren van koransoera's. Bij voldoende overgave en concentratie verdringt deze bezigheid andere gedachten. Hun ademhaling wordt er rustiger van. Ook het innemen van verschillende houdingen tijdens het gebed geeft hen het gevoel innerlijk tot rust te komen. Hierdoor komen spanningen uit het dagelijks leven verder van hen af te staan.

Het uitvoeren van de *salaat* geeft voldoening en gemoedsrust, omdat deze religieuze verplichting zegeningen (*hasanat*) oplevert die van belang zijn voor het verdienen van het paradijs. Bij problemen van religieuze aard, proberen de respondenten daarom hun *salaat*gebeden geconcentreerder en meer op de vijf vaste gebedstijden uit te voeren. Door het intensiveren van de relatie met God in hun *salaat*gebeden zijn Chaima en Ouafa beter in staat om zich met hun eigen echtscheiding of die van hun ouders te verzoenen.

Alle respondenten verrichten bij spanningen en problemen *smeekbeden*, deze gebeden worden in vaste of vrije vorm uitgesproken en worden vaak gecombineerd met het bidden van de *salaat*. Smeekbeden ervaren deze moslima's als verlichtend, omdat zij ervan overtuigd zijn dat God bij machte is om hen te helpen en zij hun gevoelens in dit persoonlijke gebed kunnen uiten. Houda zegt hierover:

En als ik klaar ben met het bidden en ik ga doua doen, dan komt het hele verhaal. En af en toe huilen en eh, dan komt er alles uit. (...) als ik mij gewoon echt



helemaal beroerd voel en ik kan er gewoon echt niet meer tegenaan dan bid ik gewoon een extraatje.

Door op deze manieren te bidden, hervinden de respondenten controle over de omstandigheden waarin zij verkeren. Zo doen respondenten smeekbeden voor hun overleden dierbaren of vragen God om aanwijzingen hoe zij met een moeilijke situatie kunnen omgaan, zoals Maryam:

Ik doe altijd een smeekbede voor mijn vader, dat we ooit bij elkaar komen en dat hij in de hemel terechtkomt. (...) En dan doe ik ook een smeekbede van ‘God, ik zit nu in een hele moeilijke periode, ik weet echt niet wat ik met mezelf aan moet, geef me een “iets”, een “leidraad” een “weg” die ik kan bewandelen of een...ja een “iets” een “hint” of wat dan ook, zodat ik eindelijk verder kan. Want ik heb het gevoel dat ik hier helemaal vastzit’.

Degenen die zich zorgen maken over het naleven van hun religieuze plichten, vragen God in een smeekbede om vergeving.

Naast de *salaat* en de smeekbeden gebruiken sommige respondenten ook andere islamitische vormen van bidden. Zowel Ouafa als Chaima vinden kracht door het uitspreken van lofgebeden (*dhikr*), omdat zij daarbij een sterke dankbaarheid ten opzichte van God ervaren. Ook gebruiken sommige respondenten bij spanningen beschermingsformules en het aanroepen van God om gevoelens van onveiligheid en angst voor de duivel te beteugelen.

Een krachtig middel om tot rust te komen bij verdriet en spanningen is volgens sommige respondenten het luisteren naar *koranrecitaties*. Chaima wordt daardoor diep geraakt door de islam:

Dat doe ik regelmatig ook weleens even een recitatie luisteren. (...) Want in mijn ogen is het een waarheid die wordt gezegd en dat raakt je dan op dat moment heel erg.

Ook steunt het de geïnterviewde moslima's om zich in *religieuze bronnen* te verdiepen. Zo kwam Chaima via internet er achter dat echtscheiding in de islam is toegestaan als er sprake is van een onrechtvaardige behandeling.

Twee deelnemers ondernemen *religieuze activiteiten* als reactie op de kritiek op de islam. Ikram volgt een islamitische cursus om de vooroordelen over de islam beter te kunnen weerleggen. Yusra zet zich in bij religieuze activiteiten waar ook niet-moslims aan deelnemen.

De categorie “*contact met geloofsgenoten*” bestaat uit de volgende subcategorieën, namelijk (a.) geloofsgenoten geven steun; (b.) zelf geloofsgenoten steunen en (c.) vergeven en contact herstellen.

Bij spanningen rondom tentamens of examens voelen deze moslima's zich *gesteund* als anderen, zoals hun moeder of andere *geloofsgenoten*, smeekgebden voor hen bidden. Ook bij de ziekte en het overlijden van dierbaren ervaren de geïnterviewde respondenten veel steun van geloofsgenoten.

Sommigen zoeken afleiding voor hun problemen door zelf geloofsgenoten te ondersteunen. Layla geeft hiervan het volgende voorbeeld:

Ik ben ook veel meer behulpzamer, meer naar anderen toe. Van buiten zeg maar. Bijvoorbeeld mensen die eh iets nodig hebben of iets van me willen. Ja, daar sta ik ook veel opener voor en dan denk ik ‘nou ja, we zijn allemaal mensen, God heeft gezegd dat we elkaar moeten helpen’.

Twee moslima's lossen het probleem met hun vader op door hem op basis van religieuze motieven te *vergeven en het contact te herstellen*. Ouafa zegt hierover:

Het is ook weer een belangrijke eigenschap van God zelf, dat Hij vergevingsgezind is. En het is natuurlijk ook voor een mens heel goed om te vergeven, dan kan je het ook achter je laten anders zit je ook met een wrok in je hart en dat ontwikkelt zich allemaal verder. Dan beheerst het je leven heel erg en als je vergeeft dan ben je er gewoon klaar mee, dan heb je rust in je hart.

Tot slot is geïnventariseerd welke *effecten* de respondenten waarnemen bij het toepassen van de door hen gebruikte vormen van religieuze coping. Wij hebben daarbij een onderverdeling gemaakt in het effect stressreductie en het effect stresstoename. De respondenten noemen vooral het stressreducerende effect van religieuze coping, zoals Souad:

Ik heb bijvoorbeeld periodes gehad dat ik het misschien best wel moeilijk had, en eh, dat ik het even niet meer eh, zag zitten en dat ik daar uit het geloof wel heel veel kracht uit kon halen. (...) ik voel een soort van steun, ik heb het met Hem gedeeld, het lucht op, want ik weet dat Hij het heeft gehoord. (...) en ik heb een gevoel dat het ook uiteindelijk goed zal komen, dan ja dat geeft wel een heel fijn gevoel.

Maar ondanks hun gebeden, de steun van geloofsgenoten, het luisteren naar koranrecitaties en religieuze zinging blijven emoties soms opspelen. Zo kunnen zij zich niet goed concentreren op hun studie door verdriet of boos-

heid. Eén van hen heeft zelfs terugkerende nachtmerries. Deze verdwijnen pas nadat zij na gesprekken met een hulpverlener de problemen met dierbaren gaat aanpakken die rondom haar verlies zijn ontstaan. Maryam zegt over de verwerking van het overlijden van haar vader:

Ik moest echt meer doen (dan bidden) om mezelf weer terug te vinden, de oude ik zeg maar. Wie ben ik, wat wil ik? (...) (Ze zeggen met) elke traan die je loslaat, doe je de overledene pijn mee. Huil ook maar niet, rouw niet, praat niet: wat moet je dan? Dan zit ik van 'ja, en dan? Wat moet je? Moet je jezelf helemaal gek maken?' Zo beland je geheid in een depressie.

Over het algemeen noemden de respondenten weinig vormen van religieuze coping die een negatief effect hadden op hun welzijn.<sup>2</sup> Een iemand denkt door haar religieuze coping na over de eindigheid van het bestaan, waardoor de angst voor de hel naar voren treedt. Twee respondenten voelden zich onzeker over wat God met hen voor had en vroegen zich bij tegenslag af waarom God dit liet gebeuren. Wel gaven sommige respondenten aan dat zij zich zorgen maakten als zij hun *salaat*gebeden met onvoldoende concentratie en overgave hadden verricht, of zij voelden zich schuldig naar God vanwege hun zonden. Maar hier gaat het meer om religieuze conflicten als bron van stress.

Kortom, de religieuze copingstrategieën die de dertien respondenten gebruiken, ervaren zij vooral als stressverminderend en welzijnsbevorderend. Bidden speelt daarbij een belangrijke rol, vooral als het gaat om het hantieren van problemen die zij niet aan hun dierbaren willen of kunnen vertellen vanwege taboes. Dan biedt het uiten van hun emoties bij God, in de privacy van hun gebed hen de mogelijkheid om tot zichzelf te komen en zichzelf te beheersen. Daarbij ontstaat bij hen een gevoel van opluchting omdat zij erop vertrouwen dat God hen zal helpen of hen wijzer zal maken, zodat zij beter met hun problemen kunnen omgaan.

Bij veel problemen hanteren de dertien respondenten naast religieuze coping ook niet-religieuze copingstrategieën. Bij spanningen of onenigheid met hun ouders over activiteiten die zij buitenshuis willen ondernemen, vragen de geïnterviewde moslima's eerst de steun van God en daarna proberen zij hun ouders te overtuigen, of vragen zij één ouder om te bemiddelen, of verbergen zij gedrag dat niet wordt getolereerd. Vanuit de islamitische waarde dat zij hun ouders moeten respecteren, vermijden de dertien geïnterviewde respondenten om hun ouders verdriet of pijn te doen. Ook bij ruzie met vriendinnen,

vrienden en kennissen, uiten veel van de respondenten hun onvrede eerst bij God voordat zij de betrokkenen aanspreken. Zij proberen spanningsvolle confrontaties te vermijden, ook vanuit de overtuiging dat God niet van ruziemaken houdt. Dit geldt ook voor spanningen rondom discriminatie.

### **Conclusie**

Uit het kwalitatieve onderzoek kan dus geconcludeerd worden dat de band met God en de islam vooral bijdraagt aan het persoonlijk welzijn van deze moslima's. Dit komt overeen met het theoretische kader over religieuze coping van Pargament (1997). De respondenten spreken weinig over negatieve effecten van hun religieuze coping. Bij de meeste moslima's uit onze studie domineert een vertrouwensvolle houding. Op moeilijke en spanningsvolle momenten ontlenen zij houvast, innerlijke rust, kracht, steun en zelfvertrouwen door hun contact met God en het praktiseren van de islam. God geeft hen bescherming en de islam geeft hen een duidelijk en overzichtelijk referentiekader. Zo vinden zij de kracht om door te zetten, zichzelf te beheersen en te vertrouwen op de toekomst. Door hun religieuze oriëntatie en gedrag versterken deze moslima's van Marokkaanse afkomst de band met hun ouders, mits zij zich daarbij niet te extreem opstellen in orthodoxie. Doordat zij de islam praktiseren, geven hun ouders hen meer vrijheid van handelen omdat zij hen vertrouwen. Bij ervaringen met discriminatie voorkomt hun verbinding met God en de focus op het religieuze domein de aantasting van hun zelfwaardering. De islam speelt zo een rol bij het verwerven van een betere positie in de Nederlandse samenleving, omdat hun geloof in God en de islam hun zelfvertrouwen en houvast geeft en hen beschermt tegen de schadelijke effecten van discriminatie en stigmatisering.

Uit al deze interviews blijkt verder dat het bidden van de *salaat* deze moslima's voldoening geeft. Het op juiste en geconcentreerde wijze uitvoeren van dit verplichte gebedsritueel geeft gemoedsrust omdat zij zich dan minder schuldig voelen naar God en zij geloven zo hun kans op het paradijs te vergroten. Het effect hiervan is dat zij zich minder druk om hun problemen maken, in de verwachting dat het wel goed zal komen, nu zij God om hulp hebben gevraagd.

### **Onderzoekresultaten uit latere interviews**

De vraag is of deze analyse op basis van interviews uit 2009 nog geldt in 2017. Sindsdien is de nationale en mondiale context immers ingrijpend veranderd. In Nederland en in Europa is er in toenemende mate sprake van angst voor geradicaliseerde islamitische jongeren. Dit heeft gevolgen voor de

tolerantie van de islam en de acceptatie van moslims binnen de Nederlandse samenleving.

Dat de gegevens uit deze interviews niet gedateerd zijn, blijkt uit de resultaten van latere interviews onder andere hoogopgeleide moslima's van Marokkaanse afkomst die met behulp van dezelfde topiclijst zijn verricht. Uit deze interviews komen vergelijkbare problemen en dezelfde vormen van religieuze coping naar voren. Deze interviews zijn verricht in de periode 2009 tot 2017 door studenten van de Hogeschool van Amsterdam (Van der Valk, Driessen & Boering 2009; Van der Valk 2012). De overeenkomsten zijn te verklaren vanuit het gegeven dat geloofsgenoten dergelijke vormen van religieuze coping aan elkaar doorgeven, waarbij zij zich op de Koran en Hadith baseren. Ook Abu Raiya, Pargament & Mahoney (2011) vinden vergelijkbare vormen van religieuze coping onder moslimrespondenten.

## Discussie

Uit de verhalen van de geïnterviewde vrouwen is dus op te maken dat religieuze coping deze jonge moslima's helpt om spanningen te verminderen. Daarbij uiten zij zich positief over de steun die zij in hun dagelijks leven ondervinden vanuit God en de islam. Dit sluit aan bij het theoretische kader van Pargament (1997) en de vormen van religieuze coping die daarbij onderscheiden worden.

De vraag die gesteld kan worden is in hoeverre het daadwerkelijke copinggedrag van deze respondenten afwijkt van wat zij tijdens het interview hebben weergegeven. Het is immers de vraag wat mensen zich achteraf hierover herinneren. Ook is van invloed hoe deze islamitische respondenten zich hebben willen presenteren tijdens het interview. In hoeverre hebben zij bijvoorbeeld hun innerlijke religieuze twijfels tijdens het interview voor zich gehouden, waardoor de onderzoeksresultaten vertekend zijn? Wij hebben de indruk dat de meeste geïnterviewde moslima's oprecht hebben weergegeven wat zij zich herinneren over hun wijze van religieuze coping. Maar het lijkt aannemelijk dat zij onder invloed van processen van cognitieve dissonantie bij het spreken over de islam, God en hun wijze van stresshantering een rooskleurig beeld hebben neergezet. De meeste moslima's getuigen van een positieve religieuze instelling en een vertrouwensvolle religiositeit. Bij problemen zijn de meesten geneigd om in gebed hun emoties en frustraties bij God te uiten, waarna zij erop vertrouwen dat het goed zal komen. Daarbij presenteren zij zichzelf als een moslima die zich niet passief en afwachtend naar God opstelt, maar

als jonge gelovige vrouwen die zelf ook iets ondernemen om hun problemen op te lossen. Toch is er in hun verhalen niet altijd sprake van een dergelijke actieve vorm van religieuze coping. Zo is uit hun interviews op te maken dat zij problemen soms vermijden, omdat zij het lastig vinden om voor zichzelf op te komen of om bij anderen hun problemen te uiten. Dit speelt vooral rondom het uiten van hun wensen ten aanzien van relaties, intimiteit, seksualiteit en partnerkeuze. Ook het bespreken van religieuze twijfels is taboe, mede vanwege de toenemende sociale controle van geloofsgenoten. Daardoor worstelen deze moslima's in hun eentje met hun negatieve gedachten over hun zonden, God en de islam.

Daarnaast hebben wij geconstateerd dat sommige geïnterviewde vrome moslima's zich in hun religieuze wereld terugtrekken. Zij voelen zich bedreigd door kritiek op de islam en zijn er soms onzeker over of zij het in de ogen van God goed doen. Volgens het onderzoek van Abu Raiya & Pargament (2010) zijn er onder moslims wel problemen geconstateerd rondom het uiten van religieuze twijfel en kritiek. Door negatieve religieuze gedachten kunnen schuldgevoelens naar God toenemen. Sommigen hebben het gevoel dat zij als moslim falen, of dat voor hen, gezien hun zonden, geen redding meer mogelijk is. Ook zijn sommigen bang om door geloofsgenoten als een slechte moslim of als afvallige te worden beschouwd. Hierdoor kan de stress bij sommige moslims toenemen. Dit inzicht is relevant voor de hulpverlening aan islamitische cliënten. Volgens Abu Raiya & Pargament (2010) doen hulpverleners er bij islamitische cliënten daarom goed aan om meer aandacht te hebben voor religieuze twijfels en negatieve religieuze gedachten. Een van de respondenten uit onze studie, Najoua, doet dit als volgt:

Soms beginnen jongeren zelf over het geloof. En ja ik voel me zo schuldig naar Allah toe want ik heb de verkeerde dingen gedaan. En dan zeg ik ook altijd dan ben je nog geen slecht persoon hè. Iedereen maakt fouten, ik heb ook fouten gemaakt. Leer van je fouten hè, wat kan je eruit mee nemen zeg maar, en wat niet. En je bent absoluut geen slecht persoon. En hoe ga je het gewoon nu aanpakken?

Wij zijn van mening dat dit advies ook zinvol kan zijn voor islamitische cliënten met andere achtergrond, zoals Turkse Nederlanders of vluchtelingen uit Somalië of Syrië.

## Noten

- 1 Dit artikel is gebaseerd op het kwalitatieve deel van het promotieonderzoek van de eerste auteur (Valk, L.N.H. van der (2016), *Steun zoeken bij Allah. Religiositeit, bidden en religieuze coping van Nederlandse, hoogopgeleide moslima's van Marokkaanse afkomst*, Delft: Eburon).
- 2 Dit komt overeen met onderzoek onder moslims door Abu Raiya & Pargament (2010).

## Literatuur

- Abu Raiya, H. & K.I. Pargament (2010),  
 Religious Integrated Psychotherapy with Muslim Clients: From Research to Practice, in: *Professional Psychology: Research and Practice*, 41 (2), 181-188.
- Abu Raiya, H., K.I. Pargament & A. Mahoney (2011),  
 Examining Coping Methods With Stressful Interpersonal Events Experienced by Muslims Living in the United States Following the 9/11 Attacks, in: *Psychology Of Religion And Spirituality*, 3 (1), 1-14.
- Bänziger, S. (2007),  
*Still praying strong. An empirical study of the praying practices in a secular society*, Enschede ( Proefschrift).
- Bartels, E. (2005),  
 'Wearing a headscarf is my personal choice' (Jasmina, 16 years), in: *Islam and Christian-Muslim Relations*, 16 (1), 15-28.
- Bartels, E. & M. de Koning (2007),  
 Typisch Hollandse moslimmeiden in een Goudse minaret, in: Buitelaar, M. W. (red.) (2007), *Uit en thuis in Marokko. Antropologische schetsen*, Amsterdam: Bulaaq, 133-145.
- Berry, J.W. (1997),  
 Immigration, Acculturation, and Adaptation, in: *Applied Psychology: An International Review*, 46 (1), 5-34.
- Berry, J.W. & C. Sabatier (2010),  
 Acculturation, discrimination, and adaptation among second generation immigrant youth in Montreal and Paris, in: *International Journal of Intercultural Relations*, 34, 91-207.
- Berry, J., J. Phinney, D. Sam & P. Vedder (2006),  
 Immigrant Youth: Acculturation, Identity, and Adaptation, in: *Applied Psychology*, 55 (3), 303-332.
- Brouwer, L. (2006),  
 Giving voice to Dutch Moroccan girls on the Internet, in: *Global Media Journal*, 5 (9), 1-10.

- Buitelaar, M.W. (2002),  
Negotiating the rules of chaste behaviour: re-interpretations of the symbolic complex of virginity by young women of Moroccan descent in The Netherlands, in: *Ethnic and Racial Studies*, 25 (3), 462-489.
- Buitelaar, M.W. (2007),  
Staying close by moving out. The contextual meanings of personal autonomy in the life stories of women of Moroccan descent in The Netherlands, in: *Contemporary Islam*, 1 (1), 3-22.
- Buitelaar, M. (2009),  
*Van huis uit Marokkaans. Over verweven loyaliteiten van hoogopgeleide migrantendochters*, Amsterdam: Bulaaq.
- Demant, F. & T. Pels (2007),  
Islam en gender bij Marokkaanse jongeren in Nederland, in: *Pedagogiek*, 26 (2), 157-171.
- Entzinger, H. (2009),  
Integratie, maar uit de gratie. Multi-etnisch samenleven onder Rotterdamse jongeren, in: *Migrantenstudies*, 25 (1), 8-23.
- Gemert, F. van (2006),  
Abdel en Mohammed B; marginaliseren en radicaliseren van Marokkaanse jongemannen, in: Buitelaar, M. (red.), *Islam en het dagelijks leven. Religie en cultuur onder Marokkanen*, Amsterdam: Atlas, 120 – 133.
- Heinemeijer, W.F., J.M.M van Amersfoort, W. Ettema, P. de Mas & H.H. van der Wusten (1976),  
*Weggaan om te blijven. Gevolgen van gastarbeid op het Marokkaanse platteland*, (Publicatie 2. NUFFIC, REMPLD-Projects, Amsterdam; Geografisch Instituut Universiteit van Amsterdam).
- Hoffer, C. (1996),  
*Islamitische Genezers en hun Patiënten. Gezondheidszorg, Religie en Zingeving*, Amsterdam: Het Spinhuis.
- Janssen, J., J. de Hart & C. den Draak, (1990),  
A Content Analysis of the Praying Practices of Dutch Youth, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29 (1), 99-107.
- Ketner S. (2009),  
'Ik denk niet in culturen... ik denk eigenlijk meer in mijn geloof' Waarom jongeren van Marokkaanse afkomst in Nederland de moslimidentiteit zo sterk benadrukken, in: *Migrantenstudies*, 1, 73-87.
- Ketner S. (2010),  
*Marokkaanse Wortels, Nederlandse grond. Jonge moslims over opgroeien in Nederland*, Utrecht: Verweij-Jonker Instituut.



- Koning, M. de (2008),  
*Zoeken naar een “zuivere” islam. Geloofsbeleving en identiteitsvorming van jonge Marokkaans-Nederlandse moslims*, Amsterdam (Academisch proefschrift).
- Lazarus, R.S. (1997),  
 Acculturation isn't everything. Commentary on “Immigration, Acculturation, and Adaptation” by John W. Berry, in: *Applied Psychology: An International Review*, 46 (1), 39-43.
- Lazarus, R.S. (1999),  
*Stress and Emotion: a New Syntheses*, New York: Springer.
- Lazarus R.S. (2000),  
 Toward Better Research on Stress and Coping, in: *American Psychologist*, 55 (6), 665-673.
- Lazarus, R.S. & S. Folkman (1984),  
*Stress, Appraisal, and Coping*, New York: Springer.
- Levine, M. (2008),  
 Prayer as coping: A psychological analysis, in: *Journal of health care chaplaincy*, 15 (2), 80-98.
- Loewenthal, K.M. (2007),  
*Religion, Culture and Mental Health*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Maliepaard, M. & M. Gijssberts (2012),  
*Moslims in Nederland*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Masters K.S. & G.I. Spielmans (2007),  
 Prayer and Health: Review, Meta-Analysis and Research Agenda, in: *Journal of Behavioural Medicine*, 30, 329-338.
- Nieuwkerk, K. van (2007),  
 Werken aan vroomheid. Religieuze lessen voor Marokkaanse vrouwen in Rotterdam, in: Buitelaar, M. (red.) (2007), *Uit en thuis in Marokko. Antropologische schetsen*, Amsterdam: Bulaaq, 146-173.
- Omlo, J.J. (2011),  
*Integratie én uit de gratie? Perspectieven van Marokkaans-Nederlandse jongvolwassenen*, Delft: Eburon. (Academisch proefschrift).
- Pargament K.I. (1997),  
*The psychology of religion and coping. Theory Research and practice*, New York: Guilford Press.
- Pargament, K.I. (2007),  
*Spiritually integrated Psychotherapy. Understanding and addressing the sacred*, New York: Guilford Press.

- Pargament, K. I. & H. Abu Raiya (2007),  
A decade of research on the psychology of religion and coping: Things we assumed and lessons we learned, in: *Psyke & Logos*, 28, 742–766.
- Pargament, K.I., M. Feuille & D. Burdzy (2011),  
The Brief RCOPE: Current psychometric status of a short measure of religious coping, in: *Religions*, 2 (1), 51-76.
- Pargament, K.I., H.G. Koenig & L.M. Perez (2000),  
The many methods of religious coping: development and initial validation of the RCOPE, in: *Journal of Clinical Psychology*, 56 (4), 519-543.
- Park, C.L. & J.M. Slattery (2015),  
Religion, Spirituality, and Mental Health, in: Paloutzian, R.F. & C.L. Park (eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, New York/London: The Guilford Press, 540-559.
- Pels, T. & M. de Haan (2007),  
Socialisation practices of Moroccan Families after migration: a reconstruction in an acculturative area, in: *Young*, 15 (10), 71-89.
- Roeland, J., S. Aupers, D. Houtman, M. de Koning & I. Noomen (2010),  
Zoeken naar zuiverheid: Religieuze purificatie onder jonge new agers, evangelicolen en moslims, in: *Sociologie*, 6 (2), 11-29.
- Roex, I. (2014),  
Should we be Scared of all Salafists in Europe? in: *Perspectives on Terrorism*, 8 (3), 51-64.
- Roex, I., S. van Stiphout & J. Tillie (2010),  
*Salafisme in Nederland aard, omvang en dreiging*, (WODC, Universiteit van Amsterdam), Amsterdam: Instituut voor Migratie- en Etnische Studies.
- Schmidt, G. (2004),  
Islamic identity formation among young Muslims: The case of Denmark, Sweden and the United States, in: *Journal of Muslim Minority Affairs*, 24 (1), 31-45.
- Spilka, B. & K.L. Ladd (2013),  
*The Psychology of Prayer. A scientific approach*, New York: The Guilford Press.
- Valk, H. de & M. Crul (2008),  
Education, in: Crul, M. & L. Heering (eds.) (2008), *The Position of the Turkish and Moroccan Second Generation in Amsterdam and Rotterdam. The TIES Study in the Netherlands*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 63–87.
- Valk, L.N.H. van der & H. Blaubeen (1994),  
*Marokkaanse Jongens: de Kunst van het Overleven. Methodiek en Communicatie*, Utrecht: Jan van Arkel.
- Valk, L. van der, E. Driessen, & T. Boering (2009),  
Jonge moslims over de kracht van hun geloof, in: *Journal of Social Intervention: Theory and Practice*, 18 (4), 121–129.

Valk, L.N.H. van der (2012),

Moslims over de kracht en last van dagelijkse rituelen, in: Uden, R. van & J. Pieper (red.) (2012), *Ritualiteit tussen heil en heling*, Tilburg: KSGV, 103-123.

Valk, L.N.H. van der (2016),

*Steun zoeken bij Allah. Religiositeit, bidden en religieuze coping van Nederlandse hoogopgeleide moslima's van Marokkaanse afkomst*, Delft: Eburon (Tilburg University, Academisch Proefschrift).

Uden, M.H.F. van, J.Z.T. Pieper, J. van Eersel, W. Smeets & H. van Laarhoven (2009),

Religieuze en niet-religieuze coping bij kankerpatiënten, in: Halen, C. van, M. Prins & R. van Uden (red.) (2009), *Religie doen, religieuze praktijken in tijden van individualisering*, Tilburg: KSGV, 97-121.

Winchester, D. (2008),

Embodying the Faith: Religious Practice and the Making of a Muslim Moral Habitus, in: *Social Forces*, 86 (4), 1753-1780.

Yerden, I. (2008),

*Families onder druk. Huiselijk geweld in Marokkaanse en Turkse gezinnen*, Amsterdam: Van Gennep.

Yerden, I. (2010),

*Schaamte en strategisch handelen. Opvoeding in Marokkaanse en Turkse gezinnen*, Amsterdam: Van Gennep.

# Wat is er aan de hand in religieland?

Loek Halman & John Gelissen\*

## Summary

*Grace Davie's (1994) famous characterization of European religiosity in terms of believing without belonging triggered us to elaborate in a more sophisticated way on the interplay between religious beliefs and religious belonging. Using latent class cluster analysis, we explored to what extent there are clusters of people with distinct religious profiles which resemble Davie's categories, and whether, and if so how they have changed over time. Analyses of the survey data from the European Values Study lead to the conclusion that Davie's idea can be confirmed, however, only to a very limited extent. There appears strong evidence for the existence of a group of what David Voas (2009) has identified as fuzzy believers. We also concluded that European religious diversity persists and the cross-temporal analysis indicates that a clear distinction has emerged between a small group of countries whose citizens can be predominantly characterized as conventional believers and a larger group of countries with a mixture of fuzzy believers, unconventional believers who do not belong, and conventional religious believers.*

## Inleiding

Over de religieuze veranderingen in Nederland en Europa is natuurlijk al veel gezegd en geschreven. Recent nog werd in *God in Nederland* (Bernts & Berghuijs 2016) verslag gedaan van vijftig jaar van veranderingen in het religieuze landschap in Nederland en de constatering dat er veel veranderd is, zal weinig mensen verbazen. Het zal de meeste mensen wel duidelijk zijn dat de samenleving ontkerkelijkert en het traditionele christelijke geloof steeds verder afbrokkelt. En dat is niet alleen zo in Nederland maar ook in veel andere Europese landen, vooral in het noordwestelijke deel van Europa. Voor wat betreft de kerkelijkheid constateert Joep de Hart dat de kerken duidelijk hun aantrekkingskracht hebben verloren en aan invloed hebben ingeboet. 'Welke indicator men ook hanteert – lidmaatschap of kerkgang, het aantal

---

\* Loek Halman is werkzaam bij het Departement Sociologie en John Gelissen bij het Departement Methoden en Technieken van de School of Social and Behavioral Sciences van de Universiteit van Tilburg.

kerkgebouwen of de deelname aan kerkelijke rituelen, het aantal kerkelijke gemeenschappen of de daarin werkzame professionals en het beroep dat op hen wordt gedaan – op alle fronten valt een teruggang te constateren' (De Hart 2014, 65).

Uit het ESS (European Social Survey) onderzoek ronde 7 blijkt dat in 2014 zo'n 19% van de Europeanen niet religieus zegt te zijn. Tsjechië is daarbij de koploper met 48%; hekkensluiter is Polen waar zo'n 3% van de ondervraagden niet religieus zegt te zijn. Nederland scoort iets boven het Europese gemiddelde met iets meer dan 23% niet-religieuzen. In de landen van Europa vinden de meeste mensen dus dat ze op de een of andere manier wel religieus zijn. Wat ze daar onder verstaan is niet duidelijk en kan niet uit deze gegevens worden afgeleid. Duidelijk is wel dat de religieuze veranderingen niet tot een massale afwijzing van iedere vorm van religiositeit hebben geleid.

Uit het recente *God in Nederland* onderzoek blijkt dat er in toenemende mate getwijfeld wordt door de Nederlanders over het geloof. De aantallen theïsten, dat zijn 'degenen die geloven in een God die zich met ieder mens persoonlijk bezighoudt' (Bernts & Berghuijs 2016, 64) zijn door de jaren heen afgenomen. Anno 1966 kon nog bijna de helft van de Nederlandse bevolking tot de theïsten worden gerekend, maar hun aandeel is gestaag geslonken tot 14% in 2015. Het aantal 'ietsisten', dat zijn 'degenen die geloven in een hogere macht die het leven beheerst' (p. 64) is in 2015 weer op het niveau van 1966, na jaren wat hoger te zijn geweest. Het betreft zo'n 30%. Grote toenames zijn te zien onder de agnosten (van 16% in 1966 naar 34% in 2015) en atheïsten (van 6 naar 24%) (Bernts & Berghuijs 2016, 65). Een meerderheid van de Nederlanders is dus niet zonder meer ongelovig, maar gelooft of twijfelt daaraan, terwijl een op de vier Nederlanders in het geheel niet gelovig zegt te zijn.

De situatie waarin mensen zich hebben afgekeerd van de kerken, maar niet ongelovig zijn geworden is ooit door de Britse sociologe Grace Davie (1994) raak getypeerd met 'believing without belonging': mensen keren zich af van de kerken, maar zijn nog wel gelovig, maar dan vooral op hun eigen manier. Ook buiten de kerken kunnen mensen natuurlijk religieus en spiritueel zijn en de traditionele vanzelfsprekendheid dat gelovigheid ook kerkelijkheid betekende is aanmerkelijk minder geworden. Kerkelijkheid en gelovigheid zijn natuurlijk wel gecorreleerd, maar gelovigheid zegt niet noodzakelijk iets over de mate van kerksheid en kerkelijkheid zoals ook kerks zijn niet altijd iets zegt over de mate waarin men gelovig is. Kerkelijke mensen zullen gemiddeld genomen wel geloviger zijn dan onkerkelijke mensen, maar gelovige mensen hoeven niet naar de kerk te gaan of (nog) tot een denominatie te behoren. Ook

buiten de kerken kan men religieus zijn en spirituele interesses hebben, zoals ook kerkleden natuurlijk niet allemaal even religieus en spiritueel geïnteresseerd hoeven te zijn.

Er zit dus een bepaalde spanning tussen die religieuze indicatoren die niet zonder meer uit een correlatiecoëfficiënt blijkt. Gelovigheid en kerkelijkheid zijn dus niet één pot nat en ook Davie constateerde dat al eerder bij de interpretatie van de religieuze ontwikkelingen (2007, 138): 'it is clear that a manifest reduction in the 'hard' indicators of religious life has not, in the short term at least, had a similar effect on rather less rigorous dimensions of religiousness'.

Deze spannende relatie tussen kerkelijkheid en gelovigheid staat centraal in deze bijdrage over 'believing without belonging', ofwel geloven buiten verband (zie ook De Hart 2014) of ongebonden gelovigheid (Bernts & Berghuijs 2016). Volgens onder meer Davie, die de uitdrukking voor het eerst gebruikte om de religieuze situatie in Groot-Brittannië in de beginjaren negentig te duiden, is daar ook in andere delen van Europa in toenemende mate sprake van. We zullen nagaan of ze daar gelijk in heeft of niet, want volgens onder meer David Voas (2009) is die conclusie van Davie ongegrond. Voas constateert dat niet alleen de kerkelijkheid is afgenomen, maar ook dat de mate waarin mensen gelovig zeggen te zijn is gedaald. Net als Steve Bruce (2011) en Bryan Wilson (1982; 1998) vindt hij dat alle religieuze indicatoren dalen. Ook het 'God in Nederland' onderzoek toont aan dat in Nederland hetzelfde kan worden geconstateerd: het percentage 'ongebonden gelovig' daalt tussen 2006 en 2015 van 26% naar 17% (Bernts & Berghuis 2016, 83).

Meer kenmerkend voor de hedendaagse situatie is volgens Voas dan ook dat er sprake is van een meer informele religieuze loyaliteit die hij vervolgens typeert met 'fuzzy fidelity'. Daarmee doelt hij op de groeiende groep mensen die niet regelmatig of in het geheel niet meer naar de kerk gaat, maar niet bewust niet-religieus is: 'many people are neither regular churchgoers nor self-consciously non-religious' (Voas 2009, 155). Het is deze relatie tussen, of wellicht beter de combinatie van, kerkelijkheid en gelovigheid die in deze bijdrage verder zal worden onderzocht.

De eerste onderzoeksvraag is dan ook welke combinaties van kerkelijkheid en gelovigheid empirisch kunnen worden onderscheiden, niet alleen in Nederland, maar ook in andere West-Europese landen.

Een tweede onderzoeksvraag gaat in op de ontwikkelingen in de tijd en tracht daarmee een antwoord te geven op de vraag of in Nederland en andere, voornamelijk West-Europese landen, vooral de kerkelijkheid is afgenomen en gelovigheid niet of minder, of dat de religieuze afname zich manifesteert in

alle religieuze indicatoren, zoals ook anderen hebben geconstateerd (Bernts & Berghuijs 2016).

De derde en vierde onderzoeksvraag betreffen het vergelijken van de landenprofielen. In hoeverre zijn er clusters van landen te vinden met een bepaald religieus profiel van de bevolkingen van deze landen, in dit geval de combinatie van kerkelijkheid en gelovigheid en in hoeverre zijn die clusteringen van landen op basis van hun religieuze profiel stabiel door de tijd heen?

Veel studies waarin combinaties van kerkelijkheid en gelovigheid worden onderzocht, gaan uit van lineaire relaties tussen de twee religieuze indicatoren en veelal worden ze gecombineerd in één schaal van religiositeit (zie bijvoorbeeld Storm 2016; Voas 2009; Hagedaars, Halman & Moors 2003). Maar zoals hierboven al werd geconstateerd is de relatie wellicht niet lineair. Gelovig zijn hoeft niet noodzakelijk ook te betekenen dat men naar de kerk gaat of tot een denominatie behoort. Een religieuze dimensie gebaseerd op een lineaire combinatie van dergelijke indicatoren doet dan ook mogelijk geen recht aan de meer complexe relaties die tussen beide kunnen bestaan. Latente klassen analyse kan deze meer complexe relaties in beeld brengen.

Met de surveydata van het Europese waardenonderzoek die in 1981, 1990, 1999 en 2008 zijn verzameld in de West-Europese landen kunnen de combinaties van kerkelijkheid en gelovigheid in Europa worden onderzocht en kunnen de ontwikkelingen door de tijd worden geanalyseerd. In plaats van te vertrouwen op lineaire technieken passen we enkelvoudige en multi-niveau latente klassen analyse toe. We trachten relatief homogene subgroepen van individuen binnen landen te identificeren op basis van de antwoorden die de respondenten hebben gegeven op een aantal kerkelijke indicatoren en geloofsindices en vervolgens onderzoeken we welke trends zich hierin hebben voorgedaan over een periode van zo'n 30 jaar in het meest gesecculariseerde deel van Europa: West-Europa.

In onze analyse groeperen we eerst individuen in de afzonderlijke landen en onderzoeksjaren op basis van hun kerklidmaatschap en kerkgang en de mate waarin ze gelovig zijn alsmede hun geloofsopvattingen. De religieuze profielen die zo worden geconstrueerd dienen vervolgens als basis voor het clusteren van landen op de vier tijdmomenten. Landen met gelijkaardige individuele religieuze profielen binnen de verschillende onderzoeksjaren worden bij eenzelfde landencluster ingedeeld. Daarmee levert dit paper een bijdrage aan een beter en genuanceerder beeld van de religieuze profielen in Europa. Latente klassen analyse biedt unieke mogelijkheden om de empirische

diversiteit in de geloofsopvattingen en religieuze praktijken in kaart te brengen. Zoals Turner (2014, 13) al aangaf ontbreekt dat in de meeste studies.

De structuur van dit artikel is als volgt. We beginnen met een discussie over de verschillende manieren om kerkelijkheid en kerksheid en geloofsopvattingen te meten. De manieren waarop deze aspecten worden gemeten leiden tot verschillen in interpretatie en conclusies met betrekking tot het secularisatieproces.

Vervolgens beargumenteren we de keuze die we hebben gemaakt voor de selectie van indicatoren om de religieuze profielen in kaart te brengen. Eens te meer wordt duidelijk dat de interpretatie van de seculariseringstrend en de conclusies met betrekking tot 'believing without belonging' sterk afhangen van de keuze van de indicatoren. In dit verband wordt gesproken van sterke en zwakke indicatoren (zie ook Voas & Crocket 2005; Aarts 2010).

Dan is de weg vrij om de resultaten van de latente klassen analyse op individueel niveau te presenteren en identificeren we de subgroepen of clusters van respondenten in de Europese landen met kwalitatief verschillende combinaties van kerkelijkheid en kerkgang en geloofsopvattingen en religiositeit. Daarna geven we een overzicht van de ontwikkelingen door de tijd van deze clusteringen en we eindigen deze explorerende studie met een discussie over de implicaties van onze bevindingen voor de nog steeds voortgaande discussie over secularisatie in Europa.

## Onderzoeksgegevens

In onze analyses maken we gebruik van de vier onderzoeksgolven van de European Values Study (EVS). EVS is een grootschalig, internationaal vergelijkend onderzoeksproject naar fundamentele waarden in Europa. Het eerste onderzoek vond plaats in 1981 en de in de jaren 1990, 1999 en 2008 volgende herhalingsstudies vonden plaats in een toenemend aantal landen in Europa en daarbuiten. In de verschillende landen zijn toevalssteekproeven getrokken en zijn mensen geïnterviewd over hun opvattingen en opinies over zeer uiteenlopende zaken als arbeid en vrije tijd, religie en moraal, maatschappij en politiek, primaire relaties, huwelijk en opvoeding. In alle landen is gebruik gemaakt van identieke (vertaalde) vragenlijsten volgens strikte methodologische regels en richtlijnen. De data zijn vrij beschikbaar via het Gesis Data Archive for the Social Sciences in Keulen (zie [www.europeanvaluesstudy.eu](http://www.europeanvaluesstudy.eu)).

Onze analyses moeten beperkt blijven tot 13 landen. Omdat in 1981 'slechts' de landen van de toenmalige Europese Gemeenschap deelnamen aan het EVS



onderzoek moeten we ons noodgedwongen beperken tot het analyseren van de Europese landen die toen aan het onderzoek deelnamen. Onze analyses hebben betrekking op de volgende landen: België, Duitsland, Denemarken, Frankrijk, Groot-Brittannië, Ierland, IJsland, Italië, Nederland, Spanje, Zweden, Noord-Ierland en Malta.

### *Indicatoren*

Hoewel secularisatie een jarenlange trend is in Europa, betekent het niet dat alle Europese samenlevingen even sterk gesecculariseerd zijn (zie ook Bruce 2011, 22). Er zijn belangrijke verschillen in de mate waarin secularisatie zich in Europa heeft voorgedaan. De noordelijke landen zijn beduidend meer gesecculariseerd dan de zuidelijke landen waar Malta een duidelijk voorbeeld is van een weinig gesecculariseerde samenleving. Ierland is een uitzondering in het gesecculariseerde Noordwest-Europa (zie Halman, Sieben & Van Zundert 2011; Voas 2009).

De religieuze trends en de interpretaties van het verloop van het seculariseringsproces blijken echter sterk bepaald te worden door de indicatoren die worden geanalyseerd. Als op basis van kerklidmaatschap het seculiere klimaat van Europa wordt bepaald dan lijkt er van secularisatie weinig sprake. Meer dan drie van de vier Europeanen identificeert zich als lid van één van de denominaties (Halman, Sieben & Van Zundert 2011, 59, 63; Halman 2015, 35; Luijckx, Halman, Sieben, Brislinger & Quandt 2016, 245). Dat lijkt dus niet op een seculiere Europese samenleving.

Als evenwel kerkgang als indicator wordt gebruikt ontstaat een geheel ander beeld. Kerkgang zegt iets over de mate waarin mensen geïntegreerd zijn in het kerkelijke leven en religie er voor hen toe doet. Dat blijkt voor 29% van de Europeanen het geval te zijn, want dat is het percentage Europeanen dat minstens eens per maand naar de kerk zegt te gaan. Leggen we de lat wat hoger en kijken we naar wekelijkse kerkgang dan betreft het nog slechts 18% (Halman 2015, 35).

Als de mate van secularisatie van Europa dus wordt afgemeten aan de zelfidentificatie met een bepaalde religie dan zijn de Europeanen weinig gesecculariseerd; wordt het afgemeten aan de mate van religieuze integratie ofwel kerkgang, dan kan worden geconcludeerd dat Europa inderdaad sterk gesecculariseerd is. De laatste indicator kan waarschijnlijk als sterke (i.e. een meer geldige) indicator worden gezien en de eerste als zwakke (in mindere mate geldige) indicator (Voas & Crocket 2005, 15). Identificatie als kerklid betekent immers nog niet dat men ook actief lid daarvan is en regelmatig het instituut kerk bezoekt. In Noord-Europese landen is nominaal lidmaatschap gewoon

en zeggen veel mensen dat ze tot de Lutherse kerk behoren, maar de kerk blijkt van weinig belang te zijn in hun leven (Voas 2009, 14). De mensen in die landen gaan weinig of niet naar de kerk en de kerk is geen bepalende factor in hun leven. Als 'belonging' dus gemeten wordt met kerklidmaatschap zegt dat nog niet zoveel over de mate van kerkelijke binding, engagement met en actieve deelname aan het kerkelijke leven.

Eenzelfde indeling in zwakke en sterke indicatoren kan worden gemaakt waar het gaat om geloofsovertuigingen en gelovigheid. Een veel gebruikte indicator is de vraag of mensen zichzelf gelovig beschouwen of niet. Het is natuurlijk onduidelijk wat de respondenten onder gelovigheid verstaan. Het antwoord kan erop duiden dat de respondent gelooft in een persoonlijke God, maar het kan ook op iets heel anders slaan. Volgens Voas en Crocket (2005) en in navolging van hen ook Aarts (2010) is een dergelijke vraag naar of men gelovig is of niet vaag omdat het onduidelijk is waarin men gelooft, alsook weinig informatief over de mate waarin men gelooft en daarmee is het een zwakke indicator. Een sterke(re) indicator zou gevonden kunnen worden in de meer concrete geloofsopvattingen van de respondent. Die geloofsopvattingen kunnen worden afgeleid uit de vraag wat het meest met de eigen geloofsopvattingen overeenkomt, zoals bijvoorbeeld het geloof in een persoonlijke God of juist een levenskracht of geest.

In deze studie selecteren we zowel enkele zwakke als sterke indicatoren voor de twee componenten van religiositeit. Kerkelijkheid wordt gemeten met de vraag of men zich beschouwt als lid van een religieuze denominatie. Antwoordmogelijkheden zijn 'ja' en 'nee'. Religieuze integratie is verder gemeten met kerksheid. De vraag was: 'Afgezien van kerkelijke gebeurtenissen als doop, huwelijk en begrafenissen, hoe vaak gaat u naar de kerk? Meer dan eens per week, wekelijks, maandelijks, alleen met religieuze feestdagen, eens per jaar, minder vaak, of nooit'. Omdat in de eerste 3 onderzoeksjaren van EVS 8 in plaats van 7 antwoordmogelijkheden werden gegeven, wordt kerkgang tot twee categorieën beperkt: 'minstens maandelijks' versus 'minder vaak of nooit'.

Voor wat betreft de geloofsinhoudelijke indicatoren hebben we allereerst de vraag geselecteerd naar of men al dan niet gelovig is. De vraag was: 'Of u nu wel of niet naar de kerk gaat, zou u zeggen dat u gelovig bent, niet gelovig bent, of overtuigd atheïst?'. Dit is de zwakke indicator. Een sterke indicator gaat in op de geloofsinhoud en is de vraag: 'Welke van deze geloofsovertuigingen komt het meest overeen met die van uzelf? Geloof in een persoonlijke God; geloof in een levenskracht of geest; weet niet of er God of levenskracht of geest bestaat; geloof niet in God of levenskracht'. Het eerste antwoord geeft het

theïstische geloof weer; het tweede het 'ietsisme'; het derde het agnostische en het vierde lijkt het atheïstische standpunt te vertegenwoordigen, waarbij in dit geval atheïst in meer ruimere zin moet worden opgevat als niet-gelovig (zie ook Bernts & Berghuijs 2016, 64-65).

**Tabel 1. Combinaties van de sterke en zwakke indicatoren van gelovigheid in Europa**

	Persoonlijke God	Levenskracht of geest	Weet niet wat er van te denken	Gelooft niet in God, levensgeest of kracht	
gelovig persoon	55.8%	34.1%	8.1%	2.0%	100%
niet-gelovig persoon	13.5%	36.0%	25.6%	24.9%	100%
overtuigd atheïst	2.6%	17.8%	16.1%	63.5%	100%
	43.0%	33.7%	12.6%	10.7%	100%

Bron: EVS 2008; data zijn gewogen; exclusief Azerbeidzjan

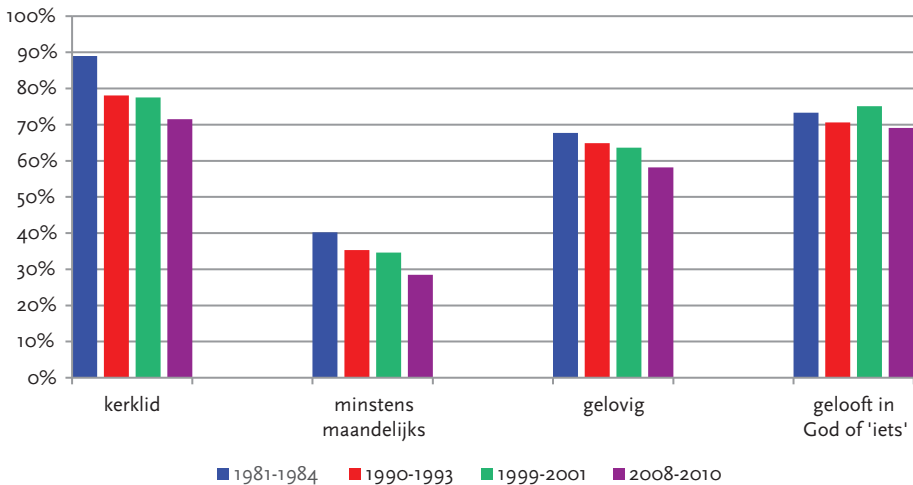
In Tabel 1 staan de mogelijke combinaties van de sterke en zwakke indicatoren voor gelovigheid. (Een overzicht waarin alle variabelen en items zijn opgenomen kan worden opgevraagd bij de auteurs, de tabel is te groot om hier te worden opgenomen). Tabel 1 maakt duidelijk dat de identificatie als gelovig persoon samen kan vallen met uiteenlopende geloofsbetekeningen. Voor de ene zichzelf gelovig noemende persoon betekent het geloof in een persoonlijke God, voor een ander dat hij of zij het eigenlijk niet zo goed weet of zelfs in het geheel niet weet in een God of transcendente kracht te geloven. Zelfs atheïsme is niet vanzelfsprekend het afwijzen van elke vorm van gelovig zijn. 18% van de ondervraagden die zeggen overtuigd atheïst te zijn, zegt te geloven in een bovennatuurlijke geest of levenskracht, en 16% van hen zegt niet te weten wat ervan te denken. Zo'n 14% van de ondervraagden die niet gelovig zegt te zijn, geeft aan te geloven in een persoonlijke God, en 36% van de niet gelovige respondenten zegt te geloven in een soort levenskracht of geest.

Door de vele betekenissen die gelovig zijn kan hebben, is het niet verwonderlijk dat 'gelovigheid' voor veel Europeanen een vaag en verwarrend onderwerp is. In het Engels wordt het woord 'fuzzy' gebruikt om deze wazige en verwarrende situatie aan te duiden (Voas 2009). Vele onverwachte combinaties blijken dus mogelijk en alleen al daarom zal het beschrijven van de Europese bevolkingen in termen van 'believing without belonging' of omgekeerd 'belonging without believing' de realiteit geweld aan doen. De werkelijkheid blijkt vele malen complexer dan met die combinatie van termen kan worden aangeduid.

## Trends

Volgens onder meer Voas (2009) doet secularisatie zich in Europa voor op alle indicatoren en niet alleen voor wat betreft de dalende kerkelijke betrokkenheid en participatie. Ook de gegevens van het Europese waardenonderzoek lijken die constatering eens te meer te bevestigen. In Figuur 1 zijn de trends in Europa vanaf 1981 weergegeven met tijdsintervallen van 9 jaren. Alle religieuze indicatoren, zwak en sterk, laten dalingen zien. Wat dat betreft heeft Voas dus gelijk, maar de figuur maakt ook duidelijk dat ‘belonging’ nog immer kenmerkend is voor een overgrote meerderheid van de Europeanen. Ruim 70% van de Europeanen in 2008 geeft aan te behoren tot één van de denominaties waarmee het beeld van ‘without belonging’ toch echt gelogenstraft wordt. Het beeld van een sterk gesecculariseerd Europa moet dus worden bijgesteld lijkt ons, ondanks dat de religiositeit zowel in termen van gelovigheid als kerkelijke verbondenheid is gedaald in de laatste decennia. Immers, zo’n 70% van de Europeanen zegt in een persoonlijke God of transcendente kracht te geloven en bijna 60% zegt gelovig te zijn. Waar secularisatie zich voornamelijk lijkt te manifesteren is in de verdere daling van de kerkelijke participatie.

**Figuur 1. Trends in kerklidmaatschap, kerkgang, en gelovigheid in Europa tussen 1981 en 2008**



Data zijn van de European Values Study in 1981, 1990, 1999 en 2008 en betreffen alleen die landen die in alle 4 onderzoeksjaren aan het onderzoek deelnamen

Minder dan 30% van de Europeanen bezoekt regelmatig, dat wil zeggen minstens maandelijks, een kerkelijke dienst. Ook die kerkelijke participatie is in de laatste decennia gedaald, maar al in 1981, toen het eerste onderzoek van de European Values Study werd georganiseerd, ging ‘slechts’ 40% van de Europeanen regelmatig naar de kerk. Europese secularisatie doet zich dus voornamelijk voor in kerkelijke participatie en hoewel ook de gelovigheid in Europa enigszins is afgenomen moet het idee van een sterk gesecculariseerd Europa worden gerelativeerd. De religieuze situatie is veel genuanceerder dan de termen waarmee Davie die voor Europa had gedeut. Om aan de complexiteit tegemoet te komen en een genuanceerder beeld te geven van de religieuze situatie en recente ontwikkelingen daarin passen we, zoals gezegd, latente klassen analyse toe. Deze statistische techniek maakt het mogelijk om relatief homogene subgroepen van individuen en landen met een verschillend religieus profiel te onderscheiden. Voor meer gedetailleerde uitleg over deze techniek en de vele mogelijkheden ervan zoals het multi-niveau latente klassen analyse model waarmee individuen en landen in homogene groepen kunnen worden geclusterd verwijzen we naar Vermunt (2003).

## Resultaten

Een eerste stap in onze analyses is het identificeren van het aantal clusters op individueel niveau per onderzoeksjaar. In tabel 2 staan de resultaten van die analyse. Die analyses wijzen uit dat we ons kunnen beperken tot 4 categorieën (latente klassen) op individueel niveau.

Een groep respondenten (groep 1) geeft aan tot een denominatie te behoren en gaat regelmatig naar de kerk. Voor wat betreft de inhoudelijke geloofsitems identificeren zij zichzelf het vaakst als gelovig en geloven daarnaast ook vaak in een persoonlijke God. Geloof in een levensgeest of kracht is lang niet zo vanzelfsprekend voor de mensen in dit cluster. Door de tijd heen blijft de inhoudelijke interpretatie van deze groep nagenoeg hetzelfde en we interpreteren deze groep als conventioneel christelijke gelovigen. Geloofsinhoud en religieuze praktijken (kerklidmaatschap en kerkgang) gaan dus nauw met elkaar samen voor deze mensen.

In groep 4 vinden we mensen die de tegenovergestelde kenmerken hebben. Zij zijn niet gelovig en kerkelijk niet-geïntegreerd en geëngageerd. Ze identificeren zich niet of nauwelijks met een denominatie en gaan vrijwel niet of nooit naar de kerk. Deze mensen hebben de grootste kans om zich atheïst

Tabel 2. Omvang (proporties) en conditionele responskansen op de indicatoren voor de 4 latente klassen, per onderzoeksjaar

Indicatoren	1981		1990		1999		2008		1981		1990		1999		2008	
	Conv	Fuzzy	Conv	Fuzzy	Conv	Fuzzy	Conv	Fuzzy	Onconv	Fuzzy	Onconv	Fuzzy	Onconv	Fuzzy	Onconv	Fuzzy
Omvang Latente Klasse	0.50	0.30	0.50	0.23	0.47	0.20	0.38	0.31	0.13	0.18	0.23	0.20	0.06	0.09	0.10	0.11
Indicatoren																
Behoort tot denominatie																
Nee	0.00	0.08	0.01	0.20	0.01	0.24	0.01	0.21	0.17	0.39	0.28	0.53	0.70	0.79	0.79	0.82
Ja	1.00	0.92	0.99	0.80	0.99	0.76	0.79	0.79	0.83	0.61	0.72	0.47	0.30	0.21	0.21	0.18
Kerkgang																
Niet of niet vaak	0.17	0.96	0.22	0.98	0.27	0.98	0.25	0.94	0.95	0.96	0.95	0.98	1.00	1.00	1.00	1.00
Minstens maandelijks	0.83	0.04	0.78	0.02	0.73	0.02	0.75	0.06	0.05	0.04	0.05	0.02	0.00	0.00	0.00	0.00
Gelovig																
Gelovig persoon	0.90	0.76	0.89	0.90	0.91	0.94	0.90	0.78	0.01	0.01	0.10	0.03	0.01	0.00	0.00	0.01
Niet gelovig persoon	0.10	0.23	0.11	0.09	0.10	0.04	0.10	0.21	0.96	0.99	0.90	0.97	0.45	0.50	0.53	0.30
Overtuigd atheïst	0.00	0.00	0.00	0.00	0.00	0.02	0.01	0.01	0.03	0.00	0.00	0.00	0.54	0.49	0.47	0.70
Aard van het geloof																
Persoonlijke God	0.72	0.19	0.73	0.24	0.77	0.21	0.74	0.25	0.06	0.05	0.13	0.06	0.02	0.01	0.00	0.01
Geest of kracht	0.22	0.55	0.21	0.51	0.19	0.59	0.21	0.55	0.26	0.41	0.46	0.34	0.18	0.16	0.19	0.15
Weet het niet	0.05	0.19	0.05	0.19	0.03	0.16	0.04	0.15	0.42	0.34	0.31	0.34	0.09	0.15	0.13	0.16
Geen God, levenskracht	0.01	0.06	0.01	0.05	0.00	0.04	0.01	0.05	0.26	0.19	0.10	0.27	0.71	0.68	0.67	0.69

te noemen en ze geloven niet in God of een levenskracht of hogere macht. Deze groep van niet-gelovige mensen neemt door de tijd heen enigszins toe.

Meer passieve gelovige mensen vinden we in groep 2. Deze mensen zijn van mening dat er 'iets' moet zijn. Ze geloven in een levensgeest of hogere macht en daarmee lijken ze te voldoen aan hetgeen Voas heeft omschreven met 'fuzzy fidelity' (Voas 2009). Zij hebben een grote kans te behoren tot een denominatie, maar gaan niet frequent naar de kerk. Na enigszins te zijn afgenomen in de jaren negentig is deze groep in 2008 weer nagenoeg van de omvang zoals die in 1981 was.

Dat brengt ons bij een derde groep, die voornamelijk bestaat uit mensen die niet alleen niet naar de kerk gaan, maar ook geen lid zijn van een denominatie. Zij beschouwen zich niet als religieus, maar desondanks zijn ze niet per sé ongelovig. Het zijn 'ietsisten' en twijfelaars, agnosten voor wat betreft hetgeen ze in geloven. Ze lijken daarmee onconventionele gelovigen die kerkelijk niet gebonden zijn. Het is deze groep van onconventioneel en kerkelijk ongebonden gelovigen die sinds 1981 iets is gegroeid.

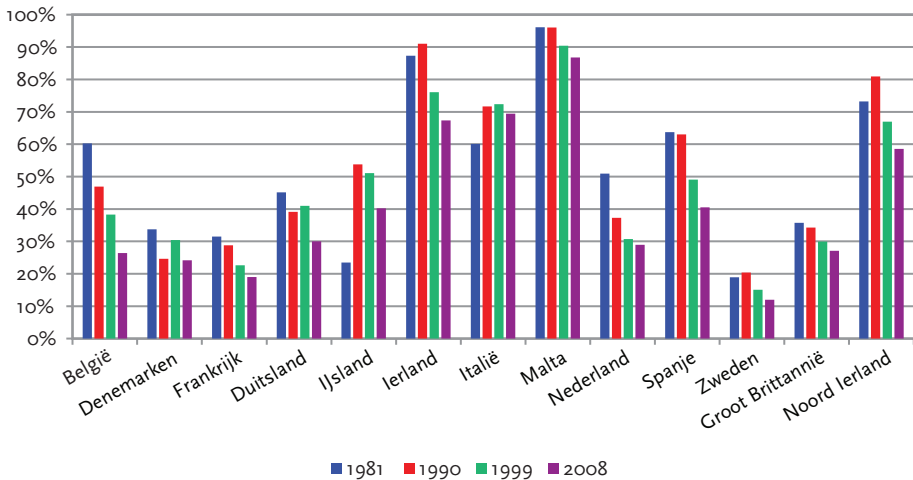
## Landenprofielen en trends

We kunnen verder betekenisvolle vergelijkingen van de latente klassen tussen de vier onderzoeksmomenten maken. Ook kunnen de trends binnen landen over de tijd nader worden onderzocht en dan blijkt eens te meer de grote diversiteit in Europa. Er is niet één bepaalde trend te bespeuren die zich in alle landen manifesteert, net zo min als dat de trends zich in eenzelfde tempo voordoen. Er waren en blijven meer gesecculariseerde en minder gesecculariseerde samenlevingen en er kan niet worden gesproken van convergentie op dat vlak. Kortom, we vinden geen bewijs voor het idee dat er één uniform seculier Europa in de maak is.

In Figuur 2 zijn de trends in de afzonderlijke landen weergegeven voor wat betreft de percentages conventioneel gelovigen. In de meeste landen is een gestage afname van conventioneel christelijke gelovigen te constateren, met name in België, Frankrijk, Malta, Nederland, Spanje, Groot-Brittannië en Zweden. Minder duidelijk is het patroon in IJsland waar de toename in de jaren tachtig gevolgd wordt door een afname in de laatste twee decennia. Een meer fluctuerend patroon is zichtbaar in Denemarken, Duitsland en Italië. Voor wat betreft dat laatste land zou de toename in de jaren tachtig wellicht eenvoudigweg verklaard kunnen worden door een noodzakelijk geachte herformulering van de antwoordcategorie 'geloof in een persoonlijke God'. In

1981 was dat blijkbaar theologisch weliswaar correct geformuleerd, maar niet begrijpelijk voor niet-theologisch geschoolde Italianen. In het 1990 onderzoek is de formulering zodanig aangepast dat ook niet-theologisch geschoolde Italianen die konden begrijpen en die wijziging kan de onverwachte toename van conventioneel christelijke gelovigen in Italië verklaren.

**Figuur 2. Trends in Europa: ontwikkeling in de percentages conventioneel gelovigen**



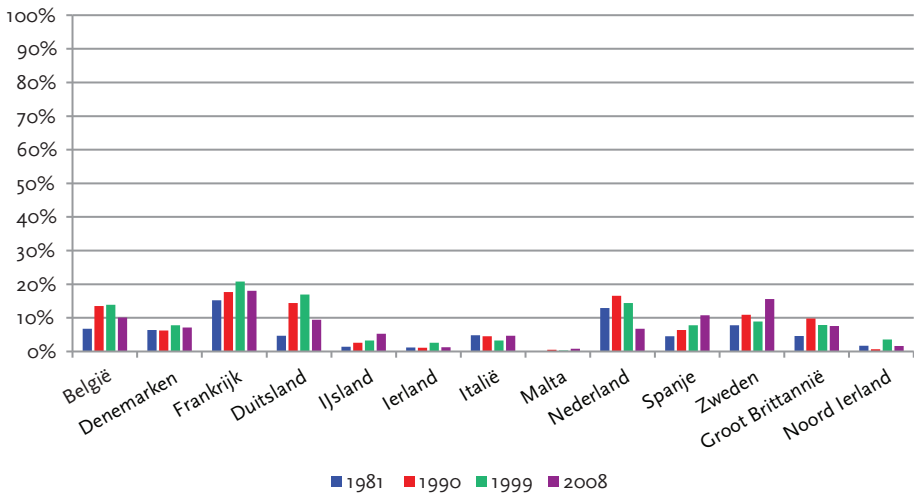
Het algemene beeld dat uit Figuur 2 naar voren komt, is toch van een verdergaande secularisatie in Europa: de aantallen conventioneel christelijke gelovigen dalen gestaag in de meeste landen. En ook nu valt weer de sterke verdeeldheid van Europa op. Ondanks een daling blijft een grote meerderheid van de inwoners van Malta conventioneel gelovig. Eenzelfde constatering gaat op voor Ierland, Noord-Ierland en Italië. In Noordwest-Europa zijn het juist veel geringere aantallen. In Zweden bijvoorbeeld, betreft het niet meer dan 12% in 2008. Maar ook in Frankrijk is het aandeel conventioneel gelovigen gedaald tot minder dan 20%. In België, Denemarken, Groot-Brittannië en Nederland gaat het om zo'n 25-30%.

De tegenovergestelde groep, die voornamelijk bestaat uit niet-gelovige mensen, is tussen 1981 en 2008 gegroeid, maar zoals in Figuur 3 duidelijk wordt, is die groei niet gestaag en de omvang is in de meeste landen erg gering. Alleen in IJsland en Spanje zien we een gestage toename van deze groep met niet-gelovige mensen; in andere landen is de trend veel grilliger. In Frankrijk



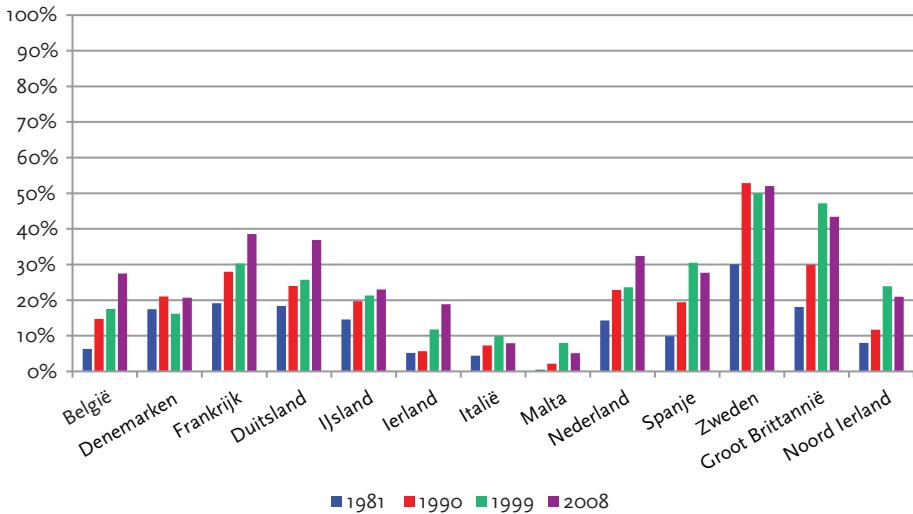
zien we een toename tot 21% in 1999 en daarna weer een daling. In Nederland betrof het 16% in 1990 en daarna daalde het aantal weer tot zo'n 6% in 2008. In Malta, Noord-Ierland en Ierland is de omvang heel erg beperkt tot zo'n 5% of minder. In Zweden is het percentage toegenomen tot 16% in 2008.

**Figuur 3. Trends in Europa: ontwikkeling van de percentages niet-gelovige mensen**



In Figuur 4 valt te zien dat de groep van niet-conventionele gelovigen die zich niet (erg) gebonden voelen aan een kerk het grootst was, en is, in Zweden, waar ongeveer de helft van de ondervraagden in dit cluster valt. Veel Zweden voelen zich blijkbaar nog steeds Luthers, maar voor de meeste Zweden zijn de kerk en religieus geloof niet belangrijk. In Groot-Brittannië betreft het zo'n 40% van de ondervraagden en die groep is sinds 1981 sterk toegenomen. In veel andere landen zijn ook toenames te constateren en in de meeste landen betreft het in 2008 zo'n 20 tot 30% van de ondervraagden. Italië en Malta blijken uitzonderingen, want in die landen is deze groep marginaal aanwezig.

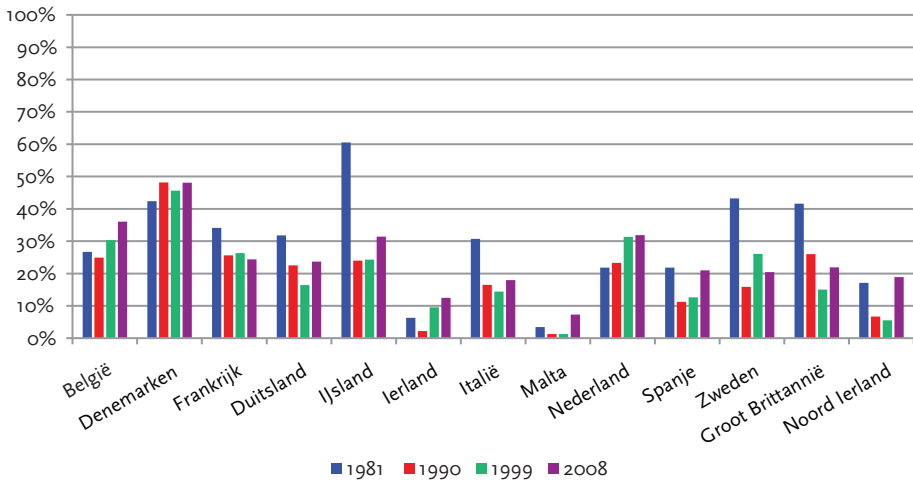
**Figuur 4. Trends in Europa: ontwikkeling in de percentages niet-conventioneel gelovigen**



‘Fuzzy fidelity’ blijkt het vaakst voor te komen in Denemarken. En dat was al zo in 1981, toen er ook in IJsland veel van deze gelovigen waren. Bijna de helft van de Denen blijkt een ‘fuzzy believer’. In de andere Europese landen worden veel lagere percentages gevonden. Het minst vaak komt het voor in Malta en Ierland, hoewel ook in deze twee landen deze groep van ‘fuzzy believers’ is toegenomen. In Frankrijk betreft het een, sinds 1990, nagenoeg gelijkblijvende 25%. In Duitsland zien we juist een daling sinds 1981. In 2008 betreft het zo’n kwart van de Duitsers tegen bijna een derde in 1981. In Groot-Brittannië is deze categorie vrijwel gehalveerd sinds 1981. In België en Nederland zien we deze groep toenemen vanaf 1981 en in 2008 is deze groep ‘fuzzy believers’ in deze landen groter dan in Groot-Brittannië.

Deze trends maken duidelijk dat er geen uniform patroon van religieuze verandering is in Europa. Andrew Greeley merkte dit al op in 2003: ‘a single, one directional model does not begin to cope with the variety of religious phenomena in Europe. . . . ‘secularization’ . . . is patently a useless theory because it says too much and hence fails to subsume a wide variety of interesting data’ (Greeley 2003, xi).

**Figuur 5. Trends in Europa: ontwikkelingen in de percentages 'fuzzy believers'**



## Het clusteren van landen

Via een multi-niveau latente cluster analyse proberen we het heterogene patroon zoals dat tot nu toe gevonden is te begrijpen. Deze analyse zoekt naar clusters van landen met vergelijkbare groepen op individueel niveau of meningen daarvan. Per onderzoeksjaar wordt nagegaan hoeveel landenclusters kunnen worden onderscheiden op basis van de vier profielen die we op individueel niveau hebben onderscheiden.

De resultaten tonen voor 1981 3 groepen van landen en voor de jaren 1990, 1999 en 2008 steeds 2 groepen van landen met de vier eerder besproken categorieën op individueel niveau. 2 of 3 landengroepen geven een redelijk spaarzame beschrijving van de data op landniveau. In tabel 3 staan de resultaten.

Onderin de tabel staan de kansen op de betreffende antwoordcategorie voor de landengroepen. In 1981 blijkt dat de landen in groep 3 de grootste kans hebben dat de inwoners tot een denominatie behoren (.982), dat die minstens maandelijks een kerkdienst bijwonen (.894), zichzelf religieus noemen (.859) en dat ze geloven in een persoonlijke God (.659). De landen in deze groep kunnen derhalve als conventioneel religieus worden gelabeld; de meest kenmerkende landen van dit cluster zijn Ierland en Malta (zie tabel 4).

Tabel 3. Parameterschattingen voor de verschillende Multi-niveau Latente Klassen Cluster Modellen, per onderzoeksjaar

	1981			1990		1999		2008	
	Landen groep 1	Landen groep 2	Landen groep 3	Landen groep 1	Landen groep 2	Landen groep 1	Landen groep 2	Landen groep 1	Landen groep 2
Landen Klasse Grootte	0.452	0.381	0.167	0.679	0.321	0.679	0.321	0.679	0.321
Clusters									
'Fuzzy fidelity'	0.296	0.460	0.058	0.263	0.091	0.282	0.105	0.346	0.147
Niet-religieus persoon	0.060	0.077	0.007	0.109	0.017	0.113	0.025	0.094	0.018
Onconventionele gelovige die niet naar kerk gaat	0.144	0.306	0.044	0.261	0.069	0.263	0.096	0.266	0.090
Conventionele christelijke gelovige	0.500	0.157	0.891	0.367	0.823	0.342	0.775	0.294	0.745
Indicatoren									
Behoort tot denominatie									
Nee	0.086	0.132	0.018	0.248	0.062	0.251	0.081	0.331	0.112
Ja	0.914	0.868	0.982	0.752	0.938	0.750	0.919	0.669	0.888
Kerkgang									
Niet of niet vaak	0.492	0.827	0.106	0.707	0.355	0.738	0.417	0.790	0.482
Minstens maandelijks	0.508	0.173	0.894	0.293	0.645	0.262	0.583	0.210	0.519
Gelovig									
Gelovig persoon	0.726	0.569	0.859	0.572	0.827	0.562	0.804	0.519	0.757
Niet gelovig persoon	0.233	0.379	0.136	0.368	0.164	0.369	0.181	0.380	0.222
Overtuigd atheïst	0.041	0.052	0.005	0.060	0.010	0.070	0.015	0.102	0.021
Aard van geloof									
Persoonlijke God	0.473	0.293	0.659	0.332	0.658	0.339	0.653	0.266	0.610
Kracht of geest	0.309	0.368	0.249	0.348	0.226	0.375	0.236	0.375	0.249
Weet het niet	0.126	0.198	0.067	0.175	0.084	0.155	0.074	0.174	0.082
Geen God of levenskracht	0.092	0.141	0.026	0.145	0.033	0.132	0.037	0.186	0.059

**Tabel 4. Overzicht van landen die behoren tot een bepaald landencluster, per onderzoeksjaar**

Onderzoeksjaar	Landen clusters		
	1	2	3
1981	België, Duitsland, Italië, Nederland, Spanje, Noord-Ierland	Denemarken, Frankrijk, IJsland, Zweden, Groot-Brittannië	Ierland, Malta
1990	België, Duitsland, Italië, Nederland, Spanje, Noord-Ierland, Denemarken, Frankrijk, IJsland, Zweden, Groot-Brittannië		Ierland, Italië, Malta
1999	België, Duitsland, Italië, Nederland, Spanje, Noord-Ierland, Denemarken, Frankrijk, IJsland, Zweden, Groot-Brittannië		Ierland, Italië, Malta
2008	België, Duitsland, Italië, Nederland, Spanje, Noord-Ierland, Denemarken, Frankrijk, IJsland, Zweden, Groot-Brittannië		Ierland, Italië, Malta

De eerste groep van landen kenmerkt zich door bevolkingen die ietwat minder kans hebben tot een denominatie te behoren (.914) dan de inwoners van de landen die tot landengroep 3 behoren. De kans dat de mensen in de landen van de eerste groep minstens maandelijks een kerkdienst bijwonen is ongeveer 50%. Verder is de kans dat de mensen in deze landen in 1981 zich gelovig noemen wat lager (.762) en nog lager is de kans dat ze geloven in een persoonlijke God (.473). Landen die tot deze groep behoren in 1981 zijn België, Duitsland, Italië, Nederland, Spanje en Noord-Ierland.

De bevolkingen van de landen in groep 2 hebben de minste kansen te kiezen voor de geselecteerde traditioneel religieuze antwoorden. De landen die tot deze meest seculiere landengroep gerekend kunnen worden zijn Denemarken, Frankrijk, IJsland, Zweden en Groot-Brittannië.

In 1981 blijken de bewoners van de landen in landengroep 3 conventioneel gelovig te zijn (.891). In landengroep 1 betreft het ongeveer de helft van de bevolking die als zodanig gekwalificeerd kan worden, maar in die landen is er ook een substantieel aandeel van de bevolking die tot de zogenaamde ‘fuzzy fidelity’ groep behoort (.296) en wat minder tot de groep van onconventioneel gelovigen die niet tot een kerk behoren (.144). Inwoners van landen uit landengroep 2 behoren relatief vaker tot de ‘fuzzy believers’ of tot de onconventioneel gelovigen die kerkelijk ongebonden zijn.

Vanaf 1990 komen de clusters 1 en 2 samen en blijkt Italië zich af te splitsen van de grotere groep en meer overeenkomsten te vertonen met conventioneel religieuze landen (zie Tabel 4). Een duidelijk onderscheid doet zich voor tussen een kleine groep landen met voornamelijk conventioneel gelovigen zoals Italië, Malta en Ierland en een grotere groep landen met een mix van zogenaamde ‘fuzzy believers’, onconventionele gelovigen (die niet kerkelijk gebonden zijn) en conventionele gelovigen.

Door de tijd heen blijken de groepen niet-gelovigen, onconventioneel gelovigen en kerkelijk ongebondenen relatief stabiel, terwijl de kans dat mensen behoren tot de ‘fuzzy fidelity’ groep toeneemt, zoals het er naar uitziet ten koste van conventioneel christelijk gelovige personen.

## Conclusie en discussie

In dit artikel hebben we de gevleugelde uitdrukking van Davie (1994) om de religieuze situatie in Europa te duiden nader bekeken en empirisch onderzocht. Met de uitdrukking ‘believing without belonging’ trachtte zij de ontstane situatie in menig Europees land te beschrijven. Immers veel Europeanen hebben zich losgemaakt van de kerken en het kerkelijke leven, maar voor heel veel mensen betekent dat niet dat ze ook ongelovig of atheïst zijn geworden. Het empirische ‘bewijs’ voor die stelling wordt veelal gevonden in het percentage mensen dat nog naar de kerk gaat en/of zich nog rekent tot een van de kerken (denominaties) en de mate waarin mensen aangeven dat ze religieus zijn.

In deze bijdrage aan die discussie hebben wij ook meer geloofsinhoudelijke aspecten meegenomen in onze analyses en hebben we een veel geavanceerdere analysetechniek gebruikt dan een ‘simpele’ kruistabel die vaak op basis van kerklidmaatschap en gelovig zijn wordt gemaakt.

Uit de beschrijvende analyses blijkt dat het idee dat secularisatie in Europa voornamelijk of alleen het kerkelijke instituut en de kerkelijke binding van mensen betreft, maar geen afname van de gelovigheid, niet kan worden geverifieerd met de onderzoeksgegevens van de European Values Study. De resultaten van de studie laten zien dat tussen 1981, toen de eerste dataverzameling plaatsvond in een groot aantal landen in Europa, en 2008, toen de voorlopig laatste en meest recente dataverzameling in alle 45 Europese landen plaatsvond, er een gestage daling kan worden geconstateerd, niet alleen in de mate van kerkelijke binding, maar ook in gelovigheid. Daarmee worden de studies van Voas en Bruce dus bevestigd en Davie’s ‘believing without belonging’ these niet. Er blijkt sprake van een afname in alle religieuze indicatoren.

Secularisatie mag dan wel als een voornamelijk Europees fenomeen worden gezien – en wanneer de religieuze situatie in Europa met die van de rest van de wereld wordt vergeleken lijkt een dergelijke conclusie zeker gerechtvaardigd – het betekent niet dat secularisatie in Europa een uniform proces van sociale verandering is. Er zijn behoorlijke verschillen in de mate waarin Europese landen zijn gesecculariseerd. Inwoners van Italië, Malta en Ierland zijn, niet onverwacht natuurlijk, veel religieuzer gebleven dan de rest van Europa, hoewel ook in Ierland recentelijk secularisatietendensen zijn waar te nemen. De Scandinavische landen zijn duidelijk het verst gevorderd voor wat betreft secularisatie.

In dit artikel zijn we op zoek gegaan naar een latente structuur in religieuze geloofsantwoorden en religieuze gedragingen van mensen. De latente klassen cluster analyse toonde 4 onderscheidbare religieuze profielen in Europa in 1981, 1990, 1999 en 2008. Deze empirische analyses wijzen uit dat het door Davie beschreven fenomeen van ‘believing without belonging’ bestaat in Europa. Maar het fenomeen behoeft wel enige nuancering, want ‘without belonging’ verwijst voornamelijk naar het niet naar de kerk gaan en niet zozeer naar het niet (meer) behoren tot een denominatie, en ‘believing’ betekent niet zozeer traditioneel conventionele gelovigheid, maar meer eigentijdse onconventionele gelovigheid.

Hoewel Voas’ conclusie dat secularisatie zich manifesteert in alle zogenaamde religieuze indicatoren bevestigd kan worden, is vooral de afname van het kerkbezoek groot. Ook zien we een gestage daling in het traditionele godsgeloof (persoonlijke God) ten gunste van een minder traditioneel geloof in een soort levensgeest of kracht.

De categorie niet-gelovigen die kerkelijk ongebonden zijn is duidelijk aan het groeien. En ook dat bevestigt hetgeen Voas reeds in 2009 constateerde. Hij identificeerde een grote groep van ‘fuzzy believers’, waarmee hij doelde op de groeiende groep mensen die wel loyaal is gebleven aan een bepaalde denominatie, maar daar op een meer vrijblijvende manier aan verbonden is. Het aantal mensen dat als zodanig kan worden gekenmerkt is vrijwel stabiel en betreft zo’n 30%. Tussen 1981 en 1999 zien we wel een daling, maar daarna is er weer sprake van een toename tot nagenoeg hetzelfde niveau als in 1981.

De categorie niet-conventionele gelovigen is wel aan het groeien in Europa, maar het Europese profiel is erg gevarieerd. Er is niet sprake van een uniforme ontwikkeling in de richting van een gesecculariseerde samenleving, zoals ook onder meer Turner (2014) en eerder al Greeley (2003), en anderen (Draulans & Halman 2005; Halman & Draulans 2006; Voas 2009) constateerden. Deze ideeën van een Europese religieuze lappendeken (patchwork) worden dus weer bevestigd.

We zijn ons ervan bewust dat onze analyses betrekking hebben op een beperkt aantal landen. Daarom kunnen we natuurlijk niet al te vergaande conclusies trekken uit onze analyses. Maar zij lijken wel duidelijk te maken dat hoewel ‘believing without belonging’ lijkt voor te komen in Europa, de werkelijke religieuze situatie vele malen gecompliceerder is dan met deze enkele term beschreven kan worden. Op individueel niveau blijkt er nogal wat variatie te zijn, maar over de tijd heen en op landenniveau blijkt er sprake van meer stabiliteit. We bedoelen hiermee dat binnen de afzonderlijke landen de religieuze compositie relatief veel variatie laat zien (i.e. de 4 clusters), maar dat deze binnenlandse compositieverschillen toch erg veel op elkaar lijken wanneer de landen als het ware naast elkaar worden gelegd; dan vinden we slechts twee afzonderlijke clusters van landen, waarbij elk landencluster gekarakteriseerd wordt in termen van de overeenkomstigheid qua religieuze compositie die ook door de tijd heen blijkbaar niet aan sterke veranderingen onderhevig is geweest.

De vastgestelde patronen van diversiteit (binnen landen), maar ook van relatieve homogeniteit en stabiliteit (tussen landen en door de tijd heen) nopen tot theoretische reflectie over waar die verschillen en overeenkomsten tussen en binnen landen aan toegeschreven kunnen worden. De grote theorieën zoals secularisatie, individualisering en modernisering zijn niet erg bruikbaar om het sterk gevarieerde religieuze patroon in Europa te kunnen begrijpen. Wat dat betreft moet er dus nog veel (theoretisch) werk worden verricht.

## Literatuur

Aarts, O. (2010),

*Religious Diversity and Religious Involvement: A study of religious markets in Western societies at the end of the twentieth century*, Nijmegen: Radboud University.

Bernts, T. & J. Berghuis (2016),

*God in Nederland. 1966-2015*, Utrecht: Ten Have.

Bruce, S. (2011),

*Secularization*, Oxford: Oxford University Press.

Davie, G. (1994),

*Religion in Britain since 1945. Believing Without Belonging*, Oxford: Blackwell.

Draulans, V. & L. Halman (2005),

Mapping contemporary Europe's moral and religious moral landscape: An analysis based on the most recent European values study data, in: *Journal of Contemporary Religion*, 20 (2), 179-193.



- Greeley, A. (2003),  
*Religion in Europe at the End of the Second Millennium*, New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- EVS. (2011),  
*European Values Study Longitudinal Data File 1981-2008 (EVS 1981-2008)*.
- Hagenaars, J., L. Halman & G. Moors (2003),  
 Exploring Europe's basic values map, in: Arts, W., J. Hagenaars & L. Halman (eds.), *The Cultural Diversity of European Unity*, Leiden: Brill, 23- 58.
- Halman, L. (2015),  
 Patterns of European religious life, in: Hellemans, S. & P. Jonkers (eds.), *A Catholic Minority Church in a World of Seekers*, Washington DC: The Council for Research in Values and Philosophy, 21-70.
- Halman, L. & V. Draulans (2006),  
 How secular is Europe?, in: *British Journal of Sociology*, 57 (2), 263-288.
- Halman, L., I. Sieben & M. van Zundert (2011),  
*Atlas of European Values. Trends and Traditions at the Turn of the Century*, Leiden: Brill.
- Hart, J. de (2014),  
*Geloven binnen en buiten verband*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Luijkx, R., L. Halman, I. Sieben, E. Brislinger & M. Quandt (2016) (forthcoming).  
*European Values in Numbers. Trends and Traditions at the Turn of the Century*, Leiden: Brill.
- Storm, I. (2016),  
 Morality in Context: A Multilevel Analysis of the Relationship between Religion and Values in Europe, in: *Politics and Religion*, 9 (1), 111-138.
- Turner, B. S. (2014),  
 Religion and contemporary sociological theories, in: *Current Sociology Review*, 1-18.
- Vermunt, J. K. (2003),  
 Multilevel latent Class Models, in: *Sociological Methodology*, 33 (1), 213-239.
- Voas, D. (2009),  
 The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe, in: *European Sociological Review*, 25 (2), 155-168.
- Voas, D. & A. Crockett (2005),  
 Religion in Britain: Neither Believing nor Belonging, in: *Sociology*, 39 (1), 11-28.
- Wilson, B. (1982),  
*Religion in Sociological Perspective*, Oxford: Oxford University Press.

## Kerk in context

### Review religieuze praktijken in functioneel gedifferentieerde systemen

Erik Sengers\*

#### Summary

*Organized religion can be found at places that are normally closed for ordinary people. Representatives of this religion are active in care institutions, in the army and in prisons. This however creates tensions between the professional norms of these institutions on the one hand, and the norms of the religion on the other. Recently, four publications appeared that address these questions. First, Gärtner considers the religious activity in these non-church surroundings as exemplary for religion in high modernity. Second, the dissertation of Huyzer discusses the role of official church ministry in care institutions, a role which is not taken for granted. The book of Van Iersel, third, shows that the social teaching of the church can be of help to make relevant the role of the churches in spiritual care at the military institutions. Finally, the volume of Eyk et al. about spiritual care in prisons makes clear that institutional care needs the church office and the parish structures outside the institution. The conclusion is that exactly this last aspect has been neglected in most studies, and that spiritual care in institutions cannot be disconnected from religious organization outside these institutions.*

#### Geloof – kerk – moderniteit

Een van de kenmerken van de moderne samenleving is dat het een gedifferentieerde samenleving is. Zowel in structureel als in cultureel opzicht is er een – overigens veronderstelde – eenheid op politiek, economisch, religieus, intellectueel, medisch, juridisch terrein ten opzichte van de voormoderne samenleving verloren gegaan. Elk onderdeel van de samenleving wordt zelfstandig, met eigen professionele normen, met een eigen culturele sfeer, met eigen standaarden voor beoordeling, met eigen connecties met andere sferen en met een specifieke functie voor de samenleving als geheel. Zo ziet

---

\* Erik Sengers is socioloog en theoloog en als wetenschappelijk onderzoeker verbonden aan Tilburg School of Catholic Theology.

tenminste Luhmann (1993) de ontwikkeling. Voor religie en kerk heeft deze ontwikkeling verregaande gevolgen. Verondersteld wordt dat religie in een voormoderne samenleving een algemeen verbindende kracht was tussen al deze sferen van de samenleving, dat al deze sferen religieus bepaald en genormeerd waren. In de moderne samenleving verschrompelt religie en wordt de institutionele drager van deze sfeer, de 'kerk', door de verzelfstandiging van de andere sferen tot een van de mogelijke opties van handeling, de participatie daarbinnen wordt een individuele keuze, het belang ervan voor het geheel van de samenleving wordt geringer, en door de groeiende pluriformiteit binnen de sfeer van de religie wordt deze relevantie ook minder goed duidelijk (Luhmann 1999).

In de negentiende en twintigste eeuw werd een oplossing voor deze differentiatie gevonden, waardoor kerken, die gezien werden als hoeders van sociale orde, waarden en normen, of als tekenen van de nationale identiteit, toch konden komen op gebieden waar ze eigenlijk uitgedreven werden en waar ze op het eerste gezicht ook geen betekenis meer hadden. Er werden speciale vormen van kerkelijke presentie ontwikkeld binnen deze gedifferentieerde sferen, deels op verzoek van de samenleving of de desbetreffende overheid, deels op initiatief van de kerken zelf. Zo ontstond er pastoraal werk in de gevangissen, in het leger, en in de zorginstellingen. Maar ook ontstond er pastoraat onder jongeren en arbeiders, op universiteiten en hogescholen, onder ouderen en kunstenaars. Het is allemaal te zien als een interne differentiatie van de kerken in een poging om aansluiting te houden bij de maatschappelijke differentiatie. Aangezien dat laatste in potentie oneindig voortschrijden kan, zullen de kerken op deze manier altijd het onderspit delven en is het beter dat ze zich concentreren op hun kerntaak en kernactiviteiten (want dat is het waardoor ze zichtbaar zijn in de moderne samenleving), maar dat is een onderwerp voor een ander essay.

In ieder geval ontstaat in deze gedifferentieerde gebieden een voor sociologen en theologen zeer interessante constellatie, op het snijpunt van religie en moderne samenleving. Dat dit interessant is, bewijst ook de grote deelname aan het symposium dat dit tijdschrift in juni 2017 heeft georganiseerd samen met de Universiteit voor Humanistiek en de Tilburg School of Catholic Theology, twee instanties die mensen opleiden voor geestelijk en levensbeschouwelijk werk in deze gedifferentieerde instituties. Wat doen die mensen daar, wat is hun relevantie, hoe zien ze zichzelf, hoe werken ze in de professionele omgeving, wat is hun relatie tot de bredere cultuur? Dat zijn de vragen die in de verschillende bijdragen aan de orde kwamen. Natuurlijk kon niet alles behandeld worden, zo ging het in grote mate over geestelijke verzorging

in de zorgsector en minder over pastoraat in gevangenis en het leger. De godsdienstsocioloog zal opmerken dat de maatschappelijke, culturele en institutionele context en de gevolgen daarvan voor het handelen en functioneren van deze mensen wel wat breder aangezet had kunnen worden. Ook was er minder aandacht voor de interreligieuze en inter-levensbeschouwelijke discussies en conflicten, terwijl dat in de samenleving een belangrijk item is, en de concurrentie van de werkers in deze instellingen groter is geworden (hoeveel fte wordt er beschikbaar gesteld aan welke richting? Wie trekt de meeste bezoekers bij de gespreksgroepen?).

Het afgelopen jaar zijn er vier publicaties verschenen die ingaan op de rol van (georganiseerde) religie in professionele en gespecialiseerde contexten, die zo een inzicht geven in de rol van religie in de hoogmoderne samenleving. Dat de publicaties in deze bijdrage gezamenlijk besproken worden, kan worden gezien als een toegift op dat succesvolle symposium en tegelijkertijd een aanvulling daarop, omdat in deze selectie een aantal omissies op dat symposium en in de bijdragen van het special issue van *Religie & Samenleving* worden behandeld. Allereerst zal aandacht besteed worden aan het Duitstalige boek van Stefan Gärtner (2017), docent-onderzoeker aan de Tilburg School of Catholic Theology, die een overzicht heeft geschreven over de Nederlandse katholieke kerk waarin hij ook conclusies trekt over de pastorale activiteiten. Met name in het categoriaal pastoraat ziet hij aanzetten voor vernieuwing. De daarna te bespreken publicatie is het proefschrift van Richart Huijzer (2017), waarin hij spreekt over de ambtsbeleving van protestantse pastores in zorginstellingen. Vervolgens zal het eerste deel in de serie 'Religie en Veiligheid' worden besproken (Van Iersel 2016). Dit deel met de titel *Religie in conflict* kent een aantal bijdragen die specifiek ingaan op de geestelijke verzorging in de krijgsmacht. De laatste te bespreken publicatie is een Engelstalige bundel met artikelen over het justitiepastoraat, waarin ook internationale vergelijkingen gemaakt worden (Van Eijk, Loman & De Wit 2016). In de conclusie zal bekeken worden wat dit overzicht leert over de rol van religie in de hoogmoderne samenleving en het onderzoek daarnaar.

## Geestelijke verzorging als kans

De Nederlandse kerken waren na de Tweede Wereldoorlog een generatie lang toonaangevend voor het Europese christendom. De hoge betrokkenheid in gesloten milieus en dito maatschappelijke organisaties imponeerden bijvoorbeeld de latere paus Johannes Paulus II in 1947. De Wereldraad van Kerken

werd in Amsterdam opgericht. De Nederlandse theologie werd toonaangevend op het Tweede Vaticaans Concilie. Tegenwoordig zijn de kerken daartoe niet meer in staat. Toch, beweert Gärtner, is de Nederlandse kerk juist door haar zoektocht in een sterk geïndividualiseerde en geseclariseerde samenleving een voorbeeld voor wat andere Europese kerken nog te wachten staat. Daar kon hij wel eens gelijk in hebben. De bedoeling van zijn boek is om na een beschrijving en analyse van de staat van het Nederlands katholicisme een schets te geven van hoe zielzorg in de hoogmoderne, geïndividualiseerde samenleving eruit kan zien. De blik van deze relatieve buitenstaander is voor Nederland van belang: Gärtner is een Duitser die de Nederlandse situatie door zijn werk in Tilburg goed kent en door het contrast met de Duitse situatie in staat is om analyses te maken die wij zelf soms niet aandurven. Voor dit essay is het ook interessant te vernemen, hoe hij de veranderingen in de kerken, in dit boek de katholieke kerk, waarneemt en beoordeelt. Het woord 'Fall' uit de titel is in het Duits dubbelzinnig te begrijpen: als casus, maar ook als val, neergang.

In het eerste hoofdstuk geeft Gärtner een historische schets van het Nederlands katholicisme. Deze schets is correct, zeker met het oog op het buitenlandse lezerspubliek, maar niet bijster origineel. Het volgt een veel verdedigde visie op de ontwikkeling van de kerk en het katholieke volksdeel: onderdrukte minderheid na de Reformatie, verzuiling als middel tot emancipatie, daardoor aankomst in het maatschappelijke midden, het pastoraal concilie als gefnuikte opening en modernisering, conservatieve bisschopsbenoemingen, teleurstelling bij het katholieke volksdeel en katholieke maatschappelijke organisaties, sterk verval van de kerkelijke betrokkenheid, polarisatie, het pausbezoek dat een compleet fiasco was en zorgde voor een verdere verdieping van de tegenstellingen, het dossier seksueel misbruik gaf het laatste zetje. Het wordt tijd dat deze door Gärtner en anderen gedeelde visie – we hadden het zo goed en vanuit Rome mochten we niets meer, en daarom gaat het zo slecht – met nieuw empirisch materiaal wordt getoetst en bevraagd, want het bisschoppelijk beleid bijvoorbeeld bood lokaal veel ruimte die echter met frustratie werd ingevuld – dat zorgt niet voor aantrekkelijke geloofsgemeenschappen. Eén aspect uit Gärtners analyse is zeer treffend, namelijk dat door de verzuiling de katholieke werd geëmancipeerd “...ohne dass er sich dabei den Herausforderungen der Moderne wirklich stellen musste, die sich etwa durch den Liberalismus oder die Ökumene ergaben” (p. 23). Inderdaad is deze concentratie op zichzelf een belangrijk verschil met andere landen, die ook na de verzuiling doorwerkten.

In het tweede hoofdstuk geeft hij een scherpe en omvattende beschrijving van de neergang van het Nederlands katholicisme – ‘schonungslos’ zoals dat

in mooi Duits heet, zonder iets goed te praten. Hij laat zien hoe de binnenkerkelijke betrokkenheid tot een nulpunt is gedaald, hoe de kerk uit het openbare leven is verdwenen en geen rol speelt bij de maatschappelijke inzet van katholieken, hij beschrijft de discussies in het katholieke schoolwezen en de pogingen van de bisschoppen meer (kerkelijke) identiteit aan te brengen, hij laat zien hoe het katholieke geluid in de media is verdwenen en gestuurd wordt door economisch-politieke belangen (fusie KRO-NCRV) en tenslotte hoe de theologie aan de universiteiten wordt gemarginaliseerd. Voor de Duitse lezer is deze goed beschreven situatie een eyeopener, die is met de typische eigenaardigheden van de Nederlandse situatie niet bekend. De Nederlandse lezer ziet dat er wel erg gefocust wordt op incidenten en incidentjes die de media halen en die achter elkaar gezet een bepaalde ontwikkeling moeten suggereren: of die invloed hebben op de lokale geloofsgemeenschap is nog maar zeer de vraag. Die incidenten worden ook niet nader historisch of sociologisch geanalyseerd (zoals bijvoorbeeld Sengers 2010 of Zondag & Van Uden 2013, die aantonen dat misbruik nauwelijks een rol speelt in dalende betrokkenheid – die was al laag – wel de reactie daarop door de kerkleiding).

In het derde hoofdstuk wil Gärtner laten zien hoe de katholieke kerk probeert of eigenlijk vanuit de kerk (de leiding dicht hij weinig creativiteit toe) wordt geprobeerd in te spelen op de religieuze situatie. Hij schrijft dat ontkerkelijking niet per se secularisatie hoeft te betekenen en wijst op individualisering als onderliggend proces dat leidt tot een zoekreligiositeit. Een aparte paragraaf of analyse van deze nieuwe spiritualiteit biedt het boek echter niet, dan had hij namelijk kunnen ontdekken dat deze vorm van religiositeit generatiegebonden is en langzaam verdwijnt (Bernts 2016, 63-87). De voorbeelden waarmee hij laat zien hoe de katholieke kerk hierop inspeelt, overtuigen daarom ook niet. Allereerst wijst hij erop dat maatschappelijke organisaties zich kunnen handhaven, maar daarvoor met verdere neutralisering een prijs betalen. Dan wijst hij aan de hand van eigen onderzoek erop dat pastores proberen in te spelen op de individuele zoektocht van mensen. Jonge priesters ziet hij dat niet doen, die “... sind in den Niederlanden häufig konservativer und standesbewusster als ihre älteren Kollegen, die noch vom zweiten Vatikanum und dem pastoralen Konzil geprägt sind” (p. 186). Er kan echter ook geconcludeerd worden dat die oudere generatie vastgeroest is in de eigen ideeën en niet de spiritualiteit van de jeugd kon aanspreken. Ten derde wijst Gärtner op vernieuwingen in het aanbod van kloosters en spirituele centra, maar hij vertelt er niet bij dat dit maar matig loopt en dat er geld bij moet. Tenslotte wijst hij erop dat veel christelijke elementen zijn overgenomen in de bredere cultuur, maar ja: daar kun je geen kerkgebouw van openhouden of

een kerkelijke infrastructuur van betalen. Wat Gärtner als voorbeelden naar voren schuift, is daarom ook te zien als laatbloeiers van een bepaalde cultuur die binnenkort verdort.

Toch blijft Gärtner vasthouden aan de 'seeking imperative' en pleit hij ervoor dat de kerk zich daarbij moet aansluiten en zich ervoor moet openen. Ze is in zijn beeld een van de spelers op de religieuze markt en moet door aantrekkelijk, open aanbod net zoals andere aanbieders wervend zijn. Gärtner laat treffend zien dat de Nederlandse cultuur van leven en laten leven en de gewaardeerde levensbeschouwelijke neutraliteit van de staat zich niet verdraagt met absolute waarheidsaanspraken, waardoor religie (bepaalde vormen van islam zowel als christendom) een conflictpotentieel vormen. Ook wordt de bijdrage van religie aan de samenleving nauwelijks erkend, dit in tegenstelling tot Duitsland waar de kerken institutioneel een belangrijke publieke rol hebben die ook erkend wordt. Tegen het pleidooi van Gärtner kan gezegd worden dat de religieuze zoekers *antwoorden* zoeken, en dat het daardoor voor religieuze organisaties helemaal niet aan te bevelen is een open vraagteken te zijn. Ook is het wel degelijk mogelijk een duidelijk antwoord te geven en de subjectiviteit van de zoeker te respecteren.

In de laatste drie hoofdstukken houdt Gärtner een pleidooi voor het categoriaal pastoraat als plek waar de kerken die maatschappelijke openheid kunnen leren – de hierna besproken boeken laten dat ook zien. Hij onderscheidt vier modellen van geestelijke verzorging: als grensganger op het breukvlak van kerk en samenleving, als gesprekspartner voor existentiële levensvragen, als 'vertikalist' die in staat is de functionele differentiatie te overwinnen en een holistische visie op de mens kan presenteren (misschien is 'horizontalisme' een betere term) of levensbeschouwelijke neutraliteit. Gärtner kiest niet echt maar pleit ervoor aansluiting te zoeken bij het woord 'geestelijke' dat in de samenleving verbreid is en ook de kern is van de geestelijke verzorging: hier kan een professionele vorm van begeleiding ontstaan waardoor de mensen een eigen geloofswereld kunnen ontdekken en ontwikkelen. Met name met voorbeelden uit het justitiepastoraat laat hij, praktisch-theologisch, zien hoe het religieuze tegenover van de geestelijke verzorging zowel naar het instituut als naar de gevangene de menselijkheid overeind kan houden. Ook is het hierdoor mogelijk de verbindingen met de kerk buiten het instituut te onderhouden. Merkwaardig is het daardoor te meer dat hij geen aandacht besteedt aan de toekomst van die parochiële kerkstructuur en hoe die tussen sekte en volkskerk zijn weg kan vinden in de laatmoderne samenleving – iets waar Dekker en Stoffels in hun handboek al in vele drukken op wijzen.

## Ambt in de zorg

De discussie over de plek van geestelijke verzorging of pastoraat in gespecialiseerde instellingen komt het meest pregnant tot uitdrukking in de discussie over het ambt, en binnen de zorginstellingen. Het ambt drukt namelijk uit dat je er namens iets groters staat (en wat is dan dat grotere?), en tegelijkertijd vormen de zorginstellingen een gespecialiseerde en professionele omgeving, die zeer gericht is op functionaliteit. Zoiets als religie en zingeving vindt daarin moeilijk een plaats, moet er echter vanuit landelijke wetgeving wel zijn. Een derde reden waarom het ambt binnen de zorginstellingen tot een sterkere discussie leidt dan binnen de andere professionele omgevingen die in deze bijdrage bekeken worden, is dat bestuurders van zorginstellingen in sterkere mate ervoor kiezen om vrijgevestigde, niet-denominatieve afgestudeerden aan te nemen, waardoor het ambtelijke hierbinnen verder afkalft. Richart Huijzer heeft in deze moeilijke constellatie, waarover binnen de beroepsvereniging VGVZ al vele decennia wordt gediscussieerd, geprobeerd enig licht te brengen. Hij is zelf pastor-predikant in het Radboud UMC en vervulde en vervult nog steeds belangrijke posities binnen die beroepsvereniging, binnen het overlegorgaan tussen kerk en overheid, en tussen protestantse kerk en zorginstellingen.

In de dissertatie komen deze maatschappelijke, politieke en beleidsmatige contexten wel aan bod, maar de insteek is een andere. Geconstateerd wordt dat het ambt geen vanzelfsprekendheid meer is onder de leden van de protestantse sectie in de beroepsvereniging. In de vraagstelling wordt gezocht naar de beleving van het ambt door de pastores-predikanten zelf, om op basis van die beleving te komen tot een nieuwe pastoraal-theologische theorie over en aanbevelingen voor de invulling van het ambtelijke in de zorginstellingen – het onderzoek wil zo een *grounded theory* ontwerpen die nauw aansluit bij de praktijk. Maar zoals het meestal bij onderzoek is (zeker als er bewust wordt afgezien van een theoretisch kader): de vooronderstellingen sturen al de blikrichting en de aanpak. Dit komt pregnant naar voren in de volgende citaten uit p. 16 en 17:

Hoewel zij geen strikt kerkelijke arbeid verrichten, zijn zij toch verbonden met de protestantse traditie die de PKN verder wil dragen. Zij zijn immers ambtsdrager... Het ambt vereist in ieder geval een persoonlijk perspectief. De beroepsvereniging en de PKN geven kaders aan..., maar deze kaders krijgen toch pas betekenis als men daarbinnen zelf positie kiest.



In deze opmerkingen (die verder niet worden onderbouwd of verantwoord) zitten al verschillende aannames, die door een socioloog al meteen van vraagtekens voorzien worden. Voor sociologen is een ambt immers een a-persoonlijke functie die binnen en namens een grotere, bureaucratische organisatie vervuld wordt. Sterker nog, het is juist niet de bedoeling dat het persoonlijke mee-resoneert in de ambtelijke handelingen die de ambtenaar doet. Het ambt wordt uitgevoerd volgens de normen van die organisatie, waarbij de persoonlijke invulling significant maar niet relevant is. Ook wil de organisatie PKN niet (slechts) de protestantse traditie verder dragen; er zijn immers meer organisaties die dat op hun eigen manier doen en die zijn geen zendende instantie die pastores en geestelijk verzorgers kunnen faciliteren. Hoe men binnen de gestelde kaders zelf positie kiest is vanuit dit klassiek-sociologische perspectief eigenlijk niet relevant: men verbindt zich met de doelen, handelwijze en normen van de instantie die het ambt ter beschikking stelt of men gaat iets anders doen. Het kan zijn dat dit bij religieuze organisaties misschien iets anders ligt, en voor katholieken misschien sterker geldt dan voor protestanten, maar het zou toch wat zijn als een geestelijke bedienaar een doop of huwelijk, of begrafenis weigert omdat die het niet kan verantwoorden met zijn persoonlijke invulling van het ambt!

Zoals gezegd bouwt Huijzer zijn theorie vanuit de praktijk op en hij begint in het eerste hoofdstuk met de beschrijving van de discussie binnen de beroepsgroep over het ambt aan de hand van beleidsstukken en verslagen van conferenties. Het is duidelijk dat de auteur dit deel het beste kent uit eigen ervaring want het is met bijna 100 pagina's het omvangrijkste deel van het boek. Zijn conclusie in dit hoofdstuk is dat in de beleidsstukken het ambt gezien wordt als een aspect van de professionaliteit van de pastor-predikant, maar dat de formeel-juridische aspecten niet worden gezien als de kern. De deelnemers aan deze debatten zien het ambt veel meer als een levensbeschouwelijke krachtbron. Huijzer concludeert dat er onhelderheid bestaat doordat het formele en het inspirerende door elkaar heen lopen in het debat. Ook constateert hij dat de onhelderheid vergroot wordt doordat de kerk afwezig is en geen structuren biedt. In hoofdstuk 2 kijkt hij daarom naar de protestantse visie op het ambt. In de bestudeerde documenten komt naar voren dat de PKN wil vasthouden aan het bijbels getuigenis en de belijdenisgeschriften van de Reformatie, maar verder vooral stimuleert dat de predikanten-ambtsdragers die actualiseren. Tegelijkertijd constateert hij hier wederom dat de PKN het ambtelijke in de zorg heeft verwaarloosd en heeft toegestaan dat er studenten opgeleid werden die zonder ambtelijke zending in de zorg kwamen te werken,

waardoor dat aspect verder werd uitgehoud. Een uitwisseling van ervaringen tussen kerk en zorg kwam zo niet op gang.

In hoofdstuk 3 geeft hij aan de hand van het werk van Paul Ricoeur het theoretisch kader aan waarmee hij op zoek gaat naar het persoonlijk perspectief op de ambtsbeleving. Hoe wordt deze identiteit beleefd? Hij vat samen dat identiteit ontstaat als narrativiteit van het levensverhaal. Dit verhaal wordt gebaseerd op een voorverstaan (traditie) waarop wordt voortgebouwd in openheid en dialoog met de ander/Ander. Maar ook hier komen weer zinnen voor die de onbenoemde aannames van de auteur laten zien: “De onderscheiding tussen idem [gedeelde identiteit] en ipse [unieke identiteit] kan predikanten-geestelijk-verzorgers helpen om het ambt te ervaren als een persoonlijke gelofte waaraan trouw verschuldigd is zonder dat dit behoeft te worden geïnterpreteerd als het onderschrijven van een onveranderbare ambtsopvatting” (p. 202). In hoofdstuk vier wordt het onderzoek methodisch verantwoord en wordt uitgelegd hoe de codering van de 23 met geestelijk verzorgers gehouden interviews heeft plaatsgevonden.

In de volgende hoofdstukken worden de conclusies van het onderzoek uitgewerkt naar verschillende domeinen. Allereerst de relatie van het ambt met de instituties. Hier wordt geconstateerd wat al eerder was gezegd, dat binnen de institutie zorg het ambt geen rol speelt, dat de beroepsvereniging verstard is door de juridisch-formele discussie en dat de kerk het onderwerp inhoudelijk verwaarloost. Toch houden predikanten eraan vast, omdat ze zich desondanks verbonden voelen met de kerk en omdat het ambt raakt aan de sfeer van het Heilige. Dit komt naar voren in de volgende relatie van het ambt tot de patiënt. In de gesprekken met hen en hun familie ervaren de geestelijk verzorgers dat er behoefte is aan hun functie en wordt die ook bevestigd. En wel hierdoor, dat ze vanuit een bepaalde traditie een taal van hoop en troost binnenbrengen in de zorgcontext. Hier komt naar voren wat zich al aandiende, dat de ambtsdrager herkend wordt als geestelijke en drager van traditie. Interessant is dat Huijzer dit koppelt aan de maatschappelijke context van secularisatie: juist in dergelijke tijden is het de ambtsdrager die deze religieuze traditie toegankelijk maakt, waarvoor Huijzer de combinatie professional-confessional munt. De geestelijk verzorger is de eerst aanspreekbare voor spiritualiteit en existentie en is er ook voor deze sensitiviteit bij hen die werkzaam zijn in de zorgcontext te bevorderen. Vervolgens wordt de relatie van het ambt tot het heilige besproken, maar helaas wordt dit interessante deel (staat ‘ambt’ voor een instituut of voor een Idee?) in één volzin samengevat dat hierin bij uitstek “de predikant-geestelijk verzorger bij zijn ambt bepaald en bevestigd wordt op het niveau van zijn persoonlijk geloof en levensbeschouwelijke identiteit” (p. 362).

In de laatste twee hoofdstukken worden de interviews theoretisch samengevat en in een meta-interpretatie teruggevoerd tot het identiteitsbegrip van Ricoeur. De praktisch-theologische conclusies blijven bij dit intellectueel overweldigende slotakkoord echter achter. De aanbeveling is dat de PKN de confessionele identiteit van de protestantse werkers in de zorg, of zij die zich als protestantse werker verstaan, beter zou moeten voeden en ondersteunen. Dit is natuurlijk een conclusie die na het eerste hoofdstuk al getrokken had kunnen worden. Wat overblijft is een goed doortimmerde dissertatie die door de – voor het onderwerp veel te zware – intellectuele bovenbouw uitermate veel woorden nodig heeft en op deze manier wat wollig in de mond overkomt. De socioloog valt op dat bepaalde literatuur helemaal niet wordt behandeld, bijvoorbeeld over de differentiatie van de samenleving, de betekenis van ambt in formele organisaties, het artikel van Vellenga over religie en gezondheidszorg in het *Handboek religie in Nederland* (Vellenga 2008), of, vanuit medische hoek, de recente definitie van gezondheid van Huber waarin spiritualiteit een van de pijlers is en wat een aanknopingspunt kan bieden voor predikanten-geestelijk verzorgers. Het getuigt van een zeer intern-gerichte aanpak die erop gericht is woorden te vinden voor de functionaliteit van de protestantse werker binnen de zorginstelling. Met de combinatie professional-confessional is Huijzer dat goed gelukt, maar of het ambt daardoor gered zal worden laat zich nog bezien.

## Geestelijke verzorging en krijgsmacht

De discussie over de ambtelijke positie van de geestelijk bedienaar binnen de krijgsmacht is een heel andere dan binnen de zorginstellingen. Dat ligt natuurlijk om te beginnen al aan de zeer formele en ambtelijke structuur van de krijgsmacht waarbinnen geestelijk verzorgers een plaats hebben toegewezen gekregen; het is altijd indrukwekkend de uniformen van collega-theologen te zien die hun rang en plaats in de organisatie duidelijk maken. Ook is, en dat zal zeker te maken hebben met de sociale functie die het legitieme geweldssysteem binnen de samenleving vervult (om in de termen van Luhmann te blijven) die veel meer geïnstitutionaliseerd moet worden om dat geweld beheersbaar te houden, de band met de kerken veel duidelijker vormgegeven en uitgebouwd. Zo is er bijvoorbeeld van katholieke zijde een heuse legerbisschop (momenteel Mgr. J. Punt, residerend bisschop van Haarlem-Amsterdam). Maar die relatie is een van de thema's die Fred van Iersel, hoogleraar vraagstukken geestelijke verzorging in de krijgsmacht te Tilburg en

onafhankelijk adviseur voor theologie en beleid bij de dienst RK geestelijke verzorging van het ministerie van justitie, in een van de komende bundels wil behandelen. Voor ons ligt het eerste deel van een reeks van acht waarin hij alle aspecten van geestelijke verzorging in de krijgsmacht vanuit katholiek perspectief wil bespreken. In dit deel wil hij het veranderende veld van vrede en veiligheid schetsen, en welke vragen dat vanuit godsdienstig en levensbeschouwelijk perspectief oproept.

In de inleiding wordt kort aan de hand van een historisch overzicht de problematiek uiteengezet. In de vroege kerk konden christenen niet in het Romeinse leger dienst doen, maar dit veranderde na de erkenning en later verheffing tot staatsgodsdienst van het christelijk geloof. Sindsdien konden christenen ook binnen het leger gelovig zijn, en daarom wenste de synode van Arles in 314 een vorm van geestelijke verzorging in het leger. De vraag hoe gelovig in een geweldsorganisatie te staan is gebleven. In Nederland werd geestelijke verzorging pas met de mobilisatie van 1914 ingevoerd en sindsdien, de auteur lijkt zich er met trots over te verbazen, heeft die positie zich gehandhaafd. Dat is immers gezien de modernisering van het instituut en de secularisatie van de samenleving geenszins vanzelfsprekend, maar hij verwijst naar de dubbele transformatie uit de WRR publicatie *Religie in het publiek domein* (2006) die aantoont dat de vraag naar religieuze oriëntering blijvend is. Een ander spanningsveld is die tussen nationale belangen en organisatie van geweld waarbij de kerken na twee wereldoorlogen onder invloed van Barth (voor de protestanten) en *Pacem in terris* (voor de katholieken) de verbinding tussen christendom en natie hebben opgegeven en pleiten voor een universalistische visie op en persoonlijke overtuiging voor het geloof. Verder wijst Van Iersel er in de inleiding op dat in een wereld die is gekenmerkt door religieus gelegitimeerd geweld de existentiële vragen en legitimeringsvragen van de militaire context gesteld en beantwoord moeten worden.

In deze spanningsvelden dient de geestelijke verzorging haar bestaansrecht te vinden en te behouden. De werker moet volgens Van Iersel “vanuit een theologisch referentiekader in staat zijn een duiding te geven van de verbindingen tussen geweld enerzijds en levensbeschouwing en religie anderzijds. Zij begeleiden mensen bij de ontwikkeling van hun levensbeschouwelijke en morele identiteit in deze context” (p. 19). Ook hier valt weer op, net als bij Huijzer, dat het bij het werk van de geestelijk verzorger gaat om identiteit en moraliteit, om het ondersteunen bij een religieus geduide individuele zoektocht, terwijl vanuit sociologisch perspectief identiteit niet iets individueels is maar de plaatsing van het individu in een groter geheel, in een groep, een geschiedenis, een gedeeld normen en waardensysteem. Aan het

eind van het inleidende hoofdstuk geeft Van Iersel een korte discussie over de veelgebruikte woorden zin(geving), spiritualiteit en ethiek, en haalt Ter Borg aan die de term 'spiritualiteit' als containerbegrip karakteriseerde. Van Iersel zegt te zoeken naar een nieuwe, religieuze inhoud, maar dit punt smaakt vanuit sociologisch perspectief naar meer, de gedachte van de auteur hierover mag wel eens uitgewerkt worden.

In de tweede bijdrage van Van Iersel wordt het werk van de geestelijk verzorger binnen de krijgsmacht nader uitgewerkt. De bijdrage wil de invloed van oorlog op de cultuur vanuit het perspectief van de geestelijke verzorging bestuderen, met aandacht voor de geweldsstructuur, de bevelstructuur en de morele implicaties daarvan. Dit is een hele intellectuele 'tour de force' waarvan er in het boek meer gedaan worden en die natuurlijk niet allemaal in het kort bestek van een hoofdstuk, geschreven voor professionele werkers, tot het eind toe uitgewerkt kunnen worden. Dit hoofdstuk biedt een interessant overzicht van de verschuiving van de werkzaamheden door de tijd heen. Was de oorspronkelijke taak gericht op de ontplooiing van de vrijheid van godsdienst en levensbeschouwing, na de Tweede Wereldoorlog kwam het accent meer te liggen op welzijnswerk en vormingswerk. Tijdens de Koude Oorlog ontwikkelden veel pastores een kritische opstelling tegenover de krijgsmacht, hun broodheer, en werd ingezet op de morele oordeelsvorming van militairen. De geestelijke bedienaren werden ook in het leger geconfronteerd met vermaatschappelijking en democratisering van de samenleving, en de aantasting van autoriteit en gezag. Ze gingen zich richten op de ontwikkeling van een professionele deskundigheid, en sloten voor de beantwoording van de existentiële vragen aan bij de nieuwe techniek van counseling. Vooruitblikkend pleit Van Iersel ervoor om te werken aan een nieuw spreken over God en zo de legitimiteit van religie in het publieke domein, vanuit de context en ervaringen van het krijgsmachtpastoraat, opnieuw te doordenken. Deze historisch-sociologische exercitie met theologische toespitsing smaakt naar een grondigere uitwerking.

De bundel bevat ook bijdragen die de context van de geestelijke verzorging schetsen. Zo is er een bijdrage van generaal-majoor b.d. Cees Homan over de militaire context van de geestelijke verzorging in de krijgsmacht. Het is een wat militair-technisch overzicht, op zich begrijpelijk geschreven, over de veranderingen in de krijgsmacht: het lagere ambitieniveau van het leger en de bijbehorende bezuinigingen, de toegenomen buitenlandse uitzendingen die de focus op de verdediging van landsgrenzen doet vervagen, de meer politieke aansturing van de krijgsmacht en de inschakeling in het buitenlands beleid, de overgang van een dienstplichtigen- naar een vrijwilligersleger, de grotere

confrontatie met geweld bij ‘vredesmissies’, de vervaging van de doelen van oorlogvoering waardoor er meer onzekerheid ontstaat over de eigen inbreng van de militair, et cetera. Wat dit voor de geestelijke verzorging betekent blijft echter onduidelijk. Hetzelfde is het geval bij de bijdrage van Hessel Zondag, gepensioneerd cultuurpsycholoog van de universiteiten Nijmegen en Tilburg. Hij werkt veranderingen in het Nederlandse religieuze veld uit, maar focust geheel op het aspect individualisering en baseert zich daarbij op verouderde literatuur. Op zich beschrijft hij de veranderingen correct, dat er meer wordt aangesloten bij de eigen ervaringen en het gevoel, maar er is meer over deze veranderingen verschenen (onder andere door De Hart 2013; de nieuwste versie van *God in Nederland* wordt ook niet gebruikt) en de link met geestelijke verzorging blijft achterwege.

De bundel kent nog verschillende bijdragen over de ontwikkeling van het katholiek-sociaal denken over oorlog en vrede. De idee daarbij is dat ook deze aspecten bepalen hoe de geestelijke verzorging in de krijgsmacht vorm krijgt. En dat heeft weer te maken met het beeld dat Van Iersel heeft bij de taak van geestelijke verzorging in de krijgsmacht: bijdragen aan morele vorming van militairen binnen het instituut, en zo de relevantie van geloven in dit deel van het publieke domein (en daarbuiten) duidelijk maken. Toch zijn deze bijdragen in deze bespreking vanwege hun meer moraaltheologische karakter achterwege gelaten. De vraag is net als bij Huijzing of deze opstelling voldoende is om de positie van religie en kerk in de organisatie te behouden. Want ook hier kan de vraag gesteld worden, waarom dat doel via religieuze organisaties gedaan moet worden, en niet via andere wegen bereikt kan worden – als deze vorming voor een militaire machinerie al van belang is. Door de meer institutionele binding van kerk en staat op dit terrein zal deze vraag niet zo snel gesteld worden. Een andere vraag die zich hier stelt is of deze opdracht bijvoorbeeld in andere NAVO-landen ook zo gezien wordt, of dat er daar meer religieuze dienstverlening (sacramenten) van de bedienaren wordt verwacht.

## Justitiepastoraat

Ook het justitiepastoraat is, uit de aard der zaak, meer institutioneel gebonden dan het pastoraat in de zorginstellingen. Hoewel geen eigen bisdom, heeft het katholiek justitiepastoraat in de persoon van Mgr. De Jong, hulpbisschop van Roermond, een eigen referent. Net als bij de krijgsmacht is er ook hier een protestantse pendant als zendende instantie en is de geestelijke verzorging een vast onderdeel op het ministerie. Ook is er een centrum voor het justi-

tiepastoraat dat probeert de wetenschappelijke en professionele aspecten van het werk verder uit te bouwen. De voorliggende bundel is door dat centrum uitgegeven bij gelegenheid van het 65-jarig jubileum van de internationale commissie voor het katholiek justitiepastoraat. Dat is een erkende NGO bij de Verenigde Naties, kreeg erkenning van het Vaticaan en werkt samen met de internationale katholieke organisatie *Justitia et Pax*. Het heeft dus geen reden om te klagen over erkenning door kerk en overheid. In de uitgaven van het onderzoekscentrum was de internationale context tot nu toe afwezig, zo wordt in de inleiding vastgesteld, en dat wordt met de Engels- en Spaanstalige artikelen in deze bundel gecorrigeerd. De bundel kent vier delen (positioning – praxis – contexts – concepts) waarbij al grasduinend die artikelen worden besproken die expliciet over geestelijke verzorging in de justitiële inrichtingen gaan.

Uit het eerste deel worden de bijdragen van Van der Maat en Webber besproken. Van der Maat heeft een praktisch-theologische bijdrage over het begrip gerechtigheid, dat volgens hem over erkenning zou moeten gaan en niet over wraak of vergelding. Deze erkenning geldt dader en slachtoffer. Het doel daarvan moet zijn verzoening en het herstel van gemeenschap. De gevangenispastores hebben volgens hem de taak ‘justice, peace and reconciliation’ te bevorderen, in de instelling en in de samenleving. Opgemerkt moet worden dat deze uit Vlaanderen geboortige auteur dit schrijft vanuit de Peruaanse ervaring waar hij al vele decennia werkzaam is als docent en vrijwillig gevangenisbezoeker. Webber haalt in een wat warrig geschreven bijdrage onderzoek aan dat uitwijst dat gevangenen die een hoog religieus profiel hebben zich beter voelen in en beter kunnen omgaan met de omstandigheden in de gevangenis. Dit onderzoek werd herhaald in Australië en de conclusies werden bevestigd. Webber verklaart dit coping proces daardoor dat door de nabijheid van pastores en vrijwilligers de zelfwaarde stijgt en ook de hoop op verzoening met familie en de samenleving, ook wordt het gevoel dat God van ze houdt bevestigd. Sommige gevangenen ervaren een bekering of verdieping van geloof tijdens detentie.

Bij het deel praxis wordt dit aspect verder uitgewerkt in de bijdrage van Brandner. Hij kijkt echter niet de impact van het bezoekwerk door vrijwilligers op de gevangenen, maar op de samenleving als geheel – een origineel perspectief. Hij laat zien dat vrijwilligers en pastores elkaar nodig hebben en elkaar aanvullen in hun rollen en mogelijkheden binnen die rol – de pastor is toch meer deel van het systeem. Het bezoekwerk, zo laat hij zien, steunt ook de religieuze ontwikkeling van de vrijwilligers. Breder getrokken verandert door de connectie met de kerk ook de kerk zelf, die de ervaringen van

vrijwilligers kan verwerken, en dat verandert zo ook het beeld van kerk in de samenleving. Tenslotte wordt erop gewezen dat vrijwilligers ook vragen kunnen stellen in de samenleving over de omstandigheden van detentie. De Witte, een Vlaams onderzoeker en pastor, gaat iets verder in op de concepten die die omstandigheden bepalen. Hij wijst erop dat de morele categorieën van voor de oorlog zijn verlaten (vormen tot goede burger) en dat er nu gewerkt wordt met het concept 'restorative justice', relaties herstellende gerechtigheid. Bij drie keer herlezen werden de verschillen tussen de historisch bepaalde concepten niet geheel duidelijk: het gaat er in alle fasen toch om de gedetineerde een vorm van straf te laten ervaren en daarbinnen te werken aan meer maatschappelijk geaccepteerde gedragsverandering. De Witte is kritisch over het concept 'restorative justice' en drukt de pastores op het hart vooral hun eigen, christelijke bepaling van rechtvaardigheid niet uit het oog te verliezen. Dat verbaast omdat in het handboek justitiepastaat (Van Iersel & Eerbeek 2009) 'restorative justice' een belangrijke rol speelt. Of is dat al een voorbeeld van een dergelijke aanpassing?

In het derde deel komt de context van het justitiepastaat meer naar voren. Van Eijk, hoofdaalmoezenier van het katholieke justitiepastaat, geeft op basis van wereldwijde gegevens een overzicht van de spanningen en veranderingen in het gevangeniswezen. Het blijkt dat er wereldwijd meer gevangenen zijn bijgekomen het laatste decennium. Hij wijst erop dat gemiddeld 5% van de gevangenen van buitenlandse afkomst is (gezien vanuit de plaats van detentie), maar in bijvoorbeeld het Midden-Oosten 33%. Terwijl in Nederland weinig gevangenen zijn en er tegen betaling gevangenen worden opgenomen uit België en Noorwegen, is er in andere landen sprake van hopeloze overbezetting. De bezuinigingen in de westerse landen leiden tot een grotere inzet van techniek, wat nieuwe ethische vragen oproept. Ook wijst hij op de situatie van het management in sommige landen (corruptie, mishandeling). Van Eijk stelt goede vragen aan de orde, maar zijn stuk blijft door de globale behandeling weinig concreet. Het aspect van de leiding in gevangnissen wordt behandeld door Liebling en Crewe die interviews hielden met leidinggevenden in Engelse gevangnissen om te zien welke ethische waarden zij inbrengen. Dat leidt tot een indeling in managementstijlen die op zich niet verrassend is vanuit bedrijfssociologisch perspectief: de ene meer technocratisch en de ander meer idealistisch, allemaal hoog-professioneel en resultaatgericht.

In het laatste deel worden de concepten van het justitiepastaat behandeld. Hierin is een bijdrage opgenomen van Van Iersel die, net als in zijn hierboven besproken bundel, de katholieke sociale leer aanbeveelt als kader en richtsnoer van het handelen. In een meer specifieke bijdrage werkt Van



Eijk het begrip menselijke waardigheid, dat een belangrijke rol speelde in zijn proefschrift, uit als focus van het handelen. Hij vindt dit een interessant concept omdat het zowel theologische als juridische connotaties heeft met als doel de individualiteit van de gedetineerde te beschermen, zijn vrijheid en autonomie te bewaken en de leefomstandigheden waarin dat gebeurt. Van Eijk vindt dat de pastores die zaken moeten bewaken en hij accepteert dat dit leidt tot spanningen, die er moeten zijn om die menswaardigheid vast te houden. Een soortgelijk pleidooi houdt Koet, exegeet en voormalig justitiepastor, aan de hand van de uitleg van de gevangenschap van Paulus. Hij laat zien dat het er in het pastoraat om gaat mensen hun eigen verhaal terug te geven, waardoor ze een nieuwe identiteit kunnen aannemen en om ze zo een uitweg uit de misère te geven, die ze uiteindelijk zelf vinden. Dit sluit aan bij het pleidooi van Gärtner.

## Conclusie

Alles overziende worstelen de vier behandelde publicaties alle met hetzelfde dilemma: wat is de betekenis van kerk en geloof binnen zeer sterk geprofessionaliseerde contexten. Dat is precies de situatie die Luhmann theoretisch heeft geschetst en het lijkt ook wel alsof er drie heel verschillende antwoorden en oplossingen voor gevonden worden. In de zorg probeert men aansluiting te vinden bij het medisch-professionele discours en ervaart men de binding met kerk als hinderlijk. In de krijgsmacht wordt ingezet op morele vorming vanuit christelijk perspectief en ethisch handelen in concrete situaties. In de gevangenis gaat het om menselijke waardigheid en komt de relatie binnen-buiten veel meer als punt van discussie en onderzoek aan bod. Het lijkt wel alsof de binding met de achterliggende geloofsgemeenschap in het justitiepastoraat het meest omvattend vorm krijgt. Dit zal zeker te maken hebben met de omstandigheid dat de existentiële ervaringen – die in alle drie de contexten aan bod komen – in tegenstelling tot zorg en krijgsmacht ook *binnen* de instantie van justitie opgelost moeten worden. Men zit immers meerdere maanden of jaren vast, met het doel gedragsverandering te realiseren, terwijl men in de zorg steeds meer thuis verblijft en dus op de lokale geloofsgemeenschap is aangewezen, en bij de krijgsmacht vaak ook nog een gezin aanwezig is.

Opvallend is verder, gezien de overeenkomsten, dat iedere sector zijn eigen wetenschappelijk discours aan het ontwikkelen is, terwijl de overeenkomstige vragen veel meer zouden pleiten voor een geïntegreerde aanpak. Zo komt het christelijk-sociaal denken in alle drie de contexten terug, gaat het om de positie

van kerkelijke zending in een professionele organisatie, om de relatie van kerk en staat, het beeld van religie in de samenleving, om de inzet van vrijwilligers en de lokale geloofsgemeenschap, en vele andere overeenkomstige vragen meer. De aanzetten van Gärtner, die het verdienen meer in het Nederlandse discours te worden waargenomen, bieden voor zo'n geïntegreerde visie goede aanknopingspunten. Daarbij dienen de traditionele parochiestructuren (ipso facto geldt dit ook voor de protestanten) zeker te worden meegenomen in de analyses. Immers: zonder een geloofsgemeenschap *buiten* de instituties van zorg, geweld en justitie verliest de religieuze activiteit *binnen* die instituties haar legitimiteit maar ook haar functie, haar nut voor de mensen die in een bepaalde levensfase door die instituties bepaald worden. De visie van Gärtner en ook wel van De Groot (2017), dat de samenleving in de categoriale zorg het christelijk gemeenschapsleven heeft overgenomen en überhaupt een christelijke cultuur heeft geïncorporeerd en dat de institutionele vormgeving van dat geloof daardoor niet meer noodzakelijk is, is een weinig vruchtbare positie.

Elk afzonderlijk boek is voor de godsdienstsociologie niet van bijzonder belang. Daarvoor zit er te veel praktisch-theologisch en christelijk-sociaal gedachtegoed in. Maar bij elkaar laten de uitgaven wel goed zien waar de kerken in de samenleving mee worstelen en welke oplossingen ze vinden. Juist in deze functioneel gedifferentieerde contexten, subsystemen, komen die vragen extra scherp en duidelijk naar voren, en de vragen die aan het eind van de vorige alinea gesteld zijn, zijn natuurlijk ook vragen die voor de godsdienstsociologen relevant zijn. Het pleidooi is dan ook om ook als sociologen meer van dergelijke contexten op te zoeken en te beschrijven, en studies hierover vanuit sociologisch perspectief te bekijken en te bespreken. Dit sluit ook goed aan bij het pleidooi van Pollack en Wegner (2017), omdat juist in die functioneel gedifferentieerde systemen de kerkelijke organisaties nog een belangrijke rol vervullen die groter is dan hun ledentallen of maatschappelijke waardering zouden rechtvaardigen.

## Literatuur

Bernts, Ton (2016),

Wijkend christendom, in: Bernts, Ton & Joantine Berghuijs, *God in Nederland 1966-2015*, Utrecht: Ten Have, 15-86.

Eijk, Ryan van, Gerard Loman & Theo W.A. de Wit (red.) (2016),

*For justice and mercy: International reflections on prison chaplaincy*, Oisterwijk: Wolf LegalPublishers.

- Gärtner, Stefan (2017),  
*Der Fall des niederländischen Katholizismus: Kirche und Seelsorge in einer spätmodernen Gesellschaft*, Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Groot, Kees de (2017),  
 Het buitenkerkelijke succes van de christelijke zielzorg, in: *Religie & Samenleving*, 12 (2), 143-159.
- Hart, Joep de (2013),  
*Zwevende gelovigen: Oude religie en nieuwe spiritualiteit*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Huijzer, Richart (2017),  
*De binnenkant van het ambt: Een grounded theory-onderzoek naar de ambtsbeleving en levensbeschouwelijke identiteit van protestantse pastores in zorginstellingen, in dialoog met Paul Ricoeur*, Delft: Eburon.
- Iersel, Fred van (2016),  
*Religie in conflict*, Delft: Eburon.
- Iersel, Fred van & Jan Eerbeek (red.) (2009),  
*Handboek justitiepastoraat: Context, theologie en praktijk van het protestants en rooms-katholiek justitiepastoraat*, Budel: Damon.
- Luhmann, Niklas (1993),  
*Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (4e druk).
- Luhmann, Niklas (1999),  
*Funktion der Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (5e druk).
- Pollack, Detlef & Gerhard Wegner (red.) (2017),  
*Die soziale Reichweite von Religion und Kirche. Beiträge zu einer Debatte in Theologie und Soziologie*, Würzburg: Ergon.
- Sengers, Erik (2010),  
 'Met veel gelal en geknal vieren we dit jaar carnaval'. Over prins carnaval, mijnheer pastoor, en een kerk uit het lood, in: *Religie & Samenleving*, 5 (1), 5-20.
- Vellenga, Sipco (2008),  
 Gezondheidszorg, in: Borg, Meerten ter e.a. (red.), *Handboek religie in Nederland: Perspectief-overzicht-debat*, Zoetermeer: Meinema, 400-416.
- Zondag, Hessel J. & Marinus H.F. van Uden (2013),  
 Kritisch én trouw: Commitment na seksueel misbruik in de Rooms-Katholieke Kerk, in: *Religie & Samenleving*, 8 (2), 265-288.

## Boekbesprekingen

Wijnen, Harmen van (2016), *Faith in small groups of adolescents: being together as a basic given*, Delft: Eburon Uitgeverij, pp. 192, ISBN 9789463010740, € 36,00.

Op 14 september 2016 promoveerde Harmen van Wijnen op deze dissertatie aan de Vrije Universiteit; vertaald: Geloof in kleine groepen van adolescenten. Het is een combinatie van vijf los verschenen wetenschappelijke publicaties, gebundeld en van in- en uitleiding voorzien. De auteur is jaren werkzaam geweest als directeur van de Hervormd-Gereformeerde Jeugdbond (HGJB) en eindverantwoordelijk voor de Jeugdorganisatie Protestantse Kerk (JOP). Hoewel de titel wellicht anders doet vermoeden gaat het hier dan ook om onderzoek onder alleen kleine groepen protestantse adolescenten. Van Wijnen heeft de groepen ook gevonden via al bestaande contacten op zijn werk binnen de PKN.

Hoofddoel voor Van Wijnen is het zoeken van nieuwe paradigma's voor jeugdwerk, om de kloof te dichten tussen kerk en adolescenten. Daartoe heeft hij vijf groepen gevolgd en geobserveerd die reeds bij elkaar kwamen. Het gaat om echt kleine groepen van 5, 6, 8, 9 tot maximaal 11 adolescenten. Het zijn gespreksgroepen die samenkomen tijdens een grotere activiteit van de jongerenorganisatie van de PKN of tijdens een religieus muziektfeest, en een filmkijkgroep en een vakantiegroep. Het kwalitatieve onderzoek is gedegen uitgevoerd met triangulaire dataverzamelmethode al is de bias, dat de onderzoeker de groepen al kende en zij bovendien wisten van zijn functie binnen de protestantse organisaties, niet weg te nemen door te zeggen dat het fijn is dat er in elk geval een echte band tussen respondenten en onderzoeker is. Hoe zouden de gesprekken zijn verlopen als de onderzoeker er niet bij was geweest? Zouden dan dezelfde verhalen zijn gevonden?

Theorievorming en dataverzamelingsfasen wisselden zich bovendien af tijdens het onderzoek. Dit maakt kwalitatief onderzoek altijd wat onduidelijker omdat er blijkbaar toch theorie bestaat waar iets mee kan of zelfs moet worden gedaan en tegelijkertijd zo open, exploratief mogelijk naar data moet worden gezocht om de respondenten te laten spreken en niet de onderzoeker zelf. Wordt gevonden wat werd gezocht of wordt gevonden wat men niet zocht noch verwachtte? Dat laatste zou de bedoeling zijn geweest maar helaas is Van Wijnen daar niet in geslaagd; wat werd gevonden werd ook wel verwacht op basis van de theorie en voegt derhalve niet veel nieuwe kennis toe en doet bovendien de vraag rijzen of het meest wezenlijke van deze kleine geloofsgroepen nu echt is beschreven. Het eerder genoemde argument dat de onderzoeker bovendien bekend is bij de respondenten versterkt deze conclusie.

Centrale onderzoeksvariabelen zijn geloof, adolescenten, kleine groepen en kerk. De relaties tussen deze vier verschillende onderdelen worden afzonderlijk beschreven in hoofdstukken. Er is bij de analyse vooral gezocht naar de 'narratieven van geloof' van de adolescenten. Toch kan de weergave van de resultaten niet de gedachte wegnemen dat

het vragen naar hoe je je geloof beleeft of wat je van de kerkdienst vindt, een jongere al beïnvloedt in de beantwoording. Wat ze onder elkaar erover zouden zeggen, en of het dan überhaupt over de kerk of geloof zou gaan, blijft helaas onduidelijk. Het woord narratief doet meer biografische diepte-interviews vermoeden dan nu in het materiaal terug te vinden is. Het zou in de toekomst een mooie aanvulling kunnen vormen wellicht.

Van Wijnen trekt als eindconclusie dat het jeugdwerk zich op twee manieren moet aanpassen in deze tijd. Men moet zich niet meer op het individuele aspect van geloof van adolescenten richten maar op het gemeenschappelijke aspect; het 'samen', en men moet geen omgeving creëren maar juist in de natuurlijke omgeving van jongeren zelf werken; het 'zijn'. Op zich niet echt conclusies die mensen van hun stoel laten vallen. Als je je enigszins verdiept in de huidige samenleving zie je de eindigheid van het maakbare al duidelijk in zicht, en juist jongeren zijn zich daarvan bewust en daarom bijvoorbeeld wars van alle instituten die anders doen geloven of je ergens lid van willen laten worden. Dit is een van de grote problemen voor kerken in deze tijd; waar krijgen ze betalende leden vandaan? En dat jongeren niet zo individualistisch zijn als vaak wordt beweerd, is ook al uit vele onderzoeken helder geworden.

Interessant is wel dat Van Wijnen daarmee conclusies trekt voor het protestantse jeugdwerk. Men moet dus ook geen zaken organiseren voor jongeren, maar de natuurlijke verbanden die er zijn gebruiken. In kleine groepen waar men zich veilig genoeg voelt om emoties te tonen en verder te verkennen, is ruimte voor geloofsgesprekken. En juist het delen van elkaars ervaringen, ook op het gebied van de zoektocht in het geloof, kan daar ruimte krijgen. Van Wijnen legt hier theoretisch de link naar Maffesoli's processen tribalisering en crystallisering, wat een interessante verdieping geeft aan de beschreven processen in de kleine geloofsgroepen. Of bij dit soort spontane, natuurlijke groepen echter een jeugdwerker aanwezig moet zijn of daarin moet sturen is maar zeer de vraag...en het probleem van de kloof tussen kerk (als in traditionele zin geformuleerd concept) en adolescenten wordt zo dus nog niet aangepakt helaas.

M.C.H. van Dijk-Groeneboer

(Faculteit Katholieke Theologie, Universiteit van Tilburg, Utrecht)

Kielman, R.H. (2017), *In het laatste der dagen. Eindtijdverwachting in Nederland op de drempel van de moderne tijd (1790-1880)*, pp. 835, ISBN Delft: Eburon (proefschrift RUL), ISBN 9789463011273, € 39,90.

In dit omvangrijke boek (712 pagina's tekst, 100 pagina's bron- en literatuurverwijzingen) wordt aandacht geschonken aan eschatologische ideeën en bewegingen die zich in Nederland voordeden in de periode 1790 (direct na de Franse Revolutie) tot aan 1880. Onder eschatologie verstaat Kielman een profetische verlossingsleer, gekenmerkt door

de verwachting van een wereldeinde en een daaropvolgende paradijselijke wereld (p. 12). Verder onderscheidt de auteur nog chiliasme (de komst van Christus gaat vooraf aan het 1000-jarig rijk) en millennialisme (het Godsrijk ontplooit zich trapsgewijs in de tijd, uitmondend in Christus' wederkomst). Met dit onderscheid wil zij aansluiten bij het tijdeigen spraakgebruik en de, volgens haar, in de sociologie en antropologie bestaande begripsverwarring vermijden. Wanneer door profeten en exegeten het einde der tijden op korte termijn wordt verwacht, spreekt zij van alarmisme. In deze publicatie is het alarmisme het *leitmotiv*, het gaat vooral om opvattingen en bewegingen waarin een acute eindtijdverwachting centraal staat. De periode, 1790-1880 wordt onderverdeeld in vier elkaar opvolgende tijdvakken, die ik als uitgangspunt neem voor een korte weergave van de inhoud, om daarna enige evaluerende opmerkingen te maken. Het spreekt voor zich dat, gezien de omvang van de studie, per periode slechts enkele typerende thema's kunnen worden aangestipt.

Van veel invloed van de Radicale Verlichting was in Nederland in de late 18de eeuw weinig sprake. De autoriteit van de Bijbel werd nauwelijks betwijfeld. Ook occultisme (Swedenborg, Mesmer) werd weinig aangehangen. Meer respons had de opwekkingsbeweging als verzet tegen het verlichtingsdenken. In de strijd tussen de patriotten en prinsgezinden werden de revoluties in de VS en later in Frankrijk verschillend beoordeeld. Voor de patriotten zouden zij de opmaat kunnen zijn voor een 'gezegende staat'. De stadhouder werd door sommigen van hen als het Beest uit de Openbaring gezien. De orangisten wantrouwen volksinvloed en stelden hun hoop op de stadhouder. Zij kenden hem messiaanse trekken toe; hij zou de gouden eeuw doen herrijzen. Die kwaliteiten werden ook aan Napoleon toegeschreven door Bilderdijk, hoewel hij na de inlijving van Nederland bij Frankrijk daar anders over ging denken. Anderen zagen in Napoleon de gesel Gods, die de volkeren straft en de Paus (Antichrist) zijn macht ontnemt. Zou hij een nieuwe Cyrus zijn, die de Joden hun land zal teruggeven? Immers, de terugkeer van de Joden naar Palestina werd gezien als een noodzakelijke voorwaarde voor het aanbreken van Christus' wederkeer. Weer anderen meenden dat Napoleon de Antichrist was of wezen, na de restauratie, op zijn opvolger Lodewijk de XVIII.

De restauratie in Nederland (1815-1830) betekende een terugkeer naar het conservatisme. Het Reveil zorgde ervoor dat de moderne wetenschap en bijbelkritiek buiten de deur werd gehouden. Da Costa bleef, in navolging van Bilderdijk, veel verwachten van de Prins van Oranje. Verschillende profeten komen op, van wie sommigen menen de eindtijdprofeet Elia te zijn, en ook de religieuze beweging van de Zwijndrechtse Nieuwlichters, die zich zien als voorboden van een nieuw wereldrijk van rechtvaardigheid, laat van zich spreken. Ook andere eschatologische enthousiasten pogen een rechtvaardige gemeenschap te stichten.

In de jaren 1830-1848 doet zich in Nederland de Afscheiding voor, is er de Belgische opstand, een cholera-epidemie en zijn er de vele revoluties in Europa. Al die gebeurtenissen

zouden weinig goeds voorspellen, zo meenden de eindtijddenkers. Moderne ontwikkelingen als stoomboot en stoomtrein werden echter door sommige eindtijdgelovigen positief geduid, onder meer omdat door die snellere verbindingen het evangelie beter aan alle volkeren kon worden verkondigd, waarna het einde zou kunnen komen (Mat. 24:14). De noodzaak van het evangelie prediken aan alle volkeren en niet in de laatste plaats aan de Joden, werd in orthodox-protestantse kringen al langer gevoeld en uitte zich ook in het oprichten van zendingsgenootschappen.

Na 1850 tekenen zich in Nederland steeds duidelijker twee onverzoenlijke kampen af. Aan de ene kant staan de modernisten, liberalen en vrijdenkers en aan de andere kant de orthodoxe (eindtijd)gelovigen die vasthouden aan de Bijbel en een herkerstening van de maatschappij willen en haar zo voor modernisme en socialisme pogen te behoeden. In dit alarmistische klimaat kregen ook veel chiliastische stromingen uit het buitenland een voet aan de grond (o.a. darbisten, mormonen, baptisten). De voorspelde omwentelingen voltrokken zich niet met als gevolg dat na 1870 het draagvlak voor eschatologisch alarmisme snel kleiner werd.

In een afsluitend hoofdstuk wordt teruggegrepen op de probleemstelling en wordt geconcludeerd dat alarmistische opvattingen breed gedeeld werden; door hooggeleerde theologen, predikanten, evangelisten en leken werden zij aangehangen. Van welk karakter was de eindtijdverwachting? Dominant daarin was het cultuurpessimisme (angst voor moderne bijbelkritiek, democratisering, socialisme) dat vooral leefde in het orthodoxe protestantisme (Reveil en Afscheiding). In het verlengde daarvan concludeert de auteur ten slotte dat de eschatologische opvattingen tussen 1790 en 1880 een remmende werking hebben gehad op de modernisering van Nederland.

Rie Kielman heeft met haar dissertatie, gebaseerd op gedegen en omvangrijk historisch onderzoek, een prestatie van formaat geleverd. Het is verbazingwekkend wat zij aan bronnen en literatuur heeft geraadpleegd en hoe zij van die zoektocht zorgvuldig en gedetailleerd verslag doet. Daarmee ben ik ook bij een kritiekpunt aangeland: er worden wel heel veel details gepresenteerd. De lezer, althans deze lezer, snakt na een hoofdstuk soms naar een korte samenvatting in relatie tot de probleemstelling. Met behulp van het weergeven van dergelijke korte tussenstandpunten had ook de conclusie strakker kunnen worden geformuleerd.

Kielman heeft gekozen voor een terminologie die aansluit bij het tijdeigen spraakgebruik. Daar is op zich wel iets voor te zeggen, hoewel het wel steeds een vertaalslag met zich brengt als er vergeleken wordt met ander onderzoek. Haar constatering, dat er op dit gebied sprake is van een 'complete' terminologische verwarring, lijkt mij wel een heel boude uitspraak.

Over de geleidelijke verdwijning van het historicisme had ik wel graag iets meer vernomen. In deze stroming, die gemeengoed was bij de orthodox-protestanten in de 17e en 18de eeuw, worden de profetische boeken, en vooral de Openbaring van Johannes,

gezien als een draaiboek van de geschiedenis van kerk en samenleving. Veel van wat in de Openbaring staat geschreven, is al geschiedenis geworden. Zo heeft de Antichrist volgens het historicisme al eeuwen geleden in de vorm van het Pausdom gestalte gekregen. Hoelang heeft deze stroming het in de 19de eeuw nog kunnen volhouden in Nederland en wanneer, waarom en door welke personen en groepen werd die rol van de Paus en de Antichrist herzien? Het onderzoeksmateriaal biedt mogelijkheden genoeg deze vraag te beantwoorden.

Deze kritische opmerkingen doen weinig af van de waarde van dit rijke boek. Samen met mijn collega's Durk Hak en Martijn de Koning heb ik gepleit voor 'slow research', voor gedegen en langdurig onderzoek.<sup>1</sup> Kielmans boek is daar bij uitstek een voorbeeld van.

Lammert Gosse Jansma

(Veenwouden)

- 1 Jansma, Lammert Gosse, Durk Hak & Martijn de Koning (red.) (2013), *Ervaren en ervaren worden. Opstellen over langdurig sociaalwetenschappelijk veldonderzoek*, Delft: Eburon.

Veen, Mirjam van (red.) (2017), *Religieuze migratie*, (themanummer *Doopsgezinde Bijdragen*, nr. 43), Hilversum: Uitgeverij Verloren/Doopsgezinde Historische Kring, pp. 223, ISBN: 9789087046651, € 40,00.

Dopers in hun vele vertakkingen (doopsgezind, spiritueel, revolutionair) kwamen op in de zestiende eeuw, een tijd waarin het gezag met religieuze diversiteit nog weinig raad wist. Kerkelijke en wereldlijke overheden poogden de (rooms-katholieke) religieuze eenheid in stand te houden, wat voor degenen die van de officiële religie afweken onderwerping, vervolging of vluchten betekende. Bij dopers (en ook calvinisten) was bovendien angst voor bezoedeling, het was beter om Babylon, de paapse afgoderij, te mijden. Bij de volgelingen van Menno Simons kwam daar nog bij dat zij geen krijgsdienst wilden verrichten. Werd de houding van de overheid ten opzichte van hun weerloosheid minder welwillend, dan waren zij genoodzaakt naar voor hen gunstiger landstreken te emigreren. Voor vele doopsgezinden (of mennonieten) geldt dat het vluchteling/migrant-zijn een essentieel onderdeel van hun identiteit en geschiedenis is geworden, zo wordt in het redactioneel voorwoord opgemerkt. Moge dat zo zijn, in de bijdragen komt het thema migratie echter niet altijd duidelijk naar voren.

Gerry Waite opent de bundel met een artikel over de dooper-spiritualist David Joris. Deze uit Delft afkomstige religieuze denker moest aanvankelijk wel meermalen van woonplaats wisselen, maar kon van 1544 tot zijn dood in 1556 vrij ongestoord in Bazel verblijven. Maar over zijn zwervend bestaan gaat de bijdrage van Waite niet. Hij behandelt Joris' opvatting



over het juiste verstaan van de Bijbel en de schepping. Voor dat verstaan is een inwendig oog nodig. Dat wordt verkregen via inspiratie door de Heilige Geest die de gelouterde spiritualist de verholde betekenis achter de verschijnselen laat zien.

Het thema migratie is in het tweede artikel, van Goertz, over het verschil tussen de leer van Luther en de dopers, geheel afwezig. De overeenkomsten tussen beide zijn eigenlijk groter dan de verschillen, zo stelt hij. Bij de dopers lag de nadruk wat sterker op een zuivere gemeente en zij wilden dat hun kerk volledig onafhankelijk zou zijn van de overheid.

Ook in de bijdrage van Van Veen over het dispuut tussen dopers en calvinisten in Wismar in 1553 speelt migratie nauwelijks een rol. Het dispuut, door wreveligheid van beide kanten, duurde maar twee dagen en beperkte zich tot de natuur van Christus. Van Veen gaat ook na hoe het dispuut in de historiografie van de zeventiende tot begin twintigste werd opgevat.

De nadruk op een zuivere gemeente veroorzaakte vele splitsingen in het Nederlandse doperdom. In de vierde bijdrage wordt een pennenstrijd tussen twee vertegenwoordigers van twee stromingen in het begin van de 17de eeuw behandeld. Zeker wel een informatief artikel, maar over migratie gaat het niet.

Met het artikel, van Van der Staaij, zijn we al in de twintigste eeuw aangeland. Daarin wordt de hulp van de Nederlandse doopsgezinden, en vooral de nog te weinig bekende rol van Rein Willink daarbij, aan door oorlog getroffen Oekraïense geloofsgenoten in de jaren 1922-1924 beschreven. Willink toonde zich een goede organisator die in samenwerking met de toenmalige autoriteiten ervoor zorgde dat de noodhulp (voedsel, zaaigoed) juist op tijd aankwam.

Over migratie en identiteitsvorming schrijven Ens e.a. Zij stellen dat migratie niet alleen invloed heeft op de identiteit van de groep die migreert, maar ook op houding en identiteit van de ontvangende religieuze en seculiere omgeving. Deze meer theoretische insteek wordt door Johannes Dyck geconcretiseerd aan de hand van de lotgevallen van de mennonieten in Rusland en hun migratie naar Duitsland in de periode 1972-2002 en ook aan de wijze waarop zij hun identiteit in de Duitse maatschappij vorm geven.

Met een beperkt budget kwam in 2014 door verschillende organisaties een achttalige website *European Mennonite Network* tot stand, waar informatie over de geschiedenis en kenmerken van de doopsgezinden in Europa is aan te treffen. Van de realisering van dit internationale project en met welke hindernissen de organisatoren zich geconfronteerd zagen, wordt kort verslag gedaan. Dan volgt een bijdrage waarin aandacht wordt geschonken aan de mennonieten in Galicië die daar sinds einde 18de eeuw verbleven, maar door verschuiving van grenzen verschillende keren van nationaliteit moesten wisselen, en aan het einde van WOII voor het merendeel naar Duitsland migreerden. Verder bevat de bundel nog een preek, een bijdrage met foto's van mennonieten in Mexico en een aantal boekbesprekingen.

Zoals uit bovenstaande weergave duidelijk mag zijn geworden dekt de titel van de bundel niet altijd de lading van de bijdragen. In sommige komt migratie slechts zijdelings aan de orde, in andere in het geheel niet. Waarom zij dan toch een plaats in de bundel verdienen, wordt in de inleiding niet verantwoord. Kennelijk heeft de redactie gemeend dat het een kloeke bundel moest worden en daarom ook artikelen waarin migratie niet het leidende thema was, konden worden opgenomen. Bovendien zal een bijdrage over Luther in het Lutherjaar 2017 niet onwelkom zijn geweest.

Als migratie centraal had gestaan, had bijvoorbeeld ook aandacht kunnen worden geschonken aan de migratie van Amish naar Nederland en de verhuizing van de orthodoxe doopsgezinden uit Balk in 1850 naar de VS. Dat zou weinig moeite hebben gekost: er had gebruik kunnen worden gemaakt van of op zijn minst kunnen worden verwezen naar resp. *Doopsgezinde Bijdragen* 1993 en 2012.

Mag het zo zijn dat de bundel enigszins de indruk wekt een aantal bijeengeraapte artikelen te zijn in plaats van een themanummer, en had aan de wijze van selecteren in het redactioneel meer aandacht moeten worden geschonken, wel kan ook geconstateerd worden dat de bijdragen op zich informatief zijn en, en dat geldt vooral de historische artikelen, van goede kwaliteit.

Lammert Gosse Jansma  
(Veenwouden)

Pollack, Detlef & Gerhard Wegner (Hrsg.) (2017), *Die soziale Reichweite von Religion und Kirche: Beiträge zu einer Debatte in Theologie und Soziologie*, Würzburg: Ergon Verlag, pp. 316, ISBN 9783956502491, € 48,00.

De meer interessante Europese godsdienstsociologie komt momenteel uit Duitsland, met name rondom het onderzoekscluster in Münster (Pollack) en de theologische faculteit Leipzig (Pickel). Zowel empirisch – middels grootschalige onderzoeken – als theoretisch – systematische kritiek op de seculariseringsthese – komt uit ons buurland diepgravend en vernieuwend onderzoek. Dit jaar verscheen een bundel die sociologisch en theologisch reflecteert op het ledenonderzoek van de Evangelische Kirche in Duitsland (EKD), een van de twee grote volkskerken. Dit ledenonderzoek is vergelijkbaar met *God in Nederland*, maar dan alleen onder de EKD-leden. Het hoeft weinig betoog dat de omvang en maatschappelijke positie van deze kerk genoeg materiaal biedt voor stevige theoretische reflecties, maar ook genoeg vergelijkingsmateriaal biedt met andere kerken – hoewel de catholica weinig in de reflecties betrokken wordt – en andere landen.

Een uitgebreide beschrijving van het EKD-onderzoek biedt de bundel niet, dat is in andere publicaties gebeurd als we de voetnoten geloven. Het materiaal dat eruit gepresenteerd wordt, onder andere in de bijdragen van Hausschildt/Schulz en Pollack, laat over-

eenkomsten met de conclusies van *God in Nederland* zien: dalende betrokkenheid van leden op structureel en inhoudelijk niveau, grotere keuzevrijheid, differentiatie van geloof en kerklidmaatschap, ontstaan van religieuze subculturen naast de kerkelijke structuren, grotere religieuze indifferentie. Het is dus duidelijk voor de kerkelijke leiding dat er een grote uitdaging ligt voor de toekomstbestendigheid van de historisch overgeleverde structuren – een uitdaging die hun collega's in Nederland al langer kennen. In tegenstelling tot *God in Nederland* worden deze conclusies echter grondig bereflecteerd en van praktische aanbevelingen voorzien.

De hoofdlijn van het betoog in de bundel is dat de conclusies geenszins wijzen op een verlies van het belang van de kerkelijke structuren, integendeel. In de bijdragen van Pollock/Wegner, Rebenstorf en Laube, in het eerste deel, wordt daarvoor teruggegrepen op een vijftig jaar oude discussie in de godsdienstsociologie. Toen Thomas Luckmann zijn idee van *invisible religion* poneerde werd gedacht dat de oude structuren overbodig zouden worden. Deze noodzakelijke correctie op het toen vigerende kerksociologisch onderzoek leidde, volgens de auteurs, een liberaal paradigma in van individuele religiositeit dat de aandacht voor kerkelijke/organisatorische structuren verwaarloosde. Kort na Luckmann verschenen echter ook de publicaties van Rendtorf en Matthes die de kerkelijke/religieuze structuur veel serieuzer namen voor de vormgeving van die individuele religiositeit. Door Luckmann werden kerk en sociologie gescheiden, ontstond de 'godsdienst'sociologie, en – volgens Rebenstorf – werd de sociologie een hulpwetenschap van de theologie.

De auteurs pleiten voor een herwaardering van de kerkelijke structuren in het godsdienstsociologisch onderzoek, omdat het gaat om een reflectie op het ledenonderzoek kan het beperkt gezien worden als een terugkeer naar de kerksociologie (gezien het belang van de kerken – zeker in Duitsland – voor de hand liggend) maar breder is het zeker een oproep om de organisatievormen van religie serieuzer te nemen. Het ledenonderzoek geeft de auteurs gelijk: de meeste van de leden zijn uitermate tevreden met de EKD en de lokale gemeente, de identificatie is hoog. In het tweede deel worden deze resultaten verder uitgewerkt: religie is (ook) een sociale activiteit, mensen hebben de gemeenschap nodig voor bevestiging van hun religieuze overtuigingen, wie niet in religie gesocialiseerd wordt, heeft een kleinere kans het religieuze gedachtegoed over te nemen. Domsgen bijvoorbeeld laat zien dat religie als cultureel concept dat opties biedt voor keuzes in het leven, een sociaal concept is. Hij wijst daarbij, ook praktisch-theologisch, op de rol van familie en gezin. Karle voegt daar in haar bijdrage aan toe dat religie een vorm van communicatie is en daardoor bij uitstek sociaal is; de kerken zouden praktijken moeten ontwikkelen die die communicatie zichtbaar en relevant maken. Pickel heeft een uitstekende bijdrage over religieuze indifferentie, waarbij hij laat zien dat hier ook kerkelijkheid mee resonanceert.

In het laatste deel wordt gekeken naar het publieke beeld van 'kerk'. Körtner houdt in zijn bijdrage een pleidooi om de publieke theologie niet alleen vanuit het binnenperspec-

tief te doen maar offensief te verbinden met een buitenperspectief, met de vragen in de samenleving. Schlamelcher stelt in zijn interessante bijdrage de vraag naar de relatie kerk en sekte: de christelijke kerken veranderden van sektes (in de oudheid) tot kerken van en kerken voor de samenleving. Dat ook volkskerken in de hoogmoderniteit tot sektes kunnen worden, wat uw recensent wel eens heeft betoogd, die conclusie wil hij niet aanvaarden. Thomas geeft in zijn bijdrage een grondige afrekening met het liberaal-protestantse paradigma (dat we overigens ook in de catholica tegenkomen) dat de gemeenschap er bij religiositeit eigenlijk niet toe doet en dat het gaat om een individueel-rationalistische beleving – waardoor deze stroming uiteindelijk zichzelf afschaft.

Wegner zegt in de afsluitende bijdrage met Luhmann, dat kerken op zichzelf zijn aangewezen en zelf hun betrokkenheid moeten organiseren. Dat is een goede samenvatting van deze uitstekende bundel: de toekomst van religie hangt af van wat de religieuze organisaties er zelf van maken. En daarbinnen hebben de kerken nog steeds belangrijke maatschappelijke, politieke, economische netwerken en hulpmiddelen en mogen daarom niet genegeerd worden maar zouden veel centraler moeten staan in sociologie, theologie, èn het eigen kerkelijk beleid. Daardoor wordt de godsdienstsociologie ook weer een gesprekspartner voor de theologie zoals menig bijdrage in deze bundel laat zien. Wie zich door het Duits-academisch proza heen weet te worstelen, wordt ruimschoots beloond met vele nieuwe inzichten die ook voor de Nederlandse academische en kerkelijke situatie uitermate relevant zijn.

Erik Sengers  
(Amsterdam)

Derks, Marjet (2016), *Van Hollandse wereldbeking tot mondiale verbondenheid. Het verhaal van de Graal 1921 – heden*, Hilversum: Verloren, pp. 205, ISBN 9789087046071, € 25,00.

In deze studie beschrijft Marjet Derks de geschiedenis van de Graal. De Graal is een internationale, katholieke vrouwenbeweging die in 1921 werd opgericht onder impuls van de Nijmeegse taalkundige en jezuïet Jacques van Ginneken. Volgens Van Ginneken bevond Europa zich na de Eerste Wereldoorlog in een cultuurcrisis waarop enkel het katholicisme een adequaat antwoord bood. Er was zodoende een grote noodzaak om het katholicisme te verspreiden, zowel in Nederland als daarbuiten, en in de ogen van Van Ginneken waren vrouwelijke leken het meest geschikt om dit bekeringswerk te verrichten. Met het oog op dit bekeringswerk richtte Van Ginneken in 1921 de Vrouwen van Nazareth op. Een gemeenschap van katholieke, vrouwelijke leken die na de Tweede Wereldoorlog bekend wordt als de Graal. De Graal groeit uiteindelijk uit tot een internationale vrouwenbeweging, maar in dit boek behandelt Derks vooral de ontwikkelingen binnen Nederland.

De opzet van het boek is hoofdzakelijk chronologisch met de Tweede Wereldoorlog als belangrijk scharnierpunt. In het eerste hoofdstuk beschrijft Derks de ontwikkeling van de Graal tot aan de Tweede Wereldoorlog (1921-1940). Het doel van de Graal, oftewel de Vrouwen van Nazareth, was in eerste instantie wereldebekering, maar in deze periode vindt al een belangrijke koerswijziging plaats en komt de nadruk te liggen op het versterken van de vaak lauwe geloofsijver onder Nederlandse katholieke vrouwen en meisjes. Met het oog op dit doel richten de Vrouwen van Nazareth de Graalbond op en komt de naam Graal of Graalbeweging meer in zwang. En omdat het katholieke meisjeswerk vooral wordt verricht vanuit eigen 'Graalhuizen', ontstaat er langzaam aan ook een eigen graalcultuur met eigen kleding, taal, gebruiken en symbolen.

In het tweede hoofdstuk beschrijft Derks de Graal tijdens de oorlogsjaren. Aanvankelijk had de oorlog niet zoveel effect op het werk van de Graal, maar dat veranderde in de loop van 1941 toen het werk in internaten door de Duitsers werd verboden. In het daarop volgende jaar werden ook de Graalhuizen geconfisqueerd en werd de Graalbeweging als lekenbeweging door de Duitsers verboden. Hiermee kwam er een voorlopig einde aan de Vrouwen van Nazareth en de Graalbeweging. Wel raakten enkele Vrouwen van Nazareth in deze periode betrokken bij de lekenverpleging in het katholieke ziekenhuis Sint Antoniushoeve in Voorburg waar zij gaandeweg de vrouwelijke religieuzen gingen vervangen. Hierdoor verlieten de Vrouwen van Nazareth niet alleen het strikte bekeringswerk onder katholieke meisjes en traden ze toe tot de wereld van de vrouwelijke beroepsarbeid, maar zo ontstond ook het eerste katholieke ziekenhuis in Nederland waar niet langer vrouwelijke religieuzen de scepter zwaaiden.

De ontwikkeling van de Graal na de Tweede Wereldoorlog (1945-1980) wordt door Derks beschreven in hoofdstuk drie. Volgens Derks wordt deze periode gekenmerkt door een zoektocht naar de eigen identiteit. Er was verwarring over deze identiteit, omdat de naam Vrouwen van Nazareth suggereerde dat het hier om een congregatie van vrouwelijke religieuzen ging. Om aan deze verwarring een eind te maken, wordt in 1955 besloten om enkel nog maar de naam de Graal te gebruiken. Maar daarnaast was er ook verwarring over de taak van de Graal. Stond het bekeringswerk centraal of juist het opleidingswerk waar de Graal vanaf de oorlog steeds meer bij betrokken was geraakt, zoals de opleiding tot verpleegkundigen, kraamverpleegkundigen en dienstboden? Uiteindelijk werden beide taken gecombineerd. Vooral de opleiding tot gezinsverzorgster bood de Graal kansen om opleidingswerk en spirituele vorming te combineren, omdat er via de gezinsverzorgsters ook weer toegang werd verkregen tot de katholieke gezinnen.

De chronologische lijn van de eerste drie hoofdstukken maakt in de volgende hoofdstukken plaats voor een meer thematische benadering. In hoofdstuk vier gaat Derks in op het missiewerk van de Graal en de stichting van de Hogere Missieschool (1947-1970). Trouw aan het ideaal van de wereldebekering van Van Ginneken werd deze missieschool in

1947 opgericht om jonge universitair opgeleide vrouwen voor te bereiden op het werk in de missie. Een missionaire taak die in plaats van kerkontwikkeling geleidelijk het karakter kreeg van ontwikkelingswerk en het verbeteren van de positie van de vrouw. Een ontwikkeling die ook leidde tot een heroriëntatie op de spiritualiteit en identiteit van de Graal, zoals Derks in het vijfde hoofdstuk beschrijft. Een heroriëntatie die niet enkel betrekking heeft op geloofs- en liturgievernieuwing, maar ook op de positie van de vrouw binnen en buiten de kerk. Daarnaast leidde deze heroriëntatie er ook toe dat de Graal kritisch naar het eigen verleden ging kijken, waarbij de Graal vooral afstand ging nemen van de oorspronkelijke, fanatieke bekeringsijver en het vermeende gebrek aan religieuze tolerantie. Dit alles beschrijft Derks in het zesde hoofdstuk, waarin zij laat zien hoe de Graal onder invloed van het Tweede Vaticaanse Concilie ook de eigen organisatie bij de tijd wil brengen en volop inzet op verandering en internationalisering. Hierbij werd de Graal geïnspireerd door de meer prominente status die leken hadden gekregen in enkele geschriften van Vaticanum II, door de ontwikkeling van de feministische theologie en de hernieuwde aandacht voor de vrouw binnen de katholieke kerk en door de groeiende aandacht voor oosterse godsdiensten en met name het zenboeddhisme. Vooral deze laatste inspiratiebron leidde ertoe dat de Graal vanaf eind jaren zeventig een nieuwe doelgroep van onkerkelijke maar wel door spiritualiteit geïnspireerde vrouwen wist aan te boren.

Met deze studie geeft Marjet Derks naar mijn idee een boeiende inblik in de ontwikkeling van een vrouwelijke lekenbeweging in het katholieke Nederland van vlak voor en na de Tweede Wereldoorlog. Tevens laat haar studie zien hoezeer de katholieke kerk gedurende deze periode nog een echte volkskerk was. De katholieke kerk was met haar parochiestructuur doorgedrongen tot in de haarvaten van de samenleving en de relatie met de wereldlijke macht, de Nederlandse overheid, was van tijd tot tijd hecht te noemen. Treffend vind ik in dit opzicht de subsidie en steun van de overheid die een katholieke beweging als de Graal vlak voor de oorlogsjaren ontving voor het verzorgen van de opleiding tot dienstbode of na de oorlog, in 1947, voor het verzorgen van de opleiding tot gezinsverzorgster. Maar haar studie laat ook zien, en dat maakt haar boek ook voor godsdienstsociologen interessant, hoe overheidssteun uiteindelijk leidt tot overheidsbemoeyenis en professionaliseringseisen die een religieuze inspiratie op vele vlakken van de maatschappelijke hulpverlening en het internationale ontwikkelingswerk marginaliseren. In dit opzicht kan deze studie ook worden gelezen als een interessante casestudy van secularisering in Nederland. Jammer is wel dat de meest recente geschiedenis van de Graal er zo bekaaid van afkomt in dit boek. De ondertitel belooft een geschiedschrijving van 1921 tot heden, maar feitelijk stopt de studie rond 1980. De geschiedenis van de Graal tot aan 1980 wordt in ruim tweehonderd pagina's gedetailleerd beschreven, waarna in een slothoofdstuk, geschreven door een andere auteur, in slechts vier pagina's wordt ingegaan op de meest recente geschiedenis van de Graal. Hierdoor kent deze studie niet echt een

bevredigend einde en blijft de lezer met het gevoel achter dat het verhaal van de Graal nog niet volledig is verteld.

Paul Vermeer  
(Radboud Universiteit)

Dols, Chris, Joep van Gennip & Lennert Savenije (2016), *Dienstbaar onder vuur: Religieuzen en de tweede wereldoorlog*, Hilversum: Uitgeverij Verloren, pp. 224, ISBN: 9789087046170, € 22,-.

In de uitvoerige inleiding geven de drie redacteuren de bedoeling van deze bundel aan en hoe deze is ontstaan. De Stichting Echo van specialisten in de geschiedenis van het religieuze leven organiseerde eind 2014 een studiedag, zoals vaker. Het thema was hoe de religieuzen, mannen en vrouwen in Nederland en Nederlands Indië, omgegaan waren met de oorlogssituatie. De specialisten vonden het tijd om ook aandacht te besteden aan deze groep. In de Nederlandse geschiedschrijving van de oorlog was de rol van religieuzen zwaar onderbelicht. Als de RK Kerk aan de orde kwam, dan was het vooral de rol van het Episcopaat, met name van de onverzettelijke, latere kardinaal De Jong. Onder invloed van de officiële geschiedschrijving ontstond het beeld dat het katholieke volksdeel ondanks de betrokken kerkleiders minder dan de protestanten had bijgedragen aan het verzet of hulp aan de Joodse onderduikers. De bedoeling van de studiedag en deze bundel is dit beeld bij te stellen. Het doel is “een visie van onderaf geven, de religieuzen een stem geven”.

Helaas, vooral in dit laatste stelt deze bundel teleur. De auteurs leveren veel feiten, zij rapporteren de inzet van vooral nonnen bij de zorg, in de verpleging tot soms in het heldhaftige toe. Zij geven ook voorbeelden van hulp aan onderduikers en Joodse mensen met grote risico's voor de religieuzen persoonlijk en hun conventen. Zij slagen er echter niet in, althans deze lezer, te laten inzien hoe het religieuze leven en overtuiging de zusters, broeders en paters inspireerde tot daden van hulp en/of verzet. Het boek begint met een citaat uit een brief van Titus Brandsma, een van de bekendste katholieke oorlogshelden. Hij schrijft vanuit zijn cel in de Scheveningse gevangenis dat hij zich daar “veilig en gelukkig” voelt. Moeilijk mee te voelen, zo lijkt me. Een ander citaat is uit het relaas van een zuster die jarenlang in een Japans interneringskamp opgesloten zat: “O.L.Heer zou wel voor ons zorgen. Hij zou niet toelaten dat ons iets overkwam. Hij zou toch niet goed vinden dat ons mooie Missiewerk geschaad werd” (p. 11). Hoe kan deze naïviteit en passiviteit inspireren tot actie laat staan verzet? Dat had ik graag uitgelegd gezien. En hoe kwamen dan sommige zusters en paters tot actief verzet? Verschillende paters Kapucijnen die aan het verzet meededen, worden eigenzinnig genoemd. Was het toch meer het karakter dan de spiritualiteit die het verschil maakte?

De bundel besteedt dus ook aandacht aan de positie van de religieuzen in het toenmalig Nederlands Indië. Terloops wordt opgemerkt dat een pater verdacht van verzet, gevangen en gemarteld door Japanners, door aanhangers van de islam zou zijn aangebracht. Wat zegt dit over de verhouding van de Kerk met de grotendeels islamitische bevolking? Wat te denken van de verzuchting in een brief van een kloosteroverste in Indonesië in de tijd van de positionele actie. Hij hoopt dat het Nederlandse leger gauw zou komen en “erop zou inhakken”! Bedoeld is op de opstandige Indonesiërs.

Kortom, de bundel geeft de lezer veel feiten, onder andere hoeveel kloosters en seminaries tijdens de oorlog in beslag zijn genomen en of verwoest. Aan de orde komen de vrouwelijke religieuzen in het algemeen, en – specifieker – de mannelijke religieuzen, zoals de Jezuïeten, de Kapucijnen, naast de Belgische Salvatorianen. Verder gaat een hoofdstuk over de kloosters langs de Nederlands-Duitse grens, van waaruit al voor de Tweede Wereldoorlog werd gewaarschuwd tegen het nazisme en een ander over het werk van de Jezuïeten na de oorlog onder politieke delinquenten. Veel brede informatie maar in hoeverre het religieuze leven de houding van zusters en paters ten aanzien van de bezetting en de bezetters heeft beïnvloed, blijft onduidelijk. Was hun houding zo anders dan de overgrote meerderheid van de Nederlanders?

Nico Vink  
(Amsterdam)



# Religie & Samenleving

Jaargang 12, nummer 1-2/3

2017

## Inhoudsoverzicht

### Artikelen

<i>Mohamed Ajouaou</i> : Ethiek in de islamitische geestelijke verzorging	201
<i>Joantine Berghuijs &amp; Anke I. Liefbroer</i> : Religieuze en levensbeschouwelijke diversiteit in het leven en werk van geestelijk verzorgers	121
<i>Sylvia Grevel</i> : In dialoog met tragiek en vergankelijkheid. Geestelijke verzorging en het vormgeven aan een rouwdialoog middels kunst	249
<i>Kees de Groot</i> : Het buitenkerkelijke succes van de christelijke zielzorg	143
<i>Ernst van den Hemel</i> : Geestelijke verzorging als antropologisch laboratorium van postseculier Nederland	91
<i>Lammert Gosse Jansma</i> : De <i>Wachters van de Nacht</i> en het eindtijddenken	52
<i>Sjaak Körver</i> : Dood & Verderf? De bijdrage van geestelijke verzorging aan de beeldvorming over religie	160
<i>Carlo Leget</i> : Spiritual care als toekomst van de geestelijke verzorging	96
<i>Tine Molendijk</i> : Oude en nieuwe rituelen voor Moral Injury	221
<i>Ellen Oosting &amp; Willem Marie Speelman</i> : <i>Personal meaning</i> : van narratieve analyse tot geestelijke zorg	182
<i>Jacques Schenderling</i> : Van zwijgcultuur naar zerotolerancebeleid. De reactie van kerkelijke autoriteiten op seksueel misbruik	5
<i>Benita Spronk</i> : Op onbekend terrein? Moreel beraad vanuit het perspectief van tragiek: Wat betekent dit voor geestelijke verzorging?	230
<i>Paul Vermeer &amp; Peer Scheepers</i> : Bloeiende evangelische kerken in Nederland. Een circulation of the saints?	22
<i>Martin Walton</i> : Wat maakt het verschil? Levensbeschouwelijke diversiteit in zorginstellingen	107

## Boekbesprekingen

- Dekker, Gerard (2016), *De voorlopers van de revolutie. Over het maandblad Voorlopig*. Barneveld: De Vuurbaak. (Pieter Boersema) 74
- Kleef, Jordi van & Johanna Methorst (red.) (2016), *Traditie in transitie. De plaats van Tradities in een veranderende wereld*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn. (Pieter Boersema) 74
- Sengers, Erik (2016), *Roomsche socioloog – Sociale bisschop Johannes Aengenent als ideoloog en bestuurder van de katholieke sociale beweging 1873 – 1935*. Hilversum: Verloren. (Jan Sloot) 81
- Visser, Cors (2016), *Seculiere bokito's en christelijke calimero's. De strijd om het grote gelijk*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn. (Pieter Boersema) 74
- Wessinger, Catherine (ed.), (2016), *The Oxford Handbook of Millennialism*, Oxford: Oxford University Press. (Lammert Gosse Jansma) 78