

Religie & Samenleving

Jaargang 11, nummer 1

Mei 2016

Inhoud

Redactioneel	3
Arbeidsethos in Europa: religieuze traditie of modernisering <i>Kirsten Stam, Inge Sieben & Ellen Verbakel</i>	6
Drempels bij de communicatie over ervaringen van seksueel geweld Visies van hulpverleners over kinderen in islamitische gezinnen <i>Julia Day & Annemie Dillen</i>	31
Religieus pluralisme als politiek probleem Recente ontwikkelingen binnen pluralismeonderzoek <i>Leonard van 't Hul</i>	57
<i>In gesprek met dr Jan Jonkers</i> <i>Durk Hak</i>	68
Boekbesprekingen	74
Ontvangen boeken	87
Jaaroverzicht jaargang 10 (2015)	88

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

Vormgeving

Textcetera, Den Haag
Studio Hermkens, Amsterdam

Abonnementenadministratie

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

Redactieadres

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

Recensie-exemplaren

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

Abonnementsprijzen

Instituten: € 40,-
Standaard: € 25,-
Leden Werkgroep Godsdienstsociologie: € 20,-
Leden NSV: € 15,- / € 20,-
Losse nummers: € 10,-

Website: www.religiesamenleving.nl

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

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

ISSN 1872-3497

© 2016 *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

Religie doet ertoe. Onder dit motto organiseerden enkele organisaties uit de wereld van het onderwijs een symposium (Vrije Universiteit, 16 maart 2016). Inzet was: het belang onderstrepen van de lessen godsdienst, levensbeschouwing en geestelijke stromingen. Inderdaad is het in deze wereld zeer wenselijk dat mensen in religieus opzicht enigszins onderlegd zijn. Religie is niet alleen een fascinerend verschijnsel, maar grijpt in op onze waarneming van de wereld. Mensen kunnen er zo door gegrepen worden dat ze verblind raken voor mogelijk kwalijke effecten, en mensen kunnen er zo weinig van afweten dat ze, ongehinderd door enige kennis, er van alles op projecteren wat hen niet aanstaat. Scholing is dus gewenst. Maar terwijl sommige sprekers pleitten voor een zakelijk soort religiekunde, plaatsten andere in gedachten een smiley achter het motto met als aanbeveling: meer ruimte voor religieus onderwijs! Tussen algemene religiekunde en specifieke religieuze scholing in positioneerde zich het pleidooi voor erkenning van 'meervoudige religieuze bindingen'. De verwantschap met meerdere stromingen tegelijkertijd zou een even feitelijke als gewenste trend zijn, die een alternatief zou kunnen bieden voor secularistische leegheid enerzijds en fundamentalistische verblindings anderzijds. In feite komt dat natuurlijk neer op een stellingname die even ideologisch is als een verzuilde. Pleidooien voor kennis van religie vermengden zich aldus met pleidooien voor religie van een bepaalde snit.

De onlangs overleden onderwijssocioloog Jaap Dronkers (1945-2016) placht te zeggen: 'Ik vind niks, ik reken uit.' Vanuit die waardevrije houding hebben de sociologen Kirsten Stam, Inge Sieben en Ellen Verbakel minutieus rekenwerk verricht met de gegevens van het Europese Waardenonderzoek (2008). Doet religie ertoe, wanneer je kijkt naar de manier waarop mensen spreken over de waardering van werk en werkloosheid? Ja, religie doet ertoe, maar op een heel specifieke en verrassende manier. Wanneer je in Nederland, Finland of Zweden woont, is de kans het kleinst dat je een strikt arbeidsethos onderschrijft en streng oordeelt over werkloosheid. Wanneer je in Cyprus, Bulgarije of Turkije woont, is de kans dat je een strikt arbeidsethos belijdt, het grootst. De verklaring die de auteurs hiervoor bieden heeft niets te maken met het individuele geloof van de ondervraagden, maar wel met de in dat land dominante traditie voordat de industriële revolutie op gang kwam. In landen waarin de heersende kerk luthers, calvinistisch of anglicaans was zou de nationale cultuur zodanig zijn gevormd dat men anno 2008 minder hoog opgeeft van de waarde van betaalde arbeid dan in landen die van oudsher rooms-katholiek, orthodox of islamitisch zijn. Het zou dus goed kunnen dat het Nederlandse idee over 'ons calvinistische arbeidsethos' op de helling

moet. De reformatorische traditie zou er wel eens voor gezorgd kunnen hebben dat we hier helemaal niet zoveel waarde aan werk hechten. Let wel: het gaat hier om woorden, niet om daden. Daarvoor is nader onderzoek geboden.

Doet religie ertoe wanneer het gaat om seksueel geweld tegen kinderen? Wederom: over de daden ontbreken de gegevens, maar als we mogen afgaan op de woorden van de hulpverleners is het voor kinderen uit islamitische gezinnen nog moeilijker om te praten over wat ze hebben meegemaakt dan voor kinderen uit christelijke of seculiere gezinnen. Onder supervisie van praktisch theoloog Annemie Dillen vroeg Julia Day, masterstudent religiestudies, aan acht hulpverleners uit Vlaamse steden hoe zij terugkeken op hun ervaringen met kinderen en ouders in de spreekkamer. Taboe, macht en moraal in islamitische kring botsen hier op de wil tot weten en het streven naar een goed gesprek zoals dat in de hulpverleningswereld gangbaar is. De auteurs sluiten aan bij de problemen die de hulpverleners signaleren en pleiten voor een grotere sensitiviteit voor de morele cultuur waarin kinderen met een islamitische achtergrond opgroeien. Wetenschap en engagement liggen dicht bij elkaar in dit geëngageerd staaltje religie-onderzoek.

Juist de vermenging van waarneming en waardering vormt de steen des aanstoots voor cultuursocioloog Leon van 't Hul. Hij heeft het hierbij echter niet gemunt op het stilzwijgende verbond tussen hulpverleners en onderzoekers, maar op de affiniteit tussen religieus agnosticisme en de sociale wetenschappen. Zowel de internationale grootheden Zygmunt Bauman en Peter Berger als de befaamde Nederlandse auteur Hans Boutellier maken zich volgens de recensent schuldig aan het bejubelen van een pluralistische levenshouding, waardoor de huidige superdiversiteit als een, om het maar eens marxistisch uit te drukken, *historisch noodzakelijke* fase in de religiegeschiedenis verschijnt. Exclusief enthousiasme voor de eigen religieuze traditie, of zelfs maar het bestaan van levensbeschouwelijke organisaties, verschijnt vanuit dit gezichtspunt als een anomalie. Door achter het politieke vaandel van het religieus pluralisme aan te lopen ('Niet één religie heeft de waarheid – leve de versmeltingen!'), verzaken ze de wetenschappelijke opdracht om te verklaren waarom mensen in het ene geval de betrekkelijkheid van religieuze waarheden verkondigen en in het andere geval hun absolute gezag. Wie te veel bezig is met iets te vinden, zal als onderzoeker veel ontgaan.

Van 't Hul vindt godsdienstsocioloog Jan Jonkers aan zijn zijde waar deze zich stoort zich aan het 'wensdenken'. Met een polemische inslag blikt hij terug op de vijftig jaar dat hij zich met sociologie heeft bezig gehouden. Naast resultaten van kwantitatief of kwalitatief onderzoek verwelkomt de redactie dergelijke theoretische en reflexieve beschouwingen die de lezersblik

scherpen, of het nu gaat om onderwijs, economie, seks of politiek. Ook de boekbesprekingen beogen de voortdurende bijscholing in kwesties van religie en samenleving.

Religie doet ertoe, kennelijk. Een reden te meer om nu reeds reikhalzend uit te zien naar het volgende nummer. Daarin vindt u de weerslag van het eigen symposium van *Religie & Samenleving*, 13 mei 2016 gehouden, eveneens aan de Vrije Universiteit te Amsterdam. Onder het motto ‘God, seks en politiek’ zullen onderzoekers, afkomstig van verschillende disciplines, getracht hebben het hoofd koel te houden te midden van de spannende verhouding tussen betrokkenheid en distantie.

Arbeidsethos in Europa: religieuze traditie of modernisering¹

Kirsten Stam, Inge Sieben & Ellen Verbakel*

“Hebt gij een man gezien, die vaardig in zijn werk is? Hij zal voor het aangezicht der koningen gesteld worden”

(Spreuken 22:29).

Summary

This study presents unique descriptive and explanatory analyses of cross-national variation in work ethic in 44 European countries (European Values Study, wave 2008). A strong work ethic is defined as the conviction that all individuals have a moral duty to work. Multilevel regression models show that religious heritage is the most important factor explaining variation in work ethic between countries. Protestant countries have weaker work ethic values than countries with a Catholic, Orthodox or Islamic heritage. This relationship cannot be explained by the level of modernisation. In addition, alternative explanations, such as communist history, the generosity of the welfare state, and population composition with respect to religious denomination and other individual characteristics can also not account for this. Thus, although our modern societies become increasingly secularized, religious heritage still impacts our norms and values about work in a significant manner.

Inleiding

In het begin van de twintigste eeuw definieerde Max Weber in zijn bekende bundel ‘*De protestantse ethiek en de geest van het kapitalisme*’ het begrip ‘arbeidsethos’ als de overtuiging dat werk een morele plicht is (Weber 2001). Hij legde daarbij een directe link met religie, die voortkwam uit zijn poging om te verklaren waarom het moderne Westerse kapitalisme zo anders is dan de meer traditionele vormen van economische activiteit. Weber observeerde dat

* Kirsten Stam was als promovendus verbonden aan het departement sociologie, Tilburg University en is nu werkzaam als docent en onderzoeker bij International Leisure Studies aan de NHTV te Breda. Inge Sieben is universitair docent bij het departement sociologie, Tilburg University. Ellen Verbakel is als universitair docent verbonden aan de sectie sociologie, Radboud Universiteit Nijmegen.

in Westerse samenlevingen, anders dan in meer traditionele maatschappijvormen, gegenereerd kapitaal niet gebruikt werd om materieel comfort, plezier of macht te kopen, maar dat dit kapitaal steeds weer opnieuw geïnvesteerd werd met als enig doel economische efficiëntie te bereiken, en dat dit een voortdurende accumulatie van rijkdom met zich meebracht (Giddens 2005). Weber zag de oplossing voor deze schijnbare tegenstelling – de opeenstapeling van rijkdom zonder deze te benutten om materiële goederen of diensten te kopen – in het puriteins ascetisme. Hard werken wordt daarin als een ‘roeping’ gezien: de hoogste morele verplichting die een individu heeft, is om zijn plicht in wereldse zaken te vervullen. De protestantse predestinatie-doctrine speelt hierbij ook een belangrijke rol. Volgens deze doctrine heeft God slechts enkele uitverkorenen voorbestemd om gered te worden. Omdat niemand er zeker van kan zijn tot de uitverkorenen te behoren, maar tegelijkertijd twijfel hierover als een gebrek aan geloof gezien wordt, proberen mensen hun zekerheid over het uitverkoren zijn te tonen door hun roeping te volgen en hard te werken. Rijkdom wordt zo gecombineerd met een sober en arbeidzaam leven vol zelfdiscipline, met als gevolg dat ‘ijdele leefstijlen’ veroordeeld worden (Giddens 2005).

Deze protestantse nadruk op werk als een plicht en roeping² betekent dat in landen die gekenmerkt worden door een protestantse traditie een sterker arbeidsethos zou heersen dan in landen met een andere religieuze traditie. En ook al heeft het begrip arbeidsethos (onder andere door secularisering) zijn religieuze connotaties voor veel mensen verloren, gesteld wordt dat verschillen in religieuze traditie tot op de dag van vandaag voelbaar zijn. In de loop der tijd is ‘werken als een plicht voor iedereen’ immers een geaccepteerde norm geworden in de (van oudsher) protestantse landen (Zuzanek 1978).

Een alternatieve verklaring voor verschillen in arbeidsethos tussen landen wordt door wetenschappers gezocht in de mate van modernisering. De Noordwest-Europese landen met een historisch protestantse traditie behoren tot de meest welvarende landen ter wereld, onder andere door de hierboven genoemde protestantse ethiek. Het is te verwachten dat inwoners van welvarende landen zich economisch zekerder voelen en, als een gevolg daarvan, eerder waarden nastreven die met zelfexpressie en autonomie te maken hebben dan met overleven (Inglehart 1997; Inglehart & Welzel 2005). Deze nadruk op zelfexpressie en autonomie conflicteert met een sterk arbeidsethos, omdat waarden rondom arbeidsethos een morele plicht aan individuen opleggen en daarmee weinig ruimte voor individuele keuze overlaten. In landen met veel economische welvaart wordt daarom de norm dat werken een morele plicht

is ingeruild voor de waardering van werk als een middel om persoonlijke ontwikkeling te bewerkstelligen (Davoine & Méda 2009; Halman 1996). Dit betekent dat de religieuze traditie van een land alleen indirect, namelijk via modernisering, het arbeidsethos van haar inwoners beïnvloedt. De historisch protestantse landen zouden dan juist een zwakker arbeidsethos vertonen dan andere landen.

In deze studie willen we nagaan in hoeverre religieuze tradities een verklaring kunnen bieden voor landenverschillen in arbeidsethos in Europa, en vragen we ons daarbij ook af in hoeverre modernisering een rol speelt. We hopen op deze wijze op een aantal manieren bij te dragen aan de bestaande literatuur over arbeidsethos. In de eerste plaats is er nog niet veel onderzoek gedaan naar verschillen in arbeidsethos tussen landen, en naar verklaringen hiervoor. Door gegevens te gebruiken van de vierde ronde van de *European Values Study* (EVS 2010), waarin inwoners van 47 landen zijn ondervraagd, verkrijgen we nieuwe en unieke informatie over de variatie in arbeidsethos in Europa. De grote hoeveelheid landen die we in onze studie betrekken stelt ons in staat om meerdere historisch gevormde religieuze tradities met elkaar te vergelijken. In deze studie zullen we de vier grootste religieuze tradities in Europa onderzoeken: het protestantisme, het rooms-katholicisme, de islam en de oosters-orthodoxe kerken. Tevens biedt deze dataset ons de mogelijkheid om onze ideeën omtrent religieuze tradities heel grondig te toetsen. Naast de mogelijke invloed via modernisering, zullen we drie alternatieve verklaringen voor landenverschillen in arbeidsethos in onze analyse meenemen, die wellicht ook gerelateerd zijn aan religieuze tradities, namelijk de aanwezigheid van een voormalig communistisch regime, de generositeit van de welvaartsstaat, en de samenstelling van de bevolking. Hiertoe gebruiken we een multi-niveau benadering, waarbij individuen genest zijn binnen landen. Dit betekent dat we een lineair regressiemodel schatten waarbij rekening gehouden wordt met het feit dat de individuen in onze steekproef geen onafhankelijke observaties zijn, maar gegroepeerd zijn binnen landen (Snijders & Bosker 1999). Een dergelijk model stelt ons ook in staat om – naast individuele predictoren – verklaringen op landniveau in de analyse mee te nemen.

Theoretisch kader

Voordat we ingaan op de relatie tussen religieuze traditie en arbeidsethos, is het goed om eerst wat uitgebreider stil te staan bij het concept ‘arbeidsethos’.

Zoals al in de inleiding beschreven, zag Weber arbeidsethos als een geïnternaliseerde norm die een morele plicht om te werken uitdrukt. In de loop der tijd raakte het sociologische concept ‘arbeidsethos’ echter alsmaar verder verwijderd van zijn oorspronkelijke verankering in de sociaal-politieke en religieuze geschiedenis en werd er steeds vaker een persoonlijke dimensie aan gegeven (Niles 1999). In toenemende mate werd arbeidsethos beschouwd in termen van persoonlijke motieven, voorkeuren en persoonlijke waarden over werk. Veel auteurs benadrukken echter dat arbeidsethos wezenlijk verschilt van persoonlijke attitudes en voorkeuren, omdat het een morele inbedding van werk betreft (Applebaum 1992; Niles 1999; De Witte 2000; Zuzanek 1978). Hiermee wordt benadrukt dat het om een norm gaat die op *alle* mensen in een maatschappij van toepassing is. Zuzanek (1978) merkt daarnaast op dat arbeidsethos een maatschappelijk doel dient, in de functie van sociale controle. Wanneer de maatschappij niet in staat is om haar leden adequaat voor hun arbeidsinspanningen te belonen – of wanneer zij andere prioriteiten stelt – dan is er een sterke stimulans nodig om mensen te motiveren om hun werk te doen, ongeacht hun persoonlijke voorkeuren of tevredenheid (Zuzanek 1978). Wanneer arbeidsethos gezien wordt in termen van persoonlijke arbeidstevredenheid of voorkeuren, dan doen we deze sociale functie van arbeidsethos tekort. Daarom volgen we in deze studie de definitie van Ter Bogt et. al (2005, 421): “*No matter what one’s motivation to work is – money, power, social contacts – no matter if one likes certain aspects of a job or not, work ethic precedes these attitudes and evaluations as a core imperative that one should work*”. Deze definitie benadrukt het morele karakter van arbeidsethos en maakt bovendien duidelijk dat arbeidsethos een waarde is die aan iemands persoonlijke attitudes ten aanzien van werk ten grondslag ligt.

Religieuze traditie

De religieuze traditie van een land wordt algemeen beschouwd als een bepalend kenmerk van de samenleving (Huntington 1996; Inglehart 1990). De cultuur van een land, met de daarbij behorende normen en waarden, zijn gedurende eeuwen gevormd door institutionele krachten zoals de kerk (Inglehart & Baker 2000). In pre-industriële tijden speelde religie een zeer belangrijke rol in het dagelijks leven. Men zou zelfs kunnen zeggen dat cultuur gelijkstond aan religie (Inglehart 1990). Ook al is religie tegenwoordig over het algemeen minder invloedrijk, toch kunnen we stellen dat de historisch gevormde religieuze tradities nog steeds de huidige normen en waarden beïnvloeden. De voorschriften van de kerk, ook met betrekking tot werk, hebben hun stempel gedrukt op de samenleving omdat ze reeds gedurende

lange tijd gecultiveerd en versterkt werden door de samenleving als geheel. In de loop der tijd zijn deze normen dan geïnstitutionaliseerd en worden ze door de leden in de samenleving gedeeld (Parboteeah et al. 2009). Dus, zelfs al zijn veel landen in Europa gesecculariseerd, historisch gevormde religieuze waarden en normen hebben zich diep verankerd in het collectieve normen- en waardesysteem van die landen. Op deze wijze beïnvloeden ze nog steeds het dagelijks leven, zelfs van mensen die helemaal niet gelovig zijn, en die zich misschien niet eens bewust zijn van de mogelijkheid dat hun eigen waarden en normen een oorsprong hebben in religie. Dit laatste is een belangrijk punt, omdat het stelt dat de religieuze traditie van een land de waarden en normen, dus ook het arbeidsethos, van *alle* inwoners in dat land kan beïnvloeden, ongeacht of die inwoners zelf religieus zijn.

Welke verschillen tussen religieuze tradities verwachten we met betrekking tot arbeidsethos? Zoals we in de inleiding al gezien hebben, wordt arbeidsethos van oudsher voornamelijk gelinkt aan het protestantisme (Weber 2001). We verwachten dan ook in eerste instantie dat met name landen met een historisch protestantse traditie gekenmerkt worden door een sterk arbeidsethos. Het moet gezegd worden dat empirisch onderzoek dat zich richt op landenverschillen in arbeidsethos en die koppelt aan religieuze tradities in Europa vrijwel ontbreekt. Greeley (1989) toont op individueel niveau aan dat protestanten meer waarde hechten aan arbeidsethos dan rooms-katholieken en stelt dat dit komt doordat zij over het algemeen meer nadruk leggen op persoonlijke verantwoordelijkheid. Verder is er echter weinig empirisch bewijs voor deze stelling te vinden; er worden geen of zeer kleine verschillen in arbeidsethos tussen protestanten en katholieken gevonden (Ali et al. 1995; Arrunada 2009; Arslan 2001; Greeley 1989). Daarnaast tonen meer recente studies aan dat alle grote religies werk als een morele plicht zien (Parboteeah et al., 2009; Niles 1999). Wanneer we bijvoorbeeld naar de islam kijken, dan lezen we in de Koran dat hard werken en toewijding deugden zijn, dat men voldoende inzet in zijn werk moet tonen, en dat werk gezien wordt als een plicht voor eenieder die daartoe in staat is (Yousef 2001). Onderzoek laat zien dat islamitische managers een sterker arbeidsethos hebben dan protestantse managers (Arslan 2000; 2001). Ook in de oosters-orthodoxe kerken wordt er een sterke waarde gehecht aan werk. Ardichvili (2006; 2009) stelt dat van oosters-orthodoxe gelovigen verwacht wordt dat zij niet alleen spirituele doelen nastreven, maar ook waardige aardse roepingen moeten najagen door hard te werken. Er lijkt dus een positieve relatie tussen de oosters-orthodoxe kerken en arbeidsethos te bestaan, maar er is volgens ons geen onderzoek dat

deze godsdienst met andere religies vergelijkt. Alhoewel de resultaten van deze studies op individueel niveau niet direct vertaald mogen worden naar het landniveau, en ook niet representatief zijn voor de volledige omvang van landen die we hier bestuderen, gaan we ervan uit dat de genoemde verschillen in arbeidsethos tussen de vier grootste religieuze denominaties in Europa (het rooms-katholicisme, het protestantisme, de islam en de oosters-orthodoxe kerken) ook op landniveau te vinden zijn. Het is immers de religieuze boodschap die bepaald in welke mate werk gezien wordt als een morele plicht, en die religieuze boodschap speelt een rol op elk niveau van analyse. Kortom, wanneer we Weber volgen, dan verwachten we dat landen met een historisch protestantse traditie een sterker arbeidsethos hebben dan landen met een andere religieuze traditie. Wanneer we echter uitgaan van de resultaten van het bestaande empirische onderzoek, dan verwachten we dat landen met een islamitische traditie, en ook landen met een oosters-orthodoxe traditie, een sterker arbeidsethos hebben dan landen met een protestantse of rooms-katholieke traditie.

Modernisering

De moderniseringstheorie³ voorspelt dat in landen met sterke economische ontwikkeling '(post)moderne' waarden de voorkeur krijgen. Deze waarden benadrukken persoonlijke autonomie en zelfexpressie. In landen met minder economische ontwikkeling worden daarentegen traditionele waarden benadrukt die gericht zijn op zekerheid, veiligheid en overleven (Inglehart 1990; 1997). Dit heeft te maken met het feit dat economische ontwikkeling gepaard gaat met technologische innovatie, productiviteitsgroei en stijgende inkomens (Welzel et al. 2003). Hierdoor groeit de economische welvaart, en neemt de mate waarin economische hulpbronnen beschikbaar zijn voor de bevolking toe. Dit geeft alle inwoners van een welvarend land een gevoel van bestaanszekerheid, waardoor ze zich kunnen richten op 'hogere orde' behoeften (Maslow 1954) en emancipatoire waarden. Daarnaast leidt een stijgend opleidingsniveau ertoe dat de cognitieve autonomie in een welvarend land toeneemt (Inglehart & Welzel 2005). Hierdoor zijn steeds meer mensen in staat – en voelen ook de behoefte – om hun eigen, autonome, beslissingen te nemen. Dit heeft een grote invloed op de publieke opinie en het politieke debat. Waarden die keuzevrijheid benadrukken en stimuleren worden steeds belangrijker, en beïnvloeden zo de gehele bevolking. Ten slotte gaat modernisering gepaard met urbanisering en een toenemende sociale complexiteit (Welzel et al. 2003). In steden is meer menselijk contact mogelijk, maar wel op een andere basis dan in rurale gemeenschappen. Waar de sociale banden

in deze laatste gebieden gebaseerd zijn op ascriptie en fysieke of cognitieve afhankelijkheid, zijn de banden in steden voornamelijk gefundeerd in wederzijds onderhandelen en keuzes. Deze veranderingen in sociale banden als gevolg van urbanisering impliceren dat de sociale controle is afgenomen. Daarnaast zorgt de toegenomen interactie met mensen die zeer uiteenlopende leefstijlen hebben ervoor dat men meer ontvankelijk wordt voor het idee van menselijke autonomie. Lossere sociale banden, minder sociale controle en de confrontatie met diversiteit leidt tot minder instemming met conformerende waarden en het opkomen van emancipatoire waarden. Een sterk arbeidsethos kan als een traditionele, conformerende, waarde gezien worden, omdat het mensen vertelt wat ze moeten doen: werk is een morele plicht voor iedereen in de samenleving. Omdat in welvarende landen meer nadruk gelegd wordt op waarden als autonomie, zelfexpressie en diversiteit, wordt verondersteld dat het arbeidsethos hier zwakker is.

Alternatieve verklaringen voor landenverschillen in arbeidsethos: communistische geschiedenis, generositeit van de welvaartsstaat en bevolkingssamenstelling

De helft van de ruim veertig landen die we in dit artikel bestuderen, viel gedurende de tweede helft van de twintigste eeuw onder communistisch bewind, dat een seculiere ideologie nastreefde en religie zoveel mogelijk probeerde terug te dringen (Pollack 2003). Deze landen hadden geen markteconomie, zoals de rest van Europa, maar een centraal geleide planeconomie, waar volledige werkgelegenheid gegarandeerd was. Volgens Ardichvili (2009) werd werk in het Sovjet tijdperk als de meest eervolle activiteit gezien, terwijl werkloosheid als ‘parasitisme’ beschouwd werd (Aslund 2007). Het communistische regime propageerde dan ook arbeidsethos als morele plicht voor alle individuen in de maatschappij. Hierbij moet wel aangetekend worden dat de norm ‘iedereen wordt geacht te werken’ niet gelijk is aan ‘ik moet hard werken’. Verschillende auteurs (bijvoorbeeld Pučetaité & Lämsä 2008; Lipset 1992; Neimanis 1997) stellen dat de communistische ideologie iemands persoonlijke inzet, motivatie en productiviteit kan aantasten. Omdat we arbeidsethos als een morele plicht om te werken definiëren, en niet als een persoonlijk waardeoordeel over werk zien, verwachten we dat de arbeidsethos sterker is in oud-communistische landen vergeleken met andere landen.

Genereuze welvaartsstaten worden vaak bekritiseerd vanwege de geringe prikkels die er zouden zijn om te werken. Het verschil tussen salarissen en werkloosheidsuitkeringen is er immers relatief klein, en ook zijn er slechts

beperkte mogelijkheden om alle uitkeringsgerechtigden te controleren, waardoor 'free-riders' hun gang kunnen gaan (Lindbeck 1995). Zo bekeken, zou een genereuze welvaartsstaat zelfs een signaal kunnen uitzenden dat werk helemaal geen plicht voor allen is, omdat (impliciet) het standpunt verspreid wordt dat mensen die sociale bijstand nodig hebben geen schuld treft, maar dat zij hulp moeten krijgen. Dergelijke signalen en normen worden vervolgens door de bevolking geïnternaliseerd, met een zwakker arbeidsethos als resultaat. Een additionele verklaring voor de negatieve relatie tussen de generositeit van een welvaartsstaat en arbeidsethos kan worden afgeleid uit de schaarstehypothese van Inglehart (1997). Wanneer de basisbehoeften van mensen vervuld zijn, geven zij prioriteit aan waarden die te maken hebben met autonomie, hetgeen resulteert in een zwak arbeidsethos. Genereuze welvaartstaten voorzien in de basisbehoeften van hun burgers door het vangnet dat ze bieden. Hierdoor zouden landen met een dergelijke welvaartsstaat een zwakker arbeidsethos kennen. Meer recente literatuur wijst echter op een alternatieve redenering. Welvaartsstaten zouden bijdragen aan reciprociteit tussen plichten en rechten (bijvoorbeeld Mau 2004) waardoor meer generositeit juist voor een sterker arbeidsethos kan zorgen.

Ten slotte kunnen landenverschillen in arbeidsethos ook te maken hebben met de samenstelling van de bevolking in die landen. In eerste instantie denken we daarbij aan de religieuze denominatie van inwoners. Wanneer er in een land veel protestanten wonen, en deze om al eerder genoemde redenen een sterker arbeidsethos hebben dan andere of niet-gelovigen, dan scoort dat land hoger op arbeidsethos. Een dergelijke bevinding zou onze hypothese over de invloed van een religieuze traditie op arbeidsethos niet bevestigen want in de geschetste situatie wordt alleen het arbeidsethos van de gelovige protestanten door hun eigen persoonlijke beleving van religie beïnvloed, en niet het arbeidsethos van *alle* inwoners van het land, gelovigen en niet-gelovigen. Om dergelijke compositie-effecten uit te sluiten, is het belangrijk om de religieuze denominatie van individuen in de analyse mee te nemen, alsook een aantal andere individuele kenmerken, waarvan voorgaand onderzoek heeft laten zien dat deze belangrijke voorspellers van arbeidsethos zijn, zoals werkstatus, inkomen, opleidingsniveau en leeftijd (Ter Bogt et al. 2005; Wielers & Raven 2013).

Data en operationalisering

We maken gebruik van gegevens uit de *European Values Study* 2008 (EVS 2010) en verrijken deze met informatie over landkenmerken uit externe bronnen. De EVS is een grootschalig survey uitgevoerd in 47 Europese landen over basiswaarden op het terrein van het leven, familie, werk, religie, politiek en samenleving. In elk land is een aselechte steekproef getrokken van 1.500 respondenten in de leeftijd van 18 jaar en ouder. Er is gebruik gemaakt van een gestandaardiseerde vragenlijst die is afgenomen in persoonlijke interviews. Wegens gebrek aan landinformatie, laten we Kosovo en IJsland buiten beschouwing. Daarnaast laten we op advies van het EVS-team Azerbeidzjan buiten de analyse, omdat de kwaliteit van de data niet gegarandeerd kan worden. Na de toepassing van een leeftijdsselectie van 18 tot 80 jaar bestaat onze steekproef uit 61.112 respondenten (95,7%) uit 44 Europese landen.

Afhankelijke variabele

De afhankelijke variabele *arbeidsethos* is een schaal gebaseerd op vijf stellingen: 'Om je talenten volledig tot ontwikkeling te brengen heb je een baan nodig', 'Het is vernederend om geld te krijgen zonder ervoor te hoeven werken', 'Mensen die niet werken worden lui', 'Werken is een maatschappelijke plicht', en 'Werk zou altijd op de eerste plaats moeten komen, zelfs als dat minder vrije tijd betekent'. Deze items gaan uit van een seculiere, functionele benadering van werk; er is geen expliciete verwijzing naar religieuze opvattingen (De Witte 2000). De stellingen zijn gebaseerd op het argument dat betaalde arbeid een aantal psychologische behoeften vervult. Deze behoeften worden ook wel aangeduid als de 'latente baten' of 'niet-geldelijke baten' van betaald werk en dragen bij aan iemands subjectieve welzijn (Jahoda 1982). In de literatuur worden vijf latente of niet-geldelijke baten onderscheiden: tijdstructuur, gedeelde ervaringen en contacten buiten het gezin, gedeelde doelen, persoonlijke status en identiteit en – als laatste – gedwongen activiteit (Jahoda 1981). De vijf items die we gebruiken om arbeidsethos te meten kunnen naar ten minste vier van de vijf baten van betaald werk herleid worden, namelijk naar persoonlijke status en identiteit, tijdstructuur, gedwongen activiteit en gedeelde doelen. De stellingen zijn zo geformuleerd dat benadrukt wordt dat deze baten allereerst door betaalde arbeid verkregen moeten worden, en niet op andere, alternatieve wijzen (De Witte 2000). Hierdoor wordt de nadruk gelegd op de morele plicht om te werken. Respondenten konden op een vijfpuntschaal aangeven in hoeverre ze het met de stellingen eens

waren. Factoranalyses hebben aangetoond dat de vijf items in alle landen tot eenzelfde construct behoren. De betrouwbaarheid van de schaal (in termen van Cronbach's alpha) is met 0,70 goed te noemen en varieert van 0,58 in Armenië en Noorwegen tot 0,79 in Tsjechië.⁴ Voor iedere respondent die op ten minste drie van de vijf stellingen een geldig antwoord heeft gegeven, is de gemiddelde score uitgerekend. Gemiddeld hebben de 61.112 respondenten in onze steekproef een score van 3,65 op een schaal van 1 tot 5 waarbij hogere scores staan voor een sterker arbeidsethos. In Figuur 1 is de verspreiding van arbeidsethos over Europa gepresenteerd. Arbeidsethos is het laagst in Nederland (3,13) en het hoogst in Turkije (4,23). In het algemeen heerst in Oost-Europa de sterkste mate van arbeidsethos. Ook Zuid-Europa kenmerkt zich door een relatief sterke mate van arbeidsethos, zeker in vergelijking met Noord- en West-Europa.



Figuur 1 Arbeidsethos in 44 Europese landen (European Values Study 2008)

Landkenmerken

Het centrale landkenmerk in deze studie is de *religieuze traditie* van een land. We onderscheiden vier tradities: rooms-katholiek, protestant, islam en oosters-orthodox. De classificatie van landen is gebaseerd op eerdere publicaties van Inglehart (1990, 440) en van Verbakel en Jaspers (2010) en is door ons aangevuld voor ontbrekende landen. Inglehart (1990) gebruikte deze classificatie als een indicator voor het pre-industriële culturele erfgoed van landen. Uitgangspunt is de historische invloed die een religieuze denominatie op de samenleving in zijn geheel had (Inglehart 2000), bijvoorbeeld omdat ze wetgeving en debat bepaalde (Verbakel & Jaspers 2010). Dit betekent dat landen worden ingedeeld op basis van de dominante historische traditie. Om dit verder toe te lichten, geeft Inglehart Nederland als voorbeeld: “While the Netherlands, ... have large Catholic and non-religious populations today, historically, their dominant tradition has been protestant” (Inglehart 1990, 51). In ons onderzoek zitten 11 landen met een historisch protestantse traditie, 16 landen met een rooms-katholieke traditie, 4 landen met een islamitische traditie en 13 landen met een oosters-orthodoxe traditie. De precieze indeling van landen is onderwerp van discussie. Sommigen stellen dat de religieuze traditie van sommige landen eigenlijk een gemengd karakter heeft (bijv. Jagodzinski 2009). Om deze reden hebben we een robuustheidstest uitgevoerd, waarin we de zes landen die gekarakteriseerd zouden kunnen worden als ‘gemengde religieuze traditie’ (Albanië, Bosnië-Herzegovina, Duitsland, Letland, Macedonië en Montenegro) uit de analyse gelaten hebben. De resultaten van deze test leidden niet tot andere conclusies.

Omdat de religieuze traditie van een land samen kan gaan met de mate van *modernisering* in een land en andere kenmerken, is het belangrijk om de effecten van religieuze traditie te controleren voor deze andere factoren. Uit eerder onderzoek (Stam, Verbakel & De Graaf 2013) is gebleken dat cognitieve autonomie – een specifiek onderdeel van modernisering – het dominante moderniseringsaspect is in de verklaring van arbeidsethos. Theoretisch verwijst het concept naar het aandeel van de bevolking dat eigen beslissingen kan en wil nemen (Inglehart & Welzel 2005). Cognitieve autonomie wordt gemeten aan de hand van de opleidingsindex (EducationIndex; United Nations Development Program, versie 2007) en is een component van de Human Development Index. De opleidingsindex is een weergave van de alfabetiseringsgraad onder volwassenen en de bruto inschrijvingsratio’s voor primair, secundair en tertiair onderwijs.

Daarnaast bekijken we of een land een *communistiche historie* heeft. Een dummy variabele geeft aan of een land ex-communistisch is (1) of niet (0). Ook houden we rekening met de mate van welvaartstaatvoorzieningen. Deze worden afgemeten aan een maat voor *fiscale vrijheid*. Deze maat, samengesteld door The Heritage Foundation (2008), bestaat uit drie componenten: (a) het toptarief van de belasting op persoonlijk inkomen, (b) het toptarief van de vennootschapsbelasting en (c) de totale belastingdruk als percentage van het bruto binnenlands product. In de berekening van de score hebben alle drie de componenten een gelijk gewicht. Scores worden uitgedrukt op een schaal van 0 tot 100, waarbij hoge scores staan voor een lage belastingdruk. Wij gaan ervan uit dat een hoge belastingdruk (dus een lage fiscale vrijheid) indicatief is voor een genereuze welvaartstaat, ook al geeft de maat feitelijk niet aan waaraan overheden het belastinggeld uitgeven. Deze assumptie lijkt redelijk, aangezien de correlatie tussen fiscale vrijheid en uitgaven aan sociale zekerheid (als percentage van het BBP) 0,81 bedraagt. Omdat uitgaven aan sociale zekerheid slechts beschikbaar waren voor 30 van de 44 landen in onze studie, hebben wij gekozen voor de maat voor fiscale vrijheid. Meer informatie over de landenkenmerken is te vinden in Tabel 1.

Tabel 1 Landen in Europa en hun kenmerken, in volgorde van scores op arbeidsethos

Land	N	Arbeids-ethos (a)	Religieuze traditie (b)	Opleidings-index (c)	Communistiche geschiedenis (d)	Fiscale vrijheid (e)
Nederland	1.434	3,13	Protestant	0,99	nee	51,6
Finland	1.111	3,23	Protestant	0,99	nee	64,3
Zweden	1.114	3,27	Protestant	0,97	nee	32,7
Noord-Ierland	465	3,27	Protestant	0,96	nee	61,2
België	1.462	3,31	Katholiek	0,97	nee	43,9
Verenigd Koninkrijk	1.417	3,31	Protestant	0,96	nee	61,2
Kroatië	1.456	3,39	Katholiek	0,92	ja	68,8
Zwitserland	1.201	3,43	Protestant	0,94	nee	68,0
Frankrijk	1.409	3,45	Katholiek	0,98	nee	53,2
Letland	1.455	3,46	Protestant	0,96	ja	83,4
Ierland	942	3,47	Katholiek	0,99	nee	71,5
Polen	1.445	3,48	Katholiek	0,95	ja	68,6
Denemarken	1.453	3,52	Protestant	0,99	nee	35,0
Litouwen	1.450	3,52	Katholiek	0,97	ja	86,3
Malta	1.428	3,52	Katholiek	0,89	nee	61,3
Spanje	1.404	3,54	Katholiek	0,98	nee	54,5

Land	N	Arbeids- ethos (a)	Religieuze traditie (b)	Opleidings- index (c)	Communistische geschiedenis (d)	Fiscale vrijheid (e)
Estland	1.453	3,55	Protestant	0,96	ja	86,0
Bosnië-Herzegovina	1.484	3,56	Moslim	0,87	ja	73,7
Russische Federatie	1.421	3,56	Orthodox	0,93	ja	79,2
Noorwegen	1.087	3,58	Protestant	0,99	nee	50,3
Wit-Rusland	1.459	3,60	Orthodox	0,96	ja	81,0
Tsjechië	1.727	3,60	Katholiek	0,94	ja	71,3
Luxemburg	1.583	3,64	Katholiek	0,98	nee	65,4
Servië	1.473	3,66	Orthodox	0,89	ja	84,1
Slovenië	1.301	3,66	Katholiek	0,97	ja	62,4
Montenegro	1.488	3,68	Orthodox	0,89	ja	91,3
Italië	1.424	3,70	Katholiek	0,97	nee	54,3
Oekraïne	1.445	3,70	Orthodox	0,96	ja	79,0
Oostenrijk	1.463	3,72	Katholiek	0,96	nee	51,2
Duitsland	1.982	3,72	Protestant	0,95	nee	58,4
Griekenland	1.436	3,78	Orthodox	0,98	nee	65,6
Slowakije	1.425	3,81	Katholiek	0,93	ja	89,4
Macedonië	1.464	3,83	Orthodox	0,88	ja	88,1
Noord-Cyprus	490	3,84	Moslim	0,83	nee	77,7
Hongarije	1.476	3,85	Katholiek	0,96	ja	70,0
Moldavië	1.508	3,85	Orthodox	0,90	ja	83,0
Roemenië	1.430	3,85	Orthodox	0,92	ja	85,6
Armenië	1.448	3,87	Orthodox	0,91	ja	89,0
Portugal	1.446	3,89	Katholiek	0,93	nee	61,3
Albanië	1.510	3,90	Moslim	0,89	ja	90,3
Georgië	1.431	3,93	Orthodox	0,92	ja	90,7
Cyprus	960	4,02	Orthodox	0,91	nee	78,2
Bulgarije	1.443	4,07	Orthodox	0,93	ja	82,7
Turkije	2.209	4,23	Moslim	0,83	nee	77,7

Noten: a: Gemeten op een schaal van 1 tot 5; een hogere waarde betekent een sterker arbeidsethos
b: Historisch dominante denominatie (Inglehart 1990: 440; Verbakel & Jaspers 2010)
c: Gegevens voor 2007 (UNDP 2007), gebaseerd op het percentage geletterde volwassen en de bruto inschrijvingsratio's voor primair, secundair en tertiair onderwijs
d: Indicator voor communistische/ staatsocialistische regering in de periode na de Tweede Wereldoorlog
e: Gegevens voor 2008 (The Heritage Foundation 2008), gebaseerd op het hoogste belastingtarief voor inkomens (particulieren), het hoogste vennootschapsbelastingtarief en de totale belastingdruk als percentage van het BNP

Individuele kenmerken

Om de effecten van religieuze traditie zo min mogelijk het gevolg te laten zijn van compositie-effecten, houden we constant voor de *religieuze denominatie* van de respondent. We meten religieuze denominatie met 7 dummy varia-

belen: protestant, rooms-katholiek, moslim, oosters-orthodox, anders, geen denominatie en ontbrekende informatie. Daarnaast controleren we voor *huishoudinkomen*. Inkomens zijn gecorrigeerd voor koopkrachtverschillen en zijn uitgedrukt in duizend Euro's per maand. *Opleidingsniveau* is gemeten aan de hand van het eerste cijfer van de International Standard Classification of Education (ISCED). *Urbanisatiegraad* drukt de omvang van de woonplaats uit op een schaal met 8 categorieën, variërend van minder dan 2.000 inwoners tot meer dan 500.000 inwoners. *Werkstatus* wordt gemeten met 5 dummy variabelen: werkend, niet-werkend (exclusief gepensioneerden), werklozen, gepensioneerden en ontbrekende informatie. Ten slotte nemen we *leeftijd* en *geslacht* (man=1) van de respondent op.

Ontbrekende waarden op continue individuele variabelen zijn ingevuld met het landengemiddelde op de variabele.⁵ Daarbij wordt in het model een dummy opgenomen die aangeeft of de respondent oorspronkelijk een ontbrekende waarde had (1). Beschrijvende informatie van alle variabelen in onze analyse staat weergegeven in Tabel 2.

Resultaten

Wij hebben multiniveau regressie analyse met random intercepts toegepast om te corrigeren voor het feit dat respondenten geen onafhankelijke observaties zijn, maar genest zijn in landen (Snijders & Bosker 1999). We hebben onze modellen stapsgewijs opgebouwd. We starten met een model zonder verklarende predictoren (Model 1). Uit dit model blijkt dat tien procent van de variantie in arbeidsethos toegeschreven kan worden aan verschillen tussen landen; de overige negentig procent is toe te schrijven aan verschillen tussen individuen binnen landen. De varianties van Model 1 zullen als uitgangspunt dienen voor het berekenen van de proportie verklaarde variantie door de op te nemen predictoren. In Model 2 voegen we alle individuele kenmerken toe. Hiermee worden de compositie-effecten eruit gefilterd voordat we naar de centrale landverklaringen gaan kijken. Interessant is dat slechts 3,6% van de oorspronkelijke variantie in arbeidsethos op landniveau te verklaren is door de samenstelling van de bevolking wat betreft religieuze denominatie, werkstatus, inkomen, opleidingsniveau, urbanisatiegraad, leeftijd en geslacht. In Model 3 volgt de centrale variabele, de religieuze traditie van het land, en in model 4 voegen we ten slotte ook de alternatieve landverklaringen (modernisering, communistische geschiedenis en generositeit van de welvaartsstaat) toe.

Tabel 2 Beschrijvende informatie van de afhankelijke en onafhankelijke variabelen

	Minimum	Maximum	Gemiddelde	SD
Afhankelijke variabele				
Arbeidsethos	1	5	3,65	0,76
Landkenmerken				
Religieuze traditie				
Rooms-katholiek			0,37	
Protestant			0,23	
Islam			0,09	
Oosters-orthodox			0,30	
Opleidingsindex	0,83	0,99	0,94	0,04
Communistische geschiedenis			0,53	
Fiscale vrijheid	32,7	91,3	70,44	15,08
Individuele kenmerken				
Religieuze denominatie				
Rooms-katholiek			0,29	
Protestant			0,11	
Moslim			0,08	
Oosters-orthodox			0,24	
Anders			0,03	
Geen			0,25	
Missende waarde			0,01	
Huishoudinkomen per maand (x 1000)	0	14,73	1,29	1,21
Opleidingsniveau	0	6	3,09	1,35
Urbanisatiegraad	1	8	4,36	2,40
Werkstatus				
Werkend			0,52	
Niet werkend			0,17	
Werkloos			0,10	
Gepensioneerd			0,21	
Missende waarde			0,01	
Leeftijd	18	80	45,93	16,83
Man			0,44	

Bron: European Values Study 2008; missende waarden verwijderd met listwise procedure, N=61.112

Bij de bespreking van de resultaten richten we ons op Model 3 en 4. Landen met een islamitische traditie kennen het sterkste arbeidsethos, gevolgd door landen met een oosters-orthodoxe traditie (maar het verschil tussen deze twee is niet significant). Rooms-katholieke landen hebben een lager arbeidsethos, maar deze is nog steeds significant hoger dan de arbeidsethos in protestantse landen. Deze resultaten zijn deels in lijn met onze hypothese gebaseerd op empirische bevindingen. We vinden ondersteuning voor het idee dat landen met een islamitische traditie een sterk arbeidsethos kennen, net als de oosters-orthodoxe landen. Echter, het is opvallend dat mensen in landen met een historisch protestantse traditie een lager arbeidsethos hebben dan in rooms-katholieke landen. Dit strookt niet met onze hypothese gebaseerd op empirisch onderzoek, en ook niet met de hypothese gebaseerd op het gedachtegoed van Weber. Een mogelijke verklaring hiervoor zou kunnen zijn dat protestantse landen in het algemeen hoger scoren op modernisering (om precies te zijn, cognitieve autonomie), waarvan naar verwachting een reducerende invloed op arbeidsethos uitgaat. Dit kunnen we nagaan in Model 4, waarin we testen of de relatie tussen religieuze traditie en arbeidsethos overeind blijft als we additionele verklaringen voor landenverschillen in arbeidsethos opnemen. Dit is het geval. De verschillen tussen religieuze tradities worden weliswaar iets kleiner, maar de patronen blijven gelijk en de verschillen blijven significant. De alternatieve verklaringen zelf dragen niet tot nauwelijks bij aan ons begrip van landenverschillen in arbeidsethos. De mate van cognitieve autonomie – gemeten met de opleidingsindex –, een communistische geschiedenis en de mate van fiscale vrijheid hangen niet significant samen met arbeidsethos.

De verklarende kracht van religieuze traditie is erg sterk. In Model 3 is ten opzichte van Model 1 54,5% van de variantie tussen landen in arbeidsethos verklaard. Dat is 50,9 procentpunten meer dan in Model 2 waarin de invloed van de samenstelling van de bevolking reeds was uitgeschakeld. De additionele verklaringen in Model 4 voegen tezamen nog slechts 3,7 procentpunten aan verklaarde variantie toe. Duidelijk is dus dat religieuze traditie de belangrijkste verklaring is voor verschillen in arbeidsethos tussen landen in Europa.

Tabel 3 Effecten van individuele en landkenmerken op arbeidsethos (ongestandaardiseerde regressiecoëfficiënten uit multiniveau-analyse)

	Model 1		Model 2		Model 3		Model 4	
	<i>b</i>	<i>se</i>	<i>b</i>	<i>se</i>	<i>b</i>	<i>se</i>	<i>b</i>	<i>se</i>
Individuele kenmerken								
Constante	3.635**	0.036	3.581**	0.040	3.374**	0.052	3.690**	1.010
Religieuze denominatie (ref= Protestant)								
Rooms-katholiek			0.072**	0.014	0.070**	0.014	0.069**	0.014
Moslim			0.136**	0.021	0.129**	0.021	0.128**	0.021
Oosters-orthodox			0.013	0.016	0.006	0.016	0.005	0.016
Anders			-0.007	0.021	-0.011	0.021	-0.011	0.021
Geen			-0.056**	0.013	-0.059**	0.013	-0.060**	0.013
Huishoudinkomen per maand (x1000)			-0.010**	0.003	-0.009**	0.003	-0.009**	0.003
Opleidingsniveau			-0.031**	0.002	-0.031**	0.002	-0.031**	0.002
Urbanisatiegraad			-0.018**	0.001	-0.018**	0.001	-0.018**	0.001
Werkstatus (ref=werkend)								
Niet werkend			-0.152**	0.009	-0.152**	0.009	-0.153**	0.009
Werkloos			-0.143**	0.011	-0.144**	0.011	-0.144**	0.011
Gepensionoord			0.027**	0.010	0.027**	0.010	0.027**	0.010
Leeftijd			0.005**	0.000	0.005**	0.000	0.005**	0.000
Geslacht (ref=vrouw)			0.060**	0.006	0.060**	0.006	0.060**	0.006
Landkenmerken								
Religieuze traditie (ref=Protestant)								
Rooms-katholiek					0.142*	0.063	0.132*	0.063
Islam					0.432**	0.095	0.298*	0.138
Oosters-orthodox					0.403**	0.066	0.326**	0.085
Opleidingsindex							-0.594	0.972
Communistische geschiedenis							-0.095	0.071
Fiscale vrijheid							0.005	0.003
Variantie individueel niveau	0,515	0,003	0,488	0,003	0,488	0,003	0,488	0,003
Variantie landniveau	0,055	0,012	0,053	0,011	0,025	0,005	0,023	0,005
% Verklaarde variantie op landniveau t.o.v. Model 1			3,6		54,5		58,2	

Bron: European Values Study 2008; N=61.112 individuen in N=44 landen

** p<0,01 * p<0,05

Conclusie en discussie

Het doel van deze studie was om meer inzicht te verkrijgen in bestaande verschillen in arbeidsethos tussen Europese landen en na te gaan in hoeverre deze verschillen verklaard kunnen worden door de religieuze traditie van een land in ogenschouw te nemen. Daarbij werd ook gekeken naar de mate van modernisering, en naar alternatieve verklaringen als communistische geschiedenis, generositeit van de welvaartsstaat en bevolkingssamenstelling. Hiertoe hebben we gegevens van meer dan 60.000 respondenten uit 44 landen van de European Values Study 2008 geanalyseerd.

Een eerste bevinding is dat er substantiële verschillen in arbeidsethos tussen Europese landen zijn. In het algemeen is het arbeidsethos in Noord- en West-Europa zwakker dan in Oost- en Zuid-Europa. De multiniveau analyse toont aan dat van alle variantie die er in arbeidsethos tussen individuen bestaat, 10% toe te schrijven is aan het landniveau. De religieuze traditie in een land blijkt daarbij de grootste verklarende kracht te hebben. Of landen een historisch protestantse, rooms-katholieke, islamitische of oosters-orthodoxe achtergrond hebben, verklaart alleen al maar liefst de helft van de variantie in arbeidsethos tussen landen. Landen met een protestantse religieuze traditie hebben een significant zwakker arbeidsethos dan landen met een rooms-katholieke traditie, maar verschillen vooral van landen met een islamitische of oosters-orthodoxe traditie. In deze laatste twee typen landen is het arbeidsethos het sterkst. Dit kan niet verklaard worden door de mate van modernisering in deze landen. Het opnemen van de opleidingsindex in de analyse leidt immers niet tot het verdwijnen van het effect van religieuze traditie. Bovendien heeft de opleidingsindex zelf ook geen significant effect op arbeidsethos.

Dat de religieuze traditie van een land zo'n sterk effect heeft op arbeidsethos, los van de mate van modernisering, is een opmerkelijke bevinding. De indicatoren die we voor religieuze traditie en voor modernisering gebruikt hebben, zijn immers wel degelijk aan elkaar gerelateerd. Landen met een historisch protestantse traditie zijn bijvoorbeeld over het algemeen welvarende landen die vroeg geïndividualiseerd zijn. Met andere woorden, het zijn landen die hoog scoren op modernisering. Het grote aantal landen in onze dataset maakt het goed mogelijk om deze twee landkenmerken uit elkaar te trekken. Dit maakt onze conclusie, dat onder constant houding van de mate van modernisering, er opvallende verschillen in arbeidsethos bestaan tussen landen met

verschillende religieuze tradities, extra sterk. Anders gezegd, binnen de groep landen met dezelfde religieuze traditie, maakt variatie in de mate van modernisering niet uit. Daarnaast blijken landenverschillen in arbeidsethos slechts in zeer geringe mate door compositie-effecten verklaard te kunnen worden. Verschillen in bevolkingssamenstelling wat betreft individuele kenmerken als religieuze denominatie, inkomen, opleidingsniveau, urbanisatiegraad, werkstatus, leeftijd en geslacht verklaren minder dan 4% van de variantie tussen landen. Ook hierbij geldt dat de effecten van religieuze traditie op arbeidsethos fier overeind blijven staan.

Wat kan dan wel een verklaring zijn voor deze sterke effecten van religieuze traditie? Men zou kunnen opperen dat secularisering verantwoordelijk is voor de relatie tussen religieuze traditie en arbeidsethos. Secularisering kan gezien worden als onderdeel van het moderniseringsproces: door toenemende welvaart en economische zekerheid, stijgende opleidingsniveaus en afgenomen sociale controle (en dus een toenemende nadruk op autonomie), verlaten mensen de kerk. Als historisch protestantse landen sterker gesecculariseerd zijn dan rooms-katholieke, islamitische of oosters-orthodoxe landen, dan zou secularisering de relatie tussen religieuze traditie en arbeidsethos kunnen verklaren. Additionele analyses laten echter zien dat dit niet het geval is. Wanneer we de mate van secularisering in een land meten aan de hand van het gemiddelde kerkbezoek, dan blijkt dat secularisering geen zelfstandige invloed op arbeidsethos heeft en ook het effect van religieuze traditie op arbeidsethos niet kan verklaren. Dit sterkt ons vertrouwen dat het inderdaad de religieuze traditie, met zijn diepe wortels in de cultuur van een land, is die het arbeidsethos van de inwoners beïnvloedt.

Waarschijnlijk moet de verklaring dus gezocht worden in de inhoudelijke interpretaties van de verschillende religieuze achtergronden, die meer (of minder) nadruk leggen op werk als een morele plicht. Dit is een tegenstrijdige boodschap, omdat historisch gezien het protestantisme gelinkt wordt aan een sterk arbeidsethos, en het juist de landen met een protestantse traditie in Europa zijn die gekenmerkt worden door een zwak arbeidsethos. Dit vraagt om meer onderzoek. Ten eerste zou moeten worden nagegaan of de historisch protestantse landen wel zo'n homogene religieuze traditie hebben als we hier veronderstellen.⁶ Het protestantisme kent vele vormen, en wellicht zijn er verschillen te ontdekken tussen landen met een lutherse, anglicaanse, calvinistische of andere protestantse traditie. Weber zelf benadrukte in zijn

bundel over de protestantse werkethiek met name de invloed van het (puri-teins) calvinisme. Kwalitatieve studies zouden bijvoorbeeld een beter beeld kunnen schetsen hoe de inhoud van de hier onderzochte religieuze tradities historisch gezien leidt tot een bepaald niveau van arbeidsethos, en op welke manieren religieuze tradities tegenwoordig nog een rol spelen in het dagelijks leven van mensen.

Daarnaast zou landenvergelijkend onderzoek ook meer licht kunnen werpen op de relatie tussen religieuze denominatie en arbeidsethos op individueel niveau. Wellicht is deze relatie afhankelijk van landenkenmerken zoals we hier bestudeerd hebben. Zo zou onderzocht kunnen worden of iemands hedendaagse religieuze beleving een sterkere rol speelt in de vorming van diens arbeidsethos, wanneer deze beleving overeenkomt met de historisch gevormde religieuze traditie van het land. Ook kan de rol van modernisering worden bestudeerd. Zo kan bijvoorbeeld worden nagegaan of protestanten een sterker arbeidsethos dan andere gelovigen hebben wanneer zij in minder moderne landen leven, terwijl er misschien geen verschillen in arbeidsethos tussen religieuze denominaties gevonden worden in de moderne landen.

Ten slotte zouden we het toejuichen als toekomstig onderzoek nagaat in hoe verre individuele en nationale verschillen in arbeidsethos gerelateerd zijn aan verschillen in arbeidsgedrag, zoals ziekteverzuim en aantal arbeidsuren. Zo tonen Stam et al. (2014) bijvoorbeeld aan dat arbeidsethos een rol speelt bij de arbeidsmarktparticipatie van vrouwen in Nederland. Dit werpt de vraag op of deze relatie ook in andere landen gevonden kan worden, of dat er wellicht verschillen hierin tussen landen bestaan. Ook zou onderzocht kunnen worden of een sterk arbeidsethos kan leiden tot het uitstellen van pensionering. Een dergelijke studie zou dan een rol kunnen spelen in de oplossing van het probleem van een krimpende beroepsbevolking als gevolg van een toenemende vergrijzing in de populatie. Tevens zouden de gevolgen van arbeidsethos op landniveau bestudeerd kunnen worden. Zo kan bijvoorbeeld worden onderzocht of een afname in arbeidsethos inderdaad gepaard gaat met verminderde welvaart en economische groei, zoals sommigen vrezen (Ali et al. 1995).

Noten

- 1 Dit artikel is gebaseerd op delen van het proefschrift van de eerste auteur: Stam, K. (2015), *The Moral Duty to Work. A cross-national and longitudinal study of the consequences of work ethic values in contemporary societies*, Tilburg: Ridderprint BV.
- 2 Strikt genomen heeft Weber het niet over het protestantisme in zijn algemeenheid, maar bespreekt hij een specifieke vorm: het (puriteins) calvinisme. We volgen hier echter de wetenschappers die in Webers traditie onderzoek doen naar de relatie tussen religie en waarden(verandering), en die daarbij onderscheid maken tussen de protestantse traditie en andere religieuze tradities (zie bijvoorbeeld Greeley 1989; Huntington 1996; Inglehart & Baker 2000).
- 3 De moderniseringstheorie is door de jaren heftig bekritiseerd (bijvoorbeeld Haller 2002), met name vanwege haar culturele *bias* en het idee dat sociale verandering een lineair proces is (So 1990). Gundelach (1994) betoogt echter dat deze zwakheden wellicht het gebruik van deze theorie als een strikt theoretisch kader om sociale verandering te bestuderen beperken, maar dat de moderniseringstheorie wel bruikbaar is als een brede fundering van waaruit hypothesen over waardeverandering (zie Ester et al. 1993) afgeleid kunnen worden.
- 4 Voor meer gedetailleerde informatie over de betrouwbaarheid van de schaal verwijzen we graag naar Stam (2015).
- 5 Het moet opgemerkt worden dat maar liefst 18,7% van de respondenten in onze sample een ontbrekende waarde op de variabele huishoudinkomen heeft. Een additionele analyse, waarbij alle respondenten met een ontbrekende waarde niet worden meegenomen, levert geen andere conclusies op. Als alternatief hebben we de ontbrekende waarden voor de variabele huishoudinkomen geïmputeerd met conditionele landen-gemiddelden, voor ieder land apart geschat op basis van opleiding, leeftijd, werkstatus, geslacht en urbanisatiegraad. De correlatie tussen dit geïmputeerde huishoudinkomen en het geobserveerde inkomen bedraagt 0,65. De uitkomsten van analyses met deze geïmputeerde variabele voor huishoudinkomen zijn vergelijkbaar met de hier getoonde resultaten.
- 6 Dit argument zou ook gemaakt kunnen worden voor de landen die we hier als oosters-orthodox hebben aangemerkt. Er zijn immers aanmerkelijke verschillen, ook historisch gezien, tussen de verschillende orthodoxe kerken, zoals de russisch-orthodoxe kerk, de grieks-orthodoxe kerk, etc.

Literatuur

- Ali, A.J., T. Falcone & A.A. Azim (1995),
 Work ethic in the USA and Canada, in: *Journal of Management Development*, 14, 26-34.
- Applebaum, H. (1992),
 Work and its future, in: *Futures*, 24, 336-50.
- Ardichvili, A. (2006),
 Russian Orthodoxy worldview and adult learning in the workplace, in: *Advances in Developing Human Resources*, 8, 373-381.

- Ardichvili, A. (2009),
The relationship between meaning of working and socioeconomic transformations:
The case of Post-Communist Russia, in: *Advances in Developing Human Resources*, 11,
218-234.
- Arrunada, B. (2009),
Protestants and Catholics: Similar work ethic, different social ethic, in: *The Economic
Journal*, 120, 890-918.
- Arslan, M. (2000),
A cross-cultural comparison of British and Turkish managers in terms of Protestant
work ethic characteristics, in: *Business Ethics: A European review*, 9, 13-19.
- Arslan, M. (2001),
The work ethic values of Protestant British, Catholic Irish and Muslim Turkish
Managers, in: *Journal of Business Ethics*, 31, 321-339.
- Aslund, A. (2007),
*How capitalism was built: The transformation of Central and Eastern Europe, Russia, and
Central Asia*, New York: Cambridge University Press.
- Davoine, L. & D. Méda, D. (2009),
Work more to earn more? The mixed feelings of Europeans, in: *International Labour
Review*, 148, 15-46.
- De Witte, H. (2000),
Houdingen tegenover arbeid in België op de drempel van de eenentwintigste eeuw,
in: Dobbelaere, K., M. Elchardus, B. Bawin-Legros, & L. Voye (red.) *Verloren zekerheid.
De Belgen en hun waarden, overtuigingen en houdingen*, Tiel: Lannoo, 107-123.
- Ester, P., L. Halman & R. de Moor (1993),
The individualizing society: Value change in Europe and North America, Tilburg: Tilburg
University Press.
- EVS (2010),
European Values Study 2008, 4th wave, Integrated Dataset. GESIS Data Archive,
Cologne, Germany, ZA4800 Data File Version 2.0.0 (2010-11-30) doi:10.4232/1.10188
DOI:10.4232/1.10059.
- Giddens, A. (2005),
Introduction in M. Weber, *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*, Taylor and
Francis e-Library, vii-xxiv.
- Greeley, A. (1989),
Protestant and Catholic: is the analogical imagination extinct?, in: *American
Sociological Review*, 54, 485-502.
- Gundelach, P. (1994),
National value differences, in: *International Journal of Comparative Sociology*, 35, 37-58.

- Haller, M. (2002),
Theory and method in the comparative study of values. Critique and alternative to Inglehart, in: *European Sociological Review*, 18, 139-158.
- Halman, L. (1996),
Individualization and the fragmentation of work values. Evidence from the European Values Study (WORC paper; Vol. 96.07.013), Tilburg: WORC, Work and Organization Research Centre.
- Huntington, S.P. (1996),
The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, New York: Touchstone.
- Inglehart, R. (1990),
Culture Shift in Advanced Industrial Society, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Inglehart, R. (1997),
Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Inglehart, R. (2000),
Culture and democracy, in: Harrison, L.E. & S.P. Huntington (red.) *Culture matters: How values shape human progress*, New York: Basic Books, 80-97.
- Inglehart, R. & W.E. Baker (2000),
Modernization, cultural change, and the persistence of traditional values, in: *American Sociological Review*, 65, 19-51.
- Inglehart, R. & C. Welzel (2005),
Modernization, cultural change and democracy, New York: Cambridge University Press.
- Jagodzinski, W. (2009),
The Impact of Religion on Values and Behavior, in: *Kwansei Gakuin University School of Sociology Journal*, 107, 19-34.
- Jahoda, M. (1981),
Work, employment, and unemployment. Values theories, and approaches in social research, in: *American Psychologist*, 36, 184-191.
- Jahoda, M. (1982),
Employment and unemployment. A social-psychological analysis, New York: Cambridge University Press.
- Lindbeck, A. (1995),
Welfare state disincentives with endogenous habits and norms, in: *Scandinavian Journal of Economics*, 97, 477-494.
- Lipset, S. M. (1992),
The work ethic, then and now, in: *Journal of Labour Research*, 13, 45-54.
- Maslow, A. H. (1954),
Motivation and personality, New York: Harper.

- Mau, S. (2004),
Welfare regimes and the norms of social exchange, in: *Current Sociology*, 52, 53-74.
- Neimanis, G. (1997),
Business ethics in the former Soviet Union: a report, in: *Journal of Business Ethics*, 16, 357-362.
- Niles, F.S. (1999),
Toward a cross-cultural understanding of work-related beliefs, in: *Human Relations*, 52, 855-867.
- Parboteeah, K.P., M. Hoegl & J. Cullen (2009),
Religious dimensions and work obligation: a country institutional profile model, in: *Human Relations*, 62, 199-148.
- Pollack, D. (2003),
Religiousness inside and outside the church in selected post-communist countries of Central and Eastern Europe, in: *Social Compass*, 50, 321-334.
- Pučétaitė, R. & A-M. Lämsä (2008),
Developing organizational trust through advancement of employees' work ethic in a post-socialist context, in: *Journal of business ethics*, 82, 325-337.
- Snijders, T. & R. Bosker (1999),
Multilevel analysis. An introduction to basic and advanced multilevel modeling, London: Sage Publications Ltd.
- So, A. (1990),
Social change and development. Modernization, Dependency and World-System Theories, Newbury Park: Sage.
- Stam, K. (2015),
The Moral Duty to Work. A cross-national and longitudinal study of the consequences of work ethic values in contemporary societies, Tilburg: Ridderprint BV.
- Stam, K., E. Verbakel & P.M. de Graaf (2013),
Explaining variation in work ethic in Europe: religious heritage rather than modernization, the welfare state and communism, in: *European Societies*, 15, 268-289.
- Stam, K., E. Verbakel & P.M. de Graaf (2014),
Do Values Matter? The Impact of Work Ethic and Traditional Gender Role Values on Female Labour Market Supply, in: *Social Indicators Research*, 116, 593-610.
- Ter Bogt, T., Q. Raaijmakers & F. van Wel (2005),
Socialization and development of the work ethic among adolescents and young adults, in: *Journal of Vocational Behaviour*, 66, 420-437.
- Verbakel, E. & E. Jaspers (2010),
A comparative study on permissiveness toward euthanasia. Religiosity, slippery slope, autonomy, and death with dignity, in: *Public Opinion Quarterly*, 74, 109-139.

Weber, M. (2001),

The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, London: Routledge.

Welzel, C., R. Inglehart & H. Klingemann (2003),

The theory of human development: A cross-cultural analysis, in: *European Journal of Political Research*, 42, 341-380.

Wielers, R., & D. Raven (2013),

Part-time work and work norms in the Netherlands, in: *European Sociological Review*, 29, 105-113.

Yousef, D.A. (2001),

Islamic work ethic – A moderator between organizational commitment and job satisfaction in a cross-cultural context, in: *Personnel Review*, 30, 152-64.

Zuzanek, J. (1978),

The work ethic: what are we measuring?, in: *Industrial Relations*, 33, 666-679.

Drempels bij de communicatie over ervaringen van seksueel geweld

Visies van hulpverleners over kinderen in islamitische gezinnen

*Julia Day & Annemie Dillen**

Summary

This article is based on qualitative empirical research conducted among social workers/therapists in Flanders/Brussels who have experience in working with children in Muslim families who have been the victims of sexual abuse. The fundamental question underlying this research is whether elements can be identified that are particular to children from Muslim families. Social workers/therapists have indeed discovered differences. This article brings together the perspective of caregivers and the results of an investigation of the relevant literature.

Honour and shame are concepts that contribute to taboos surrounding sexual abuse within many Muslim families. For example, great importance is attached to safeguarding the virginity of girls. Social workers/therapists also refer to the shame associated with loss of manliness among abused boys.

Talking about sexual abuse incites certain fears that are specific to children from Muslim families: children are afraid of not being believed, of being rejected, and of no longer finding a marriage partner. Moreover, there is sometimes fear of revenge. The importance of family structures was also clearly expressed. Family ties often reach further than the nuclear family. While members of the extended family can be used as a resource, they are often also associated with fear of revenge and shame. Certain role patterns are likewise aspects that influence the provision of aid and assistance following sexual abuse.

The results of this research can support social workers and therapists in being attentive specifically to the sexual abuse of children, and to consider Islamic cultural and religious dimensions and experiences.

* Julia Day voltooide in 2015 haar Mastersopleiding Wereldgodsdiensten, Interreligieuze dialoog en Religiestudie aan de KU Leuven. Annemie Dillen is als hoogleraar pastoraaltheologie en empirische theologie verbonden aan de Faculteit Theologie en Godsdienstwetenschappen van dezelfde universiteit.

Inleiding

Aanleiding en onderzoeksvraag

Worden kinderen uit moslimgezinnen die slachtoffer worden van seksueel misbruik voldoende gehoord en gezien? Krijgen zij de ruimte om hun verhaal te doen in de context van hulpverlening, politie en justitie of in de gezinscontext? Deze vraag werd prangend toen we (hier: JD) in de context van een stage bij de politie in Gent te horen kregen dat kinderen uit moslimgezinnen allicht ondervertegenwoordigd zijn in de meldingen van seksueel misbruik van kinderen. Politie en parket vertelden over het beperkt aantal meldingen bij deze groep, op basis van hun ervaringen, want exacte cijfers over het religieus toebehoren in het kader van meldingen bij de politie worden omwille van privacy-redenen niet verzameld. Minstens twee oorzaken kunnen hier aan de basis liggen: ofwel zijn er effectief minder gevallen van seksueel misbruik bij kinderen die opgroeien in moslimgezinnen dan bij andere kinderen, ofwel is het bij deze groep niet zo eenvoudig om seksueel misbruik ter sprake te brengen en melding te maken. Uitgaande van de tweede hypothetische verklaring, wordt in deze bijdrage onderzocht hoe de communicatie van en met kinderen uit moslimgezinnen die slachtoffer werden van seksueel misbruik verloopt. Aangezien het niet zo makkelijk is omwille van praktische en ethische redenen om kinderen hierover zelf te bevragen, kozen we ervoor om hulpverleners die werken met kinderen uit moslimgezinnen te interviewen.

We kijken dus naar de beleving van de kinderen door de bril van hulpverleners. We gaan na hoe hulpverleners kijken naar kinderen uit moslimgezinnen die seksueel misbruikt werden. Omdat hulpverleners praten met deze kinderen over hun ervaringen kunnen we op basis van die gesprekken mogelijk inzichtelijk maken of het opgroeien in een moslimgezin invloed heeft op de manier waarop kinderen praten over hun ervaringen van seksueel misbruik. En als die invloed er is, nagaan welke elementen dan een rol spelen in hoe deze kinderen over hun ervaringen praten en hoe die elementen tot uiting komen in de gesprekken met hulpverleners. Dit hulpverlenersperspectief is uiteraard gekleurd door de interpretatie van de hulpverlener in kwestie. Het voordeel van hulpverleners aan het woord te laten is evenwel dat we daarvoor ook op het spoor komen van hun eigen aandacht voor cultureelsensitieve hulpverlening. Praktijk, beleid en theorie dagen hulpverleners uit om professioneel en context- en cultuurgevoelig te reageren (Van Robaeys et al. 2014).¹ In deze bijdrage laten we zien wat deze gevoeligheid kan betekenen in relatie tot de specifieke thematiek van seksueel misbruik.

We komen via de gevolgde methode geen informatie te weten over gezinnen die geen hulpvraag stellen of waarbij geen melding van seksueel misbruik wordt gedaan. Wel krijgen we zicht op mechanismen die mogelijk spelen bij islamitische gezinnen die al met hulpverlening in aanraking komen. We vermoeden daarbij dat voor andere islamitische gezinnen gelijkaardige zaken spelen, maar kunnen dit niet met zekerheid afleiden uit deze onderzoeksresultaten.

Om te antwoorden op de informatieve vraag rond de beleving van kinderen en jongeren uit moslimgezinnen die seksueel misbruik ervaren hebben én op de praktijkgerichte vraag rond de feitelijke en wenselijke invulling van cultuur- en religiesensitieve hulpverlening voor deze kinderen, hebben we diepte-interviews met hulpverleners opgezet.

In deze bijdrage worden de resultaten onmiddellijk besproken in relatie tot bestaande literatuur. De bestaande literatuur over dit onderwerp is evenwel beperkt. Wat wel voorhanden is, is literatuur die bepaalde deelaspecten behandelt die een rol spelen in de manier waarop kinderen met een islamitische achtergrond praten over seksueel misbruik. Zo is er bijvoorbeeld heel wat te vinden over eer-gerelateerd geweld, huiselijk geweld bij migranten, islam en hulpverlening, seksuele opvoeding en islam, de rol van de vrouw binnen de islam, het belang van maagdelijkheid, het verband tussen religie en cultuur, seksualiteitsbeleving bij 'allochtone' jongeren. We zeggen in deze bijdrage niets over de prevalentie van seksueel misbruik onder de Vlaamse moslims. De doelstelling van het kwalitatieve onderzoek was om te ontdekken welke elementen een rol spelen in de manier waarop er door deze kinderen over hun ervaringen wordt gesproken en hoe hulpverleners hierop kunnen inspelen.

Seksueel misbruik wordt hier gehanteerd volgens de definitie die onder andere Sensoa (Vlaams expertisecentrum voor seksuele gezondheid) hanteert op haar website en in haar uitgaven en waarbij sprake is van de volgende elementen: er is duidelijk geen toestemming voor seksuele handelingen van één van de betrokkenen; seksueel gedrag wordt duidelijk afgedwongen of opgedrongen door middel van geweld, dreiging, chantage; er is duidelijk een groot leeftijdsverschil of machtsonevenwicht tussen de betrokkenen (Frans 2009, 6). Het gaat zowel om intra- (incest) als extra-familiaal seksueel misbruik. Met kinderen uit moslimgezinnen wordt bedoeld: minderjarigen die opgroeien in een gezin waar de islam aanwezig is in de gezinscultuur.

Method

Het antwoord op de vragen rond de communicatie van en met kinderen uit moslimgezinnen die seksueel misbruik ervaren hebben werd gezocht door semi-gestructureerde interviews, met acht mensen werkzaam als hulpverleners. De vereiste was daarbij dat deze hulpverleners ervaring hebben met het werken met kinderen uit moslimgezinnen. Onder de respondenten bevonden zich zelfstandige psychologen, seksuologen, hulpverleners actief binnen de bijzondere jeugdzorg, hulpverleners bij organisaties werkzaam rond kindermishandeling en hulpverleners die in interculturele hulpverlening werken en zich specialiseren in de moslimgemeenschap. Zes van de hulpverleners waren vrouwen, twee waren mannen. Vier respondenten hadden zelf een islamitische achtergrond, vier hadden geen islamitische achtergrond. Twee waren van Turkse origine, twee van Marokkaanse origine. Hieronder geven we schematisch de achtergronden van de hulpverleners weer en hun fictieve namen. Het interview met Leen en Sofie vond gezamenlijk plaats (dubbel-interview).

	Opleiding	Religieuze achtergrond
Adil (man)	Bachelor gezinswetenschappen en bijkomende therapeutische opleiding	Moslim
Brahim (man)	Psychologie/psychotherapie	Moslim
Elif (vrouw)	Seksuologe, therapeut	Moslim
Ebru (vrouw)	Psychologe	Moslim
Veerle (vrouw)	Maatschappelijk assistent	Niet gespecificeerd
Leen (vrouw)	Orthopedagogiek en therapeutische opleiding	Niet gespecificeerd
Sofie (vrouw)	Psychologie	Niet gespecificeerd
Els (vrouw)	Klinische psychologie	Niet gespecificeerd

Deze hulpverleners werden geselecteerd via een databank over anderstalige hulpverleners en via doorverwijzing door organisaties en andere hulpverleners. We zochten specifiek naar hulpverleners met ervaring in het werken met kinderen uit moslimgezinnen die seksueel misbruik hadden meegemaakt. Verschillende potentiële respondenten die per mail en telefonisch gecontacteerd werden, gaven aan te weinig ervaring met de doelgroep te hebben. In de zoektocht naar respondenten werd zoveel mogelijk diversiteit op het gebied van cultureel/religieuze achtergrond nagestreefd. De respondenten werden voornamelijk in grote steden (Brussel, Antwerpen, Gent) gezocht, omdat de moslimgemeenschap hier groot is.

Elk interview duurde ongeveer anderhalf uur. Sommige waren korter, andere langer.

De semi-gestructureerde vragenlijst is in de bijlage opgenomen. De interviews werden opgenomen en getranscribeerd en nadien gecodeerd met behulp van het programma Nvivo. De interviews vonden plaats tussen maart en april 2015.

Resultaten in dialoog met literatuur

Hieronder worden de elementen besproken die het onderzoek aan het licht bracht omtrent de vraag hoe kinderen uit moslimgezinnen praten over ervaringen van seksueel misbruik. Het gaat dan zowel over elementen die een impact hebben op de wijze waarop deze kinderen en hun gezinnen al dan niet de stap naar de hulpverlening zetten, als over elementen die het bespreken van de ervaringen en het hulpverleningstraject beïnvloeden. Daarbij worden, zoals gezegd, de resultaten onmiddellijk in dialoog gebracht met inzichten uit bestaande literatuur.

1. Religie en cultuur

Uit Nederlands onderzoek van Marianne Cense en Lieke van Dijk over de seksuele beleving van ‘allochtone’ jongeren (Cense & Van Dijk 2012, 58) blijkt dat jongeren die zichzelf als islamitisch beschrijven hun religie, hun opvoeding en de verwachtingen van hun ouders niet goed van mekaar kunnen onderscheiden. Ze vinden het moeilijk de opdeling te maken tussen wat ze zelf vinden, wat hun ouders vinden, en wat uit hun geloof voortkomt. Cultuur en religie lopen volgens hun onderzoek in verhalen van islamitische jongeren vaak door elkaar (vgl. Ohlrichs & Van der Vlugt 2013, 12). Bijna alle hulpverleners wezen tijdens de interviews op het samengaan van culturele elementen in de opvoeding en religieuze aspecten bij kinderen en jongeren. Zo vertelt Adil²: “Alles wat moslimgezinnen doen, alles wat ze in- en uitademen, is religieus gekleurd. Dat uit zich in hun referentiekader. De gewoontes en gebruiken worden legitiem gemaakt door de godsdienst”.

Veel hulpverleners benadrukten dat zij niet wilden veralgemenen; elke cliënt heeft zijn of haar eigen achtergrond en veel factoren spelen een rol in traumaverwerking. Trauma is op de eerste plaats niet cultureel gebonden (Deug 1990, geciteerd in Cense 2002, 23), wel kan het worden beïnvloed door de cultuur en achtergrond van het slachtoffer (Marhé 2000 geciteerd in Cense 2002, 23).

Bepaalde overtuigingen komen veelvuldig terug in de hulpverlening aan moslims inzake seksueel misbruik, zo geven hulpverleners aan. Vooral

hulpverleners die zelf een islamitische achtergrond hebben, benoemen bepaalde elementen die zij vaak zien terugkeren. De opvattingen die het meest worden aangehaald, zijn: ‘*Sbar*’, ‘lotsbestemming’ en de overtuiging dat God in het hiernamaals voor rechtvaardigheid zal zorgen. Hier worden deze opvattingen beknopt verklaard aan de hand van de uitleg die de geïnterviewde hulpverleners hierover gaven. *Sbar* betekent in het Arabisch ‘geduld’. Adil legt uit: “In de islam heeft God voor alles een tegenstelling. Van alles heeft hij er twee: goed, slecht. Groot, klein. Vrouw, man. Er is altijd een wederkerigheid, er is altijd een opponent. Maar voor geduld is er maar één. Geduld. Mensen die geduldig zijn, staan eigenlijk op de voorgrond bij God”. Hulpverleners horen ook wel de overtuiging dat ouders denken dat het misbruik van hun kind betrekking heeft op hun eigen lotsbestemming. Ouders zien het misbruik volgens de hulpverleners echter nooit als een straf of beproeving die het kind verdiend heeft, maar soms wel als een lot dat zij als ouders van God moeten dragen. De geïnterviewde hulpverleners met een islamitische achtergrond halen aan dat er de sterke overtuiging heerst dat de dader in het hiernamaals zal worden gestraft. De anderen spraken hier niet over. Dit kan te maken hebben met hun beperkte kennis over de islamitische godsdienst of met het gegeven dat dit soort geloofsovertuigingen in de gesprekken met kinderen en hun ouders niet aan bod komen.

Hulpverleners vertellen dat al deze aspecten zowel een negatieve als een positieve invloed kunnen uitoefenen op het verwerkingsproces. Negatief kan het ertoe leiden dat mensen zich neerleggen bij een situatie van misbruik. Het kan zijn dat ouders niet ingrijpen in de situatie vanuit de overtuiging dat zij dit lot moeten dragen, geduld moeten hebben en dat de dader in het hiernamaals wel voldoende zal worden gestraft, waardoor zij het zelf niet als hun taak zien om de dader aan te geven (en deze dader dus misbruik kan blijven plegen, bij dat kind of andere kinderen). Geduld en lotsbestemming kunnen echter ook positief worden aangewend wanneer ouders het eerder zien als een beproeving dan als een straf. Volgens Adil is het dan ook aan de ouders zelf om de situatie zo goed mogelijk in handen te nemen. Het gevoel van lotsbestemming kan de slachtoffers zelf helpen om de ervaring te verwerken, zo lang het niet het bereid zijn tot het ontvangen van therapeutische ondersteuning in de weg staat. Het kan een mentale steun bieden voor ouders en kinderen om te geloven dat de dader een gepaste straf zal krijgen van God. Al deze aspecten worden volgens de islamitische hulpverleners ook aangewend in de begeleiding.

In de literatuur vinden we vooral de meer negatieve effecten van deze overtuigingen terug. Haboush en Alyan beschrijven dat het geloof in lots-

bestemming ervoor kan zorgen dat Arabische Amerikanen seksueel misbruik niet zullen aangeven (Haboush & Alyan 2013, 511). Zij halen ook aan dat ‘geduld’ een zeer belangrijk aspect is in verband met het thema (Haboush & Alyan 2013, 514). Ander Amerikaans onderzoek beschrijft dat moeilijkheden in het leven vaak worden beschouwd als ‘Gods wil’ of als straf van God waardoor moslims niet snel naar de hulpverlening zullen stappen (Al-Mateen & Afzal 2004, 194-195; Ahmed & Amer 2012, 317-318). Anders dan in de hier genoemde literatuur, werden in ons empirisch onderzoek islamitische overtuigingen niet enkel beschreven als elementen die hulpverlening aan kinderen die slachtoffer zijn van seksueel misbruik moeilijker maken. De bevroegde hulpverleners wezen expliciet ook op de positieve mogelijkheden van islamitische overtuigingen bij het verwerkingsproces. Dit laatste wordt ook aangegeven in het onderzoek van Marianne Cense (Cense 2002, 40).

2. *Taboe*

Praten over ervaringen is nooit vanzelfsprekend voor slachtoffers van seksueel misbruik, en voor kinderen al helemaal niet. Tijdens dit onderzoek werd echter duidelijk dat dit nog moeilijker is voor kinderen uit moslimgezinnen. Het onderwerp seksueel misbruik is, net als eigenlijk alle seksualiteit buiten het huwelijk, zeer taboe-geladen. Zo geeft Elif aan: “Binnen de huidige gemeenschap is het onbesproken, seksualiteit komt niet aan bod waardoor kinderen ook niet de gelegenheid hebben om daarover te praten [...] Ik denk dat wij momenteel eigenlijk geen zicht hebben op hoeveel kinderen met een moslimachtergrond seksueel misbruikt worden. Dat is een van de grootste taboes binnen de moslimgemeenschap”. Dit maakt het moeilijk voor de hulpverlening om een gesprek hierover aan te knopen met de gezinnen met een hulpvraag. Verschillende hulpverleners met een moslimachtergrond, die zicht hebben op de moslimgemeenschap in België, geven aan dat het onderwerp ‘seksueel misbruik’ er op veel weerstand botst. Ebru, die naast haar individueel werk met cliënten ook praatgroepen met islamitische vrouwen leidt, merkt ook daar hoezeer seksueel misbruik een taboe-onderwerp is. De vrouwen ontkennen gewoonlijk initieel dat seksueel misbruik binnen hun gemeenschap kan voorkomen.

Ook Amerikaans onderzoek geeft aan ‘dat vele moslims zelf de prevalentie van huiselijk geweld, waaronder seksueel misbruik binnen hun gemeenschap, onderschatten (Ahmed & Amer 2012, 309-310). “Stilte creëert stilte”, het taboe rond alles wat met seks te maken heeft, verkleint de kans dat kinderen seksueel misbruik zullen melden (Haboush & Alyan 2013, 508). Onderzoek geeft echter ook aan dat seksueel misbruik steeds meer wordt erkend binnen

de moslimgemeenschap in de VS, en dan vooral bij de latere generaties van migranten (Al-Mateen & Afzal 2004, 194). De respondenten in het eigen onderzoek in Vlaanderen geven deze evolutie naar meer erkenning binnen de moslimgemeenschap niet aan. Ook onderzoek van Ibrahim Yerden (Yerden 2001) stelt dat er in Turkse gezinnen in Nederland sprake is van een grote geslotenheid, waarbij taboes zoals seksueel misbruik niet besproken worden (Cense 2012, 267-268).

Binnen de gemeenschap heerst er algemeen gesproken geen praatcultuur wanneer het gaat om emoties of problemen. Veel respondenten geven aan dat men traumatische ervaringen die taboe zijn liever onder de mat schuift dan erover te praten. “Als we erover zwijgen bestaat het niet, dat is een beetje de mentaliteit binnen de islamitische wereld, dus ook bij misbruik van kinderen,” zegt Elif.³ Nederlands onderzoek over betekenisgeving en hulp na seksueel misbruik in cultureel perspectief (Cense 2002, 44) en congresverslagen (Steunpunt seksueel geweld 2001, 23) benoemen eveneens die houding. Adil ziet als een van de redenen die bijdragen tot het moeilijk kunnen praten over ervaringen van seksueel misbruik het gegeven dat kinderen niet gewend zijn om over hun gevoelsleven te praten binnen traditionele moslimgezinnen. Over gedrag communiceren ouders wel tegenover hun kinderen, maar kinderen hebben in hun opvoeding niet geleerd om emoties te verwoorden tegenover hun ouders: “Dat is een heel gevaarlijk mechanisme dat ik door de jaren heen heb kunnen vaststellen bij kinderen die in een vrij strikte traditionele cultuur worden opgevoed, waarbij men veel minder appèl doet op de intrinsieke beweegredenen of motivatie van kinderen. Ge merkt dat die kinderen nogal sterk op zichzelf zijn en terugplooiën en geïsoleerd geraken en zelfs geen woordenschat beheersen om aan papa en mama of de omgeving te vertellen wat er hen is aangedaan.”

De hulpverleners geven aan dat handelingen en lichaamsdelen verwoorden bij kinderen uit moslimgezinnen soms erg moeilijk is. Kinderen vallen stil of zeggen enkel dat iets *haram* is, maar willen of kunnen geen details vertellen. Elif merkt dit tijdens therapie: “Daar wordt altijd over gesproken van ja maar dat is haram, dat is verboden, maar men geeft daar heel weinig uitleg aan. Waarom? Omdat dat haram is”. Ook Els hoort dit veel: “Ze maken zo’n onderscheid tussen aanvaardbaar en niet aanvaardbaar. Haram. En verder geraak je soms niet”. Verschillende hulpverleners hebben de indruk dat de kinderen de woorden wel kennen maar niet willen zeggen, het in de mond nemen blijkt heel lastig. Andere hulpverleners geven aan dat er volgens hen ook niet altijd woorden zijn. Het kennen van bepaalde woorden valt volgens de respondenten bovendien niet per se samen met het begrijpen ervan. Ze leren

de termen wel op school maar thuis wordt geen enkele link hiernaar gelegd. Verschillende respondenten halen aan dat dit alles te maken heeft met het gegeven dat moslimouders vaak seksuele opvoeding vermijden, omdat er het idee heerst dat je daardoor net seksuele gevoelens zult aanwakkeren, of omdat de gemeenschap dan zou kunnen denken dat zij hun kind niet met de juiste waarden opvoeden. Kinderen hebben het dus moeilijk met het verwoorden van bepaalde zaken, of het nu komt door een gebrek aan kennis of doordat ze bepaalde woorden niet in de mond willen nemen. Enkele respondenten merken op dat kinderen uit moslimgezinnen vaker in straattaal spreken. Hun hypothese is dat ze woorden als 'hoer' en 'kut' aanleren bij hun leeftijdsgenoten en dat dergelijke woorden de enige seksuele taal vormen die ze gewend zijn, omdat er thuis in alle talen over seksualiteit gezwegen wordt.

Het gebrek aan seksuele opvoeding binnen moslimgezinnen keert regelmatig terug in literatuur. In het jaarboek van 2001 van het (in die tijd nog bestaande) Vlaamse Centrum voor Geboorteregeling en Seksuele Opvoeding (CGSO) werden de resultaten van onderzoek bij Marokkaanse jongeren in België over hun visies op seksualiteit opgenomen (Lodewijckx & Hendrickx 2001).⁴ Het vermeldt het taboe rond seksualiteit en jongeren geven aan dat ze weinig voorlichting hebben gehad van hun ouders. Veel jongeren, vooral meisjes, zouden echter graag meer informatie krijgen. Er heerst veel schaamte over het onderwerp en jongeren zien het als een vorm van respect tegenover hun ouders om niet over seks te praten (Cense 2012, 35). Amerikaans onderzoek over seksueel misbruik bij Amerikaans-Arabische kinderen bevestigt wat de hulpverleners in ons onderzoek al aangaven: veel ouders schuwen seksuele opvoeding (Haboush & Alyan 2013, 507). Uit Nederlands onderzoek blijkt dat Turkse en Marokkaanse moeders wel graag een rol willen spelen in de seksuele opvoeding van hun kinderen, maar dat ze seksualiteit buiten het huwelijk een moeilijk onderwerp vinden om over te communiceren. Ze wachten dan ook eerder op vragen van de kinderen in plaats van actief het gesprek aan te gaan (Van Lee & Mouthaan 2007, 5-7). De combinatie van de afwachtende houding van moeders en het niet aanhalen van het onderwerp door kinderen vanuit respect voor hun ouders geeft mogelijk een verklaring voor de reden dat er, ondanks de wil van de moeders en de interesse van de kinderen, weinig voorlichting gebeurt.

Over seksueel misbruik praten met hulpverleners is geen sinecure voor kinderen uit moslimgezinnen en voor hun familieleden. Wanneer het onderwerp dan toch aan bod komt binnen de hulpverlening is dit vaak door een onthulling tijdens een eerder traject, zo geven de bevroegde hulpverleners

aan. De initiële hulpvraag heeft meestal te maken met een ander thema, zoals gedragsproblemen of weglopen van huis. Dit gebeurt ook bij niet-moslimkinderen, maar volgens verschillende respondenten is dit veel meer het geval bij kinderen uit moslimgezinnen. Dit hangt volgens hen samen met het grote taboe en het gevoel van schaamte dat er rond het thema hangt, in combinatie met de moeilijkheid van verwoording. Doordat kinderen de feiten moeilijk kunnen vertellen, zullen ze nog meer in hun gedrag uiten dat er iets mis is, in plaats van het onderliggende probleem van seksueel misbruik aan iemand te vertellen, geven hulpverleners aan. Ook de literatuur beschrijft dat er vaker sprake is van psychosomatische klachten bij kinderen met een migratieachtergrond (Cense 2002, 33).

3. *Schaamte en eer*

Schaamte en eer zijn aspecten die een rol spelen bij kinderen uit moslimgezinnen die over hun ervaring van seksueel misbruik praten, vertellen hulpverleners. Bij kinderen uit moslimgezinnen speelt persoonlijke schaamte maar, zo halen alle respondenten aan, daar bovenop komt nog eens de publieke schaamte doordat de familie-eer heel belangrijk is. Brahim: "Schaamte is echt een belangrijk woord in de cultuur, zoals in de christelijke cultuur het begrip 'schuld', maar schaamte heeft er meerdere aspecten. Het heeft een persoonlijk aspect, maar heeft ook met de ogen van de anderen te maken". Leen beaamt het belang van de schaamte tegenover de gemeenschap, een schaamte die zich ook vertaalt in eergevoeligheid: "De vraag is altijd: is dat een schaamte die uit zichzelf komt of omdat die minderjarige heel goed weet wat dat betekent voor de familie-eer? Mijn ervaring zegt dat dat vooral zit op familie-eer als kinderen of jongeren daarmee in de knoei geraten". Het belang van eer wordt bevestigd door hulpverlener Elif: "Die seksuele eer leeft wel nog heel sterk bij alle culturen in de islamitische wereld. Seksuele eer is nog een heel belangrijk kenmerk binnen het sociaal netwerk van de moslims hier, waardoor de kinderen 'beschadigd' zijn op dat vlak".

Voor alle slachtoffers van seksueel misbruik is het verwerken hiervan een traject, maar hulpverleners zien de schande voor de familie als geheel die op het kind wordt geprojecteerd als één van de opmerkelijkste elementen die naar voor komen tijdens het werken met kinderen uit moslimgezinnen. Leen verduidelijkt: "In een andere familie kan je eerder slachtoffer zijn. Dat is bij moslims moeilijk: 'Ik ben wel het slachtoffer maar ik ben ondertussen ook minder waard geworden, want ik ben wel beschadigd'."

Niet alleen bij kinderen is er veel schaamte. Hulpverleners merken dat er bij ouders ook veel schaamte heerst. 'Ik heb mijn dochter of zoon niet

kunnen beschermen. Wat met de familie-eer? Wat gaan ze zeggen over mijn dochter of zoon? Mijn dochter is zogezegd minder waard', zijn zaken die hulpverleners vaak van ouders horen. Hulpverleners binnen de islamitische gemeenschap geven aan dat dit zeer reële bezorgdheden zijn. Het gebeurt volgens hen dat ouders inderdaad binnen hun gemeenschap gezien worden als mensen die niet voor hun dochter of zoon hebben gezorgd. Moslimouders die te weten komen dat hun kind seksueel misbruikt werd, of wordt, komen terecht in een enorm moeilijke positie. Zij moeten een kosten-batenanalyse maken, niet enkel over wat het beste is voor het slachtoffer maar ook voor de toekomst van hun andere kinderen. Elif vertelt over een situatie waarbij een meisje misbruikt werd door haar broer. De ouders kozen er uiteindelijk voor om hun dochter niet te ondersteunen. Ze stuurden haar zelfs uit huis en bestrafden hun zoon niet. De reden hiervoor: "Zo konden ze zeggen: die dochter is 'slecht' en over de zoon wordt dan gezwegen, om eigenlijk de kansen van die andere dochters in de gemeenschap mogelijk te maken. Dat is een afschuwelijke keuze van die ouders, maar als de communicatiepatronen en de omgangspatronen zo zijn, dan kiezen de ouders voor het geluk van de meesten en wordt het slachtoffer nogmaals geschoffeerd en eigenlijk als dader beschouwd, om de kansen van die andere dochters te beredderen. Bedenk je wat een moeilijke rekensom die ouders moeten maken!" Adil legt uit dat het zeer belangrijk is om begrip op te brengen voor de bezorgdheden van de ouders ten aanzien van de gemeenschap, en dat men door in gesprek te gaan het trauma van het kind terug centraal kan plaatsen.⁵

In literatuur over seksueel misbruik en islam wordt het element 'eer' vaak vermeld. Nederlands onderzoek haalt eveneens aan dat familie-eer een belangrijke rol speelt in de betekenisgeving van seksueel geweld (Cense 2002, 59). Onderzoek over eer-gerelateerd geweld in Nederland beschrijft dat het dagelijkse leven in het teken kan staan van het vermijden van schande en benadrukt, net als de hulpverleners in dit onderzoek, dat schaamte een zeer belangrijk concept is binnen de moslimgemeenschap (Brenninkmeijer, Geerse & Roggeband 2008, 18-19). De eer van de familie staat bij moslims vaak boven de individuele handelingsvrijheid, stellen zowel Heemelaar (Heemelaar 2008, 100) als Amerikaanse auteurs (Haboush & Alyan 2013, 506). "Als de familie-eer wordt aangetast, is schaamte het gevolg." (Heemelaar 2008, 101) In Amerikaanse en Nederlandse literatuur over hulpverlening aan moslims komt het belang dat gehecht wordt aan privacy van gezinnen aan bod. 'De vuile was niet buitenhangen' kan een reden zijn om niet met externen te praten over seksueel misbruik (Ahmed & Amer 2012, 317; Cense 2002, 31).

In andere literatuur vinden we waarschuwingen om cultuur en islam te sterk te veralgemeniseren en wordt ook gewezen op de samenhang van de aandacht voor familie-eer met de migratieachtergrond bij veel moslims in België. Sophie Withaecx wijst erop dat een eenzijdig linken van eer aan islam of migratie polarisering en racistische tendensen in de hand kan werken. Enerzijds is de aandacht voor eer waarbij “de reputatie van een collectiviteit (gezin, uitgebreide familie, gemeenschap...) verbonden wordt aan het zedelijk gedrag van de vrouwelijke leden van de groep” (Withaecx 2013, 59) niet voorbehouden aan ‘exotischere’ culturen maar kwam en komt dit ook in ‘westerse’ culturen voor. Anderzijds is er ook binnen islamitische culturen evolutie, verandering en diversiteit in visies vast te stellen. Vaak heeft de focus op eer ook te maken met het vasthouden aan een bepaalde vorm van collectieve identiteit als minderheidsgroep binnen een samenleving. Deze interpretaties kwamen in de interviews zelf niet naar voren.

De bezorgdheid over de eer uit zich, wanneer het gaat om misbruik van een meisje, vooral in het grote belang dat wordt gehecht aan maagdelijkheid en of deze wel intact gebleven is. Leen zegt over de ouders van deze meisjes: “We zien vooral dat voor hen de positie van dat kind en hun gezin zeer hard op de voorgrond komt te staan. Het maagdenvlies bepaalt dan hoe erg de situatie is voor hun gezin en wat het betekent voor de toekomst van hun kind”. Respondenten merken het belang van maagdelijkheid doordat de eerste vraag van ouders vaak is: ‘Is ze nog maagd?’ Bij de begeleiding van de meisjes zelf komt dit ook naar boven, vertellen respondenten, zeker wanneer het gaat om tienermeisjes die al begrijpen welk belang maagdelijkheid heeft binnen de gemeenschap. Alle bevraagde hulpverleners vinden dit soms een moeilijk thema omdat het op de voorgrond lijkt te staan. Leen legt uit: “Ouders redeneren in functie van toekomstperspectieven. [...] Wanneer ze weten dat het maagdenvlies intact is, lijkt het probleem voor de ouders opgelost, zo van ‘Oké, dan is het probleem van de baan.’ Terwijl voor ons als hulpverlening het probleem daar helemaal niet mee is opgelost.” Leen geeft hier, net als de meeste andere hulpverleners, aan dat het moeilijk is om ouders vast te houden in een traject wanneer blijkt dat het maagdenvlies intact is, of nadat het door een arts hersteld is.⁶

Waarom is maagdelijkheid dan zo belangrijk? Ebru licht dit als volgt toe: “Allemaal positieve etiketten worden op de maagd geplakt: het is een reine vrouw, het is een vrouw waar ik respect voor kan tonen, dat is maagdelijkheid. En als ze haar maagdelijkheid verliest, dan verliest ze dat allemaal”. “Maagdelijk is levensnoodzakelijk, het is bijna een identiteitskaart,” stelt Brahim. Het belang van maagdelijkheid heeft invloed op de beleving van het

kind. De bevroegde hulpverleners, zowel die met een islamitische achtergrond als de anderen, vertellen dat vaginaal misbruik doorgaans als traumatischer wordt ervaren bij moslimmeisjes dan anale penetratie, omdat zij tijdens het misbruik vanaf een bepaalde leeftijd zeer bewust zijn van het belang van hun maagdelijkheid. Ze leven dus in grote angst voor de gevolgen van het verlies hiervan wanneer zij vaginaal misbruikt en gepenetreerd worden.

Het belang dat maagdelijkheid speelt binnen seksueel misbruik bij moslimmeisjes en -vrouwen komt ook regelmatig aan bod in literatuur. Vrouwen hebben een grote rol in het hooghouden van de familie-eer door hun maagdelijkheid te bewaren, geven Nederlandse onderzoekers aan (Cense 2002, 36). “In samenlevingen waarin de eer van families of groepen afhangt van het gedrag van de individuele leden, is er vrijwel altijd een preoccupatie met de ‘seksuele puurheid’ van vrouwen – en dan vooral de maagdelijkheid” (Brenninkmeijer, Geerse & Roggeband 2008, 7). Vanuit die preoccupatie wordt door meisjes het misbruik geduid: ze hebben het gevoel dat hun zuiverheid is aangetast (Cense 2002, 59).

Verschillende respondenten, vooral diegenen die zelf deel uitmaken van de moslimgemeenschap in België, denken dat seksueel misbruik van jongens een reële problematiek is binnen de moslimgemeenschap, zowel in landen waar moslims in de meerderheid zijn als in België en Nederland. Ze leggen uit dat in sommige gevallen misbruik van jongens wordt aangeleerd aan mannen om hun seksuele driften uit te leven, omdat een seksuele relatie met een meisje niet mag buiten het huwelijk. Een groot deel van de respondenten met veel ervaring in de hulpverlening geeft aan nog minder jongens dan meisjes van de moslimgemeenschap te hebben begeleid, terwijl ze er wel van uitgaan dat ook misbruik van jongens vrij veel voorkomt. Dit heeft volgens de hulpverleners te maken met het taboe dat er vaak heerst over homoseksualiteit. Ze geven aan dat het voor moslimjongens nog moeilijker is om erkend te worden als slachtoffer. Sommige respondenten melden dat er binnen de gemeenschap soms de idee heerst dat een jongen die seksueel misbruikt is, hierdoor een homoseksuele geaardheid zal ontwikkelen. De kinderen voelen dit aan en dat heeft grote gevolgen voor hun ontwikkeling. Ebru vertelt over een cliënt: “Hij werd paranoïde en hij heeft altijd het gevoel dat mensen denken dat hij een homo is”. Brahim concludeert: “Bij misbruik van jongens zijn ze bang van homoseksualiteit, het is dus niet de maagdelijkheid die verloren gaat maar de mannelijkheid”.

4. *Angsten*

Naast het verlies van de eigen eer en de familie-eer, en daarmee samenhangend het verlies van (zelf)waarde, hebben kinderen nog andere angsten die de hulpverleners opmerken. Seksueel misbruik brengt gewoonlijk bepaalde angsten met zich mee bij kinderen, zeker wanneer het gaat om incest. Kinderen zijn dan bang dat hun gezin uiteen zal vallen. Ze willen wel dat het misbruik ophoudt, maar zijn vaak bang dat het vertellen van hun verhaal ernstige gevolgen heeft voor hun gezin. Respondenten geven aan dat kinderen uit moslimgezinnen bovendien angsten hebben die specifiek gelinkt zijn aan hun gezinscultuur.

Niet geloofd worden is er één van. Wanneer aan de hulpverleners wordt gevraagd waarvoor kinderen dan schrik hebben, is een van de meest voorkomende antwoorden “dat ze niet geloofd worden”, samen met de angst dat hun omgeving zou denken dat zij zelf in de fout gegaan zijn. Die angsten zijn op zich niet specifiek voor moslimkinderen die misbruikt zijn, maar volgens de respondenten is de angst bij hen wel groter. Adil geeft een voorbeeld: “Ik heb zo een situatie gehad waarin een meisje was misbruikt door haar broer en waar de familie daar helemaal geen oren naar had. Jarenlang heeft dat meisje vanaf haar eerste tienerjaren in instellingen vertoefd omdat ze niet terug naar huis kon gaan. Voor hen was zij een bedrieger en een leugenaar, niemand geloofde haar verhaal”. Ook Brahim hoort van cliënten dat dezen, wanneer ze het thuis vertelden, een reactie kregen als “Ja, maar ben je zeker? Was het niet een droom? Of is het niet een geest dat of ik weet het niet wat?”. Zoals eerder al werd beschreven, heerst er bij ouders ook de overtuiging dat seksueel misbruik niet voorkomt in de moslimgemeenschap en kunnen ze zich niet goed inbeelden dat het hun kind dan toch zou overkomen. Er leeft volgens hulpverleners bij kinderen ook veel angst voor verstoting. “Wij hebben al meegemaakt dat zo’n kind effectief terug naar Marokko gestuurd werd,” vertelt Els. Eerder werden al ervaringen van Elif en Adil weergegeven waarin het slachtoffer uit huis werd geplaatst. Angst voor fysiek geweld is volgens alle hulpverleners een van de belangrijke elementen die kinderen aanhalen. Ze vrezen dat er echt bloed gaat vloeien. ‘Wanneer iemands eer geschonden is moet dit worden gewroken’ is soms de filosofie hierachter, vertellen ze. Deze angst voor fysiek geweld bevat twee elementen. Enerzijds zijn kinderen bang dat de dader wraak zal nemen op het kind omdat hij of zij heeft gepraat. Anderzijds is er de angst voor wraakacties van mannelijke familieleden, tegenover hen als slachtoffer of tegenover de dader. Het is aan de mannelijke familieleden (vader, broers, nonkels) om de familie-eer en de eer van het slachtoffer te bewaken, en kinderen weten dit zeer goed. De grootste bezorgdheid is gewoonlijk dat

de mannelijke familieleden de eer van het kind zullen wreken door de dader te vermoorden. Dit verklaart waarom er veel weerstand leeft bij kinderen en moeders om de vaders te betrekken. Elif legt uit: “Stel dat een meisje dat misbruikt wordt door een nonkel dat tegen de vader zegt. Dan moet die vader iets doen. Ofwel gaan ze dat proberen toedekken, wat eigenlijk het gemakkelijkste is en soms ook het meest wenselijke, want stel nu dat die vader die nonkel vermoordt, dan belandt die vader in de gevangenis. Dan zijn die kinderen ook hun papa kwijt en dat willen ze niet. De kostprijs is gewoon te zwaar”. Eén van de grootste angsten bij sommigen is dat ze niet goed kunnen inschatten wat er allemaal verkeerd kan lopen als ze vertellen over wat er is gebeurd. Ze zijn bang voor de hevige reactie. Tot slot halen alle respondenten aan dat kinderen vanaf een bepaalde leeftijd de angst hebben dat zij later geen huwelijkspartner zullen vinden, doordat ze ‘geschonden’ zijn. Deze bezorgdheid betreft niet enkel het kind zelf maar ook zijn of haar broers en zussen. Bij de moeders leeft deze bezorgdheid ook heel erg.

Dat slachtoffers van seksueel misbruik in de moslimgemeenschap met veel angst kampen keert terug in literatuur. De angsten die worden bevestigd zijn de miskennis van onrecht (Cense 2002, 31; Molhoop 1999, 12), wat samenhangt met de schuld bij het kind leggen (Haboush & Alyan 2013, 509), wraak (Cense 2002, 23), verstoting (Haboush & Alyan 2013, 509, Slendebroek & El Mouridi 2010, 23; Brenninkmeijer, Geerse & Roggeband 2008, 101), teruggestuurd worden naar het land van herkomst (Slendebroek & El Mouridi 2010, 23, Brenninkmeijer, Geerse & Roggeband 2008, 101), en geen huwelijkspartner vinden (Slendebroek & El Mouridi 2010, 23). Daarnaast wordt aangehaald dat men bang is te moeten trouwen met de dader of te worden uitgehuwelijkt aan een ‘slechte partij’ (Slendebroek & El Mouridi 2010, 23; Brenninkmeijer, Geerse & Roggeband 2008, 101) of om te worden binnengehouden (Brenninkmeijer, Geerse & Roggeband 2008, 101).

De daders maken duchtig gebruik van angsten die bij kinderen leven en wakkeren deze aan. Zo haalt een respondent het probleem van ‘loverboys’ aan, jongens die meisjes verleiden om hen dan seksueel uit te buiten.⁷ Moslimmeisjes zullen thuis niet vertellen dat ze een vriendje hebben, waardoor de jongens meer ruimte krijgen om een band op te bouwen in het geheim. Wanneer de meisjes ontmaagd worden, zijn zij omwille van de grote gevolgen heel bang om dit aan iemand te vertellen. De jongens kunnen heel gemakkelijk dreigen met het naar buiten brengen van de onzedigheid van de meisjes. Ze hebben zo heel veel machtsmiddelen en kunnen de meisjes blijven uitbuiten. Er is beperkte literatuur die aangeeft dat Marokkaanse meisjes een doelwit zijn voor loverboys (Molhoop 1999, 9).

5. *Familiestructuren*

Naast het belang van eer en specifieke angsten halen hulpverleners aan dat familiestructuren enorm veel invloed hebben op hoe het hulpverleningstraject met kinderen uit moslimgezinnen verloopt. Eerder werd al het grote belang aangehaald dat wordt gehecht aan de eer van de familie. Hier wordt uitgelegd hoe de familiestructuren een rol spelen in het hulpverleningstraject.

Respondenten vertellen dat de familiebanden binnen moslimgezinnen gewoonlijk zeer hecht zijn en dat ze verder strekken dan het kerngezin. Hulpverleners zijn ervan overtuigd dat dit gegeven in sommige gevallen kan bijdragen tot het risico op seksueel misbruik, bijvoorbeeld doordat gezinnen familieleden in huis nemen, zonder dat er gesproken wordt over seksuele grenzen. Adil vertelt over een situatie waarin een vrouw haar jongere broer in huis nam. Haar dochtertje van twaalf jaar werd een jaar lang misbruikt door haar oom. Hij wijst er op dat dit geen geïsoleerd geval is.

De ruime en hechte gezinsbanden spelen een rol in de benadering van het hulpverleningstraject. “Wat we ook anders doen, is dat we ruimer gaan werken dan het kerngezin. In klassieke gezinnen heb je vader, moeder, de kinderen, soms grootmoeder. Ik merk bij moslimgezinnen dat het wel belangrijk is om te verbreden en met een ruimer familiaal netwerk te gaan werken,” vertelt Els. Enerzijds kan het teruggrijpen naar een hecht familiaal netwerk de hulpverlening bemoeilijken, zeggen hulpverleners. Gezinnen gaan meer terugvallen op familiestructuren, en minder vraag hebben naar hulpverlening. In de plaats daarvan gaan zij zoeken naar: ‘Wie in onze familie kan hier in bemiddelen, kan hierin iets doen, of kan ons zeggen of het kan besproken worden of niet?’. Indien die persoon niet achter de hulpverlening staat, stopt het traject vaak. Anderzijds kunnen deze netwerken een belangrijke steun vormen voor kinderen en hun gezinnen, vertellen hulpverleners. Meer hechte banden betekent ook: meer mogelijke hulpbronnen. Enkele hulpverleners leggen uit dat ze de ruime familie betrekken in het traject en dat dit het kind ten goede komt. Tantes en grootouders kunnen een belangrijke rol spelen, bijvoorbeeld bij de verwerking en het creëren van veiligheid. De collectiviteit en de sociale controle binnen sommige moslimfamilies kan door de hulpverlening dus ingezet worden om de kinderen te beschermen, zolang men de juiste sleutelfiguren vindt en de risicofactoren in kaart brengt.

Ook literatuur uit België en Nederland haalt aan dat het met moslimcliënten vaak wenselijk is om te zoeken naar sleutelfiguren binnen de familie zodat zij de rol van beschermers op zich kunnen nemen (Cense 2002, 48-49; Cense & Van Dijk 2012, 77; Thys 2012, 3-4), al moet men telkens rekening houden met de risico's (zoals wraak of verstoting). Verder geeft literatuur aan

dat men voorzichtig moet zijn met het veralgemenen van de voordelen hiervan, het inzetten van sleutelfiguren kan sommige slachtoffers en hun ouders ook afschrikken. Belangrijk is daarbij om duidelijk te maken dat het betrekken van andere leden van de gemeenschap niet automatisch en in alle situaties gebeurt (Cense 2002, 49; Steunpunt seksueel geweld 2001, 20).

Bepaalde rolpatronen worden door respondenten aangehaald als typerend voor veel moslimgezinnen en deze kunnen invloed uitoefenen op hoe kinderen omgaan met en kunnen praten over ervaren misbruik. Zo zijn er de man-vrouw-rollen die onder andere van belang zijn bij de vraag wie welke taak opneemt binnen de opvoeding. Hulpverleners zeggen dat ze vaak botsen op bepaalde rolverdelingen tussen ouders. Moeders en vaders hebben allebei vaste rollen die ze aannemen binnen het huwelijk en het opvoeden van de kinderen. Dat heeft invloed op de werking van de hulpverlening. Hulpverleners zijn gewend beide ouders aan te spreken. Dat blijkt soms te botsen met de manier waarop er in sommige moslimgezinnen wordt gesproken over seksualiteit, waar in de doorgaans eerder uitzonderlijke situaties waarin over seksualiteit gesproken wordt, het meestal vaders zijn die met de jongens praten en moeders met de meisjes. Die grenzen worden in de regel nauw gerespecteerd. Vrouwelijke hulpverleners geven aan dat het soms moeilijk is om een gesprek aan te gaan met vaders over seksueel-geladen onderwerpen. Indien mogelijk worden deze gesprekken dan ook gevoerd door mannelijke hulpverleners.⁸ De meeste respondenten geven aan dat kinderen vaak wel graag met vrouwen praten, omdat ze meer gewend zijn over persoonlijke zaken te praten met vrouwen.

Bijna alle respondenten halen aan dat alles dat met opvoeding te maken heeft, wordt aangezien als de taak van de moeder. De vader wil hier soms niet in betrokken worden, maar meestal zijn het de moeders die de vaders niet willen betrekken in hun domein. Tegenover de buitenwereld is het de vader die de eer zal verdedigen, maar binnen het gezin is het de moeder die de opvoeding in handen heeft en het als haar rol ziet om de eer van haar kinderen te bewaken. Naast de moeders hebben ook de zussen van de moeders, de tantes van het kind, vaak een belangrijke rol in de opvoeding van kinderen.

Amerikaanse en Nederlandse literatuur bevestigt de rolpatronen van de ouders in de opvoeding van de kinderen: moeders dragen de interne verantwoordelijkheid, ook voor het bewaken van de eer van de dochters. Vaders zijn de vertegenwoordigers van het gezin naar buiten toe (Brenninkmeijer, Geerse & Roggeband 2008, 58, Haboush & Alyan 2013, 506). Over seksgerelateerde onderwerpen wordt vaak volgens geslacht gepraat, schrijft Heemelaar (Heemelaar 2008, 102). Al-Mateen en Afzal bevestigen dat het

kan aangewezen zijn om het geslacht van de hulpverlener af te stemmen op dat van de cliënt, of de cliënten te informeren over de werkwijze en hen gerust te stellen dat gender geen rol hoeft te spelen in de hulpverlening (Al-Mateen & Afzal 2004, 197).

Zoals al gezegd is er bij kinderen en moeders dus weerstand om de vaders te betrekken. Dit heeft volgens hulpverleners vaak te maken met de angsten voor eer-gerelateerd geweld en de angst voor verstoting. Adil zegt dat de vaders en de broers voorzichtig moeten worden benaderd maar ook een positieve functie kunnen vervullen. Ze kunnen snel de kaart van de eer, de trots en *harams* trekken, maar je kan ze ook betrekken in een soort coalitie. Over de broers waarschuwt hij: “Als je ze niet volwaardig betreft, houdt dat risico’s in, dan weet je niet wat die jongens zullen doen met hun machtspositie.” Dat jongens tijdens de opvoeding vaak krijgen aangeleerd om de seksualiteit van hun zussen te bewaken, keert terug in onderzoek over eer-gerelateerd geweld (Brenninkmeijer, Geerse & Roggeband 2008, 61) en in literatuur over het melden van seksueel misbruik binnen de Amerikaanse Arabische gemeenschap (Haboush & Alyan 2013, 507).

Enkele respondenten halen de aanwezigheid van familie tijdens gesprekken met het kind aan. Het is niet enkel uit angst dat kinderen moeilijk kunnen praten in aanwezigheid van hun ouders. Respect voor de ouders en familie speelt een grote rol en dit zorgt er, in combinatie met de geladenheid van het onderwerp, voor dat kinderen niet het gevoel hebben dat ze vrij kunnen spreken in hun aanwezigheid. Enkele hulpverleners raden dan ook aan kinderen te spreken zonder dat hun ouders er bij zijn.

Amerikaanse literatuur over hulpverlening bij moslims bevestigt deze overtuiging. Zo wordt erop gewezen dat de seksuele achtergrond van moslimkinderen en -jongeren best wordt bevraagd in afwezigheid van de ouders omdat dit een thema is waar ouders vaak niet met hun kinderen over praten en hun reactie op wat het kind vertelt negatief kan zijn (Ahmed & Amer 2012, 253; Al-Mateen & Afzal 2004, 197). Recente Belgische literatuur geeft aan dat in een politiecontext een moslim niet zal praten over taboe-onderwerpen, zoals seks, in aanwezigheid van een persoon die hoger staat in de groeps-hiërarchie. De auteurs waarschuwen daarom voor de invloed van de aanwezigheid van hiërarchische familieleden bij onderzoekshandelingen in zedenzaken (Bockstaele & De Clercq 2014, 253-254).

6. Aanbevelingen voor de praktijk

Door het taboe in stand te houden wordt de kwetsbaarheid van de kinderen vergroot (Sensoa 2015, 5-7) en blijft het spreken voor slachtoffers heel moeilijk.

Alle hulpverleners geven aan dat er nood is aan een mentaliteitswijziging binnen de moslimgemeenschap en literatuur bevestigt dit (Slendebroek & El Mouridi 2010, 25). Uiteraard is een taboe doorbreken eenvoudiger gezegd dan gedaan. Hierboven werden reeds enkele suggesties voor de praktijk beschreven wat betreft de aanwezigheid van vaders, moeders en andere familieleden. Hieronder geven we enkele verdere pistes om te werken rond het doorbreken van het taboe in het praten over ervaringen van seksueel geweld.

Er is nood aan algemene pedagogische steun voor ouders waarin het thema seksualiteit een plaats kan krijgen, zo geven hulpverleners en literatuur aan (Cense & Van Dijk 2012, 77; Smerecnk, Schaalma, Gerjo, Meijer & Poelman 2010, 7). Dit gebeurt al door het organiseren van praatgroepen voor islamitische moeders en vaders maar het kan nog veel meer gebeuren, suggereren hulpverleners en bevestigt onderzoek (Slendebroek & El Mouridi 2010, 25; Van Lee & Mouthaan 2007, 9). Hulpverleners denken dat scholen een rol kunnen spelen in educatie door infosessies te organiseren specifiek gericht op deze doelgroep, zowel voor ouders als voor kinderen, zodat beide groepen beter weten waar bepaalde grenzen liggen en hoe zij deze kunnen bewaken. De mogelijke rol voor scholen werd reeds in Nederland beschreven in congressen⁹ en artikelen (Slendebroek & El Mouridi 2010, 25) en in Amerikaans onderzoek (Al-Mateen & Afzal 2004, 189). Ouders moeten ook wegwijs gemaakt worden in de verschillende hulpverleningsinstanties die er bestaan.

Tijdens het onderzoek kwam naar voren dat metaforen vaak toegankelijker zijn voor moslimouders dan expliciete taal. Respondenten geven echter aan dat de traditionele culturele metaforen niet meer gekend zijn bij kinderen. Een mogelijke aanpak om de kloof tussen ouders en kinderen te verminderen en de communicatie te verbeteren, zou kunnen zijn om ouders te helpen deze metaforen aan te leren aan hun kinderen. Op deze manier hebben de kinderen handvaten wanneer ze met een probleem bij hun ouders terecht willen.

Hulpverlening, zowel de reguliere als de specifiek islamitische, kan beter aansluiten op de doelgroep dan nu het geval is. Onderzoek van Cense en Van Dijk (2012, 77) en van Slendebroek en El Mouridi (2010, 25) bevestigt die nood. Veel hulpverleners geven aan dat er binnen de islamitische hulpverlening meer openheid en informatie-uitwisseling zou kunnen gebeuren dan dat nu het geval is. Moslimorganisaties kunnen verder informatie verschaffen aan de reguliere hulpverlening, over hoe het best om te gaan met deze kinderen en hun gezinnen (Al-Mateen & Afzal 2004, 198). Een respondent geeft aan dat er binnen de reguliere hulpverlening ook meer aanmoediging moet zijn om anderstalige hulpverleners aan te nemen.

Ten slotte is in de literatuur regelmatig de aanbeveling te lezen om jongeren meer informatie over seksualiteit en seksueel misbruik te verschaffen via internetfora gericht op moslims (Lodewijckx & Hendrickx 2001, 5; Al-Mateen & Afzal 2004, 198; Slendebroek & El Mouridi 2010, 25). Dit werd niet aangehaald door hulpverleners binnen dit onderzoek. Slendebroek en El Mouridi geven hiervoor als een van de motivaties: “Verkrachte of aangerande meisjes van Turkse of Marokkaanse afkomst voelen zich gesterkt om hun verhaal te vertellen als ze ervaren dat iemand met dezelfde culturele achtergrond dit ook durfde.” (Slendebroek & El Mouridi 2010, 25) Aangezien dit bespreken binnen de gemeenschap taboe is, kan de anonimiteit van internetfora jongeren informeren.

Conclusie

Dit onderzoek was mogelijk dankzij de medewerking van hulpverleners die zich erg inzetten voor kinderen in moeilijke situaties en het belangrijk vinden ook een niet vanzelfsprekend te bereiken doelgroep zo goed mogelijk te begeleiden, namelijk kinderen uit moslimgezinnen die slachtoffer werden van seksueel misbruik. Tijdens het onderzoek bleek dat er vanuit het werkveld veel interesse was voor het onderwerp, dat volgens veel hulpverleners onderbelicht is gebleven tot nu toe. Dit onderzoek was verkennend van aard, met de bedoeling zo goed mogelijk in kaart te brengen welke elementen een rol spelen wanneer kinderen uit moslimgezinnen over hun ervaringen praten (of dit net niet doen).

Een initiële onderzoeksvraag was of er elementen kunnen geïdentificeerd worden die eigen zijn aan kinderen uit moslimgezinnen. Over seksueel misbruik praten is namelijk nooit eenvoudig. Al vroeg in het onderzoek bleek dat het antwoord hierop ‘ja’ is: hulpverleners zien een verschil. De elementen die aangehaald werden en die een rol kunnen spelen in hoe kinderen uit moslimgezinnen praten over het misbruik hebben invloed op zowel het melden van seksueel misbruik als op het praten zelf. De drempel naar de hulpverlening blijkt vaak hoger te zijn en, eens de stap naar de hulpverlening is gezet, zijn er bepaalde aspecten die invloed kunnen hebben op het spreken over hun ervaringen. Deze elementen staan niet los van elkaar.

Op het thema seksueel misbruik rust een zwaar taboe: binnen de moslimgemeenschap wordt over het onderwerp meestal liever niet gesproken en er is doorgaans weerstand vanuit de gemeenschap om naar hulpverleningsinstanties te stappen. Als meldingen van seksueel misbruik naar boven

komen, gebeurt dit meestal nadat de kinderen al om andere redenen in een hulpverleningstraject zitten. Het naar buiten treden met dergelijke ervaringen heeft zoveel gevolgen voor de kinderen en hun families dat de voordelen van hulp zoeken voor hen niet altijd lijken op te wegen tegen de nadelige gevolgen van het vertellen van deze ervaringen.

Eer en schaamte zijn belangrijke concepten voor heel wat moslimgezinnen. Dit uit zich in het belang dat gehecht wordt aan het behoud van maagdelijkheid bij de meisjes, met alle gevolgen van dien, en het verlies van mannelijkheidsgevoel bij misbruikte jongens.

Het praten over seksueel misbruik brengt, samen met het belang van eer, bepaalde angsten met zich mee die specifiek zijn voor kinderen uit moslimgezinnen: kinderen zijn bang om niet te worden geloofd, te worden verstoten, geen huwelijkspartner meer te vinden. Bovendien heerst er veel angst voor verschillende vormen van wraakacties.

Verder kwam in dit onderzoek het belang van familiestructuren sterk tot uiting. Familiebanden strekken vaak ruimer dan het kerngezin, wat problematisch kan zijn maar ook kan worden ingezet voor de begeleiding van de kinderen, indien dit goed wordt opgevangen door de hulpverlening. Bepaalde rolpatronen, zoals de taakverdeling tussen de ouders en de rol van broers, zijn ook aspecten die een invloed hebben op de hulpverlening bij seksueel misbruik.

Dit onderzoek was opgezet als een verkennend onderzoek, met een beperkt aantal respondenten. Het gaat daarbij om informatie die niet rechtstreeks door moslimgezinnen of kinderen in deze gezinnen aangebracht werd, maar door hulpverleners. Naast deze beperkingen van dit onderzoek, kunnen we ons ook afvragen of de gepercipieerde verschillen tussen moslimgezinnen en andere niet ook te maken hebben met de algemene beeldvorming over moslims, als zijnde 'anders', en met de specifieke vraagstelling die focust op het verschil. Mogelijk werden in het hierboven beschreven onderzoek bepaalde verschillen uitvergroot in de antwoorden van de respondenten. Omdat we evenwel zowel islamitische hulpverleners als niet-islamitische hulpverleners bevraagd hebben en de resultaten ook in de literatuur terugvonden, is een mogelijke uitvergroting van de verschillen vermoedelijk slechts zeer beperkt. Belangrijk is evenwel om te zien dat er zeer veel diversiteit is tussen moslimgezinnen onderling en dat bepaalde verschillen die benoemd worden de specifieke gevoeligheid voor de uniciteit van elk kind en elk gezin niet in de weg mag staan.

Ondanks deze beperkingen eigen aan het opzet van het onderzoek, kunnen de inzichten van dit onderzoek een uitdaging betekenen voor hulpverleners,

vormingswerkers en beleidsmakers. De resultaten kunnen hen op weg zetten om in de aandacht voor cultuursensitieve zorg ook specifiek deze thematiek van seksueel misbruik bij kinderen en islamitische culturele en religieuze belevingen mee te nemen.

Noten

- 1 Zie bijvoorbeeld ook het Centrum cultuursensitieve zorg; <https://cultuursensitieve-zorg.com/> (toegang 8 februari 2016).
- 2 Alle namen die hier vermeld worden in verwijzing naar de interviews, zijn pseudonimen.
- 3 Elif benadrukt dat deze aanpak op lange termijn nooit effectief is: “Ge kunt het misschien uit uw bewustzijn proberen te wissen.. maar vergeten doe je niet, uw lichaam vergeet het niet, uw lichaam heeft ook een geheugen”.
- 4 Informatie gehaald uit ongenummerde samenvatting.
- 5 “Daar proberen we wel de aandacht op te brengen: ‘Geef in eerste instantie voldoende aandacht aan uw kind, aan het individu. Dan gaan we het samen over de eer van de familie hebben. We hebben beroepsgeheim, en we gaan jullie leren hier op een manier mee om te gaan dat niet heel de wereld dat hoeft te weten.’”
- 6 “Bij een hersteloperatie worden weefselresten in een constructie geplooid zodat de kans groter is dat het meisje bloedt bij de coïtus” (Heemelaar 2008, 104)
- 7 “‘Loverboys’ zijn doorgaans niet veel ouder dan de meisjes die zij ronselen. Ze ronselen op school, bij tehuizen en in uitgaansgelegenheden. Daarbij richten ze hun aandacht op meisjes die gevoelig zijn voor mannelijke aandacht, omdat ze weinig gevoel voor eigenwaarde hebben of bijvoorbeeld uit een moeilijke thuissituatie komen. Zodra ze zien dat een meisje geïnteresseerd is, trachten ze dit meisje eerst verliefd te maken en daarna de prostitutie in te manipuleren” (Venicz 2005, 378). Deze literatuur vermeldt ook op p. 380 dat ontmaagding soms als machtsmiddel wordt gebruikt bij ‘allochtone’ meisjes omdat ze nadien niet zo makkelijk meer terug naar huis kunnen terugkeren.
- 8 Eén hulpverlener geeft aan dat er in hun organisatie altijd rekening mee wordt gehouden maar de meeste respondenten geven aan dat dit in de praktijk niet altijd een optie is omdat er weinig mannelijke hulpverleners zijn.
- 9 “Scholen spelen een belangrijke rol bij het bespreekbaar maken van seksueel misbruik bij meisjes met een islamitische achtergrond” (Marion van den Ende geciteerd in Steunpunt seksueel geweld 2001, 3).

Literatuur

- Ahmed, S. & M. Amer (red.) (2012),
Counseling Muslims: Handbook of Mental Health Issues and Interventions, New York: Taylor & Francis Group.
- Al-Mateen, C. S. & A. Afzal (2004),
 The Muslim child, adolescent, and family, in: *Child Adolescent Psychiatric Clinics*, 183-200.

- Brenninkmeijer, N., M. Geerse & G. Roggeband (2008),
Eindrapport eerge relateerd geweld in Nederland: onderzoek naar de beleving en aanpak van eerge relateerd geweld in Nederland, Amsterdam: Vrije Universiteit.
- Cense, M. (2002),
Door nieuwe ogen. Betekenisgeving en hulp na seksueel geweld in cultureel perspectief, Utrecht: TransAct.
- Cense, M. (2012),
 Andere cultuur, andere grens. Jongeren en grensoverschrijdend seksueel gedrag, in: *Kind en Adolescent*, 33 (4), 264-270.
- Cense, M. & L. van Dijk (2012),
Laveren tussen loyaliteit en autonomie. Seksuele ontwikkeling en beleving van allochtone jongeren, Utrecht: Rutgers WPF.
- De Clercq, B. & Bockstaele, M. (2014),
Verhoren van minderjarigen en kwetsbare volwassenen, Antwerpen-Appeldoorn: Maklu.
- Deug, F. (1990),
En dan ben je pas echt ver van huis: Turkse en Marokkaanse vrouwen en meisjes over seksueel geweld en de hulpverlening, Utrecht: Stichting tegen seksueel geweld.
- European Commission (2012),
Special Eurobarometer 393 Report: Discrimination in the EU in 2012, European Commission.
- Frans, E. (red.) (2009),
Seksueel grensoverschrijdend gedrag, Sensoa.
- Haboush, K. & Alyan, H. (2013),
 “Who Can You Tell?” Features of Arab Culture That Influence Conceptualization and Treatment of Childhood Sexual Abuse, in: *Journal of Child Sexual Abuse*(22:5), 499-518.
- Heemelaar, M. (2008),
Seksualiteit, intimiteit en hulpverlening: informatie en communicatietraining voor sociaal-agogisch hulpverleners en verpleegkundigen (3 ed.), Houten: Bohn Stafleu Van Loghum.
- Lee, L. van & I. Mouthaan (2007),
 Ouders en de seksuele opvoeding van kinderen. Marokkaanse en Turkse moeders aan het woord, in: *Tijdschrift voor seksuologie*, 31, 3-10.
- Lodewijckx, E. & K. Hendrickx (2001),
 Marokkaanse jongeren over seksualiteit, in: *Jaarboek seksualiteit – relaties – geboorteregeling*, Gent: CGSO.
- Marh , U. (2000),
Tapu Sj n/Bedek je schande: Surinamers en incest, Amsterdam: Uitgeverij Van Gennep.

- Molhoop, S. (1999),
Geduld heeft de tranen gedroogd. De bespreekbaarheid van seksueel geweld. Misbruik in de Marokkaanse gemeenschap, Amsterdam: Steunpunt Seksueel Geweld.
- Ohlrichs, Y. & I. van der Vlugt (2013),
Zwijgen is zonde, Utrecht: Rutgers WPF.
- Sensoa (sd),
Feiten & cijfers: Seksueel grensoverschrijdend gedrag jongeren, www.sensoa.be, België.
 Opgeroepen op 2015, van Senoa: <http://www.sensoa.be/printpdf/406>.
- Slendebroek, A. & M. El Mouridi (2010),
 Niets is erger dan het vertellen, in: *Visies*, 23-25.
- Smerecnk, C., H. Schaalma, K. Gerjo, S. Meijer & J. Poelman (2010),
An exploratory study of Muslim adolescents' views on sexuality. Implications for sex education and prevention, BMC Public Health.
- Steunpunt Seksueel Geweld (2001),
Cultuurspecifieke hulpverlening na seksueel geweld. Congresbundel, Amsterdam: GGD Amsterdam.
- Thys, T. (2012),
Intern werkdocument Vertrouwenscentrum Kindermishandeling Antwerpen, Antwerpen: Vertrouwenscentrum Kindermishandeling.
- Van Robaeys, B. et al. (2014),
Verbinden vanuit diversiteit. Krachtgericht werken in een context van armoede en culturele diversiteit, Leuven: LannooCampus.
- Venicz, E. (2005),
 Jeugdprostitutie, in: Hermanns, J., C. Nijnatten, F. Verheij & M. Reuling (red.),
Handboek jeugdzorg deel 1, Houten: Bohn Stafleu van Loghum, 375-387.
- Withaecx, S. (2013),
 Eer, gender en geweld. Overeenkomsten en verschillen in ervaringen met familiaal en eergeerelateerd geweld, in: Coene, G. & S. Withaecx, *Van de liefde geslagen. Nieuwe vormen van familiaal en geweld feministisch bekeken*, Brussel: VUBPress, 57-83.
- Yerden, I. (2001),
Ik bepaal mijn lot. Turkse meisjes in conflictsituaties, Amsterdam: Het Spinhuis.

Appendix – semi-gestructureerde vragenlijst

1. Profiel respondent

- * Functie
- * Opleiding (basisopleiding + bijkomende opleidingen of bijscholingen binnen de organisatie)
- * Werktraject
- * Ervaring met doelgroep (aantal jaren)
- * Leeftijd

2. Kernvragen

Deel 1: Cliënteel algemeen

- Wat is het profiel van de kinderen die bij u terecht komen? (jongens/meisjes, leeftijden, etnische achtergrond, levensbeschouwing, gezinssituatie ...)
- Met welke vragen en problemen komen zij bij u?
- Via welke kanalen komen zij bij u terecht?

Deel 2: Seksueel misbruik bij kinderen met een moslimachtergrond

- In welke mate hebt u ervaring met moslimkinderen die bij u komen wegens seksueel misbruik?
- Hoe zijn zij bij u terecht gekomen? (verschil niet-moslimkinderen?)
- Merkt u een verschil in de manier waarop zij over ervaringen van seksueel misbruik praten? Zo ja: leg uit? zo nee: hoe komt dat volgens u?

Deel 3: Uitdiepen diverse elementen (indien zij nog niet werden vermeld of uitgelegd)

- * Denkt u dat bij moslimkinderen (-jongeren) de drempel hoger is om hulp te vragen bij seksueel misbruik? Waaraan merkt u dit? Indien ja, hoe komt dat volgens u? Indien nee, kan u aangeven waarom volgens u de drempel niet hoger is dan bij niet-moslimkinderen?
- * Speelt volgens u het geslacht van de hulpverlener een rol in het gesprek met de moslimminderjarige?
- * Hebt u zelf een islamitische achtergrond? Denkt u dat dat uw achtergrond een invloed heeft op de manier waarop u als hulpverlener met deze kinderen werkt? Zo ja, op welke manier? Zo nee, waarom niet?
- * Zijn er visies op gezin die naar voor komen tijdens de hulpverlening en een rol spelen die specifiek zijn aan deze doelgroep?

- * Is er volgens uw ervaring een verschil in de gesprekken tussen situaties van intra en extra familiaal seksueel misbruik tussen kinderen met en zonder islamitische opvoeding?
- * Speelt naar uw ervaring de aanwezigheid van ouders tijdens de hulpverlening een rol in de manier waarop moslimkinderen kunnen praten over seksueel misbruik?
- * Zijn er bij moslimkinderen specifieke angsten rond onthulling? (Bv de vuile was niet willen buitenhangen, kwaadheid thuis, schaamte ...)
- * Zijn er bepaalde handelingen waar zij moeilijker of juist gemakkelijker over kunnen praten? Waaraan merkt u dit?
- * Heerst er bezorgdheid over maagdenvlies/maagdelijkheid?
- * Merkt u meer schaamte wanneer het gaat over seksueel misbruik van een jongen door een man?
- * Zijn er bepaalde woorden die deze kinderen niet kunnen of willen uitspreken?
- * Wat kan u mij vertellen over de kennis over seks van deze kinderen?
- * Komen volgende thema's ooit naar voor (apart vragen!): – Gods wil, straf van God, – schuld bij zichzelf leggen, – zich neerleggen bij de situatie? – Denkt u nu nog aan andere dingen?

Deel 4: Suggesties en bemerkingen

- Hebt u het gevoel dat u voldoende gewapend bent om met deze doelgroep (seksueel misbruikte moslimkinderen) te werken? Zo niet: hebt u suggesties om dit te verbeteren?
- Ziet u processen/actoren die ten aanzien van deze doelgroep een rol zouden kunnen spelen in de manier waarop deze kinderen kunnen praten over seksueel misbruik? (bv manier om de moslimgemeenschap en de hulpverlening beter op mekaar te doen aansluiten wanneer het gaat over seksueel misbruik bij kinderen)

3. Slotvragen

- * Hebt u verder nog andere opmerkingen of wenst u ergens op terug te komen?
- * Hebt u nog vragen voor mij?

Religieus pluralisme als politiek probleem

Recente ontwikkelingen binnen pluralismeonderzoek

Leonard van 't Hul*

Summary

In the last two decades, academic interest in the role of religious pluralism in developments within the religious landscapes of Western society expanded profoundly. This growing interest has crystallized into two distinct, albeit closely related lines of research. On the one hand, scholars tend to delve into the question of how the experience of religious pluralism reshapes individual religious identities and self-identification. On the other hand, scholars return to the question of how the state should deal with the growing variety of (non-institutional) faith-based identities. By taking three recent scholarly publications as a point of departure, this article provides a critical assessment of the dominant research outcomes in these two lines of research on religious pluralism. The central argument of the article is that current analyses on religious pluralism suffer from an ideological applauding of individual dynamics: scholars not only observe but also welcome the patterns of relativization and revitalization of individual identities. This is unfortunate from an analytical and normative-political point of view, for such applauding disregards processes of fundamentalization, and neglects the continued role that faith-based organizations play – for good or bad – in the religious landscape, and society writ large.

Inleiding

Welke rol religieus pluralisme speelt in de manier waarop individuen en groepen zichzelf identificeren, en hoe staten op een rechtvaardige manier omgaan met de grote variatie aan co-existerende identiteiten, zijn twee aspecten van het pluralismevraagstuk die de afgelopen jaren met hernieuwde intensiteit worden bestudeerd en bediscussieerd. Van oudsher mag vooral het tweede aspect zich verheugen op academische aandacht. Daarbij is de vraag

* Leonard van 't Hul is cultuursocioloog en werkt als promovendus bij de afdeling geschiedenis van de Universiteit van Amsterdam aan een proefschrift over politieke besluitvormingsprocessen rond kerk-staatverhoudingen in Nederland sinds 1945.

steevast wat de rol van een 'neutrale overheid' moet zijn om de sociale orde te bewaren. In Nederland wordt de politieke houding jegens de verschillende levensbeschouwelijke groepen van oudsher gekarakteriseerd als 'accommoderend' (Van Bijsterveld 2006), 'coöperatief' (Monsma & Soper 2008), dan wel 'inclusief solidair' (Van der Burg 2009). In toenemende mate benadrukken onderzoekers dat er grenzen zijn aan die statelijke welwillendheid. Zo wordt gewezen op het feit dat het voor niet-traditionele levensbeschouwelijke organisaties, zoals de Scientology Kerk, moeilijker is om de ANBI-status te verkrijgen dan voor christelijke organisaties (cf. Bake 2015).¹ Anderen benadrukken de hogere mate van achterdochtigheid waarmee overheidsinstanties islamitische groepen bejegenen (Jansen 2006; Maussen 2006; Sunier 2014). Relatief nieuw is de aandacht voor het eerste aspect van het pluralismevraagstuk, waarbij onderzoekers zich richten op de rol die de 'pluralistische ervaring' speelt in de manier waarop individuen hun levensbeschouwing (her)inrichten. Kerngedachte is dat individuen daarin veel verder gaan dan onderzoekers totnogtoe veronderstelden en zich gelijktijdig verbonden kunnen voelen met verschillende religieuze en levensbeschouwelijke opvattingen. Internationaal vervult Nancy Ammerman (2007) een voortrekkersrol binnen het onderzoeksgilde dat deze zogenaamde 'meervoudige religieuze bindingen' bestudeert. In Nederland zijn dat Manuela Kalsky (2014) en Andre ter Braak (2008).

Afgelopen jaar zagen drie boeken het licht van de hand van een viertal gerenommeerde sociaalwetenschappers waarin het pluralismevraagstuk op verschillende wijze wordt behandeld. In alle drie de boeken vormt de context van (super)diversiteit aan identiteiten het startpunt voor een hernieuwde zoektocht naar de gevolgen voor zowel de manier waarop individuen hun leven vormgeven als voor de politieke constellatie van contemporaine Westerse samenlevingen. In dit besprekingsartikel vormen de drie boeken de grondstof voor een overzicht van de ideeën rond het pluralismethema die binnen de godsdienstsociologie opgang maken – en welke niet meer.

Standplaatsgebondenheid

Allereerst is daar het boek *Het seculiere experiment. Hoe we van God los gingen samenleven* (2015) van Hans Boutellier, directeur van het Verwey-Jonkers Instituut en bijzonder hoogleraar Veiligheid en Burgerschap aan de VU Amsterdam. In dit werk poogt hij een antwoord te geven op wat inmiddels een klassieke vraag mag heten, namelijk hoe het Nederland sinds de jaren

zestig is vergaan nadat de overkoepelende, gemeenschappelijke moraal van het christendom vaarwel werd gezegd. Waar Boutellier, een zelfverklaard ‘katholieke ongelovige’, op pelgrims(fiets)tocht naar Rome ging in zijn zoektocht naar antwoorden, verkozen de twee auteurs van *Of God and Man* (2015) de afzondering van hun studeerkamers. *Of God and Man* is een gebundelde briefwisseling tussen de Pools-Britse socioloog Zygmunt Bauman en de theoloog en uitgetreden Jezuïet Stanislaw Obirek en laat zich lezen als een politiek-filosofische zoektocht van twee erudiete mannen op leeftijd. Het derde boek, tenslotte, is geschreven door de *éminence grise* van de godsdienstsociologie Peter Berger. Deze levenslustige ‘ongeneeslijke lutheraan’ schreef in 2014 *The Many Altars of Modernity* waarin hij, zoals de ondertitel verraaft, niets minder wil ontwikkelen dan een nieuw *paradigm for religion in a pluralist age*.

Het zal zijn opgefallen dat ik hierboven aanwijzingen heb gegeven over de achtergrond van de auteurs. Dit alles niet zonder enige terughoudendheid, want het ter discussie stellen van standplaatsgebondenheid geeft nog wel eens aanleiding tot verhitte gedachtewisselingen (*Religie & Samenleving* 2015, nr. 3). Desalniettemin is het goed om even stil te staan bij ‘het persoonlijke aspect’, omdat de auteurs van de hier gerecenseerde boeken daar grote waarde aan hechten. Alle auteurs maken hun aanwezigheid nadrukkelijk kenbaar en integreren het persoonlijke element in hun analyses. In *Of God and Man* betreft het natuurlijk een briefwisseling tussen twee denkers, maar vooral Boutellier en Berger beroepen zich op eigen ervaringen door te expliciteren dat hun boek het resultaat is van persoonlijke ‘observaties’. Berger trakteert de lezers bovendien op een grote hoeveelheid zorgvuldig geselecteerde anekdotes, fictieve voorbeelden en grappen, en positioneert zich stevast als man van het volk door met lichte spot theologen en (politiek)filosofen weg te zetten. Net als in eerdere geschriften is Berger spaarzaam met eigen terminologie en afkerig van academisch jargon: zijn definities zijn zo alledaags mogelijk.² Mondialisering een proces noemen waarbij ‘iedereen steeds meer met iedereen praat’ (p. 27), is er zo eentje. Dergelijk gebruik van een persoonlijk perspectief zorgt ervoor dat de boeken een sympathieke, concrete uitstraling hebben. Bovendien *doen* de auteurs wat ze propageren als antwoord op de pluralistische problematiek, namelijk individuen van verschillend allooi op gelijkwaardige voet aanwezig laten zijn in het publieke domein. Immers, alleen via ‘aimabel contact’ (Berger) en de ‘werkelijke dialoog’ (Bauman & Obirek; Boutellier) ontstaat een besef van een gedeeld ‘lot’ (Boutellier) en ‘gedeelde zoektocht naar het mysterie van het leven’ (Berger).

Het probleem is echter dat het hier gaat om een reeks alledaagse abstracties die vooral een *gevoel* van begrip oproepen en resulteren in een subtiele

gelijkschakeling van theoretische analyse en politieke waardering. De gepresenteerde reacties op het pluralismevraagstuk volgen namelijk op de 'geobserveerde' afbraak van de geïnstitutionaliseerde vormen van zingeving: die processen blijken niet alleen noodzakelijk als sociologische wetmatigheid, maar ook noodzakelijk in politieke zin. De eenzijdige nadruk op individuele ontplooiing en levensbeschouwelijke openheid – beide essentieel in de oplossing voor het pluralismevraagstuk – zorgt echter ongemerkt voor nieuwe politieke scheidslijnen waarop, zo zal blijken, nauwelijks gereflecteerd wordt.

Beperkte superdiversiteit

Startpunt in deze beschouwing over de ontwikkelingen in de gedachtevorming over pluralisme is *Het seculiere experiment* (2015) – een boek dat op basis van de titel helemaal niet over pluralisme lijkt te gaan. Het centrale doel van het boek is een sociaalwetenschappelijk antwoord te geven op de vraag hoe een samenleving, waarin morele keuzes niet langer worden bepaald door religie maar het resultaat zijn van individuele overwegingen, zich ontwikkelt. Na in de beste functionalistische traditie religie en moraal gelijk te hebben geschakeld, onderzoekt Boutellier aan de hand van Terry Eagletons *Culture and the Death of God* (2014) alternatieve (seculiere) funderingen voor 'richting en moraal' (p. 54). Maar waar de theologisch geschoolde Eagleton niet veel verder komt dan vaststellen dat de levensvatbaarheid van een cultuur zonder God niet echt mogelijk is, stelt Boutellier dat een samenleving zonder coherent religieus wereldbeeld geen 'zooitje' hoeft te worden (p. 177). Zijn 'empirie' wordt daarbij gevormd door 'veldstudies' naar vier maatschappelijke terreinen waar hij vanuit zijn onderzoekservaring goed bekend mee is, namelijk criminaliteit, veiligheid, seksualiteit en integratie.

Een belangrijke argumentatieve lijn die Boutellier door het boek heen hanteert is de analogie van een 'experiment', waarmee hij benadrukt dat er sprake is van een plotselinge, snelle omwenteling op een schaal die in de geschiedenis nog niet eerder plaatsvond (p. 17). Met gevoel voor theater scheidt hij het beeld van een Synode waar de religieuze autoriteiten eendrachtig besloten om het eens zonder God te proberen (p. 24). De analogie van een 'experiment' leidt tevens tot een artificiële tweedeling tussen een situatie 'toen' en 'nu'. Daarbij lijkt 'toen' te bestaan uit de periode tot aan de jaren 1960 waarin Nederland werd gekenmerkt door een eendrachtig gedragen christelijke moraal, terwijl de situatie 'nu' er een is van een wijdverbreid ongelooft waarin alle bestaande zekerheden verdwenen zijn. Boutellier veronderstelt daarbij dat het daarmee

samenhangende cultureel nihilisme directe gevolgen heeft voor maatschappelijk handelen (want voor wie 'niets gelooft', 'is alles geoorloofd').

Zijn verbazing is dan ook groot als hij na de 'veldstudies' de 'balans' opmaakt en constateert dat Nederland sinds de jaren 1960 niet is vervallen in 'chaos' en 'ongeluk' (p. 177). Voor elk van zijn veldstudies wijst Boutellier een keur aan culturele normveranderingen en maatschappelijke ontwichtingen aan die hij als problematisch lijkt te bestempelen, maar wanneer hij één en ander samenbundelt lijkt hij toch tevreden. Wat de doorslag geeft in de beoordeling is niet helemaal inzichtelijk omdat een duidelijke graadmeter voor verandering niet wordt gegeven. Überhaupt is het lastig te peilen hoe groot de veranderingen zijn, omdat de veldstudies zich vooral lijken te concentreren op veranderingen met betrekking tot culturele percepties. Dat geldt bijvoorbeeld voor het hoofdstuk over de veranderende seksuele moraal, waarbij Boutellier sceptisch is over de manier waarop seksuele normen zijn veranderd (p. 122). Verderop suggereert hij zelfs dat er een direct verband bestaat tussen de seksuele revolutie en *relatief hoge percentages van seksueel geweld, relationeel geweld en ongewenste digitale opdringerigheid* (p. 176). Inzicht in de omvang van de trendveranderingen wordt echter niet gegeven en het veronderstelde verband wordt slechts veelbetekenend geïmpliceerd. Wie had verwacht een systematische weergave van trendontwikkelingen op verschillende terreinen te kunnen lezen waarbij, bijvoorbeeld, individuele levensbeschouwelijke achtergronden en moreel handelen aan elkaar gekoppeld zouden worden, komt van een koude kermis thuis. Er wordt verondersteld dat het gaat om veranderingen die voor de samenleving als geheel gelden.

Het hele boek bestaat overigens uit dergelijke grote grepen en scherpe tegenstellingen: tussen religie en seculier, moreel en immoreel, vroeger en nu, wij en zij, en het 'Westen' tegenover 'de rest'. Boutellier stelt dat te doen om retorische redenen, om op die manier te kunnen vaststellen wat *het aansprekende verhaal van het Westen* is (p. 30). Daarmee wordt duidelijk dat de *eigenlijke* onderzoeksvraag niet zozeer een analytische vraag naar continuïteit en verandering is, maar een politieke vraag over hoe de sociale orde moet worden bewaard in tijden van een 'superdiversiteit' aan nieuwe identiteiten. Daartoe is het volgens Boutellier noodzakelijk dat er een (her)waardering plaatsvindt van de drie mechanismen die ervoor gezorgd hebben dat de sociale orde in de context van 'superdiversiteit' stand heeft gehouden, 'zonder dat 'we' ons er 'erg bewust van' waren, of 'trots op zijn' (p. 180). Deze zijn: [1] 'dynamische continuïteit', [2] nieuwe 'normatieve fundamenten van pragmatiek' en [3] een 'esthetiek van praktijken'. Wie wil begrijpen wat deze processen inhouden doet er goed aan *De improvisatiemaatschappij* (2011) er bij te pakken, want

Boutelliers uitleg kan niet tot de helderste delen van het boek gerekend worden. De ‘esthetiek van praktijken’ komt bijvoorbeeld neer op het *beleven van intensiteit in verhouding tot de kwaliteit of de essentie van een gebeurtenis of een object of een maatschappelijke praktijk* (p. 187). Om kort te gaan komen de drie mechanismen neer op het gegeven dat ‘we’ ‘ons’ bewust zijn van een gedeeld lot van een samenleving die [1] continu verandert, [2] nog altijd instituties kent zoals het recht waarmee gelijkheid en wederkerigheid afgedwongen worden en [3] beseft dat we hoe dan ook ‘door moeten’.

Hoewel de term superdiversiteit legio aan identiteiten onder zich lijkt te scharen, gaat het in dit boek *de facto* uitsluitend om de groeiende variatie aan etnische, of meer specifiek islamitische, identiteiten zoals het salafisme. Oftewel de identiteiten die zich publiekelijk manifesteren, al was het maar omdat de overheid ze uit veiligheidsoverwegingen in de gaten houdt en daarmee publiekelijk relevant maakt. Boutellier richt zich aldus op het tweede aspect van het pluralismevraagstuk en bemoeit zich verder niet met het eerste aspect. Daarmee staat zijn boek op een belangrijk punt apart van de andere twee boeken, waarin de beide aspecten van het pluralisme-vraagstuk juist worden geïntegreerd. Zowel in *Of God and Man* (2015) als in *The Many Altars of Modernity* (2014) wordt er ruime aandacht besteed aan de consequenties van pluralisme voor individuele overtuigingen en de gevolgen daarvan voor de samenleving als geheel.

Alsof God niet bestaat

In *The Many Altars of Modernity* keert Berger zich naar eigen zeggen tegen zijn basispropositie uit eerdere analyses, waarin hij stelde dat moderniteit slechts kan leiden tot het verdwijnen van religie (p. XI; 65). Van oudsher schaarde hij pluralisme – de conditie waarin verschillende wereldbeelden en waardesystemen naast elkaar bestaan binnen dezelfde samenleving – onder het rijtje van factoren die leiden tot secularisatie. Maar hoewel pluralisme *does indeed constitute a challenge to religious faith, [...] it is a different challenge from that of secularity* (p. IX). Meer specifiek betekent dit dat de ervaring van pluralisme wel leidt tot een relativering van waarheidsclaims, maar dat de daaropvolgende existentiële onzekerheid niet noodzakelijkerwijs resulteert in ongelof.

Waar hij zich naar eigen zeggen in vergist had, is dat individuen in hun alledaagse leven helemaal niet in *the business of reflection and theorizing* zitten en secularisme en religie helemaal niet als incompatibel ervaren. Bovendien voelen mensen helemaal niet de noodzaak om een coherent en consistent

wereldbeeld te hebben. Integendeel, de meeste mensen slagen erin te leven in de pluralistische situatie door het midden te houden tussen het ontkennen van allerhande theologische problemen en het vieren van relativering (p. 13). Individuen zijn ‘multirelational’, een moderne eigenschap die hen in staat stelt te ‘jongleren met relevanties’. In de dagelijkse praktijk betekent dit dat religie niet zozeer minder belangrijk geworden is, maar dat het voor individuen heel goed mogelijk is om de eigen religieuze identiteit niet steeds bij alles wat men doet op de voorgrond te plaatsen (p. 58). Zelfs de meest fervente gelovige is prima in staat om vloeiend heen en weer te schakelen tussen religieuze en seculiere velden, oftewel – om met Hugo de Groot te spreken – te leven *etsi Deus non daretur*: alsof God niet bestaat (p. X).

Deze opvatting van multirelationaliteit krijgt steeds meer aandacht in onderzoek naar religieuze identiteiten.³ En over het algemeen gaat dat onderzoek nog een stap verder dan Bergers voorstel – zo laten ook de drie commentaren die hij in zijn boek heeft opgenomen zien. Naast zijn directe collega en hoogleraar sociologie van religie aan Boston University Nancy Ammerman, zijn dat de Duitse hoogleraar godsdienstsociologie aan de Universiteit van Münster Detlef Pollack, en hoogleraar sociologie aan Purdue University Fenggang Yang. Met name Ammerman richt zich in haar commentaar op het punt van multirelationaliteit, ofwel wat zij zelf ‘code switching’ noemt. In lijn met haar eigen onderzoek over het belang van de bestudering van ‘everyday religion’ en persoonlijke narratieven stelt ze dat Berger wel wat verder had mogen gaan bij het opheffen van binaire opposities (bijvoorbeeld religieus en seculier). De notie van ‘schakelen’ houdt het idee van statische velden van betekenis nog te veel in stand, terwijl – en hier trekt ze een analogie naar meertaligheid – mensen in haar ogen eerder uitkomen bij een soort zelfgemaakt levensbeschouwelijk Spanglish, dan dat ze geloofstradities strikt uit elkaar houden (p. 103). Pollack wijst in dat licht terecht op eerder onderzoek waarin werd gevonden dat de religieuze inhoud in een context van pluralisme steeds vager en diffuser wordt en stelt tevens dat hij vermoedt dat alleen geloofstradities die ontologisch compatibel zijn, worden gecombineerd (p. 117).⁴

Fusie van horizonten

Met deze stelling raakt Pollack aan de kern van onenigheid tussen Zygmunt Bauman en Stanislaw Obirek. Het kernprobleem dat aan de orde wordt gesteld, is hoe een samenleving zich verdedigt tegen hen die zich willen onttrekken aan de gevestigde orde – zoals fundamentalistische identiteiten. Obirek denkt

daarbij langs lijnen die ook in het werk van Karen Armstrong te vinden zijn en gaat uit van 'God' en/of 'religie' als dragers van universele waarden. Wat bij Armstrong compassie is, is bij Obirek de notie van een *unio mistico* (p. 16) – een term die hij uit de Kabbala haalt en zelfs verbindt met Baumans eerdere werk over de vloeibare moderniteit. Zonder veel succes, want Bauman brengt al snel het punt in stelling dat ten grondslag ligt aan al zijn politieke analyses sinds *De moderne tijd en de holocaust* ([1991] 1998), namelijk dat elke poging tot unificeren en streven naar een 'overlapping consensus' hoe dan ook onderhevig is aan de totalitaire verleiding om een ieder te onderdrukken die zich niet aan de norm mag of wil conformeren (p. 25).

Men zou kunnen zeggen dat de politieke vraag waarop wordt gereflecteerd dan eigenlijk is welke mate van uitsluiting politiek te legitimeren valt. Maar daar willen de auteurs niet aan. Liever halen ze Ulrich Beck naar voren in een poging een manier te ontwikkelen waarbij zowel seculiere als religieuze identiteiten met elkaar in dialoog gebracht kunnen worden (p. 53). Met Beck wordt hoopvol uitgezien naar een ontwikkeling van een post-seculiere samenleving, waarbij religieus taalgebruik in het publieke domein kan worden gezien als verrijking in plaats van verstoring van het seculiere feest. Syncretisme en de principes van 'subjectief polytheïsme' [de conditie voorafgaand aan de opkomst van monotheïstische religies, dus voordat de 'Waarheidsvraag' een dominant aspect werd van geloven, LvtH, (p. 2-11)] zouden daarbij leidend kunnen zijn, want alleen dan wordt 'andermans geloof als verrijking en niet als bedreiging gezien' (p. 54). Voor Obirek is dat vervolgens een reden om de dialoog te bezingen en aan de hand van een keur aan (Poolse) theologen, romanciers en denkers een lans te breken voor de 'personal fusion of horizons' (p. 73).

Deze denkoefening, hoe inventief ook, lost het fundamentele probleem echter niet op, omdat die fusie van horizonten geen antwoord biedt op de vraag hoe mensen kunnen worden aangemoedigd om mee te gaan in die 'informele, open coöperatie'. Bij een fusie van horizonten is de totalitaire verleiding tot uniformering aanzienlijk. Daaraan kan met Pollack in het achterhoofd worden toegevoegd dat syncretisme niet hetzelfde is als een volledige openheid en versmelting van horizonten. Uit mijn eigen onderzoek naar wicca en andere holistische spiritualiteit werd duidelijk dat er juist binnen identiteiten die syncretistisch heten te zijn, een sterk hiërarchisch onderscheid wordt gemaakt in de waarde van verschillende ideeën en praktijken (Van 't Hul 2009). Eenzelfde beeld werd al geschetst door Paul Heelas (1996) en de cultuursociologen Stef Aupers en Dick Houtman (2006) binnen de New Age beweging. De sterke *lingua franca* en gemeenschappelijke kern van

overtuigingen zorgen ervoor dat de fusie van horizonten ten hoogste binnen een bepaalde bandbreedte van ideeën plaatsvindt.

Concluderend

Voor de besproken auteurs is pluralisme al met al niet slechts een conditie die moet worden begrepen, maar vooral een politiek probleem waarop een antwoord moet worden geformuleerd. Bergers introductie van de *two pluralisms* is hier exemplarisch. Daarbij staat enerzijds de vraag centraal hoe de staat haar eigen verhouding tot religie definieert, en anderzijds hoe de staat de verhouding tussen verschillende religies onderling reguleert (p. 79). Volgens Berger – nooit bang voor de grote greep – gaat het om niets minder dan de ‘formules van vrede’. Een stelling waaruit duidelijk wordt dat de aanleiding voor zijn boek niet slechts het ‘reviseren’ van zijn oude secularisatietheorie is, maar dat hij ook ‘policy-relevant’ ambities heeft (p. 92).

De oplossingen voor het pluralismevraagstuk worden door de verschillende auteurs op het individuele niveau gezocht, waarbij de ‘fusie van horizonten’, ‘vervagende grenzen’, groei van ‘hybride’ en ‘multirelationeel’, ‘(code) switchende’ individuele identiteiten niet alleen worden geobserveerd, maar ook bepleit. Wat hier gebeurt, is dat het individuele gelijk wordt geschakeld met openheid en inclusivisme: als individuen zich inzetten voor de ‘werkelijke dialoog’, ‘aimabel contact’ en een ‘gedeelde zoektocht naar het mysterie van het leven’ komt het vanzelf in orde. Het probleem met dit soort alledaagse abstracties is dat de lezer welwillend meeleest en daardoor bijna vergeet dat hier nieuwe scheidslijnen ontstaan. Een dergelijke verheffing van het eigen verlicht agnosticisme tot politieke norm zorgt ervoor dat fundamentalisering een logische, noch wenselijke reactie op de pluralistische ervaring kan zijn. Analytisch kan er dan ook geen helder antwoord worden gegeven op de vraag waarom en op welke vlakken de ervaring van pluralisme leidt tot relativering dan wel tot fundamentalisering.

Bovendien wordt de betekenis van religieuze en levensbeschouwelijke organisaties en autoriteiten voor het functioneren van het publieke domein volledig genegeerd. Berger bespreekt nog wel even de effecten van pluralisme voor de inhoud van religieuze organisaties, maar doet verder geen uitspraken over de manier waarop zulke instituties opereren, hun politieke legitimiteit, of welke rol ze zouden moeten hebben. Voor levensbeschouwelijke organisaties lijkt er geen plek meer te zijn binnen de voorgestelde paradigmawisseling. Het zou kunnen dat zowel Berger als andere contemporaine auteurs aannemen dat

er geen andere uitgangspunten bestaan wanneer de overheid van doen heeft met organisaties in plaats van individuen, maar duidelijk wordt dat niet. Dat is problematisch op zowel analytisch als politiek-normatief vlak, want daarmee valt de betekenis van tal van levensbeschouwelijke organisaties en autoriteiten voor het functioneren van (de overheid in) het publieke domein buiten beeld.

Noten

- 1 ANBI: Algemeen Nut Beogende Instelling. Zie: www.belastingdienst.nl.
- 2 De term 'vernacular' (hier bedoeld: 'alledaags taalgebruik', 'volkstaal') valt veelvuldig, zie ondermeer p. 27; 61; 136.
- 3 Zie in de Nederlandse context bijvoorbeeld het project *Multiple religious belonging: hermeneutical and empirical explorations of hybrid religiosity* dat aan de Vrije Universiteit te Amsterdam plaatsvindt onder leiding van Andre ter Braak en Manuela Kalsky. Bron: <http://www.dsts.nl/nwo/mrb-nwo.pdf> (laatst geraadpleegd op 10 maart 2016).
- 4 Interessantst is overigens de vraag in hoeverre Berger nu werkelijk afstand neemt van de secularisatietheorie. Ook in de huidige theorie van pluralisme is het thema van 'eroding plausibility structures' een belangrijk onderdeel, maar deze verhoudt zich slecht met de andere observatie dat er wereldwijd een explosieve groei van religie plaatsvindt. Ontegenzeggelijk neemt het aantal religieuze identiteiten dan toe, maar de vervolgvraag die dan gesteld moet worden is wat de gevolgen zijn voor zowel het 'hoe' en het 'wat' van religies. Wat het uitzoeken waard is, is in welke contexten (traditionele) levensbeschouwelijke identiteiten eroderen, of juist worden versterkt. Stark & Finke (2000) indachtig hoeft het gevolg overigens helemaal niet een erosie en ondermijning van levensbeschouwelijk identiteiten te betekenen, maar kan er juist ook een situatie van religieus enthousiasme ontstaan.

Literatuur

- Ammerman, N. (2007),
Everyday religion: Observing modern religious lives, Oxford: University Press.
- Aupers, S. & Houtman, D. (2006),
 Beyond the spiritual supermarket: The social and public significance of new age spirituality, in: *Journal of Contemporary Religion*, 21(2), 201-222.
- Bake, B. (2015),
Scientology; een dubieus welkom. Een receptiegeschiedenis over de aankomst en ontwikkeling van Scientology in Nederland, Universiteit van Amsterdam (MA-scriptie).
- Bauman, Z. ([1991] 1998),
De moderne tijd en de holocaust, Amsterdam: Boom.
- Bauman, Z. & S. Obirek (2015),
Of God and Man, Cambridge: Polity Press.

- Berger, P. L. (2014),
The Many Altars of Modernity. Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age, Walter de Gruyter GmbH & Co KG.
- Bijsterveld, S. C. van (2006),
 Scheiding van kerk en staat: een klassieke norm in een moderne tijd, in: Donk, W. B. van de, A.P. Jonkers, G J. Kronjee & R.J.J.M. Plum (red.), *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 227-259.
- Boutellier, H. (2015),
Het seculiere experiment. Hoe we van God los gingen samenleven, Amsterdam: Boom.
- Braak, A. ter (2008),
Het religieuze na de religie. Filosoferen Over Ervaring En Geloof, Uitgeverij ten Have.
- Burg, W. van der (2009),
Het ideaal van de neutrale staat. Inclusieve, exclusieve en compenserende visies op godsdienst en cultuur (oratie EUR), Den Haag: BJU, 80 pp.
- Eagleton, T. (2014),
Culture and the Death of God, Yale: University Press.
- Heelas, P. (1996),
The new age movement. Oxford: Blackwell.
- Hul, L. van 't (2009),
The witch and the circle. A qualitative analysis of Dutch modern witchcraft, Universiteit van Amsterdam (MA-scriptie).
- Jansen, Y. (2006),
Stuck in a revolving door: Secularism, assimilation and democratic pluralism, Universiteit van Amsterdam (dissertatie).
- Kalsky, M. (2014),
Flexibel geloven. Zingeving voorbij de grenzen van religies, Vught: Skandalon Uitgeverij.
- Maussen, M. (2006),
Ruimte voor de islam? Stedelijk beleid, voorzieningen, organisaties, Amsterdam: Uitgeverij Het Spinhuis.
- Monsma, S.V. & J.C. Soper (2008),
The challenge of pluralism: Church and state in five democracies, Rowman & Littlefield.
- Sunier, T. (2014),
 Schooling and new religious diversity across four European countries, in: Bowen, J., C. Bertossi, J.W. Duyvendak & M.L. Krock (eds.), *European States and their Muslim Citizens. The impact of institutions on perceptions and boundaries*, Cambridge: Cambridge University Press, 54-73.
- Stark, R. & R. Finke (2000),
Acts of faith: Explaining the human side of religion, University of California Press.

In gesprek met dr Jan Jonkers

Durk Hak

Het gesprek wordt deze keer gevoerd met Jan Jonkers, gepensioneerde godsdienst- en kerksocioloog. Hij heeft zijn wetenschappelijk leven grotendeels binnen een protestantse universiteit geleefd. Hij hield zich in zijn onderzoek vooral bezig met de ontwikkelingen binnen de *Gereformeerde kerken in Nederland* (GKN)¹, kerkvernieuwing, en jongeren en godsdienst. Toen ik hem benaderde voor dit *In gesprek met* schreef hij me: ‘De drive om na mijn pensionering ‘gewoon’ door te gaan – zoals Bert Laeyendecker en ook Gerard (Dekker; dh) die hebben –, ontbreekt mij geheel! Godsdienst- en kerksociologie vallen onder een hele reeks van interessante thema’s en vele daarvan heb ik tijdens mijn werkzame leven behoorlijk verwaarloosd’ (mail Jonkers 17/12-15). Zonder al te veel massage mijnerzijds ging hij in op het voorstel om met hem het *In gesprek met* te houden.

Mede aanleiding om met Jonkers te praten, vormde Bert Laeyendeckers (2015a) bespreking van het proefschrift van Chris Dols, *Fact Factory: Sociological Expertise and Episcopal Decision Making in the Netherlands, 1946-1972* in *Religie & Samenleving* waarin Laeyendecker zich kritisch had uitgelaten over de ontoereikende onderbouwing door de jonge doctor van de conclusies met betrekking tot de invloed van sociologen op het reilen en zeilen binnen de rooms-katholieke kerk.² En voeg daarbij ook de idiosyncratische repliek van Dols, waarin hij de *persoon* Laeyendecker betrok (Dols, 2015b), en scherpe dupliek van de *éminence grise* van de (godsdienst)sociologie Laeyendecker (2015b). “Wat een gezellige discussie tussen Bert en Dols!”, zo schreef hij in de mail waarin hij akkoord ging (mail Jonkers 9/12-2015).

We hadden afgesproken elkaar in Amersfoort in een gelegenheid tegenover het station te treffen, en omdat die nog niet open was, liepen we eerst een rondje. Dat bleek ondanks de regen een goede start voor het gesprek. Het heeft deels een terugblikkend karakter gekregen, maar ook de toekomst van godsdienst en kerken, en de staat van het godsdienst- en kerksociologisch onderzoek zijn aan de orde gekomen.

Jan Jonkers kende ik, behalve van zijn wetenschappelijke werk³, ook van het *Werkgezelschap*⁴, waarvan hij de bijeenkomsten in Utrecht met enige regelmaat bezoekt. Hij valt daar vooral op door zijn vaak kritische opmerkingen over de methodologie bij de presentaties van godsdienstsociologisch onder-

zoek. “Het is goed dat de naam van *Werkgroep* is veranderd. Het was geen werkgroep in de eigenlijke zin van het woord. Het was en is veeleer een geheel van wetenschappers dat zich bezig houdt met godsdienstsociologisch en -antropologisch onderzoek. Er is geen sprake van eenheid, van een gemeenschappelijke onderzoeksagenda” (...) “Godsdienstsociologie is in Nederland geen discipline. Het is een verzameling van hobbyisten, die meestal niet maatschappelijk relevant onderzoek doen, waarbij cruciale noties als validiteit en betrouwbaarheid niet zelden worden veronachtzaamd. Ze doen waar ze zin in hebben, en sluiten niet aan bij eerder (internationaal) onderzoek. Velen schieten methodologisch tekort in hun onderzoek.” Het is hem een ergernis hoe slecht (godsdienst- en kerksociologische) onderzoeksvragen vaak zijn geformuleerd. Hij stelde hoge eisen aan de formulering van de probleemstelling in zijn eigen onderzoek, en aan onderzoek dat hij begeleidde. Daarbij komt nog dat deze onderzoeksvragen ook geen plaats krijgen in een groter raamwerk van vragen en theorie, in wat de socioloog Wout Ultee (en anderen) zouden noemen *hoofdvragen*.

Jonkers promoveerde in 1986 op *Doelen in de evangelisatie: Een sociologische studie* bij de godsdienstsociologen A.J.A. Felling en O. Schreuder in Nijmegen. Hij kwam tot de slotsom dat er twee, wat hij noemde, evangelisatietypen zijn: de ‘evangelisatie als ledenwerving’ en de ‘evangelisatie als maatschappelijk engagement’. Het eerste type komt vooral voor bij kerkleden met een traditionele geloofsoriëntatie, dat wil zeggen een manier van geloven waarin gelovigen zich sterk afhankelijk voelen van God, ze kennen een statisch kerkbeeld, dat verder wordt gekenmerkt door religiocentrisme. Evangelisatie als maatschappelijk engagement daarentegen wordt aangetroffen bij de ‘alternatief gelovigen, bij wie de relatie met God veeleer gekenmerkt wordt door partnerschap, die dynamischer en meer veranderingsgezind over de kerk denken, en ook een meer open opstelling kennen. De ‘ledenwerfers’ kennen meestal een laag SES, terwijl de ‘alternatievelingen’ vaak hoger opgeleid zijn en *dito* professies beoefenen.

Toen Gerard Dekker als hoogleraar bij de *Vrije Universiteit* werd benoemd, volgde Jonkers hem op bij de *Deputaten Evangelisatie* van de GKN. Het zou logischer geweest zijn als de socioloog was ondergebracht bij *Deputaten Kerkopbouw*, maar de directeur van *Deputaten Kerkopbouw* had het niet zo op de sociologie, aldus Jonkers. Na zijn promotie werd hij in 1987 in Kampen aan de *Theologische Universiteit (Oudestraat)*⁵ benoemd door de synode van de GKN. Hij is officieel nooit door die synode ontslagen, en moest zelf zijn afscheid organiseren, anders was dat er niet van gekomen. Het werken in een theologische omgeving waarin sociologen en hun werk behoudens op een

enkele uitzondering na, niet of nauwelijks werden gewaardeerd, is hem zwaar gevallen. Hij kwam daar wetenschappelijk gezien in een isolement te verkeren. En hij kon moeilijk onderwijsuren in de opleiding krijgen. Vanuit vooral de systematische theologie was men uitgesproken anti-sociologie. Met het dreigement om de *Synode* in te schakelen ('De Synode heeft mij benoemd') wist hij toch een aantal uren te forceren. Collega's die geïnteresseerd waren in de sociologie, waren er toch ook wel; en sommigen mogen ook nu nog zelfs enthousiast met betrekking tot de bijdrage van sociologen worden genoemd: "Kor Schippers, die deed ook zelf empirisch onderzoek, Jaap van der Laan; en Gerben Heitink ook wel, maar die ging over naar de *Vrije Universiteit*. Gerrit Maneschijn was een redelijk goede collega, zo dacht ik. Toch schoffeerde hij mij." Jonker is niet cynisch geworden maar heeft stug doorgewerkt. Dat is misschien ook wel de beste manier om te overleven. Hij kon bij zijn aanstelling het toentertijd heel dure spss-pakket aanschaffen, en er was wel altijd geld voor student-assistenten.

Vanzelfsprekend komt het verschijnsel 'nieuwe religie' aan de orde, en hij noemt daarbij de 'klassieke' studie van Mady Thung e.a. "Nieuwe religie hebben we eigenlijk niet goed in de vingers. We bezitten geen theorie, en ook de (theoretisch-) empirische kennis van het fenomeen laat veel te wensen over. Samen met Gert de Jong (1993) deed ik onderzoek naar 'levensbeschouwelijke elementen in het meisjesblad *Yes*.' Bij de jongeren lagen en liggen de sleutels voor nieuwe vormen van levensbeschouwing, en daarmee ook voor de toekomst van de religie en kerken. Ik had op basis daarvan graag een groter project jongerencultuur willen doen." Het kwam er niet van. Hij memoreert hoe hij een onderzoeksvoorstel indiende bij het *Stegon* (later NWO). Het werd uitstekend beoordeeld en het leek erop dat het gefinancierd zou worden, maar uiteindelijk ging een lid van de beoordelingscommissie er met de 'buit' van door.

Voor het *Oudewijkenpastoraat* (1980/90) waarin theologen en sociologen werkzaam waren, kwam hij bij een project in Rotterdam Oud West. Omdat de aangetrokken socioloog-onderzoeker tekort schoot in kennis nam hij het onderzoekshandwerk later ook over. Met goede studenten deed hij onderzoek in de Haagse Schilderswijk, Staatsliedenbuurt Amsterdam, Nieuw West in Rotterdam, Kanaleneiland Utrecht. "Ik wilde weten hoe het empirisch zat in de plaatselijke gemeentes. Na Banning is er eigenlijk niets meer gebeurd op het terrein van de kerksociologie." Hij deed vanaf 1989 ook onderzoek naar het godsdienstige reilen en zeilen van de synodale gereformeerde kerken in drie steden en dorpen: 'Noorddorp', 'Ooststad' en 'Grootstad', wat resulteerde in de publicatie *De gelovige gemeenten*. De kerkhistorici hadden geen tijd,

systematici hadden geen tijd, dus nam hij het over. Naar aanleiding van het *Ooststad*-onderzoek belde Gerard Dekker hem: ‘Wat is er toch bij jullie aan de hand?’ Want de directeur had hem vanuit de wetenschapscommissie eerder gebeld met de toch wel onthutsende vraag: ‘Is Ooststad wel wetenschappelijk?’ Dekker kon hem van repliek dienen. In de periode 1991 tot 1996 deed hij hierover in vijf afzonderlijke rapporten met een omvang van bijna 800 bladzijden verslag. Een kort samenvattend eindverslag van dit onderzoek valt in *De gelovige gemeente* (1999) te vinden. Jonkers vond dat er in de kerken en de theologie eigenlijk niets was veranderd: “de reformatorische elementen uit de 16^e (en 17^e) eeuw waren nog volop aanwezig: met predestinatie, een heteronoom geloof, met een persoonlijke god, en een hoge betrokkenheid bij leer en leven. Er bestonden geen alternatieven, terwijl het geloof afkalfde en er niets voor in de plaats kwam. Theologen wilden hier niet aan, ze wilden blijven preken en hun alternatieven sloegen niet aan. Gevolg: ledenverlies, participatieverlies, en geloofsverlies.” Dat is niet zo verrassend. De bevindingen van sociologen over de toekomst van de (christelijke) godsdienst en die der kerken werden decennialang ook op het protestantse erf door kerkelijke hoogwaardigheidsbekleders als zwartkijkerij neergezet met het ‘argument’ dat de werking van de Heilige Geest zich onttrok aan de waarneming van de sociologen. De emeritus hoogleraar godsdienstsociologie Gerard Dekker kan er van getuigen, en heeft dat ook vaak gedaan.

Jonker evalueerde na zijn pensionering drie pioniersprojecten van de PKN. Hij bezocht en bevroeg de deelnemers meerdere malen. Zijn oordeel? “Het kloosterproject in Jorwerd is niet alleen duur, maar heeft ook een gering bereik. Een stille rondgang met zo’n vijftien deelnemers, en verder?” Jonkers is kritisch over de houdbaarheid van dit type kerkvernieuwing. Ook het project in IJburg was klein, en men ging daar al snel weer terug naar de traditionele kerkdienst. Hij adviseerde: laat de traditie de traditie, en centreer het pionieren niet rond de traditionele kerkdienst. Bovendien, kerkopbouw lukt niet in drie jaar, en bovenal ‘houd de gevestigde kerken op afstand.’ Hij heeft daarover ook met het team gesproken. Hij vroeg hen: ‘krijgen jullie wel echt de ruimte?’ Die vraag werd bevestigend beantwoord. Maar Jonkers bleef vele twijfels houden of het wel klopte. “Het moet bij pioniersprojecten niet alleen om nieuwe vormen gaan, maar bovenal ook om nieuwe inhoud!” Eerder had hij ook met de bouw van een kerk in een nieuwbouwwijk geadviseerd. Er was een enthousiast begin, met een keuze uit drie voorstellen voor de bouw van een nieuw kerkgebouw. Uiteindelijk koos de bevolking voor een heel traditioneel ontwerp maar die keuze werd niet gehonoreerd, zo constateert Jonkers

met spijt over de gemiste kans om de kerk als element van alle bewoners te presenteren.

Sinds zijn pensionering was hij eens in de wijkgemeente van Amersfoort gevraagd te reageren op een hoogleraar sociale filosofie van de VU, die met betrekking tot de toekomst van de gemeente stelde: ‘Weg met de sociologen! Zij hebben met hun secularisatiethese een zeer vertekend beeld van de kerk en haar toekomst.’ Eigenlijk is er in al die decennia niet zo veel veranderd in de houding ten opzichte van de sociologie. De conclusie zou kunnen luiden dat theologen, filosofen, enzovoort nog steeds de voorkeur geven aan essayistische duimzuigerij boven theoretisch-empirische onderzoeksresultaten. Een andere is dat religie en kerken er steeds nog zijn om te onderzoeken.

Noten

- 1 Deze zijn na 2004 opgegaan in de *Protestantse kerk in Nederland (PKN)*.
- 2 Laeyendecker: *The author claims that they used statistics and narratives about the deteriorating situation of the church, presenting themselves as doctors, in order to steer the bishops in the direction of church renewal as defined by the sociologists. They even went so far as to “construct” a vocation- and celibacy-crisis. Their influence is alleged to have led to an “increasing domination of sociology” in the decision making and a “sociologisation in the Dutch Church Province”. My critique of this astonishing and aggressively styled story points especially to the neglect of a longstanding awareness of crisis and to misunderstandings of statistics and role and function of sociology. (R&S 2015/1, 44) (...) De inhoudelijke kritiek richt zich op drie belangrijke stellingen. Allereerst op de stelling dat de sociologen de crisis hebben geconstrueerd, vooral met behulp van opiniepeilingen. Ten tweede op zijn bewering dat er sprake was van een “increasing domination of sociology” en ten derde, dat die geleid zou hebben tot een sociologisering van het bisschoppelijk beleid. (R&S 2015/1, 50)*
- 3 Zie bijv.: Hak (2001). Ik loofde hem daarin onder meer met: ‘Zo’n onderneming getuigt van continuïteit en grote werkkraft.’
- 4 Werkgroep *Godsdienstsociologie en godsdienst antropologie* (<http://www.wgsga.nl/>); tot 2014 *Werkgroep godsdienstsociologie en -antropologie*.
- 5 De toevoeging *Oudestraat* dient ter onderscheiding van de *Theologische Universiteit Kampen (Broederweg)* die uitgaat van de *Gereformeerde Kerken vrijgemaakt*. Sinds 2006 *Protestantse Theologische Universiteit vestiging Kampen (Oudestraat)*, en sinds 2012 is de afdeling Kampen gesloten en bevindt de PThU zich in Groningen en werkt samen met de theologische faculteiten van de Rijksuniversiteit Groningen en de Vrije Universiteit Amsterdam.

Genoemde/ geciteerde literatuur

Dols, Chris (2015a),

Fact Factory: Sociological Expertise and Episcopal Decision Making in the Netherlands, 1946-1972, (diss.) Nijmegen).

Dols, Chris (2015b),

Getallen vertaald: Observaties ter verheldering van het sociologiseringsdebat in de recente historiografie van het Nederlands katholicisme, in: *Religie & Samenleving* 2015/3, 235 -250.

Hak, Durk (2001),

Bespreking Jonkers, Jan B.G., 'De gelovige gemeente. Een godsdienstsociologische beschrijving van het geloofsleven in drie plaatselijke gereformeerde kerken', en Jonkers, Jan B.G. (red.), *Theologie achteraf. Theologisch commentaar op het onderzoek 'de gelovige gemeente'*, in: *Sociologische Gids*, 48/2, 212-214.

Jong, G.P. de & J.B.G. Jonkers (1993),

Na afloop kreeg ik tranen in mijn ogen van ontroering: Onderzoeksverslag van een godsdienstsociologische peiling naar levensbeschouwelijke elementen in het blad Yes, Kampen: Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland.

Jonkers, J.B.G. (1986),

Doelen in de evangelisatie: Een sociologische studie, Nijmegen, (Diss.).

Jonkers, Jan B.G. (1999),

De gelovige gemeente. Een godsdienstsociologische beschrijving van het geloofsleven in drie plaatselijke gereformeerde kerken, Kampen: Uitgeverij Kok.

Jonkers, Jan B.G. (red.) (2000),

Theologie achteraf. Theologisch commentaar op het onderzoek 'de gelovige gemeente', Kampen: Uitgeverij Kok.

Laeyendecker, Bert (2015a),

Sociologen en bisschoppelijk beleid: Kritische overwegingen bij de dissertatie van Chris Dols, *Fact Factory. Sociological Expertise and Episcopal Decision Making in the Netherlands, 1946-1972*, in: *Religie & Samenleving*, 2015/1, 44-63.

Laeyendecker, Bert (2015b),

Dupliek: Geringe kritiektolerantie, in: *Religie & Samenleving*, 2015/3, 250-260.

Thung, M.A. et al. (1985),

Exploring the New Religious Consciousness. An Investigation of Religious Change, Amsterdam: Free University Press.

Boekbesprekingen

Cuilenburg, Paula & Jan van (2015), *De jeugd vloog uit. Hoe babyboomers het gereformeerde nest verlieten*, Budel: Uitgeverij Damon, pp. 208, ISBN 978946036217 0, € 19,90.

De titel, *De jeugd vloog uit*, riep bij mij jeugdherinneringen op. Het kwam door de associatie met het hoorspel *De jeugd vliegt uit*. Het werd uitgezonden door de NCRV, van de 'goede' omroep dus. Niet alleen mocht de radio niet altijd aan, maar als hij aan stond moest hij op de 'goede' zender staan. Als we voorafgaande aan het nieuws om 7 uur 's ochtends de haan hoorden kraaien (VARA), dat gebeurde wel in verband met de zenderwisseling, dan moest hij op de andere zender. Ik denk ook dat in huize Van Cuilenburg de lotgevallen van de familie De Wit werden gevolgd.

De aanleiding om het boek te bespreken, was in eerste instantie dat zo'n boek vlees geeft aan de sociologische botten van ontkerkelijking, ontzuiling en secularisering. De auteurs komen uit een degelijk, orthodox-gereformeerd (synodaal) gezin. De een, emeritus hoogleraar communicatiekunde van de UVA, heeft zich sinds de jaren tachtig van de vorige eeuw van het christendom afgekeerd en is zich gaandeweg boeddhist gaan noemen. De andere, na jaren werkzaam te zijn geweest als theoloog in nu de PKN, is sinds begin 2013 geen lid meer van dat kerkgenootschap, heeft het geloof achter zich gelaten en noemt zich nu agnost ('niet-wetend'). Ze beschrijven in het boek hun ouderlijk milieu, en hoe ze gaandeweg tot andere gedachten en opvattingen zijn gekomen; en ze doen dat op een boeiende manier. Ook van hun broers, zusters, neven en nichten bleven slechts weinigen in de kerk, en als ze wel zijn gebleven, werden ze vrijzinnig. Een zus werd rooms-katholiek vanwege de rituelen en sacramenten die 'haar een religieuze beleving geven'. Voor de meeste neven en nichten is 'god' een gepasseerd station. Wel stuurt een aantal hun kinderen naar een (protestants) christelijke school. Bij de meesten resteert de naleving van 'de gouden regel', wat gij niet wilt dat u geschiedt doe dat ook aan een ander niet. Dus toch nog iets gereformeerd: orthodoxie en orthopraxis bij elkaar brengen?

De beschrijving van hun ontwikkeling wordt geplaatst tegen de achtergrond van ontzuiling, secularisatie en ontkerkelijkheid, en 'nieuwe vormen van godsdienstigheid en spiritualiteit', zoals die onder andere door Gerard Dekker, het SCP en Armstrong worden beschreven. Verwacht daarbij geen diepe (analytische) inzichten over die processen van ontzuiling en ontkerkelijking en over nieuwe religie. De waarde ligt in de beschrijving van de ontwikkeling van synodaal gereformeerden (en de *Gereformeerde Kerken in Nederland*, later PKN) door insiders die tot outsiders worden.

Maar het boek kan/moet volgens mij bovenal worden gelezen als een illustratie van hoe *bekeringen* in de regel verlopen. Want het zijn bekeringsgeschiedenissen. Weliswaar door auteurs met een *parti pris*: het is immers een reconstructie achteraf door de bekeerlingen. Maar zo verlopen bekeringen in de regel: mensen met 'twijfels' komen

in aanraking met andersdenkenden, of omdat ze ‘aardig’ zijn, of om hun ‘interessante’ opvattingen, en die mensen en hun opvattingen worden gaandeweg belangrijker (zie bijv. Hak 2007). Een bekering als die van Saulus die plotsklaps tot een Paulus werd, door een goddelijke ingreep, is een atypische. (Maar is wel functioneel in het ontstaan van een nieuwe godsdienst). Ook als illustratie van een bekeringsgeschiedenis laat *De jeugd vloog uit* zich goed lezen.

Durk Hak
(Enschede)

Literatuur

Hak, Durk (2007),

Stark and Finke or Durkheim on conversion and (re-)affiliation. An outline of a structural functionalist rebuttal to Stark and Finke, in: *Social Compass*, 54/2, 295-313.

Dam, Peter van, James Kennedy & Friso Wielinga (red.) (2014), *Achter de zuilen: Op zoek naar religie in naoorlogs Nederland*. Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 456, ISBN 9789089646804, € 29,95.

Achter de zuilen is een bundel opstellen, sommige mooi geschreven, en vaak informatief met als bedoeling het ‘denken over religie in hedendaags Nederland met nieuwe grote lijnen en kleine verhalen’ te verdiepen, aldus de flaptekst. Negen van de 14 bijdragen zijn (bewerkte) versies die eerder in een Duitse bundel zijn opgenomen, dan wel op een symposium in Münster zijn gepresenteerd. De bundel is aangevuld met twee bijdragen die uit proefschriften zijn voortgekomen, en een zestal is nieuw geschreven. Ze hebben alle in meer of mindere mate raakvlakken met ‘religie in naoorlogs Nederland’, maar een verdere uitleg over de selectiecriteria is absent.

Het is een dik boek geworden, met 384 bladzijden tekst en 65 bladzijden noten, met vier afdelingen. De *Introductie* bevat een *Inleiding* op de bundel van de redacteuren, waarin ze stellen dat gezocht is ‘naar het beeld dat oprijst *achter de zuilen*’ (p. 12v.). Door de mantra’s van ontzuiling en secularisatie, in de zin van ‘termen die steeds worden herhaald’, is bij historici een ‘tunnelvisie’ ontstaan. Of dat zo is, laat ik aan de historici zelf over. Mocht dat zo zijn, dan dunkt me dat de oorzaak niet is gelegen in de vermeende ‘tunnelvisie’. Veel historici en met hen anderen hanteren deze noties als ‘attenderende’ begrippen. Dat wil zeggen, ze gebruiken ze zonder precieze definiëring, en door ze in hun opstellen globaal te laten verwijzen naar maatschappelijke ontwikkelingen. Ze kunnen dientengevolge niet met analytische scherpheid worden gehanteerd.

De opgave van de historici wordt, gegeven de ‘tunnelvisie’, na te gaan “(...) hoe verschillende religieuze groeperingen onder nieuwe omstandigheden met wisselend succes hebben geprobeerd hun geloof en ethiek in eigen kring en daarbuiten te articuleren” (p.14). Dat heet dan ‘transformatie’, en de vraag rijst of daarmee dan wat anders wordt beschreven dan ver- en ontzuilingsprocessen en secularisatieprocessen op macro- en/of microniveau? Daarnaast staat in deze afdeling nog een mooi overzichtessay van Van Dam, met als belangrijkste conclusie dat historici kaders als ver- en ontzuiling achter zich moeten laten, en ‘de geschiedenis met een frisse blik’ (p. 53) moeten beschouwen.

In de afdeling *Gelovigen* verhaalt Kennedy (een bewerking van een hoofdstuk uit *Stad op een berg*) hoe rol en invloed van de protestantse kerken sinds 1848 veranderden en aan maatschappelijke betekenis inboetten. Over het maatschappelijke wel en wee van de RK kerk schrijft Van de Bos. Beiden zien verschillende tendensen, van profetische geluiden, vernieuwing, terugtrekking op het eigen erf en vervreemding. Vervolgens beschrijft De Hart, strooiend met (SCP) cijfers, de *Werdegang* van de georganiseerde christelijke godsdienstigheid, en concludeert (p. 133): “Zo zijn de ooit vaste kaders van een christelijk land vervangen door verschuivende panelen van spirituele zoekers, geïndividualiseerde gelovigen, deelnemers aan zelf geschapen rituelen en slechts incidenteel in een hogere waarheid geïnteresseerden.” Wallet (p. 137) stelt vast, dat er nu sprake is van ‘een veelheid van internationaal georiënteerde articulaties’ bij de Nederlandse joden. Dronkers vindt dat in de relatie burgerschap - godsdienst een nieuw burgerschap concept is ontstaan: het werd van ‘een politieke categorie tot een cultureel symbool’ (...) ‘waarin de kerken nauwelijks nog relevant’ zijn (p. 176). Wat dat ook mag betekenen en hetzelfde geldt voor wat er volgt: er is sprake van “publieke marginalisering van godsdienst en toegenomen belang van de secularistische interpretatie van Nederlands burgerschap” (p. 176) waarbij de kerken een morele en culturele taak rest.

Civil society wordt geopend door Mellink met een bijdrage over vernieuwing van het bijzonder onderwijs in ‘de lange jaren vijftig (1945-1965)’. Hij vindt geen of weinig bewijs voor de stelling “dat protestantse en katholieke scholen slechts ‘in naam’ zijn blijven bestaan” (p. 198). De schoolstrijd werd, doordat geloven een persoonlijk geloven werd, iets van het verleden. Derks, zij sprak hierover ook op een symposium van *Religie & Samenleving* in Utrecht, beschrijft hoe ‘de conservatieven’ in de RK kerk, meest afgedaan als een groepje malcontenten van oude RK elite, noch een elitaire noch een kleine categorie vormden. Ze pleit ervoor om deze ‘andere katholieken’ niet als zodanig te zien, maar hen een plaats te geven in het geheel. (Is ze een van hen?). Hellema spreekt van een paradox van de jaren zeventig, waarin maatschappelijk activisme en afnemende religieuze participatie elkaar beïnvloedden. Zijn bijdrage is een toonbeeld van veel bijdragen: geschreven zonder probleemstelling, begrippen als secularisatie, ontkerkelijking, verzuiling, ontzuiling, ‘de kerken’, ‘de evangelische beweging’, enz. worden niet of vaag omschreven, en er wordt willekeurig (?) gezocht naar steun voor de stelling. Boenders verhaalt de lotgevallen van

het *Contactorgaan Moslims en Overheid* tegen de achtergrond van de Nederlandse samenleving en de verschillende islamitische facties, en spreekt van een noodzaak tot ‘pragmatisch polderen’.

In het openingsartikel van de afdeling *Politiek* stelt Renders dat godsdienst door zijn alomtegenwoordigheid gemakkelijk over het hoofd wordt gezien. Hij illustreert dit door na te gaan “(...) wat biografen van premiers met de factor religie gedaan hebben” (p. 282). – Validiteit, in de zin van meet je wat je moet meten, daar zal hij wel niet van hebben gehoord. – Hij concludeert, dat in de biografieën van politici godsdienst ‘slechts een cultuur historisch decor is’. Becker beschrijft de interne ‘worsteling’ van de sociaal-democraten met levensbeschouwelijke opvattingen, en hoe die ook de omgang met andere partijen heeft beïnvloed. Zwartz kijkt hoe de KVP, AR en CHU zich uiteindelijk aaneensloten, en schrijft dat het niet zozeer electorale overwegingen waren die het mogelijk maakten om elkaar te vinden, maar een snelle wijziging van de eertijds één-op-één-relatie tussen kerkelijke opvattingen enerzijds en politieke opvattingen anderzijds. Vellenga, ten slotte, beschrijft hoe de PVV en de PvdD een omslag in het denken over ritueel slachten hebben veroorzaakt. De samenleving was niet langer een ‘multiculti’ samenleving, maar het dominante zelfbeeld van de samenleving was progressief en seculier. Het ‘gematigde secularisme’ vindt zijn wortels ‘in de dominante trends van ontkerkelijking en afnemend godsbesef’.

De bundel is een geheel geworden van essays, vaak zonder probleemstelling en nauwgezet gedefinieerde analytische begrippen. Ook een theorie over ‘transformatie van ‘zuilen’, kerken, opvattingen en participanten ontbreekt. Ik heb eerder geconcludeerd dat het niet aanging secularisering, ontkerkelijking en ontzuiling altijd en overal te vooronderstellen noch deze te ontkennen, maar gezien de regionale en kerkelijke verschillen die fenomenen (theoretisch-empirisch) te onderzoeken (Hak 1995). Van Dam refereert daar ook aan in zijn opstel. Ik denk nog steeds dat dat geldt, maar de schrijvers in deze bundel hebben daar niet veel boodschap aan.

Toch vinden de redacteuren dat ze in hun opzet zijn geslaagd, gezien de ronkende flaptekst: “*Achter de zuilen* verdiept het denken over religie in hedendaags Nederland met nieuwe grote lijnen en kleine verhalen. Religie blijkt niet de weerloze prooi van ontzuiling maar een dynamische factor in heden en verleden.”

Durk Hak
(Enschede)

Literatuur

Hak Durk (1995),

Over secularisering, ontkerkelijking en individualisering. Enige uitkomsten van recent godsdienstsociologisch onderzoek in Nederland, in: *Sociologische Gids* 95/2, 124 – 139.

Paas, Steven (2015), *Liefde voor Israël nader bekeken. Voor het evangelie zijn alle volken gelijk*, Kampen: Brevier Uitgeverij, pp. 208, ISBN 9789491583728, € 18,50.

Niet lang geleden nam de PKN afstand van de uitspraken van Luther over de Joden. Waarschijnlijk stemt schrijver Paas van harte in met dat gebaar, want hij geeft herhaaldelijk in *Liefde voor Israël nader bekeken* aan, dat ook hij van mening is dat Luther, vooral in de laatste jaren van zijn leven ontoelaatbare dingen over de Joden heeft gezegd. Toch stelt hij zich kritisch op tegenover bepaalde vormen van 'Israëlliefde' (hoofdstuk I). Zijn visie op het Evangelie brengt hem tot afwijzing van judaïserende tendensen in sommigen christelijke groeperingen en tot afwijzing van het judaïsme (het joodse, rabbijnse geloof). Zijn standpunt is christocentrisch: het Oude Testament vindt zijn voltooiing in het Nieuwe, in de menswording van Christus. Dat houdt volgens hem in dat er geen onderscheid (meer) is tussen Joden en niet-Joden: allen kunnen in Christus behouden worden. Er is geen uitzonderlijke heilsbelofte voor het Joodse volk.

Het moge uit het voorgaande duidelijk geworden zijn dat het hier niet gaat om een godsdienstsociologisch werk, maar om een theologische verhandeling over jodendom en christendom vanuit een orthodox-protestants perspectief. Mijn bespreking is dan ook attenderend, ik beperk mij tot een korte weergave van het werk en kom op grond daarvan tot een oordeel.

In drie hoofdstukken (2,3,4) wordt de visie van Luther en diens opvatting over de Joden besproken. Luther gaat nadrukkelijk uit van het christocentrisch principe: zonder geloof in Christus blijft de Bijbel een gesloten boek. De hele Bijbel spreekt over Christus, ook het Oude Testament (profeten, psalmen, typering), maar de daar nog verholde waarheid wordt door het Nieuwe Testament ontsloten. Dat christocentrische standpunt bepaalt ook Luthers houding tegenover andere religies. Hij had een missionaire geesteshouding, hij meende dat de waarheid van de reformatie verkondigd moest worden aan alle volkeren, ook aan de Joden. Aanvankelijk maande hij tot een niet onvriendelijke benadering van Joden: er zouden zich toekomstige christenen onder kunnen bevinden. Hij hoopte ook dat zij met de reformatie zouden meegaan. Later wordt zijn toon scherper en ook grof omdat er maar weinigen daartoe bereid blijken. Hij, aldus Paas die Lutherkenner Lohse aanhaalt, was echter niet minder hard tegen andere, naar zijn mening, valse religies (p. 84). Bovendien werd in die tijd het theologische debat vaak in grove termen gevoerd. Luther verzet zich tegen deze antichristelijke religies (Schwärmertum, rooms-katholicisme, islam en het judaïsme/het rabbijnse geloof). Hij wil dat de aanhangers ervan zich bekeren tot het ware christendom en wie dat niet wil zou door de christelijke overheid moeten worden verbannen. De Joden zijn niet Gods verbondsvolk, aldus Luther: het heil is verbreed naar alle volkeren. En wie Christus verwerpt kan Gods oordeel verwachten. Paas concludeert dat Luther, mede door teleurstelling, zich vooral in zijn latere jaren te veel vereenzelvigde met de cultuur van de jodenhaat in zijn tijd.

Op grond van wat over Luther naar voren is gebracht, wordt het antisemitisme en anti-judaïsme nader besproken (hoofdstuk 5). Dat laatste begrip is dus een theologisch standpunt: kritiek op het joodse geloof, maar niet op een bevolkingsgroep. Een aantal theologen meent dat anti-judaïsme een voorfase is van antisemitisme en sommigen stellen er zelfs een is-gelijk teken tussen. Paas bestrijdt dat. Hij beoordeelt andere religies als gelovig christen. Kritiek op het judaïsme is gerechtvaardigd; vanuit het Evangelie wordt duidelijk dat het judaïsme een onbegaanbare weg naar het heil is. Maar dat sluit bereidheid om de joodse cultuur te kennen en te respecteren niet uit. Sterker nog: christen zijn en antisemit is een onverzoenlijke tegenstelling, zo meent hij.

In de volgende drie hoofdstukken wordt de plaats van het Joodse volk in Gods heilsplan nader bekeken. Na Christus' kruisdood op Golgotha geldt voor de Joden geen apart verbond. De auteur bestrijdt de theologen die aan de natie Israël of het Joodse volk nog een aparte plaats toewijzen. Dat doet tekort aan de unieke werk door Christus verricht. Hebben zij deel aan het verbond met God? Zeker wel, maar dat verbond is door het werk van Christus vernieuwd, verbreed en uitgebreid naar alle volkeren. Uit alle volkeren brengt hij gelovigen bijeen, ook uit het Joodse volk. Voorwaarde is geloof in Christus.

Paas heeft een helder boek geschreven. Hij valt wel eens in herhaling, maar dat vindt vooral zijn oorzaak in het feit dat het werk voor een deel is samengesteld uit eerdere artikelen en lezingen en dan zijn overlappingsen niet altijd te vermijden. Voor wie de orthodox-christelijke geloofsaannames onderschrijft, zullen de conclusies die hij trekt ook zeker acceptabel zijn. En daarmee kom ik tot de vraag naar de relevantie van het debat dat hij voert. Het lijkt mij dat hij schrijft voor een beperkte kring van rechtzinnige christenen. Ik betwijfel of hij buiten die kring, bijvoorbeeld bij groeperingen van vrijzinnige(r) snit enige interesse zal wekken. Die zullen het debat waarschijnlijk gedateerd vinden. Dat is jammer want het boek biedt inzicht in hoe in orthodox-reformatorische kringen gediscussieerd wordt over de plaats van het jodendom en Israël. Vanuit dat gezichtspunt is het ook van belang voor godsdienstsociologen met een brede interesse.

Lammert Gosse Jansma
(Veenwouden)

Gennip, Joep van, Vefie Poels, Marie-Antoinette Willemsen (red.) (2014), *Creatie en recreatie: Cultuur en ontspanning in het kloosterleven*, Hilversum: Verloren, pp. 234, ISBN 9789087044695, € 23 (Metamorfosen 11).

De stichting *Echo* zet zich al jaren in voor de geschiedschrijving van het kloosterleven in Nederland. Dat doet zij onder andere door jaarlijks een studiedag te organiseren rond een thema uit dat religieuze leven, en de bijdragen daarvan te bundelen in de serie *Metamorfosen*. De studiedag wordt meestal gehouden in St. Agatha, waar in het vroegere klooster

van de Kruisheren een groot deel van de Nederlandse kloosterarchieven wordt bewaard. Met de titel *Metamorfozen* wordt tevens aangegeven dat het hier om veranderingsprocessen gaat. In de serie zijn intussen al tien delen verschenen.

Deel 11, met bijdragen van de studiedag in 2012, heeft als thema de kunstuitingen in het kloosterleven, en de vormen van recreatie. Het is een erg breed thema waar van alles onder kan vallen, en dat blijkt ook uit deze bundel. Niet alleen komen er kunstenaars aan bod, vooral beeldhouwers/sters, maar ook muziek en architectuur, en daarnaast ook de cultuur en ontspanning op internaten geleid door religieuzen. Door de veelheid en diversiteit van onderwerpen is het moeilijk een rode draad te ontdekken in deze bonte verzameling. Maar de elf bijdragen bevatten soms interessante perspectieven.

Otto Lankhorst bespreekt in zijn bijdrage over het *Lezen in kloosters* zowel de *lectio divina*, de geestelijke lezing van vooral de Bijbel, als de latere geestelijke literatuur zoals de bekende *Navolging van Christus* van Thomas van Kempen, jarenlang verplichte literatuur voor kloosterlingen. Pas later (na 1950) kwam ook het recreatieve lezen op.

Edith Havekamp-Wesselink bespreekt in *Vespers en wilde vespers* de muziekcultuur in contemplatieve vrouwenkloosters in Nederland. Het is een informatief artikel over de ontwikkeling van de muziek binnen deze groep zusters, met als scheidslijn het Tweede Vaticaans Concilie. De ‘wilde vespers’, profane liedjes als parodie op geestelijke gezangen, komen minder uit de verf. Hier en daar bevat het artikel onjuistheden. Het schema (tabel 2, pag. 40) is niet correct betreffende het aantal psalmen dat gezongen of gebeden werd; ook ontbreekt de *sext*. Dat er geciteerd werd op de door de auteur aangegeven toon lijkt me onwaarschijnlijk, want erg hoog. Dat “de slotkloosters aan het begin van de negentiende eeuw in de marge van de samenleving terecht kwamen” is misschien door de geciteerde Patricia Romijn zo beweerd, maar dat lijkt me duidelijk onjuist. De opkomst van het actieve kloosterleven is pas van na 1830. En de contemplatieve kloosters hadden ook daarna over roepingen niet te klagen.¹

In *Vernieuwende beeldtaal van een Godzoeker* bespreekt Marie-Antoinette Willemsen het leven en werk van Rik Van Schil, een Vlaamse franciscaan en beeldhouwer. Hij kreeg van zijn oversten alle mogelijkheden om zijn artistieke gaven te ontwikkelen in een eigen atelier. Het centrum dat hij samen met zijn medebroeder Geroen De Bruycker stichtte (*Pro Arte Christiana*, kortweg PAK) probeerde de religieuze kunst weer in de belangstelling te brengen en te moderniseren. De afbeeldingen die in het boek zijn opgenomen laten zien hoe zij daarin geslaagd zijn. – Ik vond dit een uitstekend en boeiend verhaal.

Tim Graas geeft in *Kunstenaressen binnen de kloostermuren* een overzicht van de “schilderende, beeldhouwende en vormgevende zusters in Nederland”. Het is een eerste verkenning en een inventarisatie van de belangrijkste religieuze kunstenaressen uit de vorige eeuw. Negen namen passeren de revue. De auteur besluit met een conclusie dat “de beperkingen in de vrijheid, die het kloosterleven met zich meebracht, de artistieke ontwikkeling en carrière in de meeste gevallen niet hebben geschaad” (p. 94).

Marie-Antoinette Willemsen vertelt in haar (tweede) bijdrage over de spanningen tussen priesterschap en kunstenaar-zijn: “Je bent toch geen priester geworden alleen voor de kunst!”. Ze bespreekt drie kunstenaars van de salesianen van Don Bosco: Cor Goorts, beeldenaar en tekenaar; Pierre Eijck, edelsmid, en Kees Heeren, grafisch vormgever. (Strikt genomen slaat de titel niet op hem: hij was geen priester). Zij waren geen fulltime kunstenaars, maar moesten het naast hun ‘eigenlijke’ werk doen. Of de conclusie van Tim Graas (zie hierboven) ook voor hen geldt is de vraag!

De volgende drie bijdragen gaan over recreatie. Eerst bespreken Marieke Smit en Marieke Smulders de cultuur en ontspanning op lycea en internaten geleid door religieuzen, 1920-1970. Het is een breed onderwerp gezien het aantal internaten dat er in die tijd werd opgericht. De onderzoeksters hebben zich echter beperkt tot drie jongensinternaten, geleid door resp. redemptoristen, jezuïeten en dominicanen, en drie meisjesinternaten, geleid door resp. franciscanessen van Heythuysen, de ursulinen van de Romeinse Unie, en de zusters van Liefde. Dit alles onder de titel *Vertier voor een katholieke elite in wording*. Dat geeft tevens een beperking: het gaat enkel over elitescholen en -internaten. De veranderingen in de samenleving worden zichtbaar in het onderwijs, en daarmee ook in de cultuur en ontspanning.

De jezuïeten hadden al vanaf het begin van hun ‘sociëteit’ de regel dat hun scholastieken (studenten filosofie en theologie) één middag in de week naar buiten gingen, naar een huis ‘in de campagne’. Joep van Gennip beschrijft in *O ma mère, O Compagnie!* hoe de jezuïeten met hun ontspanning omgingen. Ignatius, de stichter, had al het voorbeeld gegeven door een villa in de buitenwijken van Rome hiervoor te kopen. Ook de Nederlandse jezuïeten deden dat na de heropricting van de orde in 1850. Elk studiehuis had zijn ‘campagne’, zijn buitenhuis. De vraag die bij het lezen van dit artikel opkomt: was dit enkel een gewoonte bij de jezuïeten, of hadden ook andere orden een dergelijk buiten, en hadden hun studenten ook een vrije dag of middag? Een antwoord op die vraag levert het artikel van Vefie Poels over *Het paradijselijk Emmaus. Thuishaven van de keiclub van de seminaristen van Wittem*. Ook de redemptoristen hadden het voorschrift van één vrije dag per week. Of dat mede onder invloed van de jezuïeten is, vermeldt auteur niet. Wel wordt uitvoerig verteld hoe de seminaristen hun vrije dag invulden: met name door het bijebrengen van grote keien voor hun buitenverblijf. Een merkwaardige hobby!

De drie laatste artikelen handelen over architectuur. Mario Baeck schrijft over het instituut van de zusters Ursulinen in Onze-Lieve-Vrouwe-Waver en de daar ontstane beweging ‘L’Art à l’école’. Het onderwijs op deze instelling vervulde een voortrekkersrol met een modern onderwijsaanbod en een gematigd christelijk feminisme. De zusters waren progressief op het gebied van gymnastiek en bekend om hun zangmethode. Hun kerk was een toonbeeld van neogotiek. “Met hun keuze voor een uiterst verzorgde architectuur en esthetisch verantwoorde inrichting van hun schoolcomplex plaatsten de zusters ursulinen zich rond 1900 binnen een toen breed gedragen internationaal vernieuwingsgericht

gedachtegoed” (p. 185) dat in België de naam kreeg ‘L’Art à l’école’. Het instituut in Waver had zich intussen ontwikkeld tot een toonaangevend opleidingsinstituut voor jongedames en trok leerlingen uit de hogere kringen uit heel Europa. In de laatste paragrafen wordt de architectuur van dit complex besproken.

Paul Begheyn sj haalt een broeder-jezuïet (Broeder Albert Sloommaekers sj, 1814 - 1875) uit de vergetelheid. Van hem is zeer weinig bekend, maar hij was een self-made architect die verschillende huizen van de jezuïeten bouwde of verbouwde. Maar eenvoudig broeder als hij was, werd zijn naam bijna nergens vermeld. Peter van Dael sj tenslotte, beschrijft de negentiende en twintigste-eeuwse jezuïetenkerken in Nederland, in het bijzonder De Krijtberg en De Zaaier in Amsterdam onder de titel ‘Grootsch en doelmatig’.

Tot slot: deze bundel bevat veel waardevols, maar heeft ook iets rommeligs door de vele onderwerpen. Een strakkere keuze en uitdieping van één of enkele thema’s zou welkom zijn geweest.

Jan Sloom
(Tilburg)

Noot

- 1 Patricia Romijn is misschien geen goede bron, gezien haar proefschrift nogal omstrede is evenals haar promotor: Martin Bax. (Zie o.a. Annelies van Heijst e.a., *Ex Caritate*, 181).

Willemsen, Marie-Antoinette (2015), *De lange weg naar Nusa Tenggara. Spanningsvelden in een missiegebied*, Hilversum: Verloren, pp. 220, ISBN 9789087045197, € 24,-.

De titel van dit werk zal vragen oproepen. *Nusa Tenggara* is een gebied dat nu de provincies West- en Oost-Nusa Tenggara van Indonesië omvat, met Flores als het voornaamste eiland. De titel blijft onduidelijk, en wordt ook niet duidelijker door het kaartje op p. 10 dat een schets betreft van *Nusa Tenggara* maar in feite alleen de oostelijke provincie schetst. Deze onduidelijkheid en het gebrek aan een duidelijke moderne kaart is eigenlijk het enige minpunt in dit verder erg interessante werk.

Midden jaren zeventig van de vorige eeuw nam het Katholiek Documentatie Centrum (KDC) in Nijmegen in samenwerking met de Pauselijke Missiewerken (PMW, nu Missio geheten), de Katholieke Radio Omroep (KRO) en het Centraal Missie Commissariaat (CMC) het initiatief om missionarissen die tijdelijk, of permanent terugkeerden naar Nederland te interviewen over hun keuze voor het leven als missionaris, hun werkervaringen en (eventueel) hun ervaringen bij terugkeer in Nederland. Op deze manier ontstond een groot archief met *oral history*. Ook een groot aantal missionarissen van de SVD (*Societas Verbi Divini*, de paters van Steyl) nam hieraan deel. Om een deel van

deze gegevens, die betrekking hadden op de missie in Flores, vruchtbaar te maken werd Marie-Antoinette Willemsen aangezocht. Zij had eerder een proefschrift geschreven over één van de paters SVD, Jillis Verheyen (*Een pionier op Flores. Jillis Verheyen (1908 - 1997), missionaris en onderzoeker*), en de brieven van Willem van Bekkum SVD, bisschop van Ruteng (Flores) uitgegeven (*Een missionarisleven in brieven. Willem van Bekkum, Indië 1936 - 1998*). Zij is dus goed bekend met dit missiegebied.

In deze bundel worden paarsgewijs acht portretten geschetst, soms als twee tegenhangers, soms als tijdgenoten. Over het seminarieonderwijs worden de oprichter, Frans Cornelissen (rond 1930), en een latere docent Kees Maas die vanaf 1967 docent was op het grootseminarie geportretteerd. Hierdoor worden de ontwikkeling en de spanningen sinds de jaren zestig goed zichtbaar. Dat het niet louter ging om spanningen tussen Indonesiërs en Nederlanders, maar soms vooral tussen conservatieve en progressieve missionarissen wordt in het levensverhaal van Kees Maas duidelijk.

Het tweede paar portretten behandelt twee 'ontwikkelingswerkers *avant la lettre*': Jan van Doormaal en Johan Loeters. Hun levens lopen grotendeels parallel. Beiden hadden een landbouwkundige achtergrond, de een had in Wageningen gestudeerd en was daar gepromoveerd, de ander had tropische landbouwkunde gestudeerd in Deventer. Het getuigt van de vooruitziende blik van de oversten dat ze al vóór de oorlog mensen klaar maakten voor het latere ontwikkelingswerk. Het verhaal geeft een goed inzicht in het moeizame proces van ontwikkeling, de soms tegengestelde normen en verwachtingen van de gulle Westerse gever en de ontvangende, soms eigenwijze, en meer vertrouwd met de lokale omstandigheden zijnde missionaris. En dan was er nog de inheemse bevolking die het soms niet meer kon volgen. Dat sommige missionarissen gedisillustreerd naar huis terugkeerden is te begrijpen.

Ook tussen missionarissen waren spanningen. Sommige van hen zaten als het ware ingebakken in het systeem. In ieder missiegebied waren er twee lijnen: er was een kerkelijke overheid (apostolisch vicaris, later bisschop) en een overste van de congregatie, in dit geval de overste van de SVD. Anton Thijssen was eerst regionaal overste, en daarna bisschop. Zijn medebroeder Antoon Bakker werd overste. Hun belangen verschilden soms, en dat kon leiden tot conflicten. Bovendien groeide intussen ook het aantal inlandse clerici, en daardoor de spanning tussen Indonesiërs en buitenlandse missionarissen. Het verhaal van deze twee vormt het hart van dit boek. Het is verreweg het langste en er worden veel thema's aangestipt, zoals de koloniale houding van de missionarissen, de problemen van de *adat*, de moeizame inculturatie, de strijd om het onderwijs, de gevolgen van de revolutie onder Suharto en de daarop volgende moord op communisten en wat daarvoor doorging. Het is overigens vooral een verhaal over Anton Thijssen geworden, van Bakker horen we na p. 123 niets meer, hij verdwijnt via voetnoot 118. De verschillende thema's verdienen overigens wel een uitgebreidere verhandeling.

De laatste twee verhalen gaan over de boekbinder Petrus Laan en de schipper Marianus Klein Koerkamp. Dezen waren geen priesters, en als broeders hadden zij een lagere plaats in de hiërarchie en daarom is er voor hun geschiedenis vaak minder aandacht. Ook in de genoemde Kommissie Memoires zijn zij ondervetegenwoordigd. Hun betekenis als ondersteuning voor het directe missiewerk, en hun sociale contacten met de plaatselijke bevolking waren echter soms zeer groot. Petrus Laan was jarenlang hoofd van de Arnoldus-drukkerij der SVD op Flores waar een stroom van boeken, zowel kerk- als schoolboeken, werd gepubliceerd. Later ontwikkelde hij zich bovendien tot een historicus van de missie. Marianus Klein-Koerkamp werd een 'schipper naast God' als schipper, botenbouwer, later machinist, nog later als tweede machinist van de missieboot die voor de missie de verbindingen onderhield tussen de eilanden van Indonesië, met name tussen Flores, Sumba, Sumbawa en Timor. Zijn diverse functies laten zien hoe groot zijn inzetbaarheid en zijn dienstbare instelling waren.

Er worden in deze verhalen veel thema's aangestipt, soms enigszins behandeld, maar nooit diepgaand. Daar is het kader van 'verhalen' ook niet geschikt voor. Een buitenstaander krijgt zo geen totaalbeeld van de geschiedenis van deze missie die voor de R.K. Kerk in Indonesië de belangrijkste was (en nog is, gezien de vele roepingen). Het zou goed zijn om de hele geschiedenis van de missie op Flores op papier te zetten (met een goede kaart erbij!)

Jan Sloot
(Tilburg)

Foblets, Marie-Claire, Katayoun Alidadi, Zeynep Yanasmayan (eds) (2014), *Belief, Law and Politics, What Future for a Secular Europe*, Farnham: Ashgate, pp. 290 + xx, ISBN 9781472453464, £ 80,-.

In 2010 startte het door de Europese Commissie gefinancierde onderzoeksproject 'Religious Diversity and Secular Models in Europe' (RELIGARE). Begin 2013 werd het project afgerond en in december 2014 kwam de laatste publicatie uit: *Belief, Law and Politics*, een veertig dichtbedrukte pagina's tellend eindrapport met 28 reacties in evenzo vele hoofdstukken op dat rapport. Een aardig boek voor sociologen die willen weten hoe hun onderzoek gebruikt en soms misbruikt wordt in de politieke arena en goede kost voor iedereen met interesse in de juridische relatie tussen kerk en staat.

Zoals de titel al doet vermoeden, ligt er in deze publicatie grote nadruk op politiek en met name wetgeving. Op welke manier kan Europese regelgeving ervoor zorgen dat er goed omgegaan wordt met religies en gelovigen, dat er niet gediscrimineerd wordt, niet in negatieve of positieve zin? Dat zijn de leidende vragen. In het RELIGARE rapport zijn

enkele tientallen aanbevelingen opgenomen voor meer of minder concrete acties. Zoals voorstellen over belastingbeleid, aanpassingen van bepaalde wetten en verdragen e.d.

Het onderzoek dat ten grondslag ligt aan het eindrapport is uitgevoerd in tien landen (België, Bulgarije, Denemarken, Duitsland, Frankrijk, Nederland, Spanje, Turkije en het Verenigd Koninkrijk). Daarbij werd gekeken naar vier velden: werk, familie, toegang en gebruik van de publieke ruimte, en activiteiten (mede) gefinancierd door de overheid (p. 11). Zelf stellen de onderzoekers dat ze gebruik hebben gemaakt van sociologische rapporten, jurisprudentie in de verschillende landen en thematische overzichten. Een van de zwakten van dit rapport is dat niet duidelijk wordt op welke manier de sociologische data een rol spelen. Sterker nog: het is vaak onduidelijk om welke data het gaat en hoe die geanalyseerd zijn. In andere publicaties en *working papers* van het RELIGARE project is daar meer aandacht voor (www.religareproject.eu).

Fraai aan het tamelijk saaie RELIGARE rapport is dat niet zozeer (zoals de titel doet vermoeden) secularisatie als uitgangspunt wordt genomen voor verschuivende (juridische) panelen, maar 'detraditionalisering'. In bijna alle landen van de EU is er een breder palet aan religieuze stromingen aanwezig dan enkele decennia terug. Dat komt niet alleen door secularisatie, maar ook door immigratie en de opkomst van allerlei nieuwe religieuze bewegingen. Boeiend is dat de opstellers (wetenschappers) vol op het normatieve orgel gaan. Gelukkig doen ze dat wel expliciet. Zo wordt er altijd partij gekozen voor minderheden (het waarom wordt nauwelijks gemotiveerd), neigen de aanbeveling naar een soort multicultureel paradijs (dat allang niet meer reëel is, mijn normatieve idee, CV) en pleiten de onderzoekers voor een grotere rol van de EU en Europese instellingen. Over de wenselijkheid van die grotere rol heb ik net als Fokas (in deze publicatie) mijn vraagtekens. Leidend voor de auteurs van het rapport zijn twee uitgangspunten: *inclusive State Neutrality* en *justice as 'even-handedness'*. Het eerste duidt op een neutraliteit die niet religie-vijandig is (zoals in Frankrijk). *Even-handedness* gaat om zowel onpartijdigheid als acceptatie van actief beleid met betrekking tot religie (p. 16).

In veel van de commentaren is kritiek op een legalistische wijze van kijken naar religie te bespeuren. Het gaat te veel om wetten en regels, waarbij de sociale en historische context buiten beeld verdwijnt (Koenig, p. 71). In het verlengde daarvan kritiseert McCrea (p. 91) de individualistische kijk op religie, dat is voor regelgeving wel logisch, maar past minder bij verschillende religies. Bennett vraagt zich af wat nu eigenlijk religie is. Zijn conclusie op basis van onderzoek naar traditionele 'religies' in Zuid-Afrika is dat wat Europeanen onder religie verstaan niet per se is wat anderen daarmee bedoelen (een of meer goden, een plek van samenkomst, scheiding sacraal en profaan e.d.). Daaronder ligt de notitie dat cultuur en religie lastig te scheiden zijn. In een wet kan dat wel, de praktijk is weerbarstiger. Zo kunnen Zwitsers met een schijnbaar religieneutraal beroep op 'dit hoort niet bij ons' tegen minaretten zijn (Relaño Pastor, p. 207) en Italianen met 'dit hoort bij onze identiteit' wel kruisen in klaslokalen hebben (Joppke, p. 221). Het grote probleem volgens

Seligman is dan ook dat religie in het rapport en overigens ook door sociale wetenschappers niet in termen van identiteit wordt geduid. Voor de wetgever gaat het om religieuze symbolen als een hoofddoek of een kruis, maar voor de drager ervan gaat het niet om een symbool, maar om een geloofsdaad. Zo zijn 'wij sociale wetenschappers' volgens Seligman ook te veel bezig met spreken over religieuze fenomenen en uitingen, terwijl gelovigen bezig zijn met: "a response to the problem of being" (p. 212). Interessant, ook voor de Nederlandse context, is dat deze socioloog stelt dat wetten en regels niet alleen de neerslag zijn van politieke wil, maar dat de taal waarin die wetten gevat zijn ook van betekenis is. Wetten zijn een manier om te communiceren tussen individuen, gemeenschappen, en geven een relatie aan met de geschiedenis van een land. Een wet communiceert dus meer dan 'dit mag niet' of 'dit mag wel'.

Diverse auteurs hebben kritiek op de zogenaamde 'inclusive State neutrality' uit het RELIGARE rapport. Zij stellen dat neutraliteit en onpartijdigheid onmogelijk is (Laborde, Relaño Pastor, Zucca). Volgens Zucca is neutraliteit onderdeel van het probleem en niet de oplossing. Zijn these: de relatie tussen religie en staat is de uitkomst van een machtsstrijd die door de staat gewonnen is (p. 222). Nog fundamenteler is het commentaar van Loobuyck, Lemmens en Pollock dat religie er niet toe zou moeten doen wat betreft wetgeving. Aparte aandacht voor vrijheid van godsdienst is ongewenst, het is positieve discriminatie van gelovigen en het is onnodig: vrijheid van meningsuiting, vergadering e.d. zijn voldoende. Overigens dat het commentaar fundamenteler is, betekent niet per definitie dat het meer hout snijdt.

Voor wie discussies over de rol van religie in wetgeving wil volgen, is dit een mooie bundel. Het RELIGARE rapport zelf is een moedig rapport waarin duidelijke keuzen worden gemaakt. En dat is te prijzen, want het leidt tot scherpe discussies en zo af en toe tot mooie observaties.

Cors Visser

(gastdocent godsdienstsociologie aan de Theologische Universiteit van Apeldoorn en directeur van ForumC, een forum voor geloof, wetenschap en samenleving)

Ontvangen boeken vanaf 01/06-2015 t/m 01/05 2015

Boutellier, Hans (2015),

Het seculiere experiment: hoe we van God los gingen samenleven, Amsterdam: Uitgeverij Boom, pp. 200, ISBN 9789089536211, € 22,50.

Buijs, Govert & Marcel ten Hooven (red.) (2015),

Nuchtere betogen over religie. Waarheid en verdichting over de publieke rol van godsdiensten, Budel: Uitgeverij Damon, pp. 368, ISBN 9789460362071, € 34,90.

Çelik, Gürkan & Thijl Sunier (2015),

Het Nieuwe Turkije. Europa's naaste buur in perspectief, Delft: Eburon, pp. 270, ISBN 9789463010191, € 19,90.

Cuilenburg, Paula & Jan van (2015),

De jeugd vloog uit. Hoe babyboomers het gereformeerde nest verlieten, Budel: Uitgeverij Damon, pp. 208, ISBN 9789460362170, € 19,90.

Dekker, Gerard (2016),

Zie hoe alles hier verandert. Het verloop van de gereformeerden, Utrecht: Uitgeverij Kok, pp. 144, ISBN 9789043526142, € 14,99.

Dierickx, Guido (2015),

Religie als sociale constructie. Een menswetenschappelijke rondleiding, Apeldoorn: Garant Uitgevers, ISBN 9789044133103, pp. 412, € 36,90.

Hekster, Olivier & Corjo Jansen (red.) (2015),

De wereld van Hadrianus, Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, pp. 190, ISBN 9789460042324, € 18,95.

Hellemans, Staf & Peter Jonkers (eds) (2015),

A catholic minority church in a world of seekers, Washington: Council for Research in Values and Philosophy, pp. 297, ISBN 9781565183018, US \$ 17. (Cultural heritage and contemporary change. Series IV, Western European philosophical studies: Volume 9; Cultural heritage and contemporary change. Series VIII, Christian philosophical studies: Volume 11).

Schouten, Henk (2015),

De vijf religies van de wereld. Hun oorsprong, bronnen, leer, leefregels, stromingen en verhalen, Utrecht: Uitgeverij Ten Have, pp. 160, ISBN 978902590470734, € 19,99.

Religie & Samenleving

Jaargang 10, nummer 1-3

2015

Inhoudsoverzicht

Artikelen

<i>Mohamed Ajouaou</i> : Gesluierde secularisatie onder hedendaagse Nederlandse Moslims	177
<i>Markus Altena Davidsen</i> : In de Ban van Tolkien. Geloof en Geloven in Tolkien-spiritualiteit	213
<i>Welmoet Boender</i> : Oordeel en begrip: wie is '(goede) moslim' in Nederland? Besprekingsartikel van Hirsi Ali, Quadir, Ajouaou en Honing	166
<i>Chris Dols</i> : Getallen vertaald. Observaties ter verheldering van het sociologischiseringsdebat in de recente historiografie van het Nederlands katholicisme	235
<i>Goedroen Juchtmans</i> : Op zoek naar verbindingen tussen school en thuis. Over de strategieën die moslimkinderen op school en thuis hanteren	5
<i>Durk Hak</i> : In gesprek met: Egbert Ribberink	63
<i>Martijn de Koning</i> : "Jongeren met toekomstplannen". Het verhaal van Abu Muhammed over standvastigheid, rechtvaardigheid en jihad	135
<i>Bert Laeyendecker</i> : Dupliek: Geringe kritiektolerantie	250
<i>Bert Laeyendecker</i> : Sociologen en bisschoppelijk beleid. Kritische overwegingen bij de dissertatie van Chris Dols, Fact Factory. Sociological Expertise and Episcopal Decision Making in the Netherlands, 1946-1972	44
<i>Mieke Maliepaard & Mérove Gijsberts</i> : Moslims in Nederland: reacties op discriminatie?	95
<i>Sofyan Mbarki</i> : Zoektocht en keuzes	204
<i>Jan Jaap de Ruiter</i> : Het islamdebat – laveren tussen uitersten	192
<i>Erik Sengers</i> : Het plan voor katholiek Amsterdam 1969. Cityvorming, kerk en de rol van de sociale wetenschappen in het beleid	260
<i>Thijl Sunier</i> : Religieus gezag op drift. Een essay over de plaats en legitimiteit van islamitisch gezag in een veranderend religieus landschap	156

- Wim Vandewiele: Toekomst abdijsgemeenschappen onder druk? Rol en kwaliteit van het monastieke gemeenschapsleven uitgedaagd door maatschappelijke transitiebeweging 25
- Sipco Vellenga: Joden en moslims onder vuur. Over antisemitisme en islamofobie in hedendaags Nederland 114

Boekbesprekingen

- Boer, Jildert de (2015), *In het huis Mijns Vaders... Een fascinerende ontmoeting met vijf onbekende geloofsgemeenschappen*, Elburg: Uitgeverij Ipenburg. (Lammert Gosse Jansma) 282
- Dorren, Gabrielle (2013), *Met de minsten der Mijnen. Geschiedenis van de kleine zusters van de H. Joseph*, Hilversum: Verloren. (Jan Sloot) 78
- Dorsman, L.J. & P.J. Knegtmans (red.) (2014), *Theologie, waarheidsliefde en religiekritiek. Over geloof en wetenschap aan de Nederlandse universiteiten sedert 1815*, Hilversum: Verloren. (Maarten van den Bos) 68
- Eck Duymaer van Twist, A. van (ed.) (2014), *Minority Religions and Fraud. In Good Faith*, Farnham: Ashgate. (Lammert Gosse Jansma) 73
- Eijt, José (2014), *In dienst van de zieken. Broeders van Barmhartigheid van St. Johannes de Deo 1875 – 2013*, Hilversum: Verloren. (Jan Sloot) 80
- Gevers, Lieve (2014), *Kerk in de kering. De katholieke gemeenschap in Vlaanderen 1940-1980*, Kalmthout: Pelckmans. (Erik Sengers) 76
- Kamphuis, Lammert (red.) (2014), *Vrijgemaakt? Dertigers over het leven in een gereformeerde zuil*, Utrecht: Uitgeverij Kok. (Durk Hak) 285
- Koning, Martijn de, Joas Wagemakers & Carmen Becker (2014), *Salafisme. Utopische idealen in een weerbarstige praktijk*, Almere: Uitgeverij Parthenon. (Marcel Poorthuis) 289
- Laeyendecker, L. (2013), *Kritische stemmen: Maatschappijkritiek van oudheid tot heden*, Budel: Uitgeverij Damon. (Ton Kee) 287
- Leman, Johan (2014), *Van totem tot verzezen heer: een historisch-antropologisch verhaal*, Kalmthout: Pelckmans. (Nico Vink) 82
- Mendieta, Eduardo & Jonathan VanAntwerpen (red.) (2014), *De kracht van religie in de openbare sfeer*, Kalmthout: Pelckmans/Klement. (Pieter Boersema) 67
- Messner, Francis (ed.) (2015), *Public Funding of Religions in Europe*, Farnham: Ashgate Publishing Ltd. (Erik Sengers) 291
- Mulligen, Remco van (2014), *Radicale Protestanten: Opkomst en ontwikkeling van de EO, de EH en de ChristenUnie en hun voorlopers (1945-2007)*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn. (Maarten van den Bos) 280

Pons, Anneke (red.) (2014), <i>Biblebelt on line. Bevindelijk gereformeerden en de nieuwe media</i> , Apeldoorn: Labarum Academic. (Lammert Gosse Jansma)	70
Snoek, Hans (2015), <i>Van huis uit protestant: Hoe de leer verdampte en het geloof veranderde</i> , Utrecht: Uitgeverij Kok. (Durk Hak)	285
Velthoven, Harry van (2014), <i>Scheurmakers & carrièristen. De opstand van christendemocraten en katholieke flaminganten 1890-1914</i> , Kalmthout: Pelckmans. (Erik Sengers)	76

Richtlijnen voor auteurs

Wilt u een bijdrage plaatsen in dit tijdschrift, stuur uw tekst als elektronisch document naar fzhlhgjansma@hetnet.nl. U kunt het ook op een USB-staafje of cd-rom sturen naar: Redactie *Religie & Samenleving*, Achterweg 66, 9269 TP Veenwouden.

Een bijdrage mag niet langer zijn dan 7000 woorden. Een artikel moet vergezeld gaan van een Engelstalige samenvatting van circa 150 woorden waarin de probleemstelling duidelijk wordt verwoord. Met het artikel ontvangen wij graag een korte, alfabetisch-gerangschikte lijst van literatuurverwijzingen, en enkele relevante personalia.

Maak duidelijk onderscheid tussen de verschillende tussenkopjes: maak tussenkopjes van de eerste orde vet, die van de tweede orde cursief. Beperk het aantal eindnoten. Voeg geen eindnoten in met de eindnoot-functie van MSWord, maar zet de eindnootnummers in de tekst in superscript. Gebruik zoveel mogelijk de nieuwe officiële spelling volgens de Woordenlijst Nederlandse taal.

Zorg dat uw artikel is gemaakt in een gangbaar elektronisch bestandsformaat (bij voorkeur MSWord). Lever de tekst aan zonder opmaak, als 'platte' tekst. Plaats eventuele figuren en afbeeldingen niet in het artikel zelf, maar lever deze afzonderlijk aan in de originele bestandsformaten (jpeg, excel, powerpoint). Geef in uw artikel aan waar de figuren en de bijschriften moeten komen te staan. Maak tabellen wel op in MSWord en plaats deze in het artikel.

