

Religie & Samenleving

Jaargang 10, nummer 1

Mei 2015

Inhoud

Redactioneel	3
Op zoek naar verbindingen tussen school en thuis Over de strategieën die moslimkinderen op school en thuis hanteren <i>Goedroen Juchtmans</i>	5
Toekomst abdijgemeenschappen onder druk? Rol en kwaliteit van het monastieke gemeenschapsleven uitgedaagd door maatschappelijke transitiebeweging <i>Wim Vandewiele</i>	25
Sociologen en bisschoppelijk beleid Kritische overwegingen bij de dissertatie van Chris Dols, <i>Fact Factory. Sociological Expertise and Episcopal Decision Making in the Netherlands, 1946-1972</i> <i>Bert Laeyendecker</i>	44
<i>In gesprek met:</i> Egbert Ribberink <i>Durk Hak</i>	63
Boekbesprekingen	67
Ingekomen boeken	85
Jaaroverzicht 2014	86

Colofon

Religie & Samenleving

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

Redactieleden

Kees de Groot
Durk Hak
Lammert G. Jansma
Goedroen Juchtmans
Erik Sengers

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

Website: www.religiesamenleving.nl

Abonnementsprijzen

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

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

Het jaarabonnement wordt automatisch verlengd. Opzeggen kan schriftelijk via info@eburon.nl, maar uiterlijk voor 1 mei 2015.

ISSN 1872-3497

© 2015 *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

‘Maakt u zich ook zorgen over de toestand in de wereld?’ ‘Nou, inderdaad, zeker nu u het zegt.’ ‘Dan heb ik hier een uitweg voor u: geloof in Jezus/Allah/waarnemen-zonder-oordeel en uw redding is nabij.’ Vanuit de godsdienst-sociologie is het procedé wel bekend: stel de tijd waarin we leven voor als een tijdperk van crisis, biedt het geloof aan dat heil brengt, en volgelingen zullen u ten deel vallen.

Zou het nu zo kunnen zijn dat sociale wetenschappers zelf deze methode op het oog hadden toen zij in de jaren veertig bij de Rooms-Katholieke Kerk aanklopten met hun arsenaal aan statistische technieken? Zoiets leest de nestor van de Nederlandse godsdienstsociologie, Bert Laeyendecker, in het proefschrift waarop cultuurhistoricus Chris Dols recentelijk promoveerde. Godsdienstsociologen fabriceerden een crisis met onheilsboodschappen als: ‘Het kerkbezoek loopt terug!’ ‘Het aantal roepingen neemt af!’ ‘Geestelijken hebben moeite met het celibaat!’ Vervolgens raadpleegden ze het kerkvolk en adviseerden op het Pastoraal Concilie te Noordwijkerhout (1966-1970) aan de bisschoppen om stevig werk te maken van kerkelijke vernieuwing, waaronder de afschaffing van het verplichte celibaat. En tot slot stuurden ze, Walter Goddijn voorop, via het Pastoraal Instituut van de Nederlandse Kerkprovincie (1962-1970), zelf aan op uitvoering van het mede door henzelf geadviseerde beleid. Tot ‘Rome’ roet in het eten gooide, en de rol van de sociologen was uitgespeeld.

In de slotbijdrage van deze aflevering van *Religie & Samenleving* wordt betwist hoe waarheidsgetrouw deze vertelling over de rol van de godsdienst-sociologie in de recente katholieke kerkgeschiedenis is. Hoe dan ook is het een aardige oefening in kritisch lezen om te bezien in hoeverre er tegenwoordig, en wel in dit tijdschrift, crises worden geconstrueerd, dan wel ontmanteld. En daarvoor wenden wij de blik naar België.

Volgens Vandewiele is de toestand in de Vlaamse mannenkloosters zorgwekkend, maar niet hopeloos. Jongere cohorten vinden geen of moeizaam aansluiting bij de nu nog dominante populatie van zeventigplussers. Zorgvuldig onderzoek ter plaatse kan echter helpen om helder te krijgen hoe broeders die zijn opgegroeid in verschillende culturele tijdvakken toch samen kunnen leven.

Goedroen Juchtmans heeft in dit licht vooral een boodschap van troost. Zij deed onderzoek naar islamitische leerlingen op bijzondere, niet-islamitische, Vlaamse scholen. Raken zij verscheurd tussen de (islamitische) cultuur die ze van huis uit meekrijgen en de (veelal katholieke) cultuur waarmee ze op

school worden geconfronteerd? Dat valt wel mee, valt tussen de regels door te lezen. Alleen indien nabije volwassenen een probleem maken van religieuze verschillen gaan kinderen ook moeilijk doen over Sinterklaas en de Profeet. Doorgaans willen ze een goede moslim en een goede leerling zijn, en vinden daarin hun eigen weg wel. Geen paniek, dus.

Socioloog Egbert Ribberink, werkzaam aan een instituut voor evangelisatie, bestudeert naast zijn baan het atheïsme. Is er daar nog groei te verwachten? Slechts wanneer de godsdienstigheid toeneemt, verwacht hij. Want atheïsme leeft uit de tegenreactie.

Afhankelijk van het ingenomen lezersperspectief klinkt in deze bijdragen een meer of minder alarmerende toon door. Toekomstig cultuurhistorisch onderzoek zou moeten uitwijzen in hoeverre ook de hier gesignaleerde problemen door sociologen zijn geconstrueerd, of dat hun daarmee te veel eer wordt toebedeeld. De tijden lijken in elk geval voorbij dat sociologen werden geacht ons halverwege de heilsstaat te geleiden. We leven in een wereld die onzeker is. Toegerust, ten slotte, met een uitgelezen pakket historische, antropologische en sociologische literatuur sturen wij de lezer deze wereld in.

Op zoek naar verbindingen tussen school en thuis

Over de strategieën die moslimkinderen op school en thuis hanteren

Goedroen Juchtmans*

Summary

This paper focuses on how Muslim children (10-11 years), attending three Flemish schools, move between their home and school culture and how they deal with competing religious expectations from both worlds or with contrasts between own wishes and actual possibilities. In dealing with these issues, it is assumed that children act as social actors capable of adopting creative strategies, but that this agency is located and may sometimes be restricted by adults. This paper argues that children, if possible, choose for positive, connecting strategies. However, in situations wherein adults at school and at home deploy their power status, by problematizing religious differences or by enforcing children to an univocal religious choice, these strategies come under pressure, resulting in more ambivalent or more problematic strategies.

Inleiding

Kinderen van migranten, zo stelt Erikson (2003), worden vaker dan andere kinderen geconfronteerd met een mismatch tussen de waardebeleving thuis en buitenshuis. Ook Devine (2009) stelt vast dat migrantenkinderen zich vaak tussen tegengestelde sociale en culturele werelden bevinden die er andere verwachtingen op nahouden met betrekking tot de wijze waarop kinderen hun identiteit vormgeven en presenteren. Hoe gaan migrantenkinderen om met die meervoudige positie en met de verwachtingen die van de verschillende domeinen, waarin ze bewegen, op hen afkomen? Dit is de centrale vraag van deze bijdrage. Ik leg de focus daarbij meer specifiek op de houdingen en praktijken van moslimkinderen van Marokkaanse of Turkse herkomst in de thuis- en schoolomgeving. Sinds 9/11, de discussies over radicalisering en het

* Goedroen Juchtmans is als senior onderzoeker verbonden aan het HIVA-KULeuven, waar ze binnen dit Onderzoeksinstituut voor Arbeid en Samenleving deel uitmaakt van de onderzoeksgroep Onderwijs en Levenslang Leren (www.hiva.be). Daarnaast is ze onderzoekscoördinator bij het IKKS, een zelfstandig onderzoeksbureau dat binnen organisaties studies verricht op het snijpunt van religie en samenleving (www.ik-ks.org).

hoofddoekendebat in het Vlaamse onderwijs, valt immers aan te nemen dat het risico op mismatch tussen de thuis- en schoolomgeving groter is voor deze groep kinderen.

De centrale vraag in deze bijdrage wordt beantwoord door middel van casestudies in 3 Vlaamse lagere scholen, waar we naast directies, leerkrachten en ouders, kinderen (10-12 jaar) interviewden van verschillende levensbeschouwelijke achtergronden (schooljaar 2008-2009). Gezien de vraagstelling zullen in deze bijdrage (overwegend) de ervaringen en verhalen van de geïnterviewde moslimkinderen centraal staan. Interviewfragmenten van volwassenen zullen slechts gebruikt worden ter ondersteuning of in contrast met de verhalen van kinderen of om de schoolcontext te duiden.

1. Situatieschets: moslims in Vlaanderen

1.1 *Moslims in het Vlaamse onderwijs*

In het Vlaamse onderwijs is de vrijheid van het onderwijs verankerd in de Belgische grondwet en in het Schoolpact (1958) dat tot op heden het Vlaamse onderwijssysteem fundeert. Vrijheid van onderwijs houdt in dat individuen of (ideologische) groepen het recht hebben om zelf scholen op te richten. Indien die scholen voldoen aan de normen (eindtermen), die door de Vlaamse overheid zijn bepaald, kunnen ze gesubsidieerd worden. Die vrije gesubsidieerde Vlaamse scholen zijn te vergelijken met de bijzondere scholen in Nederland. Een grote groep vrije gesubsidieerde scholen heeft zich georganiseerd in onderwijsnetten. Hierbinnen vormt het katholieke onderwijsnet de grootste (60% van alle scholen behoren tot dit net, het VSKO). Ook scholen die werken volgens een bepaalde onderwijsmethode (bijvoorbeeld Freinet), hebben zich georganiseerd in een eigen onderwijsnet: FOPEM.¹ Vrije gesubsidieerde scholen hebben de vrijheid om zelf te bepalen hoe ze hun levensbeschouwelijk vak inrichten.

Naast vrije gesubsidieerde scholen zijn er ook officiële scholen, in Nederland openbare scholen genoemd, die georganiseerd worden door de Vlaamse Gemeenschap (GO!), de provincies (POV), en de gemeenten (OVSG). Officiële scholen zijn verplicht om de levensbeschouwelijke vakken die door de erkende levensbeschouwingen zijn ontworpen en worden gecontroleerd, aan te bieden indien een ouder hiernaar vraagt. Anders dan in Nederland, waar alle leerlingen in het openbaar onderwijs het vak levensbeschouwing krijgen, volgen Vlaamse leerlingen in officiële scholen het levensbeschouwelijk vak van hun

(ouders) keuze, zoals katholieke godsdienst, niet-confessionele zedenleer, protestantse godsdienst.

Toen Turkse en Marokkaanse gastarbeiders en later hun gezinnen zich, onder invloed van de migratiegolf (jaren 1960), in Vlaanderen vestigden, kwamen er voor het eerst kinderen met een moslimachtergrond op de Vlaamse onderwijsbanken terecht. Al snel daarop werd daarom de Islam door de Belgische staat erkend (1976). Moslimouders kregen zo het recht om hun kinderen in het officieel onderwijs Islam te laten volgen. Ook de oprichting van islamscholen was in principe mogelijk. Tot op vandaag heeft de moslimgemeenschap in Vlaanderen echter geen gebruik gemaakt van dit recht. Dit betekent dat moslimouders in de praktijk verplicht zijn te kiezen tussen scholen uit het vrij of officieel onderwijs.

Naar het precieze aantal moslims in het Vlaamse onderwijs is het evenwel gissen. We kunnen enkel terugvallen op de onderwijsstatistieken van het Vlaamse ministerie voor onderwijs, waaruit blijkt dat in het schooljaar 2013-2014 7,18% van alle leerlingen in het gewoon lager onderwijs het vak Islamitische godsdienst volgde. Deze cijfers zijn echter een onderschatting omdat moslimouders hun kinderen ook kunnen inschrijven in vrije gesubsidieerde scholen (zoals katholieke scholen) waar het vak Islam vrijwel nooit tot het vaste curriculum behoort. Dat moslimkinderen inderdaad schoollopen in het katholieke onderwijs, blijkt onder andere uit cijfers over het aantal moslims dat ingeschreven staat in scholen in drie Vlaamse grootsteden, Antwerpen, Genk en Gent (Agirdag, Hermans & Van Houtte 2011). Voor dit onderzoek gaven leerlingen uit het vijfde en zesde leerjaar (schooljaar 2008-2009) aan tot welke levensbeschouwing ze zichzelf rekenden. 32,8% van deze leerlingen noemde zichzelf moslim, 45,54% christen (katholieken en protestanten) en 19,45% ongelovig, atheïstisch of vrijzinnig. Bijna 85% van deze moslimleerlingen heeft een Marokkaanse of Turkse herkomst. De helft van deze islamitische leerlingen gaat naar een katholieke school. In de Vlaamse grootsteden is het katholiek onderwijs dus even populair als het officieel onderwijs.

1.2 De geloofsbeleving van moslims in Vlaanderen en België

Studies naar de wijze waarop migranten en hun (klein)kinderen met een moslimachtergrond hun religieuze identiteit opbouwen, waren tot voor kort schaars, maar winnen de laatste jaren aan belang (Ersanilli & Koopmans

2010). We vatten hier enkele terugkerende en opvallende resultaten samen, met focus op België of Vlaanderen.

Een terugkerende vaststelling is dat moslims in België zich, in tegenstelling tot leden van andere levensbeschouwelijke overtuigingen, over het algemeen sterk identificeren met hun religie en frequent deelnemen aan religieuze praktijken. Een analyse van de TIES-data, die in 2007 en 2008 verzameld werden bij de tweede generatie Turkse en Marokkaanse Belgen in Antwerpen en Brussel (18-35 jaar), bevestigt dit (Güngör, Fleischmann & Phalet 2011; Ersanilli & Koopmans 2010, zie specifiek voor Antwerpen ook Open Society Foundation 2011). Ook de deelname aan allerlei religieuze praktijken is gemiddeld genomen hoog. De data laten wel zien dat religieuze praktijken die met voedsel te maken hebben, zoals het volgen van de Ramadan en het eten van Halal voedsel, op een regelmatigere basis worden uitgevoerd dan het dagelijkse gebed en het wekelijkse moskeebezoek. Een grote meerderheid van de ondervraagden uit Antwerpen verklaarde eveneens Koranlessen te hebben gevolgd als kind (iets meer dan 75%). Agirdag, Hermans en Van Houtte (2011), die kinderen (5^e en 6^e leerjaar) uit scholen in Antwerpen, Genk en Gent een vragenlijst lieten invullen, merken tot slot op dat moslimkinderen (5^e en 6^e leerjaar) hun geloof belangrijker vinden dan christelijke kinderen. Zij bezoeken ook regelmatig op wekelijkse basis de moskee dan dat christelijke kinderen de kerk bezoeken.

Toch vormen moslims geen homogene groep waarin iedereen op een uniforme wijze zijn of haar geloof beleeft (zie voor details Saroglou & Mathijsen 2007). Houdingen van moslims tegenover de eigen religie kunnen bovendien doorheen de tijd of over generaties heen veranderen. Dit heeft bij sociologen de vraag doen rijzen of er, analoog met de christenen, ook in de Islam sprake is van een geloofsafname bij de tweede en derde generatie moslims uit Europa. Onderzoek hiernaar leidt tot uiteenlopende resultaten. Stellen onderzoekers een afname vast, dan nuanceren ze dit resultaat tegelijk door te benadrukken dat deze afname vaak selectief is en afhankelijk is van veranderingen in het leven. Gaat het om religieuze opvoeding (of het doorgeven van het eigen geloof aan de volgende generatie), dan blijkt dat zo een opvoeding het gewenste effect heeft wanneer ouders zich blijvend of hernieuwd religieus engageren (Diehl & König 2009). Ook in België zou bij (vooral Turks-Belgische) moslimgezinnen een effectieve overdracht van islamitisch geloof gerealiseerd worden en zo intergenerationele stabiliteit verzekerd zijn (Güngör, Fleischmann & Phalet 2011).²

2. Theoretische achtergrond

Deze bijdrage gaat over de wijze waarop moslimkinderen omgaan met de verwachtingen die zowel thuis als buitenshuis (hier: de school) op hen afkomen. In navolging van James (2007) beschouwen we kinderen in dit proces als sociale actoren die eigen wensen kunnen uitdrukken en mee beslissen over de houding die ze in de thuis- en schoolomgeving aannemen en de praktijken die ze er ontwikkelen. In de sociologische literatuur wordt deze competentie benoemd met de term *agency*. Ook op religieus vlak beschikken kinderen over *agency* (Hemming & Madge 2012)³, en hebben ze dus eigen wensen en dromen.

Hoewel kinderen mee vormgeven aan hun identiteit, en dus niet zomaar de praktijken en het discours van voor hen belangrijke volwassenen reproduceren, mag de *agency* van kinderen niet te romantisch worden voorgesteld of overschat worden (Eldén 2013). De mogelijks complexe wijze waarop moslimkinderen interageren met de school- en thuisomgeving kan zo immers niet in rekening gebracht worden. Daarom is het belangrijk de twee volgende aspecten in rekening te brengen.

Ten eerste moeten we ervan uitgaan dat de *agency* van kinderen steeds gelokaliseerd is. Het handelen van kinderen, en de wijze waarop hun identiteit zich manifesteert, grijpt plaats op specifieke plekken die nooit waarde-neutraal zijn. Ook in de thuis- en schoolcontext hebben bepaalde praktijken, overtuigingen en een bepaald discours een dominant karakter, waardoor ze als vanzelfsprekend en 'ongenaakbaar' kunnen worden beschouwd. Devine (2012) spreekt in dit verband van 'structured social spaces' die een eigen 'logics of practice' bezitten. Kinderen kunnen die 'logics of practice' op basis van hun *agency* in beweging brengen, maar ze worden er zeker ook door beïnvloed en erin gesocialiseerd (James 2007). Die invloed en socialisatie kan de mate waarin ze hun *agency* kunnen uiten, beperken. Kinderen ervaren die invloed ook sterker, omdat volwassenen in de thuis- en schoolomgeving meer macht hebben om het interactieproces te sturen (Piontkowski et al. 2002). Zij bevinden zich op die plaatsen dus in een niet-dominante positie. Migrantenkinderen ervaren die niet-dominante positie op school zelfs op een dubbele manier: als kind enerzijds en als migrant of moslim in een Vlaamse school anderzijds (Devine 2009, die spreekt over een 'double-minority status').

Ten tweede behoren kinderen tot verschillende (sub)groepen binnen de samenleving omdat ze zich bewegen tussen en in verschillende plekken en domeinen. Volwassen actoren of *peers* kunnen er op die plekken en van plek tot plek verschillende en mogelijks tegengestelde praktijken en overtuigingen

op nahouden, maar de kinderen tegelijk in de volgens hen gewenste richting sturen of socialiseren. Die situatie roept de vraag op welke strategieën migrantenkinderen met een moslimachtergrond hanteren om met die diversiteit en mogelijke mismatch in verwachtingen of tussen wens en realiteit om te gaan. In hoeverre kunnen kinderen strategieën hanteren die hen toelaten hun (gewenste) religieuze identiteit op alle plaatsen en in elke situatie te uiten (contextoverschrijdende identiteit), of kiezen ze (noodgedwongen) voor strategieën die leiden tot een identiteit die aangepast wordt naargelang de plaats en de situatie waarin ze zich bevinden (contextgebonden identiteit)? En in welke mate en wanneer leiden ervaringen van mismatch tussen bijvoorbeeld thuis en school tot religieuze onzekerheid of net tot een verharding van overtuigingen en een grotere nadruk op religieuze verschillen?

3. Methode

De resultaten, die een antwoord trachten te geven op bovenstaande vragen, zijn gebaseerd op een kwalitatieve dataverzameling bestaande uit interviews en focusgroepen met de verschillende *stakeholders* (leerkrachten, directies, ouders, kinderen en leden van de inrichtende machten) van vijf lagere scholen. Er werd gekozen voor lagere scholen omdat levensbeschouwelijke thema's hier meer spelen (bijvoorbeeld in het kader van bepaalde overgangsrutuelen) en de schoolkeuze van ouders in de lagere school meestal bepalend is voor de verdere schoolkeuze. Bovendien telt Vlaanderen weinig onderzoeken naar lagere scholen vanuit een levensbeschouwelijk perspectief. Wat de keuze van de scholen betreft, werd gezocht naar een zo groot mogelijke diversiteit qua levensbeschouwelijk profiel (zowel van de school als van de leerlingen), qua schoolpopulatie en qua dagelijkse praktijk en beleid. De leerlingen werden geïnterviewd in groepen van 3 à 6 personen. Elke groep is samengesteld uit kinderen met dezelfde levensbeschouwelijke achtergrond. De moslimkinderen zaten dus steeds in dezelfde groep. In school De Gember (100% moslims) interviewden we de meisjes en jongens apart.⁴ Slechts in drie van de vijf scholen waren echter voldoende moslimkinderen aanwezig om te spreken over relevante data voor deze bijdrage. Deze drie scholen worden kort voorgesteld in tabel 1.

Voor een gedetailleerde beschrijving van de dataverzameling en een uitgebreide analyse ervan verwijzen we naar de recente publicatie *'Kleur in*

mijn Klas. Kinderen over levensbeschouwelijke diversiteit in de lagere school. (Juchtmans & Nicaise 2014).

Tabel 1 Voorstelling scholen

School (acroniem)	Net	Aanbod levensbeschouwelijk vak(ken)	Levensbeschouwelijke achtergrond leerlingen (zoals geschat door directeur)
School De Gember	Katholiek (VSKO)	Keuze tussen katholieke godsdienst en Islam (in de praktijk enkel Islam)	100% moslim
School De Tijm	Katholiek (VSKO)	Katholieke godsdienst	40% katholiek 5% vrijzinnig 55% moslim
School De Koriander	Methodeschool (FOPEM)	Cultuurbeschouwing	5% katholiek/protestants 70% vrijzinnig, geen religie, agnostisch 25% moslim

4. Resultaten

De centrale vraag van deze bijdrage, zoals gezegd, is: hoe gaan migrantenkinderen om met hun meervoudige positie in de Vlaamse samenleving en met de verwachtingen die van de verschillende domeinen (thuis en school) op hen afkomen? Voortbouwend op het theoretisch kader gaan we er daarbij vanuit dat kinderen op basis van hun *agency* een zekere, maar complex geconstrueerde keuzevrijheid hebben. In deze paragraaf beschrijven we welke strategieën zij op basis van die keuzevrijheid hanteren en welke verschillende houdingen, visies en praktijken hieruit voortvloeien. Zowel op school als thuis kunnen kinderen te maken krijgen met verwachtingen die ingaan tegen hun wensen.

4.1 *Kinderen kiezen voor strategieën die een positieve starthouding uitdrukken*

Globaal gesproken is de starthouding van moslimkinderen in zowel de thuis- als schoolomgeving positief te noemen. Net als kinderen uit andere geloofsgroepen, zoeken moslimkinderen immers in de eerste plaats naar verbindingen tussen de verschillende werelden waarin ze leven en bewegen. Wanneer ze erin slagen een dergelijke bevredigende verbinding tussen beide contexten te vinden, is er in hun ervaring van een mismatch tussen school en thuis geen sprake.

De moslimkinderen maken gebruik van enkele strategieën om die verbindingen tot stand te brengen. Deze strategieën zijn imitatie, enthousiaste bereidheid tot participatie en vermenging van religieuze en/of culturele elementen uit beide werelden. We bespreken elke strategie apart via een casus of voorbeelden.

4.1.1 Imitatie

De drie bezochte scholen vierden rituelen. Afhankelijk van de levensbeschouwelijke identiteit van de school kunnen die rituelen verschillen. Zowel expliciete religieuze rituelen (zoals een kerstritueel en misviering in de katholieke scholen) als rituelen zonder specifieke religieuze connotatie (zoals het vieren van verjaardagen) passeren de revue. Kinderen zijn verplicht deel te nemen aan die rituelen. Opvallend is dat het ritueel repertoire, en dit ongeacht het percentage moslims op school, bestaat uit rituelen die behoren tot het socio-cultureel Vlaams ritueel erfgoed (kerstmis, sinterklaas, moeder- en vaderdag, carnaval etc.). Islamitische feesten worden door de school niet georganiseerd en ook een geregeld moskeebezoek met de hele school gebeurt zelden. Die keuze van de school zorgt ervoor dat kinderen vanaf hun eerste schooldag kennismaken met rituelen die ze van thuis uit niet kennen. Hun eerste reactie hierop is imitatie van die rituelen, ook in de thuisomgeving.

Ik heb thuis al eens foto's van de kerstboom geprint, gekleurd en opgehangen. Ik was toen wel nog klein (meisje, De Gember).

Ik heb eens een brief geschreven aan Sinterklaas: "Lieve sint, ik wil (...)" enzovoort. 's Ochtends zag ik dat papa iets op dat briefje had geschreven. Hij schreef dat de sint niet bestaat, dat de sint gewoon maar een kindergrap is.

Interviewer: Wat vond je daarvan?

Dat vond ik niet leuk. Maar vorig jaar hebben ze op school aan alle oudsten verteld dat de sint niet bestaat en dat het om een spel gaat dat ze doen met de kleintjes (meisje, De Koriander).

In bovenstaande voorbeelden zien we dat kinderen gedreven worden door een spontaan verlangen om thuis te herhalen wat ze leuk vonden op school. Bash en Zezlina-Philips (2006) hebben het over een mimetische strategie die migrantenkinderen gebruiken om hun lidmaatschap binnen de groep te bevestigen en op te gaan in de groep. Interessant in bovenstaande voorbeelden

is echter dat de kinderen deze strategie zien als iets uit het verleden. Ze deden het toen ze klein waren, en nog niet wisten dat ze iets ongebruikelijks of ‘fout’ deden. In het voorbeeld over ‘de sint’ zien we ook wat leidt tot het in onbruik raken van de mimetische strategie. Dit gebeurt wanneer de vader het schoolritueel problematiseert, en op het onoverkomelijke verschil wijst tussen de ‘logics of practice’ van de school- en thuiscontext. Een match tussen beide contexten kan door het meisje daarom enkel opnieuw ervaren worden wanneer ook de school aangeeft dat de sint niet bestaat. De oorspronkelijk ervaren mismatch tussen thuis en school slaat dan om in een overeenkomst.

4.1.2 Enthousiaste bereidheid tot participatie

De mogelijkheid om religieuze of rituele schoolelementen in de thuisomgeving (letterlijk) te imiteren kan dus beperkt worden door volwassenen. Participatie aan de rituelen op het schooldomein blijven moslimkinderen meestal wel doen. Ze geven ook aan die rituelen leuk te vinden. Hetzelfde geldt voor de lessen katholieke godsdienst (De Tijm) of cultuurbeschouwing (De Koriander) die ze ook als moslimleerling verplicht moeten volgen.

Vorige kerst hebben we met de school de kerk en de moskee bezocht. In de kerk hebben we liedjes gezongen over Jezus voor de ouderen. Dat was erg fijn! (meisje, De Gember).

Ik vind de godsdienstlessen interessant omdat ze je helpen om de geschiedenis beter te kennen. Ik zou anders bijvoorbeeld niet geweten hebben dat er een profeet was die Elia heette (jongen, De Tijm).

Participatie aan schoolrituelen en de katholieke godsdienstles is volgens de kinderen perfect mogelijk. Wellicht is dat zo omdat dit de ontwikkeling van hun (moslim)identiteit meestal niet lijkt te bedreigen, maar hen net de kans geeft om zichzelf op school op een niet-cognitieve wijze te exploreren en te uiten (bijvoorbeeld via zingen, gedichten voordragen, dans).

4.1.3 Vermenging van culturele en/of religieuze elementen uit beide werelden

Een andere strategie die de kinderen hanteren, is de vermenging van culturele en religieuze elementen uit beide werelden (school en thuis).

Tijdens de interviews bleek bijvoorbeeld dat moslimkinderen erg gefascineerd zijn door allerlei praktijken en verhalen waarin slechte en goede geesten voorkomen. In het betekenissen geven hieraan slagen sommige kinderen er

in bepaalde verhalen en figuren die ze van thuis kennen te (her)interpreteren door culturele elementen uit de westerse (culturele en christelijke) traditie hiermee te vergelijken en hierin te verwerken.

Lln A: Voor het slapengaan zeg ik 21 maal “bismallah” omdat dat goed is. Dat zorgt ervoor dat er niemand slecht met jou gaat slapen.

Lln B: We zeggen dat zodat ze u niet bang maken.

Interviewer: ‘Die “slechte iemand”, noemen jullie dat de duivel?’

Lln A: Ja.

Interviewer: Geloven jullie dat de duivel bestaat?

Lln A: Ja.

Lln B: Ja, ik dacht vroeger dat dat zo een rood mannetje was met hier zo van die horentjes en met een stok. Maar ik heb op school de film van Jezus gezien en daar ziet de duivel er anders uit.

Interviewer: En wat betekent de duivel voor jullie?

Lln A: Die is anders. Die kun je niet zien en kan in u gaan.

Lln B: Ja, er zijn zo van die bangelijke films waarin de duivel in u gaat, het is eigenlijk een geest (leerlingen, De Tijn).

Hier vergelijken de kinderen beelden uit de westerse cultuur, die ze op school of via films leren kennen, met wat ze thuis meekrijgen. ‘Bangelijke’ films tonen het kwade net als in hun godsdienst als een geest. De vergelijking heeft twee effecten. Ze helpt de kinderen ten eerste om positieve verbanden te leggen tussen de verschillende werelden waarin ze bewegen. Ten tweede prikkelen films hun verbeelding en reflexiviteit, wat dan weer een verlevendiging en verscherping van die beelden tot gevolg heeft. De duivel als geest herleeft.

4.1.4 Conclusie

Bovenstaande voorbeelden tonen hoe moslimkinderen in eerste instantie kiezen voor strategieën die verbanden, vergelijkingspunten en overeenkomsten tussen thuis en school tot stand kunnen brengen. Dat doen ze door schoolpraktijken te imiteren, er enthousiast aan mee te participeren of door culturele en religieuze elementen uit beide werelden met elkaar te vergelijken en met elkaar te vermengen. Dat die zoektocht naar verbinding hun basiskeuze is, is wellicht niet toevallig. Een geslaagde verbinding en zo ook de ervaring van een match tussen beide werelden, maken het immers mogelijk zich thuis te voelen in beide werelden en een veilige en stevige basis te creëren om zich aan beide werelden te hechten.

4.2 *Verbinding onder druk leidt tot andere strategieën*

Moslimkinderen geven echter ook geregeld aan in situaties terecht te komen waarin die verbinding onmogelijk wordt (gemaakt), of waarin de context de mogelijkheid tot *agency* beperkt (zie ook 4.1.1). Op die momenten kiezen kinderen vaak om het geweer van schouder te veranderen, en dus voor andere strategieën, zoals kritiek, (verborgen) verzet, of een contextgebonden houding. Opvallend is dat die strategieën zich zowel tegen de thuis- als schoolcontext kunnen keren.

4.2.1 **Kritiek en (verborgen) verzet**

De Tijn is een katholieke school die sterk inzet op katholieke rituele praktijken. Er wordt gebeden voor de lessen en op geregelde tijdstippen gaan kinderen ook samen naar de mis (bijvoorbeeld op kerst). Die schoolpraktijken en daarbij horende regels worden als normatief naar voren geschoven. Zo stelt een klasleraar:

Je moet respect hebben voor mekaars mening en mekaars geloof, maar ja, te veel uitzonderingen daarop lijken me ook niet gezond (klasleraar, De Tijn).

Ondanks de verplichting voor leerlingen om zich aan te passen aan de 'logics of practice' die gelden in de school, zijn ook in deze school moslimkinderen bereid en zelfs enthousiast om aan de schoolrituelen deel te nemen. Een moslimjongen geeft echter aan dat die positieve houding op een bepaald moment in de katholieke viering omslaat in verzet.

Voor het bidden in de klas en tijdens de schoolvieringen maakt iedereen altijd een kruisteken. Maar wij doen dan niet mee. Mijn vader zegt dat we moslims zijn. Daarom mogen wij geen kruisteken maken (jongen, De Tijn).

De theorie van Barth (1969) verklaart mogelijk waarom de jongen in deze situatie kiest voor een verzetsstrategie. Barth stelt immers dat, wanneer groepen met elkaar in interactie treden, mensen geneigd zijn bepaalde 'symbolische' grenzen te bewaken. Waar de grens ligt, wordt volgens Barth echter niet bepaald door objectieve verschillen tussen groepen, maar door de wijze waarop betrokkenen bepaalde kenmerken van de andere of van de eigen groep gaan inzetten als overduidelijke signalen van verschil. Die kenmerken worden daardoor identiteitmarkers, die helpen om de eigen identiteit van de ander af te bakenen. In dit geval lijkt de moslimjongen uit bovenstaand voorbeeld het kruisteken als zo een symbolische grens te ervaren. Daarmee wordt

het ook een cruciaal, onoverkomelijk teken van verschil tussen de christelijke schoolcultuur en de eigen islamitische zelfbenoeming of thuisachtergrond. De reactie op die ervaring is sterk emotioneel geladen, namelijk verzet.

Hoe komt het dat de jongen uit dit voorbeeld het kruisteken beleeft als zo een sterk emotioneel geladen symbool? Het slaan van een kruisteken is verboden omdat ze moslims zijn, zo stelt de jongen. Wellicht moeten we dit verbod interpreteren op een gelijkaardige wijze als het verbod op het eten van varkensvlees: als strikt verboden. Een moslim die toch een kruisteken maakt, zal het slaan van een kruisteken dus aanvoelen als het overschrijden van een grens, als heiligschennis en dus als een act die regelrecht indruist tegen het moslim-zijn. Dat betekent ook dat de jongen met zijn verzet niet in de eerste plaats zijn ongeloof in Jezus Christus wil uitdrukken. Dat zou een westerse interpretatie zijn, waarbij religieuze praktijken uitsluitend worden beschouwd als een veruiterlijking van een innerlijk geloof of mentale toestand. Mahmood (2005) stelt echter dat men geen goede moslim wordt omwille van het geloof in dogma's, maar wel door een 'way of being'. Dat wil zeggen dat moslims religieuze praktijken of verboden in de eerste plaats zien als een manier om een religieuze plicht te vervullen. Die plichten vervullen maakt een moslim tot wat hij wil zijn: een goede moslim. Of anders: het is door het slaan van het kruisteken te weigeren dat deze jongen effectief een goede moslim kan worden. Wellicht moet zijn verzet ook in die context begrepen worden. Geen kruisteken slaan is niet zozeer een verzet tegen de school of tegen het christendom. De weigering biedt hem vooral een concrete mogelijkheid om zichzelf te realiseren als een goede moslim. Dat laatste is ook zijn diepste intentie, denken wij, en de reden waarom zijn positieve houding omslaat in verzet.

Moslimkinderen uiten niet alleen kritiek tegen schoolpraktijken, maar kunnen zich ook verzetten tegen volwassenen uit de eigen context of de moslim-gemeenschap. Dit is het geval bij de meisjes uit de school De Gember, die behoren tot een relatief kleine en gesloten Turkse gemeenschap waarin moslim zijn als vanzelfsprekend wordt beschouwd en de sociale controle groot lijkt. Zo ervaren de meisjes het toch:

Soms roept een medeleerling: "Wie gelooft er in Allah?" Op dat moment moet je je vinger opsteken. Iedereen doet dat. In onze gemeenschap moet je hard geloven. Soms gebeurt het dat iemand het niet gehoord heeft en zijn vinger niet opsteekt. En dan vraag je hem: "Geloof je niet in Allah?" En dan steekt hij zijn vinger vlug op.

Mijn moeder zegt: “Als je beslist om geen moslim meer te zijn, dan kun je niet langer mijn kind zijn.”

In onze gemeenschap weet iedereen alles van elkaar. Als bijvoorbeeld iemand gewond raakt in een auto-ongeval, dan zal iedereen dat hier onmiddellijk weten.

Wanneer de gemeenschap in hun ervaring de ruimte tot *agency* en het ontwikkelen van een eigen identiteit in de weg staat, leidt dit bij de meisjes tot kritiek, en een creatieve, verborgen verzetsstrategie.

Lln A: Bijna alles mag niet. Je mag dit niet doen en dat niet doen: geen ring, geen oorbel, geen nagellak.

Lln B: Ik doe toch nagellak aan.

Interviewer: Zeggen ze daar iets op?

Lln B: Ze zien dat niet, want het is geen opvallende (meisjes, De Gember).

Het meisje met de onopvallende nagellak tast de grenzen van de gegeven ruimte af, die als beperkend wordt ervaren. Zij doet wat niet mag (nagellak gebruiken) zonder tegen de grens van het verbod aan te lopen en dus bestraft te worden (want het is onzichtbaar). Met die verborgen verzetsstrategie probeert ze om wat onmogelijk te verbinden lijkt, toch samen te brengen. Openlijk verzet zou bovendien tot conflict en religieuze onzekerheid kunnen leiden. En dat is niet wat ze willen. Van een verlangen om de islam af te vallen is bij hen immers geen spoor terug te vinden. Alle meisjes geven aan dat moslim zijn erg belangrijk is voor hen. Het biedt hun troost en laat hun toe zich veilig te voelen:

Als je in de problemen zit, dan zie je Allah niet, maar toch helpt hij je als je een stukje uit de koran leest of bidt (meisje, De Gember).

Daarom is het wellicht juister te stellen dat de moslimmeisjes uit bovenstaande voorbeelden vooral een veilige exploratieruimte zoeken die hun de mogelijkheid geeft *op een eigen wijze* hun islamitische en Turkse thuisachtergrond met de westerse (school)cultuur te verbinden. Zij hopen op een ‘logics of practice’ in de gemeenschap die hen de mogelijkheid biedt om een goede moslim te worden, zonder daarvoor per definitie (westerse) praktijken zoals nagellak te moeten bannen.

4.2.2 Welke strategieën worden gekozen wanneer moslimkinderen op school een verschil ervaren tussen wens en realiteit?

In school De Tijn en in school De Koriander kunnen moslimleerlingen niet het vak Islam volgen. Ook in andere lessen wordt volgens hen amper over Islam gesproken in de school (zie ook Open Society Foundations 2011 voor gelijkaardige conclusies). In beide scholen zijn de moslimkinderen echter vragende partij om meer over hun religieuze praktijken en overtuigingen te praten of te leren. Maar of dit in de vorm van een vak moet zijn, daarover lopen de visies van de moslimkinderen tussen beide scholen uiteen.

In De Koriander pleiten de moslimkinderen expliciet voor zo een vak vanuit het verlangen naar meer kennis over de Islam:

Lln A: Ik zou graag islamles op school willen hebben om meer te weten over onze godsdienst, want ik vind dat ik nog niet voldoende weet. Omdat ik soms veel huiswerk heb, kan ik niet naar de Marokkaanse les, een soort koranschool, gaan.

Lln B: Ik wil ook wel islam ... want elke keer als ik naar de Arabische tv kijk, dan vraag ik altijd aan papa wat ze doen. Ik wil ook wel weten wat er gebeurt (leerlingen, De Koriander).

De kinderen in school De Tijn drukken zich over dezelfde kwestie veel ambivalenter uit:

Islamlessen op school? Dat is eigenlijk gelijk. Als het erbij zou komen, zou ik niet zeggen: "Nee, dat wil ik niet." Maar als het er niet bij is, zou ik ook niet zeggen dat het erbij moet komen (meisje, De Tijn).

Het verschil in visie tussen de kinderen van de beide scholen is opmerkelijk, en valt wellicht vooral te verklaren door de schoolcontext en de pedagogische 'practices of logic' van beide scholen in rekening te brengen. De Koriander (FOPEM), die werkt volgens de ervaringsgerichte methode, wil kinderen doen groeien in zelfverantwoordelijkheid en hen stimuleren om hun individuele overtuigingen uit te drukken en daarop te reflecteren. Binnen die visie op leren past het dat kinderen voor hun mening uitkomen. De moslimkinderen uit De Koriander doen dat ook. Zij laten weten islamlessen belangrijk te vinden. Met die visie geven ze niet alleen kritiek op hun school, die sterk gekant is tegen islamlessen. Ze brengen ook – explicieter dan hun ouders dat doen – hun wens naar voren om door middel van kennisverwerving een betere moslim te worden. De kinderen van De Tijn, de katholieke school zonder islamlessen, drukken die wens niet expliciet uit. De school staat meer

voor discipline, gehoorzaamheid en goede morele attitudes. Zij verwacht dan ook globaal dat kinderen zich assimileren aan de regels van de school. Die houding van de school verklaart wellicht ook waarom de moslimkinderen een ambivalent antwoord geven op de vraag naar islamlessen op school. In een dergelijk klimaat is het immers niet vanzelfsprekend om de eigen wensen uit te drukken. Dat ze er op school voor kiezen om zich aan te passen, betekent echter niet dat ze zich thuis minder moslim voelen. Integendeel. De nadruk op de thuisomgeving, waar ze wel zichzelf kunnen zijn, wordt er enkel groter door. Of zoals een moeder van één van deze leerlingen stelt:

Ze doen wat de school vraagt, maar in hun geest en hart, en thuis zullen ze altijd moslim blijven (moeder, De Tijn).

De kinderen van De Tijn lijken daarmee voor een strategie te kiezen die leidt tot een contextgebonden identiteit. Die keuze zorgt er voor dat ze noch thuis, noch op school in conflict komen met de overtuigingen en praktijken van de dominante groep. In beide domeinen passen ze zich immers aan aan wat van hen verwacht wordt, zelfs als dit betekent dat ze bepaalde wensen tot cultuurbehoud moeten inslikken.

4.2.3 Conclusie

In bepaalde situaties kiezen kinderen voor andere strategieën zoals kritiek, (verborgen) verzet of ambivalent gedrag. Het is belangrijk te benadrukken dat die strategieën niet van bij de start ingenomen worden, maar steeds een reactie zijn op de houding van leden van een dominante groep (thuis of school). Meer bepaald zien we die strategieën op de voorgrond treden wanneer in de ervaring van de kinderen de ruimte tot exploratie en verbinding, en dus tot *agency* verdwijnt, bijvoorbeeld omdat de 'logics of practice' van volwassenen, die exploratie beperken of eenzijdig in een bepaalde richting beslechten. Verder zijn kritiek, verzet en ambivalentie ook steeds een signaal dat er een problematisering van het verschil heeft plaatsgevonden, die de verschillen doen uitgroeien tot onverenigbaarheden, tot een mismatch tussen thuis en school. Een match realiseren tussen school en thuis wordt dan voor de kinderen onmogelijk. Kritiek, verzet of een keuze voor verborgen of onderdrukte identiteitsmanifestaties blijken dan nog de enige mogelijke strategie.

5. Discussie

Op basis van casestudies in drie Vlaamse lagere scholen hebben we in deze bijdrage inzicht willen verschaffen in de wijze waarop moslimkinderen met een Turkse of Marokkaanse achtergrond omgaan met de verwachtingen die zowel buitenshuis (school) en thuis in religieus opzicht op hen afkomen en de mogelijke mismatch tussen verwachtingen die ze daarbij ervaren. We gingen er vanuit dat de kinderen in dat proces als sociale actor zelf beslissingen nemen, visie ontwikkelen en al dan niet kiezen voor participatie aan bepaalde praktijken, ook als het (hun) religie betreft. Tegelijk benadrukten we dat de competentie tot *agency* steeds gelokaliseerd is, wat wil zeggen dat de *agency* van kinderen moet begrepen worden in relatie tot de 'logics of practice' die normatief zijn in de thuis- en schoolcontext (Devine 2012).

Samenvattend kan gesteld worden dat kinderen bij aanvang verbindende strategieën verkiezen zoals imitatie, bereidheid tot participatie en vermenging van culturele en religieuze elementen van verschillende contexten. Die verbindende strategieën komen meestal in onbruik indien volwassenen in de school- of thuisomgeving verschillen tussen beide domeinen (school en thuis) problematiseren en als onoverkomelijk benoemen, of indien ze eisen van kinderen dat ze zich aanpassen aan de heersende 'logics of practice'. Omdat volwassenen meer macht hebben om het gedrag van kinderen te sturen, komt in dat geval de *agency* van kinderen onder druk. De reacties van de kinderen op dergelijke situaties zijn verschillend en leiden tot andere strategieën, zoals kritiek, (verborgen) verzet of een contextgebonden houding waarin de wens tot cultuurbehoud onderdrukt wordt. Kinderen die dergelijke strategieën innemen drukken zo ook uit dat het zoeken naar en vinden van verbinding naïef of onmogelijk is geworden, of dat het moeilijk is om authentiek te blijven en zichzelf te manifesteren zoals ze dit het liefst wensen.

Die bevindingen roepen een aantal vragen op. Ten eerste: wat is de diepste wens van de geïnterviewde moslimkinderen? Alle kinderen geven enerzijds aan een goede moslim te willen worden door zich te houden aan de 'way of being' van moslims (voorbeeld van het kruisteken, jongen De Tijm), door de praktijken uit te oefenen die toelaten zich te laten voeden en ondersteunen door Allah (voorbeeld moslimmeisjes De Gember) of door meer kennis te ontwikkelen over de Islam (voorbeeld vak Islam De Koriander). Anderzijds willen ze zich ook kunnen thuis voelen op school en erbij horen. Beide wensen vormen de basis van hun zoekproces, en wellicht ook van het verlangen

naar verbinding. Een geslaagde verbinding is immers de enige weg om beide verlangens te kunnen vervullen en als moslimkind in een overwegend niet-islamitische samenleving authentiek te kunnen blijven. Hierop aansluitend rijst dan ook een tweede vraag: welke school- en thuiscontext is nodig om dit zoekproces van moslimkinderen te ondersteunen? We vermeldden hiervoor al dat een problematisering van het verschil tussen beide werelden of de eis om zich aan één van de beide contexten aan te passen dodelijk is voor dit zoekproces. Ze dwingt immers kinderen tot een of-of keuze, of tot het onderdrukken van wat ze echt wensen en willen zijn. Connor (2010) pleit op basis van onderzoek eerder om een verwelkomende context te creëren voor migrantenkinderen met een moslimachtergrond. Hij stelt immers vast dat minder verwelkomende contexten samenhangen met een sterkere religieuze identificatie bij moslims in vergelijking met de religieuze identificatie van de gastgroep. Hoe zou een dergelijke verwelkomende context er kunnen uitzien? Volgens ons is het positief erkennen van en het werken met het religieus kapitaal en de kracht van de religieuze *agency* van moslimkinderen door de school een eerste belangrijke stap. Vanuit die optiek valt dan ook moeilijk te begrijpen waarom geen van de onderzochte scholen islamitische feesten organiseert of zo weinig aandacht besteedt aan de islamitische tradities en geschiedenis in hun vakken. Een andere cruciale stap is volgens ons wat Deleuze het *devenir-minoritaire* heeft genoemd, dit is het zich verplaatsen in de minderheidspositie (of niet-dominante positie van kinderen), ongeacht de positie die men zelf in de maatschappij bekleedt. Op basis van die empathische beweging richting moslimkinderen kan dan vervolgens de eigen heersende 'logics of practice' in vraag worden gesteld of kritisch worden nagedacht over de wijze waarop men de eigen machtspositie inzet. Die bereidheid om de positie van een *devenir-minoritaire* in te nemen of zelf-reflexief naar het eigen handelen te kijken, is echter niet alleen noodzakelijk bij directies en leerkrachten in scholen, maar evengoed bij volwassenen binnen de moslimgemeenschappen. Enkel zo kunnen moslimkinderen voldoende veilige ruimte vinden om zichzelf als moslim én als volwaardig lid van de Vlaamse samenleving verbindend op te stellen en te uiten.

Noten

- 1 FOPEM staat voor Federatie Onafhankelijke Pluralistische Emancipatorische Methodescholen.
- 2 Zij tonen dit aan door religieuze identificatie, religieuze praktijken en geloofsopvattingen te verbinden met de formele religieuze educatie (Koranlessen) die men als kind gekregen heeft en met de religieuze praktijk van hun vader (moskeebezoek vader). Bij Turks-Belgische gezinnen zou de transmissie effectiever zijn omdat de sociale controle en etnische cohesie in deze gezinnen en hun omgeving hoger zou liggen dan bij Marokkaans-Belgische gezinnen.
- 3 Hemming en Madge (2012) zien in hun reviewstudie een viervoudige manifestatie van die religieuze *agency* van kinderen. Ten eerste zijn kinderen in staat om religieuze concepten, ideeën en praktijken te onderscheiden die ze het meest waarderen. Ten tweede kunnen kinderen de formele religieuze meningen en praktijken herconfigureren en onder discussie plaatsen. Ten derde heeft onderzoek aangetoond dat kinderen gebruik maken van verschillende bronnen (verhalen, media, verbeelding) om zin te geven aan hun leven en tot nieuwe praktijken te komen. Tot slot, stellen Hemming en Madge (2012) dat kinderen complexe religieuze identiteiten ontwikkelen die anders kunnen zijn dan die van hun ouders of het dominante discours binnen hun religie.
- 4 Hoewel de school 100% moslims telt en het vak Islam aanbiedt, kan er in principe toch van een mismatch met de school sprake zijn. Zo hebben met uitzondering van de leraar Islam alle leraren een christelijke achtergrond en vertolken ze westerse waarden. De katholieke identiteit van de school wordt door de directeur ook expliciet beklemtoond. Ook ten opzichte van de thuiscontext kan er een mismatch optreden, wanneer de moslimkinderen met betrekking tot hun geloofsbeleving en ontwikkeling van hun religieuze identiteit andere wensen of strategieën verkiezen dan hun ouders of de belangrijke volwassenen in hun omgeving.

Literatuur

- Agirdag, O., M. Hermans & M. Van Houtte (2011),
 Het Verband tussen Islamitische Religie, Religiositeit en Onderwijsprestaties, in:
Pedagogische Studiën, 88, 339–353.
- Barth, F. (ed.) (1969),
Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference, Boston:
 Little, Brown.

- Bash, L. & E. Zezlina-Philips (2006),
Identity, Boundary and Schooling: Perspectives on the Experiences and Perceptions of Refugee Children, in: *Intercultural Education*, 17 (1), 113-128.
- Connor, P. (2010),
Contexts of immigrant receptivity and immigrant religious outcomes: the case of Muslims in Western Europe, in: *Ethnic and Racial Studies*, 33 (3), 376-403.
- Devine, D. (2009),
Mobilising Capitals? Migrant Children's Negotiation of their Everyday Lives in School, in: *British Journal of Sociology of Education*, 30 (5), 521-535.
- Devine, D. (2012),
Practising Leadership in Newly Multi-ethnic Schools: Tension in the Field?, in: *British Journal of Sociology of Education*, 33 (1), 1-20.
- Diehl, C. & M. Koenig (2009),
Religiosität türkischer Migranten im Generationenverlauf: ein Befund und einige Erklärungsversuche, in: *Zeitschrift für Soziologie*, 38 (4), 300-319.
- Eldén, S. (2013),
Inviting the messy: Drawing methods and 'children's voices', in: *Childhood*, 20 (1), 66-81.
- Eriksen, T.H. (2003),
Creolization and Creativity, in: *Global Networks*, 3 (3), 223-237.
- Ersanilli, E. & R. Koopmans (2010),
Rewarding integration? Citizenship regulations and socio-cultural integration of immigrants in the Netherlands, France and Germany, in: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 36 (5), 773-791.
- Güngör, D., F. Fleischmann & K. Phalet (2011),
Religious identification, belief, and practice among Turkish- and Moroccan Belgian Muslims: Intergenerational continuity and acculturative change, in: *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 42 (8), 1356-1374.
- Hemming, P.J. & N. Madge (2012),
Researching children, youth and religion: Identity, complexity and agency, in: *Childhood*, 19 (1), 38-51.
- James, A. (2007),
Giving Voice to Children's Voices: Practices and Problems, Pitfalls and Potentials, in: *American Anthropologist*, 109 (2), 261-272.
- Juchtmans, G. & I. Nicaise (2014),
Kleur in mijn klas. Kinderen over levensbeschouwelijke diversiteit in de lagere school, Tielt: Lannoo.

- Mahmood, S. (2005),
Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject, Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Open Society Foundations (2011),
Muslims in Antwerp. At Home in Europe Project, New York: Open Society Foundations.
- Piontkowski, U., A. Rohmann & A. Florack (2002),
Concordance of Acculturation Attitudes and Perceived Threat, in: *Group Processes and Intergroup Relations*, 5 (3), 221–232.
- Saroglou, V. & F. Mathijssen (2007),
Religion, multiple identities, and acculturation: a study of Muslim immigrants in Belgium, in: *Archive for the Psychology of Religion*, 29, 177-198.

Toekomst abdijgemeenschappen onder druk?

Rol en kwaliteit van het monastieke gemeenschapsleven uitgedaagd door maatschappelijke transitiebeweging

Wim Vandewiele*

Summary

The religious landscape of present-day Western-European society is characterized on the one hand by a high level of secularisation and on the other by an increased religious plurality (Berger 2000). The values intrinsic to a religiously oriented life in community are often diametrically opposed to the dominant Western-European thinking patterns like individualism, utilitarianism and scientism. It is in this context not self-evident to consciously choose monastic life and it is moreover difficult to remain committed as a monk or a nun to a life characterised by a quasi-linear continuity and by exceptional obligations and limitations (Merkle 1992).

This article starts out by focusing briefly on an ethnographic study describing the physical and social environment of a specific contemplative Trappist community, the Abbey of Sint-Sixtus in Westvleteren (Belgium), thus contributing to the creation of a more objective image of contemplative orders in today's society. It concludes with an analysis of the societal transition that challenges the role and the quality of present-day monastic community life.

1. Context

Het religieuze landschap van de hedendaagse West-Europese samenleving wordt enerzijds gekenmerkt door een zeer hoge secularisatiegraad en anderzijds door een toegenomen religieuze pluraliteit (Berger 2000; Dobbelaere 1999). De waarden die inherent zijn aan een religieus georiënteerd leven in gemeenschap staan binnen de West-Europese samenleving vaak lijnrecht tegenover dominante denkpatronen zoals individualisme, utilitarisme en sciëntisme. Het is in deze context geen evidentie meer om bewust te kiezen voor het kloosterleven, en om als kloosterling geëngageerd te blijven voor een leven dat gericht is op quasi rechthoekige continuïteit, en dat uitzonderlijke

* Wim Vandewiele is als gastdocent verbonden aan de Faculteit Theologie en Religiewetenschappen van de KU Leuven.

verplichtingen en beperkingen met zich meebrengt (Merkle 1992; Moulin 1966; Strahan 1988). De voortschrijdende vergrijzingsgolf in West-Europa daagt daarbij de kwaliteit van religieus leven en samenleven binnen klooster-gemeenschappen bijkomend uit (Vandewiele 2014).

Binnen de rooms-katholieke kloosterordes wordt een onderscheid gemaakt tussen actieve en contemplatieve ordes (Wortelboer 2008). Buiten het gebed wijden de kloosterlingen van een actieve orde zich aan de vervulling van een specifieke taak binnen de samenleving in o.a. onderwijs, gezondheidszorg en Bijzondere Jeugdzorg. Een contemplatieve orde daarentegen richt zich quasi uitsluitend op gebed, eredienst en beschouwing. Het leven van de religieuze is dan gericht op het gebed in gemeenschap en niet in de eerste plaats op het vervullen van een specifieke taak in de samenleving.

Aan de maatschappelijke beschikbaarheid van actieve ordes zou in een dominant denkpatroon als het utilitarisme een zeker voordeel gegeven kunnen worden. Binnen de West-Europese samenleving wordt in het bijzonder tegenover contemplatieve ordes een paradoxale houding aangenomen. Enerzijds stoten deze ordes niet zelden op een muur van maatschappelijk onbegrip (Vandewiele 2014), anderzijds wijst de hoge participatie van bezoekers op een toegenomen interesse voor de mystiek en de spiritualiteit van de abdijen. De maatschappelijke beeldvorming over de leefwereld van contemplatieve ordes hangt samen met deze paradoxale houding. Deze beeldvorming wordt gekenmerkt door een zeer hardnekkige en conservatieve voorstelling van de ‘middeleeuwse’ monnik. Zo wordt deze ‘middeleeuwse’ voorstelling tegelijk gereproduceerd én bekrachtigd in bijvoorbeeld de reclame voor bier- en kaas-producten, die met het abdielven verbonden worden (Abdij Maria Toevlucht 2000).

De bovenstaande context vormde ook het uitgangspunt van het etnografisch doctoraatsonderzoek dat ik (2014) uitvoerde naar het hedendaagse contemplatieve gemeenschapsleven in de Sint-Sixtusabdij te Westvleteren (België). In dit artikel zal in een eerste deel bondig worden ingegaan op het etnografisch onderzoek dat een geactualiseerd en geobjectiveerd beeld van het hedendaagse contemplatieve gemeenschapsleven beoogt. Uit het empirische veldonderzoek volgt dat de kwaliteit van het monastieke gemeenschapsleven ernstig uitgedaagd wordt door het feit dat er in het afgelopen decennium weinig intreden zijn geweest van jonge monniken die duurzaam standhielden. Het tweede gedeelte van dit artikel gaat dan ook dieper in op de vraag of deze minder duurzame hechting van een jongere groep monniken een exclusiviteit

is voor de Sint-Sixtusabdij of niet. Moet de oorzaak niet gedeeltelijk binnen de kloostermuren zelf worden gezocht?

2. Meerwaarde etnografisch onderzoek

De wetenschappelijke literatuur heeft ook aandeel gehad in de simplificering van de beeldvorming over contemplatieve ordes. Iemand als Ervin Goffman, bijvoorbeeld, plaatste in zijn frequent geciteerde *Total Institutions* (1961) de kloosterling vanuit niet empirisch verworven data in een specifiek psychofysiologisch kader. In zijn visie is de kloosterling namelijk een psychische zwakkeling, die soelaas zoekt en een veilige haven om zich af te schermen van de woelige maatschappij die hij niet aankan (Vandewiele & Weyns 2006). Sinds de jaren 1970 echter is de aandacht binnen de sociale wetenschappen verschoven naar de studie van nieuwe religieuze bewegingen, secularisering en religieuze pluraliteit (Berger 2000).

Sindsdien wordt de literatuur over katholieke kloosterordes grotendeels gekenmerkt door een subjectieve, of hooguit journalistieke benaderingswijze. Een voorbeeld van zo'n subjectieve insteek is het boek *Vreemdeling in het paradijs. Zeven maanden in een trappistenklooster* (1983) van Henri Nouwen. Specifieke antropologische en sociologische wetenschappelijke literatuur over het monastieke gemeenschapsleven is quasi onbestaande, dit in schril contrast met de vele werken die geschreven zijn op spiritueel, theologisch en esoterisch vlak. De nood aan een geactualiseerd beeld van de leefwereld van contemplatieve gemeenschappen dringt zich op, zowel maatschappelijk als wetenschappelijk.

In één van de zeldzame etnografische werken *The Monastery. A Study in Freedom, Love and Community* (1992) beschrijft Hillery het onderzoek naar een specifieke en geanonimiseerde trappisten-gemeenschap in de Verenigde Staten door middel van participerende observatie in het gastenhuis, individuele gesprekken met monniken en verschillende enquêtes die in de slotgemeenschap werden afgenomen. Deze studie is opgebouwd rond een drietal deelstudies over de perceptie van monniken over vrijheid, macht en liefde. Doordat de centrale focus van Hillery gericht is op deze deelstudies, krijgt de lezer slechts een zeer algemene beschrijving van de leefomgeving, het leven en samenleven van monniken aangereikt. De focus van de onderzoeker blijft bovendien beperkt tot een waarneming die vertrekt vanuit het gastenhuis en

niet vanuit de leefomgeving van de slotgemeenschap (Dudley & Hillery 1979; Della Fave & Hillery 1980).

In vergelijking met Hillery is de meerwaarde van mijn etnografische studie (Vandewiele 2014) gelegen in de mogelijkheid die ik als onderzoeker kreeg om wél binnen de slotgemeenschap van de niet-geanonimiseerde Sint-Sixtusabdij te Westvleteren mee te leven. De focus was daarbij gericht op de bestudering van het dagelijkse reilen en zeilen van de slotgemeenschap an sich. Hoewel deze insteek minder specifiek omlijnd en gethematiseerd is, werd de observatietijd gedurende de veldfase maximaal ingezet voor de bestudering van de leefwereld van de slotgemeenschap, alsook voor het exploreren van de externe samenhang van de slotgemeenschap met de brede samenleving. De verworven data uit de veldobservatie werden vertaald in een gedetailleerde etnografische beschrijving die het hoofdgewicht van het doctoraat vormt. De etnografie stelt zich tot doel om de lezer ‘een’ beeld te geven van het hedendaagse monastieke gemeenschapsleven, weliswaar begrensd door een bepaalde tijd en een bepaalde plaats. Dit beeld wordt verder ook gekleurd door de mate waarin ik op het onderzoeksveld toegang kreeg tot de verschillende facetten van het monastieke gemeenschapsleven.

3. Etnografisch onderzoek in Sint-Sixtusabdij te Westvleteren

3.1 *Methode*

De empirische en etnografische¹ verkenning van het veld is méér dan impetatief, omdat er weinig valabele sociaal-wetenschappelijke informatie over het kloosterleven beschikbaar is. Indien we ons van deze vorm van religieus samenleven een accuraat beeld willen vormen, bestuderen we daarom het monastieke gemeenschapsleven best op locatie. Binnen de antropologie werd aansluiting gevonden bij de etnografische traditie, dit specifiek bij Karen O’Reilly’s kritische definitie van wat zij onder etnografie verstaat:

“Ethnography is a practice that: evolves in design as the study progresses; involves direct and sustained contact with human beings, in the context of their daily lives, over a prolonged period of time; draws on a family of methods, usually including participant observation and conversation; respects the complexity of the social world; and therefore tells rich, sensitive and credible stories” (O’Reilly 2012).

O’Reilly bouwt haar kritische definitie van een etnografie op vanuit de eclectische benadering van Paul Willis en Mats Trondman (Willis & Trondman

2000). Willis en Trondman stellen enerzijds dat etnografie gebaseerd moet zijn op methodes die een directe en langdurige betrekking hebben op het sociale contact met vertegenwoordigers van de gastcultuur, anderzijds dat de etnografie theoretisch wordt onderbouwd (O'Reilly 2012). Deze kritische benadering van etnografie werd ook in dit onderzoek gevolgd, met name in de bestudering van de monniken in hun dagelijkse context over een langdurige periode. In de etnografische neerslag brengen we verslag uit van het dagelijkse leven van de slotgemeenschap binnen de kloostermuren. De keuze voor de participatieve observatie is ingegeven door de mogelijkheid die deze techniek biedt om van binnenuit beter de details, de dynamiek en de nuances van het kloosterleven te kunnen beschrijven (Emerson 1995; Wolcott 1999). Naast de participerende observatie werden vele gespreken gevoerd op het veld en diepte-interviews van de monniken afgenomen.

3.2 *Casestudy Sint-Sixtusabdij*

De veldobservatie greep plaats in de Sint-Sixtusabdij te Westvleteren, dit in de periode tussen eind 2005 en begin 2008. In de fase vóór de eigenlijke observatieperiode in de Sint-Sixtusabdij werden eerst twee voorstudies uitgevoerd.² De trappistengemeenschap bestond in deze observatieperiode uit een vijftwintigtal monniken, van wie de leeftijd varieerde tussen dertig en zesennegentig jaar oud. Het proces van het verkrijgen van toegang tot de abdij voor onderzoeksdoeleinden heeft één jaar geduurd, dit via actieve bemiddeling van een contactpersoon die het vertrouwen geniet van de abdijsamenleving en in het bijzonder van de abt.

In de fase van de eigenlijke observatieperiode in de Sint-Sixtusabdij werden in een periode van twee jaar honderdtachtig observatiedagen doorgebracht in de slotgemeenschap van de abdij. Deze eigenlijke observatieperiode resulteerde in diverse data: veldnota's, exclusief foto- en videomateriaal, tien diepte-interviews, secundair intern bronnenmateriaal (bijvoorbeeld reisverslagen van Vader Generaal) en wetgeving (Regel van Benedictus, Canoniek Recht, Constituties en Statuten van de orde van de strikte observantie). Alle data werden gedigitaliseerd en met NVIVO verwerkt (Mortelmans 2011; Richards 2006).

4. **Kwaliteit monastieke gemeenschapsleven uitgedaagd**

Tijdens het veldonderzoek wezen elementen op een interne stroefheid die een toekomstgerichte dynamiek binnen de kloostergemeenschap van de

Sint-Sixtusabdij wellicht kan afremmen. In het afgelopen decennium zijn er weinig intreden geweest van jonge monniken die duurzaam standhielden. Een singulier antwoord op de vraag naar het waarom achter het uittreden van een monnik kan oorzaken blootleggen, maar is sowieso moeilijk te achterhalen en blijft zeer persoonlijk gekleurd. Het geeft immers geen antwoord op de bredere vraag waarom het vooral een jongere groep van monniken is die sneller uittreedt. Er bevinden zich in de oudere groep misschien ook wel monniken die met de gedachten speelden of spelen om uit te treden, maar er speelden wellicht praktische en toekomstgerichte elementen mee die hen ervan weerhouden hebben om spreekwoordelijk toch de kap niet over de haag te smijten. De kans is niet onbestaande dat de jongere monniken door hun leeftijdsvoordeel voor zichzelf meer kansen zien om zich gemakkelijker opnieuw in de maatschappij te integreren: werk vinden, een stabiele financiële toekomst opbouwen, huisvesting verwerven en eventueel een gezin stichten. De minder duurzame hechting van de jongere groep monniken legt natuurlijk een ernstige claim op de toekomstgerichte dynamiek of zelfs het voortbestaan van de trappistengemeenschap in Westvleteren.

Ik vroeg aan broeder H. of hij zich geen zorgen maakte over de toekomst van de kloostergemeenschap in Westvleteren, omdat er de laatste tijd wel wat medebroeders waren uitgetreden. Hij zei me dat hij het natuurlijk spijtig zou vinden als het klooster hier op deze plaats zou ophouden met bestaan, maar dat hij zich gesterkt weet door de wetenschap dat hun manier van leven verder gaat op andere plaatsen in de wereld. Hij vertelde lachend dat er zelfs trappistenkloosters in de derde wereld zijn waar ze kandidaten moeten weigeren (*veldverslag, 16/11/2006*).

4.1 Transitiebeweging in het levensbeschouwelijke denken en handelen

De vraag die we in dit tweede deel behandelen is of we de oorzaak van de minder duurzame hechting van een jongere groep monniken binnen of buiten de kloostermuren moeten zoeken, alsook of deze minder duurzame hechting van een jongere groep monniken een exclusiviteit is voor de abdij in Westvleteren of niet. De oorzaak kan slechts gedeeltelijk binnen de kloostermuren worden gezocht, en is veeleer te vinden in een brede maatschappelijke ontwikkeling die particuliere elementen binnen de kloostermuren ver overstijgt. We stellen dat de oorzaak cultureel van aard is en verband houdt met het maatschappelijk fenomeen van de stroeve inter- en intra-levensbeschouwelijke dialoog in Vlaanderen.

4.2 *Analysekader van het cohortenmodel*

De oorzaak van deze stroefheid is te zoeken in de razendsnelle maatschappelijke verandering die Vlaanderen heeft doorgemaakt sinds de tweede helft van de twintigste eeuw. De eigensoortige en bijzonder snelle evolutie in Vlaanderen op het levensbeschouwelijke vlak resulteert op heden in een drietal te onderscheiden levensbeschouwelijke cohorten (Marshall 1998; Vandewiele 2012 & 2014). Vlaanderen is op zeventig jaar tijd geëvolueerd van een monistische rooms-katholieke maatschappij, over een tweestrijd tussen het rooms-katholicisme en de georganiseerde vrijzinnigheid, naar een religieus plurale samenlevingscontext. We gaan hier vanuit een godsdienstsociologische invalshoek dieper in op de specifieke fasering van deze beweging en onderscheiden daarbij drie levensbeschouwelijke cohorten. Nadat we dit laatste bondig hebben uitgewerkt, koppelen we deze analyse terug op de vraag naar de interne dynamiek in een monastieke kloostergemeenschap.

4.2.1 *Massakerkcohorte*

Tot eind de jaren zestig van de twintigste eeuw werd Vlaanderen levensbeschouwelijk gekenmerkt door een quasi alomtegenwoordigheid van het rooms-katholicisme, dat ondanks de scheiding van Kerk en Staat een zeer stevige invloed op de samenleving behield via de rooms-katholieke zuil. Naast de rooms-katholieke zuil bestonden ook de socialistische en de kleinere liberale zuil. De verzuiling zorgde voor een homogeen en performant opgebouwde samenleving. Het betekende dat je geboren werd in een zuil, daarin opgroeide, samen lief en leed deelde en uiteindelijk ook stierf. De invloed van zo'n zuil werkte door in quasi alle aspecten van het leven en samenleven van mensen. De keuze van je school, het ziekenhuis als je ziek werd, het rusthuis op latere leeftijd, alsook de verenigingen waarin je vrijetijd invulling kreeg, waren grotendeels voorgeprogrammeerd (Davie 2013; Dierickx 2007; Dobbelaere & Laeyendecker 1974).

Voor en net na de Tweede Wereldoorlog kende het parochiale leven rond de vele kerktorens in Vlaanderen een enorme bloei. De kerkelijke betrokkenheid en het kerkbezoek waren massaal en hadden naast een religieuze ook een sterke sociale functie. De dienstdoende priesters in de parochie vervulden binnen de vele verenigingen rond de kerktoren de taak van proost, zodat het levensbeschouwelijk gezag van de Kerk zich niet enkel beperkte tot de vieringen in het weekend en op weekdays. De culturele blauwdruk die mensen binnen deze cohorte niet enkel bewust, maar veeleer onbewust meekregen door hun geboorte, hun opvoeding en de gewoontes typeren we onder de noemer 'massakerkcohorte'. Levensbeschouwelijk kenmerkt zich deze blauwdruk

door een sterk normatief kader met betrekking tot rituelen, religieuze jaarkalender, symboliek en godsbegrip. Het strikt normatieve kader werd zelden in vraag gesteld en de socialisatie werd gefaciliteerd door de rooms-katholieke zuil met de vele organisaties die het leven en samenleven van mensen letterlijk en figuurlijk omvatten. Vrijheid werd dan ook eerder collectief dan individueel opgevat (Vandewiele 2012).

4.2.2 Babyboomcohorten

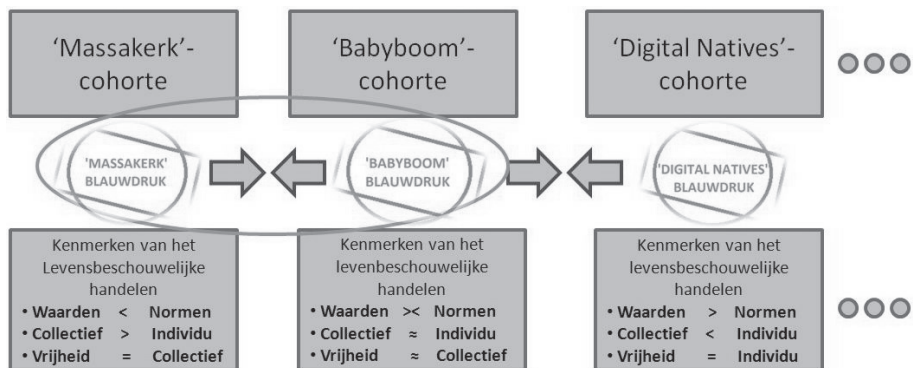
Eind de jaren zestig van vorige eeuw ontstaat er een ingrijpende kentering in de maatschappelijke en levensbeschouwelijke context. Auteurs als Van De Pol (1967) en Inglehart (1971) wezen toen reeds op een groeiende verschuiving in de beleving van het conventionele christendom en het Westerse waardenpatroon tussen zij die voor de Tweede Wereldoorlog zijn geboren en wat Inglehart de 'post-war cohorts' noemt. Later bevestigde Inglehart op empirische basis dat deze transformatie in waardenpatronen had plaatsgevonden in de politieke cultuur van de geavanceerde industriële samenlevingen tussen deze cohorten, alsook dat deze waardenverschuiving niet louter een West-Europees fenomeen is (Inglehart 2008, 145). Meer in het bijzonder op het vlak van religie en levensbeschouwing worden kleine en grote verschuivingen tussen beide cohorten ook onderschreven door de bevindingen uit het brede Europese waardenonderzoek (Davie 2013; Dobbelaere & Voyé 2000; Dobbelaere 2003; Halman & Draulans 2006, 269; Singleton 2014; Voas & Doebler 2011, 44-45).

De ontvoogdingsstrijd en de emancipatiebeweging zorgden voor een omwenteling, waarin o.a. het strikt normatieve karakter van instituties als de Staat en de Kerk in vraag werd gesteld en afgetoetst werd aan de onderliggende waarden. Hierdoor ontstonden nieuwe en alternatieve dynamieken, bewegingen en groeperingen die niet automatisch aansluiting zochten bij de klassieke zuilen en autonoom handelden: de 'babyboomcohorten' (o.a. Alwin 1990, 347-348). Levensbeschouwelijk kenmerkt deze periode zich in België door een diepe breuklijn tussen rooms-katholieken en de georganiseerde vrijzinnigheid. De babyboomcohorten stelt daarbij levensbeschouwelijk vooral het normatieve karakter van de rituelen, de symbolen en het godsbegrip in vraag. Het is dan ook de tijd waarin de Kerk tijdens het Tweede Vaticaans Concilie de tekenen van de tijd wenst te lezen en nieuwe richtlijnen uitvaardigt om het geloof weer dichterbij de mens te brengen. Er werd duchtig geëxperimenteerd met het herdefiniëren van het geloof met het oog op nieuwe individuele en nieuwe collectieve verwachtingen, waarbij alternatieve geloofsgemeenschappen het

levenslicht zagen. De babyboomcohortte beleefde vrijheid in de voortdurende bevraging van het spanningsveld tussen het individu en de groep.

4.2.3 Digitalnativescohortte

In de marge van het spanningsveld tussen de massakerkcohortte en de babyboomcohortte ontstond stilaan de nieuwste cohortte: de ‘digitalnativescohortte’ (O’ Bannon 2001; Sanchez 2011) Deze cohortte werd de blauwdruk van de geïndividualiseerde samenleving en de opkomst van een digitale wereld eigen en neemt daarbij het individu voortdurend als uitgangspunt, ook op het levensbeschouwelijke vlak. De cohortte van de ‘digital natives’ shopt in het levensbeschouwelijke warenhuis en stelt eigen winkelkarretjes samen met wat hen betekenis geeft, dit benoemend met verschillende termen als ‘God, energie of iets’, waarin ze geheel of gedeeltelijk – al dan niet tijdelijk – geloven. Levensbeschouwelijk groeit deze cohortte dan ook op in een samenleving die religieus pluraal is. De cohortte van de digital natives nemen we hier als container voor de hele jongste cohortte in Vlaanderen, maar is de facto wellicht meer gediversifieerd. Helaas ontbreekt afdoende empirisch wetenschappelijk onderzoek om deze jongste cohortte te verfijnen (Vandewiele 2014).



Figuur Levensbeschouwelijk cohortenmodel

4.3 Cohortenmodel en monastieke gemeenschap

Laten we hier terugkeren naar de oorspronkelijke vraag en inpikken bij de monastieke gemeenschap van Westvleteren. De oorzaak voor de minder duurzame hechting van een jongere groep monniken houdt verband met de aard van de verschillende cohorten die ook de stoeve inter- en intralevensbeschouwelijke dialoog in Vlaanderen veroorzaakt.

De gehele kloostergemeenschap van de Sint-Sixtusabdij bestond tijdens de observatieperiode in hoofdzaak uit de vertegenwoordigers van de eerste twee cohorten, waarbij we moeten vaststellen dat de cohorte van de digital natives op twee uitzonderingen na ontbrak. Anno 2014 is er geen enkele vertegenwoordiger van de digital natives. Het cohortenmodel is reëel toepasbaar, want in de periode na Vaticanum II vond er in de Sint-Sixtusabdij een 'revival' plaats. Daarbij was er een peer-effect dat jonge babyboomers aantrok rond de liturgische vernieuwing die een groep jonge monniken had ingezet. Ze zetten zich af tegen de toenmalig oude liturgie en hechtten ook meer belang aan de gemeenschapsvorming binnen het klooster. Eén van de trekkers uit die periode vertelde hierover:

Ik ben enkele jaren na Vaticanum II binnengetreden. Er waren toen wel wat jongere medebroeders. We hebben ons toen afgezet tegen de oude garde en verandering doorgevoerd, vooral op liturgisch vlak. We wilden ook meer gemeenschap vormen. Eigenlijk, nu ik daarover nadenk. De jongere garde van vandaag zou ons feitelijk hetzelfde kunnen verwijten, want wij zijn nu de oudere garde geworden en zitten in onze manier van denken vast (*veldverslag, 04/02/2007*).

Men experimenteerde met nieuwe vormen van liturgie, waarbij de toenmalig zeer normatieve en stringente oude liturgie en symboliek in vraag werden gesteld en werd afgetoetst aan de onderliggende waarden. Daarnaast werd er ook meer belang gehecht aan de interne groepsdynamiek binnen de kloostergemeenschap, waardoor bijvoorbeeld het op de slaapzaal slapen niet werd opgeheven door over te schakelen naar individuele kamers. Vele kloostergemeenschappen deden dit wel, Westvleteren tot 2007 niet.

De digital natives zijn in vergelijking met de andere twee cohorten in een heel andere samenlevingscontext opgegroeid, waarbij de klemtoon meer op de persoonlijke ontplooiing van het individu kwam te liggen dan op die van de gemeenschap. Dat is een niet onbelangrijk gegeven, omdat de inspanningen die monniken uit de digital natives cohorte moeten leveren om zich aan te passen aan de groepsdynamiek in Westvleteren zeer hoog is. Ze moeten stevig inleveren op de individuele ontplooiingsruimte. Onderstaand citaat illustreert de hoge aanpassingsprijs.

Vandaag had ik een gesprek met Vader Abt op zijn bureau. Het gesprek kwam op de plannen van het nieuwbouwklooster die ter inzage in het scriptorium beschikbaar waren voor de broeders. Ik zei dat de overgang van een slaapzaal naar individuele kamers een grote stap was. Hij beaamde dat en hoopte dat dit positieve

invloed mocht hebben op de monniken en de gemeenschap. Ik zei al lachende dat de jonge broeders zeker blij zullen geweest zijn om weer op een eigen kamer te kunnen slapen. Het verbaasde mij dat Vader Abt het tegendeel beweerde. Het waren net de jonge broeders geweest die enig tegengas hadden gegeven, want uiteindelijk hadden zij een hoge prijs moeten betalen bij hun intrede om van een individuele kamer in de thuisomgeving over te gaan naar het slapen op een slaapzaal in het klooster. Zij waren dat niet gewoon! De meeste oudere broeders, vertelde Vader Abt, hadden nooit iets anders gekend. Hij gaf zelf het voorbeeld van zijn eigen situatie: dat hij in zijn kindertijd altijd had samen geslapen op één kamer, nadien in het internaat en uiteindelijk in het klooster. De aanpassing die de jongere broeders moesten doen, was groot (*veldverslag, 06/02/2007*).

De ontplooiingsruimte van de digital natives perkt zich ook op andere domeinen in. De individuele capaciteiten of 'human resources' worden minder aangesproken, omdat de gemeenschap primeert boven het individu. Een uitgetreden monnik van de Sint-Sixtusabdij geeft aan dat het voor hem persoonlijk zeer zwaar was dat hij zijn eigen talenten niet verder kon ontplooiën omdat hij zich geheel moest wijden aan het takenpakket dat in de abdij moest ingevuld worden en dat hij vond dat er weinig ruimte was voor innovatie.

Ik kon mijn eigen talenten nog maar weinig ontplooiën. Dat maakt mij nu ik ben uitgetreden bijzonder kwetsbaar, omdat ik mijn skills niet heb onderhouden. Ik heb vaak de vraag gesteld om dit wel te mogen doen, maar ik moest mij eerst inschakelen in het takenpakket van de gemeenschap. Zeer spijtig! Het deed me pijn, omdat er in Vlaanderen een andere kloostergemeenschap is die net van de individuele talenten van de leden gebruik maakt voor de uitbouw van haar eigen economie. Dat resulteert natuurlijk in het feit dat zij attractiever zijn voor jonge mensen, omdat daar hun talenten wel gewaardeerd worden, dit naast de gewone taken in de gemeenschap die iedereen moet vervullen. Ze hebben daar al tweemaal moeten bijbouwen om het aantal kandidaten te huisvesten. Ik had gehoopt dat dit ook hier mogelijk was (*interview met X, 2007*).

In het bovenstaande citaat wordt vermeld dat er in een andere Vlaamse kloostergemeenschap van de trappisten wel meer rekening wordt gehouden met de individuele ontplooiingsruimte die belangrijk is voor de cohorte van digital natives. Rekening houdend met het feit dat het gras voor deze ex-monnik misschien wel iets te groen is aan de overzijde, wijst dit ons echter wel op het feit dat andere invullingen van het monastieke gemeenschapsleven

en het aantrekken van kandidaten voor het monastieke gemeenschapsleven uit de cohorte van de digital natives wel degelijk mogelijk zijn.

4.4 Toekomstgerichte uitdagingen vanuit het cohortenmodel

Als we het analysekader van het cohortenmodel op de etnografische beschrijving leggen, destilleren we een driedelige uitdaging voor het monastieke gemeenschapsleven in de nabije toekomst binnen wat Habermas een post-seculiere samenlevingscontext noemt. Habermas stelt dat religie, bij uitbreiding dus specifiek ook religieuze groeperingen en monastieke gemeenschappen, door de secularisering wel degelijk aan maatschappelijke invloed heeft ingeboet, maar dat dit voor hem niet betekent dat religie betekenis heeft verloren (Habermas 2008; Loobuyck 2013; Vandewiele 2010).

4.4.1 Monastieke babyboomers

Vanuit de etnografische beschrijving stellen we ten eerste vast dat de instroom in de Sint-Sixtusabdij zich in het afgelopen decennium hoofdzakelijk beperkte tot monniken die behoren tot de babyboomcohorte. Hierbij speelt de hedendaagse tendens dat mannen en vrouwen ervoor kiezen om steeds vaker op latere leeftijd in te treden in een monastieke gemeenschap, waarbij ze voor de start van hun monastieke carrière al beschikken over een stevige bagage die ze in de buitenwereld hebben opgebouwd. Deze ervaringsbasis is niet zelden religieus georiënteerd in een andere actieve congregatie of als priester in het parochiewezen of het onderwijs. Zoals de meeste monniken in de diepte-interviews aangeven, is deze ervaringsbasis constituerend voor de maturiteit die op heden vereist is om het leven als cenobitische monnik in de 21ste eeuw aan te gaan (Abdij Maria Toevlucht 2000).

Deze ervaringsbasis vormt als het ware een toetssteen voor de keuze van een exclusieve oriëntatie van het religieus-zijn op het gebedsleven in gemeenschap, maar ook is ze een facilitator voor het handhaven van het psychosociale evenwicht bij verstoringen die mogelijkwijze optreden tijdens crisismomenten waarbij de monnik ernstig twijfelt aan zijn monastieke levenskeuze en stilstaat bij de kansen (bv. uitbouw van een gezinsleven, seksualiteitsbeleving, enzovoort) die hij daardoor mist. De vraag die we ons bij de instroom van monniken uit de babyboomcohorte stellen, is of deze ervaringsbasis wel afdoende garantie biedt om levenslang te functioneren als toetssteen en facilitator. Immers, de levensduur van mensen blijft toenemen en de ervaringsbasis uit de buitenwereld beperkt zich ook tot het ogenblik van intrede. Is de ervaringsbasis echter flexibel genoeg om in te blijven spelen op toekomstige intra-monastieke, kerkelijke en snelle maatschappelijke veranderingen?

4.4.2 Kwaliteit van het religieus (samen)leven

We stellen ons verder de vraag of het geen vorm van palliatieve gemeenschaps-sedatie is als het actieve contingent binnen een monastieke gemeenschap zich beperkt tot monniken uit de babyboomcohort? ‘Après nous le déluge?’ Met andere woorden: dommelt een monastieke gemeenschap niet in bij de geruststellende idee dat de beperkte instroom van babyboomers de vergrijsde gemeenschap effectief in haar voortbestaan helpt, terwijl men onderhuids aanvoelt dat dit slechts temporeel en kunstmatig het gemeenschapsleven rekt? Het is een confronterende en uitdagende vraag, maar het incorporeert een belangrijke bezorgdheid naar de kwaliteit van het religieus (samen)leven.

Het is mogelijk dat de instroom van nieuwe monniken uit de cohort van de digital natives niet voor elke gemeenschap meer mogelijk zal zijn, maar hoe dan ook blijft de kwaliteitsvraag cruciaal voor degenen die deel blijven uitmaken van de monastieke gemeenschap. Iedere monnik gaat in op zijn individuele roeping en kiest bewust en radicaal voor een samenleven waarin het gebedsleven centraal staat. Daardoor verlaat de monnik verworvenheden in de buitenwereld en sluit een bijzonder hoog aantal potentiële kansen uit, maar verwacht wel een omgeving waarin deze bewuste en radicale monastieke levenskeuze maximaal vorm kan krijgen en waarin de discrepantie met andere levenskeuzes in de buitenwereld groot is. Hier knelt spreekwoordelijk het schoentje.

In de ‘digital natives-arme’ monastieke gemeenschappen komen bijzonder veel beheer- en zorgtaken op heden terecht bij de nog resterende groep babyboomers. Het geheel aan operationele taken om een kloostergemeenschap te blijven runnen en de verhoogde zorgvraag van de vergrijsde medebroeders zorgen voor een toenemende druk op een afnemend aantal schouders om de draaglast te verdelen. Uit de observatie en de contacten in andere abdijen blijkt dat er soms weinig tijd meer is voor een kwaliteitsvol religieus leven en samenleven.

De bovenstaande vraag naar de flexibiliteit van de ervaringsbasis bij babyboomers wordt hierdoor pertinenter. Hoeveel kwaliteit kan en wil een monnik op zijn individuele verwachtingen van het religieus leven en samenleven inboeten en hoe flexibel is de maturiteit in het bieden van weerstand aan de toenemende druk? Al zijn het vooral jonge monniken uit de digitalnatives-cohort die de abdij verlaten, toch zijn er recent nog monniken uit de Sint-Sixtusabdij uitgetreden die tot de babyboomcohort behoren en niettemin een ruime monastieke en religieuze bagage hadden opgebouwd en achtergelaten.

4.4.3 Monastieke digital natives

In de Sint-Sixtusabdij is de instroom van kandidaat-monniken uit de cohorte van de 'digital natives' in de afgelopen twee decennia uiterst beperkt gebleven. Van diegenen die wel nog intraden, zijn de meeste ook weer uitgetreden. De uittreeders strandden niet zelden op het moment van de plechtige professie als de gemeenschap verwacht dat ze hun definitief engagement uitspreken.

Als we ons over de resterende groep van actieve babyboomers al ernstig zorgen maken wat betreft de draagkracht en de verwachtingen ten aanzien van de kwaliteit van het religieus leven en samenleven, dan geldt dit voor de digital natives spreekwoordelijk in het kwadraat. Ten opzichte van de babyboomers is de culturele discrepantie van de digital natives met de vergrijsde groep monniken uit de massakerkcohorte nog groter. De babyboomers hebben zich immers in hun jonge jaren bewust en actief afgezet tegen de massakerkcohorte, waardoor ze die cohorte beter kennen. Voor de babyboomers is de aansluiting bij het wereld- en zelfbeeld, maar ook bij de denk- en leefwereld van de massakerkcohorte groter dan voor de monastieke digital natives.

Zoals we in de toelichting van het cohortenmodel zagen, leven we in een tijdsgewricht waarin vertegenwoordigers van de drie cohorten sowieso met elkaar samenleven, maar door de verschillende culturele blauwdruk tegelijkertijd ook verschillende verwachtingen koesteren ten aanzien van zichzelf, de gemeenschap en de buitenwereld. In een gesloten gemeenschap mogen we verwachten dat deze verschillen dan ook markanter zijn, omdat monniken in een gesloten gemeenschap meer aangewezen zijn op elkaar en ook minder kansen hebben om elkaar te ontvluchten.

4.5 *Synthese: uitdagingen met toekomstperspectief*

Een monastieke gemeenschap wordt op heden stevig uitgedaagd. Monastieke gemeenschappen kunnen zich niet onttrekken aan de maatschappelijke ontwikkelingen: ook zij worden geconfronteerd met het gegeven dat het samenleven met de drie cohorten niet optioneel is, maar wel een vaststaande toekomstgerichte uitdaging.

Deze uitdagingen kunnen echter wel vertaald worden in een positieve richting die ook toekomstkansen biedt aan monastieke gemeenschappen. Monastieke gemeenschappen zijn door hun besloten karakter te beschouwen als een microkosmos, labo of oefenplaats waarin het samenleven in de kloostergemeenschap of, zoals Benedictus van Nursia het stelt, in de 'School van liefde', intenser tot uiting komt (Baud 1998; Louf 1996 & 2003; Rollin 2008; Van Hecke 2012). Interacties – zowel conflictueus als niet-conflictueus –

tussen monniken in een kloostergemeenschap zijn niet enkel individueel en karakterieel te verklaren, maar dus ook maatschappelijk, door de verschillende blauwdruk die monniken meekregen. Zodoende zijn kloostergemeenschappen interessant als labo of oefenplaats waarin het samenleven in gemeenschap intensief wordt beleefd. Hierin zit een mogelijke toekomstgerichte en externe maatschappelijke uitdaging voor monastieke gemeenschappen: in de unieke positie die ze innemen in de maatschappij en de signaalfunctie die ze daarmee uitoefenen.

Als we monastieke gemeenschappen beschouwen als een eigensoortig labo of als een microkosmos waarin het samenleven wordt geoefend als latente functie van het monastieke gemeenschapsleven, vormen zowel de quasi ontbrekende instroom van monastieke digital natives als de kwaliteit van het religieus leven en samenleven een niet te onderschatten interne uitdaging voor haar labofunctie en haar uiteindelijke voortbestaan.

Noten

- 1 De centrale doelstelling van de etnografische studie bestond erin een bijdrage te leveren aan de objectivering van de beeldvorming binnen de samenleving over de hedendaagse contemplatieve kloostergemeenschappen. Een eerste deeldoelstelling was erop gericht de lezer te introduceren in de leefwereld van de monniken via het traject van de postulant, waarbij maximaal aandacht werd besteed aan de gedetailleerde beschrijving van de fysieke architectuur waarin de monniken samenleven, bidden en werken, alsook van de sociale architectuur met de verschillende actoren die we ontmoeten. De tweede deeldoelstelling bestond erin om aan de hand van een centrale leessleutel de etnografische beschrijving van de fysieke en de sociale architectuur te verruimen. Als leessleutel werd gekozen voor Erving Goffmans ‘Totale Instituties’ (1975). Binnen het kader van deze studie bood de centrale leessleutel enerzijds de mogelijkheid om enkele onbehandelde aspecten van het gemeenschapsleven een plaats te geven, anderzijds om de beschrijving te verrijken met een meer analytische en kritische lezing van de verworven materie.
- 2 In een eerste fase vóór de eigenlijke observatieperiode in de Sint-Sixtusabdij werden twee kleine voorstudies uitgevoerd. Een eerste voorstudie betrof het exploratief onderzoek naar de actualiteitswaarde van het theoretisch kader van Erving Goffman in ‘Total Institutions’ (1963). Dit vooronderzoek werd uitgevoerd binnen het kader van een leeronderzoek aan de Universiteit Antwerpen en kreeg als titel: ‘Totale Instituties Herbekeken. Een Participatieve Observatie’ (2006). In een tweede voorstudie bracht

de onderzoeker een korte observatieperiode van een viertal weken door in de benedictijnse Sint-Andriesabdij te Loppem. Uit deze voorstudie bleek enerzijds dat de initiële overweging om een comparatieve studie te maken tussen twee abdijen binnen dezelfde benedictijnse familie vanuit een spiritueel en theologisch standpunt weinig meerwaarde oplevert, anderzijds dat de beperkte observatietijd verdeeld moest worden over twee abdijsamenschappen en dit direct een verlies van diepgang en meerwaarde inhoudt. Vandaar dat voor de eigenlijke observatieperiode de keuze werd gemaakt om slechts één abdijsamenschap in de diepte te bestuderen.

Literatuur

- Abdij Maria Toevlucht (2000),
... Broeders te wezen..., Zundert: Abdij Maria Toevlucht.
- Alwin, D.F. (1990),
 Cohort Replacement and Changes in Parental Socialization Values, in: *Journal of Marriage and Family*, 52 (2), 347-360.
- Baud, P. e.a. (1998),
La vie cistercienne: hier et aujourd'hui, Paris: Les Editions du Cerf.
- Berger, P. (2001),
 Reflections on the Sociology of Religion Today, in: *Sociology of Religion*, 62 (4), 443-454.
- Davie, G. (2013),
The Sociology of Religion. A Critical Agenda, London: SAGE Publications.
- Della Fave, R. L. & G. A. Hillery (1980),
 Status Inequality in a Religious Community: the case of a Trappist Monastery, in: *Social Forces*, 59 (1) 62-84.
- Dierickx, G. (2007),
De buitenkant van de religie, Antwerpen: Garant.
- Dobbelaere, K. & L. Laeyendecker (1974),
Godsdienst, kerk en samenleving, Rotterdam/Antwerpen: Universitaire Pers Rotterdam/ Standaard Wetenschappelijke Uitgeverij.
- Dobbelaere, K. (1999),
 Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization, in: *Sociology of Religion*, 60 (3), 229 – 247.
- Dobbelaere, K. & L. Voyé (2000),
 Religie en kerkbetrokkenheid: ambivalentie en vervreemding, in: Dobbelaere, K., M. Elchardus, J. Kerkhofs, L. Voyé & B. Bawin-Legros (eds.), *Verloren zekerheid. De Belgen en hun waarden, overtuigingen en houdingen*, Tiel: Lannoo, 117-152.

- Dobbelaere, K. (2003),
Trends in de katholieke godsdienstigheid eind 20ste eeuw: België vergeleken met West- en Centraal- Europese landen, in: *Tijdschrift voor sociologie*, 24 (1), 9-36.
- Dudley, C. & G. Hillery (1979),
Freedom and Monastery Life, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18 (1), 18-28.
- Emerson, R. M., e.a. (1995),
Writing Ethnographic Fieldnotes, Chicago: The University of Chicago Press.
- Fetterman, D. M. (1998),
Ethnography Step by Step (Second edition), London: Sage Publications.
- Goffman, E. (1975),
Over de Kenmerken van Totale Instituties, Rotterdam: Universitaire Pers Rotterdam.
- Habermas, J. (2008),
Een postseculiere samenleving: Wat betekent dat?, in: Riemen, R. (red.), *Europees humanisme in fragmenten: grammatica van een ongesproken taal*, (Nexus 50), Tilburg: Nexus Instituut, 279-291.
- Halman, L. & V. Draulans (2006),
How Secular is Europe?, in: *The British Journal of Sociology*, 57 (2) 263-288.
- Hillery, G. (1992),
The Monastery. A Study in Freedom, Love and Community, Westport: Praeger Publishers.
- Loobuyck, P. (2013),
Het (post)seculiere perspectief van Jürgen Habermas, in: Latre, S. & G. Vanheeswijck (red.), *Radicale Secularisatie? Tien hedendaagse filosofen over religie en moderniteit*, Kalmthout: Pelckmans, 197-211.
- Louf, A. (1996),
De Cisterciënzerweg, Berkel-Elschot: Abdij Onze Lieve Vrouw van Koningsoord.
- Louf, A. (2003),
Met Gods genade. Een ontmoeting, Tiel: Uitgeverij Lannoo.
- Marshall, G. (1998),
Dictionary of Sociology, Oxford: Oxford University Press.
- Merkle, J.A. (1992),
Committed by Choice. Religious Life Today, Collegeville: The Liturgical Press.
- Mortelmans, D. (2011),
Kwalitatieve analyse met NVIVO, Leuven: Uitgeverij ACCO.
- Moulin, L. (1966),
De levende wereld der religieuzen: Dominicanen, Jezuiten, Benedictijnen, Brugge: Desclée de Brouwer.
- Nouwen, H. (1983),
Vreemdeling in het paradijs. Zeven maanden in een trappistenklooster, Bossum/Tiel: De Haan/Uitgeverij Lannoo.

- O'Bannon, G. (2001),
 Managing our future: The generation X factor, in: *Public Personnel Management*, 30 (1),
 95-109.
- O'Reilly, K. (2012),
Ethnographic Methods – Second Edition, London: Routledge.
- Richards, L. (2006),
Handling Qualitative Data. A Practical Guide, London: SAGE Publications.
- Rollin, B. (2008),
De Regel van Benedictus Beleven, Tiel: Lannoo.
- Sanchez, J., e.a. (2011),
 Does the New Digital Generation of Learners Exist? A Qualitative Study, in: *British Journal of Educational Technology*, 42 (4), 543-556.
- Singelton, A. (2014),
 Religion, culture and society. A global approach, London: SAGE Publications.
- Strahan, L. (1988),
Out of the Silence. A Study of a Religious Community for Women, Oxford: Oxford University Press.
- Van Hecke, M. (2012),
De Sint-Sixtusabdij van Westvleteren. Spiritualiteit, Leuven: Davidsfonds Uitgeverij.
- Vandewiele, W. (2010),
 Catacombenkerk in Stad Antwerpen: naar een vitale kerkelijke presentie in de binnenstad, in: Bastiaens, J. & G. Van Langendonck (red.), *Op zoek naar Gemeenschap in een Godvergeten tijd*, Antwerpen: UCSIA, 85-104.
- Vandewiele, W. (2012),
 Gedoemd tot inter- en intralevensbeschouwelijk divers samenleven, in: *De Gids op Maatschappelijk Gebied*, oktober 2012, 25-29.
- Vandewiele, W. (2014),
Contemplatieve abdijs gemeenschappen in de 21^{ste} eeuw. Een etnografische studie naar het hedendaagse contemplatieve gemeenschapsleven, Leuven.
- Vandewiele, W. & W. Weyns (2006),
Eindrapport leeronderzoek 'Totale Instituties Herbekeken. Een Participatieve Observatie', Antwerpen: Universiteit Antwerpen.
- Voas, D. & S. Doebler (2011),
 Secularization in Europe: Religious Change between and within Birth Cohorts, in: *Religion and Society in Central and Eastern Europe*, 4 (1), 39-62.
- Willis, P. & M. Trondman (2000),
 Manifesto for ethnography, in: *Ethnography*, 1 (1), 5-16.

Wolcott, H. F. (1999),

Ethnography a Way of Seeing, Walnut Creek: AltaMira Press.

Wortelboer, H. (2008),

Het Instituut Rooms-Katholieke Kerk, Delft, Eburon.

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*

Bert Laeyendecker*

Summary

This dissertation focuses on the role of sociologists in the decision making by the Dutch bishops between 1946 and 1972. During these years sociologists, Zeegers and Goddijn in particular, with their catholic sociological research institute (KASKI), should have convinced the bishops of the indispensability of sociology for the process of church renewal. 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.

Ter inleiding

Op advies van zijn promotor Marit Monteiro betrad Dols een “overlooked area of research” dat hem, naar eigen zeggen, onbekend was: “de toepassing van de godsdienstsociologie in de Nederlandse katholieke kerkprovincie”. Dat heeft een goed geschreven en fraai uitgegeven publicatie opgeleverd. Daarvoor kon hij gebruik maken van archieven van betrokken organisaties en leidende figuren. Van het Katholiek sociaal-kerkelijk instituut (KASKI) en het Pastoraal instituut van de Nederlandse Kerkprovincie (PINK), van enkele religieuze orden en de archieven van George Zeegers (oprichter van het KASKI) en Walter Goddijn, directeur van het PINK en secretaris van het Pastoraal

* Bert Laeyendecker is emeritus hoogleraar Algemene Sociologie van de Universiteit van Leiden.

Concilie. Zelfs wist hij door te dringen in het Roermondse Diocesane archief (het Utrechtse was ontoegankelijk). Hij ziet zijn werk als een *national case study* over de sociologisering van de Nederlandse kerkprovincie, gezien in het licht van de episcopale besluitvorming, met name inzake de crisis in het algemeen en die in het priesterambt en ambtscelibaat in het bijzonder. In dat kader bespreekt hij het optreden van sociologen met veel aandacht voor opiniepeilingen naar priesterroeping en ambtscelibaat. Het laatste stond centraal op de vijfde zitting van het Pastoraal Concilie (1970) die leidde tot de bisschoppelijke beleidsbeslissing de ontkoppeling van ambt en celibaat in Rome te bepleiten. Dat zette de relatie met het Vaticaan op scherp.

Het boek betreft een belangrijke periode in de vaderlandse kerkgeschiedenis en bevat, dankzij de archieven, interessante feiten die waarschijnlijk niet allemaal eerder publiek bekend waren. Helaas roept het, zeer terughoudend uitgedrukt, ook bedenkingen op. Om die zo goed mogelijk te presenteren volgt eerst een korte samenvatting van zijn betoog, voornamelijk gebaseerd op zijn eigen *Summary in Dutch*. Vervolgens krijgt de stijl van zijn presentatie serieuze aandacht en ik sluit af met inhoudelijke kritiek. Ik verwijs enige malen ook naar een artikel dat Dols samen met Marjet Derks – zijn copromotor – in het kader van zijn project publiceerde.

De redactie was zich hopelijk bewust van de risico's toen zij mij nadrukkelijk voor deze bespreking vroeg en mij daarvoor ook ruimte wilde geven. Waarschijnlijk was zij daartoe gemotiveerd omdat ik als socioloog, in beperkte mate, bij het Pastoraal Concilie betrokken was en deelnam aan het toenmalige publieke debat over de ontwikkelingen.

Korte samenvatting

Dols begint zijn betoog met de ontwikkeling van de katholieke sociologie na de Tweede Wereldoorlog, en spitst het dan toe op de relatie tussen godsdienstsociologen en bisschoppen. In dat kader spreekt hij over de “transformatie van theologisch gefundeerde analyses over kerk en maatschappij [...] naar op ‘feiten’ gebaseerde analyses” (323). (NB. De aanhalingstekens staan wel bij feiten, niet bij theologisch gefundeerde analyses). Tot rond 1960 staat de figuur van George Zeegers centraal (“de absolute hoofdrolspeler”, 324). Deze bepleitte statistisch-sociologisch onderzoek om tot op feiten gebaseerde analyses te kunnen komen ten dienste van de kerk en haar prediking en wist de bisschoppen van het belang daarvan te overtuigen. Met medewerking van de bisschoppen richtte hij het KASKI op, waarin een aantal godsdienstsociologen

intensief aan het werk ging. (Ook in de NH Kerk en de Gereformeerde Kerken vond een dergelijke ontwikkeling plaats). Na 1960 kregen sociologen in de kerkprovincie toegang tot “belangrijke posities met definitiemacht” (325), met als centrale figuur Walter Goddijn als directeur van het PINK en secretaris van het Pastoraal Concilie.

Om bisschoppen, theologen en anderen van het belang van de sociologie voor de kerk te overtuigen, hadden deze godsdienstsociologen statistische methoden, tabellen, grafieken, kartogrammen en opiniepeilingen ter beschikking maar ook sociologische theorie, met name het structureel functionalisme. In dat perspectief beschouwde Goddijn de kerk als een organisatie, “gelijkend op een seculier bedrijf” (325) met functionele elementen (te behouden) en disfunctionele (te neutraliseren). Zij plaatsten dat alles, aldus Dols, in een kader van ‘narratives’, verhalen die geacht moesten worden de maatschappelijke en kerkelijke werkelijkheid te beschrijven. Dols noemt het oudere “master narrative” van de secularisatie en wat de besproken periode betreft vooral het narratief van ‘crisis en vernieuwing’ van de kerk. Die narratieven vormen zelfs een centraal element in hun pogingen de bisschoppelijke besluitvorming (en de publieke opinie) in de door hen gewenste richting te sturen. Zij bevatten ‘frames’, woorden en beelden waarvan verwacht mag worden dat de luisteraars er ontvankelijk voor zijn en die hen oproepen hun eigen ervaringen in het licht van die frames te interpreteren. Zo gebruiken zij de termen diagnose, prognose en motivatie. Ook is er de metafoor van ziekte en genezing die de veel gebruikte termen van crisis en vernieuwing nog meer overtuigingskracht geven. Deze ‘narratives’ gingen onder aandrang van sociologen als basis dienen voor bisschoppelijk beleid en leidden, volgens Dols, tot een ‘sociologisering’ van de Nederlandse katholieke kerkprovincie. Het was dank zij Goddijn dat “bisschoppen en hun vicarissen-generaal steeds meer vielen voor de verleiding van de sociologie en in de ban kwamen van het maakbaarheidsideaal” (325). Hun beleid kwam op “ongekend grote schaal te rusten op sociologische kennis, vooral statistische prognoses en enquête-resultaten” hoewel het “nog altijd leunde op theologisch denken” (328).

Dols vervolgt met de twee opiniepeilingen, een “techniek” waarop Goddijn “met genoegen” (325) een beroep deed. In zijn studie kiest Dols ervoor die peilingen niet te analyseren “als objectieve producten van de wetenschap maar als een vertoog waarmee een bepaalde visie op de werkelijkheid wordt opgedrongen aan de respondenten” (326; sic L). Daarbij stimuleerde Goddijn “een sociologische visie op het ambt ten koste van theologische kennis en kunde” (326). Op basis van de “antwoorden stelden onderzoekers een ‘crisis’ vast van zowel priesterambt als kloosterleven” (327). In zijn artikel spreekt Dols van

een “verenquēteerde crisis” (429). Goddijn zocht contact met kritische jonge journalisten (en zij met hem); deze “voedden een publiek bewustzijn voor de ‘crisis’ [...] en draaiden de duimschroeven van de bisschoppen stevig aan. Een crisis vroeg immers om een kordaat antwoord” (327).

Dat kwam na de vijfde zitting van het Pastoraal Concilie. Daarin stonden de bisschoppen “Goddijn toe [...] de conciliaire gang van zaken tot in detail te sturen” (328). Het ambtscelibaat werd uitvoerig besproken en uiteindelijk concludeerden de bisschoppen dat inzake het verplichte celibaat “een wetswijziging noodzakelijk was geworden” (330); zij zouden zich in die zin dan ook tot ‘Rome’ wenden.

Het is verleidelijk de laatste alinea van Dols’ samenvatting geheel te citeren maar ik beperk mij tot enkele zinnen. “Zoals sociologen keer op keer claimden dat hun analyses de werkelijkheid weerspiegelden, zo schiepen deze analyses in feite een nieuwe werkelijkheid”. “Lijsten met statistische data [...] drukten in objectief lijkende cijfers de notie van een ‘crisis’ uit”. Deze “begon, wetenschappelijk vorm gegeven door godsdienstsociologen, een eigen leven te leiden in de percepties van gelovigen en kerkelijke gezagsdragers en werd vervolgens onderdeel van een historiografie waarin sociologische kennis en kunde nog decennialang beeldbepalend zouden zijn” (331).

Presentatie

Wekte deze visie bij mij al verbazing, sterker was dat het geval met de toonzetting ervan. Het is de lezer vrijwel direct duidelijk dat de ‘narratives’ van de sociologen de schrijver niet bevallen. Dat blijkt al uit zijn overvloedig gebruik van ‘enkele aanhalingstekens’ voor termen als ‘expertise’ en ‘crisis en vernieuwing’. Alsof hij er duidelijk afstand van wil nemen. Als hij uitspraken van personen samenvat – zij worden zelden letterlijk geciteerd – gebeurt dat ook. Het is dan onduidelijk of die distantiërende markering van hem of van de aangehaalde persoon afkomstig is, wat toch echt wel iets uitmaakt. Bovendien gebruikt Dols sterk waarderende en tendentieuze formuleringen.

Reeds de titel van de dissertatie laat aan duidelijkheid niets te wensen over: *Fact factory*. Explicieeter nog is de titel van het eerder gepubliceerde artikel: *Katholieke sociaalingenieurs en de encenering van de celibaatcrisis, 1963-1972*. Een schijnvertoning dus. Direct in het begin van het boek: “List of questions and statements thus provide relevant information concerning the way in which sociologists wanted the socio-religious reality to be seen” (14). De socioloog/journalist A. de Weyer “became the most important messenger

of sociologically underpinned ‘narratives’ of a crisis of the ‘religious office’” (122). Newspapers “depicted the image of a stream of vocations running dry” (122). “A vocation crisis shaped behind the walls of KASKI and ITS (Instituut voor toegepaste sociologie)” (123). Dat de bisschoppen zich niet bemoeiden met de vragenlijst “enabled the ITS staff to paint a ‘crisis’ in many colours” (127). Het rapport “nurtured a media-led crisis of vocation” (ibid.). “In order to demonstrate how scientific facts and the image of a crisis were constructed” (136). Vragen naar religieuze waarden van de priesters “would allow ITS-employees to unveil a ‘crisis of faith’” (136). Zij “were trying to prove the demise of traditional values and beliefs” (144). The two polls “shaped crisis” 161).

Speciale aandacht krijgt ook Goddijn zelf als “spelverdeler” (325) en “transitiemanager avant la lettre” (327). “I shall concentrate on the frames and metaphors Goddijn brought into circulation” (65). “Goddijn even (sic L) went so far as to publicly oppose the encyclical *Sacerdotalis Caelibatus*” (Paulus VI 1967). “What he perceived as a ‘crisis of vocations’” (101). “He labelled the decrease in the number of vocations as a ‘crisis’ before the project had even taken off” (106). “While masterminding this mediastrategy, Goddijn could fall back on the knowledge of journalism that he gained through his study in Münster” (155). “Goddijn played a crucial role in what should be perceived as nothing less than as a conciliar watershed” (165). Goddijn had “a finger in almost every pie” (194) en hij “still pulled the strings” (215). Zijn succes “rested on his chameleonic ability to change colour as soon as he sensed that a specific social context demanded it” (227). “Goddijn could do nearly everything he thought was ‘functional’ for church reform in a legitimate manner” (227).

Deze stijl van presenteren geeft zijn betoog het karakter van een aanklacht tegen een aantal wetenschappers die bereid zijn vaktechnische middelen als statistieken en opiniepeilingen te manipuleren om hun beeld van de werkelijkheid aan anderen op te dringen, met aan het hoofd ervan een opportunistische figuur die een centrale positie heeft weten te verwerven en daar ruimschoots gebruik van maakt. Daarin klinkt het verwijt door van een tekort aan wetenschappelijke integriteit.

Het begrip ‘narrative’

Omdat Dols’ studie in het Engels geschreven is, zou de term *narrative* gelezen kunnen worden als een gewone vertaling van ‘verhaal’. Dat is een populair begrip geworden. Zo hebben politici een verhaal nodig en vele mensen willen graag hun verhaal kwijt. Maar dat daargelaten, wijs ik op de narratieve

wending in de geschiedwetenschap. Die wending was in de tweede helft van de vorige eeuw een reactie op de Annales-school die sterk leunde op sociaal-wetenschappelijke methoden met veel aandacht voor overkoepelende structuren en lange termijnprocessen. Daarin dreigden concrete personen en situaties uit het zicht te verdwijnen. In de ‘verhalende geschiedenis’ betraden die weer het toneel, overigens zonder dat de sociaalwetenschappelijke getinte geschiedenis geheel verdrongen werd.

Het begrip ‘narrative’ of ‘narratief’ is echter niet eenduidig. Er zijn namelijk verhalen die geschreven worden met de bedoeling een feitelijke gang van zaken zo goed mogelijk weer te geven. En er zijn verhalen waarmee men primair iets wil bewerkstelligen, de strategische verhalen. Recent las ik bijvoorbeeld: “Al Qaida en IS hebben het zogeheten ‘strategisch narratief’ ontdekt en verfijnd [...] een verhaal dat dwingt tot een keuze, om iets te doen of na te laten” (Beatrice de Graaf). Het is ook in die zin dat politici – en niet alleen zij – een verhaal nodig hebben.

Bij beide typen stelt zich de begrijpelijke vraag: is het waar wat er verteld wordt? In het eerste type geldt dat in principe wel, al stellen sommige geschiedfilosofen zelfs dat ook daarin nooit de historische gang van zaken afgebeeld kán worden, maar dat moet hier buiten beschouwing blijven. In vele strategische narratieven is de waarheid echter niet relevant. Daar geldt vooral: “als het maar werkt”. Een sprekend voorbeeld kwam ik ooit tegen in de uitspraak van een vroegere voorzitter van de Duitse wetenschappelijke (sic L.) raad voor het kernonderzoek: “Mijne heren, de zaak is ernstig. Spreek u overal uit vóór de kernenergie, het hoeft niet allemaal waar te zijn, als het maar luid is”.

Voor Dols is het een uitgemaakte zaak dat zijn eigen narratief – dat hij niet zo noemt – de feitelijke gang van zaken weergeeft maar ook dat de narratieven van de sociologen een strategisch karakter hebben; de feiten die daarvoor als basis moeten dienen, worden namelijk door henzelf geconstrueerd. Dat lijkt zelfs zijn uitgangspunt te zijn. Hij wil namelijk het werk van Jerome Morris voortzetten. Deze stelde niet de vraag wanneer secularisering plaats vond, uit welke elementen die bestaat en door wie en wat die wordt beïnvloed. Voor Morris is het “vital to understand why so many came to believe in secularism as one of the most typical features of modern society” (4). Dit master narrative ontstond in de 18^e eeuw toen evangelische predikers “such as John Wesley told stories of religious decay in urban areas” (ibid.), verhalen die door sociologen werden onderbouwd. Ook citeert hij de uitspraak van de historicus Collum Brown dat bisschop Wickham in zijn bekende boek *Church and People in an Industrial City* (1957), “shaped the ‘myth of the unholy city’ in order to justify

confessional strategies of confessionalisation” (3). Zonder zich af te vragen of zijn lezers misschien willen weten waarop de twee auteurs hun conclusies baseren, gaat hij in hun voetspoor verder met formuleringen als, bijvoorbeeld: “List of questions and statements thus provide relevant information concerning the way in which sociologists wanted the socio-religious reality to be seen.” (14).

Inhoudelijke kritiek

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.

De sociologische constructie van een crisis

Dols zet zijn onderzoek in een zowel ruimtelijk als tijdelijk beperkt kader: de Nederlandse kerkprovincie tussen 1946 en 1972 en richt zich daarbinnen vrijwel uitsluitend op de “intellectual and performative roles of sociologists of religion in the decisionmaking process of the Dutch bishops in the post-war Netherlands” (2). Internationale en nationale, maatschappelijke en kerkelijke ontwikkelingen waarbinnen die interactie plaatsvindt, laat hij bewust buiten beschouwing. Dat is vanuit een methodologisch gezichtspunt om twee redenen problematisch.

Ten eerste omdat het effect van de invloed van de ene actor op de andere niet betrouwbaar kan worden vastgesteld zonder rekening te houden met andere, mogelijk beïnvloedende factoren, zoals het denken en handelen van theologen en filosofen. Als het om causale termen gaat, wil Dols dat nog wel toegeven. “Because the two papers authored by Goddijn cannot be directly linked to the Episcopacy as a whole, positing straightforward lines of causality between his discourse of engineering Church renewal and episcopal self-understanding is an inaccurate interpretation” (85). Hij zegt echter wel: “one could reasonably state, however, that it is highly probable”.

Het tweede methodologische bezwaar betreft het buiten beschouwing laten van zowel de jaren vóór de besproken periode als de jaren daarna. Als er voordien al sprake zou zijn van crisis, kan men niet zeggen dat die in de betreffende periode ‘geconstrueerd’ werd. En indien die crisis zich na die periode zou verdiepen, is het dan nog plausibel dat alleen toe te schrijven aan

de invloed van een handjevol sociologen op een bisschoppencollege? Temeer daar dit vanaf 1970 door pausen ingrijpend werd gewijzigd waarna kardinaal Willebrands als voorbijgaand aartsbisschop van Utrecht, moest vaststellen dat onder de gelovigen onverschilligheid overheersend was.

Weliswaar zwijgt Dols niet volledig over de kerkelijke situatie vóór en in de eerste jaren van de besproken periode, maar toch blijft hij volhardend hame ren op de construerende activiteiten van sociologen. En over het hoe en in welke mate de crisis heeft doorgewerkt, vindt men niet veel meer dan de formule “bedoelde en onbedoelde gevolgen”. Daarom lijkt het wenselijk bij wijze van – een hopelijk aanvaardbaar – intermezzo, iets van die, misschien al goeddeels vergeten, geschiedenis op te halen.

Tijdens en nog direct na de Tweede Wereldoorlog waren er mensen die verwachtten door te kunnen gaan met waarmee men in 1939 was gestopt. Dat bleek een illusie. Terugblikkend spreken gezaghebbende vakhistorici over het “einde van het oude Europa” en een “wind der verandering” (Judt 2005), over “culturele turbulentie” en een “cultuur zonder kompas” (Von der Dunk 2000) en over “veranderingen in sneltreinvaart van aloude grondpatronen” (Hobsbawm 1995). Zij illustreerden die uitspraken uitvoerig. Ik noem het een en ander zonder veel systematiek. Industrialisering, de trek van platteland naar steden, verhoging van het reële inkomen, komst van de supermarkt en huishoudelijke apparaten (positie van de vrouw), betere voeding, huisvesting en medische zorg, verhoging van de mobiliteit door de auto (ook niet meer alleen voor rijken), draagbare radio’s (altijd beschikbaar), komst van de TV (de wereld in de huiskamer), migratie naar Europa, contacten met niet-Europese culturen bevorderd door massatoerisme, uitbreiding van scholen en educatieve diensten, de jeugd als zelfstandige categorie, vrijere beleving van de seksualiteit (de pil), toenemende mondigheid van burgers, democratiseringstendensen, afbrokkeling van traditioneel gezag, dekolonisering. Voorts kan worden gewezen op de nieuwe wijsgerige (fenomenologie, existentialisme) en theologische zienswijzen (nouvelle theologie) op wereld en individu, (het eigen bestaan ontwerpen) en verder nog op de komst van de situatie-ethiek met de vrijheid zelf te beslissen of en in hoever de regels in de concrete situatie moeten gelden en op de daarmee gepaard gaande erosie van absolute gehoorzaamheid aan het voorgegeven morele kader.

Wat Nederland betreft, verdient de ontzuiling apart vermelding waardoor relatief gesloten gemeenschappen werden opengebroken, wat o.a. leidde tot identiteitsproblemen niet alleen van de katholieke organisaties als vakbeweging (fusie van NKV en NVV) en de katholieke universiteiten maar ook

de identiteit van de katholieken zelf. Later zou dat de k-discussie genoemd worden.

Tegen deze achtergrond drong zich aan de degenen die dit alles van nabij meemaakten, een onmiskenbaar crisisbesef op. Misschien niet zozeer bij het grote publiek (hoewel?) als wel bij psychologen, politicologen, economen, filosofen, theologen en kerkleiders. Enkele indicaties. In 1943 verscheen van H. Godin en Y. Daniel *France, pays de mission?* Enkele jaren later publiceerde de aartsbisschop van Parijs, kardinaal Suhard, zijn beroemde vastenbrieven waarin hij van een crisis van de kerk sprak. Ook stelde hij een ander type priester voor – de priesterarbeider, die weinig van doen had met het traditionele sacrale priestertype. Al in 1939 had kardinaal Ruffini bij Pius XII voor een concilie gepleit, omdat hij de situatie ernstiger vond dan vóór het Concilie van Trente. Hij dacht daarbij niet aan vernieuwing maar aan restauratie: bevestiging van dogma's, verbetering van de tucht. In 1948 bood hij zelfs de hoofdthema's ervoor aan: bestrijding van dwalingen, het gevaar van het communisme, vernieuwing van het kerkelijk wetboek, richtlijnen voor kerkelijke tucht (en het dogma van Maria ten Hemel opneming). Pius XII ging er niet op in maar zijn opvolger, Johannes XXIII, tot veler verrassing en onder het motto van vernieuwing wel. Daartoe droeg het hoofd van het protocol, mgr. Iginò Cardinali, drie thema's aan die de kardinalen Ruffini, Ottaviani, Siri en anderen als vloeken in de kerk moeten hebben beschouwd: het priestercelebaat (dat Iginò niet essentieel voor het priesterambt noemde (sic L.), liturgische veranderingen en oecumene).

Wie kennis neemt van het informatieve, vierdelige werk van Xavier Rynne *Brieven uit Vaticaanstad* (1963-1966) waarvan na elke zittingsperiode een deel verscheen met verslagen van elke sessie, wordt gewaar dat vele concilievaders zich wel degelijk bewust waren van de ernst van de situatie. Ik beperk me tot enkele opmerkingen die passen bij de thema's van Dols' boek. Zo werd geconstateerd dat het aantal priesters steeds meer afnam in het kader waarvan Kardinaal Alfrink het concilie in de derde sessie opriep de crisis in het priestercelebaat wat rondborstiger te benaderen (dus nog vóór de celibaats-enquête). Ook werd de noodzaak van kleinseminaries betwijfeld, gezien de ontwikkeling van het onderwijs. Kardinaal Bea, en anderen, spraken over een crisis in het kloosterleven en kardinaal Döpfner vond dat de voorstellen voor hervorming ervan niet de kern van die crisis raakten: de niet-aanpassing aan de moderne tijd.

Verandering in de celibaatsverplichting was al aan Pius X (1903-1914) voorgesteld maar de romeinse autoriteiten hadden altijd aangevoerd dat iedere concessie zou leiden tot herziening van de status van priesters die in Italië

en andere landen in concubinaat leefden (naar schatting duizenden). En ook nu werd door ingrijpen van Paulus VI het celibaat buiten discussie gesteld. Toch pleitte de belangrijke curiekardinaal Bea voor de mogelijkheid van een gehuwd priesterschap en kardinaal Alfrink voor een minder sacrale benadering van het ambt. In de laatste sessie werd het belang van wetenschappelijk onderzoek beklemtoond, de afwijzende houding van de kerk tegen de moderne wetenschap gehekeld en een algemene crisis in de gehoorzaamheid aan het kerkelijk gezag gesignaleerd.

Wat Nederland betreft, noem ik eerst drie invloedrijke stemmen van protestantse zijde. In 1933 publiceerde Jacob Kruijt *De onkerkelijkheid in Nederland* waarin hij wees op een sterke toename van onkerkelijkheid, zij het nog niet onder katholieken. Willem Banning schreef in 1946 dat de Tweede Wereldoorlog geen “geïsoleerd gebeuren (was), maar een verschijnsel innerlijk verbonden met processen in de samenleving die een diepgaande structuurverandering tot uitdrukking brengen met alle krampachtigheid, catastrofale uitbarstingen, crises die daaraan inherent zijn” (Banning 1946, 4). En in 1947 verscheen van C.J. Dippel, *Kerk en wereld in de crisis*.

Een vergelijking van de uitkomsten van de volkstellingen van 1931 en 1947 bracht de Sint Willibrordsvereniging er in 1952 toe, aandacht te vragen voor toenemende ‘geloofsafval’. In 1950 verscheen *Onrust in de zielzorg* als neerslag van discussies over pastorale problematiek die in 1946 gehouden waren. In deze en andere publicaties werd ook het functioneren van de priester aan de orde gesteld. In 1952 sprak de franciscaan Van Bilsen ook al openlijk van een crisis van de kerk. Bij het eeuwfeest van het herstel van de katholieke hiërarchie in 1953 deed kardinaal De Jong een bewogen oproep de eenheid te bewaren. Die bleef niet zonder kritiek, evenmin als het *Bisschoppelijk Mandement* (1954) dat het tegengestelde opriep van wat (sommige) bisschoppen beoogden. Midden jaren vijftig visiteerde Sebastiaan Tromp in opdracht van het Vaticaan theologische opleidingen omdat daar de moderne wetenschappen een bedreiging zouden vormen voor de moraal. Niet alleen de theoloog Klaas Steur werd daarvan slachtoffer maar ook de psychiater, Anna Terruwe die nogal eens priesterstudenten bijstond – o.a. ter zake van seksuele problemen. (Zij werd decennia later gerehabiliteerd). In 1955 publiceerde J. Dellepoort *De priesterroepingen in Nederland*, waarin hij het gevaar van een priestertekort zag aankomen. M. van den Bos zegt over deze periode: “De gedachte dat katholiek Nederland (of toch eigenlijk de gehele katholieke kerk) een ‘groeicrisis’ doormaakte die tijdens het (Vaticaan) Concilie vruchtbaar gemaakt diende te worden, leek alomtegenwoordig” (Van den Bos 2012, 111). En in 1960 schreef kardinaal Alfrink: “Staande op de drempel van een nieuwe tijd” wor-

den er “veranderingen en vernieuwingen gevraagd op elk gebied. En inderdaad, er zullen ook op kerkelijk gebied diepgaande veranderingen moeten worden aangebracht” (Idem 118). In 1963 publiceerde een anonieme priester het boekje *Celibaatscrisis* waarin hij voorzichtig een verband legde tussen celibaat en teruggang in priesterwijdingen. Eveneens in 1963 werden kleinseminaries opgeheven en in 1967 werden de grootseminaries samengevoegd tot zes instellingen (die wel leken theologen opleidden maar steeds minder priesters afleverden). Bisschop Bekkers hield zijn beroemde TV-praatje over de eigen (seksuele) verantwoordelijkheid van de echtgenoten, dat een gevoelige klap toebrengt aan de traditionele biechtpraktijk en, zo Van den Bos, vanaf de tweede helft van de jaren zestig liepen de kerken bijna volledig leeg (Idem 187). Vermeldenswaard is overigens zijn opmerking dat de hoofdrol in de discussies over vernieuwing gespeeld werd door vele theologen, psychologen en pedagogen. De sociologen worden opvallend genoeg door hem niet of nauwelijks genoemd. In zijn visie speelden ze blijkbaar geen belangrijke rol.

In de lezenswaardige bundel *Mannen Gods. Clericale identiteit in verandering* schrijft Monteiro: Hun “uitverkorenheid (van priesters) stoelde op twee pijlers: de roeping ten eerste, vaak beschouwd als een bovennatuurlijk fenomeen; ten tweede het relatief hoge opleidingsniveau van het seminarie. Beide pijlers kwam al voor de oorlog aan enige erosie bloot te staan”. En voorts: Vaticanum II “veroorzaakte (!) althans in West-Europa en de Verenigde Staten, met Nederland en Frankrijk als koplopers, een hausse aan ambtsverlatingen en daarmee een kerkelijke crisis van formaat” (Ackermans & Monteiro 2007, 19, 26).

Dat kan men wel zeggen. Tussen 1964 en 2002 waren er wereldwijd meer dan 65.000 – door het Vaticaan officieel erkend en geregistreerde – ambtsverlatingen. Daarbij moet bedacht worden dat onder Johannes Paulus II dispensatie in de celibaatsverplichting niet of nauwelijks werd gegeven en vele priesters daar ook niet meer om vroegen. Hun aantal wordt geschat op 30% van de erkende ambtsverlatingen wat het totaal op ca. 85.000 zou brengen. In Nederland waren er 2154 ambtsverlatingen tussen 1960 en 2000. Het aantal wijdingen liep in die periode terug van 278 per jaar tussen 1960 en 1965 naar 29,8 per jaar tussen 1996 en 2000. Sinds een aantal jaren moeten buitenlandse priesters het restant van de liturgische verzorgingsstructuur stutten. Volgens de bijdrage in deze bundel van de historicus Ton van Schaik was het celibaat in 1965 “al volop omstrede” – toen moest de enquête nog komen. Bovendien schrijft hij dat “de (nu) algemeen geaccepteerde sociale werkelijkheid van het ongehuwd samenwonen” maakt, dat ook het samenwonen van priesters “door de bisschop min of meer wordt gedoogd” en voor

de gelovigen “een aanvaard verschijnsel” is (Idem 42, 51). Momenteel belopen overigens de schattingen van zogeheten ‘geheime relaties’ ca. 40%: (L.).

Tegen deze achtergrond is het moeilijk te begrijpen dat, allereerst, Dols een aantal gegevens uit beide boeken – die wel op zijn literatuurlijst staan – niet vermeldt (in zijn artikel iets meer dan in de dissertatie) maar toch stelt dat: “given the similarities between the discourse of engineering Church renewal and episcopal self-understanding, and Goddijn’s privileged position, *it is hard to believe that the Dutch bishops did not explain the current state of their Church Province in terms of a ‘crisis’ under the influence of this discourse in the late 1960s*” (87, curs. L). En vervolgens: dat hij de gebeurtenissen na 1972 alleen maar aanduidt als bedoelde en onbedoelde gevolgen van de invloed van sociologen op het beleid. Daarmee ben ik aan de tweede stelling: de sociologische overheersing.

Een “increasing domination of sociology”?

Sociologie, sociologen en statistiek hebben bij Dols weinig krediet. Dat de bisschoppen “vielen voor de verleiding” ervan is al een tekenende uitspraak en wat hij over sociologen zegt, is eenzijdig en zelfs wat schamper: “godsdienst-sociologen en hun ‘feitenfabrieken” (323). “most of them were spending their days calculating behind their desks” (225) en in zijn artikel: zij “waren geen protesterende studenten of zittende politici, maar mannen in (priester)pakken die turvend en tellend hun brood verdienden, onderwijl hun ideologische en institutionele imperium uitbreidend” (429). Ik ken heel wat (ook gerenommeerde) sociologen die in hun vakbeoefening zelden of nooit turfden of tellen (en er ook niet op uit waren hun imperium uit te breiden).

Over de statistiek is zijn oordeel negatief. Men kan er vooral feiten mee construeren. Dat kan inderdaad – “How to lie with statistics” is al een oud boekje – maar als dat de normale gang van zaken zou zijn, is het moeilijk te begrijpen waarom de Italiaanse stadstaten al in de 16^e eeuw statistische registratie als boekhouding van de staat gingen bevorderen. In de 17^e eeuw zette dit zich door en tegenwoordig wordt de statistiek algemeen beoefend. Beleid op enige schaal is zonder statistiek eenvoudig onmogelijk geworden. Ook de wetenschappen – en niet alleen de sociale – maken daar vruchtbaar gebruik van. Het belang ervan was trouwens ook de kerk niet ontgaan. Pastoors dienden een kerkelijke statistiek van hun parochie bij te houden, wat overigens vaak beroerd gebeurde.

Maar zijn kennis van statistiek laat ook te wensen over. “Statistics reduced the complexity of various interrelated socio-religious phenomena to plain numerical lists” (54). Zij registreert echter alleen de uitkomst van die

interactie: zo kan de teruggang van het aantal wijdingen eenvoudig worden vastgesteld – daaraan valt weinig te construeren – maar hoe die verklaard moet worden, vraagt om een analyse waarbij statistische bewerkingen kunnen helpen, om bijvoorbeeld verbanden bloot te leggen. Maar deze behoeven interpretatie vanuit theoretisch gefundeerde inzichten in culturele en maatschappelijke ontwikkelingen.

Het wantrouwen van Dols ten aanzien van statistieken deelt hij met vele kerkleiders vóór, tijdens en na de besproken periode. Dat was bij die leiders vooral gebaseerd op het feit dat cijfers vaak slecht nieuws brachten. Dan werd er bijvoorbeeld onderscheid gemaakt tussen de rekenkunde van sociologen en het rekenen van de H. Geest. Bijvoorbeeld in de uitspraak van zelfs een open man als Ds. Buskes: “wij ontdekken geloof buiten de kerk dat nochtans in diepere zin van de kerk leeft, ook al blijft het buiten de kerk [...] met getallen kan men daarbij niet werken” (geciteerd bij Vermooten 1970, 202; zie ook Laeyendecker 1991). Hoe hij zo zeker weet dat het geloof buiten de kerk in diepere zin van de kerk leeft, blijft onbelicht. En gelijksoortige uitspraken vielen bij elk nieuw onderzoek naar *God in Nederland* (1966; 1979; 1996; 2006) te beluisteren. Soms kreeg ook de boodschapper het verwijt de kwalijke trends te bevorderen.

Toch werd de oprichting van sociologische instituten kort na WOII door de grote kerken gesteund, zelfs de paus wenste het KASKI in 1948 succes, zo vermeldt Dols. Dat heeft echter niet lang geduurd. Het Sociologisch Instituut van de Nederlandse Hervormde Kerk (SINHk) werd in 1968 opgeheven (de onderzoeksactiviteiten werden al in 1964 gestopt) en het Gereformeerd Sociologisch Instituut (GSI) verdween in 1966. Het KASKI heeft het 't langst als zelfstandig instituut kunnen uithouden, maar niet dankzij de financiële steun van de bisschoppen. Die was na 1970 tot een ontoereikend minimum teruggebracht. Tussen 1975 en 1986 dreef het KASKI dan ook op de kurk van niet-kerkelijke opdrachten, zo ervoer ik in die jaren als bestuurslid. Het werd later opgenomen in de organisatie van de Radboud Universiteit. Wat het institutionele apparaat betreft, was het dus met de door Dols veronderstelde “ever increasing domination of sociology in the ecclesiastical domain in the 1960s” (186) betrekkelijk snel afgelopen.

Ter ondersteuning van die ‘overheersing’ voert Dols echter ook het structureel-functionalisme aan, het theoretisch perspectief waarmee Goddijn werkte. Daarin wordt de kerk als een organisatie beschouwd, “gelijkend op een seculier bedrijf”. In die benadering staat consensus centraal, conflicten zijn er altijd maar zouden er niet moeten zijn. In dat kader bracht Goddijn ook de metafoor van ziekte en gezondheid in circulatie en had daar ook succes

mee “By implication, then, sociologists were presented as social doctors whose interventions could lead to a recovery of ‘the patient’”. (Elders in Dols’ boek heten ze ingenieurs). “Without these experts and their discipline, it was implied, the bishops’ modernisation efforts where doomed to fail” (85).

Dat deze benadering kerkelijke leiders en theologen aansprak – of liever: voor zover die theoretische benadering hen aansprak – kan m.i. worden toegeschreven aan het onderliggende ‘organische model’ dat bijbel, theologie en het structureel-functionalisme gemeenschappelijk hebben. In dat model worden sociale verschijnselen – organisaties, partijen, verenigingen gezinnen e.d. – benaderd in termen van organismen waarin alle onderdelen bijdragen aan het functioneren van het geheel. Indien zij dat niet doen, dus afwijkend gedrag vertonen, moet daaraan iets gedaan worden. Dat past geheel in de bijna twintig eeuwen oudere visie van de kerk op het “Lichaam van Christus” die op haar beurt stelde op de nog oudere Griekse organische denkvorm. De 1^e Korinthiërbrief van Paulus tekent dat volledig uit, vooral hoofdstuk 12. Verdeeldheid wordt afgewezen en ieder is dienstbaar aan het geheel volgens een taakverdeling berustend op verschillende gaven. Daarin passen geen partijzucht, twisten en tweedracht. In de brieven aan Timotheus en Titus wordt gesproken over de gezonde leer, gezond zijn in het geloof, een gezonde prediking en over mensen die de gezonde leer niet meer verdragen (vertaling NBG; in de NBV is “gezond” vervangen door “heilzaam”). Deze ‘analogie’ waarin sprake is van een lichaam waarvan de leden ziek en gezond kunnen zijn, heeft in de geschiedenis ook ten grondslag gelegen aan het handelen van kerkleiders ten opzichte van ‘scheurmakers’ en ‘kettters’. Deze werden vaak uiterst radicaal, d.w.z. tot de dood toe bestreden. Deze ziektes mochten immers niet doorwoekeren in het lichaam van de kerk. Minder definitieve vormen van genezing, zoals kerkelijk tuchtrecht zijn overgebleven: beroepsverboden en spreek- en publicatieverboden.

Het is dus zeer de vraag of Goddijns hanteren van een structureel-functionalistisch perspectief op een “increasing domination” van de sociologie wijst. Dat perspectief was alleen acceptabel voor zover het overeenkwam met een eeuwenlang bestaande zienswijze. Het in de jaren zestig opkomend conflictperspectief werd dan ook resoluut afgewezen. Dat conflicten voor het geheel ook een positieve betekenis konden hebben, lag volledig buiten de gezichtskring van kerkelijke leiders. Historisch materialisme was en is natuurlijk helemaal taboe (daarom moest de bevrijdingstheologie het ontgelden) en of de moderne systeemtheorie voor de kerk acceptabel zou zijn, betwijfel ik in hoge mate.

Maar er zijn ook andere zaken die de ‘toenemende overheersing’ tot een privéconstructie van de auteur maken. Het ligt voor de hand dat kwantitatieve gegevens kritische vragen kunnen oproepen met betrekking tot de structuur en het denken binnen de kerk. Als er steeds minder mannen priester willen worden, kan dat te maken hebben met de arbeidsomstandigheden (die in alle organisaties in de analyse van, bijvoorbeeld personeelsverloop, worden meegenomen), of met het verplichte celibaat. Maar kerkelijke organisatievormen zijn met taboes omgeven. (J. Hoekendijk sprak decennia geleden van morfologisch fundamentalisme). Het (gematigde) rapport over gezagsverhoudingen van het Pastoraal Concilie werd al problematisch gevonden en bij de kwestie van het priesterambt als professie bleek dat nog meer het geval.

Dat de kerk een organisatie ‘is’, wordt binnen de kerk overigens niet betwijfeld. Dat blijkt al in de brieven van Paulus waar hij zich inzet voor diaconale hulp tussen gemeenten. Canon 204 §2 van het *Wetboek van Canoniek Recht* (1987) zegt dan ook dat het volk Gods “in deze wereld als georganiseerde gemeenschap (is) ingericht”. Ook in dat opzicht sluit Goddijn aan bij de traditie – al betwijfel ik of hij die vergelijkt met een bedrijf, zoals Dols zonder aanhalingstekens schrijft. Een bedrijf is immers wel een organisatie maar een organisatie is lang niet altijd een bedrijf en dat wist Goddijn heel goed. Maar in de reeks ‘veroordeelde’ stellingen van het *Modernisme* (1907) luidt stelling 53: “De organische constitutie van de Kerk is niet onveranderlijk maar de Christelijke gemeenschap is, net als de menselijke gemeenschap, onderworpen aan voortdurende evolutie”. Met deze veroordeling wordt de veranderlijkheid dus categorisch afgewezen en de structuur van de organisatie in het domein van het onaanraakbare, van het sacrale getrokken.

A fortiorti geldt dat als het om een kennissociologische analyse van leerstellingen zou gaan. Daarin wordt het verband onderzocht tussen religieuze leerstellingen of praktijken en – bijvoorbeeld – fasen in de cultuurontwikkeling, of status en klassenverschillen. Op dat sacrale terrein moeten zelfs theologen zich er voor hoeden al te vernieuwende inzichten te presenteren.

Kortom, als sociologen zich met de organisatiestructuur en theologische opvattingen gaan bemoeien, zeker als ze daarover suggesties doen, zal dat door kerkelijke gezagsdragers zelden op prijs worden gesteld. Dat zou hun terrein niet zijn. Zelf vond ik het verbazingwekkend dat zelfs een progressief theoloog mij tijdens een symposium in 1991 vroeg waarom ik me eigenlijk als socioloog betrokken voelde bij de religieuze en kerkelijke problematiek.

Onder dergelijke opvattingen die een soort uitzonderingspositie voor de kerk als (ook) een sociaal verschijnsel opeisen, ligt een te beperkte opvatting van de autonomie van de wetenschappen. Die autonomie is weliswaar

op het Tweede Vaticaans Concilie erkend, maar schijnt binnen de kerk nog steeds moeilijk acceptabel te zijn. Dat de sociologie autonoom is, betekent niet alleen dat sociologie, zoals alle andere wetenschappen, een eigen beschouwingwijze heeft, maar ook dat zij vrij is in haar keuze van onderwerp en wijze van behandelen daarvan. De vrijheid van onderwerpkeuze is trouwens een grondrecht van elke discipline. De Nederlandse historicus Van Deursen, die ver verheven is boven ook maar het geringste vermoeden van religieus-kerkelijke progressiviteit, schreef: “voor een historicus bestaan geen verboden terreinen” (1991, 66). Op hetzelfde ‘materiële object’ kunnen verschillende disciplinaire beschouwingwijzen worden losgelaten. (Problemen van multidisciplinariteit en interdisciplinariteit blijven hier buiten beschouwing). En binnen het systeem van wetenschappen is er geen wetenschap die soeverein vanuit haar eigen beginselen het uiteindelijke oordeel kan opeisen. Ook de theologie niet. Toch schreef de progressieve theoloog Herman Borgert in de bewuste periode: “it was necessary to thoroughly study and eventually modernise means (genademiddelen) under the intellectual domination of theology” (73). Een dergelijke ‘domination’ is een middeleeuwse erfenis die nog steeds hardnekkig voortleeft. En hier ook nog dit: er bestaat geen “Catholic sociology” (11). Wel zijn er katholieke sociologen die zich, misschien vanwege hun kerkelijke betrokkenheid, het sociale verschijnsel ‘kerk’ ook kritisch onder de loupe willen nemen. (Max Weber noemt dat ‘Wertbeziehung’). Maar zij putten uit dezelfde methoden en theorieën als reformatorische of atheïstische sociologen.

Autonomie betekent ook dat kerk noch politiek zeggenschap hebben over de juistheid van de uitkomsten van wetenschappelijk onderzoek. Zij kunnen er serieuze problemen mee hebben, maar dat is dan, om een eigentijdse – vervelende – uitdrukking te gebruiken, hun probleem.

Ik heb mij gedurende de lezing van Dols’ dissertatie niet aan de indruk kunnen onttrekken dat hij veel moeite heeft met die autonomie en ook met de bezigheden van “sociaal-ingenieurs”. Dat woord suggereert heel sterk de idee van ‘maakbaarheid’. Maar heel wat sociologen zijn juist sceptisch over maakbaarheid. Dols zou – bijvoorbeeld – Luhmann eens moeten lezen. De bisschoppen van Vaticanum II noemt hij overigens geen ingenieurs terwijl die toch al het narratief van crisis en vernieuwing hanteerden en van realisering van hun voorstellen (maakbaarheid) het beste hoopten (of juist niet).

Sociologisering?

Daarover kan ik kort zijn. Een feitelijke analyse van het bisschoppelijk beleid in de katholieke kerkprovincie na 1972 ontbreekt in zijn dissertatie. Hij eindigt

zijn Nederlandse samenvatting met de uitspraak dat “de crisis [...] onderdeel werd van een historiografie waarin sociologische kennis en kunde nog decennialang beeldbepalend zou zijn”. Wat dat precies met de sociologisering van het beleid of van de katholieke kerkprovincie te maken heeft, ontgaat mij echter. Misschien geeft een passage uit zijn eerdere artikel meer houvast waarin hij verwijst naar de Duitse socioloog Benjamin Ziemann die in kaart brengt “hoe de sociale wetenschappen (in Duitsland) sinds 1945 oprukten en hoe sociaalwetenschappelijke concepten, categorieën en plannen doordrongen in het kerkelijk spreken”. In de Acknowledgments bij zijn dissertatie spreekt ook Dols over de “scientisation of the social in the ecclesiastical domain”. Ziemann baseert zich op Lutz Raphael die de verwetenschappelijking van het sociale ziet in “die dauerhafte Präsenz humanwissenschaftlicher Experten, ihrer Argumente und Forschungsergebnisse in Verwaltungen und Betrieben, in Parteien und Parlamenten – denk daar het Nederlandse bisschoppencollege eens bij – bis hin zu den alltäglichen Sinnwelten sozialer Gruppen, Klassen oder Milieus” (417).

In het alledaagse leven is er inderdaad sprake van een algemeen sociologisch bewustzijn en van (getrivialiseerde) theorie. “Mensen interpreteren hun primaire ervaringen vanuit diffuus-sociologische gezichtspunten en daarbij worden ze beïnvloed door dominante denk- en spreekwijzen die – De Swaan heeft daarop gewezen – door sociologen in kranten en algemene tijdschriften radio en tv bemiddeld worden” (Laeyendecker 1986, 240). Maar ook in bisschoppelijke beleidsstukken? Nu moet ik eerlijk bekennen, dat ik die sinds de jaren zeventig zelden of nooit meer lees en ik laat dus de mogelijkheid open dat daarin sociologische termen kunnen voorkomen. Helaas heeft Dols geen tijd gevonden een paar voorbeelden aan te dragen. Maar de kern van de zaak is natuurlijk of en in hoever sociologische gezichtspunten en constatering doorwerken in concrete beleidsmaatregelen. En daarvan heb ik in ieder geval niet veel gemerkt. Integendeel. Om een aantal voor de hand liggende actuele problemen te noemen: de veranderde man-vrouw verhoudingen, de veranderde zienswijze op hiërarchische verhoudingen, inspraak en medezeggenschap, de kwaliteit van het leiderschap en de problemen van het leiding geven, de volstrekt vermagerde status van de kerkelijke ambtsdragers en hun onvoldoende toerusting voor de diversiteit van maatschappelijke en persoonlijke problemen, de betekenis van de lokale betrokkenheid bij de eredienst – ga maar tien kilometer verder op –, het zijn problemen die of volstrekt genegeerd of vanuit een starre defensieve opstelling benaderd worden – de goeden overigens niet te na gesproken. Voor zover er iets vorm had gekregen, is dat na 1970 geleidelijk de kop ingedrukt. Er zijn dan ook nog maar weinig

sociologen die enig heil zien in bemoeienis met kerkelijk beleid, als ze al welkom zouden zijn.

Literatuur

- Ackermans, G. & M. Monteiro (2007),
Mannen Gods. Clericale identiteit in verandering, Hilversum: Verloren.
- Anoniem (J.J.M. Brouwer) (1963),
Celibaatscrisis, 's-Gravenhage: Pax.
- Banning, W. (1946),
Over de ontmoeting van theologie en sociologie, Amsterdam: Ploegsma.
- Bisschoppelijk Mandement (1954),
De katholiek in het openbare leven van deze tijd, Utrecht:
- Bos, M. van den (2012),
Verlangen naar vernieuwing, Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- Boelaers, H. (1950),
Onrust in de zielzorg, Utrecht: Spectrum.
- Dellepoort, J. (1955),
De priesterroepingen in Nederland, 's-Gravenhage: Pax.
- Derks, M. & Chr. Dols (2010),
Sprekende cijfers, Katholieke sociaalingenieurs en de encensering van de celibaatcrisis, 1963-1972,
www.repository.ubn.ru.nl/bitstream/handle/2066/86610/316582.pdf
- Deursen, A. Th. van (1991),
 Geloof en geschiedwetenschap, in: Deursen, A. Th. van, *De eeuw in ons hart. Negenentwintig opstellen over geschiedenis, geschiedschrijving en geschiedbeleving*, Franeker: Van Wijnen, 64-73.
- Dippel, C.J. (1947),
Kerk en wereld in de crisis, 's-Gravenhage: Boekencentrum.
- Diverse auteurs (1966; 1979; 1996; 2006),
God in Nederland.
- Dunk, H.W. von der (2000),
De verdwijnende hemel. Over de cultuur van Europa in de twintigste eeuw, 2 dln., Amsterdam: Meulenhoff.
- Godin, H. & Y. Daniel (1943),
France, pays de mission?, Paris, Ed. du Cerf.
- Hobsbawm, E. (1995),
Een eeuw van uitersten. De twintigste eeuw 1914-1991, Utrecht: Spectrum.

- Johannes Paulus II (1987; promulgatus 1983),
Wetboek van Canoniek Recht, Hilversum: Gooi & Sticht e.a.
- Judt, T. (2005),
Na de oorlog. Een geschiedenis van Europa sinds 1945, Amsterdam: Olympus.
- Kruijt, J.P. (1933),
De onkerkelijkheid in Nederland, Groningen-Batavia: Noordhoff.
- Laeyendecker, L. (1986),
Succes als bedreiging, in: *Mens en Maatschappij*, 61, 228-250.
- Laeyendecker, L. (1991),
De discussie blijft moeilijk, in: Harskamp, A. van (red.), *Verborgen God of lege kerk*,
Kampen: Kok, 53-62.
- Paulus VI (1967),
Over het priestercelibaat (Sacerdotalis caelibatus), Hilversum: Gooi & Sticht.
- Rynne, X. (1963-1966),
Brieven uit Vaticaanstad, 4 dln., Utrecht: Ambo.
- Vermooten, W. H. (1970),
Hervormd Amsterdam in de crisis (1960-1970), Amsterdam: Ten Have.
- Wickham, G. (1957),
Church and People in an Industrial City, London: Lutterworth.

In gesprek met: Egbert Ribberink

Durk Hak

Secularisatie, ontkerkelijking, en (nieuwe) vormen van spiritualiteit vormen belangrijke vraagstukken in de godsdienstsociologie. Ongelovigheid en atheïsme daarentegen stonden tot voor kort nauwelijks op de onderzoeksagenda. In november 2014 werd door een van de weinige onderzoekers die zich hier wel mee bezig houdt voor leden van het Werkgezelschap *Godsdienstsociologie en Godsdienst antropologie* (<http://www.wgsga.nl/>) het onderzoeksproject *The impact of religious cultures on secular Europeans* uit de doeken gedaan. Die presentatie was aanleiding voor een *In gesprek met: Egbert Ribberink* (*1981).

Wat bracht hem tot dit onderwerp, en wie is Egbert Ribberink? Zijn studie in Wageningen, *Management of Agro-Ecological Knowledge and Social Change*, valt niet direct te verbinden met onderzoek naar ongelof en atheïsme. Wel is hij sinds 2004 werkzaam bij de stichting Agapè, ‘waar hij verschillende taken heeft gehad als studentenwerker, teamleider en projectleider’. Agapè is volgens eigen zeggen: ‘*een beweging van christenen die mensen stimuleert om te geloven, te groeien en te gaan. Samen maken we Jezus zichtbaar in onze samenleving.*’ (<http://www.agape.nl>). Ligt de sleutel dan misschien hierin? ‘Nee, niet echt, eigenlijk niet’, zegt Egbert Ribberink op mijn vraag. De werkelijke gang van zaken blijkt dan ook wat prozaïscher te zijn: hij begon in 2006/2007 met plannen voor een onderzoeksvoorstel naar evangelisatie en botsing met de cultuur. Hier kwam weinig uit; ook met zijn beoogde promotor liep het niet echt. Daarop ging hij met Dick Houtman praten over zijn plannen te promoveren op zo’n evangelisatieonderzoek. Al pratende stapten ze van dit idee af en kwam er een lijstje van vijf onderwerpen tot stand, waaronder de vrouwenkwestie in de SGP (waarin de *Stichting Proefprocessenfonds Clara Wichmann* zo’n rol belangrijke speelde), alsook de publicaties en het optreden van de ‘super-atheïst’ Richard Dawkins en zijn aanhang. Dat was in 2008. Atheïsme en ongelovigheid werd het, waartoe een artikel uit 2002 over secularisatie en godsdienstige veranderingen in Nederland van Dick Houtman en Peter Mascini bijdroeg. Houtman, hoewel het onderwerp eigenlijk buiten zijn voor naamste onderzoeksgebied lag, bleek een geïnteresseerde en stimulerende begeleider. Over die keuze zegt Egbert: ‘Tijdens mijn studie in Wageningen ontdekte ik een echte interesse in het sociologisch verstaan van de wereld, en die interesse bracht mij op het idee om te promoveren. Pas daarna begon ik na te denken over een onderwerp. Dat was eerst evangelisatie en dus later

atheïsme, maar wat mij betreft was en is het onderwerp secundair aan mijn plezier in het studeren *an sich*. Daarom was een switch voor mij geen punt.’

Ribberink is en blijft een evangelikaal. Hem wordt dan ook wel eens gevraagd of geloof en onderzoek naar ongelovigheid wel samengaan. ‘Het helpt vanzelfsprekend wel dat ik als gelovige geïnteresseerd ben in mijn onderwerp. Daarbij heb ik gemerkt dat gesprekken met atheïsten mij veel kunnen leren over zowel hun als mijn eigen standpunten’. Maar hij stelt nadrukkelijk dat ook voor hem de eisen van validiteit en betrouwbaarheid die aan goed sociologisch onderzoek worden gesteld gelden. Uitgangspunt van Ribberinks onderzoek blijkt een aspect van Webers rationaliseringsvraagstuk te zijn, *i.c.* de doorgaande secularisering, die uitloopt op ongelooft, is inherent aan de protestantisering van West-Europa. Behalve Webers ideeën vallen ook die van David Martin te herkennen, waar hij stelt dat de nog steeds aanwezige invloed van de ‘religieus-culturele erfenis’, in de gesecculariseerde Europese samenlevingen wordt onderbelicht of vergeten. En, ook ongelooft en atheïsme worden er door gestructureerd. Het verband tussen de invloed van religie op het openbare leven en de atheïstische reactie daarop kan nieuw theoretisch en empirisch licht werpen om godsdienst in seculiere maatschappijen te bestuderen. De houdbaarheid van deze stellingen staat ook in de nog komende artikelen centraal. De afronding van de promotie is gepland in 2016; als buitenpromovendus moet hij woekeren met de tijd tussen gezin, baan en wetenschap. Ondertussen heeft hij met Houtman de Erasmus Universiteit van Rotterdam verruild voor de Katholieke Universiteit Leuven.

Met Dick Houtman, publiceerde hij in 2010 in *Religie & Samenleving* het artikel ‘*Te ongelovig om atheïst te zijn*’. *Over deprivatisering van ongelooft*, als eerste onderdeel van zijn onderzoek. Twee conflicterende redeneringen met betrekking tot de relatie godsdienst en ongelooft vormen de kern van het artikel: naarmate godsdienst onbelangrijk wordt, krijgt atheïsme meer ruimte en daarmee meer aanhangers, en de andere luidt, dat naarmate godsdienst belangrijker wordt in de samenleving wordt actief ongelooft, *i.c.* atheïsme, dat ook. Ribberink en Houtman vonden dat het ervaren van religieuze druk op seculieren gepaard gaat met een toename van het atheïsme: ‘eenvoudigweg omdat het daarop een reactie vormt’. Historisch lijkt dit ook in de Nederlandse samenleving te kloppen.

In de tweede studie uit 2013: ‘Deprivatization of Disbelief? Non-religiosity and Anti-religiosity in 14 Western European Countries’ in *Politics and Religion* (met Houtman en Peter Achterberg, zijn Tilburgse copromotor) blijkt, dat hoe godsdienstiger het land is hoe sterker ongelooft en atheïsme zijn onder jongere generaties en de hoger opgeleiden; en in de meest gesecculariseerde landen

vinden deze opvattingen aanhang onder de oudere en lager opgeleide generaties. Ze verklaren dit door te stellen dat antigodsdienstigheid niet komt door leeftijd, ongelof of opleiding van mensen maar door de religieuze structuur en cultuur waarin ze zijn opgenomen wordt getriggerd.

Overigens, ongelof en atheïsme zijn blijkbaar actuele issues. Het gesprek met Egbert Ribberink vond plaats op 9 december, en ik vertelde hem dat op hetzelfde tijdstip het *Humanistisch Verbond* het rapport *Freedom of Thought* van de International Humanist and Ethical Union (IHEU) aan de Tweede Kamer en een aantal ambassades aanbood en daarbij demonstreerde onder de leus *Vrijheid is niet vanzelfsprekend. We moeten waakzaam zijn*. Volgens zijn op onderzoek gebaseerde verwachtingen was zijn inschatting dat de demonstranten voornamelijk uit oudere mensen zouden bestaan. (<http://www.humanistischverbond.nl/nieuws/op-de-bres-voor-freedom-of-thought>). Een dag later stuurde hij me een mail met een foto van de demonstratie met de lichtelijk triomfantelijke tekst: *‘En, wat zeg je ervan, had ik gelijk?’* De foto toonde inderdaad voornamelijk demonstrerende ouderen, maar ook enkele jongeren.

In de studie *‘Are all socialists anti-religious?’* die binnenkort in druk verschijnt in het *Journal of Contemporary Religion* wordt specifiek gekeken naar de houding ten opzichte van religie bij socialisten in verschillende landen. ‘De studie behandelt zowel religieuze als antireligieuze vormen van socialisme, en op basis van de literatuur veronderstellen we dat deze laatste varianten vooral voorkomen in Katholieke landen.’ Aan de hand van de EVS data (1990-2008) wordt deze hypothese getoetst. Hij blijkt tegen de test bestand en opnieuw wordt steun gevonden voor de stelling dat de aard van de religieuze cultuur van invloed is op de houding van niet-religieuzen.

In een volgende studie, met als werktitel *Secular Intolerance*, wordt gekeken naar de mate van acceptatie of afwijzing van de islam. Is het typerend of toevallig dat die vooral in seculiere landen plaats lijkt te vinden? En is daar, vanuit de ‘religieuze cultuur-thesis,’ een verklaring voor te geven? In het als laatst geplande onderzoek zal de invloed van het opleidingsniveau op anti-religieuze houdingen worden nagegaan. Dit thema wordt ‘veel genoemd, maar is een slecht onderzocht thema. Zowel de hoogopgeleide intellectuele intelligentsia als de laagopgeleide anomische burgers worden genoemd als meest intolerant ten opzichte van religie’. Egbert Ribberink tenslotte: ‘We werken echter op basis van voortschrijdend inzicht en het zou zo maar kunnen dat we, tegen de tijd dat we er aan toe zijn, toch een andere invalshoek kiezen die nog beter in het totale plaatje past. Dat is het voordeel van promoveren op basis van artikelen!’

Literatuur

Houtman, Dick & Peter Mascini (2002),

“Why Do Churches Become Empty, While New Age Grows? Secularization and Religious Change in the Netherlands”, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 41, 455–473.

Ribberink, Egbert & Dick Houtman (2010),

Te ongelovig om atheïst te zijn’. Over deprivatisering van ongelooft, in: *Religie & Samenleving*, 5/3, 209–227.

Ribberink, Egbert, Peter Achterberg & Dick Houtman (2013),

Deprivatization of Disbelief? Non-Religiosity and Anti-Religiosity in 14 Western European Countries, in: *Politics and Religion*, 6, 101–120.

Ribberink, Egbert, Peter Achterberg & Dick Houtman (forthcoming),

Are all socialist Anti-Religious? Anti-religiosity and the Socialist Left in 21 Western European countries (1990–2008), in: *Journal of Contemporary Religion*.

Websites

Agapè: <http://www.agape.nl/> (hit 18/11-2014);

Humanistisch Verbond: <http://www.humanistischverbond.nl/nieuws/op-de-bres-voor-freedom-of-thought>;

Werkgezelschap Godsdienstsociologie en Godsdienst antropologie: (<http://www.wgsga.nl/>).

Boekbesprekingen

Mendieta, Eduardo & Jonathan VanAntwerpen (red.) (2014), *De kracht van religie in de openbare sfeer*, Kalmthout: Pelckmans/Klement, pp. 170, ISBN 9789086871308, € 19,50.

Vertalen van een in 2014 uitgegeven weergave van een conferentie die in het Engels is gepubliceerd in 2011, is een niet voor de hand liggende actie. Maar het lezen van deze bundel is zeker de moeite waard. Je wordt weer meegenomen in het debat over secularisatie, maar op zo'n manier dat de oude standpunten weer opnieuw belicht worden door filosofen die er toe doen, en daarom ook zeker van belang voor een Nederlandssprekend lezerspubliek.

Het boek is een neerslag van een variatie van artikelen die gegroepeerd zijn om twee belangrijke lezingen op het gebied van 'religie en de hedendaagse samenleving'. Het gaat om de lezing van Jürgen Habermas: "'Het politieke': de rationele betekenis van een twijfelachtige erfenis van de politieke theologie" en van Charles Taylor "Waarom wij een radicale herdefiniëring van het secularisme nodig hebben". Op deze twee inleidingen wordt gereageerd door de beide filosofen in een apart hoofdstuk, waarna Judith Butler vanuit deze discussie een interessant hoofdstuk schrijft over de casus van het Jodendom en het Zionisme en Cornel West belicht het onderwerp vanuit de invalshoek van poëzie en de 'blues'. Dit levert weer een dialoog op tussen Butler en West en deze discussie wordt afgerond in een slotgesprek tussen Butler, Habermas, Taylor en West. Het geheel van deze bijdragen worden bijeengehouden door een 'Woord vooraf' van Guido Vanheeswijk en een 'Nawoord' van Craig Calhoun. Het 'Woord vooraf' en de inleiding van Eduardo Mendieta en Jonathan VanAntwerpen geven een mooi kort overzicht van enkele aspecten uit de discussie van secularisatie, zoals eerder gevoerd door Habermas en Taylor, die als opmaat dienen voor de hoofdbijdragen.

Waarom ik het van belang vind dat deze publicatie in het Nederlands is verschenen? Vooral omdat het onderwerp 'religie en samenleving in de huidige tijd' dichter bij een Nederlandssprekend publiek wordt gebracht dat breder is dan de mensen die vakmatig Habermas en Taylor volgen. De tekst is zeer goed te lezen, waarbij de algemene standpunten in het debat over secularisatie, zoals de discussie of rationele argumenten boven religieuze argumenten uitgaan of vice versa, bekritiseerd worden maar daaruit wel vertrekken met interessante analyses inclusief eerdere gedane uitspraken en denkrichtingen. De bundel van deze conferentielezingen en discussies probeert hier een perspectief aan te geven dat de discussie op een originele wijze in een bredere context plaatst en het debat dichter bij de praktijk van de verschillende samenlevingen brengt.

Het leeuwendeel van deze bundel gaat over de visie van Habermas dat het debat gevoerd moet worden vanuit het principe van het gebruik van een seculiere taal die door alle burgers kan worden begrepen zonder extra vooronderstellingen vanuit andere

(religieuze) talen door hem gekarakteriseerd als een erfenis van de politieke theologie. Taylor stelt dat het secularisatie debat te veel belast wordt door de historische institutionele afspraken en die ons verhinderen om het seculiere regiem in een vruchtbaar perspectief te zien. Taylor ziet de drie traditionele waarden uit de Franse revolutie als democratische waarden, waarbij de 'broederschap' ingevuld wordt als 'ruimte geven aan elkaar'. Er moet geluisterd worden naar alle spirituele families, die deelnemen aan het proces van deliberatie over waar het in de samenleving om gaat (haar politieke identiteit), en hoe ze deze doelstellingen gaat verwezenlijken (het precieze regiem van rechten en voorrechten).

Misschien dat het hoofdstuk van Judith Butler iets te 'theoretisch filosofisch' is geformuleerd, maar het brengt toch wel een belangrijk onderwerp onder de aandacht en maakt mooie verbindingen met bekende Joodse filosofen als Martin Buber, Franz Rosenzweig en Hannah Arendt. Deze sluiten aan bij de moeilijke discussie over de joodse religie en de staat Israël waarbij de verschillende interpretaties over de 'terugkeer uit ballingschap' ingevuld kan worden als een vorm van 'zionistische historiografie' of een 'ethische en politieke motivatie om de verdrukte onder de mensheid te verlossen'.

Cornel West brengt als 'blues-mens' de opening om filosofie te verbinden met de poëzie. Hij noemt hierbij de profetische manier hoe je in de wereld kunt zijn, een oproep om hulp, gegrond in de kreten van een verdrukt volk dat aandacht verdient, en in het mens-zijn, de weduwe en de wees lief te hebben, de vreemdeling en de niet-joodse andere tegemoet te treden met waardigheid en tederheid.

De einddiscussie tussen Habermas en Taylor geeft een soort 'patstelling' of de noodzakelijke seculiere taal in het debat kleur mag krijgen en niet direct weg-vertaald behoeft te worden. Dit geeft een ongelijkheid in de discussies omdat religies een lange geschiedenis hebben en verbonden zijn aan belangrijke bronnen waar de seculiere geschiedenis in tekort schiet. Maar omgaan met diversiteit betekent toch ook dat er juist verschillen zijn die misschien in een interdisciplinaire discussie met de filosofie een nieuwe methode van dialoog kan creëren.

Pieter Boersema

(Evangelische Theologische Faculteit vzw, Leuven)

Dorsman, L.J. & P.J. Knegtmans (red.) (2014), *Theologie, waarheidsliefde en religiekritiek. Over geloof en wetenschap aan de Nederlandse universiteiten sedert 1815*, Hilversum: Verloren, pp. 120, ISBN 9789087044718, € 14.

In de voortgaande reeks *Universiteit en Samenleving* onder redactie van de historici Leen Dorsman en P.J. Knegtmans is vorig jaar een nieuw deel verschenen waarin de theologie-beoefening aan de Nederlandse universiteiten centraal staat. Overkoepelende gedachte van de diverse artikelen lijkt te zijn dat de positie van de theologie aan de universiteit

nimmer onomstreden was. Hoewel de wetgever in 1876 het theologisch onderwijs splitste in een godsdienstwetenschappelijk deel dat door de universiteiten werd verzorgd en een dogmatisch deel dat aan de kerkgenootschappen werd gelaten, zijn de rol en de positie van de theologie binnen de academie een complex vraagstuk gebleven. Of, zoals theoloog Erik Borgman het in zijn Tilburgse oratie uit 2008 uitdrukte: wie aan een universiteit een theologische leeropdracht op zich neemt, die heeft wat uit te leggen.

Deze uitleg blijkt in de negentiende en twintigste eeuw op verschillende wijzen te zijn gegeven. In een tweetal artikelen leggen redacteur Leen Dorsman en historicus Herman Paul uit hoe verschillende wetenschappers in de tweede helft van de negentiende eeuw de positie van de universitaire theologie zagen. Dorsman doet dat aan de hand van een aantal openingscolleges waarin duidelijk werd hoezeer verschillende hoogleraren zich zorgen maakten over het zielenheil van hun studenten. Moderne wetenschap en theologie waren een groot goed, maar twijfel aan het Woord Gods was gevaarlijk. In het artikel van Paul, waarin de hervormde theoloog Abraham Kuenen centraal staat, wordt getoond hoe sommigen door deze zorg werden aangezet tot het zoeken naar synthese. Wetenschap en geloof konden elkaar vinden in waarheidsliefde.

Daarmee leek een en ander opgelost, maar niets was minder waar. Ook in de twintigste eeuw bleef de verhouding tussen geloof en wetenschap gespannen en daarmee de positie van de theologie aan de Nederlandse universiteit omstreden. Zo laat Sijbolt Noorda in een uiterst vermakelijke bijdrage zien hoe ingewikkeld de positie van de theologie werd in een tijd waarin de maatschappelijke rol van godsdienst wel zo'n beetje uitgespeeld leek. Universiteitshistoricus Ab Flipse voegt hier een interessante dimensie aan toe door te wijzen op het belang van de theologie voor de identiteit van de Vrije Universiteit. In een helaas wat vlakke en niet altijd even heldere bijdrage maakt hij duidelijk dat de theologie aan de universiteit niet slechts omstreden was vanwege de vraag of dit vakgebied wel voldeed aan de eisen der wetenschappelijkheid, maar evenzeer omdat ze lang de basis gevormd had voor het bijzondere karakter van de universiteit.

Genoemde bijdragen zijn elk boeiend en goed leesbaar, maar wel wat wisselend van kwaliteit. Waar Paul in een doorwrochte bijdrage in staat is een ingewikkeld debat helder voor het voetlicht te brengen, lijken de stukken van Noorda en Flipse wat meer op gelegenheidsbijdragen die weliswaar interessante thema's aansnijden maar niet uitmonden in een uitputtende behandeling ervan. In een bundel die, zoals de serie beoogt, wil aanzetten tot nader onderzoek is dat op zichzelf geen probleem, maar iets meer diepgang en scherpte had de artikelen wel op een hoger niveau kunnen brengen.

Dit gaat niet zozeer op voor de bijdrage van de Groningse historicus Wouter Marchant over de rijksstudiebeurzen voor theologiestudenten. Op basis van verschillende databestanden weet hij aannemelijk te maken dat deze beurzen bewust vaker werden toegekend aan kandidaten uit hogere sociale kringen. Dit met het oog op de status van het predikantengilde. Waar Marchant overtuigend belang en meerwaarde van kwantitatief

onderzoek laat zien, onder historici nog wel eens ondergeschoven kindje, past echter wel de vraag in hoeverre zijn artikel echt bij het centrale thema van de bundel past. Over de rol en positie van de theologie aan de universiteit gaat zijn artikel in essentie niet.

Ten slotte zijn er twee bijdragen waarin het hedendaagse debat over de positie van de theologie aan de universiteit wordt belicht. Theoloog en filosoof Rik Peels komt op basis van een wetenschapstheoretisch exposé tot de conclusie dat de theologie een verantwoord spreken over God is en dus ook terecht een academische status heeft. Vooral interessant aan zijn bijdrage is de positie die hij kiest ten opzichte van religiewetenschappers als Ruard Ganzevoort die in een pamflet uit 2013 betoogde dat de theologie zich slechts zou moeten bezighouden met het geloof van mensen, niet met uitspraken over God of waarheid. Volgens Peels doet de theologie zichzelf daarmee, ook als academische discipline tekort. Theoloog Erik Borgman haakt in zijn bijdrage bij deze opvatting aan door te laten zien hoezeer ook andere disciplines uitspraken doen over wezen en waarheid die gebaseerd zijn op een overtuiging die uitgaat boven de empirie. De wetenschap, aldus Borgman, is een toewijding aan de waarheid die zich nooit volledig laat kennen en begrijpen. De theologie, zo lijkt hij te willen zeggen, is daarop geen uitzondering.

Bundels uit de serie *Universiteit en Samenleving* laten zich over het algemeen lezen als een mooie stand van onderzoek naar een bepaald thema dat raakt aan de universiteitsgeschiedenis. Daarop is deze bundel, ondanks de wisselende kwaliteit van de bijdragen, geen uitzondering. Verschillende artikelen bieden een basis voor verder onderzoek en zeker de bijdragen van Peels en Borgman bezitten een verrassende actualiteitswaarde. Bij de voortgaande discussie over rendementsdenken en excellentie in academisch onderwijs en onderzoek is een grondige herbezinning op de grondbeginselen van de wetenschap, waar Borgman expliciet en Peels wat meer impliciet voor pleit, verstandig. Een begrip als waarheidsliefde, met haar negentiende-eeuwse bijklank, zou hierin een voornamelijk rol kunnen spelen.

Maarten van den Bos
(Universiteit Utrecht)

Pons, Anneke (red.) (2014), *Biblebelt on line. Bevindelijk gereformeerd en de nieuwe media*, Apeldoorn: Labarum Academic, pp. 276, ISBN 9789462780316, € 14,95.

Dit boek is de eerste in een serie van *Biblebelt* uitgaven. In deze serie zullen studies verschijnen over cultuur, geschiedenis en betekenis van een specifieke groepering orthodoxe protestanten in Nederland, ook wel als bevindelijk gereformeerd of reformatorische gezindte (refo's) of als *Biblebelt*/Bijbelgordel aangeduid. In de inleiding maakt Anneke Pons duidelijk dat het gebruik van de nieuwe media een belangrijk thema is in de *Bijbelgordel*. Hoe moet je daar mee omgaan? Zijn de nieuwe media een bedrei-

ging voor het bevindelijk gereformeerde gedachtegoed of zijn er ook kansen? Die vragen kwamen aan de orde op een studiedag in 2013. De bijdragen aan de studiedag met enige aanvullende artikelen vormen de inhoud van deze publicatie. Pons stelt in haar inleiding dat je de nieuwe media niet op voorhand moet afwijzen als gevaarlijk of goddeloos, maar onbevooroordeeld tegemoet moet treden. Onderzoek eerst en geef dan een oordeel op basis van de traditie waardoor je gevormd bent.

Jeroen van der Laan presenteert de resultaten van een onderzoek onder een grote groep refo-jongeren (4000) en hun ouders (500) naar het gebruik van de nieuwe media. Ouders hebben wel een computer of laptop en mobiele telefoon. Voor nieuwsgaring kiezen ouderen vooral voor traditionele, identiteitsgebonden media (kranten), jongeren maken frequenter en intensiever gebruik van de nieuwe media – ook seculiere. De refo-groepering is niet uniform, vooral tussen de Randstad (intensiever gebruik) en andere regio's zijn er aanzienlijke verschillen.

Over de mediapaniek in de Bijbelgordel schrijft Johan Roeland. In reformatorische kring wordt meer op de gevaren dan op de mogelijkheden van de nieuwe media gewezen, hoewel het gebruik ervan wijd verbreid is. Die paniek lijkt ook de onderzoeksagenda te bepalen. Daarom is het onderzoek vooral ook op jongeren gericht en op de effecten die de nieuwe media op hen hebben. Roeland pleit voor een ander paradigma. Niet het effectenparadigma dat uitgaat van de beïnvloeding van de (passieve) gebruiker, maar het praktijkparadigma waarin het onderzoek zicht richt op de dagelijkse praktijk: wat doen mensen met media. Dat houdt methodologisch een wending in naar etnografisch onderzoek.

Fred van Lieburg gaat in zijn bijdrage 'Mediapraktijk in de Biblebelt' in op de vertraagde acceptatie van moderne communicatiemiddelen in refo-kring. De radio werd afgewezen, maar later breed aanvaard, evenals de platenspeler en de telefoon. De tv ontmoet nog wel weerstand, maar via de digitale wereld komt ook die bij de refo's binnen. Over privégebruik van internet is verdeeldheid. Voor het werk was de computer en het internet geen probleem, en veel bevindelijken vonden ook werk in ICT bedrijven – bijv. bij de gebroeders Baan. Inmiddels is er vooral bij jongeren een ruim gebruik van internet, is er het Refoweb, de Reformatorische Omroep en zijn veel teksten en bronnen van reformatorische signatuur gedigitaliseerd en online te raadplegen.

In zijn bijdrage 'Online orthodox' verkent Martijn den Hollander de kansen van de plurale netwerksamenleving voor orthodox religieuze groepen. Tegenover de stelling dat orthodoxie zich niet verdraagt met pluraliteit, betoogt hij dat een plurale online omgeving kansrijk is voor de orthodoxie; zij kan leiden tot een meer bewuste, reflexieve geloofs-overtuiging. Daar sluit de bijdrage van Steef de Bruijn 'Het dorp is de wereld geworden' op aan. Hij geeft aan dat zoekmachines op de zoekende persoon worden afgestemd, waardoor die selectief wordt geïnformeerd (filter bubble). Dat leidt niet altijd tot een vrijere blik op cultuur en samenleving, maar kan ook blikvernaauwing meebrengen en ook dat de zoe-ker los raakt van zijn wortels. De Bruijn pleit voor een digitaal nieuwskanaal dat mensen

informeert vanuit christelijke nieuwsbronnen en periodieken. Op die wijze ervaren ze de vrijheid van de nieuwe media, maar kunnen ze zich ook gericht thematisch informeren.

Dan worden drie case studies gepresenteerd. In de eerste (Myrta Otten en Jos de Haan) wordt het tv kijken nagegaan in refokringen, op basis van interviews met tien *RD*-lezers, die geen tv hebben maar wel via het internet tv-kijken. Deze vorm wordt acceptabel geacht omdat zo selectief en verantwoord kan worden gekeken. In de tweede (Willem de Koster) worden de resultaten van een onderzoek (vijftien diepte-interviews met forumleden) naar het onlineforum 'RefoAnders' weergegeven. Respondenten geven daar aan hoe zij hun homoseksuele identiteit offline ervaren. Die ervaringen verschillen. Bij sommigen is het homo-zijn niet bespreekbaar, zij leven in een sociaal isolement, het forum biedt hen de mogelijkheid zich anoniem te uiten en ervaringen met lotgenoten te delen. Anderen hadden geen last om – offline – uit de kast te komen. Zij hechten niet aan anonimiteit en zien het forum meer als mogelijkheid om informatie uit te wisselen en voor discussie. De derde casus (Pons) is een onderzoek naar religieuze communicatie via sociale media en of die leidt tot intra- of interreligieuze communicatie. Op basis van interviews met zeven leden van de Gereformeerde Gemeenten en zes leden van een oecumenisch christelijke gemeenten worden vier (!) typen gebruikers onderscheiden die de onbruikbaarheid van de tegenstelling inter en intra aantonen.

Tenslotte volgen nog twee bijdragen over beeldvorming. In 'Biblebelt in beeld' bespreekt Jan van der Stoep het imago van de reformatorische gezindte zoals dat door de media wordt gecreëerd. Hij maakt daarbij gebruik van het begrip *framing*. Er wordt een sterk conservatieve, emancipatie tegenhoudende groep afgeschilderd en dat past binnen het secularisatieframe, dat stelt dat moderniteit en secularisering hand in hand gaan. Maar dat frame krijgt, ook uit wetenschappelijke hoek, zo meen Van der Stoep, steeds meer kritiek. De reformatorische gemeenschap krijgt mede daardoor nu de kans om zich op een nieuwe wijze te positioneren. In 'Framing the Biblebelt' (Johan Roeland en Maarten Wisse) wordt de documentaire van Emile van Rouveroy van Nieuwaal (2013) over vrouwen en homoseksuelen in Staphorst besproken. Ook hier wordt het begrip *framing* aangewend. De documentaire is erop gericht aan te tonen hoe star en middeleeuws de ideeën van de gereformeerde gezindte zijn en bevestigt zo het meerderheidsframe. De reformatorische gelovige kan hierdoor worden gezien als een 'vreemde', als 'de ander', die een bepaalde maatschappelijke problematiek belichaamt, namelijk marginalisering. Dit framen zou met zich kunnen brengen dat we de ogen sluiten voor vormen van marginalisering in de meerderheidscultuur, zo waarschuwen de schrijvers.

Bij het samenstellen van een bundel is men afhankelijk van de bijdragen die voorhanden zijn en het geheel heeft dan vaak iets willekeurigs. Dat geldt ook voor deze bundel, maar wel ondersteunen alle bijdragen het uitgangspunt dat, nu de digitale revolutie ook aan de bevindelijken niet is voorbijgegaan, een pragmatisch onderzoeksparadigma een goede insteek is en dat de moderne media niet op voorhand moeten worden afgewezen.

Het gaat er om te onderzoeken wat mensen er mee doen, waarna op grond van het eigen reformatorische gedachtegoed een oordeel kan worden uitgesproken. Het pleidooi voor wetenschappelijk onderzoek is zeker overtuigend. Wel merk ik op dat een scherpere kritisch-methodologische reflectie op het empirische onderzoeksmateriaal nodig is. Dat is in de onderhavige studies nogal mager en rechtvaardigt niet altijd de soms vergaande conclusies die eruit worden getrokken.

Lammert Gosse Jansma
(Veenwouden)

Eck Duymaer van Twist, A. van (ed.) (2014), *Minority Religions and Fraud. In Good Faith*, Farnham: Ashgate, pp. 233, ISBN 9781472409119, GBP 60.

Wat is bedrog? De bezorger van de bundel stelt in de Inleiding dat het bij bedrog gaat om opzettelijke misleiding, bedoeld voor persoonlijk gewin of om schade aan anderen te berokkenen. Gebaseerd op deze definitie geeft zij een aantal voorbeelden van religieus bedrog. Daaruit blijkt dat opzettelijkheid moeilijk is vast te stellen en dat probleem komt in elk artikel dan ook aan de orde. De focus ligt bij alle bijdragen op minderheidsreligies. Dat hoeft niet te verwonderen, omdat het een uitgave van Inform betreft (een informatiecentrum over religieuze en politieke minderheden).

In de eerste bijdrage 'New Religion and Fraud' geeft David Bromley aan dat nieuwe religieuze bewegingen kwetsbaar zijn voor aantijgingen van bedrog omdat zij zijn ontstaan in oppositie tot gevestigde religies. Zij dagen die religies uit door te stellen dat die zijn afgedwaald van de waarheid. De gevestigde religies pogen op allerlei wijzen hun belangen te verdedigen tegenover (aantijgingen van) NRMs. In voluntaristische westerse maatschappijen is de mogelijkheid om NRMs te controleren beperkt. Door hen als pseudo-religies (cults) te positioneren, die mensen hersenspoelen en uitbuiten, kan er toch (ook wettelijk) tegen hen worden opgetreden.

In haar bijdrage 'Minority Religions and Fraud: Preliminary Theories on Ritual Deception' geeft Holly Folk een aantal voorbeelden van wonderen (materialisaties, genezingen) verricht door leiders van religieuze bewegingen (o.a. Jim Jones, Sai Baba), die als vooraf geconstrueerd werden ontmaskerd. Zij stelt daarbij de vraag hoe de volgelingen met dergelijk bedrog omgaan. Kan er een theologische verklaring gegeven worden? Wie blijft, wie zwijgt en wie haakt af? Een antwoord wordt niet gegeven en ook geen – zelfs geen *preliminary* – theorie. Het blijft bij wat losse impressies.

Hoe kun je spirituele genezers onderscheiden van bedriegers is de vraag die aan de orde komt in het artikel 'Bona Fide?' van Amanda van Eck Duymaer van Twist. Zij geeft een aantal voorbeelden van kwalijke praktijken van spirituele genezers die voor de rechter kwamen. Soms werden zij veroordeeld en soms niet omdat het onderscheid tussen bedrog

en misleiding aan de ene kant en een wonder of de hand van God aan de andere kant niet heel duidelijk is aan te geven. Vaak komen dergelijke praktijken ook niet voor de rechter omdat de slachtoffers weinig vertrouwen hebben in autoriteiten.

Simon Coleman geeft verslag ('Between Faith and Fraudulence?') van zijn onderzoek naar het voorspoedchristendom – *Livets Ord* – in Zweden. Ook hij stelt de vraag: Wie bepaalt wat fraude is en welke criteria gelden dan? Predikers van het voorspoedchristendom worden door de gevestigde kerken en vele andere groeperingen in de samenleving als slimme geldkloppers afgeschilderd. Maar ook zij baseren zich op verschillende passages uit de bijbel (bijv. Markus 10: 29-39), preken niet ascese, maar voorspoed als een bewijs van geloof en vertrouwen op God. Het voorspoedchristendom dwingt ons ertoe, zo meent althans Coleman, de plaats van het geloof – en dan in de eerste plaats het christendom – in 'de (post) moderniteit' te overdenken.

Over bedrog bij volksgeneeskundigen en dan vooral bij kristaltherapeuten gaat de bijdrage van Stuart McClean en Ronnie Moore ('Folk Healing, Authenticity and Fraud'). Een interessante bijdrage, maar de relatie met minderheidsreligies is hier verdwenen. Kristaltherapeuten weten dat zij door het algemene publiek en met name door aanhangers van het biomedische paradigma als kwakzalvers worden beschouwd. De therapeuten geloven zelf wel in hun genezingsvermogen, doen via opleidingen aan ook professionalisering. Zij zien zichzelf als onderscheiden van niet waarachtige helers door hun goede intenties: zij pogen de patiënt – in bepaalde mate – van dienst te zijn en vragen daarvoor een bescheiden beloning.

Ook in de bijdrage van Hermione Harris ('Sex-Work and Ceremonies') is de relatie met minderheidsreligies maar met moeite te vinden. Zij bespreekt de handel in (minderjarige) prostituees uit Nigeria naar o.a. het Verenigd Koninkrijk en verhaalt over hun rechteloosheid en uitbuiting en hoe via occulte rituelen gehoorzaamheid wordt afgedwongen.

In 'Faith, Food and Fraud' beschrijft Marion Goldman twee vegetarische restaurants die vanuit spiritueel gedachtegoed werden gesticht en door aanhangers werden gedreven. Deze waren aanvankelijk bereid om ook hun werkplaats als een spirituele werkplek te zien en 'work' als 'worship'. Op een gegeven moment werd die gedachte moeilijker te accepteren gezien de niet vlekkeloze levensstijl van de leiding. Zij komt tot de – niet opzienbarende – conclusie dat degenen die dicht bij de leiding stonden, meer banden met andere volgelingen hadden en hun werk nog als vervullend zagen, het omstreden gedrag van de leiding en de werkomstandigheden wel konden aanvaarden.

Martin Lindhardt behandelt in 'Miracle Makers and Money Takers' de traditionele genezers en medicijnmannen in Iringa, een stad in Tanzania. Er is de algemene overtuiging in Tanzania dat voorspoed en gezondheid samenhangt met goede contacten met de spirituele wereld. Genezers, medicijnmannen worden gewantrouwd, zij worden geacht hun cliënten tegen hekserij te beschermen, maar worden tegelijk verdacht van gebruik te maken van hekserij of stiekem samen te werken met heksen. De Pinksterkerken keren

zich tegen traditionele genezing en hekserij en prediken daarbij veelal een voorspoed-christendom. Zij stellen de macht van Jezus tegenover de 'duivelse praktijken', maar komen daarmee in een concurrentieverhouding met de hekserij en traditionele genezers.

Marion Dapsance beschrijft in haar bijdrage 'When Fraud is Part of a Spiritual Path' het bedrog van de Tibetaanse Lama, Sogyal Rinpoche, leider van een internationale Boeddhistische organisatie. De lessen die de meester geeft, worden aangeduid als 'Sitting with the master'. Het is een vorm van meditatie: kijken naar een video van de meester. Hij komt ook soms zelf langs. Hij geeft dan instructies, die studenten deels ontgaan, maar, zo wordt hun voorgehouden, het is 'crazy wisdom' bedoeld om hen te doen ontwaken. De meester werd door sommige van zijn vrouwelijke aanhang beschuldigd van seksueel misbruik. Zij moesten allerlei klusjes opknappen, waarbij 'Sitting with the master' breed moest worden opgevat. Door trouwe volgelingen kon ook dit worden geïnterpreteerd als een leermoment, door anderen echter werd hun verblijf bij de meester geherïnterpreteerd als misleiding vanaf het begin.

In 'Faith Lends Substance' komt goochelaar/illusionist, Michael Coffey, aan het woord. Hij beschrijft de trucs van sjamanen en spiritisten, maar wijst in het voorbijgaan ook op de trucs toegepast bij farmaceutisch onderzoek en die zijn niet, zoals bij goochelaars wel het geval is, op onschuldig vermaak gericht. Ook hier is de verbinding met minderheids-religie afwezig; het artikel is niet veel meer dan een onderhoudend niemendalletje.

Stuart Lachs geeft een kritische beschouwing over de relatie tussen de Zenmeester en zijn leerlingen ('The Zen Master and Dharma Transmission'). Via het ritueel van Dharma-overdracht wordt een (waardig bevonden) leerling Zenmeester en staat hij in een directe afstammingslijn met Sakjamoeni Boeddha. Door het overdrachtsritueel wordt hij perfect; een verheven, zuivere geest, die geen eigenbelang meer kent. Dat geeft hem bijna onbeperkt gezag over zijn leerlingen. Kritiek op een verlichte meester is een teken van onrijpheid en van tekortkoming bij de leerling. Een dergelijke relatie van totale onderschikking maakt misbruik onvermijdelijk en is aantrekkelijk voor charlatans en sociopaten, aldus Lachs. Hij pleit voor een kritischer houding bij westerse Zen-centra.

Inherent aan een bundel is dat de bijdragen verschillen in kwaliteit. Dat geldt hier ook, maar het merendeel is van redelijk niveau en gebaseerd op empirisch onderzoek. Volgens de bezorger – zie ook de titel – wordt in de bijdragen bedrog in minderheidsreligies aan de orde gesteld. In een deel van de bijdragen komt die relatie echter niet of nauwelijks ter sprake. Er is voorts weinig samenhang tussen de verschillende artikelen, in feite gaat het om een verzameling losse op zichzelf staande bijdragen. De bezorger heeft dan ook geen poging gedaan om nog een onderverdeling aan te brengen en – in de Inleiding – geeft zij geen inzicht in de selectie van auteurs en onderwerpen. Kennelijk is opgenomen wat zich heeft aangediend.

In de Inleiding wordt een definitie gegeven van bedrog, maar geen enkele auteur neemt die integraal over als uitgangspunt. In de meeste bijdragen wordt wel ingegaan op

de vraag hoe kan worden vastgesteld of het om opzettelijk bedrog gaat, maar de discussie daarover vormt geen aanleiding tot aanscherpen van de definitie.

Wat opvalt, is dat geen van de auteurs naar voren brengt dat een oordeel over wat onder religieus bedrog moet worden begrepen, varieert naargelang het standpunt van de beoordelaar. Zo zal een geharnaste atheïst ieder geloof als vorm van misleiding zien, terwijl op zijn beurt menig geharnaste orthodox gelovige de atheïst zowel als de aanhanger van een andere religie beschouwt als iemand die in de duisternis wandelt.

Kort gezegd: hoewel er wel het een en ander op te merken valt, bevat deze bundel zeker een aantal interessante bijdragen.

Lammert Gosse Jansma
(Veenwouden)

Velthoven, Harry van (2014), *Scheurmakers & carrièristen. De opstand van christendemocraten en katholieke flaminganten 1890-1914*, Kalmthout: Pelckmans, pp. 342, ISBN 9789028978010, € 24,50.

Gevers, Lieve (2014), *Kerk in de kering. De katholieke gemeenschap in Vlaanderen 1940-1980*, Kalmthout: Pelckmans, pp. 504, ISBN 9789028973527, € 35.

Vorig jaar verschenen twee boeken over de geschiedenis van de katholieke gemeenschap in Vlaanderen die goed achter elkaar gelezen kunnen worden. Op deze manier ontstaat het beeld van de relaties tussen kerk en samenleving gedurende een eeuw. Een spannende eeuw, want net als in Nederland groeide de Belgische kerk uit tot een organisatie met ongekend grote aanhang en politiek-maatschappelijke en culturele invloed. Met de Katholieke Universiteit Leuven heeft de Belgische kerk een van de meest prominente katholieke academische instellingen ter wereld. De sociale kwestie als gevolg van de zware industrie en de taalstrijd leidden tot een uitgebreid katholiek sociaal netwerk met bijbehorende theoretische posities die de kerk ook internationaal bewogen. De Belgische Kerk speelde een rol op het Tweede Vaticaans Concilie en zou in de jaren daarna net als in Nederland tot een absoluut dieptepunt inzakken. Kortom, het thema geeft aanleiding voor hoge verwachtingen bij de Nederlandse godsdienstsocioloog die de boeken mocht recenseren, maar die werden niet vervuld.

De eerste reden van teleurstelling was de uitermate historische aanpak van de onderwerpen, waardoor de algemeen geïnteresseerde lezer snel afhaakt. Dat komt met name naar voren in het boek van Van Velthoven. Zijn onderwerp betreft de relatie tussen de christendemocraten, de katholieke conservatieven en de Vlaams-katholieke beweging in de Belgische politiek. Die waren onderling nogal verschillend van program, wat onder andere door hun klassepositie veroorzaakt werd. Door deze verdeeldheid in het parlement konden liberale en socialistische fracties hun beleid realiseren. Van Velthoven beschrijft

op een historisch zeer kundige manier hoe er geleidelijk, mede door duwen en trekken van de bisschoppen, een katholiek machtsblok ontstond dat de Belgische politiek zou gaan bepalen. Omdat zijn probleemstelling geheel historisch van aard is, wordt de geïnteresseerde lezer meteen in gedetailleerde beschrijvingen van de Belgische parlementaire en kerkelijke geschiedenis getrokken, die voor een buitenstaander niet altijd even goed te volgen zijn. Vanuit sociologisch perspectief had het voor de hand gelegen tenminste ook aandacht te besteden aan theoretische kaders als verzuiling of emancipatie.

De tweede reden waarom de verwachtingen niet vervuld werden, heeft te maken met het ontbrekende vergelijkende perspectief in beide werken waardoor hun relevantie beperkt blijft. Gevers stipt de vergelijking met Nederland in een aantal artikelen in haar feestbundel – bij gelegenheid van haar emeritaat van de K.U. Leuven – aan, maar dat had gezien de inzichten die dat zou kunnen bieden wel systematischer mogen gebeuren. De artikelen zijn alle reeds eerder verschenen maar vertonen een sterke onderlinge samenhang. In het eerste deel komt de doorwerking van de Tweede Wereldoorlog aan bod. Na 1944 zou de katholieke kerk haar maatschappelijke organisaties weer snel opbouwen en zo bij de vooroorlogse positie aanknopen. De koningskwestie (niet iedereen wilde Leopold terug) zou de kerk daarin een extra stimulans geven voor de oude maatschappelijke orde te strijden. In dit deel staat ook een mooie bijdrage over de veranderende omgang met de Joden in de kerk.

In het tweede deel wordt de ontwikkeling van de theologische opleidingen geschetst. Net als in Nederland was de opleiding tot aan het Concilie zeer traditioneel en geconcentreerd op het seminarie, maar Gevers laat zien dat er al in de oorlog ontwikkelingen waren om ook leken kwalitatief hoogwaardig theologisch onderwijs te geven om ze zo voor te bereiden op hun taak in het onderwijs en de sociale organisaties. Wat aan de Leuvense universiteit een breuk was, was de splitsing in de jaren zestig van de Franstalige en Nederlandstalige faculteiten, ook de theologische. De veranderingen op de universiteit komen in het vierde deel weer terug, waar gewezen wordt op de radicalisering van de studerende jeugd en waar de discussies beschreven worden over de katholieke identiteit van Leuven als topuniversiteit. Ook hier liggen de vergelijkingen met Nederland voor de hand die juist hier sterker aangezet hadden kunnen worden: ook Nijmegen radicaliseerde en zou met Tilburg de katholieke identiteit in de naam afleggen.

In het derde deel komt de receptie van het Vaticaans Concilie naar voren, wat begint met een zeer droog literatuuronderzoek over dit thema. Daarna wordt aandacht gegeven aan de opkomende zelfstandige leken, de priesterproblematiek (daling roepingen en andere invulling van het ambt), en de veranderingen in de huwelijksmoraal. De conclusie van Gevers, dat door *Humanae Vitae* het pastorale gesprek over geboortebeperving ondergronds ging, zou ook eens voor Nederland onderzocht kunnen worden. In het vierde deel komt de ‘wending van de gemeenschap’ naar voren, waarmee bedoeld wordt dat de Vlaamse kerk zich sterker maatschappelijk ging engageren, eerst vanuit een

christelijk-evangelische inspiratie maar toenemend in debat met en buiten de kerkelijke structuren. De conclusie is een samenvatting van de hoofdstukken.

Wat, behalve het ontbreken van het vergelijkende perspectief, ook een gemiste kans is, is dat haar werk om wat onduidelijke redenen in 1980 ophoudt. Juist in de jaren daarna zou de Vlaamse kerk een periode van grote numerieke, politieke en maatschappelijke veranderingen doormaken. We lezen niets over de discussies over seksueel misbruik die de kerk op haar grondvesten deed schudden, niets over de discussies over de verhouding met de staat (financieel vooral van belang), niets over de ingrijpende veranderingen in de kerk als gevolg van polarisatie, evangelicale bewegingen of migranten, we lezen niets over het bediscussiëren en deels verdwijnen van het katholieke karakter in sociale en caritatieve organisaties, en we lezen niets over het massaal verdwijnen van een katholieke cultuur onder de jonge generaties wat de kerk toenemend maakt tot een relict in de Belgische samenleving, en we lezen dus ook niet over de problematische positie van de zeer historische kerkgebouwen. Juist na 1980 wordt de geschiedenis van de katholieke kerk in België spannend, een thriller, en Gevers heeft erover geschreven. Laat duidelijk zijn dat beide boeken kwalitatief hoogstaand historisch vakwerk zijn en dat iedere socioloog die België (Vlaanderen) in zijn vergelijking wil betrekken ze gelezen moet hebben.

Erik Sengers
(Amsterdam)

Dorren, Gabriëlle (2013), *Met de minsten der Mijnen. Geschiedenis van de kleine zusters van de H. Joseph*, Hilversum: Verloren, pp. 696, ISBN 97887043674, € 49,-

Deze studie over de geschiedenis van de congregatie die bekend staat als “de zusters van Heerlen” past in de reeks van geschiedenissen van orden en congregaties die de laatste jaren verschenen zijn. Elke congregatie wil, nog voor het einde, haar geschiedenis geboekstaafd hebben. De congregaties sterven uit, hun tijd is voorbij. Meestal opgericht (of vanuit het buitenland naar Nederland gekomen) in de tweede helft van de negentiende eeuw, kwamen ze tot bloei in de eerste helft van de twintigste eeuw, om vanaf 1970 langzaam maar zeker af te sterven. Het einde komt voor de meeste congregaties in zicht. Dit geldt ook voor de congregatie van de zusters van Heerlen, officieel “*De kleine zusters van de H. Joseph*”, één van de grootste congregaties, met veel vestigingen in Nederland (onderwijs, ziekenzorg, kindercare, zwakzinnigenzorg, bejaardenzorg); en met veel zusters in de missie (China, Indonesië en Kenia). Het boek is een “monument dat het leven en werk van de zusters zichtbaar maakt, maar ook als een soort testament: ons verhaal kon nu nog worden opgetekend” (Zuster Margret Dekker, generale overste, in het *Woord vooraf*, p. 15). Het boek heeft iets van een gedenkboek, met veel verhalen en interviews met zusters.

Daardoor is het een erg leesbaar verhaal geworden, en zal het door de zusters met dankbaarheid en veel herkenning gelezen worden.

De geschiedenis wordt beschreven in vier delen: 1. de congregatie vanaf het begin (1872) tot 1991; 2. de werkzaamheden ('De hand bij de arbeid, het hart bij God'): verpleging; doorgangshuizen (voor ongehuwde moeders); kindercare; zwakzinnigenzorg; onderwijs; huishouding; bejaardenzorg; 3. De kleine zusters overzee: China, Indonesië en Kenia; 4. de Congregatie sinds 1991. Het is soms moeilijk om de rode draad te volgen: er is zo veel wat genoemd moet worden, er zijn zo veel plaatsen en instellingen waar gewerkt is. Een overzichtswerk ontkomt daar vaak niet aan. Het was een grote congregatie met velerlei soorten werk. Maar in alle werkzaamheden bleef de spiritualiteit hetzelfde: dienstbaar zijn. Het eerste deel vond ik het interessantste: daar wordt de interne ontwikkeling van de congregatie beschreven. Vooral de periode vanaf 1965 is dan van belang: daar begint de grote verandering. Onder de titel *Het zinkend schip en het zoeken naar nieuwe wegen* (1965 – 1980) wordt deze periode besproken. Ik vind het wel jammer dat de auteur geen strikte analyse maakt van de ontwikkeling. Nu blijft het bij soms boeiende beschrijvingen zonder dat er ergens een streep gezet wordt en verduidelijkt wat het allemaal heeft opgeleverd. Tekenend zijn de beschreven experimenten in Roermond (de Donderberg) en Amsterdam ("de fabriek in"). Zijn deze experimenten geslaagd? Waarom (niet)? Over de Donderberg wordt opgemerkt dat de oorspronkelijke groep al na enkele jaren uiteen gevallen was. Misschien is er wisseling van personen geweest, maar is daarom een experiment mislukt? De gemeenschap op de Donderberg is in ieder geval tot het midden van de jaren '80 blijven bestaan! De auteur wijt het mislukken aan de hoge eisen die de zusters zich stelden: de zelfheiliging die nu gecombineerd moest worden met aandacht voor elkaar en voor de buitenwereld. Waarschijnlijk veel belangrijker was dat de zusters nog moesten leren persoonlijk te communiceren, en hun eigen religiositeit te ontwikkelen. Het experiment in Amsterdam leverde in ieder geval boeiende levens van zusters op die op heel persoonlijke wijze gestalte gaven aan hun religieus-zijn (139-144).

Wat betekenden deze pogingen voor de congregatie? Dat blijft nu in de lucht hangen. Ook de manier waarop men met de groeiende zelfstandigheid van de zusters in Indonesië en Kenia omgaat, verdient nadere analyse. Verder weet ik (uit andere bronnen) dat deze congregatie, gesticht en geleid door wereldheren, in de jaren zestig haar franciscaanse spiritualiteit ontdekt en gaat cultiveren. Maar dat wordt amper besproken.

Verder mis ik een overzicht in getallen: intredes, professies, uittreeders. Nu moet je zoeken naar cijfers die hier en daar vermeld worden. En vaak zijn ze onvindbaar. "Tussen 1965 en 1980 verlieten 135 zusters de congregatie. Tegenover dat aantal stonden 26 intredelingen, of per saldo eigenlijk maar elf, want de rest trad weer uit" (p. 148). Dat is wel erg summier. Misschien kijkt een socioloog anders dan een historicus. Als socioloog zou ik graag zien dat bepaalde elementen (leiderschap, cultuur, structuur) af en toe thematisch

werden behandeld. Ook de rol van het kerkelijk gezag (altijd mannen!) verdient juist voor vrouwelijke congregaties nader aandacht.

Door de opzet (een combinatie van geschiedenis en gedenkboek) is het een boeiende maar soms ook wat onbevredigende studie. Maar voor de zusters zal het ongetwijfeld een boek zijn waarin met plezier wordt gebladerd. Voor een sociale wetenschapper laat het veel vragen open.

Jan Sloot
(Tilburg)

Eijt, José (2014), *In dienst van de zieken. Broeders van Barmhartigheid van St. Johannes de Deo 1875 – 2013*, Hilversum: Verloren, pp. 304, ISBN 97887043957, € 29,-

In de lijsten van orden en congregaties binnen de R.K. Kerk vallen de congregaties van broeders weinig op. De meeste aandacht gaat uit naar de grote mannelijke orden en congregaties (zoals benedictijnen, jezuiten en franciscanen) en de zeer talrijke zustercongregaties. De zelfstandige broedercongregaties komen weinig aan bod: het zijn er veel minder, en ze zijn meestal kleiner in aantal. In Nederland zijn er nog 13 congregaties van broeders, met een gezamenlijk aantal leden van ongeveer 360. Ook de belangstelling van historici gaat niet hun kant op. Een overzichtswerk ontbreekt; over de vijf grotere congregaties schreef Van Vugt *Broeders in de katholieke beweging* (1994), maar die studie handelt over de periode tot 1970. Daarnaast is er nog de dissertatie van Ineke Merks-van Brunschot, *Broeders Penitenten. 300 jaar 'Burgers in Pij'* (1996). Verder zijn mij geen studies bekend. De ontwikkeling na 1970 lijkt vooral een geschiedenis van achteruitgang. In 1967 telden de broedercongregaties nog bijna 4000 leden! Deze ontwikkeling loopt overigens parallel met de ontwikkeling van de actieve zustercongregaties: ook daar is het ledental sinds 1967 geslonken tot ongeveer 10%.

De studie van Eijt over de *Broeders van Barmhartigheid van St. Johannes de Deo* is een welkome aanvulling van deze lacune. Het is een gedegen historisch onderzoek naar de ontstaansgeschiedenis van de congregatie, gesticht in 1856 in Westfalen en hun vestiging in Montabaur in 1863 vanwaar zij in Duitsland de naam kregen van *Barmherzige Brüder von Montabaur*. Door de *Kulturkampf* vestigden zij zich noodgedwongen (1875) onder de naam *Broeders van Barmhartigheid van St. Jan de Deo* in Nederland.

Het typische van deze congregatie is dat de leden zich uitsluitend wijdden aan de ziekenverpleging van mannen. Ze hebben zich nooit in de richting van onderwijs of jeugdwerk ontwikkeld, ook niet in speciale zorg voor zwakzinnigen of psychiatrische patiënten. In het begin richtten ze zich op de thuisverpleging, maar in de loop der jaren verschoof de aandacht naar ziekenhuizen en verviel de thuisverpleging. De congregatie had ziekenhuizen in Haarlem, Utrecht en Den Bosch. Daarnaast waren er pensions, die

langzamerhand verpleeghuizen werden, en daarna soms bejaardenhuizen. Door de medische ontwikkeling, de opkomst van specialisatie, en de groei van het lekenpersoneel was de oorspronkelijke opzet van aparte mannenziekenhuizen met mannelijke verplegers niet meer te handhaven. De ziekenhuizen werden overgedragen aan een stichting, en de broeders moesten zich meer en meer terugtrekken. Bovendien, zoals in alle congregaties, kwamen er sinds 1970 geen nieuwe leden meer bij, terwijl het aantal uittreeders sterk steeg. Pogingen om door missieactiviteiten (in Tanzania werd een ziekenhuis gesticht en tussen 1959 en 1990 werkten er tien Nederlandse broeders) nieuwe wervingskracht te ontwikkelen kwamen te laat.

De congregatie is in Nederland nooit groot geweest: het maximale aantal kwam niet verder dan rond 130 (tussen 1936 en 1946). Nu zijn er nog 14 leden. Er zijn regelingen getroffen voor een passend “sterven” (p. 265). Helaas ontbreekt een ledenlijst. Daaruit zou ook duidelijk kunnen worden hoeveel broeders de crisis van de jaren '60-'70 hebben doorstaan.

De studie van Eijt is een gedegen historische studie: alle ontwikkelingen in de gezondheidszorg in Nederland worden meegenomen in de geschiedenis van de congregatie, alle huizen en instellingen worden zoveel mogelijk behandeld. Daarnaast is ook geprobeerd om via interviews met de leden en ex-leden meer zicht te krijgen op de innerlijke ontwikkeling. Daarover niets dan lof. Toch blijven er ook vragen. Waarom bleef men zo lang vasthouden aan de opzet van enkel ziekenverpleging? Waarom geen uitbreiding naar andere vormen van verpleging en verzorging? En waarom was er geen sprake van interne ontwikkeling, waarom werd niemand van de broeders zelf arts? Was de rekrutering te smal, of was het een bewuste keuze? En wat was de rol van de “pater spiritueel”? De broeders waren voor hun geestelijke verzorging en sacramentenbediening aangewezen op priesters, dus op buitenstaanders. Wie benoemde deze figuur? Hoe groot was zijn invloed? Zijn er nooit broeders priester geworden? Heeft er niemand theologie gestudeerd? Een vergelijking met andere broedercongregaties in Nederland en België zou misschien meer licht werpen op deze en andere vragen.

Dit boek is niet enkel een geschiedenis, het is ook een huldeboek voor al die broeders die zich met hart en ziel hebben ingezet, in dienst van de zieken. Ik heb deze studie met plezier gelezen, en ik hoop dat ook andere congregaties met een dergelijk overzicht komen.

Jan Sloot
(Tilburg)

Leman, Johan (2014), *Van totem tot verrezen heer: een historisch-antropologisch verhaal*, Kalmthout: Pelckmans, pp. 270, ISBN 9789028978485, € 21,50

De schrijver van dit boek is niet de eerste de beste. Professor Leman is, geboren in 1947, nu emeritus hoogleraar aan de katholieke universiteit van Leuven. Deze pater dominicaan was bepaald geen studeerkamergeleerde, maar is als sociaal antropoloog actief geweest rond de minderhedenproblematiek in België. Hij had eerder theologie, oosterse filologie en geschiedenis gestudeerd. Eenmaal met emeritaat is hij gaan nadenken over zijn eigen positie als gelovige wetenschapper. Hij noemt als doel van dit boek te reconstrueren hoe het christelijke geloof in de verrijzenis is ontstaan. Maar het gaat hem duidelijk om meer, om een bredere vraag. Geloof en rede zijn voor hem niet met elkaar in tegenspraak. Als gelovig intellectueel ziet hij het als zijn taak een zo wetenschappelijk mogelijke verklaring te vinden voor zijn geloof. Hij erkent daarom het geloofsgezag van de bisschoppen in de mate dat deze ruimte bieden aan kritische gelovigen. Hij moet uiteindelijk trouw blijven aan het eigen geweten zoals Thomas van Aquino, ordesgenoot, al eeuwen eerder had betoogd. Hij schrijft heel nadrukkelijk: “Als gelovige intellectueel ben je het aan jezelf verplicht om een zo wetenschappelijk mogelijke verklaring of toch minstens een verstandige duiding te vinden voor je geloofspunten. Het is je plicht om zo’n verklaring te vinden, waarna je zelf maar moet beslissen of je die verklaring op volwassen wijze in je geloof kan integreren of niet.” Hij gaat ver in het zoeken naar wetenschappelijke verklaringen. Hij is overtuigd, na het wegen van de argumenten voor en tegen, van het bestaan van de historische Jezus, maar gelooft niet in zoiets als diens wederopstanding.

Lemans boek is zeer complex en eeuwenomvattend. Hij beperkt zich niet tot het verhaal van de evangelisten en de brieven van de apostelen: het “nieuwe testament”. Hij voert de lezer eeuwen terug, in een avontuurlijke speurtocht naar de historische werkelijkheid achter de bijbelse geschiedschrijving. Hij schroomt niet een bijbelse beeldenstorm uit te voeren. Volgens Leman zouden Mozes, David en Salomo als helden pas zijn uitgevonden in de 7e eeuw v.C., toen nationalistische deuteronomisten een roemrijk verleden nodig hadden. Dat Mozes, net als ooit de stichter van grootmacht Mesopotamië, als baby in een mandje in de rivier is gelegd, is dan natuurlijk een krachtig mythisch beeld. Volgens hem een duidelijk voorbeeld van mythevorming die in het bijbelverhaal is vervlochten. De bijbelse figuur van Mozes is volgens Leman überhaupt een samenstelling van eerdere historische personen zoals Hamurabi, de wetgever. Van hem kreeg de bijbelse Mozes de stenen tafelen. Daarnaast staat het beeld van de bijbelse Mozes onder invloed van de figuur van Osarsiph die leefde in Egypte rond 1400 v. Chr. in de tijd van de monotheïstische farao Achnaton. Osarsiph begeleidde vluchtelingen die uit Egypte verdreven werden. Beide personages, Achnaton en Osarsiph, zouden ten grondslag liggen aan de Mozes van de bijbelse uittocht uit Egypte. Het spannende verhaal over de val van Jericho blijkt ook niet gebeurd te zijn. De bedoeling van dat verhaal was volgens Leman enkel de

tegenstelling tussen nomaden, semi-nomaden en dorpelingen enerzijds en stedelingen anderzijds duidelijk te maken. Er is volgens hem geen enkele archeologische vondst die het bestaan van steden in die regio zou kunnen bevestigen. Ik bekken dat voor iemand die opgegroeid is met deze verhalen en ze kent uit de roomse liturgie rond Pasen zowel als uit de westerse beeldende kunst en literatuur, hun deconstructie me moeite kostte. Ook al wist ik dat we die verhalen niet letterlijk moesten nemen, ze zijn me dierbaar. Anderzijds geeft Lemans graafwerk een historische context die verhelderend werkt en intellectueel stimuleert. Hij toont duidelijk aan onder hoeveel invloeden het bijbelse verhaal tot stand gekomen is, niet in het minst in zijn monotheïsme. De uitgave wordt verhelderd met vier historische kaarten en een verklarende begrippenlijst.

Nog spannender wordt het als Lemans op zoek gaat naar de historische Jezus. Zou de Vlaamse katholieke hoogleraar tot dezelfde conclusie komen als de geschorste PKN-dominee Van der Kaaij uit Nijkerk? Ontkent ook hij dat Jezus als historische figuur ooit heeft bestaan? We zagen al: dat doet hij niet. Hij stelt wel het gangbare Jezusbeeld bij. Zo zou Jezus helemaal niet uit Nazareth komen en kan zijn proces nooit in twee dagen zijn afgedaan. Hij zou feminist en farizeeër zijn geweest – de slechte naam van de farizeeërs is pas later om religieus-politieke redenen het evangelie ingeschreven. Jezus, als gebedsgenezer zou (net als Mozes en Elia) in een sjamanistische traditie staan. En het kernpunt: Jezus' wederopstanding met Pasen heeft slechts bestaan in de intense, religieuze ervaring van zijn volgelingen, die hierop al hun vertrouwen en hoop stelden. De evangelische verhalen omtrent Jezus' opstanding zijn het resultaat van geloofservaringen gerealiseerd tijdens de rituele gezamenlijke maaltijden om Jezus' dood te gedenken.

Met brede penseelstreken schetst de schrijver de ontwikkeling van het Joodse denken dat put uit vele eerdere stromingen en gebeurtenissen uit heel andere contexten zoals het lokale polytheïsme, of het zoroastrisme. Hij toont duidelijk aan hoe het christendom als kleine loot aan de joodse stam is gegroeid en onder leiding van de helleniserende Paulus van Tarsus zich heeft verzelfstandigd. In Jezus' prediking vloeiden verschillende Joodse tradities samen, die later door de bekeerling Paulus in de context van het hellenistische jodendom op een nieuwe manier geïnterpreteerd werden. Ook al is de invalshoek veel meer historisch-exegetisch dan antropologisch, blijft het een interessant, soms zelfs spannend boek.

Is dit boek verder ook interessant voor de godsdienstsocioloog, voor onze lezers? Lemans noemt zijn boek een historisch-antropologisch verhaal. Met dat laatste heb ik, zelf sociaal-antropoloog moeite. De hedendaagse antropologie gaat uit van de (lijfelijke) praktijken van de onderzochte groepen, niet zozeer van de geschiedenis van hun ideeën. Toch denk ik dat dit boek interessant kan zijn ook voor godsdienstsociologen. Zij zouden het kunnen lezen als een gevalstudie in de-mythelogisering. Tegen de stroom in doet Lemans een dappere poging geloof en wetenschap met elkaar te verzoenen. Of hij daarin is geslaagd, laat ik graag aan het oordeel van de lezer. Willen de kerken echter overleven in

tijden waarin de werkelijkheid vanuit de wetenschappen en vooral rationeel wordt gedefinieerd, zal ruimte voor pogingen tot dialoog tussen, tot verzoening van wetenschap en geloof de enige mogelijkheid zijn voor de kerken om de goed, en steeds beter opgeleide en geïnformeerde gelovigen binnen boord te houden.

Nico Vink
(Amsterdam)

Ingekomen boeken t/m 1 juni 2015

Boer, Jildert de (2015),

In het huis Mijns Vaders...: een fascinerende ontmoeting met vijf onbekende geloofsgemeenschappen, Elburg: Uitgeverij Ipenburg, pp. 548, ISBN 9789070105228, € 39,90.

Dam, Peter van, James Kennedy & Friso Wieling (red.) (2014),

Achter de zuilen: Op zoek naar religie in naoorlogs Nederland, Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 456, ISBN 9789089646804, € 29,95.

Driel, Niels van & Annemarie Houkes (red.) (2014),

Het vrijzinnige web. Verkenningen naar vrijzinnig-protestantse netwerken (1850-1914), (Jaarboek voor de geschiedenis van het Nederlands protestantisme na 1800, jrg. 22), Zoetermeer: Uitgeverij Meinema, pp. 197, ISBN 9789021143736, € 19,50.

Foblets, Marie-Claire, Katayoun Alidadi, Jørgen S. Nielsen & Zeynep Yanasmayan (eds.) (2014),

Belief, Law and Politics: What Future for a Secular Europe?, Farnham: Ashgate Publishing Ltd, pp. 290, ISBN 97814724 53464, GB £ 75.

Janse, C.S.L., (2015),

De refozuil onder vuur, Apeldoorn: Labarum Academic, pp. 264, ISBN 9789462782020, € 16,95.

Messner, Francis (ed.) (2015),

Public Funding of Religions in Europe, Farnham: Ashgate Publishing Ltd, pp. 332, ISBN 9781472428912, GB £ 75.

Paas, Steven (2015),

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

Snoek, Hans (2015),

Van huis uit protestant. Hoe de leer verdampte en het geloof veranderde, Utrecht: Uitgeverij Kok, pp. 288, ISBN 9789043524094, € 18,99.

Willemsen, Marie Antoinette (2015),

De lange weg naar Nusa Tenggara. Spanningsvelden in een missiegebied, Hilversum: Uitgeverij Verloren, pp. 220, ISBN 978908704519, € 24.

Religie & Samenleving

Jaargang 9, nummer 1-3

2014

Inhoudsoverzicht

Artikelen

<i>Joantine Berghuijs</i> : Nieuwe spiritualiteit en sociale betrokkenheid	181
<i>Maarten van den Bos</i> : Een nieuwe bijdrage aan de receptiegeschiedenis van het Tweede Vaticaans Concilie	211
<i>Durk Hak</i> : <i>In gesprek met</i> : dr. Monique van Dijk-Groeneboer	148
<i>Staf Hellemans</i> : De innige banden van religie met radicalisme	7
<i>Lammert Gosse Jansma</i> : Bekeringsverhalen: aansluiten bij, betrokken zijn bij, en afscheid nemen van de nieuwe religieuze beweging <i>Uit de Bron van Christus</i>	87
<i>Martijn de Koning</i> : 'Niemand is in staat om te winnen van mijn religie' Salafisme, de regulering van moslims en verzet	23
<i>Joris Kregting</i> : Het meten van kerkelijke betrokkenheid. Een reactie op de religieuze kaart van Nederland van het CBS	234
<i>Fred van Lieburg</i> : De stille refolutie. Mentaliteitsverandering bij de staatkundig gereformeerden in Nederland	50
<i>Marin Terpstra</i> : De strijd tegen de geest van de moderniteit. Over de radicaliteit van conservatieve en neoconservatieve denkers	62
<i>Vanessa Vroon-Najem</i> : Zusters in islam. Religieuze socialiteit onder Nederlandse bekeerlingen	109
<i>Sohail Wahedi</i> : Marginaliseren van godsdienstvrijheid door abstraheren van de religieuze dimensie. Over de normatieve verhouding tussen het strafrecht en de uitoefening van godsdienstvrijheid	128

Boekbesprekingen

Barker, Eileen (red) (2013), <i>Revisionism and Diversification in New Religious Movements</i> , Farnham: Ashgate (Inform Series). (<i>Lammert Gosse Jansma</i>)	158
--	-----

- Besier, Gerhard & Katarzyna Stokłosa (Hgg.) (2013), *Jehovas Zeugen in Europa – Geschichte und Gegenwart* (Studien zur Kirchlichen Zeitgeschichte. Studies in Contemporary Church History: Band 1. Belgien, Frankreich, Griechenland, Italien, Luxemburg, Nederlande, Portugal und Spanien), Berlin: LIT-Verlag. (Lammert Gosse Jansma) 163
- Brand, Berry (2013), *Nieuw licht op oude wegen. De wegen die de apostolische beweging volgde vanaf de oorsprong (circa 1830) tot Het Apostolisch Genootschap anno 2011*, (Uitgave Stichting J.H. van Oosbreelezing), Delft: Eburon. (Lammert Gosse Jansma) 163
- Bijsterveld, Sophie van & Richard Steenvoorde (red.) (2013), *200 jaar Koninkrijk: Religie, staat en samenleving*, Oisterwijk: Wolf Legal Publishers. (Durk Hak) 153
- Dekker, Gerard (2013), *Dat Koninkrijk, verwachten we dat nog? Over de ontwikkeling van de samenleving en de houding van het christendom daar tegenover*, Zoetermeer: Uitgeverij Meinema. (Durk Hak) 153
- Droogers, André (2014), *God 3.0: Voorbij godsdienst en atheïsme: Hoe ziet God eruit in de 21e eeuw?*, Almere: Uitgeverij Parthenon. (Nico Vink) 168
- Flipse, Ab (2014), *Christelijke wetenschap. Nederlandse rooms-katholieken en gereformeerden over de natuurwetenschap, 1880-1940*. (Jan Dirk Snel) 250
- Gallagher, E.V. (2014), *Reading and Writing Scripture in New Religious Movements. New Bibles and New Revelations*, New York: Palgrave Macmillan. (Lammert Gosse Jansma) 247
- Harinck, George & Paul van Trigt (red.) (2013), *'In de vergifkast'? Protestantse organisaties tussen kerk en wereld. Nieuw licht op het protestantisme in de jaren 1950*, (Jaarboek voor de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme na 1800, jrg. 21), Zoetermeer: Meinema. (Durk Hak) 153
- Harvey, Sarah & Suzanne Newcombe (eds) (2013), *Prophecy in the New Millennium. When Prophecies Persist*, Farnham: Ashgate (Inform Series). (Lammert Gosse Jansma) 158
- Kaufmann, Franz-Xaver (2012), *Kirche in der ambivalenten Moderne*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder. (Staf Hellemans) 156
- Stokvis, Ruud (2014), *Lege kerken, volle stadions. Sport en de sociale functies van religie*, Amsterdam: Amsterdam University Press. (Kees de Groot) 152
- Usunier, Jean-Claude & Jörg Stolz (eds) (2014), *Religions as brands: New perspectives on the marketization of religion and spirituality*, Farnham: Ashgate Publishing Ltd. (Durk Hak) 244
- Wildt, Kim de (2014), *With all senses: Something for body and mind. An empirical study of religious ritual in school*, Jena: Edition Paideia. (Paul Vermeer) 253

Richtlijnen voor auteurs

Wilt u een bijdrage plaatsen in dit tijdschrift, stuur uw tekst als elektronisch document naar f2hlgjansma@hetnet.nl. U kunt het ook op diskette 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.