

# Religie & Samenleving

Jaargang 9, nummer 2

September 2014

---

## Inhoud

Redactioneel	85
Bekeringsverhalen: aansluiten bij, betrokken zijn bij, en afscheid nemen van de nieuwe religieuze beweging <i>Uit de Bron van Christus</i> <i>Lammert Gosse Jansma</i>	87
Zusters in islam Religieuze socialiteit onder Nederlandse bekeerlingen <i>Vanessa Vroon-Najem</i>	109
Marginaliseren van godsdienstvrijheid door abstraheren van de religieuze dimensie Over de normatieve verhouding tussen het strafrecht en de uitoefening van godsdienstvrijheid <i>Sohail Wahedi</i>	128
<i>In gesprek met:</i> dr. Monique van Dijk-Groeneboer <i>Durk Hak</i>	148
Boekbesprekingen	152
Ontvangen boeken	171
Jaaroverzicht Jaargang 8 (2013)	173

## 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](http://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](mailto:info@eburon.nl), maar uiterlijk voor 1 mei 2015.

ISSN 1872-3497

© 2014 *Religie & Samenleving*. Niets uit deze uitgave mag, op welke wijze dan ook, worden vermenigvuldigd en / of openbaar gemaakt worden zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de redactie.

## Redactioneel

De gehele westerse wereld reageerde geschokt bij het bericht van de onthoofding van twee westerse journalisten in Syrië. De schok werd echter nog groter toen duidelijk werd dat de daders westerse jongeren waren. Hoe kon het gebeuren, riep een Brits parlementslid vertwijfeld uit, dat jongeren die hier naar school gaan, die hier zijn opgegroeid, die de verzorgingsstaat hebben leren kennen, die in de vrije maatschappij hebben geparticipeerd, dat die jongeren zich zo afkeren van de westerse samenleving met zulke barbaarse methodes? Vormen die jongeren zolang ze hier zijn ook een bedreiging voor onze samenleving en wat als ze terugkeren en hoe kunnen we de gevaren die van deze jongeren uitgaan indammen? Het parlementslid had er geen antwoord op, en in de hele westerse wereld wordt naarstig gezocht naar oplossingen die recht doen aan de fundamenteën van onze liberale rechtsstaat. Wel is een ding zeker: het is van het grootste belang om met deze jongeren in gesprek te blijven en dat vereist dat hun ideeënwereld, hun gedachtegoed, met oprechte interesse bestudeerd moet worden.

In deze publieke en politieke discussies komt dit nummer van *Religie & Samenleving* precies op tijd. Bovendien laat het met twee artikelen over bekering en één over het maatschappelijk debat over religie zien hoe intrinsiek deze twee thema's met elkaar verbonden zijn. Dat bekeringsverhalen een reconstructie achteraf zijn, is ondertussen gemeengoed. Maar in hoeverre de aanpassing plaatsvindt is iets wat collega Lammert Gosse Jansma onderzocht heeft aan de toetreders tot de nieuw-religieuze beweging 'Uit de Bron van Christus'. Zijn onderzoek laat zien hoe diepgaand het proces van bekering is en dat het alle aspecten van het (tot dan toe gevoerde) leven omvat. Jansma betreft de stelling dat de mogelijkheid voor herschrijven (en dus ook voor twijfel) geringer wordt als de beweging meer geïnstitutionaliseerd is en als er een leider is die met onbetwistbaar gezag mag spreken. Een these die ook voor andere bewegingen en godsdiensten onderzocht dient te worden.

Een tweede artikel is van de dit jaar aan de Universiteit van Amsterdam gepromoveerde Vannessa Vroon-Najem. Zij deed onderzoek naar een interessant aspect in het bekeringsproces van jonge vrouwen naar de Islam: de zelfhulpgroep. Ze beschrijft hoe drie thema's in die gesprekken naar voren komen, waardoor de jonge bekeerlingen of zij die dat willen worden langzaam kunnen ingroeien in de nieuwe religie en bijbehorende levensstijl: de keuze (die immers veel maatschappelijke discussies oproept), het zusterschap en de sociale ethiek. Door deze gesprekken nemen de jonge moslima's niet alleen de cultuur over, maar maken ze die ook en passen ze die aan aan de Nederlandse

samenleving. Dergelijk onderzoek vraagt om replicatie binnen bijvoorbeeld de katholieke kerk (met de ontmoetingsdagen voor nieuwe katholieken) en binnen evangelische groepen die claimen veel nieuwkomers te ontvangen: hoe worden nieuwkomers begeleid en wat komt daarbij ter sprake?

Een derde artikel komt van een jonge Master student van de Universiteit Utrecht, Sohail Wahedi. In een sterk rechtsfilosofisch artikel onderzoekt hij de consequenties van de praktijk binnen seculiere westerse samenlevingen om religie niet meer als iets speciaals, en daardoor als iets beschermwaardigs te zien, maar de bijzondere aspecten van religie te re-framen binnen een seculier kader ('abstraheren' noemt hij dat) en vervolgens de onaangename aspecten van religie te begrenzen met het strafrecht. Dit mechanisme illustreert hij – zeer actueel – aan de hand van enkele voorbeelden, onder andere de kwestie van de Jihadgangers. Hij laat zien dat door de religieuze gevoelens van de gelovigen te negeren, het constitutionele recht op godsdienstvrijheid langzaamaan ondermijnd wordt en vervangen door andere burgerlijke vrijheden. Wat dat betekent zullen verdere debatten duidelijk moeten maken, maar hij stelt een goede vraag.

Het tijdschrift *Religie & Samenleving* wil graag vanuit wetenschappelijk perspectief op de actualiteit betrokken zijn en met wetenschappelijke argumenten politici, beleidsmakers en journalisten informeren over religie in de moderne samenleving. Het gaat ook deze keer weer om een zeer actueel nummer dat het verdient breed verspreid te worden. Beste lezer: zegt u uw collega's gerust waar u uw wijsheid vandaan haalt!

# Bekeringsverhalen: aansluiten bij, betrokken zijn bij, en afscheid nemen van de nieuwe religieuze beweging *Uit de Bron van Christus*

Lammert Gosse Jansma\*

## Summary

*In the debate on religious conversion it has been often stated that conversion stories are not factual accounts but interpretations in retrospect of the convert's biography, which he has rewritten after the way the (ideal) conversion is depicted in the doctrine of the group he has joined. Is the rewriting a continuous affair or does it stop when the conversion has been fashioned after the way the religious group prescribes? In the article we present data on the prophetic healing movement 'Uit de Bron van Christus' (From the Source of Christ) to give insight into how converts describe their conversion process and if reinterpretation does end after accepting the conversion model of the movement.*

## Inleiding

In het debat over bekering hebben twee problemen veel aandacht gekregen. Allereerst is naar voren gebracht dat de meeste bekeringsverhalen in retrospectief worden verteld. Dat wil zeggen dat het verhaal van de bekeerling wordt beïnvloed door wat hij op het moment van vertellen, dus achteraf, ervaart en als werkelijkheid ziet. Zijn verslag is een deel van zijn biografie en, zoals ieder mens, herschrijft hij die zolang hij leeft (Billette 1976; Snow & Machalek 1984; Staples & Mauss 1987). Verder is er op gewezen, en dat lijkt enigszins in tegenspraak met het voorgaande, dat bekeerlingen hun bekeringsgeschiedenissen aanpassen aan het model dat in de religieuze beweging waarvan zij lid zijn geworden, geldt als de (ideale) bekering. De *Getuigen van Jehova* bijvoorbeeld beschrijven hun bekering als een proces van inzicht verwerven, als een steeds verder ingeleid worden in de waarheid. Via het bestuderen van de Bijbel met behulp van materiaal hun door het *Wachttorengenootschap* ter hand gesteld,

---

\* Lammert Gosse Jansma is godsdienstsocioloog en theoloog, hij was meer dan 20 jaar wetenschappelijk directeur van een onderzoeksinstituut en sinds de oprichting in 2006 lid van de redactie van *Religie & Samenleving* (e-postadres: f2hlgjansma@hetnet.nl).

raken zij er steeds meer van overtuigd dat de door de Getuigen gegeven uitleg correct is (Beckford 1978). In andere bewegingen wordt niet uitgegaan van een geleidelijke bekering, maar wordt juist de nadruk gelegd op een plotse-linge, mystieke vorm van verlichting ‘toen alles ineens duidelijk werd en op zijn plaats viel’. In die gevallen zal in het verslag van mensen die zich hebben aangesloten bij dergelijke bewegingen dan ook juist dat specifieke, allesbepalende moment worden benadrukt (Rambo 1993; Jansma 1989; Wohlrab a.o. 1998; Jansma 2010).

Deze twee aspecten vormen een theoretisch en methodologisch signaal voor de onderzoeker om hem er op te wijzen dat bekeringsgeschiedenissen moeten worden gezien als een subjectieve reconstructie van (een deel van) de biografie van de bekeerling, die bovendien sterk wordt beïnvloed door de cultuur van de beweging waarvan hij lid is geworden. Hoe ver echter gaat die aanpassing? Snow en Machalek stellen dat bekeerlingen niet alleen maar de officiële versie van de religieuze groep waarbij zij zich hebben aangesloten napraten (Snow & Machalek 1984; zie ook Zinnbauer & Pargament 1998, Bruce 2006, Warburg 2008). Staples & Mauss (1987) hebben het vermoeden uitgesproken dat biografische reconstructie vaker voorkomt bij nieuwe bekeerlingen, maar hun onderzoeksmateriaal ondersteunde die conclusie maar in beperkte mate. Volgens mij is het aannemelijk te veronderstellen dat, wanneer een nieuw lid na verloop van tijd zijn bekeringsverhaal heeft herschreven naar het model van de religieuze beweging, hij dat niet direct nog eens, althans niet heel grondig, zal herzien. Zijn verhaal is nu immers in overeenstemming met ‘wat een bekering moet zijn’ en daarom zal hij weinig aanleiding zien om dat substantieel te veranderen.

Om meer inzicht te geven in dit probleem, zal ik materiaal uit mijn onderzoek naar de profetische beweging *Uit de Bron van Christus* presenteren. Met behulp van bekeringsverhalen zoals ze verteld zijn door leden van deze beweging zal ik de volgende vragen beantwoorden:

- Hoe beschrijven bekeerlingen (respondenten) hun aansluiten bij de beweging en welke stappen zijn in dit bekeringsproces te onderscheiden?
- Hoe interpreteren zij terugkijkend hun bekering? Zien zij (delen van) de bekeringsgeschiedenis als voltooid?

Voordat deze vragen worden beantwoord, zal ik, in kort bestek, de geschiedenis, de organisatie en de leer van de beweging weergeven. Voor gedetailleerde informatie over deze beweging en ook over de wijze waarop het onderzoek

(interviews, langdurige participerende observatie) werd uitgevoerd, verwijst ik naar eerdere publicaties (Jansma 2006; 2010; 2012).<sup>1</sup>

## Geschiedenis, organisatie en leer

De religieuze beweging *Uit de Bron van Christus* is begin jaren tachtig van de vorige eeuw in Noord-Nederland ontstaan en heeft sinds 1987 haar centrum in Oudehorne, Friesland. Zij wordt geleid door een profetes, Sonja de Vries, die gelooft dat zij in opdracht van engelen de mensheid terug moet voeren naar het zuivere christendom zoals dat bestond in de tijd van de eerste Christengemeenten. Door haar, zo vermelden verschillende brochures van de beweging, spreken engelen (vooral de engel Roravyanus, vandaar hierna: S/R), die via haar ook gezangen tot stand brengen.<sup>2</sup> Ook haar man, Marcus, – geïnspireerd door de engel Yoravyanus, vandaar hierna M/Y – werd door de engelen als instrument bij het genezingswerk ingezet.<sup>3</sup> Om de profetes in haar werk bij te staan, werd een Stichting (4 juli 1986) opgericht, die ook de naam ‘Uit de Bron van Christus’ draagt en die sindsdien verantwoordelijk is voor de dagelijkse organisatie. De beweging verzorgt elk jaar open avonden in de provincie Friesland om mensen in de gelegenheid te stellen kennis te nemen van de boodschap der engelen.

Een belangrijk element in de leer van de beweging is reïncarnatie. Dat aspect, zo hebben de engelen via de profetes verkondigd, was een essentieel leerstuk van het oorspronkelijke christendom, maar werd in later eeuwen door de kerken veronachtzaamd. Mensen zijn door God in Zijn schepping verstrooid als vonkjes. Deze goddelijke vonken moeten weer terug naar God, naar het Licht met hoofdletter. De aarde is in dit proces een leerschool voor de menselijke ziel. Om de geestelijke ontwikkeling van de mens, die via een groot aantal wedergeboorten verloopt, te stimuleren is er steeds een beïnvloeding uit de hemel (door de beweging aangeduid als Hemelen) geweest. Dat stimuleren gebeurde 2000 jaar geleden door Christus en dat gebeurt nu weer. In Christus’ tijd was de geestelijke groei van de mensen vrijwel tot stilstand gekomen. Door Zijn kruisdood en het aan banden leggen van het kwaad (Satan) werd de mens weer in staat gesteld zich verder geestelijk te ontwikkelen. Die groei is nu ook weer te gering en daarom steken de ‘Hemelen’, aldus de leer van de beweging, ons weer een reddende hand toe door de engelen via Sonja de Vries.

Een ander wezenlijk element in de leer en in de opdracht van de beweging is het verrichten van gezangen. Die zijn echter geen doel op zich zelf.

Volgens de leden van de beweging – die zich vanwege hun verkondigingstaak apostelen noemen – zijn genezingen tekenen, die er onomstotelijk op wijzen ‘dat er iets bijzonders aan de hand is’, dus dat het gaat om een boodschap van hemelse oorsprong.

Gezien de hierboven aangegeven aspecten zou de conclusie kunnen zijn dat het gedachtegoed gesitueerd kan worden in de neognostieke, syncretistische traditie die binnen new age-stromingen, maar ook binnen de theosofie, het neoplatonisme en de antroposofie te onderkennen is (Hanegraaff 1986; Heelas 1997; Van Otterloo 1999; Aupers 2000). De volgelingen zien dat echter anders. Zij zijn er van overtuigd dat de boodschap die via mevrouw De Vries wordt gebracht het zuivere christendom is, zoals verkondigd ten tijde van de eerste apostelen. Hoewel het gedachtegoed een aantal nieuwe en niet traditionele elementen bevat, zien zij die niet als vormen van syncretisme, maar als een belangrijke herontdekking van een vergeten, verborgen en misschien zelfs verzwegen waarheid.<sup>4</sup>

Het aantal leden van de beweging schommelt al jaren rond de 200. Een groot deel van de aanhang komt uit Friesland en – maar minder – Noord-Holland, maar er zijn ook volgelingen uit andere provinciën afkomstig. Meer dan de helft van de apostelen heeft een protestantse achtergrond. Sommigen zijn actief geweest in hun kerkgenootschap, anderen waren meer randleden. Maar ook rooms-katholieken zijn aanwezig (ongeveer een vierde deel) en een klein aantal onkerkelijken.

## Aansluiten en ingroeien in de beweging

### *Het rekruteringsveld*

Om de aansluiting bij de beweging *Uit de Bron van Christus* te begrijpen, moeten we allereerst beseffen dat het gaat om een beweging die vooral bekend werd door spraakmakende genezingsverhalen. De meeste apostelen berichtten dat zijzelf een genezing hadden meegemaakt of van anderen – familieleden, vrienden, burens en collega’s – hadden gehoord dat er een genezeres was die verbazingwekkende dingen deed. Een aanzienlijk deel van de patiënten had een lange geschiedenis van contacten met de wereld van de reguliere geneeskunde en met het alternatieve medische circuit.

LGJ: *Waren er ook apostelen die kwamen zonder dat er genezingen mee annex waren, die gewoon kwamen uit interesse?*



*M/Y: Ja, maar die hebben dan weer dingen gehoord van anderen. Het was toch weer vaak dat spectaculaire genezende element dat de start vormde.*

Hulpvragers, patiënten, sommige van hun familieleden, en verwanten of kennissen die getuige waren van wat zij beschouwden als een wonderbaarlijke genezing, besloten om de opdracht te ondersteunen en zich in te zetten voor het werk van de Stichting.<sup>5</sup>

De vraag waarom een groep van rond de 200 personen besluit om zich aan te sluiten bij de beweging en het overgrote deel van de patiënten (of hun familieleden of kennissen) niet, valt niet gemakkelijk te beantwoorden. Van de patiënten die na een consult weer huns weegs gingen, waren mij de namen en adressen niet bekend vanwege overwegingen van privacy. Alleen de apostelen en slechts enkele patiënten heb ik kunnen interviewen. De apostelen benadrukten dat het persoonlijke contact met leden van de beweging een belangrijke vaak zelfs de beslissende factor was om verder contact te zoeken met de beweging. Behalve dit persoonlijke contact zijn er nog een aantal factoren die het verder contact zoeken van patiënten/hulpvragers hebben beïnvloed. Allereerst moet bedacht worden dat de relatie tussen 'het instrument van de engelen' en de patiënt in bepaalde opzichten niet gezien wordt als sterk verschillend van die tussen een aardse arts en een patiënt. Er wordt een diagnose gesteld en een behandeling (bijvoorbeeld een dieet) aangeraden of er wordt aangekondigd dat de engelen met kosmische energie hun heilzame werk zullen gaan doen. Van hulpvragers wordt niet verondersteld dat zij contact houden met de beweging; na de behandeling gaat ieder weer zijns weegs. M/Y gaf dat als volgt aan:

*M/Y: Dat hoeft toch ook niet. Ze hoeven hier ook niet regelmatig te komen. Zij die apostel willen worden daar geldt voor dat ze hier regelmatig over de vloer moeten komen. Die gaan een stap verder. Die zeggen dus: ik wil die Opdracht mee helpen uitdragen. Maar zij die alleen komen voor individuele hulpverlening, daar hoeft het toch niet voor te gelden?*

Vervolgens moet in ogenschouw worden genomen dat de beweging zichzelf presenteert als een Christelijke beweging.<sup>6</sup> De meeste apostelen hebben een niet-orthodoxe of gematigd orthodoxe religieuze achtergrond. Zij hebben zich mogelijk sneller thuis gevoeld in een Christelijke beweging dan potentiële volgelingen met een niet-religieuze achtergrond. De laatsten ontbreekt immers het religieuze interpretatiekader en daarom zullen hun de religieuze taal van de 'instrumenten der engelen' en de christelijk-religieuze cultuur van

de beweging minder vertrouwd zijn. Deze veronderstelling haakt aan bij de religieuze marktheorie die stelt dat het voor een potentiële volgeling gemakkelijker is om aan te sluiten bij een beweging die niet (te) veel verschilt van zijn eigen geloofsopvattingen (De Graaf 2013; zie ook Hak 2006).

De religieuze achtergrond speelt ook een rol bij de manier waarop mensen reageren wanneer een genezing uitblijft of niet op het door hen gewenste niveau plaats vindt. Mensen met een religieuze achtergrond zal de verklaring van de profetes of haar echtgenoot dat er in het universum goddelijke wetten zijn die bepalen of en hoe er genezing mag plaats vinden, meer zeggen en eerder overtuigen dan degenen die het religieuze interpretatiekader missen.

De vierde factor die van belang is geweest bij het verder contact zoeken heeft te maken met opvattingen over het paranormale. Sommige apostelen, veelal met een Calvinistische achtergrond, aarzelden aanvankelijk om aansluiting te zoeken omdat zij er niet zeker van waren uit welke bron de (paranormale) genezing voortkwam. Was het wel een engel?

Resp. (vrouw, 46 jaar)<sup>7</sup>: *Ik vond het eerst heel vreemd. Ik ben opgevoed met de idee dat alles wat paranormaal is onchristelijk is, en dat je daarvoor moet uitkijken omdat het wel het kwade kan zijn.*

Zoals hiervoor al werd aangegeven is de achtergrond van de meeste apostelen religieus (Protestant), maar met relatief vrije opvattingen over geloof en dogma. Voor hen was aansluiting geen al te grote belemmering. Voor mensen met een striktere orthodoxe achtergrond was de drempel te hoog. Waarschijnlijk zullen al weinigen van hen zich voor genezing hebben gemeld, zeker is in ieder geval dat ze geen nader contact hebben gezocht: geen van de apostelen heeft een (strik) orthodox-protestantse achtergrond.<sup>8</sup> Voor andere apostelen, die geen binding hadden aan een protestantse kerk, was het horen over engelen en paranormale verschijnselen juist een reden om contact met de beweging te zoeken of te intensiveren.

Al de factoren hierboven besproken over de selectie van de apostelen uit het brede rekruteringsveld van patiënten, hun verwanten en bekenden wijzen er op dat een religieuze, niet-orthodoxe achtergrond van belang is (Rambo 1993, 62; Hak 2007; Gooren 2010). Deze factoren echter zijn slechts conditionerend. Uit onderzoek is gebleken dat persoonlijke relaties met leden van de beweging (familie, vrienden, bekenden) een fundamentele rol spelen in het bekeringsproces. Dat geldt ook voor de apostelen, bijna zonder uitzondering gaven zij desgevraagd aan dat zij via persoonlijke contacten met de beweging in aanraking waren gekomen. Familieleden en vrienden – betrouwbare

significante anderen in hun persoonlijke netwerk – die zich al hadden aangesloten, vertelden enthousiaste verhalen over hun ervaringen en verlaagden daarmee de drempel om ook contact te zoeken of te intensiveren.

### *De eerste contacten met de profetes*

De apostelen herinneren zich de eerste ontmoeting met de profetes zeer goed. Velen beschrijven dat als ‘een gevoel van thuiskomen’ of ‘een direct weten: dit is goed’ of, ‘ik had het idee of ik haar (Sonja de Vries, lgj) al jaren kende of eerder had gezien’, waarbij dan vaak gezegd werd dat de boodschap der engelen en de beweging zelf nog niet zeer bekend waren. Sommige volgelingen beschrijven hoezeer zij onder de indruk raakten van Sonja de Vries en haar echtgenoot omdat die tijdens een eerste gesprek veel van hen bleken te weten; intieme details die ze, volgens deze volgelingen, nooit hadden kunnen weten wanneer deze informatie hun niet door entiteiten van gene zijde zou zijn doorgegeven. Anderen geven aan dat zij overtuigd raakten van de waarheid toen een genezing van henzelf of een familielid zich begon af te tekenen. Vaak werd ook gewezen op de grote en bijzondere kennis van mevrouw De Vries over de kosmos, God, Christus en de mens. Zij raakten overtuigd door die eerste contacten dat zij in feite in gesprek waren (via de profetes) met een hemelse boodschapper. Al deze argumenten werden door de apostelen naar voren gebracht om te verklaren waarom zij aansluiting zochten en besloten deel te nemen aan de activiteiten van beweging.<sup>9</sup>

### *Commitment: apostel zijn*

Apostel zijn, zo vertelden de respondenten, betekent betrokken zijn. Het houdt in dat je je voor het werk van de hemelse boodschappers waar en wanneer ook moet inzetten. Intern betekent het dat je deelneemt aan activiteiten als trainingssessies en het verrichten van allerlei taken (verzorgen en onderhouden van huis en tuin, administratieve taken, het uitgeven van het huisorgaan – het *Kontaktblad* –, verzorgen van de webstek, etc.). Het betekent ook socialisatie in de cultuur van de groep, zoals religieuze opvattingen, woordgebruik, gewoonten en gedragsregels.

Naar buiten toe betekent commitment vooral het brengen van de boodschap van de engelen. Dat wordt voornamelijk gedaan tijdens open avonden, die de beweging elk jaar in Friesland organiseert. Het doel van dergelijke bijeenkomsten is niet het maken van bekeerlingen, maar om zo veel mogelijk mensen te informeren over de boodschap der engelen die zij verkondigen door hun instrument Sonja de Vries. Wat apostel zijn inhoudt, wordt in de volgende citaten duidelijk.

Resp. (vrouw 42 jaar): *Apostel zijn, zo begreep ik, dat betekent toch wel iets, dat betekent meer dan: je gaat ergens naar toe (een lezing, lgj) en je luistert ernaar. Nee, het betekent dat je er ook achter staat, achter de boodschap die gebracht wordt. Dat was een hele duidelijke keuze, ik besloot: ja dat wil ik wel, ik sta er duidelijk achter.*

Resp. (vrouw 46 jaar): *Je hebt je werk, je moet zorgen voor je boterham en voor de rest richt je je volledig op de Opdracht (...) je zet je volledig hier voor in.*

In het begin van hun aansluiting bij de beweging waren sommige nieuwe leden zo enthousiast over wat zij meemaakten en wat de profetes hun vertelde dat zij er in de buitenwereld zonder terughouding over spraken. Maar de buitenwereld bleek minder ontvankelijk dan zij gehoopt of verwacht hadden. Bij verwanten, vrienden en anderen en ook in de media werden zij geconfronteerd met onverschilligheid, laattunkendheid en soms vijandigheid. Daardoor wijs geworden werd het lidmaatschap van en informatie over de beweging vooral verteld aan mensen met een echte interesse voor religieuze zaken.

Het intensiveren van relaties binnen de beweging bracht met zich dat de relaties met mensen buiten de beweging verminderden. De apostelen benadrukten tijdens de interviews het belang van de contacten onderling, door hen gezien als zeer waardevol en belonend, zoals uit het volgende citaat duidelijk wordt:

Resp. (man 57 jaar): *Ik had een beperkte vriendenkring. Een hoop van die mensen zie ik ook nog wel regelmatig, maar ik heb hier (bij de beweging, lgj) een vriendenkring die is veel groter. Er lopen hier een kleine 200 mensen rond, van wie ik veel weet en zij weten veel van mij. Ook over je innerlijk, dat geeft een gevoel van vriendschap.*

Het werken voor de beweging en de belonende contacten met de mede-apostelen hebben een aantal apostelen er toe doen besluiten naar Oudehorne of naar een dorp in de omgeving te verhuizen. Het oude netwerk van familie, vrienden en bekenden heeft (deels) plaats moeten maken voor een voor de apostelen belangrijker netwerk: dat van de mede-apostelen en de profetes.

### ***Het tonen van commitment***

Apostelen kunnen hun betrokkenheid tot uiting brengen op verschillende manieren, bijvoorbeeld door te participeren in allerlei dagelijkse activiteiten van de beweging. Hoe prijzenswaardig deze inzet ook is, hoe ook gewaardeerd, er zijn andere, meer sprekende, vormen om duidelijk te maken dat 'je

volledig achter de opdracht' staat. Ik laat die hieronder volgen, in zekere zin naar de mate van intensiteit.

– Conformiteit in uiterlijk

Apostelen kleden zich volgens een bepaalde norm. Hoewel er een grote variëteit is wat betreft de kleding tussen de afzonderlijke apostelen, heeft hun uiterlijk wel gemeenschappelijke kenmerken. Zij kleden zich niet zeer opvallend en vooral de vrouwen kiezen voor gedekte kleuren, eenvoudige haardracht en geen make-up. Deze sobere vorm van kleden en haarstijl valt op, en in het tweelingdorp Oude- en Nieuwehorne worden zij gemakkelijk als 'aanhangers van Sonja' herkend.

– Het volgen van voedingsadviezen

De apostels krijgen adviezen van de engelen (via Sonja de Vries) over wat beter wel of niet gegeten of gedronken kan worden. De meeste ervan zijn individueel gericht, maar sommige hebben een algemenere strekking. Dat geldt met name voor koffie en bruin brood, die worden gezien als nadelig voor de gezondheid en kunnen daarom beter worden vermeden. In de buitenwereld kan dit gedrag opgemerkt worden en aanleiding zijn tot vragen en opmerkingen. Het opvolgen van dergelijke adviezen zet de desbetreffende apostel apart en daardoor kan hij zich gedwongen voelen zijn gedrag te moeten verklaren.

– Gedoopt worden door de engelen (via Sonja de Vries)

Sommige apostelen hebben er voor gekozen om, zoals zij dat verwoorden, door de engelen te worden gedoopt. Hoeveel apostelen deze keuze hebben gemaakt, heb ik niet kunnen nagaan. Jonge leden melden het vaker dan oudere. Het wordt gezien als een uitgesproken vorm van commitment.

*Resp. (vrouw, 36 jaar): Toen ik 18 was heb ik gezegd: ik wil graag door de engelen gedoopt worden. Dat was een keuze die ik heel bewust maakte. Het is een soort belijdenis die je doet.*

Het effect naar buiten toe van de doop is niet groot en waarschijnlijk alleen bekend bij familie en vrienden. Het is behalve van grote betekenis voor de apostel zelf vooral ook een teken van getoond commitment naar de mede-apostelen.

– Het vragen van een nieuwe naam

In de beginjaren van de beweging sprak een aantal volgelingen, na het bezoeken van bijeenkomsten en na lezingen te hebben gevolgd, de wens uit zich te willen inzetten bij het verbreiden van de boodschap. Zij kregen toen de titel apostel en ontvingen daarbij ook een nieuwe voornaam, de apostelnaam. Deze naam was, door de engelen – aldus de apostelen – qua betekenis zo gekozen dat daarmee iets van het karakter van de drager werd weergegeven, en/of van de levensfase (in het licht van de geestelijke ontwikkeling) waarin hij verkeerde, en/of van zijn potenties. Later werd mensen een nieuwe naam gegeven, om dezelfde reden, maar werd die niet meer aangeduid als apostelnaam.

*M.Y.: Het verkrijgen van een nieuwe naam heeft te maken met je functioneren. Je hebt je dan zo'n naam waardig getoond. Hij past dan ook precies bij je. Dat zie je ook: degene die een nieuwe naam krijgt, begint te glunderen; hij/zij voelt dat de nieuwe naam hem/haar past.*

In veel gevallen werd door de apostelen zelf om een nieuwe naam gevraagd, omdat zij zelf ook meenden dat hun doopnaam niet langer passend was; niet meer aansloot bij de doorgemaakte spirituele ontwikkeling. Met het vragen van een nieuwe naam wordt ook vertrouwen in de engelen uitgedrukt en dankbaarheid voor alles wat de apostelen van hen ontvangen. Zoals een respondent het verwoordde:

*Resp. (man, 40 jaar): Maar op een gegeven moment dan denk je bij jezelf: qua informatie en doen en laten krijg je zoveel in de lezingen en ook in de andere gesprekken en ook bij wat je opbouwt, dat je gaat denken: ik wil wel eens een stap doen. Ik wilde laten zien: Okay, hier sta ik, ik wil wel een andere naam. Een soort van vriendschapsgebaar. Vreemd eigenlijk omdat je in wezen iets krijgt, maar aan de andere kant is het ook een stap naar hen (de engelen, lgj) toe. Je laat duidelijk zien dat je vertrouwen hebt, als je een andere naam vraagt. Zo heb ik het beredeneerd, voor mezelf dan.*

De nieuwe naam door de engelen gegeven is van hemelse oorsprong, zo werd de apostelen door de profetes duidelijk gemaakt; zij hebben niet alleen een hemelse betekenis die bij de ontvanger past, maar ook de (hemelse) klank van de naam past bij hem. Uit het citaat wordt duidelijk dat het vragen om een nieuwe naam gezien wordt als een vorm van betrokken zijn. Het is voor de apostelen een bewuste stap. Wanneer de nieuwe naam wordt gegeven, wordt daarmee voor de gelovige en voor zijn mede-apostelen duidelijk dat de drager

waardig geacht wordt om hem te dragen en derhalve voldoende spiritueel is gegroeid.

Meestal wordt de nieuwe naam alleen onder mede-apostelen gebruikt. Sommigen gaan verder en gebruiken de naam op het werk, in de familiekring en in de kring van vrienden en bekenden. Vaak wordt wel enige voorzichtigheid betracht en wordt even gewacht op een geschikte gelegenheid om de nieuwe naam te kunnen introduceren.

Resp. (vrouw 40 jaar): *Ik heb mijn naam veranderd toen ik bij een andere werkgever kwam. Toen was het heel gemakkelijk.*

Het gebruik van de naam buiten de beweging – in de familie en de kring van vrienden en collega's – wordt gezien als een bepaalde stap: daarmee wordt duidelijk gemaakt dat de persoon in kwestie achter de opdracht staat en dat ook aan anderen wil laten blijken.

#### – Het ondergaan van een medische behandeling zonder verdoving

Een sterkere uiting van commitment is de keuze van apostelen om zonder verdoving een medische behandeling te ondergaan. In vele gevallen gaat het dan om het zonder verdoving te laten behandelen van het gebit, maar ook andere medische behandelingen worden genoemd. Als voorbeeld geef ik hier het relaas van één van apostelen. Hij besloot, zonder eerst de – gebruikelijke – toestemming van de engelen te vragen, om een kies te laten behandelen zonder verdoving.

Resp. (man, 50 jaar): *Ik heb iets meegemaakt bij de tandarts. Meestal kon je dan van te voren bellen (naar de engelen, lgj) of je zonder verdoving een kies mocht laten trekken. (...) Voordat ik het wist zei ik: ik hoef geen verdoving. De tandarts schrok er al een beetje van. Hij schoof zijn stoel achteruit en zei: nou ja okay, ik spreek met je af: als het niet gaat, krijg je een verdoving. En hij vroeg: wat moet je er dan voor doen. En ik zei: vertrouwen hebben. Want ik denk ja, ik heb niet kunnen bellen, niet kunnen vragen, want ik zat in Harderwijk in de tandartsstoel. En ik heb helemaal geen pijn gevoeld. Nou, ook dan merk je dat de engelen bij jou zijn. Nou, dat is een ervaring die neemt niemand meer van mij af.*

LGJ: *Wat gaf jou in om het zonder verdoving te laten doen?*

Resp.: *Ik sta er 100% achter. Ik heb vertrouwen, ik vond het eigenlijk een motie van wantrouwen als ik nu zou zeggen: geef mij maar een verdoving.<sup>10</sup>*

Van dergelijke belevenissen wordt veelvuldig verslag gedaan in het *Kontaktblad*, maar ook door de inleiders op de open avonden en tijdens de interviews werden deze vormen van commitment tonen veelvuldig gemeld.<sup>11</sup> Hiermee willen de apostelen tot uiting brengen en ook aan elkaar duidelijk maken – zie het voorgaande citaat – dat zij echt voor 100% zijn toegewijd, maar er is ook een demonstratieaspect naar buiten toe te onderkennen. Zij willen daarmee aan de buitenwereld (ook de medische wereld) duidelijk maken dat er engelen zijn, wier bestaan, omdat zij zulke wonderen tot stand brengen, niet kan worden ontkend.

Niet elke apostel toont iedere vorm van commitment. Maar velen wel en voor hen is het duidelijk dat de boodschap van de engelen waar is. Apostelen spreken niet van geloof, maar van een zeker weten. Wanneer zich tegensprekende evidentie voordoet, wordt die niet als zodanig gezien of anders geïnterpreteerd. Zo hebben apostelen geleerd, mede door de uitleg van de engelen, dat goddelijke wetten bepalen wanneer een genezing al of niet plaats mag vinden en dat het uitblijven van een genezing een beproeving kan zijn – wat weer kan worden geïnterpreteerd als een liefdevolle uitgestoken hand of als een stimulans om het gedrag te veranderen.<sup>12</sup> Dat wil ook zeggen: ze hebben geleerd wat hen overkomt te zien als onderdeel van het persoonlijke leerproces dat de mens op zijn evolutionaire reis moet meemaken.

Herinterpretatie van tegensprekende evidentie wordt met name duidelijk bij niet uitgekomen voorspellingen. Ik geef daarvan een voorbeeld dat rechtstreeks verband houdt met de visie op het proces van aansluiten bij de beweging. Desgevraagd gaf de profetes te kennen (interview 4 juni 2008) dat de voorspelling, die zij eind 1986 deed, dat zij over ongeveer twaalf jaar zou omkomen door een kogel, niet letterlijk moest worden genomen, maar als een middel om te selecteren moest worden geïnterpreteerd.<sup>13</sup> Er waren wel meer voorspellingen gedaan door de engelen, die niet waren uitgekomen, maar ook die moesten worden opgevat als een test en een selectie.

*S/R: Dat was bedoeld om mensen op afstand te houden. Een mens die bedreigd wordt, is niet je vriend. Dat selecteert: mensen die het aandurven om dan toch met je verder te gaan, die gaan met je mee. Anderen niet. Die vinden het eng. Een dergelijke selectieprocedure is veelvuldig gebruikt, de mensen werden getoetst tot en met.*

Het citaat maakt duidelijk dat falende profetieën worden geherinterpreteerd als een selectieproces en ook wordt duidelijk dat het selecteren gezien wordt als staande onder supervisie van engelen. Zij hebben de mensen getest en



uitgekozen. Bij het ingroeien in de cultuur van de beweging kwamen apostelen gaandeweg tot de conclusie dat het niet zo zeer hun eigen werk was maar dat het een proces gold, begeleid door hemelse machten. Ook al werd aanvankelijk gedacht dat het een eigen keuze was, later komt het inzicht, met behulp van de verklaringen van de profetes, dat het een selectieproces was; een selectie van mensen die waardig waren om uitgekozen te worden en om bij te dragen aan de opdracht der engelen. Is hier sprake van een paradox in de zin van het hebben van een vrije keuze en tegelijkertijd het niet hebben ervan? Zo wordt het niet gezien door de apostelen, zij weten dat de kennis van de engelen die van mensen ver te boven gaat. Waar de mens ervaart een vrije wil te hebben, zien engelen dat vanuit hun – hemelse – perspectief anders. Zoals de echtgenoot van de profetes het verwoordde:

*M/Y: En dan zie je achteraf dat het door gene zijde wordt geregeld. Achteraf ervaar je dat als bewijs. Zo is relatiefsnel het pand in Oudehorne aangekocht en aangepast (...) Deze ontwikkelingen waren voor de groep ook een leertraject. Je kunt nu wel zien dat het geleid werd.<sup>14</sup>*

Aan het einde van het bekeringsverhaal komt het besef gekozen te zijn om deel uit te maken van een beweging, die een instrument is binnen een goddelijk plan met de mensheid. De mens, die dit uitgangspunt accepteert, hoeft niet alle onderdelen van Gods plan te begrijpen – als een mens dat al zou kunnen – om toch er van overtuigd te zijn dat het perfect in elkaar steekt. Als dit standpunt wordt aanvaard, wordt tegensprekende evidentie – mede ook door creatieve interpretatie ervan – gemakkelijk geneutraliseerd.<sup>15</sup> Dit immuniseren van de leer, gevoegd bij de sterke betrokkenheid, de als zeer waardevol geachte onderlinge contacten en de niet altijd positieve benadering door de buitenwereld, zou tot de veronderstelling kunnen leiden dat desaffiliatie niet of nauwelijks voorkomt. Hoewel niet in grote getale zijn er niettemin apostelen, onder wie zelfs leden van het Stichtingsbestuur, die afscheid hebben genomen van de beweging.

## Afscheid nemen

Er zijn drie categorieën te onderscheiden bij de apostelen die de beweging hebben verlaten. Sommigen werden door de profetes (soms tijdelijk) weggezonden, vooral omdat zij zich niet conform de regels van de engelen gedroegen; dan kan het gaan om zaken als blowen, of overmatig gebruik van alcohol,

maar ook om het weigeren bepaalde maatschappelijke verantwoordelijkheden op zich te nemen. Anderen hebben eigener beweging afscheid genomen omdat zij te weinig tijd hadden voor alle te verrichten taken en vanwege (druk van) concurrerende netwerken. Een dergelijk afscheid ging veelal niet met een conflict gepaard. Bij de derde categorie was dat wel het geval. De oorzaak daarvan was meestal dat sommige volgelingen terechtwijzigingen van de kant van de profetes niet konden accepteren. De door mij ondervraagde ex-leden spraken vaak van een ‘confronterende’ benadering en meldden dat ‘je dan echt aangepakt’ werd.

*Resp. (56 jaar, vrouw): Als je zaken in twijfel trok, werd de vloer met je aangeveegd. Dan werd je heel klein gemaakt. (...) Ik was – net als anderen – op mijn hoede. Iedereen is bang om ten overstaan van de hele groep te worden vernederd, daar siddert, althans dat denk ik, iedereen voor.*

Ook de apostelen gebruiken de woorden ‘heftig’ en ‘confronterend’ voor de wijze waarop engelen (via hun instrument Sonja de Vries) mensen op hun gedrag aanspreken, maar voegen daar aan toe dat het bedoeld is om de desbetreffende personen inzicht te geven in hun tekortkomingen ‘en daar moet je wel tegen kunnen’. Zoals een apostel aangaf: als de engelen mensen kritisch aanspreken, is dat niet om hen te kwetsen, wel om ze te raken en tot reactie en tot nadenken te dwingen. Als voorbeeld daarvan kan gelden wat een van de apostelen mij vertelde over een familielid die de beweging vaarwel zei.

*Resp. (man, 39 jaar): (...) op een gegeven moment kon hij zich niet meer zo vinden in de manier waarop dingen gebracht werden, waarop hij aangesproken werd. Hij vond dat confronterend en niet terecht en hij ging zich daar tegen verzetten. (...) De Engelen die al veel verder zijn in de evolutie en werken in de naam van God, vertellen natuurlijk veel over je gedrag en de achtergronden ervan. Het is dan ook de bedoeling dat je hierover nadenkt en er wat mee doet. Maar hij voelde zich hierdoor te veel aangesproken.*

*LGJ: Dat confronterende is voor meer mensen een probleem, heb ik gemerkt.*

*Resp.: Ja, maar het is maar net hoe je daar mee omgaat. Als je ervan uitgaat dat de dingen die gezegd worden ook waar zijn en met een goede bedoeling worden gezegd, wat kan er dan nog gebeuren? Dan heb je niks te verliezen. (...) Sommige mensen worden op een bepaalde manier aangepakt, anderen hebben dat helemaal niet nodig, die zijn gemakkelijker te bereiken.*

Een dergelijke vorm van terechtwijzen was voor sommige leden niet te verdragen en leidde tot verbittering en dan ook tot een breuk. Hoe kon het gebeuren dat zij, die zo lang en steeds loyaal tijd, geld, energie in de beweging hadden geïnvesteerd, zo onverdiend hard werden aangesproken? Daarbij moet bedacht worden dat zij vaak ook een nieuwe naam hadden gekregen, dus daarmee de erkenning een bepaald geestelijk niveau te hebben bereikt en dat zij mogelijk ook overtuigd waren uitverkoren te zijn. Voor hen was dit sterk aangesproken worden een pijnlijke belevenis. Als voorbeeld daarvan geef ik weer wat de vrouw van een bestuurslid van de Stichting ervoer. Het echtpaar was enige jaren geleden naar Oudehorne verhuisd. Zij kon de wijze waarop zij op haar gedrag werd aangesproken niet verdragen.

*Resp. (man, 60 jaar): Ze was eigenlijk nooit aangesproken op haar gedrag en een paar keer gebeurde dat. Dat kon ze niet accepteren. Het zal haar nu niet meevallen, immers ze woont hier in Friesland en haar enige kennissen zijn leden van de groep.<sup>16</sup>*

Voor sommige ex-leden was een dergelijke ervaring de reden om zich aan te sluiten bij of te sympathiseren met een kleine groep van sektebestrijders, die vanaf 1990 tien jaar lang de beweging *Uit de Bron van Christus* heeft bestreden door te wijzen op allerlei misstanden. In deze groep werd het aansluiten bij de beweging verklaard door de hersenspoeltheorie. Dan werd gewezen op manipulatieve technieken door de leiders der beweging. Door goddelijke interventie of door eigen kracht weer bij zinnen gekomen kon men weer uit de beweging losbreken. In deze anti-cult groep is dus ook een soort standaardmodel te onderkennen waarmee de bekering werd verklaard: de bekering is niet een eigen vrije keuze maar door manipulatie (hersenspoelen) tot stand gebracht. Daarbij werd wel het beeld gebruikt van een vis die in de fuik zwemt. Door dit model te accepteren kon ook bij hen een einde komen aan het herschrijven van het bekerings- en desaffiliatieverhaal. Dus niet alleen bij de apostelen, maar ook bij hun tegenstanders – dat wil zeggen zij, die de hersenspoeltheorie accepteerden – is er sprake van acceptatie van een standaardverhaal. De anti-cult groep bestaat niet meer, maar het ligt voor de hand dat de ex-leden ervan blijven vasthouden aan de hersenspoeltheorie, een verklaring immers die vaak door de media naar voren wordt gebracht en ook bij het grote publiek gangbaar is (Van Wijk e.a. 2013). De categorie die vertrok zonder conflict zal een ander verhaal vertellen, maar veel is daarover niet bekend. Voor zover ik heb kunnen nagaan, zien zij hun verblijf bij de beweging als een stadium binnen hun zoektocht naar waarheid. Voor de apostelen die zijn gebleven is

*se raconter une histoire*, ten minste voor een essentieel deel, en vaak al meer dan twee decennia, geworden tot *répéter sa histoire* (Billette 1976).

## Conclusie en discussie

In het voorgaande werd duidelijk gemaakt dat uit de ruime groep van patiënten en hun verwanten maar een klein deel zich aansloot bij de beweging *Uit de Bron van Christus*. Verschillende factoren (compatibiliteit tussen de religieuze cultuur van de potentiële bekeerling en die van de beweging, de rol van significante anderen die al deel uitmaakten van de beweging) hebben het besluit om contact te zoeken met de beweging en/of te intensiveren beïnvloed (Rambo 1993; Hak & Jansma 2010; Gooren 2010).

De respondenten/apostelen zien hun ingroeien in de beweging als een fundamentele verandering in hun leven, wat blijkt uit het kiezen van een nieuwe naam en uit andere vormen van (het tonen van) commitment. Het blijkt ook uit hun interpretatie van het leven vòòr het zich aansluiten bij de beweging. De engelen, zo benadrukken zij, hebben hun inzicht verschaft in de schepping, de evolutie en de betekenis van het christendom, en in hun eigen functioneren en dat van de medemensen, zodat zij nu hun capaciteiten beter kunnen inzetten. Waar het gaat om religie stellen zij dat zij nu zekerheid hebben gekregen. Het is niet meer een kwestie van geloof, maar van zeker weten.

Ingroeien in de cultuur van de beweging betekent niet alleen het zich eigen maken van de geloofsopvattingen, normen en waarden en taalgebruik, het betekent, zoals gezegd, ook sterk betrokken zijn. Dat wordt tot uiting gebracht door te participeren in trainingssessies en door allerlei taken op zich te nemen. Al deze activiteiten nemen veel (vrije) tijd, wat met zich brengt dat de sociale contacten met de buitenwereld afnemen. Er zijn evenwel vele manieren om aan de buitenwereld en (daarmee) ook aan de mede-apostelen te tonen dat 'je volledig achter de opdracht staat', (zoals het voldoen aan kleding- en hygiënevoorschriften, het zich laten dopen, het vragen om en dragen van een nieuwe naam, het zonder verdoving ondergaan van een medische ingreep). Alle apostelen geven aan dat het besluit om zich aan te sluiten, hun eigen vrije keuze is geweest. Tegelijkertijd wordt de verklaring aanvaard dat het zich aansluiten en erbij blijven een selectieproces is geweest dat onder begeleiding staat van hemelse machten.

Het aantal mensen dat afscheid heeft genomen is gering. Dit hangt samen met de onderlinge verbondenheid en door het geloof dat engelen kennis bezitten die de menselijke verre te boven gaat. Tegensprekende evidentie wordt daarom niet als zodanig gezien of wordt geherinterpreteerd. Zij die gebleven zijn, weten zich geselecteerd. Zij zien ook geen noodzaak hun bekeringsverhaal, althans niet fundamenteel, te herschrijven, het uitgekozen zijn blijft het kernelement. In zeker opzicht geldt die conclusie ook een klein aantal ex-leden die de hersenspoeltheorie hebben geaccepteerd. Er is voor hen ook geen reden om aan deze 'theorie' te twijfelen, zij wordt door het algemene publiek aanvaard en steeds ook door de media bevestigd.

De vraag die ten slotte nog dient te worden gesteld, is die naar de generaliseerbaarheid van de conclusie ten aanzien van het niet meer wijzigen van het verhaal van de bekeerlingen. Er wordt uitgegaan van een bekeringsverhaal dat min of meer een standaard is geworden voor de nieuwkomer. Bedacht moet worden dat in de eerste jaren van een religieuze beweging de leer, rituelen, de gedragsregels en de positie van de leiding nog vorm moeten krijgen. Er is dan meer variatie, meer onduidelijkheid en ook een grotere mogelijkheid tot onderhandeling over deze thema's. Na een proces van institutionalisering krijgen organisatie en leer duidelijker contouren, wat inhoudt dat de bijdrage van een bekeerling kleiner wordt en bekeren vooral aansluiten wordt bij bestaande arrangementen. Een min of meer vastgelegd bekeringsmodel zal dan ook eerst bij een bepaalde mate van institutionalisering voorkomen. Een nieuw lid accepteert dit standaardmodel en dan zal ook het herschrijven van zijn bekeringsverhaal minder noodzakelijk worden. Van belang is ook de positie van de leiding. In vele gevallen gaat het om een leider, een profeet, van wie geloofd wordt dat hij (zij) exclusieve toegang heeft tot een bovenna-tuurlijke kennisbron, verborgen voor gewone stervelingen. Hij/zij kan daarvoor spreken met onbetwistbaar gezag, ook over hoe het bekeringsproces gezien moet worden. Wanneer aan die twee voorwaarden wordt voldaan zal het standaardbekeringsmodel worden geaccepteerd door de volgelingen. Dan zal er geen noodzaak gevoeld worden om het bekeringsverhaal, althans niet op fundamentele punten, te herzien. Herschrijven betekent voor de volgeling, ondergeschikte aanpassingen daargelaten, dan vooral herhaling van wat in de beweging gezien wordt als de essentie van een bekering.

## Noten

- 1 Voor de inhoud van de tweede, derde en vierde paragraaf is gebruik gemaakt van eerdere publicaties (Jansma 2006; 2010; 2013).
- 2 Ze wordt nu Lhyza genoemd, een erenaam die zij van de engelen heeft ontvangen, die daarmee hun waardering tot uitdrukking hebben willen brengen voor de wijze waarop zij haar opdracht vervult, zo deelde haar echtgenoot mij op 12 mei 1999 mee. Tot 2006 werd de naam Lhyza alleen in de beweging zelf gebruikt, maar sindsdien presenteert zij zichzelf ook zo naar de buitenwereld. Ik houd aan de oude naam vast, omdat mijn onderzoek werd afgesloten in 2005.
- 3 Marcus de Vries is begin 2008 gestorven. Hij werd, zo gaf hij tijdens de gesprekken die ik met hem voerde aan, in gevoel beïnvloed door de engel Yoravyanus.
- 4 In mijn beschrijving van de beweging spreek ik over *engelen* of *hemelse gezanten* of *boodschappers* die afkomstig zijn uit de sferen van het Licht (met die term en met hoofdletter geschreven worden in de beweging de – zeven – hemelen aangeduid), die door een *profetes* spreken of over *instrumenten van engelen* en duid de leden ervan wel aan met de term *apostel*. Zo noemen zij zichzelf ook en met het overnemen van deze term en van de andere termen heb ik willen aansluiten bij het taalgebruik van de beweging zelf. Daaruit mag echter niet worden geconcludeerd dat ik geloof in de bovennatuurlijke oorsprong van de boodschap van de profetes (of haar echtgenoot) of in een bovennatuurlijke oorzaak van een genezing, maar ook niet dat ik deze mogelijkheid op voorhand uitsluit. Als wetenschapsbeoefenaar houd ik alle mogelijkheden open, zoals ik in gesprekken met de profetes (en haar echtgenoot) ook steeds naar voren heb gebracht. Als onderzoeker neem ik een methodologisch agnostisch standpunt in. Ik houd afstand waar nodig, maar respecteer tegelijkertijd hun religieuze opvattingen (zie Rambo 1993, 11).
- 5 Een andere categorie die hier niet wordt besproken is de tweede generatie. Onder de (vroeg) volgelingen waren echtparen met jonge kinderen. Dezen zijn in de beweging opgegroeid. Sommigen van hen zijn ook apostelen geworden. Wij laten deze categorie buiten beschouwing omdat het bij deze (kleine) groep niet om bekering gaat.
- 6 Om een genezing te ontvangen hoef je geen gelovige te zijn; een eerlijke respectvolle houding is voldoende. Zie het volgende citaat.  
*M.Y: Je hoeft niet gelovig te worden, nee hoor! (...) ... je hoeft niet te geloven in het hierna-maals, of het christelijk geloof aan te hangen, dat hoeft allemaal niet. Maar je moet wel positief-kritisch zijn en je mag ook zeer kritisch zijn, maar je moet wel positief blijven.*  
*LGJ: Het gaat dus om een, zeg maar, waarachtige houding ten opzichte van het instrument?*  
*M/Y: Ja, daar gaat om.*
- 7 De aangegeven leeftijd is de leeftijd die de respondente had in 2005, toen het verzamelen van data werd afgesloten.

- 8 Deze constatering geldt de situatie tot 2005, toen ik mijn materiaalverzameling afsloot. Er is echter weinig aanleiding om aan te nemen dat onder hen die daarna zich hebben aangesloten wel mensen met een orthodox-protestantse achtergrond aan te treffen zijn. Het betreft hier dan kerkgenootschappen als Gereformeerd Vrijgemaakt, Christelijk Gereformeerd etc.
- 9 Ons materiaal met betrekking tot de eerste contacten met de beweging tonen opnieuw de beperkte waarde van de veronderstelling van Lofland en anderen aan dat er zich een persoonlijke crisis in het leven van een potentiële bekeerling moet hebben voorgedaan als noodzakelijke voorwaarde voor aansluiting (Lofland & Stark 1965). Kijkend naar de apostelen: sommigen hadden een lange geschiedenis van ziekte of van hulpvragen. Voor hen was er dus niet sprake van een plotselinge crisis. Bij andere apostelen, familie of kennissen van patiënten, is er geen reden om van een plotselinge persoonlijke crisis te spreken. Zij waren onder de indruk geraakt van wat zij hoorden over wonderbare genezingen en nieuwsgierig naar de achtergrond ervan.
- 10 Groepsinterview 13 april 2005.
- 11 Zie bijvoorbeeld *Kontaktblad* 1989, jrg. 4, nr. 1, p. 37-39 en *Kontaktblad* 1998, jrg. 12, nr. 4, p. 8 waar apostelen over hun ervaringen met kaakoperaties zonder verdoving vertellen. Zie ook *Kontaktblad* 2001, jrg. 15, nr. 3, p. 46, waar een apostel verhaalt over haar polsoperatie. Ook zij vroeg aan de arts om zonder verdoving te worden geholpen; als argumentatie gaf zij daarbij aan: 'De Engelen doen zoveel voor mij en dit is wat ik terug kan doen. Om jullie te laten zien dat er inderdaad Engelen zijn.'
- 12 Zie bijvoorbeeld *Kontaktblad* 2003, jrg. 17, nr. 3, p. 38-41. Dat wil niet zeggen dat respondenten het altijd even gemakkelijk vonden om dergelijke zaken te aanvaarden. Zo vertelde een respondent (vrouw, 62 jaar) dat zij heel boos was geworden toen een jongeman, die aan taaislijmziekte leed, wel genezen werd van die kwaal, maar een half jaar daarna toch stierf aan kanker en hoe de engelen zijn ziektegeschiedenis hebben geduid.
- Resp. *Ja, toen had ik iets van: ja, verdorie nou lappen ze hem hier op en dan gaat het toch mis. Maar toen zei Yoravyanus: je moet het anders bekijken, want die engelen houden zo veel van hem dat zij hem geholpen hebben en daardoor kon hij zo rustig sterven.*
- 13 Tijdens het interview van 12 mei 1999 ging M/Y in op het mogelijk gewelddadig einde van mevrouw De Vries: 'Hij (Jezus de Christus, lgj) is vermoord, dat gebeurt vele apostelen; het is dan ook helemaal niet uitgesloten dat het de apostel Sonja de Vries zal overkomen'. In het *Kontaktblad* 2005, jrg. 19, nr. 2, p. 13 is zijn uitspraak genuanceerder. M/Y geeft daar aan dat Christus zoveel weerstand ondervond, dat hij het met de dood moest bekopen. Ook Sonja ontmoet veel weerstandsgevoelens, maar '... natuurlijk zal niemand haar om het leven willen brengen, daar hoeven we niet langer over te praten...'

- 14 Aan de vrijheid van keuze door de mens werd in verschillende gesprekken met M/Y aandacht besteed. Hij wees dan op het perspectief. 'Maar vanuit jouw positie bekeken zou je kunnen zeggen: ik geloof er geen barst van, want ik heb mijn eigen vrije wil en dat is ook zo. Maar vanuit de positie van de Allerhoogste bekeken, zeg je nee, het ligt allemaal vast' (maandlezing 30 januari 1998). Ook tijdens het interview van 10 april 2002 werd een soortgelijke uitspraak gedaan. Tegenover mijn opmerking dat het verloop van de geschiedenis door menselijke beslissingen en daden werd bepaald, stelde M/Y: 'Er ligt heel erg veel vast, maar het hangt er van af vanuit welk niveau je het bekijkt. Bekijk je het vanuit het niveau van de mens dan heb je gelijk, maar bekijk je het uit het niveau van God, bij wijs van spreken, dan ligt er heel erg veel vast, om niet te zeggen alles. Die weet precies...die kent precies jouw karakter, die weet precies onder welke omstandigheden jij wat zult gaan doen. Dat weet Hij ook van al die anderen.'
- 15 zie ook Introvigne (2013).
- 16 Als navrante bijkomstigheid meldde deze respondent nog dat, hoewel zijn vrouw niet meer bij de beweging is aangesloten, sommige opgeschoten jongens haar nog wel met 'Sonja' naroepten. Deze respondent heeft inmiddels ook de beweging vaarwel gezegd.

## Literatuur

- Allievi, St. (1999),  
Pour une sociologie des conversions: lorsque des Européennes deviennent musulmans, in: *Social Compass*, 46, 283-300.
- Aupers, S. (2000),  
De New Age beweging: over de teloorgang van een utopie, in: Jansma, L.G. & D. H. Hak (red.), *Maar nog is het einde niet*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 149-161.
- De Hemelse inzetten, Sonja en de Apostelen* (1991),  
Oudehorne: Stichting uit de Bron van Christus.
- De Mens en zijn ontplooiing* (2000),  
Oudehorne: Stichting uit de Bron van Christus.
- Beckford, J.A. (1978),  
Accounting for conversion, in: *British Journal of Sociology*, 29, 249-262.
- Billette, A. (1976),  
Se raconter une histoire...Pour une analyse révisée de la conversion, in: *Social Compass*, 23, 47-56.
- Gooren, Henri (2010),  
*Religious Conversion and Disaffiliation. Tracing Patterns of Change in Faith Practices*, New York: Palgrave MacMillan.



Graaf, Nan Dirk de, (2013),

Oorzaken en enkele gevolgen van ontkerkelijking. Theoretische reflecties en empirische uitkomsten, in: Grotenhuis, Manfred, Paul Vermeer, Joris Kregting & Lammert Gosse Jansma (red.), *Onkerlijking, nou en...? Oorzaken en gevolgen van secularisatie in Nederland*, Delft: Eburon, 9-26.

Hak, D.H. (2006),

Conversion as a process of rational choice. An evaluation of the Stark-Finke-model on (re-) affiliation, in: Bremmer J.N., W.J. van Bekkum & A.L. Molendijk (eds), *Paradigms, Poetics and Politics of Conversion* (Groningen Studies in Cultural Change, 19), Leuven: Peeters, 13-24.

Hak, D.H. (2007),

Stark and Finke or Durkheim on Conversion and (Re-)Affiliation: An Outline of a Structural Functionalist Rebuttal to Stark and Finke, in: *Social Compass*, 54, 295-313.

Hak, D.H. & L. G. Jansma (2010)

Het einde der tijden en het Efraïm Genootschap, in: *Religie & Samenleving*, 5/1, 21-54.

Hanegraaff, W.J. (1996),

*New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden etc: Brill.

Heelas, P. (1997),

*The New Age Movement*, Oxford: Blackwell Publishers.

Introvigne, M.(2013).

When History Fails: Mormon Origins and Historical Revisionism, in: Barker, E. *Revisionism and Diversification in New Religious Movements*, Franham: Ashgate, 187-200.

Jansma, L.G. (2006),

Conversion to a Prophetic Healing Movement, in: Bremmer, J.N. e.a. (eds), *Paradigms, Poetics and Political Conversion*, Leuven, etc., Peeters, 165-181.

Jansma, L.G. (2010),

*Engelen in Oudehorne. Een nieuwe profetische beweging in het lokaal postmoderne*, Delft: Eburon.

Jansma, L.G. (2012),

Engelen en mensen. Onderzoek naar de nieuwe religieuze beweging 'Uit de Bron van Christus', in: Jansma, Lammert Gosse, Durk Hak & Martijn de Koning, *Ervaren en ervaren worden. Opstellen over langdurig wetenschappelijk veldonderzoek*, Delft: Eburon, 49-70

Jansma, L.G & C.H.A. Verhaar (1989),

Twa religieuze bewegings yn Harns, in: Huizinga, J.J. e.a. (eds), *Harlingen. Bijdragen tot de geschiedenis van de laatste twee eeuwen*, Ljouwert, Fryske Akademy, 195-231.

- Lofland, J.A. (1966).  
*Doomsday Cult. A Study of Conversion, Proselytization, and Maintenance of Faith*, Englewood Cliffs: (N.J.), Prentice Hall.
- Lofland, J.A. (1977),  
 Becoming a World-Saver Revisited, in: *American Behavioral Scientist*, 20, 805-818.
- Lofland, J & R. Stark (1965).  
 Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective, in: *American Sociological Review*, 30, 862-875.
- Otterloo, A.H. van, (1999),  
 Selfspirituality in the Body: New Age Centres in The Netherlands since the 1960s, in: *Social Compass*, 46, 191-202.
- Rambo. L.R. (1993),  
*Understanding religious conversion*, New Haven and London: Yale University Press.
- Snow, D.A. & R. Machalek (1984),  
 The sociology of conversion, in: *American Review of Sociology*, 10, 167-190.
- Snow, D.A. & C.L. Philips (1980),  
 The Lofland-Stark Conversion Model: A critical Reassessment, in: *Social Problems*, 27, 430-447.
- Staples, C.L. & A.L. Mauss (1987),  
 Conversion or Commitment? A Reassessment of the Snow and Machalek Approach to the Study of Conversion, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28, 133-147.
- Wijk, A, van e.a. (2013),  
*Het warme bad en de koude douche. Een onderzoek naar misstanden in nieuwe religieuze bewegingen en de toereikendheid van het instrumentarium voor recht en zorg*, Den Haag: WODC, Ministerie van Veiligheid en Justitie.
- Warburg, Margit (2008),  
 Theorising onversion: Can we use Conversion accounts as Sources to Actual Past Processes?, in: Barker, Eileen, *The Centrality of Religion in Social Life: Essays in Honour of James A. Beckford*, Aldershot: Ashgate, 31-143.
- Wohlrab-Sahr, M., V. Krech & H. Knoblauch (1998),  
 Religiöse Bekehrung in soziologischer Perspektive. Themen, Schwerpunkte und Fragestellungen der gegenwärtigen religions-soziologischen Konversionsforschung, in: Knoblauch, H, e.a. (Hrsg.) *Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive*, Konstanz: UVK Universitätsverlag, 7-43.

# Zusters in islam

## Religieuze socialiteit onder Nederlandse bekeerlingen

Vanessa Vroon-Najem\*

### Summary

*Most people – Muslims and non-Muslims alike – expect women in the Netherlands to convert to Islam because of marriage. In reality, marriage does not play a pivotal role and there are single women who decide to become Muslim, too (Van Nieuwkerk 2006; Vroon-Najem 2014). This circumstance raises the question how converted women become part of local Muslim communities. As became evident in my research, increasingly, converts have initiated Dutch language women's groups to help themselves and others to learn how to practice Islam and how to be a (converted) Muslim in the Netherlands. Often, within these groups, women make extensive use of the concept of Islamic sisterhood. To elaborate on this finding, in this article, I will examine the following question: What is the role of the concept of Islamic sisterhood in the context of conversion to Islam in the Netherlands?*

### Inleiding

Er wordt meestal aangenomen – door moslims en niet-moslims – dat vrouwen in Nederland zich bekeren tot de islam naar aanleiding van een huwelijk met een moslim. Onderzoek wijst echter uit dat een (eventuele) echtgenoot niet die cruciale rol speelt (Badran 2006; Haddad 2006; Van Nieuwkerk 2006; Vroon-Najem 2014). Er zijn onder bekeerlingen<sup>1</sup> ook opvallend veel alleenstaande vrouwen.<sup>2</sup> Dat roept vragen op over hoe het proces van bekering dan wel verloopt. Als een echtgenoot niet de veronderstelde hoofdrol speelt in het bekeringsproces, hoe worden bekeerde vrouwen dan deel van lokale moslim-gemeenschappen?

In wetenschappelijk onderzoek naar bekering tot de islam door Westerse vrouwen staat vaak de vraag naar het 'waarom' van deze keuze centraal. Maar, zoals bijvoorbeeld Badran stelt in haar studie naar bekering tot de islam door Britse, Nederlandse en Zuid-Afrikaanse vrouwen,

---

\* Mw. dr. V.E. (Vanessa) Vroon-Najem is verbonden aan de Faculteit der Maatschappijen en Gedragswetenschappen van de Universiteit van Amsterdam.

...new Muslimas may learn about the religion as an abstraction and think of it in idealized terms, but they live it (or strive to live up to it to its fullest potential) in concrete, everyday ways (2006, 233).

In dit artikel zal ik daarom kort de belangrijkste clusters van bekeringsmotieven benoemen maar de focus ligt op de religieuze socialiteit die ik tegenkwam in mijn onderzoek. Daarbij staat het perspectief van de vrouwen die hieraan hebben meegewerkt op de voorgrond.

Hoewel moslims nieuwe geloofsgenoten over het algemeen verwelkomen, zijn er binnen moskeeën in Nederland nog weinig structuren ontwikkeld om bekeerlingen te helpen bij het leren praktiseren van hun nieuwe religie. Bekeerlingen kunnen daardoor last van eenzaamheid hebben, niet in de laatste plaats omdat de eigen niet-moslim omgeving vaak moeite heeft om hun bekering (direct) te accepteren. Uit mijn onderzoek blijkt dat bekeerde moslimvrouwen heel actief zijn in het organiseren van Nederlandstalige activiteiten, binnen exclusief vrouwelijke groepen. In het hele land hebben zij zelf initiatieven ontwikkeld om elkaar en anderen te ondersteunen bij het (leren) praktiseren van de islam, onder meer door middel van workshops, lezingen en andere bijeenkomsten.

Bekeerlingen delen gemeenschappelijke vragen, belangen en interesses. Hoe kun je onderscheid leren maken tussen de religie 'islam' en de culturele gewoontes van moslims? Wat te doen als je nog niet kunt bidden, het eng vindt om voor het eerst naar de moskee te gaan, of wanneer je eenzaam bent omdat je nauwelijks andere moslims kent? Sommige bekeerlingen hebben het op zich genomen om anderen hierbij te helpen. Ze begeleiden het bekeringsproces, beantwoorden vragen, en wijzen de weg naar lezingen en de moskee. Bekeerlingen geven elkaar ook praktische adviezen, bijvoorbeeld hoe je de keuze voor de islam, of voor de hoofddoek, het beste bij je ouders en anderen kunt introduceren.

Deze onderwerpen kunnen ook op belangstelling rekenen van moslima's die de islam van huis uit meekregen. Als zij hun religie anders praktiseren dan hun ouders ondervinden zij vaak dezelfde weerstand als bekeerlingen. Ook zij zijn vaak op zoek naar wat 'betrouwbare kennis' genoemd wordt, in plaats van zonder meer de traditie van hun ouders te volgen (cf. De Koning 2008), en hebben in toenemende mate behoefte aan Nederlandstalige activiteiten.

Veel van deze activiteiten vinden plaats onder de vlag van zusterschap. Door haar bekering wordt een vrouw een 'zuster in islam' voor andere moslima's.<sup>3</sup> De term 'zuster' roept het beeld op van een familie van gelijkgestemde

vrouwen, die grotendeels dezelfde moeilijkheden en uitdagingen ontmoeten bij het vormgeven van hun (nieuwe) identiteit als moslima. Deze steun en verbondenheid uit zich via websites en online fora en in offline workshops, lezingen en bijeenkomsten. Dat wil niet zeggen dat er geen verschillen zijn onder (bekeerde) moslima's. Hierbij kan gedacht worden aan verschillen in leeftijd, in sociaal-economisch opzicht of in etnische achtergrond, en er was zonder meer variatie in opvatting over hoe de islam het beste te praktiseren. Elkaar daarop aanspreken viel lang niet altijd in goede aarde (zie ook Roex 2013).<sup>4</sup> Maar het *ideaal* van zusterschap werd breed gedeeld. In dit artikel staat daarom de volgende vraag centraal: Wat is de rol van het concept van islamitisch zusterschap in de context van bekering tot de islam in Nederland?

Het onderzoek dat ten grondslag ligt aan dit artikel vond plaats in het kader van een MA en Ph.D. in de antropologie (Vroon-Najem 2007; 2014) en werd uitgevoerd van 2006 tot en met 2011. Tijdens dit onderzoek heb ik in Amsterdam meer dan tweehonderd lezingen en andere bijeenkomsten bezocht van vijf moslimvrouwengroepen.<sup>5</sup> Bij deze gelegenheden heb ik informatie met talloze moslima's gesproken. Zevenenveertig bekeerde vrouwen zijn uitgebreid, en in elf gevallen herhaaldelijk, door mij geïnterviewd. Veel van hen waren ook online actief en deze activiteiten heb ik ook in mijn onderzoek betrokken. Een aantal van hen heeft meegewerkt aan een tentoonstelling over vasten (Amsterdam Museum 2010-2011) en aan de tentoonstelling 'Bekeerd, moslim worden – moslim zijn' (Amsterdam Museum 2014).

## Het individuele bekeringstraject

Islam is 'one of the players on the religious market in the West, and its message makes sense to individuals' stelt Van Nieuwkerk (2006, 3). De daadwerkelijke bekering tot de islam vindt plaats middels een eenvoudig ritueel. Het volstaat om de *shahada*, de geloofsgetuigenis, uit te spreken: 'Ik getuig dat er geen god is behalve God, en ik getuig dat Mohammed Zijn boodschapper is'<sup>6</sup> mits met de intentie van bekering (Dutton 1999, 154).<sup>7</sup> Dit korte ritueel, dat door veel vrouwen die ik sprak alleen werd uitgevoerd, is echter tegelijkertijd een stap met complexe sociale consequenties. In Nederland betekent moslim worden dat je toetreedt tot een minderheidsreligie die regelmatig kritisch onder de loep wordt genomen.

Dit geldt in het bijzonder als ook naar gender wordt gekeken, gezien het slechte imago van de islam op het gebied van de positie van de vrouw (Van Nieuwkerk 2004). Wellicht om die reden wordt bij bekering tot de islam

door vrouwen, meestal niet direct gedacht aan een persoonlijke keuze. Hoewel streven naar authenticiteit onderdeel is geworden van het dominante vertoog in Nederland op sociaal-spiritueel en zelfs commercieel gebied (e.g. Houtman 2008; Aupers et al. 2010), is bij vrouwen die zich bekeren tot de islam meestal de eerste gedachte dat ze daarin hun echtgenoot volgen. Het lijkt er op dat alleen dan de bekering voorstelbaar en acceptabel is (Frank 2000).

Islam is dus niet zomaar een keuze op de religiemarkt, in het bijzonder voor vrouwen. In tegenstelling tot de tendens toetreding tot een religie te beschouwen als een eigen keuze, worden de stappen die Nederlandse vrouwen in het proces van bekering maken veelal niet aan henzelf toegeschreven. Uit mijn onderzoek en dat van anderen (Van Nieuwkerk 2004; 2006; Badran 2006; Haddad 2006) blijkt echter dat in werkelijkheid veel vrouwen kiezen voor de islam zonder getrouwd te zijn. Zelfs als vrouwen wel getrouwd zijn, is hun echtgenoot niet altijd direct enthousiast bij het vooruitzicht van bekering of veroorzaakt het juist een breuk (Vroon-Najem 2014, 83-87).

Moslim worden werd door de vrouwen in mijn onderzoek gezien als een persoonlijke keuze. Dat werd zelfs als een voorwaarde gezien voor een authentieke bekering. De intentie om moslim te worden, hoorde ik steeds opnieuw, dient een daad van persoonlijke overtuiging te zijn en niet plaats te vinden vanwege een relatie of om andere extrareligieuze redenen. Hetzelfde geldt voor het praktiseren van de islam. Dat een geloofsdaad pas religieuze waarde heeft als het een 'daad van aanbidding is', werd door alle vrouwen onderschreven. De vaak gehoorde aanname dat zij zich bekeerd hadden, of een hoofddoek droegen, vanwege een echtgenoot werd dan ook unaniem door hen verafschuwd.<sup>8</sup>

De keuze van vrouwen voor een conservatieve religie roept vragen op. Zoals onder meer Avishai naar voren brengt in haar studie naar orthodox-joodse Israëliëse vrouwen wordt in wetenschappelijk onderzoek naar de *agency* van religieuze vrouwen gefocust op de vraag waarom (goed opgeleide) vrouwen zich aangetrokken voelen tot conservatieve vormen van religie. Zij stelt dat de aanname vaak is dat religieuze vrouwen 'onderdrukt' zijn en/of last hebben van 'vals bewustzijn' (2008, 411). Geïnspireerd door Butlers notie van 'doing gender' (1991) en voortbouwend op het werk van Mahmood (2005) legt zij in plaats daarvan de nadruk op religieuze *agency* als *performance*, als 'doing religion'.

That is, a performance of identity, and, in so far as this performativity can be viewed as a strategic undertaking, possibly done in the pursuit of religious goals (ibid, 413).

Deze manier van kijken voorkomt dat de *agency* van religieuze vrouwen louter wordt gezien in termen van *empowerment*, als verzet, of als strategie om extrareligieuze doelen te bereiken. In overeenstemming met deze manier van redeneren, beschouw ik bekering tot de islam hier in de eerste plaats als een proces van 'existentiële heroriëntatie'. Uit mijn onderzoek komt naar voren dat dit proces op gang komt en zich verder ontwikkelt doordat vrouwen, op experimentele basis, islamitische regels en voorschriften gaan praktiseren, terwijl ze nog geen moslim zijn.

Waarom sommige vrouwen kiezen voor de islam en anderen niet is een vraag die lastig is te beantwoorden. Push- en pullfactoren die vaak worden genoemd, zijn te clusteren in een aantal thema's. Een van die thema's is gevoelens van ontevredenheid en/of leegte in het licht van de gesecculariseerde samenlevingen in Europa (Bahrami 1999; Köse 1996; 1999). Een ander thema dat vaak genoemd wordt in de academische literatuur over bekering is dat de islam geprefereerd wordt boven het christendom als een 'rationelere' religie. Er is in de islam geen sprake van 'de heilige drie-eenheid' of 'erfzonde'. In plaats daarvan ligt de nadruk op persoonlijke verantwoordelijkheid (Roald 2004; Haddad 2006). Van Nieuwkerk (2006) wijst er op dat vrouwen de duidelijke richtlijnen binnen de islam op gebied van genderrelaties waarderen en ook de dagelijkse discipline en de structuur die de islam biedt, worden door hen vaak als aantrekkelijk genoemd (Haddad 2006).

Deze thema's kwamen eveneens naar voren in mijn onderzoek, bijvoorbeeld met betrekking tot het leven in een sterk gesecculariseerde samenleving. Bij veel bekeerlingen die ik sprak waren het met name existentiële vragen naar de zin en het doel van het leven en de dood die het startpunt vormden van hun zoektocht. Meestal begon die tocht met het onderzoeken van meerdere religies. Ook de praktische kant van de islam, de duidelijke regels hoe religie te integreren in het dagelijks leven, werd vaak genoemd, waarbij de nadruk werd gelegd op ieders persoonlijke verantwoordelijkheid daarin.

Het bekeringsproces bleek meestal ingegeven door positieve sociale contacten met moslims. Door middel van deze contacten, bijvoorbeeld met klasgenoten, collega's, burens, of een relatie, ontstond een eerste nieuwsgierigheid. Vervolgens konden er dan vragen worden gesteld en stereotypen weerlegd. Als er interesse ontstond, kregen vrouwen vaak boeken over de islam of een Koran en kon gezelschap worden gevonden om mee naar de moskee of een lezing te gaan.<sup>9</sup> In de loop van dit proces begonnen vrouwen bepaalde aspecten van de islam uit te proberen: vasten in de maand ramadan, maar ook het gebed (leren), *halal* vlees eten, of varkensvlees en alcohol laten staan. Deze praktijken hadden de vrouwen die ik sprak in veel gevallen al uitgetoet

voorafgaand aan hun bekering. Daar waren verschillende redenen voor, solidariteit en nieuwsgierigheid, maar ook was het vaak omdat zij eerst wilden ervaren of zo'n praktijk bij hen paste en of bekering een keuze voor het leven kon zijn. Sommige vrouwen praktiseerden al zo veel aspecten van de islam, dat het exacte moment van bekering daardoor moeilijk was aan te wijzen.

De islam praktiseren betekende dat vrouwen zichtbaar werden als moslim, onder meer door hun kleding of door vasten in de maand ramadan. Hun bekering past daarom niet in het beeld van een toenemende privatisering van religie (Luckmann 1999) maar eerder binnen de trend van individualisering van religie.<sup>10</sup> Bekeerlingen praktiseren de islam echter samen met andere moslims. Het is daarom van belang om ook naar de sociale en communale aspecten ervan te kijken, hoewel die vaak ontbreken in studies naar bekering tot de islam (Jensen 2012, 161).

Hoe ziet de sociale sfeer van bekeerde moslima's er uit? In mijn onderzoek bleek dat met name gezamenlijk 'kennis opdoen' daarin centraal stond.<sup>11</sup> In plaats van zonder meer de praktijken over te nemen van de moslims die de vrouwen leerden kennen, participeerden zij in multi-etnische, exclusief vrouwelijke, sociale netwerken, zowel online als offline. Binnen deze netwerken werd een groot scala aan bijeenkomsten en activiteiten georganiseerd. Workshops, lezingen en andere bijeenkomsten hadden altijd een duidelijk educatief doel, en dienden tegelijkertijd ook om samen ervaringen uit te wisselen over hoe een (bekeerde) moslima te zijn in Nederland.

De rol van positieve sociale contacten, en in het verlengde daarvan de rol van de vrouwengroepen, is te illustreren met het verhaal van een van de vrouwen die ik interviewde. Het positieve sociale contact bij deze studente, begin twintig toen ik haar interviewde, waren de collega's met wie zij samenwerkte tijdens haar bijbaan op luchthaven Schiphol. Hun vasten tijdens de maand ramadan wekte haar nieuwsgierigheid. Ze wilde er meer van weten en begon zelf mee te vasten.<sup>12</sup> Ze stelde veel vragen over de islam, dat raakte bekend onder haar collega's en ze kreeg van hen wat boeken. De inhoud beviel haar en ze vastte ook de jaren daarna tijdens de maand ramadan. Langzaam maar zeker begon ze na te denken over de vraag of ze zich zou bekeren.

Na verloop van tijd werkte ze niet meer op Schiphol en had ze de collega's die haar met de islam in contact hadden gebracht uit het oog verloren. Ze kende geen andere moslims en het meedoen aan de vasten werd steeds eenzamer. Omdat ze bleef twijfelen of ze moslim zou worden, besloot ze eerst het islamitisch gebed te leren en alvast enkele aanpassingen te doen aan haar kleding. Vervolgens leerde ze weer wat moslima's kennen via kickboksen (Rana 2011). Eén van hen nodigde haar uit om mee te gaan naar een



moslimvrouwengroep. Die ervaring motiveerde haar om daadwerkelijk de stap te nemen zich te bekeren:

Dat veel vrouwen daar hetzelfde dachten als ik. Dat we gedachten konden uitwisselen. Het bleek dat we gewoon op één niveau zaten. Dat er mensen zijn die hetzelfde hebben meegemaakt qua bekering en Nederlands zijn. Ja, dat was toen wel iets dat me over de streep heeft getrokken. Zo van: nu wil ik het [bekering] echt gaan doen.

## Islamitisch zusterschap

Uit mijn onderzoek, en ook uit eerder onderzoek van Van Nieuwkerk, komt naar voren dat doordat moslims in Nederland vaak als ‘de Ander’ worden bestempeld, een Nederlandse vrouw die zich zichtbaar bekeert tot de islam daarna vaak ook als de Ander wordt beschouwd. Als een bekeerling zichtbaar moslima is, met name door het dragen van een hoofddoek, komt voor de buitenwereld haar etniciteit ter discussie te staan. De vanzelfsprekendheid deel uit te maken van de nationale gemeenschap verdwijnt omdat de nieuwe identiteit ‘moslim’ regelmatig wordt geïnterpreteerd als ware het een nieuwe etniciteit.<sup>13</sup> Deze manier van kijken gaat uit van een homogene ‘Nederlandse cultuur’ aan de ene kant, en een homogene ‘moslimcultuur’ aan de andere kant.<sup>14</sup>

Dat is ook te zien aan een verschuiving die zich heeft voorgedaan in categorisering. Nadat de aanduiding ‘gastarbeiders’ in de jaren tachtig door ‘etnische minderheden’ werd vervangen, worden vanaf de jaren negentig (nakomelingen van) migranten met een moslimachtergrond steeds vaker aangeduid als ‘moslims’.<sup>15</sup> Daarbij is sterk de nadruk komen te liggen op de islam als een probleem en moslims als een probleemgroep (Moors 2007).<sup>16</sup> Zoals onder meer Buitelaar betoogt, stoelt het idee van een louter op religie gebaseerde cultuur, die het gedrag van alle aanhangers van een religie kan verklaren, echter op een serie onterechte veronderstellingen.

Ten eerste dat er zoiets zou bestaan als een culturele essentie die bepaalt hoe mensen zich gedragen. Ten tweede dat cultuur en religie zouden samenvallen, en ten derde dat wat in religieuze basisteksten staat, hetzelfde is als wat gelovigen in praktijk brengen. Alle drie de misverstanden gaan uit van een verkeerde visie op wat cultuur eigenlijk is (2006, 14).

Gebaseerd op zijn onderzoek in Southall, Londen, stelt Baumann dat deze veronderstellingen onderdeel zijn van wat hij noemt 'het dominante discours' (1996, 12).<sup>17</sup> In dit discours *hebben* mensen cultuur. Cultuur wordt dan opgevat als gestandaardiseerd, normatief en bepalend voor hoe iemand zich gedraagt. Dit heeft gevolgen voor hoe er vervolgens gekeken wordt naar het concept 'gemeenschap'.

Baumann betoogt dat in dit dominante discours 'cultuur' wordt gelijkgesteld aan gemeenschap, gemeenschap vervolgens aan etnische identiteit, en etnische identiteit daarna als reden wordt aangevoerd voor het doen en laten van mensen. Het niet langer (h)erkennen van bekeerde moslima's als deel van de nationale gemeenschap kan gezien worden als een uiting hiervan. Cultuur en gemeenschap aan elkaar gelijkstellen, heeft daarbij tot gevolg dat het enerzijds behoren tot de (abstracte) *oemma*, de wereldgemeenschap van moslims, maar daar anderzijds ook (lokaal) vorm aan geven, buiten beschouwing blijft. Baumann wijst er echter op dat een dominant discours ook een tegenhanger kan hebben, een ondergeschikt discours, waarbij er veeleer sprake is van een dagelijks proces van cultuur *maken*. Het gebruik van het concept van islamitisch zusterschap dat ik tegenkwam in de moslimvrouwengroepen is een voorbeeld van zo'n alternatief discours.

De vijf vrouwengroepen die deel uitmaakten van mijn onderzoek, kenden allemaal een vaste structuur en hadden vaste vrijwilligsters die de workshops, bijeenkomsten en lezingen organiseerden. De groepen kwamen op geregelde tijdstippen bij elkaar, variërend van twee keer in de week tot één keer in de drie maanden. De bezoekersters wisselden sterk. Sommigen vrouwen waren trouwe deelnemers, terwijl anderen slechts af en toe of eenmalig kwamen. Er waren regelmatig vrouwen die voor het eerst deelnamen, zowel moslima's die de islam van huis uit kenden als bekeerde moslima's. Ook waren er meestal vrouwen aanwezig die niet bekeerd waren, maar wat meer wilden weten over de islam. Naast de vaste bijeenkomsten waren er ook speciale bijeenkomsten, bijvoorbeeld wanneer een vrouw zich wilde bekeren. De vrouwen besteedden samen aandacht aan de maand ramadan en aan de islamitische feestdagen. Voor de zomerstop was er meestal een feestelijke bijeenkomst of een picknick.

Zusterschap werd door participanten uitgelegd aan de hand van een overlevering van de profeet Mohammed: 'het geloof van een moslim is niet compleet voordat je voor de ander wenst wat je wenst voor jezelf'. Vrouwen die na hun bekering onvoldoende ondersteuning hadden ondervonden, bleken vaak gemotiveerd om anderen op te vangen en te begeleiden. In de afgelopen decennia zijn een aantal van hen steeds actiever geworden in de opvang en begeleiding van nieuwe moslims.<sup>18</sup> E-mail, Facebook en andere internet-

sites zijn daarbij belangrijke communicatiemiddelen geworden. Bekeerlingen wonen soms ver uit elkaar en het internet is zeer geschikt om deze afstanden te overbruggen. Ook als zij wel bij elkaar in de buurt wonen, zijn de sociale media handige en vaak gebruikte middelen om met elkaar in contact te staan, informatie te delen en bijeenkomsten voor te bereiden.

Het ideaal van zusterschap past binnen het bredere ideaal van de oemma. De oemma kan gekenschetst worden, zoals Schmidt het uitdrukt naar aanleiding van haar onderzoek naar jonge moslims in de Verenigde Staten en Zweden, als:

...above all, an idea or vision. The conviction to take part in a border-crossing community that includes believers worldwide and raises ambitions for what believers *ought* to be – unified, innately connected, characterized by profound mutual loyalty and high moral standards (2005, 577).

Hoe dit ideaal vorm te geven, was een voortdurend gespreksonderwerp onder participanten. Eén manier om aan de verwezenlijking ervan te werken was door het concept van zusterschap centraal te stellen. Vrouwen spraken elkaar aan als zuster, het is een gebruikelijke aanhef in aankondigingen en uitnodigingen, en er zijn zusterbijeenkomsten, zusterdagen, enzovoort. Tijdens een van de zusterbijeenkomsten die ik bezocht, werd aan de aanwezigen gevraagd om beurten een woord noemen dat voor hen zusterschap uitdrukte. Ze kwamen tot de volgende opsomming: liefde, vriendschap, genegenheid, steun, acceptatie, warmte, respect, begrip, behulpzaam zijn, stimuleren en ondersteunen. Hoewel in de praktijk bleek dat vrouwen het beste konden opschieten met gelijkgestemde vrouwen, was het ideaal dat iedereen zich ‘zusterlijk’ zou moeten opstellen jegens elkaar.

## Religieuze socialiteit

Door bekering tot de islam verwerf je bepaalde rechten, onder meer het recht om gegroet te worden door andere moslims met de woorden *as-salamu aleikum*.<sup>19</sup> In het licht van Avishai’s conceptualisering van de *agency* van religieuze vrouwen als ‘doing religion’, is dit een goed voorbeeld van wat ook Day ‘performative belief’ noemt (2010, 18). Geloof wordt niet alleen als stelling geponeerd, ‘ik geloof dat...’, zo is Day’s betoog, maar wordt ook uitgedrukt door middel van taal en specifieke, tastbare, uiterlijke kenmerken die een uitdrukking zijn van dat geloof en daar ook vorm aan geven. Het recht gegroet

te worden door andere moslims en de plicht hen zelf te groeten geeft inzicht in hoe dat proces verloopt.

Bij de bijeenkomsten die ik bijwoonde, werd regelmatig aandacht besteed aan het onderwerp zusterschap en de plicht elkaar te groeten werd daarbij ook besproken. Tijdens een workshop, die werd georganiseerd door één van de groepen die participeerde in dit onderzoek, werd bijvoorbeeld geopend met de stelling dat er nog veel ruimte was voor het verbeteren van het niveau van zusterschap. “Gebrek aan zusterschap”, zo werd gesteld, “kon gezien worden als een teken van een laag niveau van *imaan*”.<sup>20</sup> De vrijwilligster die de workshop inleidde, vervolgde dat “Allah houdt van moslims die van elkaar houden omwille van Allah, zoals tot uitdrukking komt in elkaar groeten”. Zusterschap, zo stelde ze, betekent dan ook altijd elkaar groeten, ook op straat, óók als je elkaar niet kent.

Sommige vrouwen brachten daarop naar voren dat het pijnlijk is om iemand te groeten en dan niet teruggegroet te worden, zoals regelmatig gebeurt bij het groeten van onbekenden. Hoewel erkend werd dat dit vervelend is, was het antwoord dat eenieder die dit overkomt zich kan troosten met de gedachte dat in zo'n geval “de engelen de groet beantwoorden”. Andere aanwezigen slopen daarop aan en brachten naar voren dat “geduld een schone zaak is” en je “het beste kan proberen een excuus te bedenken voor degene die je niet heeft teruggegroet”.

Vervolgens kwam het gesprek op hoe om te gaan met het groeten van onbekende moslima's die geen hoofddoek dragen. Moet je dan raden of iemand moslima is of haar dan maar niet groeten? Aan de ene kant werd beargumenteerd dat als een vrouw geen hoofddoek draagt, en je kent haar niet, het discriminerend is om zomaar aan te nemen dat ze moslim is en haar te groeten op basis van haar uiterlijk. Dat was ‘ethnic profiling’. Aan de andere kant was het argument dat het beter was het voordeel van de twijfel te geven: liever iemand te groeten (met *as-salamu aleikum*) die geen moslima is, dan iemand niet zo te groeten die het wel is. De aanwezigen waren het er over eens dat het een stuk gemakkelijker was om “zusters hun rechten te geven” als zij een hoofddoek dragen.

Elkaar ‘de *salaam*’ geven als een daad van vroomheid die op zichzelf Gods zegen oplevert, ongeacht of de groet beantwoord wordt, kan gezien worden als een *performance* die vorm en richting geeft aan deel worden van de oemma. Het is een vorm van aanbidding omdat de intentie dient te zijn het voor God te doen, het is een gestandaardiseerd ritueel, maar het is ook een vorm van transactie en uitwisseling (Anderson 2012, 3). Islamitisch groeten als teken van religieuze socialiteit en verbondenheid buiten de eigen sociale kring, is

ongebruikelijk onder moslims in Nederland. Het ideaal tot één oemma te behoren, en de plicht andere moslims te groeten ongeacht hun (etnische) achtergrond, zorgt daarom voor nieuwe vormen van religieuze socialiteit die het dominante discours zowel ondermijnen als overstijgen.

Het dominante discours zoals beschreven door Baumann, waarin gemeenschap gelijk wordt gesteld aan etnische identiteit, doet geen recht aan de diversiteit die ik tegenkwam binnen de moslimvrouwengroepen in mijn onderzoek. Deze groepen bestonden uit blanke bekeerlingen, etnisch gemixte ‘halfies’ (Abu-Lughod 1991) en moslima’s die de islam van huis uit hadden meegekregen, met heel diverse etnische achtergronden. Etnische achtergrond was dan ook een voortdurend onderwerp van gesprek en de grote diversiteit zorgde voor een constante stroom van vragen en vergelijkingen. Het dominante discours werd daarbij echter niet helemaal losgelaten. Zoals Baumann ook al waarschuwt is het niet zo makkelijk om te ontsnappen aan de hegemonie van een dominant discours, anders zou het ook niet dominant zijn (ibid, 195).

Hoewel het ideaal van zusterschap<sup>21</sup> etniciteit expliciet oversteeg, was duidelijk dat participanten, en ook de moslima’s die met de islam waren opgegroeid, over het algemeen hetzelfde discours van cultuur = etniciteit = gemeenschap bezigden als niet-moslim Nederlanders. Als er gerefereerd werd aan een ‘Nederlandse’ zuster, werd altijd een blanke, ‘autochtone’ moslima bedoeld. Andere etnische achtergronden werden aangeduid als ‘Surinaamse zuster’, ‘Marokkaanse zuster’ enzovoort, waarbij etniciteit gelijk werd gesteld aan nationaliteit en er geen acht op werd geslagen dat de meeste van deze (jonge) vrouwen in Nederland waren geboren, en vanaf hun geboorte de Nederlandse nationaliteit bezaten. Tegelijkertijd werd er ook aan een ander soort gemeenschap gewerkt, het ideaal van de oemma, waarbij een ander discours centraal stond, een discours van zusterschap.<sup>22</sup> Dit bleek een effectieve manier te zijn om verschillen in leeftijd, etnische achtergrond, of klasse te overbruggen. Uiteraard bleven deze verschillen bestaan, maar het concept van zusterschap zorgde voor een gemeenschappelijke band en voor een taal die deze markers oversteeg.

Baumann betoogt dat nieuwe gemeenschappen vaak claimen dat zij een reeds aanwezig potentieel kunnen vervullen, uitgedrukt als ‘werken aan de gemeenschap’. Het potentieel wordt zodoende verbonden met een toekomstige vervulling ervan en verkrijgt daardoor legitimiteit. Door de vrouwen die deelnamen aan mijn onderzoek werd dat potentieel over het algemeen gekoppeld aan het voorbeeld van de profeet Mohammed, zijn echtgenotes, en andere moslim(a)s die voorbeeldig gedrag aan de dag hadden gelegd. Dit gold zowel voor vrouwen die zich konden vinden in de idealen van de ‘islamitische

revival' (cf. Mahmood 2005) als voor vrouwen die zich konden identificeren met wat wel 'islamitisch feminisme' wordt genoemd (cf. McGinty 2007). Samen 'kennis opdoen over de islam' was een manier om te werken aan het vervullen van het potentieel van de oemma (zie ook Jouili & Amir-Moazami 2006; Jouili 2009; 2011).

## Conclusie

In onderzoek naar bekering tot de islam ligt over het algemeen de nadruk op het individuele bekeringstraject. Bekeerlingen maken echter niet alleen een persoonlijk transformatieproces mee, door hun bekering worden ze ook verbonden met de oemma, de wereldgemeenschap van moslims, die vaak wordt voorgesteld als een symbolische familie van broeders en zusters. Het gebruik van het concept van islamitisch zusterschap was voor participanten een mogelijkheid om deel te nemen én vorm te geven aan deze (gevoelens van) verbondenheid. In plaats van zonder meer de wijze van praktiseren van de islam over te nemen van de moslims die zij leerden kennen, vormden mijn gesprekspartners multi-etnische sociale netwerken voor en door vrouwen, online en offline en participeerden daarin.

Islamitisch zusterschap zoals gedefinieerd door de vrouwen in mijn onderzoek kan gezien worden als een alternatief voor het dominante discours dat Baumann aan de orde stelt. Als nieuwe moslima's *hebben* bekeerlingen geen cultuur die hun transformatieproces kan informeren en richting kan geven. Nadat hun interesse in de islam veelal werd gewekt door moslims die de islam van huis uit meekregen, leerden de vrouwen die ik sprak vervolgens over de islam uit boeken, via internet en door het bezoeken van lezingen en bijeenkomsten, georganiseerd door andere bekeerlingen. 'Kennis opdoen' over hoe de islam het beste te praktiseren, stond daarbij centraal.

Gemeenschap gelijk stellen aan etnische identiteit is eveneens problematisch in het licht van de variëteit in achtergrond onder de vrouwen die deelnamen aan de bijeenkomsten van de vrouwengroepen. Dat neemt niet weg dat vrouwen zelf ook gebruikmaakten van het dominante discours. Etniciteit was een voortdurend onderwerp van gesprek en werd over het algemeen gelijkgesteld aan de (voormalige) nationaliteit, ongeacht of de persoon in kwestie in Nederland was geboren. Een alternatief discours, zoals tot uitdrukking kwam in het concept van zusterschap, zorgde echter voor een gemeenschappelijkheid die het dominante discours kon overstijgen.

Het discours van zusterschap waarin cultuur *maken*, deelnemen aan én zelf ook vormgeven aan de oemma, centraal staat, biedt een geschikt kader om de activiteiten van de vrouwengroepen in mijn onderzoek te plaatsen. Vanuit de noodzaak om in het Nederlands over de islam te leren, onderzochten vrouwen gezamenlijk hoe een (bekeerde) moslima in Nederland te zijn. Terwijl er grote onderlinge verschillen waren, zorgde het concept van zusterschap ervoor dat vrouwen toch een gemeenschappelijke grond konden vinden. Nieuwe vormen van religieuze socialiteit, zoals het groeten van elke moslima in de openbare ruimte, ongeachte etnische achtergrond, gaven daar vervolgens richting aan.

## Noten

- 1 Er zijn drie termen voor Nederlanders die moslim worden: bekeerlingen, teruggekeerden en nieuwe moslims. In mijn onderzoek gebruik ik het woord 'bekeerlingen' omdat dit het meest gangbaar is onder de vrouwen die hebben meegedaan aan dit onderzoek.
- 2 Eenentwintig van de zevenveertig vrouwen die ik interviewde waren single op het moment van hun bekering.
- 3 Voor mannen geldt dat zij een 'broeder in islam' worden.
- 4 De stroming binnen de islam waartoe vrouwen zich voelen aangetrokken, verschilt. Sommigen plaatsen zichzelf binnen wat McGinty noemt '... an already existing feminist outlook, but within a new religious framework' (2007, 483). Andere bekeerlingen vinden juist aansluiting bij vrouwengroepen die, zoals Jouili en Amir-Moazami tegenkwamen bij hun onderzoek onder vrome moslimvrouwen in Frankrijk en Duitsland, '...a reflexive and also an affirmative engagement with religious authorities' noodzakelijk achten voor de verwerving en circulatie van religieuze kennis (2006, 619).
- 5 In dit onderzoek is slechts gekeken naar meisjes en vrouwen die regelmatig bijeenkomsten bezoeken. Het is daarom niet representatief voor alle bekeerde vrouwen in Nederland. Ook bekering tot Shi'ïsme of Soefisme valt buiten het bereik van dit onderzoek.
- 6 Gevolgd door een volledige wassing, in Nederland meestal door het nemen van een douche.
- 7 De vrouwen die ik sprak in het kader van mijn onderzoek, waren van mening dat daar geen getuigen bij aanwezig hoeven zijn. Als de shahada wel in aanwezigheid van getuigen plaatsvond, bijvoorbeeld bij een moslimvrouwengroep of in de moskee, werd er over het algemeen op gewezen dat je als moslim de vijf zuilen van de islam dient

na te leven. Naast de shahada zijn dat vijfmaal daags het gebed, vasten in de maand ramadan, liefdadigheid en – indien financieel en fysiek mogelijk – een pelgrimstocht naar Mekka. Daarnaast zijn er ook zes pilaren van het geloof (*imaan*) die onderschreven worden (geloof in God, engelen, profeten, geopenbaarde boeken, dag des oordeels en het lot).

- 8 De reactie dat bekering, het dragen van een hoofddoek, *halal* eten of vasten in de maand ramadan, als voorwaarden zijn gesteld door een (veronderstelde) echtgenoot is een aanwijzing dat het om controversiële keuzes gaat. Bekering tot een religie geldt over het algemeen als een individuele keuze en in principe geldt dit ook voor bekering tot de islam. In het neoliberale, postindustriële individualiseringdiscours staat het begrip autonomie immers centraal en worden individuen geacht zelf de condities voor hun leven vorm te geven (Baker 2008, 54). Zoals Baker echter argumenteert, valt op deze stelling wel wat af te dingen. Eén van de zaken die zij daarbij opmerkt, is dat hoewel het begrip ‘keuze’ centraal is komen te staan, sommige keuzes duidelijk acceptabeler zijn dan andere (ibid, 61). De aanname dat bekering plaatsvindt vanwege een huwelijk, zonder acht te slaan op de vele vrouwen die single zijn wanneer ze besluiten moslim te worden, kan gezien worden als een uitdrukking van de moeite die veel Nederlanders hebben met het begrijpen en accepteren van deze keuze.
- 9 Vrouwen ondernamen deze activiteiten ook vaak individueel. Zij kochten boeken, bezochten de bibliotheek en het internet op zoek naar meer informatie. Maar met name in beginfase van het proces van bekering speelde het voorbeeld van de moslims die zij als eersten hadden leren kennen daarin meestal ook een belangrijke rol.
- 10 Deze tendens is vooral goed te zien in het licht van de grote nadruk die op authenticiteit werd gelegd door de bekeerlingen die meewerkten aan mijn onderzoek: het cruciale gewicht dat werd toegekend aan de intentie van een geloofsdaad.
- 11 Dit kan in de praktijk niet los worden gezien van vraagstukken op het gebied van religieuze autoriteit, door participanten vaak uitgedrukt als zoeken naar ‘betrouwbare kennis’. De zoektocht daarnaar, die plaatsvond door te trachten een onderscheid te maken tussen ‘cultuur’ en ‘religie’, valt echter buiten de focus van dit artikel.
- 12 Vrijwel alle vrouwen die ik sprak hadden al eens meegevast in de maand ramadan vóór hun daadwerkelijke bekering.
- 13 Dit is bijvoorbeeld te zien aan de vraag die veel bekeerlingen gesteld wordt: “Ben je nu ook Turk/Marokkaan geworden?”
- 14 Frits Bolkenstein (VVD) was een van de eerste Nederlandse politici die hardop twijfelde aan de compatibiliteit van de identiteiten ‘moslim’ en ‘Nederlander’ (Rath, Sunier & Meyer 1997, 392). Pim Fortuyn (LPF) en Geert Wilders (PVV) zijn ook bekende voorbeelden van politici die Nederlanderschap en moslimschap in termen van tegenstellingen zien.



- 15 Dit is een wederkerig proces zodat moslims ook zichzelf steeds vaker als moslim aanduiden (cf. De Koning 2008). Echter, zoals uit mijn onderzoek bleek en ik in dit artikel betoog, dat betekent niet dat er vervolgens geen etnisch onderscheid meer werd gemaakt door de vrouwen in mijn onderzoek.
- 16 Door onder meer Shadid (2005) en Allievi (2006) is naar voren gebracht dat deze verschuiving opmerkelijk is omdat hiermee de 'andersheid' van migranten met een moslimachtergrond wordt benadrukt terwijl deze groepen juist minder 'anders' zijn geworden doordat de tweede en derde generatie in Europa zijn geboren. Zie ook Geschiere 2009.
- 17 Hij zegt hier over (idem, 82): "That Muslims should form a cohesive community defined by a reified culture has for long been a commonplace in the Western search for an Other (Said 1978). One could say, in fact, that Orientalism as directed at Muslims was the prototype of any dominant discourse which attempts to square putatively ethnic distinctions with stylisations of culture."
- 18 Ook moslima's die van huis uit moslim zijn stellen zich hierin steeds actiever op en werken vaak samen binnen de initiatieven van bekeerde moslima's, of nemen het bestuur daarvan zelfs over. Bovendien kunnen ook geboren moslima's gebruik maken van de hulp en ondersteuning die geboden wordt binnen zustergroepen.
- 19 Uiteraard worden ook niet-moslims gegroet, echter niet met de woorden as-salamu aleikum.
- 20 Het concept *imaan* kan vertaald worden als 'geloof'. Het groeten van bekende én onbekende moslima's werd over het algemeen gezien als een teken van een sterk imaan. Een sterk imaan kan echter ook weer verzwakken, hetgeen vaak een 'imaandip' werd genoemd. De imaadip kan bestreden worden door middel van een 'imaanboost', bijvoorbeeld door het bezoeken van een zusterbijeenkomst of het luisteren naar een lezing (cf. Hirschkind 2001; 2006).
- 21 Broederschap en zusterschap werden als equivalenten gezien.
- 22 Of van moslimvrouwschap, zoals sommige participanten het prefereerden te noemen.

## Literatuur

- Abu-Lughod, L. (1991),  
 Writing against culture, in: Fox, R. (Ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the present*, Santa Fe (NM): SAR Press, 137-162.
- Abu-Lughod, L. (2002),  
 Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and its Others, in: *American Anthropologist*, 104(3), 783-790.

- Allievi, Stefano (2006),  
How & Why “immigrants” became “Muslims”, in: *ISIM Review* 18, 37.
- Anderson, P. (2011),  
‘The piety of the gift’: Selfhood and sociality in the Egyptian Mosque Movement, in:  
*Anthropological Theory*, 11(1), 3-21.
- Aupers, S., D. Houtman & J. Roeland (2010),  
Authenticiteit. De culturele obsessie met echt en onecht, in: *Sociologie*, 2(6), 3-10.
- Avishai, O. (2008),  
“Doing Religion” in a Secular World. Women in Conservative Religions and the  
Question of Agency, in: *Gender & Society*, 22, 409-433.
- Bahrami, B. (1999),  
A Door to Paradise: Converts, the New Age, Islam, and the Past in Granada, Spain, in:  
*City & Society*, 10(1), 121-132.
- Baker, Joanne (2008),  
The ideology of choice. Overstating progress and hiding injustice in the lives of young  
women: Findings from a study in North Queensland, Australia, in: *Women’s Studies  
International Forum*, 31, 53-64.
- Baumann, G. (1996),  
*Contesting Culture: Discourses of Identity in Multiethnic London*, New York and  
Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.
- Buitelaar, Marjo (2006),  
*Islam en het dagelijks leven. Religie en cultuur onder Marokkanen*, Amsterdam/  
Antwerpen: Uitgeverij Atlas.
- Butler, J.P. (1990),  
*Gender Trouble: Feminism and the subversion of identity*, New York: Routledge.
- Day, Abby (2010),  
Propositions and performativity: Relocating belief to the social, in: *Culture and  
Religion*, 11(1), 9-30.
- Dutton, Y. (1999),  
Conversion to Islam: the Qur’anic paradigm, in: Lamb, Ch. & M.D Bryant (eds),  
*Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies*, London: Cassell, 151-  
166.
- Frank, M. (2000),  
Crossing the borders of whiteness? White Muslim women who wear the *hijaab* in  
Britain today, in: *Ethnic and Racial Studies*, 23(5), 917-929.
- Geschiere, P. (2009),  
*The Perils of Belonging. Autochthony, Citizenship, and Exclusion in Africa and Europe*,  
Chicago and London: The University of Chicago Press.

- Haddad, Y. Y. (2006),  
The Quest for Peace in Submission: Reflections on the Journey of American Women Converts to Islam, in: Nieuwkerk, K. van (ed.), *Women Embracing Islam. Gender and Conversion in the West*, Austin: University of Texas Press, 19-47.
- Hirschkind, Ch. (2001),  
The ethics of listening: cassette-sermon audition in contemporary Egypt, in: *American Ethnologist*, 28(3), 623-649.
- Hirschkind, Ch. (2006),  
*The ethical soundscape: cassette sermons and Islamic counterpublics*, New York: Columbia University Press.
- Houtman, D. (2008),  
*Op jacht naar de echte werkelijkheid: Dromen over authenticiteit in een wereld zonder fundamenteen* (oratie), Pallas Publications.
- Jensen, T. G. (2011),  
Context, focus and new perspectives in the study of Muslim religiosity, in: *Ethnic and Racial Studies*, 34(7), 1152-1167.
- Jouili, J. S. (2009),  
Negotiating secular boundaries: Pious micro-practices of Muslim women in French and German public spheres, in: *Social Anthropology*, 17(4), 455-470.
- Jouili, J.S. (2011),  
Beyond Emancipation: Subjectivities and ethics among women in Europe's Islamic Revival communities, in: *Feminist Review*, 98, 47-64.
- Jouili, Jeanette S. & Amir-Moazami, Schirin (2006),  
Knowledge, Empowerment and Religious Authority Among Pious Muslim Women in France and Germany, in: *The Muslim World*, 96, 617-642.
- Koning, M. de (2008a),  
*Zoeken naar een 'zuivere' Islam, Geloofsbeleving en identiteitsvorming van jonge Marokkaans-Nederlandse moslims*, Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker.
- Köse, A. (1996),  
Religious Conversion: Is It an Adolescent Phenomenon? The Case of Native British Converts to Islam, in: *The International Journal For The Psychology Of Religion*, 6(4), 253-262.
- Köse, A. (1999),  
The Journey from the Secular to the Sacred: Experiences of Native British Converts to Islam, in: *Social Compass*, 46(3), 301-312.
- Luckmann, Th. (1999),  
The Religious Situation in Europe: the Background to Contemporary Conversions, in: *Social Compass*, 46(3), 251-258.

- Mahmood, S. (2005),  
*The Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton: Princeton University Press.
- McGinty, Anna (2007),  
 Formation of alternative femininities through Islam: Feminist approaches among Muslim converts in Sweden, in: *Women's Studies International Forum*, 30, 474-485.
- Moors, A. (2007),  
 'De islamfixatie', in: Evers, H. & C. Serkei (eds), *Naar een interculturele journalistiek. Beschouwingen over media en multiculturele samenleving*, Amsterdam/Utrecht: Aksant/Mira Media, 74-83.
- Nieuwkerk, Karin van, (2003),  
 Multiculturaliteit, islam en gender. Visies van Nederlandse nieuwe moslima's, in: *Tijdschrift voor Genderstudies*, (3), 6-20.
- Nieuwkerk, Karin van, (2004),  
 'Veils and wooden clogs don't go together', in: *Ethnos*, 69(2), 229-246.
- Nieuwkerk, Karin van, (2006) (red.),  
*Women Embracing Islam. Gender and Conversion in the West*, Austin: University of Texas Press.
- Rana, J. (2011),  
*Chicks, Kicks & Glory, de betekenis van kickboksen voor Marokkaans-Nederlandse meisjes*, Den Haag: Boom Lemma uitgevers.
- Rath, J., Th. Sunier & A. Meyer (1997),  
 Islam in the Netherlands: the establishment of Islamic institutions in a de-pillarized society, in: *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie/Journal of Economic and Social Geography*, 88(1), 389-395.
- Roald, A. S. (2004),  
*New Muslims in the European context: the experience of Scandinavian converts*, Leiden: Koninklijke Brill NV.
- Roex, I. (2013),  
*Leven als de profeet in Nederland*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Said, Edward, (1978),  
*Orientalism*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Schmidt, G. (2005),  
 The Transnational Umma – Myth or Reality? Examples from the Western Diaspora, in: *The Muslim World*, 95, 575-586.
- Shadid, W. (2005),  
 Berichtgeving over moslims en de Islam in de Westerse media: Beeldvorming, oorzaken en alternatieve strategieën, in: *Tijdschrift voor Communicatiewetenschap*, 33(4), 330-346.

Vroon-Najem, Vanessa E. (2007),

*Pushing the Limits of Dutchness. Agency and Change in the Context of Female Conversion to Islam*, VU, SCA (Master Human Security).

Vroon-Najem, Vanessa E. (2014),

*Sisters in Islam: Women's Conversion and the Politics of Belonging. A Dutch Case Study*, Ph.D. thesis, University of Amsterdam (AISSR).

# Marginaliseren van godsdienstvrijheid door abstraheren van de religieuze dimensie

## Over de normatieve verhouding tussen het strafrecht en de uitoefening van godsdienstvrijheid

Sohail Wahedi\*<sup>1</sup>

### Summary

*In modern democracies, which are characterised by separation of church and state, religious freedom is generally considered a fundamental right. In case the practice of this freedom may conflict other legal interests and human rights, there often is a call to adjust its expression, through interventions by substantive criminal law, to the 'current' view of a dominant majority. Applying criminal law in defining the extents of religious freedom, and protecting thereby other human rights or legal interests, indicates a particular normative relationship between criminal law and religious freedom. Today this conflict has become more emphatically visible than before, particularly with respect to authentic religious practices that are no longer considered 'acceptable', but rather 'harmful' and therefore (at least potentially) criminal. This article determines and analyses how criminal law, which, after all requires consensus and legitimacy, delineates the extents of religious freedom in modern secularised liberal societies.*

### 1. Inleiding

Erkend wordt op internationaal niveau dat godsdienstvrijheid een fundamenteel mensenrecht is, dit getuige in ieder geval de codificatie van dit recht binnen verschillende verdragen.<sup>2</sup> Binnen de liberale democratieën wordt godsdienstvrijheid algemeen beschouwd als een fundamenteel recht dat in uitoefening constitutioneel wordt beschermd. Toch lijkt zowel de uitoefening van godsdienst alsmede de constitutionele bescherming hiervan breed uitgedaagd te worden binnen de liberale democratieën, temeer omdat godsdienst in de opvatting van een dominante meerderheid niet langer wordt beschouwd als iets 'bijzonders' (vgl. Van der Burg 2010; Grim 2012). Uitdaging staat hierbij synoniem voor marginalisering van de godsdienstige dimensie van bepaalde

---

\* Sohail Wahedi is student Legal Research Master aan de Universiteit Utrecht.

authentiek godsdienstige gedragingen die in de meerderheidsopvatting niet langer toelaatbaar, maar eerder schadelijk en als zodanig potentieel crimineel worden beschouwd. Aldus komt de constitutionele bescherming van handelingen die een uiting vormen van godsdienstvrijheid onder een bepaalde druk te staan. Een bijzonder mechanisme dat in verband met het marginaliseringsproces consequent lijkt te worden ingezet, betreft het abstraheren van de religieuze dimensie van godsdienstige gedragingen die op enigerlei wijze conflictueus zijn. De toepassing van dit mechanisme, waarbij in het kort gezegd de aan de orde zijnde conflictueus authentiek godsdienstige gedraging gepresenteerd wordt in voornamelijk seculiere termen of praktijken, zet de uitoefening van godsdienstvrijheid onder druk. Dit mechanisme past ook in een bredere tendens om de uiting van godsdienstvrijheid te marginaliseren. De druk op godsdienstvrijheid heeft verschillende verklaringen (Grim 2012). Een daarvan is dat binnen de liberale democratieën godsdienst niet langer zonder meer als ‘speciaal’ wordt beschouwd om in uitoefening constitutioneel te worden beschermd (Greenawalt 2010; Koppelman 2006; Gedicks 1998). Steun voor deze opvatting is niet alleen te vinden in filosofische debatten over de beschermingswaarde van godsdienst als een constitutioneel recht, maar ook in meer concrete politieke discussies over verschillende conflictueus godsdienstige gedragingen zoals jongensbesnijdenis en het nalaten van inenting tegen mazelen. Het niet langer beschouwen van godsdienst als zijnde ‘speciaal’ binnen de liberale democratieën is een verdedigbare conceptuele verklaring voor de marginalisering van godsdienstvrijheid binnen die democratieën. Deze bijdrage indiceert het marginaliseringsproces aan de hand van het mechanisme van abstraheren van de religieuze dimensie bij conflictueus authentiek godsdienstige gedragingen en praktijken. Deze godsdienstige gebruiken worden door een deel van de samenleving beschouwd als geprivilegieerde excepties op bestaande normen in de zin van strafbaarstellingen. In dit verband kan worden gerefereerd aan de terugkerende discussie over een (strafrechtelijk) verbod op jongensbesnijdenis en het onverdoofd ritueel slachten (Nieuwenhuis 2014; Cliteur 2012; Timmerman 2012; Wahedi 2012 (a)). Ook de actuele discussie over de aanpak van de zogenoemde ‘jihadgangers’ laat zien hoe de roep van een meerderheid om impliciet paal en perk te stellen aan praktijken die gegrond zouden kunnen zijn op bepaalde godsdienstige normen, tegenwoordig vooral gepaard gaat met voorstellen die deze normcorrectie en nadere begrenzing van godsdienstuitoefening via de route van strafbaarstelling willen bereiken. Aldus wordt de omvang van toelaatbare godsdienststoefening nader afgebakend door het materieel strafrecht dat corrigerend optreedt door een duidelijke normstelling richting handelingen

die niet langer omwille van hun religieuze dimensie als normafwijking kunnen blijven (voort)bestaan. Waar de inzet van het strafrecht ertoe leidt dat de omvang van constitutioneel te beschermen godsdienstuitoefening nader wordt afgebakend ter bescherming van bepaalde rechtsgoederen, duidt deze nadere afbakening en begrenzing op het bestaan van een normatieve verhouding (door een al dan niet normstellend optreden) tussen een recht dat vrijheid schept: godsdienstvrijheid, en een rechtsgebied dat 'vrijheid' juist beperkt en zich richt op schadepreventie en rechtsherstel door onder meer leedtoevoeging: het strafrecht. Deze verhouding komt niet uit de lucht vallen, maar is inherent verbonden aan het concept van godsdienst dat een geheel eigen stelsel van normen kan bevatten die in uitoefening conflicterend kunnen zijn met democratisch tot stand gekomen (seculiere) wetgeving. Deze verhouding tussen godsdienstuitoefening en het strafrecht werpt verschillende vragen op. Een daarvan raakt aan de legitimiteit van het normatieve afbakingsproces, want impliceert dat niet een van bovenaf opgelegde interpretatie of beperking van handelingen die de betrokken beoefenaars van een fundamenteel recht beschouwen als zijnde voor hen geldende godsdienstige verplichtingen (vgl. Vermeulen 1992).

De vraag die in deze bijdrage centraal staat is tweeledig en bespreekt de wijze waarop het strafrecht binnen de liberale democratieën de toelaatbaarheid bepaalt van normafwijkende authentiek godsdienstige gedragingen (1) en of deze benadering in de nadere afbakening van godsdienstvrijheid implicaties heeft voor de constitutionele beschermingswaarde van godsdienstuitoefening (2). De beantwoording van deze vraag geschiedt als volgt. Eerst wordt beknopt ingegaan op de plaatsbepaling van godsdienstvrijheid binnen de Nederlandse rechtsorde; het mensenrechtenkader van het Europees Verdrag voor de Rechten van de Mens (EVRM) en het Handvest van de Grondrechten van de Europese Unie (par. 2). Vervolgens wordt ingegaan op de constitutionele beschermingswaarde van godsdienstuitoefening (par. 3). Na een inleidende bespreking van de filosofische uitdagingen waar godsdienstvrijheid mee te maken heeft, wordt in paragraaf 4 het mechanisme van abstraheren van de religieuze dimensie nader besproken ter conceptualisering van de wijze waarop de toelaatbaarheid van conflictueus normafwijkende godsdienstige gedragingen binnen de liberale democratieën wordt bepaald. Op basis hiervan wordt een begin gemaakt met het schetsen van de contouren van de normatieve verhouding tussen het strafrecht en godsdienstuitoefening en de invloed hiervan op de constitutionele beschermingswaarde van godsdienstvrijheid binnen de liberale democratieën (par. 5).



## 2. De reikwijdte van godsdienstuitoefening: de subjectieve en objectieve benadering

Neergelegd in het eerste lid van artikel 6 Grondwet heeft een ieder het recht om 'zijn godsdienst of levensovertuiging, individueel of in gemeenschap met anderen, vrij te belijden, behoudens ieders verantwoordelijkheid volgens de wet'. '[Ter] bescherming van de gezondheid, in het belang van het verkeer en ter bestrijding of voorkoming van wanordelijkheden', kan de wet nadere regels stellen indien godsdienstuitoefening in de openbare ruimte plaatsvindt, aldus het tweede lid van dit grondrecht. Het Europeesrechtelijke equivalent van dit recht is neergelegd in artikel 9 EVRM en artikel 10 Handvest van de Grondrechten van de Europese Unie. Anders dan de Nederlandse grondwet en het Handvest, kent het EVRM een geheel eigen beperkingssysteem van dit recht. Zo dient deze beperking wettelijk geregeld te zijn, alsmede noodzakelijk te zijn in een democratische samenleving, ter bescherming van een of meer doelcriteria van de beperkingsclausule van artikel 9 EVRM.<sup>3</sup> Betoogd kan worden dat in de Nederlandse variant godsdienstige verplichtingen nimmer prevaleren boven de wettelijke, terwijl binnen het Europeesrechtelijke mensenrechtendiscours van belang is of er gerechtvaardigd een beroep wordt gedaan op godsdienstvrijheid en of de eventuele beperking daarvan gerechtvaardigd kan zijn in het licht van de verdragsrechtelijke beperkingsgronden (Elzinga e.a. 2006). In zijn rechtspraak heeft het Europees Hof voor de Rechten van de Mens (EHRM) een nadere invulling gegeven aan godsdienstvrijheid waarbij het hof de lidstaten een zekere beoordelingsruimte laat. Deze rechtspraak illustreert het belang van interpretatie bij het duiden van de reikwijdte van godsdienstvrijheid. Terwijl het recht op het al dan niet hebben van godsdienst, als zodanig absoluut is en daarmee niet voor discussie vatbaar, geldt dit absolute karakter allerminst voor de uitoefening van godsdienstig bepaalde handelingen. Daarom zal de discussie over de omvang van godsdienstvrijheid gevoerd moeten worden langs de vraag wat als godsdienstige handeling nog gedekt en beschermd kan worden door deze vrijheid. Dit leidt tot de vraag hoe ver godsdienstvrijheid reikt. Dat betreft in de kern een interpretatiekwestie (Mendelts 2002). Het is immers de uitoefening van grondrechten, in dit geval de godsdienstvrijheid, die bij uitstek ruimte biedt voor een discussie over de vraag wat als godsdienstige handeling toelaatbaar is in een samenleving. Bij veronderstelde normafwijking wordt deze vraag doorgaans beantwoord door de rechter die de reikwijdte van dit grondrecht vaststelt. De opvattingen van de grondrechtdrager kunnen hierbij een rol spelen, zonder altijd doorslaggevend te zijn. Tekenend hiervoor zijn de rechterlijke uitspraken over de strafbare

aard van jongensbesnijdenis in Duitsland en Finland. De oordelende rechter nam kennis van de godsdienstige opvattingen van de grondrechtdrager die deze vrijheid subjectief interpreteerde, maar hij liet deze interpretatie bij zijn slotoordeel over de toelaatbaarheid van de handeling buiten beschouwing. Wat er ook zij van de godsdienstige verplichtingen, jongensbesnijdenis werd door de oordelende rechter gepresenteerd als een kwestie van lichamelijke integriteit, zelfbeschikking en volksgezondheid (Askola 2011). De toelaatbaarheid van de conflictueus godsdienstige handeling werd in het licht van deze noties beoordeeld. Een soortgelijke ontwikkeling van abstraheren van de godsdienstige dimensie was zichtbaar bij het voorgestelde verbod op ritueel slachten van dieren en het voorgestelde verbod op het dragen van gezichtsbedekkende kleding. Deze benadering werpt de normatieve vraag op, of en in welke mate de wetgever dan wel de oordelende rechter rekening dient te houden met de opvattingen van de grondrechtendrager, in dit geval de godsdienstige die normafwijkend gedrag vertoont om kennelijk te voldoen aan bepaalde religieuze verplichtingen. Bij jongensbesnijdenis kan die religieuze verplichting bestaan uit de markering van de religieuze identiteit. Bij ritueel slachten betreft dat het conformeren aan bepaalde spijswetten. Bij het dragen van gezichtsbedekkende kleding kan de religieuze verplichting bestaan uit het zich conformeren aan religieuze kledingvoorschriften.

Binnen de liberale samenlevingen, waar de inkleuring van het leven vrij individualistisch is bepaald, kan de rechter de opvattingen van de grondrechtdrager niet terzijde schuiven met het argument dat deze niet overeenstemmen met de heersende meerderheidsopvatting over de vraag wat godsdienstuitoefening inhoudt (Mendelts 2002). De staat heeft geen 'interpretatiemonopolie' bij het bepalen van de reikwijdte van de grondrechten (Vermeulen 1992). Zij dient rekening te houden met de subjectieve interpretatie van het grondrecht door de drager van dat recht. Interpretatie langs objectieve maatstaven doet geen recht aan het open mensbeeld dat karakteriserend is voor de rechtsorde binnen liberale democratieën. Nog afgezien van de kritiek dat objectieve maatstaven ter toetsing van de toelaatbaarheid van godsdienstige handelingen lastig te geven zijn, kan in een door de meerderheid ontwikkelde objectieve maatstaf het gevaar schuilen dat het denken van de meerderheid de norm wordt bij de beoordeling van de vraag of het gedrag van de minderheid toelaatbaar is binnen samenlevingen die door hun open toelatingsbeleid inmiddels in velerlei opzichten pluriformer zijn dan een eeuw geleden (Mendelts 2002). Toch is een sterk subjectief geladen interpretatie van de grondrechten niet onproblematisch, wanneer die leidt tot wijzigingen in het objectieve recht (Mendelts 2002). Dat geldt temeer voor het grondrecht godsdienstvrijheid dat

te maken heeft met godsdienst die een geheel eigen stelsel van leefnormen heeft die soms botsen met democratisch tot stand gekomen wetgeving of normen die de historische basis vormen van een liberale samenleving (Khalaji 2008). Een volledig subjectieve interpretatie van godsdienstvrijheid ter beoordeling van de vraag of een op godsdienstige leest geschoeide gedraging een uitzondering mag blijven vormen op bestaande (seculiere) normen lijkt vrij onwerkbaar en onwenselijk te zijn (Soeteman 1992). Dit zou immers kunnen leiden tot arbitraire rechtsongelijkheid ten gunste van de grondrechtdrager, in dit geval de godsdienstige die zijn wettelijke verplichtingen toetst aan eigen religieuze normen.<sup>4</sup> Bij de objectieve interpretatie genieten de dragers van een grondrecht alleen bescherming binnen de door de wetgever bepaalde reikwijdte van dat grondrecht (Mendelst 2002). Deze objectieve interpretatie van grondrechten biedt aanknopingspunten om de omvang van de toelaatbare godsdienstuitoefening nader af te bakenen binnen de liberale democratieën, waar het betrekken van subjectieve gevoelens van de grondrechtdragere steeds minder doorslaggevend wordt bij de beoordeling van de vraag of een normafwijkende authentiek godsdienstige gedraging toelaatbaar kan zijn.

### 3. De constitutionele beschermingswaarde van godsdienstvrijheid

De discussie over het al dan niet beschermen van godsdienstige gedragingen die in de opvattingen van een dominante meerderheid niet langer toelaatbaar zijn, leidt uiteindelijk tot de meer fundamentele vraag of godsdienst vandaag de dag nog als 'speciaal genoeg' wordt beschouwd om in uitoefening constitutioneel te worden beschermd. Deze vraag is relevant bij de beoordeling van normafwijkende gedragingen die religieus van aard zijn. Denk hierbij aan de al genoemde jongensbesnijdenis, het dragen van gezichtbedekkende kleding zoals *boerka* en *niqab* en het ritueel slachten.

De constitutionele beschermingswaarde van godsdienstvrijheid wordt betwist door een aantal hedendaagse denkers.<sup>5</sup> Dit gegeven indiceert dat godsdienstvrijheid onderworpen is aan een proces van marginalisering van 'religie-gerelateerde' uitingen en gedragingen. De standpuntbepaling binnen politieke discussies over de gewenste normcorrectie bij conflictueus authentiek godsdienstige gedragingen vindt ook plaats langs deze filosofische debatten waarin onder meer betoogd wordt dat het 'unfair' aandoet om religie speciale bescherming te bieden, aangezien een dergelijke bescherming kan leiden tot arbitraire ongelijkheden. Diepgewortelde gevoelens van menselijke wezens dienen op voet van gelijkheid te worden behandeld (Eisgruber & Sager

1994; Leiter 2013). Dit argument is gebaseerd op de gedachte dat onderdanen in gelijke mate een beroep zouden moeten kunnen doen op rechten die hen toekomen (Eisgruber & Sager 2007). Hierin klinkt de roep om een op individuen toegesneden claim en gelijke gebruikmaking van grondrechten door. Een roep die sterk tamboereert op de gedachte van de dominante meerderheid die 'de individuen' als autonome wezens beschouwt (Gedicks 1998; Eisgruber & Sager 1994). Naast deze kritische geluiden die de constitutionele beschermingswaarde betwisten van godsdienstvrijheid is er ook steun te vinden voor de stelling dat constitutionele bescherming van godsdienstvrijheid noodzakelijk is. Zo wordt door deze voorstanders van een constitutioneel gewaarborgde godsdienstvrijheid verwezen naar het recht op privacy en de intrinsieke waarde van religie voor degenen die deze beoefenen (McConnell 2000). Het meer filosofisch ingegeven debat over de constitutionele beschermingswaarde van godsdienstvrijheid wordt vooral gedomineerd door de inbreng van 'religieus conservatieven' en 'radicale seculieren' (Koppelman 2013). Hierin schuilt het gevaar dat bescherming van religieuze diversiteit niet langer kan rekenen op steun vanuit de samenleving omdat deze zich comfortabel(er) voelt bij de inbreng van de radicale seculieren die het standpunt verdedigen dat godsdienstuitoefening in den gronde (reeds) beschermd wordt door andere constitutionele vrijheden, zoals de vrijheid van meningsuiting (Rienzi 2014). Dit standpunt vormt de grondslag van abstraheren van de religieuze dimensie ter toetsing van de toelaatbaarheid van controversieel normafwijkende, authentiek godsdienstige gedragingen.

#### 4. Abstraheren van de religieuze dimensie

Abstraheren van de religieuze dimensie is een mechanisme om de religieuze dimensie van authentiek godsdienstige praktijken die vanwege hun normafwijking conflictueus zijn (1) te neutraliseren en zo veel mogelijk te presenteren in (seculiere en) niet-religieuze termen (2). Bij abstraheren van de religieuze dimensie wordt de religieuze inslag van een bepaalde authentiek godsdienstige gedraging enigszins gemarginaliseerd door de aan de orde zijnde godsdienstige praktijk in neutrale, seculiere en vooral niet-religieuze termen te presenteren ter toetsing van zijn toelaatbaarheid als normafwijking. Denk hierbij aan het ontslag van alle rechtsvervolging van de leden van de Santa Daimekerk die in verband met hun religieuze normen ayahuasca-thee drinken, die het middel dimethylthiambuteen (DMT) bevat, dat verboden is. Het drinken van deze thee kan gekwalificeerd worden als een

normafwijkende authentiek godsdienstige handeling die essentieel is voor de godsdienstbeleving van de leden van deze kerk. Het oordelende rechtscollege presenteerde het drinken van ayahuasca-thee als een kwestie van volksgezondheid, niet in de laatste plaats omdat het verbod gerechtvaardigd zou zijn met een beroep op deze verdragsrechtelijke beperkingsgrond. Toch kan worden betoogd dat de rechter in dit geval gebruik heeft gemaakt van het mechanisme van abstraheren van de religieuze dimensie. Immers, doorslaggevend voor het toelaten van deze normafwijkende godsdienstige handeling waren 'de zeer geringe gezondheidsrisico's' die aan het drinken van ayahuasca-thee kleven. De rechter overwoog in dit verband dat 'bij afweging (...) van enerzijds het belang van de (volks)gezondheid bij het (strafrechtelijk te handhaven) verbod op de invoer van DMT en anderzijds de zeer geringe gezondheidsrisico's die verbonden zijn aan de consumptie van ayahuasca-thee bij de erediensten van de Santo Daime-kerk, (...) de toepassing van [het strafrecht] niet noodzakelijk is'.<sup>6</sup> Door te abstraheren van de religieuze dimensie kon de aan de orde zijnde normafwijkende godsdienstige gedraging geneutraliseerd worden in termen van volksgezondheid. De objectief bepaalde geringe gezondheidsrisico's van de 'overgebleven' praktijk waren doorslaggevend voor de toelaatbaarheid van deze normafwijking.

Een ander voorbeeld van een authentiek godsdienstige gedraging die onderworpen is aan het mechanisme van abstraheren betreft het 'vrouwenstandpunt' van de Staatkundig Gereformeerde Partij (SGP). Deze politieke partij heeft op basis van een geheel eigen interpretatie van godsdienstige normen, vrouwelijke kandidaten geweerd van hun grondwettelijk gewaarborgd passief kiesrecht. Dit godsdienstig bepaalde standpunt heeft aanleiding gegeven tot langslpende juridische procedures. 'De SGP is een politieke partij die als beginselpartij op godsdienstige grondslag uitgaat van het absolute gezag van Gods woord over alle terreinen van het leven, daaronder begrepen het staatkundige en maatschappelijke leven. Deze overtuiging wil zij ook uitdragen door deelneming aan de verkiezingen voor de algemeen vertegenwoordigende organen. Het standpunt van de SGP ten aanzien van het passief kiesrecht voor vrouwen is een directe uitdrukking van haar diepgewortelde, Bijbels gefundeerde geloofsovertuiging, aldus de kern van het standpunt van de SGP'.<sup>7</sup> Weliswaar is de SGP-zaak niet een lichtend voorbeeld van ingrijpen via de route van het strafrecht, maar het illustreert goed hoe de oordelende rechter het godsdienstig bepaalde standpunt van de SGP, dat kan worden beschouwd als normafwijkend en conflictueus, neutraliseert in zijn oordeel. De cassatierechter beschouwt het 'vrouwenstandpunt' van de SGP als een kwestie die 'het democratisch functioneren van de staat in de kern raakt'.<sup>8</sup>

Door te abstraheren van de religieuze dimensie brengt de oordelende rechter het vrouwenstandpunt van de SGP terug tot een kwestie van de rechtsstaat. Aldus neutraliseert de oordelende rechter de godsdienstige dimensie van het besluit van de SGP om vrouwen niet toe te laten tot hun kieslijst, om vervolgens te oordelen of een dergelijke normafwijking die volgens de rechter ‘het democratisch functioneren van de staat in de kern raakt’ als normafwijking kan (blijven) voortbestaan.<sup>9</sup>

Abstraheren van de religieuze dimensie is ook toegepast in verschillende uitspraken over jongensbesnijdenis. De rechtbank Utrecht overweegt expliciet dat jongensbesnijdenis een ‘medische handeling’ betreft die door een expert moet worden uitgevoerd.<sup>10</sup> Ook andere rechtscolleges hebben jongensbesnijdenis getypeerd als een ingrijpende medische ingreep<sup>11</sup> en als een kwestie die raakt aan het recht op de lichamelijke integriteit.<sup>12</sup> Ook de Duitse en Finse rechters hebben jongensbesnijdenis beschouwd als een kwestie van zelfbeschikking en lichamelijke integriteit (Askola 2011).<sup>13</sup> Deze uitspraken illustreren hoe het mechanisme van abstraheren de religieuze dimensie die aan jongensbesnijdenis kleeft, marginaliseert door de praktijk te neutraliseren en te presenteren in niet-religieuze termen; in dit geval gaat het om de noties van volksgezondheid, zelfbeschikking en lichamelijke integriteit. Hetgeen vervolgens ‘overblijft’ na abstraheren van de religieuze dimensie wordt het object van de toets der toelaatbaarheid van de normafwijking. Bij jongensbesnijdenis is het ‘overgeblevene’ een onherstelbaar besneden penis die medisch gezien bescherming kan bieden tegen HIV-virus en peniskanker (Wahedi 2012(a)).

Naast jongensbesnijdenis is het voorgesteld verbod op het dragen van gezichtsbedekkende kleding een goed voorbeeld van gebruikmaking van het mechanisme van abstraheren van de religieuze dimensie. De toenmalige regering initieerde dat verbod als een veiligheidskwestie en als uiting van een traditie die niet passend is binnen de Nederlandse context.<sup>14</sup> Bovendien zou het dragen van gezichtsbedekkende kleding angstaanjagend en vrouwonvriendelijk zijn (Wahedi 2012(b); Van Ooijen 2008). In Frankrijk speelde de traditie van *laïcité* een belangrijke overweging om het dragen van dergelijke kleding niet langer te tolereren, wat er ook zij van de religieuze dimensie van dit soort kledij (Leane 2011). De motivering achter een strafrechtelijk verbod op het dragen van religieuze kleding, in dit geval gezichtsbedekkende, ‘verraadt’ het mechanisme van abstraheren. De religieuze dimensie die aan het dragen van deze kleding ten grondslag ligt, wordt gemarginaliseerd en de kleding wordt geneutraliseerd door deze te presenteren in termen van Westerse normen en waarden, gevoelens van angst en vrouwenemancipatie. Inmiddels lijkt het

Franse verbod stand te houden, immers ook het Straatsburgse mensenrechtenhof heeft geoordeeld dat het Franse verbod op het dragen van boerka's en niqabs niet in strijd is met onder meer het verdragsrechtelijk gewaarborgde recht op godsdienstvrijheid.<sup>15</sup> Tot slot wordt het verbod op ritueel slachten steeds meer gezien als een kwestie van dierenwelzijn (Black e.a. 2013). Een dergelijke benadering neutraliseert de authentiek religieuze dimensie en maakt van een conflictueus religieuze handeling een puur niet-religieuze kwestie.

Bij de discussie over de toelaatbaarheid van zowel de jongensbesnijdenis, als het dragen van boerka's, alsook het ritueel slachten brengt de inzet van het mechanisme van abstraheren met zich mee dat de religieuze dimensie die aan deze gedragingen kleeft, geneutraliseerd wordt. Een benadering die, door afstand te nemen van het religieuze, het elimineren van de beschermende werking die het grondrecht godsdienstvrijheid kan bieden aan normafwijkende gedragingen veel gemakkelijker maakt.

Het abstraheren van de religieuze dimensie is nauw verbonden met de interpretatie van godsdienstvrijheid. Deze benadering staat dicht bij de objectieve interpretatie van fundamentele rechten en zij lijkt in verband met de herijking van godsdienstvrijheid zelfs gegrond te zijn op het schadebeginsel dat binnen de liberale democratieën een legitieme grondslag kan zijn voor criminalisering van menselijk handelen en nalaten (Lauterwein 2010). Verdedigbaar is daarom om te stellen dat binnen de liberale democratieën, het schadebeginsel het trefpunt is van de normatieve verhouding tussen het strafrecht en godsdienstuitoefening. Door te abstraheren van de godsdienstige dimensie kan de rechter een oordeel vormen over de toelaatbaarheid van de normafwijkende religieuze gedraging die aan de orde is, zonder expliciet partij te kiezen in een godsdienstige discussie. Dit voorkomt bovendien dat de rechter, dan wel de wetgever handelt in strijd met godsdienstneutraliteit. Er wordt immers geen theologische keuze gemaakt. Aan de hand van het schadebeginsel verschuift het perspectief juist van de godsdienstige naar materiële, niet noodzakelijk godsdienstige zaken. Denk hierbij aan het benaderen van een bepaalde conflictueus godsdienstige handeling als een kwestie van volksgezondheid, veiligheid, dierenwelzijn of zelfbeschikking van een autonoom individu. Dit proces van abstraheren hoeft niet per definitie een *beperving* te impliceren van de reikwijdte van godsdienstuitoefening op basis van godsdienstvrijheid. Ondanks normafwijking kan een authentiek godsdienstige gedraging die gepresenteerd wordt als een kwestie van volksgezondheid, blijven bestaan, zonder noemenswaardige strafrechtelijke consequenties. Denk hierbij weer aan jongensbesnijdenis en de activiteiten van de leden van de

Santa Daimekerk. Uit deze twee voorbeelden kan worden afgeleid dat door te abstraheren van de authentiek godsdienstige dimensie, de toelaatbaarheid van de conflictueus godsdienstige gedraging objectief beoordeeld wordt in het teken van de onbetwiste en concrete schade die wordt aangericht of toegebracht door nakoming van desbetreffende subjectief ingegeven godsdienstige verplichting. Dit brengt mij op een tweede punt dat verband houdt met het categorische karakter van abstraheren op grond van het schadebeginsel in het kader van de normatieve verhouding tussen het strafrecht en godsdienstuitoefening.

Authentiek godsdienstige gedragingen die normafwijkend zijn, kunnen in verschillende categorieën worden ingedeeld, op grond van de schade die zij mogelijk veroorzaken. Zo worden bepaalde handelingen als schadelijk gezien voor het individu. Denk hierbij aan jongensbesnijdenis en de weigering van sommige orthodoxe christenen om hun kinderen te laten vaccineren. Andere godsdienstig geïnspireerde handelingen worden als schadelijk voor de samenleving beschouwd. Hierbij kan worden gedacht aan gezichtsbedekkende kleding en andere religieus bepaalde kledingsoorten, zoals de hoofddoek. Religieus gemotiveerd terroristisch geweld of handelen in strijd met andere beginselen van de Grondwet, zoals het uitsluiten van vrouwen van hun passief kiesrecht, zijn andere voorbeelden in de categorie van schadelijke handelingen voor de samenleving. Tot slot is er nog een restcategorie van schadelijke handelingen, denk hierbij aan het ritueel slachten dat als inhumain en in strijd met het dierenwelzijn wordt beschouwd. Overigens moet worden opgemerkt dat de veronderstelde schadelijke aard en de omvang van de schade die deze voorbeelden veroorzaken, in een concreet geval betwist kan worden. In dit verband kan worden gerefereerd aan de Duitse en Finse uitspraken over jongensbesnijdenis en de uitspraken van de Nederlandse rechter over de strafbare aard van het drinken van ayahuasca-thee door leden van de Santo Daimekerk. In deze uitspraken heeft de rechter bij zijn oordeel over de toelaatbaarheid van de authentiek godsdienstige handelingen, nadrukkelijk gekeken naar de mate waarin deze handelingen schadelijk kunnen zijn.

Problematisch is wel dat door te abstraheren van de religieuze dimensie de specifiek religieuze context van een bepaalde gedraging gaat verdwijnen, waardoor 'het religieuze' minder serieus wordt genomen, ondanks het feit dat godsdienstuitoefening 'geëxploiteerd' wordt bij gratie van godsdienstvrijheid.



## 5. De normatieve verhouding nader beschouwd: de kwestie jihadgangers

Dat het schadebeginsel het conceptuele trefpunt is tussen ‘conflicteuze godsdienstuitoefening’ en de inzet van het strafrecht wordt hieronder geïllustreerd aan de hand van de kwestie jihadgangers. In het bijzonder zal hierbij ook ingegaan worden op een uitspraak van de rechtbank Rotterdam die in dit verband is gedaan.<sup>16</sup>

De extreem gewelddadige en sektarische tragedie in Syrië en Irak werkt als een magneet op extremistische groeperingen die met hun propaganda jongeren aantrekken om deel te nemen aan de heilige strijd: de jihad. De deelname aan deze strijd ter verlossing van zwakkeren en de stichting van een vrome islamitische utopie wordt door sommige moslims beschouwd als een authentiek religieuze verplichting, een voor moslims geldende *fard ayn* (Celso 2014; Jones 2013). Verschillende moslimgeleerden hebben hun geloofsgenoten opgeroepen om de strijders die het regime van de Syrische president Assad bestrijden, dan wel bijstaan, financieel en materieel te ondersteunen. Soms gaan dergelijke oproepen gepaard met een *fatwa*, een religieus decreet, om deel te nemen aan de jihad (Celso 2014). Kritiek op selectief en onjuist gebruik van religieuze bronnen ter rechtvaardiging van deelname aan de oorlog in Syrië hebben de vertrekkende jongeren kennelijk niet overtuigd.<sup>17</sup> Weinig effect had evenmin de roep van gematigde leden van de Syrische oppositie om vooral niet naar Syrië af te reizen ter deelname aan welk soort gewapende strijd dan ook. Inmiddels zijn tientallen jongeren uit heel Europa actief in de Syrische strijd. De inlichtingendiensten waarschuwen voor de gevolgen hiervan. De Nationaal Coördinator Terrorismebestrijding en Veiligheid (NCTV) sprak zelfs van een ‘substantiële dreiging’ van terroristisch geweld.<sup>18</sup> Dat geeft aan dat de autoriteiten behoorlijk in hun maag zitten met jongeren die bereid zijn om kennelijk in het kader van wat zij zien als onderdeel van hun religieuze verplichtingen deel te nemen aan de strijd in Syrië. De roep om deelname aan deze strijd via de route van het strafrecht aan te pakken is steeds luider hoorbaar.<sup>19</sup> De vraag is zelfs opgeworpen of deelname aan jihad niet specifiek strafbaar gesteld zou moeten worden.<sup>20</sup> De minister heeft deze vraag ontkennend beantwoord en daarbij gewezen op bestaande strafbaarstellingen, in het bijzonder artikel 134a Wetboek van Strafrecht (WvSr) dat deelname aan terroristisch geweld strafbaar stelt.<sup>21</sup> Het actief werven voor deelname aan de jihad is bovendien expliciet strafbaar gesteld in artikel 205 WvSr. Uit de wetsgeschiedenis blijkt dat het bestanddeel ‘werven voor gewapende strijd’ van artikel 205 WvSr tevens ziet op gewapende strijd in

verband met de jihad.<sup>22</sup> De minister benadrukte destijds dat ‘voor de toepasselijkheid van artikel 205 Sr niet doorslaggevend is of sprake is van een jihad volgens een bepaalde omschrijving. Het aanknopingspunt vormt de «gewapende strijd». De (geo)politieke, religieuze en/of ideologische achtergrond van de «gewapende strijd» waarvoor geworven wordt, doet niet ter zake. Voor de strafrechtelijke aansprakelijkheid is slechts van belang dat vastgesteld wordt dat sprake is van het «werven» voor een «strijd» die zich kenmerkt door de toepassing van ernstig geweld als voornaamste methode om ongeacht welk (geo)politiek, religieus en/of ideologisch doel te bereiken’.<sup>23</sup> In deze benadering van de minister wordt een authentiek godsdienstige dimensie, namelijk het oproepen tot deelname aan de jihad, uit haar religieuze context gehaald en vervolgens gepresenteerd als een pure veiligheidskwestie. Voorop staat hierbij de bescherming van de samenleving die onder druk staat wegens het geweld dat uitgaat van de jihad.<sup>24</sup>

Niet alleen de wetgever, maar ook de rechter heeft zich inmiddels uitgelaten over de strafbare aard van voorbereidende handelingen ter deelname aan de gewapende strijd in Syrië.<sup>25</sup> Opmerkelijk is wel te noemen dat de gepubliceerde uitspraak niet laat zien langs welke weg verweer is gevoerd door de verdediging. Aangenomen kan echter worden dat deze verdediging niet in het teken heeft gestaan van de eventueel door de verdachte gevoelde religieuze verplichting om deel te nemen aan de jihad. In deze ‘Rotterdamse’ zaak is de verdachte – kort gezegd – veroordeeld wegens voorbereiding tot deelname aan de gewapende strijd in Syrië en het verspreiden van opruiende afbeeldingen en teksten via internet die deelname aan de jihad verheerlijkten. Hoewel vaststaat dat de normafwijkende gedraging van de verdachte in deze zaak niet is geproblematiseerd als een uiting van een godsdienstige verplichting, is de wijze waarop het oordelende rechtscollege de deelname aan de jihad abstraheert geheel in de lijn met het los maken van een authentiek godsdienstige gedraging uit haar context en het plaatsen ervan in een ander perspectief. Het oordelende rechtscollege plaatst deelname aan de jihad ‘in een terroristisch kader’.<sup>26</sup> De rechter motiveert de ontoelaatbaarheid van een normafwijkende authentiek godsdienstige gedraging in het licht van haar gevaar voor ‘het beginsel van de rechtstaat en het beginsel van de democratie’.<sup>27</sup> Bovendien ziet de rechter deelname aan de jihad als ‘een gevaar voor de vrije uitoefening van de mensenrechten en de economische en sociale ontwikkeling’.<sup>28</sup> In de motivering van de rechter dat toepassing van het strafrecht gerechtvaardigd is ter bestrijding van de jihad, klinkt het schadebeginsel en de bescherming van andere rechtsgoederen door. Het beschouwen van de jihad als een veiligheidskwestie die gevaren met zich meebrengt voor de democratie en de rechtsstaat,

zoals de Rotterdamse rechtbank dat heeft gedaan, sluit naadloos aan bij de benadering van de Nederlandse inlichtingendienst. Ook deze beschouwt de deelname aan de jihad als schadelijk voor de veiligheid en de democratie.<sup>29</sup> In deze benadering wordt het mechanisme van abstraheren toegepast om een authentiek religieuze handeling te presenteren in termen van nationale veiligheid. De (schadelijk) religieuze dimensie die aan deze conflictueus godsdienstige gedraging kleeft, wordt geneutraliseerd om met een strafrechtelijk verbod de schade aan de democratie te illustreren.

In de aanpak van de jihadis lijken vooral de onderbuikgevoelens van een dominante meerderheid doorslaggevend te zijn. Dit legitimeert de inzet van het mechanisme van abstraheren dat tot gevolg heeft om alles wat met de civiele strijd tegen de Syrische president Assad te maken heeft onder het bereik van het strafrecht te brengen met een beroep op de nationale veiligheid. De heersende consensus ten opzichte van het vermeende gevaar dat uitgaat van de sympathisanten voor de bestrijding van de Syrische dictator maakt deze meerderheid op een abstract niveau blind voor de vergaande gevolgen die het mechanisme van abstraheren kan hebben wanneer dat wordt toegepast met brede steun vanuit de opvattingen van een dominante meerderheid ter correctie van een conflictueus godsdienstige gedraging.

Bij de aanpak van religieus terrorisme is abstraheren van de religieuze dimensie een werkend mechanisme om te motiveren waarom religieus geweld niet wordt getolereerd. Niettemin is de Syrische zaak, waar iedere vorm van steun aan de tegenstanders van Assad op strafrechtelijke interesse lijkt te rekenen, een goed voorbeeld van de wijze waarop abstraheren met een mandaat van een eensgezinde meerderheid ertoe kan leiden dat de intrinsiek religieuze dimensie van religieuze handelingen (denk aan medische hulp aan gewonden in de strijd tegen Assad) wordt genegeerd, gemarginaliseerd en geëlimineerd. Deze benadering doet geen recht aan tolerantie van religieuze diversiteit: het probleem dat inherent is aan het mechanisme van abstraheren. Daarom is het belangrijk om te benadrukken dat het mechanisme van abstraheren met inachtneming van bepaalde criteria toegepast moet worden wanneer toepassing daarvan ertoe leidt dat conflictueus religieuze handelingen onder het bereik van het strafrecht komen te vallen. In deze bijdrage zijn die grenzen weergegeven. Beperving door inzet van abstraheren is alleen geoorloofd bij objectieve en onbetwiste schade die het gevolg is van de normafwijkende religieuze gedraging. Anders geformuleerd: normafwijkend religieuze gedraging op basis van intrinsiek religieuze leefnormen is niet strafbaar, zolang de conflictueus religieuze handeling niet onbetwist en objectief schadelijk is voor het individu, dieren, de milieu of de samenleving als geheel. In deze

formulering staat de bescherming van religieuze diversiteit centraal. Op basis hiervan zijn jongensbesnijdenis, het dragen van gezichtsbedekkende kleding en het ritueel slachten in beginsel niet strafbaar. Immers de schade die deze authentiek, maar wel conflictueus religieuze handelingen veroorzaken is verre van onbetwist. Dat geldt overigens niet voor religieus terroristisch geweld. In dit verband illustreert abstraheren de schade die dat soort geweld veroorzaakt of kan veroorzaken aan de samenleving als geheel.

## 5. Terug naar de probleemstelling

In deze bijdrage is de vraag opgeworpen naar de wijze waarop het strafrecht binnen de liberale democratieën de toelaatbaarheid bepaalt van normafwijkende authentiek godsdienstige gedragingen, en of deze benadering in de nadere afbakening van godsdienstvrijheid implicaties heeft voor de constitutionele beschermingswaarde van godsdienstuitoefening. Deze tweeledige vraag kan als volgt worden beantwoord.

Tussen het normstellende strafrecht en godsdienstuitoefening bestaat een normatieve verhouding omdat de naleving van intern godsdienstige leefnormen binnen liberale democratieën, onder omstandigheden kan botsen met democratisch tot stand gekomen wetgeving, die onder maatschappelijke druk om een correctie vraagt van godsdienstige gedragingen die normafwijkend zijn. Leidt die normafwijking tot schade, dan lijkt de inzet van het strafrecht, ongeacht de uitkomst, gerechtvaardigd. Het al dan niet corrigeren van die afwijking zorgt voor de afbakening van de reikwijdte van godsdienstuitoefening. Het moet worden toegegeven dat het niet eenvoudig is om het begrip 'godsdienstige verplichtingen' te omschrijven. Van bepaalde godsdienstige handelingen kan echter worden aangenomen dat die zo gebaseerd zijn op bepaalde religieuze dogma's, dat het moeilijk wordt te ontkennen dat die niet authentiek zijn in hun religieuze aard. Doorgaans is een claim van de grondrechtdrager in die richting afdoende om aan te nemen dat een bepaalde gedraging godsdienstig is ingegeven. Interessant wordt het pas wanneer die claim volgens de grondrechtdrager zou moeten leiden tot excepties op bestaande normen. Dan is de vraag aan de orde of een dergelijke uitzondering op godsdienstige gronden geoorloofd kan zijn. In het hiervoor geschetste kader is de beantwoording van deze abstracte vraag afhankelijk gesteld van de onbetwiste schade die deze handeling veroorzaakt. Hierbij is het proces van abstraheren gepresenteerd als een methode om bij normafwijking de schade

van authentiek godsdienstige handelingen nader in kaart te brengen, zonder daarbij partij te kiezen in een godsdienstige scholenstrijd.

De normatieve verhouding tussen het strafrecht en godsdienstuitoefening kan wel degelijk van invloed zijn op het ‘constitutionele draagvlak’ voor de godsdienstvrijheid. De constitutionele beschermingswaarde van godsdienstvrijheid is sterk afhankelijk van (de intensiteit en) de mate waarin door de rechter of de wetgever, dan wel de publieke opinie gekozen wordt om bij conflictueus godsdienstige gedragingen te abstraheren van de religieuze dimensie. Door religieuze gevoelens te neutraliseren en deze feitelijk buiten de orde te plaatsen kan men de vraag opwerpen of de bescherming van godsdienstuitoefening langs een constitutioneel beschermde vrijheid van godsdienst moet plaatsvinden, of dat andere constitutionele vrijheden zo zoetjes aan die taak wel kunnen overnemen van godsdienstvrijheid. Dit brengt ons terug bij een meer filosofische discussie over de constitutionele beschermingswaarde van godsdienstvrijheid binnen een liberale democratie. In deze bijdrage is uitvoerig gemotiveerd dat deze discussie niet louter plaatsvindt op een abstract filosofisch niveau, maar juist ook plaatsvindt op een heel praktisch niveau en wel met betrekking tot godsdienstige gedragingen die normafwijkend en conflictueus zijn.

## Noten

- 1 Over het onderwerp van deze bijdrage heeft de auteur een promotievoorstel voorbereid onder begeleiding van respectievelijk prof. dr. Remco Nehmelman en dr. Renée Kool (beiden UU); prof. dr. Leonard Besselink (UvA); prof. dr. mr. Wibren van der Burg en dr. Jeroen Temperman (beiden EUR). De auteur is deze wetenschappers zeer erkentelijk voor hun begeleiding en kritisch commentaar op het promotievoorstel.
- 2 Zie bijvoorbeeld artikel 18 Verklaring voor de Rechten van de Mens; artikel 18 Internationaal verdrag inzake burgerrechten en politieke rechten.
- 3 Vgl. EHRM 26 april 1979, nr. 6538/74 (*Sunday Times/Verenigd Koninkrijk*).
- 4 Expliciet hierover Hoge Raad in zijn arrest van 13 april 1960, zie HR 13 april 1960, *NJ* 1960, 463. Kritisch over dit arrest Elzinga c.s. in *Elzinga, De Lange & Hoogers* 2006, p. 368.
- 5 Vgl. voor de discussie in de Verenigde Staten M. Schwartzman, ‘What If Religion Is Not Special?’, *The University of Chicago Law Review* 2013, 1350-1427. Zie verder M.L. Rienzi, ‘The case for religious exemptions - whether religion is special or not’, *Harvard Law Review* 2014, pp. 1395-1418; B. Leiter, *Why tolerate Religion*, Princeton: Princeton University Press 2013; A.S. Greene, ‘Religion and Theistic Faith: On Kop-

- pelman, Leiter, Secular Purpos', *Tulsa Law Review* 2013, pp. 441-456; C.L. Eisgruber & L.G. Sager, *Religious freedom and the constitution*, Cambridge: Harvard University Press 2007; A. Koppelman, 'Is it fair to give religion a special treatment?', *University of Illinois Law Review* 2006, pp. 571-603; K. Greenawalt, 'Religion as a Concept in Constitutional Law', *California Law Review* 1984, pp. 573-816.
- 6 Hof Amsterdam 24 februari 2012, *LJN*: BV6888.
- 7 HR 9 april 2010, *LJN*: BK4547, r.o. 4.2.5.
- 8 *Idem*, r.o. 4.5.5.
- 9 *Idem*, r.o. 4.5.5.
- 10 Rb. Utrecht 1 december 2005, ECLI:NL:RBUTR:2005:AU7293.
- 11 Vgl. Hof 's-Hertogenbosch 26 november 2002, ECLI:NL:GHSHE:2002:AF2955; Rb. Zutphen 31 juli 2007, ECLI:NL:RBZUT:2007:BB0833.
- 12 Hof Amsterdam 14 december 2012, ECLI:NL:GHAMS:2012:BY6521.
- 13 Landgericht Köln 7 mei 2012, 151 Ns 169/11; Askola 2011.
- 14 *Kamerstukken II* 2011/12, 33 165, nr. 3, p. 4.
- 15 EHRM 1 juli 2014, nr. 43835/11 (*S.A.S./Frankrijk*).
- 16 Zie Rb. Rotterdam 23 oktober 2013, ECLI:NL:RBROT:2013:8266.
- 17 Vgl. antwoord op Kamervragen van PVV-Kamerlid Van Klaveren, *Aanhangsel Handelingen II* 2013/14, 361.
- 18 In een interview met Nieuwsuur.
- 19 *Aanhangsel Handelingen II* 2013/14, 863.
- 20 *Aanhangsel Handelingen II* 2013/14, 994; *Aanhangsel Handelingen II* 2013/14, 1114; *Aanhangsel Handelingen II* 2013/14, 1438
- 21 *Idem*.
- 22 Bevestigd in *Kamerstukken II* 2012/13, 29 754, nr. 227 en *Aanhangsel Handelingen II* 2013/14, 1443.
- 23 *Kamerstukken II* 2003/04, 28 463, nr. 10, p. 12.
- 24 Vgl. de kabinetsnota uit 2003 'Terrorisme en de bescherming van de samenleving', *Kamerstukken II* 2002/03, 27 925, nr. 94.
- 25 Rb. Rotterdam 23 oktober 2013, ECLI:NL:RBROT:2013:8266.
- 26 *Idem*.
- 27 *Idem*.
- 28 *Idem*.
- 29 Algemene Inlichtingen en Veiligheidsdienst, *Rekrutering in Nederland voor de jihad*, Den Haag: AIVD 2002, p. 32.

## Literatuur

- Askola, H. (2011),  
Cut-off point? Regulating male circumcision in Finland, in: *International Journal of Law, Policy and the Family*, jrg. 25, nr. 1, 100-119.
- Black, E.A., H. Esmaili & N. Hosen (2013),  
*Modern Perspectives on Islamic Law*, Cheltenham: Edward Elgar.
- Burg, W. van der (2010),  
Homogeniteit versus diversiteit – schuivende verhoudingen, in: *Religie & Samenleving*, jrg. 5, nr. 2, 103-123.
- Celso, A.N. (2014),  
Cycles of Jihadist Movements and the Role of Irrationality', in: *Orbis*, Spring 2014, 229-247.
- Cliteur, P.B. (2012),  
Criteria voor juridisch te beschermen godsdienst, in: *Nederlands Juristenblad*, nr. 44/45, 3090-3096.
- Eisgruber, C.L. & L.G. Sager (2007),  
*Religious freedom and the constitution*, Cambridge: Harvard University Press.
- Eisgruber, C.L. & L.G. Sager (1994)  
The Vulnerability of Conscience: The Constitutional Basis for Protecting Religious Conduct, in: *The University of Chicago Law Review*, vol. 61, nr. 4, 1245-1315.
- Elzinga, D.J., R. de Lange & H.G. Hoogers (2006),  
*Van der Pot. Handboek van het Nederlandse Staatsrecht*, Deventer: Kluwer.
- Gedicks, M. (1998),  
An Unfirm Foundation: The Regrettable Indefensibility of Religious Exemptions, in: *University of Arkansas at Little Rock Law Journal*, vol. 20, 555-574.
- Greenawalt, K. (2010),  
Fundamental Questions About the Religion Clauses: Reflections on Some Critiques, in: *San Diego Law Review*, vol. 47, 1131-1147.
- Greenawalt, K. (1984),  
Religion as a Concept in Constitutional Law, in: *California Law Review*, vol. 72, nr. 5, 573-816.
- Greene, A.S. (2013),  
Religion and Theistic Faith: On Koppelman, Leiter, Secular Purpose and Accommodations, in: *Tulsa Law Review*, vol. 49, nr. 2, 441-456.
- Grim, B.J. (2012),  
Rising restrictions on religion, in: *International Journal for Religious Freedom*, vol. 5, nr. 1, 17-34.

- Jones, S.G. (2012),  
 Syria's Growing Jihad, in: *Survival: Global Politics and Strategy*, vol. 55, nr. 4, 53-72.
- Khalaji, M. (2008),  
*Apocalyptic Politics. On the Rationality of Iranian Policy*, Washington: Washington Institute for Near East Policy.
- Koppelman, A. (2013),  
*Defending American Religious Neutrality*, Cambridge: Harvard University Press.
- Koppelman, A. (2006),  
 Is it fair to give religion a special treatment?, in: *University of Illinois Law Review*, nr. 3, 571-603.
- Lauterwein, C.C. (2010),  
*The Limits of Criminal Law*, Farnham: Ashgate Publishing.
- Leane, G.W.G. (2011),  
 Rights of Ethnic Minorities in Liberal Democracies: has France Gone Too Far in Banning Muslim Women from Wearing the Burka?, in: *Human Rights Quarterly*, vol. 33, 1032-1061.
- Leiter, B. (2013),  
*Why tolerate Religion*, Princeton: Princeton University Press.
- McConnell M.W. (2000),  
 The Problem of Singling Out Religion, in: *The DePaul Law Review*, vol. 50, 1-47.
- Mendelts, P. (2002),  
*Interpretatie van grondrechten* (diss.), Utrecht: Universiteit Utrecht.
- Nieuwenhuis, A. (2014),  
 De grondrechtelijke positie van de jongensbesnijdenis, in: *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid*, jrg. 5, nr. 1, 18-33.
- Ooijen, H.M.A.E. van (2008),  
 Boerka of Bivakmuts: verbod in de openbare ruimte?, in: *Het Nederlands Tijdschrift voor de Mensenrechten*, vol. 33, nr. 2, 160-175.
- Rienzi, M.L. (2014),  
 The case for religious exemptions - whether religion is special or not', in: *Harvard Law Review*, vol. 127, 1395-1418.
- Schwartzman, M. (2013),  
 What If Religion Is Not Special?, in: *The University of Chicago Law Review*, vol. 79, 1350-1427.
- Soeteman, A. (1992),  
 De religieuze dwergwerper. Over de consequenties van een beroep op grondrechten, in: *Nederlands Tijdschrift voor Rechtsfilosofie en Rechtstheorie*, jrg. 21, nr. 2, 100-108.
- Timmerman, M.A. (2012),  
 Religieuze jongensbesnijdenis als mishandeling, in: *Strafblad*, vol. 10, nr. 6, 474-483.



Vermeulen, B.P. (1992),

Wie bepaalt de reikwijdte van de grondrechten?, in: *Nederlands Tijdschrift voor Rechtsfilosofie en Rechtstheorie*, jrg. 21, nr. 2, 16-46.

Wahedi, S. (2012a),

De wederrechtelijkheid van jongensbesnijdenis, in: *Nederlands Juristenblad*, nr. 44/45, 3097-3105.

Wahedi, S. (2012b),

Een boerkaverbod. Waar is dat op gebaseerd? in: *Nederlands Juristenblad*, nr. 23, 1572 – 1576.

## In gesprek met: dr. Monique van Dijk-Groeneboer

Durk Hak

Wie is Monique van Dijk-Groeneboer? Ze studeerde sociologie en psychologie aan de Rijksuniversiteit van Leiden van 1983 tot 1989. Daar wist de toenmalige hoogleraar sociologie, prof. Bert Laeyendecker, haar interesse voor godsdienstsociologie te wekken. Hij moedigde haar aan om er 'iets' mee te gaan doen. Toch promoveerde zij op een andere onderwerp in 1996 aan de *Erasmus Universiteit* met het proefschrift *Automatisch maar niet vanzelf*, dat over de sociale kanten van automatiseringsprocessen gaat. Behalve dat ze moeder is van twee bijna volwassen en volop puberende jongens, is ze sinds 1995, werkzaam bij de *Katholieke Theologische Universiteit*, ondertussen omgevormd tot de *Tilburg School of Catholic Theology*. Hiernaast doet ze een project nascholing voor geestelijke begeleiders aan de *Universiteit voor Humanistiek*, en verder is ze tijdelijk stagedocent en supervisor aan de *Fontys Hogeschool Theologie en levensbeschouwing*.

Aanleiding voor dit *In gesprek met* Monique van Dijk-Groeneboer is haar onderzoek *Kerk uit zicht? Jongeren inspireren...!* (2013). Sinds 1997 worden middelbare schooljongeren elke vijf jaar geënquêteerd rond de vragen of en hoe ze zich bezig houden met religie, geloof, levensbeschouwing en zingeving. Ze is hier vanaf het begin bij betrokken. Het jongste onderzoek is gedaan in het schooljaar 2012/13. Nieuw is dat niet alleen havo/vwo-leerlingen op rk scholen bij het onderzoek zijn ondervraagd, maar dat ook leerlingen op protestants christelijke scholen en vmbo-leerlingen hebben meegedaan. Het gaat om zo'n 1400 jongeren.

Monique van Dijk constateert dat, behalve bij de categorie die door haar wordt aangeduid als de *fortissimo's*, die bestaat uit institutioneel en godsdienstig betrokken jongeren, begrippen die verbonden zijn met institutioneel godsdienstige betrokkenheid bij de jongeren hebben afgedaan. Tegenover de *fortissimo's* staan *tranquillos*, een categorie jongeren die niets met religie hebben, noch *qua* instituut noch *qua* rol in hun leven. Veel jongeren laten zich inspireren door sporthelden en bovenal door muziek, soms zijn het de *lyrics* en soms is het de muziek, of een combinatie. Dat die muzikale voorkeuren variëren met de stemming zal geen verwondering wekken. Opmerkelijk voor mij (d.h.) was dat muziek van een oude muzikant als Bob Marley het nog steeds goed doet bij deze generatie. Mijn verwondering daarover uitend, schrijft Monique van Dijk dit toe aan het relaxte karakter van zijn

reggaemuziek. Jongeren zijn op hun manier toch wel bezig met de zin van hun leven. Vrijheid in het maken van keuzes, niet denken in vaste patronen en in hokjes, anderen respecteren zijn belangrijke waarden voor hen, net als ‘*having a good time*’; ook een jaren negentienzestig waarde?

Ze presenteerde onlangs op een bijeenkomst van het *Werkgezelschap Godsdienstsociologie en Godsdienst antropologie (WGG)* – tot voor kort *Vlaams-Nederlandse werkgroep godsdienstsociologie* – in Utrecht haar onderzoek. Zowel de resultaten als de gevolgde onderzoeksmethode riepen de nodige vragen op bij de aanwezige antropologen en sociologen. Op de vraag of er hoop is voor de kerken antwoordde ze: ‘Ja, mits ze ver weg blijven van het denken in hokjes.’ Opmerkelijk, protestantse en islamitische jongeren lijken meer op elkaar dan protestantse en rk jongeren. In de zin dat de eersten wat meer betrokken zijn op de institutionele godsdienstigheid, terwijl voor de rk jongeren het automatisme van rk zijn ver weg is. Monique van Dijk: ‘De niet afnemende stroom van schandalen van het seksueel misbruik van jongens en meisjes door priesters en nonnen heeft daar ongetwijfeld veel mee te maken evenals de normen en waarden rond seksualiteit en geboortebeperving.’

Monique van Dijk maakt gebruik van vaste vragenlijsten en daarnaast ook van kwalitatieve methoden. Ze plaatst wel enige vraagtekens bij de *validiteit en betrouwbaarheid* van de data die het gebruik van vaste vragenlijsten bij longitudinaal onderzoek oplevert. Begrippen veranderen immers van betekenis in de tijd. Bijvoorbeeld, wat verstaat iemand nu die ‘katholiek’, ‘protestant’ of ‘christen’ op de vaste vragenlijst invult hieronder en wat verstonden de in het verleden geënquêteerden daaronder? Maar ze wijst ook op de noodzakelijkheid ervan wil de onderzoeker veranderingen op het spoor komen.

Haar vraagtekens en mogelijke consequenties voor toekomstig onderzoek zorgden ook in Utrecht voor een stevige discussie onder de aanwezige sociologen en antropologen, allen gepokt en gemazeld in het doen van onderzoek. Jansma (1988) zag in zijn onderzoek *Libbenskôging yn Fryslân* (Levensbeschouwing in Friesland) bij doorvragen op stellingen over het bestaan van de hemel, hel, duivel een zodanig bonte verscheidenheid aan antwoorden dat hij de interpretaties van uitkomsten van dergelijk kwantitatief onderzoek problematisch vond en pleitte voor aanvulling met/vervanging door open vragen.

Ook in het gesprek benadrukte Monique van Dijk nog eens dat door de jaren heen het kwantitatieve gedeelte met vooral gesloten vragen over institutionele vormen van religie steeds minder bruikbaar is gebleken. Maar, voor de vergelijkbaarheid is weglaten van dit blok vooralsnog geen optie immers de eisen van validiteit en betrouwbaarheid mogen niet losgelaten worden bij

sociaalwetenschappelijk onderzoek. Temeer omdat duidelijk is dat het kwalitatieve gedeelte van haar onderzoek meer diepgang oplevert. Is de bestaande methodologie (een mix van kwantitatief en kwalitatief) voor toekomstig onderzoek nog zinvol? Dataverzameling door middel van persoonlijke gesprekken, of in de vorm van het schrijven van een opstel lijken efficiënter als je nog niet goed weet welk vocabulaire er überhaupt bij jongeren rond geloof en zingeving wordt gebruikt. Ook is de impact van de levensfase relevant; is deze anders dan in de afgelopen decennia?

‘Heel veel dingen kun je mensen gewoon vragen: of ze wel eens naar een kerk gaan, bijvoorbeeld, en wat ze daar meemaken. Of ze de Bijbel als Gods Woord zien, en of die een inspiratiebron voor ze is bij de opvoeding van hun kinderen. Het is aanbevelenswaardig kwantitatieve analyses te combineren met kwalitatieve, waarin de deelnemers aan het onderzoek zelf aan het woord komen. Daarbij is het goed ons te realiseren dat kwalitatieve gegevens een belangrijke bron van informatie vormen, maar ook hun beperkingen kennen. Data die bij een klein aantal mensen zijn verzameld zijn bijvoorbeeld niet geschikt om op betrouwbare wijze de omvang van lange termijntrends onder de bevolking in kaart te brengen, om hele bevolkingsgroepen met elkaar te vergelijken, of te beoordelen of de situatie tussen landen verschilt (bijvoorbeeld Nederlanders vergeleken met Duitsers).’

‘Wat de enquêtevragen betreft die zijn gebruikt, kan ik het voor een groot deel eens zijn met de kritiek. Wie zich uitsluitend baseert op de enquêtevragen die ooit, vijftig, zestig jaar geleden, opportuun waren, brengt voornamelijk in beeld wat aan het verdwijnen is, niet wat zich aandient of daar voor in de plaats komt. Dat is dan ook de reden om nieuwe vragen toe te voegen’, aldus Monique van Dijk. In de nieuwe vragen zijn door haar *items* opgenomen die beter lijken aan te sluiten bij de hedendaagse belevingswereld over bidden, spiritualiteit, transcendentie ervaringen, et cetera. Punt is wel dat die vragen (nog) niet op de langere termijn gesteld zijn en daarom beperkte, want prille informatie verschaffen. ‘Als we willen zien wat zich sinds de jaren zestig heeft voorgedaan, zijn we aangewezen op het onderdeel van de vragenlijst dat wel sindsdien steeds herhaald is. Oud en nieuw: je moet het beide in kaart brengen.’

Ze besluit het gesprek met: ‘Al sinds jaar en dag noem ik de ervaringsdimensie – de persoonlijke beleving en het persoonlijk geraakt worden – naast de even onblusbare behoefte aan rituelen als een aspect van religie waarvan de betekenis sterk is gegroeid en naar mijn verwachting in de nabije toekomst alleen nog maar verder zal toenemen.’

## Literatuur

Dijk-Groeneboer, M. van, J. Maas & H. van den Bosch (2008),

*Godsdienst? Lekker belangrijk!*, Tilburg: Tilburg University.

Dijk-Groeneboer, M. van (2013),

*Kerk uit zicht? Jongeren inspireren...!*, Tilburg: Tilburg University.

Jansma, L.G. (1988),

Leauwe op in doarp. In tal metodologyske refleksjes by in ûndersyk nei libbensskôging',  
in: Bergsma, W.e.o., *Frysk, From en Frij*. Ljouwert: Fryske Akademy; 223-260,

Maas, J. & M. van Dijk-Groeneboer (2001),

*Op zoektocht; levenslang*, Utrecht: Katholieke Theologische Universiteit.

Maas, J. & M. van Dijk-Groeneboer (2005),

*Geloof? Ff checke!*, Utrecht: Katholieke Theologische Universiteit.

## Boekbesprekingen

Stokvis, Ruud (2014), *Lege kerken, volle stadions. Sport en de sociale functies van religie*, Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 220, ISBN 9789089645753, € 29,95.

In de moderne wereld is de publieke waardering voor sport enorm. Zowel het beoefenen van sport als het toeschouwen ervan zijn uitgegroeid tot bedrijfstakken die ook nog eens structureel worden ondersteund vanuit publieke middelen. 40 miljoen van wat de verkoop van Essent heeft opgebracht, besteedt de provincie Brabant aan de sector sport. De scheiding tussen sport en staat is dun.

Sportsocioloog Ruud Stokvis schreef een historisch-sociologische beschouwing over de sociale functies van sport: het vormt kinderen tot sportieve burgers, het bindt mensen samen op lokaal, nationaal en internationaal niveau en laat beoefenaars en toeschouwers deel zijn van een omvattend geheel. De auteur contrasteert de populariteit van sport met de teruggang van religie in West-Europa, vooral in Nederland, maar moet constateren dat het één weinig te maken heeft met het andere. Kerklidmaatschap en lidmaatschap van sportverenigingen hebben hun eigen dynamiek; de opkomst van sport heeft de teruggang van religie niet veroorzaakt; hoogstens kun je stellen dat in onze contreien religie het getij mee, en sport het getij tegen had in de voortschrijdende modernisering. Toch komen door de vergelijking met religie interessante passages uit de sportgeschiedenis naar voren zoals de religieuze oorsprong van de Olympische beweging, de oprichting van sportclubs door jezuïeten en het verzet tegen de 'sportgekte' door gereformeerde politici.

De centrale vraag is echter of sport in West-Europa de sociale functies van religie heeft overgenomen en die vraag wordt gematigd positief beantwoord. Natuurlijk hebben, aldus de auteur, ook andere instituties dat gedaan, maar: 'De slotsom is dat sport in West-Europa een beschavende werking heeft verworven die vergelijkbaar is met die van religie, toen dat [sic] nog een bloeiende institutie was' (p. 205). In deze formulering komt tot uitdrukking dat Norbert Elias, schrijver van *Het civilisatieproces*, een belangrijke inspiratiebron is. De auteur vervangt diens deterministische visie op religie door wat hij een 'gematigd augustiniaanse visie', noemt, een duur woord voor de grondregel van de godsdienstsociologie dat religie in haar sociale context begrepen moet worden. Deze tak van sport blijkt echter nieuw voor de auteur. Daardoor doet de beschouwing soms wat amateuristisch aan, in de gunstige en minder gunstige zin van het woord.

De tekst getuigt van een frisse en prille belangstelling voor religie. Dat er daardoor af en toe Oude en Nieuwe Testament, en protestanten en katholieken door elkaar worden gehaald, een paar bisdommen te weinig en een hiërarchische laag (een nationale in de rooms-katholieke kerk) te veel worden geteld is nog niet zo'n ramp. Maar de sociale functies van religie komen er ook bekaaid af. Dat religie mensen met hun lot en sociale positie kan verzoenen en drager kan zijn van protest neemt de auteur niet in zijn analyse mee.

Hoe religie een pijler is van de *civil society* vermeldt hij niet; sterker nog, hij beweert dat daar in Nederland geen onderzoek naar is gedaan (p. 161). Zo wordt de maatschappelijke betekenis van religie onderschat en blijven tal van vragen over de maatschappelijke betekenis van sport buiten beschouwing. Belemmert supporter zijn van Willem II de sociale mobiliteit? Welke rol spelen hockey- en tennisclubs in het bestendigen van sociale ongelijkheid? Zijn kickboksvedstrijden haarden van maatschappelijk verzet? Vragen te over voor een godsdienstsociologisch geïnspireerde sportsociologie.

De interesse van dit boek is vooral een morele. De ene institutie neemt de beschavende werking van de andere over; in een globaliserende wereld passen sport en *fair play* beter dan religie en de oproep tot naastenliefde, luidt de conclusie. De klassieke vraag is dan natuurlijk: is de inderdaad ongekende belangstelling voor sport vooral de uitdrukking van de bestaande wereld, die in hoge mate wordt beheerst door massamedia en het internationale bedrijfsleven, of gaat er van sportbeoefening, stadionbezoek, of het kijken naar Studio Sport ook een bepaalde maatschappelijke werking uit? De auteur neigt naar het laatste antwoord en draagt daarvoor anekdotisch bewijs aan. Wat hij vertelt smaakt naar meer systematisch onderzoek. Al was het maar om helder te krijgen hoe overheidssteun voor sport zich verhoudt tot haar maatschappelijke opbrengst. Vermoedelijk worden dit soort investeringen meer gestuurd door een gedeeld verborgen geloof dan door pragmatische overwegingen. Maar dat is mijn interesse, niet die van de auteur.

Kees de Groot

(Tilburg School of Catholic Theology)

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, pp. 136, ISBN 978902114354 5, € 12,95.

Bijsterveld, Sophie van & Richard Steenvoorde (red.) (2013), *200 jaar Koninkrijk: Religie, staat en samenleving*, Oisterwijk: Wolf Legal Publishers, pp. 430, ISBN 9789462400665, € 29,95.

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, pp. 176, ISBN 9789021143521, € 18,90.

In Dekkers essay, *Dat Koninkrijk, verwachten we dat nog* staat de relatie christendom en (westerse) samenleving centraal. Hij analyseert die aan de hand van de *received wisdom* van het christendom, waarin de komst van 'het koninkrijk Gods', *i.e.* een wereld waarin vrije mensen zonder zorg en pijn leven en die door actief streven van christenen *hic et nunc* en met Gods hulp tot stand zal komen. Dietrich Bonhoeffer citerend over de *Werdegang* van

het christendom, vraagt Dekker zich als socioloog (p. 8), af hoe het van een revolutionaire tot een conservatieve kracht werd, en welke rol het institutionele christendom hierin heeft gespeeld.

Kenmerken van de moderne samenleving zijn een toenemende mate van uitbanning van oorlog en geweld, de totstandkoming van de verzorgingsstaat, ‘de zachtaardigste, de menslievendste en zorgzaamste van alle staten’ (p. 40), en daarin de toename van individuele welvaart en kwaliteit van leven, aldus Dekker. De rol van de kerken hierbij of hierin blijkt uit het feit, dat (...) *veel ontwikkelingen (...) niet in strijd zijn met de aan de christelijke visie ontleende toekomstverwachtingen, ja, mogelijk ook gezien kunnen worden als liggend in de lijn van die toekomstverwachting* (p. 124).

Hersenspinsels van theologen en filosofen, en bevindingen van historici en sociale wetenschappers, met daarin globale en lokale (Nederlandse) ontwikkelingen, korte en lange termijnprocessen, christendom en (protestantse Nederlandse) kerken, vinden een plaats in zijn analyse. Waarbij de *socioloog* Dekker voorbij gaat aan de oorsprong van het christendom, *i.e.* een messianistisch beweging waarin de plotselinge en spoedige (weder)komst van de verlosser een *Umwertung aller Werte* zal teweegbrengen. De boodschap, onder meer te vinden in de *Bergrede*, is *ou topos*, en aanpassing is onvermijdelijk. Ook de rol van de *Reformatie* in de rationaliseringsprocessen blijft onbelicht. Dit neemt niet weg dat de christelijke gedragsregels sedert de Verlichting vaak een conservatieve kracht in de samenleving zijn geworden.

Dat de onderbouwing van een stelling in een essay van een andere orde is dan in een wetenschappelijk analyse spreekt van zelf. Maar ook die moet overtuigen. Bijvoorbeeld, het is sociologisch niet zo eenvoudig om de specifiek Nederlandse welvaartstaat, die door een economische crisis momenteel niet zo houdbaar blijkt, aan het komende ‘Koninkrijk’ te relateren. Het is dan ook veeleer de gelovige – optimistisch voor de toekomst (p. 124 e.v.) – die andere christenen een hart onder de riem steekt, die in dit essay aan het woord is; en die kan ook gemakkelijk de joodse opvattingen over de eindtijd verbinden met de christelijke, in andere woorden, het christendom zien als een sluitstuk van het Jodendom.

*200 Jaar Koninkrijk* wordt ingeleid door de eerste redacteur Van Bijsterveld: ‘200 jaar koninkrijk: terugblikken en vooruitzien’, en afgesloten met een interview met F. Korthals Altes getiteld ‘Thorbecke, een voorbeeld van kundig staatsmanschap’. De bundel kent vijf afdelingen: *Oranje*, *Samenleving*, *Markt*, *Burgerschap* en *Koninkrijk*, met elk drie hoofdstukken waarin rechtsgeleerden, historici, theologen en sociale wetenschappers aan het woord komen. In de afdeling *Oranje* wordt ingegaan op de godsdienstpolitiek van drie koningen, de godsdienstige ‘praktijken’ van de koninginnen als ook op de godsdienstpolitiek overzee. De zes opstellen onder de thema’s *Samenleving* en *Markt* kon ik met uitzondering van de bijdrage van De Hart en (Paul) Dekker over het (na de WO II) religieus veranderende Nederland niet dan met moeite met het centrale thema van de bundel in



verband brengen. Ze gaan over de maatschappelijke waarde van de kerk, geschreven door een dominee(!), de invloed van 'religieuze' gedachten in het dagelijkse leven, de rol die waarden in het besturen van organisaties zouden moeten spelen, en welke die waarden moeten zijn, over ondernemerschap wat eigenlijk ook een religieuze zaak zou zijn, en over een christelijke kritiek op het marktdenken. Het zou geen kwaad kunnen, zo blijkt, als sommigen (onder wie nadrukkelijk Steenvoorde) kennis zouden nemen van het werk van Troeltsch en Weber over door de Reformatie ingezette maatschappelijke rationaliseringsprocessen en de discussie daaromtrent.

Onder het thema *Koninkrijk* vinden we respectievelijk 'Een herleving van de departementen van Eredienst?', 'Religie als probleem van orde en veiligheid', waarin wordt verhaald over de toenemende parlementaire roep om wetgeving tegen sekten en andere religieuze bewegingen (onder invloed van sektebestrijders die er hun boterham mee moeten verdienen?). 'Salafisme onder vuur', dat gedeeltelijk in *R&S* 7/2 is verschenen, en 'Koninkrijk in verandering', en tenslotte 'De EU als inspiratie voor een moderne verhouding tussen staat en religie'. Het boek is eigenlijk niet meer dan een gelegenheidspublicatie. Gelukkig gaan enkele bijdragen het gelegenheidspeil te boven.

Waar Gerard Dekker het christendom, lees het gereformeerde protestantisme, zag als een remmende factor in de (Nederlandse) samenleving, legt Harinck het achterliggende mechanisme daarvan bloot. In het openingsartikel van de bundel schrijft Harinck, dat de *NHK*, *GKN* en later ook de *GKN* (*vrijg.*) zich niet meer als 'vormgever' beschouwden maar als 'kwaliteitsbewaker' (p. 16), nadat de (Nederlandse) samenleving niet langer een christelijke was. Vanaf omstreeks 1800 verloor de *NHK* allengs haar verzorgende taak met betrekking tot het onderwijs en later volgde het verlies van de armenzorg. Na WO II maakten AOW, AWW, Algemene Kinderbijslag- en Algemene Bijstandswetten de verzorgingsstaat af. De sociaaldemocraten en de confessionelen vonden elkaar hierin gemakkelijk. De genoemde kerkgenootschappen namen meer afstand van 'hun' organisaties: die gingen 'in de vergifkast'. In ieder geval was de naoorlogse periode voor de kerken er een van activisme, aldus Harinck. In de periode tot 1965 had de samenleving pas afscheid genomen van de 'kerk' nadat de kerken afstand hadden genomen tot de samenleving (p. 10). Het ging de kerken niet langer om een christelijke samenleving, maar om 'christen-zijn' in een seculiere samenleving (p. 16). De komst van de welvaartstaat werd door de drie kerkgenootschappen als negatief gezien – enkele groeperingen daargelaten; waarbij de *GKN* (*vrijg.*) in haar kritiek zelfs het beest uit *Openbaringen* aanhaalde (p. 20).

De bundel bestaat verder uit leesbare en lezenswaardige opstellen over de gereformeerde jeugdbeweging in de jaren vijftig van de vorige eeuw, evangelisatie en Amerikaanse evangelikalen, een plaatselijke (Hardegarijp, 1950) schoolstrijd die in relatie stond tot theologische en binnenkerkelijke ontwikkelingen, de bijdrage van prot. organisaties (Sonneheerdt) aan de verzorgingsstaat in de jaren vijftig, 'de politisering van het herderlijk schrijven *Christen-zijn in de Nederlandse samenleving in 1955*', de relatie natuurwetenschap,

theologie en kerken, het CNV, die de door Harinck in het openingshoofdstuk geponeerde stelling onderstrepen. In de afsluitende bijdrage komt deze stelling nog eens terug. Het waren niet de organisaties, die na de oorlog terug wilden naar de vooroorlogse situatie, integendeel het waren de kerken, die zich tegenover de samenleving positioneerden. Of dit wel voor de hele breedte van de genoemde kerken geldt, is voor mij de vraag.

Hierboven werd een drietal boeken met als thema godsdienst & samenleving besproken, die elk een geheel eigen karakter hebben. Gerard Dekker vroeg naar de al dan niet remmende kracht van het (institutionele) christendom in de samenleving. Dekkers thematiek vraagt om een sociaal wetenschappelijke analyse, en een essayistische benadering, ook door een sociale wetenschapper, schiet dan altijd tekort. Van Bijsterveld e.a. schreven over de relatie religie, staat en samenleving in de afgelopen 200 jaar in Nederland. Ondanks de titel *200 jaar Koninkrijk: Religie, staat en samenleving* is, op enkele opstellen na, de inhoud van de bundel voor het thema irrelevant (en teleurstellend). Van de drie boeken draagt het handwerk van de historici onder aanvoering van Harinck eigenlijk nog het meeste bij tot de kennis van de rol van godsdienst in de (Nederlandse) samenleving.

Durk Hak  
(Enschede)

Kaufmann, Franz-Xaver (2012), *Kirche in der ambivalenten Moderne*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, pp. 366, ISBN 9783451341342, € 22.

Franz-Xaver Kaufmann, 1932 geboren in Zürich en van 1969 tot 1997 hoogleraar aan de Universiteit van Bielefeld, beschouw ik, met Karl Gabriel, als de beste sociologische analist van de katholieke kerk in Europa. Zijn meest recente boek, gezien zijn leeftijd waarschijnlijk ook zijn laatste godsdienstsociologische werk, bewijst dat opnieuw. Het bundelt een tiental opstellen waarvan de meeste vroeger zijn gepubliceerd. Ze werden voor deze uitgave bewerkt en geactualiseerd. Ze behandelen de grote thema's die kenmerkend zijn voor de godsdienstsociologie van Kaufmann: religie en moderniteit, de crisis van de katholieke kerk en de toekomst van deze kerk en, meer algemeen, van zwaar geïnstitutionaliseerde religie. Het boek is geschreven vooraleer Franciscus in 2013 tot paus werd verkozen. De katholieke kerk die Kaufmann voor ogen staat en onder kritiek stelt, is in de eerste plaats deze van Johannes Paulus II en Benedictus XVI.

Zoals de titel van het boek aangeeft, is het vertrekpunt voor Kaufmann de katholieke kerk in haar relatie tot de moderne samenleving (vooral hoofdstuk 1 en 2, p. 27-60). Ambivalentie is hier het sleutelwoord. In zijn postmoderne fase, d.i. sinds de jaren 1960, is de moderne samenleving ambivalent geworden en de kerk participeert in deze ambivalentie (p. 22). Enerzijds is er een overdaad aan opties, maar anderzijds verdwijnt daardoor een centraal perspectief (vooruitgang, een grote ideologie, religie als milieu). Alles verandert

zo snel dat niets nog zeker is: “Wir sind sozusagen aus Ägypten ausgebrochen; ob wir im gelobten Land ankommen, bleibt ungewiss” (p. 43). De katholieke kerk is daar bijzonder door getroffen: het verzuilde katholicisme – Kaufmann spreekt van milieus – is voorbij en traditie en gezag, die in de katholieke kerk zo belangrijk geacht worden, hebben hun verplichtend karakter verloren. De katholieke kerk ziet zich geconfronteerd met een “Umbruch”, een kentering in het maatschappelijke en religieuze leven, en zelfs met het gevaar van een “Traditionsabbruch”, met het afbreken van tradities en van de katholieke traditie überhaupt. Vandaar dat de vraag naar de toekomst van de katholieke kerk zo centraal staat in dit boek.

De katholieke kerk verkeert in een diepe crisis. Dat is de diagnose die het hele boek door weerklinkt. In hoofdstuk 6 (p. 129-145) onderscheidt Kaufmann vier dimensies in deze crisis: het schandaal van het misbruik van jonge kinderen, een pastorale crisis die zichtbaar is in het gebrek aan priesters en in de erosie van de parochies, een structurele crisis in de wijze waarop de kerk georganiseerd is en een geloofscrisis, een neergang van het geloof in een persoonlijke God. Bij de beschrijving van die vier dimensies is het duidelijk dat Kaufmann de beantwoording van de structurele crisis van doorslaggevend belang acht. Zo vraagt hij zich af “ob eine absolutistisch geführte Klerikerkirche ... dem Willen Gottes für unsere Zeit noch entspricht” (p. 143). Het antwoord laat zich raden. De sterkte van het boek – ook reeds in het nieuwe deel in zijn boek *Kirchenkrise* (p. 128-174) uit 2010 – is de analyse van deze organisatorische crisis van de kerk. Deze is volgens Kaufmann het gevolg van een verouderde bestuursvorm met bovendien de neiging om alles naar het centrale niveau Rome toe te trekken (zie vooral hoofdstuk 9 over het Romeinse centralisme, p. 194-215). De katholieke kerk wordt autocratisch geleid, zoals in het tijdperk van de absolutistische koningen. Het probleem ligt volgens Kaufmann niet zozeer bij de uiteindelijke beslissingsmacht van de paus, maar in de “oncontroleerbare heerschappij van de curie” (p. 209). Het bestuur verloopt louter over personen en niet via regels – wie erin slaagt toegang te krijgen tot de paus of tot machtige curiekardinalen, heeft macht. Er is geen geregelde samenwerking tussen de curieorganen (bijv. geen kabinetzittingen). De buitenwereld wordt in de eerste plaats als stoorfactor beschouwd. De woekerende geheimhouding maakt alles nog ondoorzichtiger. Er heerst “ein zentralistischer Kontrollwahn” (p. 306). Veranderingen worden volgens Kaufmann tegengehouden door de sacralisering van deze regeringsvorm, die in feite pas dateert van de 19<sup>de</sup> eeuw (p. 15-19). De nood aan verandering is dus groot want de autoritaire kerkstructuren bedreigen in toenemende mate de geloofwaardigheid van de boodschap zelf die de kerk wil uitdragen (p. 213-214). Een oplossing ziet Kaufmann in meer subsidiariteit (decentralisatie), een principe dat de katholieke kerk zelf in zijn sociale leer voor de organisatie van het maatschappelijke leven naar voren schuift: “Aufgabe zentraler Entscheidungsinstanzen kann nur noch die Formulierung von allgemeinen Grundsätzen, nicht mehr jedoch deren Anwendung im Einzelfalle sein” (p. 275).

Een kwestie die bij Kaufmann ook steeds terugkomt, is die naar de toekomst van de katholieke kerk (zie vooral hoofdstuk 12, p. 254-279, en hoofdstuk 14, p. 294-318). Hoewel als dusdanig onbeantwoordbaar (p. 260-261), kan men volgens Kaufmann wel meer zicht krijgen op deze kwestie door te vragen naar de voorwaarden voor een succesvolle doorgave van het christendom. Hij onderscheidt een culturele, een persoonlijke en een organisatorische dimensie. Het vraagt cultureel om het vermogen tradities en innovaties zo te verbinden dat religioze situaties – diepere zin zoeken – voor personen in relevante religieuze verbanden gebracht worden. Op persoonlijk vlak vraagt ze, Kaufmann verwijst hier naar Hans Joas, om een ‘geloofscompetentie’ (p. 271), een vermogen van zelfbinding aan transcendente ervaringen. Op organisatorisch vlak zijn diepgaande hervormingen nodig zodat de kerk een “leer- en lerende gemeenschap”, een dialogale gemeenschap (hoofdstuk 8, p. 167-193) kan worden. Een nieuwe kerkorganisatie en kerkcultuur is dus maar één van de voorwaarden. Kaufmann besluit: „Was uns abhanden gekommen ist, ... ist ... eine bestimmte historische Haut des Christentums. Zu ihr gehört wahrscheinlich auch der monarchische und bürokratische Zentralismus des römischen Katholizismus. Aber das Christentum hat in seiner Geschichte schon manche historische Häutungen durchgemacht... Die Sehnsucht wird uns weiter treiben... Te Deum laudamus” (p. 317-318).

Staf Hellemans

(Universiteit Tilburg)

Barker, Eileen (red) (2013), *Revisionism and Diversification in New Religious Movements*, Farnham: Ashgate (Inform Series), pp. 271, ISBN 9781409462315, €38,99.

Harvey, Sarah & Suzanne Newcombe (eds) (2013), *Prophecy in the New Millennium. When Prophecies Persist*, Farnham: Ashgate (Inform Series), pp. 295, ISBN 9781409449959, £70.00.

Overtuigingen, hoe heilig ook, hebben een beperkte houdbaarheidsdatum. Nieuwe religieuze bewegingen starten vaak met een aantal onbetwifelbare uitspraken, niet alleen van theologische aard, maar ook over de wereld en over hoe de aanhangers zich moeten gedragen. Na verloop van tijd blijken deze onaantastbare waarheden toch aan slijtage onderhevig en worden zij aangepast en herzien. Hoe dat proces zich voltrekt, is het centrale thema van het boek *Revisionism and Diversification in New Religious Movements* – een bundeling van papers gepresenteerd op een van de Inform seminars – geredigeerd door Eileen Barker. In de inleiding maakt zij duidelijk dat revisie onvermijdelijk is: eerste leiders en volgelingen worden oud; er moet nieuwe aanhang worden gezocht, en er komen nieuwe leiders met andere ideeën. Maar ook door druk van buitenaf, door onvoorziene gebeurtenissen wordt voortschrijdend inzicht gevraagd en daarmee aanpassing van de leer en de organisatie. Bovendien vragen profetieën die niet uitkomen, herinterpretatie

van de leer, leiden soms tot een andere structuur, soms tot splitsing van de beweging. NRMs worden door haar gezien als recente bewegingen, met nog aanhang uit de eerste generatie. De meeste van de in de bundel opgenomen bewegingen voldoen aan dat criterium, hun aanhang wordt voor een deel gevormd door leden die alle veranderingen vanaf het begin hebben meegemaakt.

De eerste vier bewegingen die behandeld worden, zijn al vrij lang voorwerp van onderzoek. De *Family International* (voorheen *Children of God*) is, zo stelt onderzoekster Borowik, door de nieuwe leiders volledig veranderd ('rebooting'). Van een hiërarchische, millennialistische, in commune levende groepering met aan het hoofd een profeet wiens woord als onbetwistbaar werd gezien, is zij nu een Christelijk orthodoxe beweging geworden die de Bijbel centraal stelt en veel minder vraagt van de leden (die vooral via het internet met elkaar communiceren). Burke Rochford Jr beschrijft hoe de *Hara Krishnabeweging* in Noord-Amerika en West-Europa de sterk dalende aanhang heeft pogen te compenseren door te rekruteren onder Indiase immigranten. Door deze 'hindoeïsatie' is de beweging veel minder gebonden aan de leer van de stichter, Prabhupada, en in feite een Westerse sekte van het hindoeïsme geworden. Zij zal weinig niet-Indiase bekeerlingen meer trekken, zo is zijn conclusie. De periode van de *Unification Church*, na de dood van de stichter Sun Myung Moon, wordt beschreven door Mickler. Moons geestelijke en materiële erfenis wordt sinds zijn verscheiden beheerd door zijn vier kinderen en zijn weduwe. Hoewel ieder dat op eigen wijze heeft gedaan, zijn al de aanpassingen vooral gericht geweest op het verbeteren van het publieke imago. In de dynastieke strijd lijkt de weduwe haar positie te hebben verstevigd. De *Church of Scientology* kan worden beschouwd als een voorbeeld bij uitstek van revisionisme en conflicten, aldus Hugh Urban. In wat de stichter, L. Ron Hubbard, over zichzelf schreef, bleek *Dichtung und Wahrheit* niet sterk gescheiden en vooral het eerste te zijn. Veel ervan moest dan ook worden herzien. De interne controle op de leden is groot en de vervolging van afvalligen sterk, maar de beweging heeft niet kunnen verhinderen dat via het internet de 'geheime leer' bekend werd.

Dan volgen twee minder bekende bewegingen, die gemeenschappelijk hebben dat de leiders openbaringen van Maria hebben gekregen. Susan Palmer beschrijft *La Mission de l'Esprit-Saint* uit Québec, begonnen als een revitalisering van de mariadevotie toen de heilige maagd aan de stichter verscheen. Door haar openbaringen raakte de beweging in conflict met de katholieke kerk en maakte zich daar los van. Schisma's ontstonden door opvolgingsstrijd en ook door een falende profetie van een van de leiders, die het einde der wereld in 1974 voorspelde. Toen dat jaar zonder de ondergang van de wereld voorbij dreigde te gaan, gaf de profeet zijn volgelingen de opdracht over te gaan naar de Getuigen van Jehova om zo de verschrikkingen van de slag bij Armageddon – die volgens dit Genootschap in 1975 zou komen – te ontgaan. De andere Maria-beweging ontstond in Rusland. Eugene Clay beschrijft hoe Veniamin Bereslavski in 1984 openbaringen van de Godsmoeder ontving. Het ontvangen van steeds weer nieuwe revelaties bracht veelvuldig

revisie van oude standpunten en bindingen met zich: Bereslavski maakt zich los van de Orthodoxe kerk en zoekt aansluiting bij veel kerken en stromingen. Nieuwe, strengere wetgeving ten aanzien van NRMs doet hem besluiten Rusland te verlaten. Hij omarmt het geloof van de Katharen – hij krijgt van de *perfecti* openbaringen door – en verhuist naar Spanje om daar een gemeenschap te stichten die leeft vanuit het Kathaarse geloof.

Daarna worden drie bewegingen besproken die lange tijd nauwelijks bekend waren tot zij door een conflict met de samenleving veel aandacht kregen in de media. Allereerst wordt door Eugene Gallagher het restant van de *Branch Davidians* beschreven. Van de volgelingen van David Koresh die de aanval op het centrum in Waco op 19 april 1993 overleefden, hebben sommigen geen afscheid van zijn ideeën genomen. Zij pogen het gebeuren in Waco een plaats te geven volgens de in het adventisme gangbare overtuiging dat elke generatie weer *nieuw licht* krijgt, dus een eigen interpretatie van het tijds-gewricht moet geven. In 1995 werd de wereld opgeschrikt door de gewelddadige acties van *Aum Shinrikyo*, begonnen als een yoga groep, maar door de leider/profeet, Ashahara, een beweging geworden die zich actief wilde inzetten om de profetie over het einde der tijden te realiseren. Over de periode na 1995 rapporteert Erica Baffelli. De groep gaat verder en neemt (in 1999) de naam *Aleph* aan. Disputen over opvolging resulteren in een afscheiding in 2007 van een 200 mensen, die verder gaan onder de naam *Hikari no Wa*. Deze groep (nu 1500 leden) neemt afstand van Ashahara, is niet millennialistisch, niet streng ascetisch en presenteert zich als een ongevaarlijke groep en als bereid tot dialoog. James Tong bespreekt de 20-jarige geschiedenis van de in 1992 opgerichte *Falungong*. Deze beweging begon als een *qigong* organisatie (via ademhalingstechnieken lichamelijke welzijn bereiken), maar ontwikkelde zich tot een beweging die de mensheid moet redden in de komende 60 jaar. De leider, Li Hongzhi, herzielt zijn leer en zijn rol daarin herhaalde malen; hij wordt steeds belangrijker: hij is de messias en staat hoger dan de goden. De beweging kent een snelle groei, heeft – zo wordt aangenomen – 100 miljoen aanhangers in vele landen, maar kent nauwelijks schismata. Als oorzaken daarvoor noemt Tong: het autocratisch leiderschap, een sterk centraal geleid management en controle over leeruitspraken; enkel Li's publicaties hebben de status van geschriften en mogen alleen door hem worden uitgelegd.

Twee bijdragen zijn van de hand van voormalige volgelingen. Shiraz Maher bespreekt de Islamitische beweging *Hizb ut Tahrir*, die het kalifaat wil vestigen. Deze krijgt ook in Engeland aanhang. Ondanks afsplitsingen en tactische aanpassingen aan het leven in Engeland, blijft de focus op het herstel van het kalifaat. Masoud Banisadr was lid van de door hem beschreven beweging, de in 1955 in Iran opgerichte *Mujahedin e Kalegh*; begonnen als een guerrillabeweging met het doel de Shah te verjagen. De leider, Masoud Rajavi, is geïnspireerd door het marxisme en de islam. Hij steunde Khomeini, maar keerde zich later tegen hem. Hij streed met Saddam Hussein tegen Iran, en verdween na diens nederlaag met onbekende bestemming. Zijn vrouw, in Parijs, leidt de organisatie.

De laatste bewegingen die worden besproken hebben een vrij lange geschiedenis en voldoen niet aan het uitgangspunt voor de bundel, namelijk dat de eerste generatie (deels) nog aanwezig moet zijn. Massimo Introvigne laat zien hoe de *Kerk van Jezus Christus van de Heiligen der Laatste Dagen* met pijnlijke gebeurtenissen uit haar geschiedenis omgaat. De belangrijkste tactiek is marginaliseren; zo wordt bijvoorbeeld van het poligame huwelijk gezegd dat het een onbelangrijk deel is van de geschiedenis van de kerk. Ook de vraag of het *Boek van Mormon* een vertaling is door de profeet Smith van door hem gevonden gouden platen of eerder een openbaring, wordt door de meer liberale Mormonen als onbelangrijk beoordeeld. In de bijdrage van Gordon Melton wordt aangegeven hoe in de *Westerse esoterische traditie* het geloof in de genezende werking van kristallen en in hun mogelijkheid tot opslag van echte energie vrijwel verdween door kritiek vanuit de wetenschap. Nu worden eigenschappen benadrukt die zich onttrekken aan wetenschappelijke testen. Timothy Miller vergelijkt, zonder de keuze ervan duidelijk te maken, drie casussen en geeft weer hoe zij veranderden. Zijn conclusie is ontvullend: bewegingen passen zich aan. Hoe de *Anti-cultbeweging* in de 40 jaar van haar bestaan is veranderd, wordt door drie mensen verbonden aan de *International Cultic Study Association* beschreven. De houding ten opzichte van cult is genuanceerder geworden, de hersenspoeltheorie is verlaten, er is afstand genomen van deprogrammeerders, het streven naar professionalisme is sterker geworden en er wordt kritisch naar het eigen verleden gekeken.

David Bromley overziet in een afsluitend opstel alle bijdragen en poogt enige conclusies te trekken. Dat valt kennelijk tegen, want hij komt tot de wat voor de hand liggende uitspraak dat het boek gaat over levende religie en derhalve over aanpassing en dus revisie en diversificatie, of nog eens anders door hem verwoord: over hoe religieuze realiteit wordt geconstrueerd en gereconstrueerd.

Een bundel kent altijd betere en minder goede bijdragen. Sommige opstellen geven nieuwe informatie (soms gebaseerd op nieuw onderzoek, bijv. Baffelli) over relatief onbekende bewegingen (Hikari no Wa, De Mariabewegingen, Mujahedin e Kalegh, Hizb ut Tahrir). Bij de laatste twee mist de westerse lezer wel achtergrondinformatie. Een aantal bijdragen is niet meer dan gelegenheidswerk (Miller, Introvigne, Melton, Bromley). Het thema dat in de bijdragen aan de orde moest komen, was revisionisme en diversificatie. De meeste schrijvers gebruiken die termen ook wel, maar als synoniemen voor aanpassing en reorganisatie. Een nieuw perspectief of nieuwe hypothesen hebben zij niet opgeleverd.

Als een van de oorzaken voor revisie en diversificatie werd hierboven genoemd de reactie van een religieuze beweging op een eindtijdprofetie. Dat nu is het centrale thema in *Prophecy in the New Millennium* (eveneens een bundel van papers gepresenteerd op twee Inform Seminars). De artikelen in de bundel zijn ondergebracht in vier delen. In het eerste (*Perspectives on prophecy*) zijn vier bijdragen opgenomen. Michael Barkun behandelt de voorspellingen van Harold Camping, die het einde van de wereld verwachtte in

2011, profetieën over catastrofale veranderingen van de aarde en over het Maya-jaar 2012. Al deze voorspellingen zouden vroeger beperkt zijn gebleven tot subculturele eilandjes, maar door de moderne communicatie (internet) zijn zij veel breder bekend geworden: *mainstreaming the fringe*. In de bijdrage van Simon Dein staat de vraag centraal hoe de in 1994 gestorven Lubavitch rebbe door allerlei rituele handelingen voor zijn volgelingen present blijft als de in leven zijnde messias. Johnston schrijft over chiliastische opvattingen bij non-conformistische groepen in het Engeland van eind 17de eeuw. Zelf zwoeren zij geweld af maar hoopten wel dat God hun vervolgers zou straffen en henzelf zou belonen in het duizendjarig rijk, waar heren knechten zijn. Maguire bespreekt losjes enige eindtijdprofetieën in het vroege Christendom.

In het tweede deel (*Perennial Prophecy in Mainstream Traditions*) zijn vijf artikelen bijeengebracht. Poloma en Lee beschrijven hoe profetieën in het vroege christendom steeds meer werden vervangen door teksten en gecontroleerde uitleg. In het pinkstergeloof krijgt de profetie weer een belangrijke rol. Maar ook daar worden profetische uitingen/invallen door de institutie gereguleerd en vooral beperkt tot en beschouwd als persoonlijke aanwijzingen in het dagelijkse leven. Beattie schrijft over de Mahdi in het denken bij de soennieten en bij de sjiieten in de vroege en huidige Islam, González-Reimann verhaalt over de redderfiguur, Kalki, in verschillende stromingen in het hindoeïsme, Bell schrijft over allerlei vormen van orakels en profetieën in het Tibetaanse boeddhisme en Grossmann kritiseert de seculiere voorspellingen over Y2K.

Deel III (*Contemporary Case Studies*) bevat vijf bijdragen, waarvan drie zijn gebaseerd op persoonlijke ervaringen als lid van een religieuze beweging. Abi Freeman May vertelt over haar belevenissen als een COG/TFI-lid. De gerichtheid op het spoedige einde der tijden bracht met zich dat de aanhangers zich niet druk maakten over de toekomst. Na de 'reboot' moest dat wel en vooral voor de eerste generatie (geen arbeidsverleden, geen pensioenopbouw, niet gewend aan een leven buiten de commune) gaf dat problemen. Shepherd en Shepherd vergelijken Mormonisme en The Family International met betrekking tot hun profetische tradities. De vergelijking levert weinig op en de vraag of het überhaupt zin heeft om deze twee – een kerk met 14 miljoen leden en een groepje van nauwelijks 5000 aanhangers – met elkaar te vergelijken, wordt niet gesteld. Interessanter is het verhaal van Hani Zaccarelli over zijn opgroeien als 'gezegend kind' in de Unification Church. Het is leven in de verwachting van de eindtijd, in een gedichotomiseerde wereld. Hij neemt afscheid van de Moon-kerk, maar komt tot de conclusie dat zijn jeugd misschien bizar was, maar dat je slechter kunt opgroeien. Livingstone Fagan, een van de overlevenden van het drama in Waco, poogt in zijn bijdrage duidelijk te maken dat de gebeurtenissen rond Waco al in de profetieën in de Bijbel waren voorzien en onderdeel zijn van het reddingsplan van God met de mensheid. David Robertsons artikel gaat over moderne samenzweringstheorieën, vooral die van filmmaker en radiopresentator Alex Jones. Jones gaat uit van een kleine kwaadwillende elite, die het gewone volk knecht. Jones en anderen



willen die elite ontmaskeren en zorgen voor een wereldwijd ontwaken van de geknechte massa. Zijn samenzweringstheorie is in feite een theodicee: een verklaring van het kwaad en de ongelijkheid in de wereld. De theorie heeft ook een utopisch aspect: door de ontmaskering zal de slavernij kunnen worden opgeheven.

Het laatste deel (*Prophecies*) kent vier opstellen. Andrew Wilson plaatst de voorspelling rond 2012 in het bredere apocalyptische milieu van Noord-Amerika en Europa. Kristine Larsen gaat in op argumenten die op het internet werden gepubliceerd ter ondersteuning van de voorspelling dat het einde van de wereld in 2012 zou komen. Zij maakt duidelijk dat die geen steun vinden in het wetenschappelijk onderzoek. Suzanne Rough, een auditor/channeler en stichtster van een school voor astrologie, heeft van een Intelligentie doorgekregen dat eind 2012 zich grote veranderingen met onze planeet zullen voordoen. De wereld is 1000 keer overbevolkt; de levende planeet kan deze parasitaire wijze van bewonen alleen maar van zich afschudden. De boodschap aan de mensheid is: werk samen met de planeet. Mayer rapporteert ook over 2012 op basis van (nogal mager) etnografisch onderzoek in Zwitserland. '2012' is in het gedachtegoed van het cultische milieu geen hoofdelement maar een van de vele aspecten, zo stelt hij. Gordon Melton sluit met een korte bijdrage de bundel af, die, ondanks dat hij vele bewegingen uit heden en verleden de revue laat passeren, niet meer is dan bladvulling.

Ook van deze bundel geldt dat er betere en minder goede bijdragen in aan te treffen zijn. Maar nog sterker dan bij de eerste wordt de indruk gewekt dat het (te) vaak gaat om gelegenhedswerk. De redactie heeft kennelijk niet sterk geselecteerd en zich beperkt tot het bij elkaar zetten van enigszins verwante artikelen om daarna de zo tot stand gebrachte delen van een weinig zeggend etiket te voorzien. Een aantal van de artikelen had ook gemakkelijk een plaats in de eerste bundel kunnen krijgen, wat deze tweede bundel vrijwel overbodig zou hebben gemaakt.

Lammert Gosse Jansma  
(Veenwouden)

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, pp. 704, €49,50.

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, Niederlande, Portugal und Spanien), Berlin: LIT-Verlag, pp. 736, ISBN 9783643115089 (gebonden editie), €24,80.

Als er één profetische beweging is waarvan de geschiedenis gekenmerkt wordt door voortdurende aanpassing en afsplitsing, is het wel de apostolische beweging. Barry Brand kreeg van de Stichting J.H. van Oosbreelezing de opdracht een ‘wetenschappelijk verantwoorde studie over de (voor)geschiedenis van Het Apostolisch Genootschap’ te schrijven. En juist in die voorgeschiedenis wordt het proces van diversificatie, de vele richtingen waarin de apostolische beweging is gegaan, duidelijk. Dat besloten werd om in de opdracht ook de voorgeschiedenis mee te nemen in het historische onderzoek, mag dan ook een gelukkige keuze van de Stichting genoemd worden. Het omvangrijke boek is in vijf chronologisch geordende delen gesplitst.

Deel I behandelt het ontstaan van de Catholic Apostolic Church in het begin van de 19de eeuw in Engeland. De stichters ervan meenden dat de wederkomst van Christus aanstaande was en dat daarna het 1000-jarig rijk zou aanbreken. Uit verschillende landen, opgevat als behorend tot de twaalf stammen van Israel, moesten 12.000 gelovigen worden verzameld. Elk land kreeg een stamapostel toegewezen. De gelovigen verwachtten dat Christus’ wederkomst nog tijdens het leven van de twaalf apostelen zou plaatsvinden. Kerkelijke en wereldlijke leiders werd gewezen op de vervallen staat der kerk. Toen bleek dat de christenheid zich niet onder het gezag van de apostelen wilde stellen en de wederkomst op zich liet wachten, werd een eigen kerk, met vele ambten en een eigen liturgie gevormd. De twaalf apostelen werden gezien als de laatste apostelen der eindtijd. Dat hield in dat er geen nieuwe apostelen konden worden benoemd. Het apostelcollege stierf uit en – omdat alleen apostelen nieuwe wijdingen mochten verrichten – daarmee op termijn ook de Katholiek Apostolische Kerk.

In Deel II wordt de periode 1863-1910 beschreven. In deze periode vinden verschillende afscheidingen onder Duitse volgelingen plaats samenhangend met de visie op het apostelschap. In 1863 werd in de Duitse gemeente van Hamburg, in strijd met de verordening van Katholiek Apostolische Kerk, wel een nieuwe apostelroeping aanvaard. Door opvolgingskwesies en een nieuwe visie (het nieuwe licht), waarin de apostel als de eigentijdse belichaming van de Geest van Christus werd gezien, komen nieuwe afscheidingen. Een van deze groeperingen is de Neu Apostolische Kirche. Hiertoe behoorde in Nederland de groepering die zich (in 1902) de Hersteld(e) Apostolische Zendingsgemeente in de Eenheid der Apostelen (HAZEA) noemt. Zij werd de voorganger van het Apostolisch Genootschap.

Deel III beschrijft de HAZEA van 1910-1946, onder leiding van de apostel Van Oosbree. Onder Van Oosbree breidt de HAZEA zich aanzienlijk uit. Deze apostel is een radicale aanhanger van het nieuwe licht; hij ziet de apostel (dus zichzelf) als de eigentijdse openbaring van het ‘Leven Gods’ zoals Christus dat in Zijn tijd was. Het levende woord van de gezant Gods is belangrijker dan bijbelwoord of geloofsbelijdenis. De gedachte aan een spoedige wederkomst van Christus wordt spiritueel geduid.

Deel IV beslaat de periode 1946-1984, het tijdvak dat apostel Lambertus Slok de (absolute) leiding had. Zijn benoeming door Van Oosbree wordt niet geaccepteerd door de leiding van de Neu Apostolische Kirche, wat leidt tot rechtszaken, afscheiding en in 1951 tot de oprichting van het Apostolisch Genootschap. Slok zag zich nog sterker dan Van Oosbree als de eigentijdse Christus en dat niet alleen voor zijn volgelingen, maar voor de hele mensheid. In feite was de apostolische wederkomstverwachting van Christus met de aanwezigheid van de apostel vervuld. Zijn volgelingen zag hij als Gods volk, van wiens invloed het heil van de wereld afhing. Hij zet zich met zijn geloofsgenoten in voor de kerk, die onder zijn leiding bloeit. In de jaren 1970 komen er conflicten met een deel van de jeugd over normen en waarden, inspraak, gedrag en kleding. Slok heeft moeite om de tijdgeest te begrijpen en dat brengt uittreden van enkele honderden lidmaten met zich. De laatste jaren van Sloks apostelschap worden door Brand geduid als een tijd van verstilling; de volgelingen waren er vooral op gericht om hem een mooie levensavond te bezorgen.

Deel V behandelt de jaren 1984-2011. L. Slok benoemde zijn zoon Jan Slok als opvolger. Al gauw stelde deze veranderingen in, beseffend dat autocratisch leiderschap uit de tijd was en niet meer paste bij het genootschap. Het scholings- en ontwikkelingsniveau van de lidmaten was in de loop der jaren gestegen, zelfs tot boven het landelijk gemiddelde. Hij beschouwt zich niet meer als Man Gods of Gezalfde Gods, maar als broeder, verwerpt het idee dat het genootschap de waarheid in pacht heeft, de hiërarchische organisatie wordt omgevormd tot een netwerkstructuur; een stille revolutie van bovenaf. In 2001 treedt hij af. De beleidslijnen die hij uitgezet heeft, worden door zijn opvolgers doorgetrokken. Zijn oorsprong hebbend in een in 1830 ontstane opwekkingsbeweging is via allerlei onvermoede paden uiteindelijk een deel ervan in het Apostolisch Genootschap tot een ondogmatisch religieus-humanistische groepering geworden.

Het Apostolisch Genootschap zal tevreden zijn met het gedetailleerde overzicht dat Brand van zijn geschiedenis en voorgeschiedenis heeft geschreven. Brand kent zijn stof en met recht noemt hij zijn boek een *Fundgrube*. Een grondige studie, die hoewel goed en onderhoudend geschreven, wel wat vraagt van het uithoudingsvermogen van de lezer. Zijn leesadvies – aan geïnteresseerden en minder geïnteresseerden (die kunnen met de samenvattingen volstaan) – is dan ook terecht. Wat deze studie extra boeiend maakt is dat zij duidelijk laat zien hoe de ontwikkelingen van het Genootschap zich spiegelen in die van de Nederlandse samenleving van eind 19de en de hele 20ste eeuw.

Van diversificatie in de zin van modaliteiten is bij de Getuigen van Jehova geen sprake. Dit Genootschap kent een centraal gezag en tekstuitleg en -interpretatie van de Bijbel zijn voorbehouden aan het Besturend Lichaam. Revisionisme, bijvoorbeeld een herinterpretatie van een profetie over de eindtijd (1914, 1925, 1975) is herhaaldelijk voorgekomen, maar dat werd en wordt steeds gedaan door het centrale gezag. De leden accepteren onvoorwaardelijk de leeruitleg en de richtlijnen van dat gezag; wat zij willen zijn is een 'beleidvolle

en getrouwe slaaf. Hoe zij tijdens hun bestaan, mede door de onvoorwaardelijke gehoorzaamheid, door de overheden in verschillende landen in Europa werden behandeld, is het centrale thema van *Jehovas Zeugen in Europa*. Het hier te bespreken boek is de eerste Band, er zijn nog twee andere gepland.

Het eerste land dat wordt besproken, door Willy Fautré, is België. De vroegste berichten over Getuigen dateren van 1901. Er is aanvankelijk maar weinig groei: er zijn tussen de 200 en 300 Getuigen aan de vooravond van de Tweede Wereldoorlog. De jacht die op hen werd gemaakt door de Gestapo deed het aantal Getuigen nog drastisch verminderen. Na de bevrijding is er weer groei, maar juist daardoor wordt de tegenstand groter, vooral van rooms-katholieke zijde. Doordat Jehova's Getuigen totaalweigeraars zijn, konden zij geen beroep doen op de wet gewetensbezwaren van 1964. Eerst bij het afschaffen van de dienstplicht, konden de Getuigen gevangenisstraf ontlopen. In 1997 werd door een parlementaire bijzondere commissie een rapport opgesteld over het gevaar van sekten, met een lijst van verdachte groeperingen waaronder ook de Getuigen werden begrepen. Het is Fautré opgevallen dat wetenschappelijke onderzoekers niet geraadpleegd zijn bij het samenstellen van het rapport en dat die het liefst buiten de deur (ook die van IACSSO) worden gehouden.

Dericquebourg geeft de geschiedenis van de Getuigen in Frankrijk weer. Het begin ligt in Noord-Frankrijk. Het aantal Getuigen blijft tot 1950 bescheiden, daarna komt groei die aanhoudt tot 1991 om zich dan te stabiliseren. Verder wordt ingegaan op de problemen met dienstweigering, met de bouw van koninkrijkszalen, bloedtransfusie, maar desondanks vindt de auteur dat de Getuigen in Frankrijks democratie zich steeds beter in het religieuze landschap weten te voegen.

Angela Nerlich presenteert een uiterst gedetailleerd overzicht – waarbij ruime aandacht voor de Tweede Wereldoorlog, met veel biografisch materiaal gelardeerd – over de Getuigen in Luxemburg en Frankrijk. Door de vele details, die beter in bijlagen en noten hadden kunnen worden geplaatst, is deze bijdrage nagenoeg onleesbaar geworden.

Meer consideratie met de lezer hebben Reppas en Sigalas met hun overzicht over Griekenland. Zij geven aan dat de geschiedenis van de Getuigen daar een geschiedenis van vervolging is. Die vervolging kwam zowel van de kant van de staat als van de Grieks-orthodoxe kerk. Als in 1922 de Getuigen een bureau in Athene openen, nemen staat en kerk direct maatregelen. Ook nadat de militaire dictatuur was afgeschaft – in 1975 – veranderde er nog weinig op het terrein van huwelijksregistratie, dienstweigering etc. Vooral door druk van buitenaf (Europese Gerechtshof) kwamen er verbeteringen.

De geschiedenis van de Getuigen in Italië, zo maken Piccioli en Wörnhard duidelijk, is ook gekenmerkt door onderdrukking. In het begin van de 20ste eeuw gaan enige Waldensen naar de Getuigen over. Ook door Italianen uit de V.S wordt verkondiging gedaan. Het fascistische regime ziet hen als zeer gevaarlijk vooral vanwege hun neutrale houding tegenover de staat. Na 1946, hoewel de grondwet vrijheid van godsdienst toe-

staat, blijft de vervolging – mede onder invloed van het Vaticaan, dat voor ‘de enige ware kerk’ godsdienstvrijheid opeist –; bijeenkomsten worden verstoord, bouwplannen tegengehouden etc. Er komt echter een andere geest, mede door het Europese Gerechtshof voor de mensenrechten. In 1986 wordt het genootschap in Italië wettelijk erkend. Er zijn nu 250.000 verkondigers en bijna evenveel sympathisanten.

De bijdrage over Nederland, door Tineke Piersma, is een samenvatting van haar proefschrift van 2005 en concentreert zich derhalve op de vervolging van de Getuigen in de Tweede Wereldoorlog, die in detail wordt beschreven. Ook wordt kort aandacht aan de periode na WOII geschonken, onder andere aan het aarzelend toepassen van de ‘wet buitengewone pensioenen 1940-1945’ op de Getuigen en er worden wat actuele cijfers gegeven.

Over de getuigen in Portugal en zijn koloniën tussen 1929-1974 schrijft Pedro Pinto. Toen in 1910 in Portugal de republikeinse regering aan de macht kwam, werd direct ook algemene godsdienstvrijheid afgekondigd en een strenge scheiding van kerk en staat. De militaire putsch van 1926 luidde de militaire dictatuur in die tot 1974 duurde, wat tevens een hernieuwde bevoorrechtiging van de katholieke kerk met zich bracht. Toch kon de kleine groep predikers zonder al te veel tegenwerking haar werk doen. In 1960 waren er 800 actieve aanhangers. De situatie veranderde na 1960 met de koloniale onafhankelijkheidsoorlogen. De verkondiging van Jehova’s Getuigen van een nieuw rijk, de opvatting dat Getuigen broeders en zuster zijn zonder naar ras en afkomst te kijken en hun neutrale opstelling tegenover de staat, werden als mogelijke steun voor het onafhankelijkheidsstreven van de koloniën gezien. Daarbij kwam dan nog hun totaaldienstweigering. Juist na 1960 kregen de Getuigen het zwaar te verduren. Eerst na de val van de dictatuur kwam er godsdienstvrijheid.

Katarzyna Stokłosa beschrijft de geschiedenis van de Getuigen tijdens het Franco regime in Spanje. Was de situatie tijdens de burgeroorlog voor hen al niet gunstig, het werd nog erger onder het fascisme, waarin sprake was van versmelting van staat en (rooms-katholieke) kerk. Alle andere religies werden illegaal en nieuwe religieuze bewegingen kregen daardoor geen voet aan de grond. In 1957 waren er nog maar 297 Getuigen. In 1970 worden de Getuigen door de Spaanse staat erkend. Dan is ook van snelle groei sprake: in 2006 zijn er meer dan 100.000 gelovigen.

Net als het boek van Brand berust ook het merendeel van de omvangrijke opstellen in deze bundel op gedegen onderzoek en wordt een overvloed aan details gegeven. Bij Brand heeft de leesbaarheid daar niet al te zeer onder geleden. Dat is bij een paar opstellen in *Jehovas Zeugen* wel het geval: daar verliezen sommige schrijvers zich in een achter elkaar rijgen van feiten en feitjes. Veel ervan zou in een bijlage of in de eindnoten hebben kunnen worden geplaatst. De redactie heeft kennelijk de auteurs niet geïnstrueerd hoe ze hun bijdrage moesten inrichten of zelf met enige kordaatheid willen redigeren van wat haar aangeleverd werd. Dat heeft niet alleen de leesbaarheid van sommige bijdragen negatief

beïnvloed, maar ook heel ongelijksoortige stukken opgeleverd. Ik neem aan dat het de bedoeling is om, wanneer de drie banden zijn gepubliceerd, er een vergelijking tussen de (vervolging in) de verschillende landen zal komen. Omdat er geen instructies vooraf gegeven zijn, zullen de volgende banden naar alle waarschijnlijkheid evenzo uit sterk uiteenlopende bijdragen bestaan. Dan wordt onderling vergelijken nog een hele klus.

Volgens de samenstellers hebben sommige auteurs gepoogd de geschiedenis van de Getuigen ‘mit religionssoziologischen (...) Mitteln zu erschließen’. Mij is dat niet opgefallen. Het heeft in ieder geval niet tot een duidelijker vraagstelling en structuring van het betoog geleid.

Lammert Gosse Jansma  
(Veenwouden)

Droogers, André (2014), *God 3.0: Voorbij godsdienst en atheïsme: Hoe ziet God eruit in de 21e eeuw?*, Almere: Uitgeverij Parthenon, pp. 171, ISBN 9789079578603, € 14,90.

Godsdienst in ons land is een zoektocht geworden. Dat is het uitgangspunt van dit boekje. Niemand is helemaal zeker van zijn overtuiging. Van fundamentalisten tot atheïsten is twijfel een gespreksonderwerp. Tegelijk is het aanbod op de levensbeschouwelijke markt erg groot en heel divers. De auteur, “zelf van zekerheid naar twijfel gegaan”, zoekt hoe we op een werkbare manier om kunnen gaan met twijfel, godsbeelden en levensbeschouwelijke verschillen. Droogers doet dit op een logische en heldere manier die tegelijk persoonlijk is. Hij gebruikt zijn inzichten eerder neergelegd in wetenschappelijke publicaties, zoals bijvoorbeeld die over godsdienst als spel. Dit boekje gaat over wezenlijke vragen maar voor een breed publiek. Zijn betoog is toegankelijk zonder neerbuigend te worden.

Het vertoog is opgebouwd in vijf thematische stappen, rond vijf vragen die elk in een eigen hoofdstuk beantwoord worden. 1. Wat is het probleem? Wat is een godsbeeld aangepast aan onze tijd? 2. Wat is het verschil tussen de mens en andere dieren? Dat is ons onbegrensd vermogen tot zingeving. 3. Welke rol spelen de godsdiensten? Zij geven vele verschillende antwoorden op zinsvragen, evenals atheïsme en de wetenschappen. De antwoorden schijnen elkaar veelal uit te sluiten. 4. Hoe staat het met godsdienst in onze tijd? De verschillen in en tussen kerken en levensbeschouwingen nemen alsmaar toe. Hoofdstuk 5 probeert de centrale vraag te beantwoorden: Wie is God 3.0? Hier brengt de auteur voorgaande draden samen: het zingevend spel van mensen is onbegrensd. Het vindt plaats in vele domeinen, maar moet niet te serieus genomen worden. Er bestaat immers geen absolute waarheid. Dat geldt ook voor de vraag of god mensenwerk is of niet. Met de gebruikelijke welles nietes spelletjes komen we niet verder. Het zesde hoofdstuk geeft antwoord op tien veelgestelde vragen, onder andere: hoe de auteur zijn benadering

zelf in de praktijk brengt. Het boek eindigt met een korte samenvatting van het werk van 18 schrijvers over hetzelfde thema.

Droogers vraagt medestanders. Wie zou zijn zoeken naar tolerantie in het publieke debat willen afwijzen? Zijn streven is urgent en de moeite waard. Hij wil ruimte scheppen, tegenstellingen slechten, op zijn minst relativeren, een globale levensbeschouwelijke dialoog bevorderen. Maar als mogelijke medestander heb ik kritiek.

Ik heb moeite met zijn visie op religie, die me nogal rationalistisch lijkt. Is religie vooral een vorm van zingeving, een wereldbeschouwing net als wetenschap of atheïsme? Gaat het bij godsdienst voornamelijk om het godsbeeld? Nee, ook voor de auteur is de moraal of ethiek, concreet de bijdrage aan het oplossen van de grote wereldproblemen, wezenlijk voor godsdiensten. Maar godsdiensten kennen in meer of mindere mate nog twee dimensies: gezamenlijke rituelen, vieringen enerzijds en anderzijds het ervaren van het transcendente. Voor de meeste leken, in tegenstelling met priesters of theologen, zijn de dogma's ondergeschikt, zo niet onbelangrijk. Enige jaren geleden nam ik deel aan een gespreksgroep over geloofswaarheden van gewone actieve katholieken. Geen traditioneel dogma, vastgelegd in het Credo, bleef onweersproken en veel werd ronduit afgewezen.

Veel meer moeite heb ik met Droogers verklaring van machtsmisbruik in de kerken en andere instituties. Hij lijkt hier als socioloog de mode van de hersenwetenschap als verklaring van maatschappelijke verschijnselen te volgen. Hij wil de oorzaken van groeiende doelmacht boven de nuttige middelmacht verklaren met de studie van de psychiater Iain McGilchrist (2009). Deze heeft een uitvoerig boek geschreven over de invloed van de tweedeling van onze hersenen op de cultuur. De rechterhelft, de meester die vooral op het geheel let, wordt in toenemende mate overheerst door de boodschapper, de linkerhelft van de hersenen, die zich concentreert op de details. In onze westerse cultuur en ook in de religies, wint doelmacht het van middelmacht doordat de linker hersenhelft de rechter overvleugelt (p. 75)! Het is knap hoe de 600 pagina's van de psychiater worden samengevat. Maar het verschil tussen hersenhelften lijkt me wat mager om machtsmisbruik te duiden, juist omdat het eeuwenlange culturele ontwikkelingen wil verklaren. Het wordt echter heel moeilijk kerkelijke of andere doelmacht en machtsmisbruik te bestrijden als de analyse niet deugt. Ik lever zo'n eeuwen omvattende verklaring graag in voor de sociologische analyse van Pierre Bourdieu over symbolische macht. Macht is volgens hem niet alleen maar beïnvloeding, maar vooral dat de onderdrukten en achtergestelden hun situatie aanvaarden als vanzelfsprekend en die zich eigen maken tot in hun (lichaams) houding toe. "Er zijn rijken en armen omdat God de wereld nu eenmaal zo geschapen heeft", herinner ik me als gangbare verklaring van sociale ongelijkheid door Braziliaanse gemarginaliseerden. Bewustwording is niet genoeg om dit symbolisch geweld te keren. Structurele veranderingen zullen nodig zijn.

Een laatste punt van kritiek is de titel *God 3.0*. Zeker, hij trekt de aandacht, maar om in de terminologie van het boek te blijven, hij is meer een teken dan een symbool en

mist het veelduidige, dat de auteur in zijn tussenstukjes wil suggereren. Waarom niet de dichters geraadpleegd? Bij voorbeeld Gerrit Achterberg: die in zijn poëzie zocht en concludeerde “en nochtans moet het woord bestaan dat met u samenvalt”.

Zoals te verwachten geeft het boek geen antwoord op de vraag naar een nieuw godsbeeld. Het toont wel hoe twijfel aan de eigen zekerheden voor gelovigen zowel als ongelovigen zinvol is.

Nico Vink  
(Amsterdam)

## Literatuur

McGilcrist, Iain (2009),

*The Master and His Emissary: The Divided Brain and the Making of the Western World*,  
New Haven: Yale University Press.



## Ontvangen boeken vanaf 01/01-14 tot 31/8/2014

Barker, Eileen (ed.) (2013),

*Revisionism and Diversification in New Religious Movements*, Farnham: Ashgate Publishing Ltd., pp. 271, ISBN 9781409462309, GB £ 19.99.

Bastiaanse, René (2013),

*Onkuisheid: De Nederlandse biechtpraktijk 1900-1965*, Zwolle: WBOOKS BV, pp. 304, ISBN 9789066301504, € 22,95.

Bom, Erik de (2014),

*Europese gedachten: Beschouwingen over de toekomst van de Europese Unie*, Zoetermeer: Uitgeverij Klement, pp. 248, ISBN 97689086871407, € 21,50.

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*, Delft: Uitgeverij Eburon, pp. 704, ISBN 9789059727984, € 49,50.

Corte, Georges De (2014),

*Mijn onzichtbare vriend: Spirituele herinneringen, plekken en momenten*, Kalmthout: Uitgeverij Pelckmans, pp. 222, ISBN 9789028977228, € 18,50.

Dorren, Gabriëlle (2013),

*Met de minsten der Mijnen: Geschiedenis van de kleine zusters van de H. Joseph*, Hilversum: Verloren, pp. 696, ISBN 9789087043674, € 49,-.

Droogers, André (2014),

*God 3.0: Voorbij godsdienst en atheïsme: Hoe ziet God eruit in de 21<sup>e</sup> eeuw?*, Almere: Uitgeverij Parthenon, pp. 171, ISBN 9789079578603, € 14,90.

Eijt, José (2014),

*In dienst van de zieken: Broeders van barmhartigheid van St. Joannes de Deo 1875-2013*, Hilversum: Uitgeverij Verloren, pp. 304, ISBN 9789087043957, € 29.

Flipse, Ab (2014),

*Christelijke wetenschap: Nederlandse rooms-katholieken en gereformeerden over de natuurwetenschap, 1880-1940*, Hilversum: Verloren, pp. 328, ISBN 9789087044152, € 29.

Gevers, Lieve (2014),

*Kerk in de kering: De katholieke gemeenschap in Vlaanderen 1940-1980*, Kalmthout: Uitgeverij Pelckmans, pp. 504, ISBN 9789028973527, € 25.

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, pp. 176, ISBN 9789021143521, € 18,90.

- Kirkham, David M. (ed.) (2013),  
*State Responses to Minority Religions*, Farnham: Ashgate Publishing Ltd, pp. 278, ISBN 9781409465799, GB £ 19.99.
- Maenhaut, Ria (2014),  
*Het evangelie volgens de kosmos: Hoe ik een nieuw godsbeeld vond in de wetenschap*, Kalmthout: Uitgeverij Pelckmans, pp. 150, ISBN 9789028977211, € 15.
- Koning, Martijn de, Joas Wagemakers & Carmen Becker (2014),  
*Salafisme: Utopische idealen in een weerbarstige praktijk*, Almere: Parthenon, pp. 260, ISBN 9789079578504, € 29,00.
- Mendieta, Eduardo & Jonathan VanAntwerpen (red.) (2014),  
*De kracht van religie in de openbare sfeer. Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor, Cornel West.* (Woord vooraf van Guido Vanheeswijk. Nawoord door Craig Calhoun), Kalmthout: Uitgeverij Pelckmans, pp. 172, ISBN 9789028974784/Zoetermeer: Uitgeverij Klement, ISBN 9789086871308, € 19,50.
- Post, Henk & Gerhardt van der Schyff (2014) (red.),  
*Godsdienstvrijheid in de Nederlandse rechtsorde: nationale en Europese perspectieven*, Oisterwijk: Wolf Legal Publishers (WLP), pp. 366, ISBN 9789462400986, € 29,95.
- Usunier, Jean-Claude & Jörg Stolz (eds) (2014),  
*Religions as brands: New perspectives on the marketization of religion and spirituality*, Farnham: Ashgate Publishing Ltd, pp. 256, ISBN 9781409467557, GB £ 65.
- Stokvis, Ruud (2014),  
*Lege Kerken, volle stadions: Sport en de sociale functies van religie*, Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 220, ISBN 9789089645753, € 29,95.
- Wildt, Kim de (2014),  
*With all senses: something for body and mind. An empirical study of religious ritual in school*, Jena: Garamond Verlag, pp. 335, ISBN 9783944830117, € 36,90.

# Religie & Samenleving

Jaargang 8, nummer 1-3

2013

---

## Inhoudsoverzicht

### Artikelen

<i>Jos Becker</i> : Meten, weten en ontkerkelijking	27
<i>René Bekkers</i> : Religie en het maatschappelijke midden in Nederland	135
<i>Ton Bernts</i> : Spiritualiteit in een seculiere tijd. Enkele theoretische kanttekeningen vanuit het werk van Charles Taylor	226
<i>Meerten ter Borg</i> : De zingeving van Henri Matisse	359
<i>Harm G. Dane</i> : Bevlogen theologen. Over 150 jaar theologisch gemotiveerde vernieuwing van de samenleving	309
<i>Nan Dirk de Graaf</i> : Oorzaken en enkele gevolgen van ontkerkelijking. Theoretische reflecties en empirische uitkomsten	9
<i>Durk Hak</i> : In gesprek met: Teus van de Lagemaat	411
<i>Frans Jaspers</i> : Nieuwe spirituelen: wel netwerken, maar steeds minder religie	238
<i>Ruben Konig</i> : Seculariseren de achterbannen van de confessionele partijen mee? Veranderingen in het gedachtegoed van de aanhang van politieke partijen in Nederland in de periode van 1979 tot 2012	159
<i>Joris Kregting</i> & <i>Charlotte Sederel</i> : Kerkelijke betrokkenheid in de 21ste eeuw	41
<i>Mieke Maliapaard</i> , <i>Mérove Gijsberts</i> & <i>Marcel Lubbers</i> : Grenzen aan de secularisering? Een analyse van de religieuze betrokkenheid van moslims in Nederland, 1998-2011	63
<i>Siebre Miedema</i> , <i>Gerdien Bertram-Troost</i> , <i>Ina ter Avest</i> , <i>Cees Kom</i> & <i>Anneke de Wolff</i> : Scholen zonder kerk. De impact van ontkerkelijking op open protestants-christelijk basisonderwijs	184
<i>Jan Reitsma</i> , <i>Ben Pelzer</i> , <i>Peer Scheepers</i> & <i>Hans Schilderman</i> : Religieus geloof en religieuze verbondenheid in Europa. Cross-nationale vergelijkingen van longitudinale trends tussen 1981 en 2007 en hun determinanten	87
<i>Hans Schilderman</i> : Geestelijke verzorging als casus van de ontkerkelijking	205

<i>Ronald van Steden</i> : Een doorbreking van orde. De betekenis van vertrouwen en geloof voor veiligheid	389
<i>Paul Vermeer</i> : De moderne kerk. Over de toekomst van christelijke geloofsgemeenschappen in een moderne samenleving	366
<i>Paul Vermeer, Peer Scheepers &amp; Manfred te Grotenhuis</i> De kerk: een blijvende bron van sociaal kapitaal? Het effect van secularisatie en onderwijsexpansie op niet-religieus vrijwilligerswerk in Nederland tussen 1988 en 2006	114
<i>Alrik Vos &amp; Stefan Paas</i> : Nieuwe kerkvorming als kwantitatieve groeistrategie	265
<i>Hessel J. Zondag &amp; Marinus H. F. van Uden</i> : Kritisch én trouw. Commitment na seksueel misbruik in de Rooms-Katholieke Kerk	289

## Boekbesprekingen

Dawson, Andrew (2013), <i>Santo Daime. A New Religion</i> , Londen etc: Bloomsbury (Lammert G. Jansma)	339
Dekker, Gerard (2013), <i>De doorgaande revolutie. De ontwikkeling van de gereformeerde kerken in perspectief</i> , Barneveld: Uitgeverij Vuurbaak, (ADChartasreeks nr. 23) (Durk Hak)	334
Groot, Kees de, Jos Pieper & Willem Putman (red.) (2013), <i>Zelf zorgen voor je ziel: De actualiteit van christelijke spirituele centra</i> , (Utrechtse Studies 17), Almere: Uitgeverij Parthenon (Stef Aupers)	415
Herck, Walter van, Guido Vanheeswijck & Stijn Latre (2013), <i>Radicale secularisatie?: tien hedendaagse filosofen over religie en moderniteit</i> , Zoetermeer: Klement/Pelckmans (Nico Vink)	428
Lieburg, Fred van (2012), <i>Jeugdwerk met een watermerk. De hervormd-gereformeerde jeugdbeweging 1910 – 2110</i> , Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum (Durk Hak)	334
Kalberg, Stephen (2012), <i>Max Weber's Comparative-Historical Sociology Today: Major Themes, Mode of Causal Analysis, and Applications</i> , Ashgate: Farnham UK (Ton Kee)	422
Kruyswijk, Hittjo (2011), <i>Baas in eigen boek, Evolutietheorie en schriftgezag bij de Gereformeerde kerken in Nederland (1881-1981)</i> , Hilversum: Verloren (Hans Jonker)	342
Oldenhuis, F. & Kocku von Stuckrad, (2012/2013), <i>Eschatologische bewegingen in Nederland: Religiewetenschappelijke en juridische bevindingen</i> , Groningen: Rijksuniversiteit Groningen (Lammert Gosse Jansma)	417
Omtzigt, P.H., M.K. Tozman & A. Tyndall (eds) (2012), <i>The slow disappearance of the Syriacs from Turkey and of the grounds of the Mor Gabriel Monastery</i> , Münster: LIT Verlag (Durk Hak)	338

- Pollack, D., O. Müller & G. Pickel (red.) (2012), *The social significance of religion in the enlarged Europe. Secularization, individualization and pluralization*, Farnham/Burlington: Ashgate (Erik Sengers) 426
- Schuman, Niek (2012), *Mijn jaren van geloven. Voorgoed verleden, blijvend visioen*, Zoetermeer: Meinema (Durk Hak) 334
- Vries, Huib de (2012), *Eredienst aan huis. De verrassende wereld van thuislezers en gezelschapsmensen*, Apeldoorn: Uitgeverij De Banier (Durk Hak) 334
- Vugt, Joos van & Marie–Antoinette Willemsen (red.) (2012), *Bewogen missie. Het gebruik van het medium film door Nederlandse kloostergemeenschappen*, (Metamorfosen 10), Hilversum: Verloren (Jan Slood) 348
- Wijk, Anton van et. al (2013), *Het warme bad en de koude douche. Een onderzoek naar misstanden in nieuwe religieuze bewegingen en de toereikendheid van het instrumentarium voor recht en zorg*, 's-Gravenhage: WODC, Ministerie van Veiligheid en Justitie (PDF-document, download Ministerie VJ) (Lammert Gosse Jansma) 417
- Zondag. *Glossy over geloof & zin* (2012), Utrecht: Uitgeverij Kok (Durk Hak) 334
- Zuthem, Jonn van (2012), *Harde grond. Kerkelijke verhoudingen in Groningen, 1813-1945*, (Groninger Historische Reeks 43), Assen: Van Gorcum (O.S. Knottnerus) 344

## Richtlijnen voor auteurs

Wilt u een bijdrage plaatsen in dit tijdschrift, stuur uw tekst als elektronisch document naar [f2hlgjansma@hetnet.nl](mailto: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.