

Religie & Samenleving

Jaargang 8, nummer 3

December 2013

Inhoud

Redactioneel	357
De zinging van Henri Matisse <i>Meerten ter Borg</i>	359
De moderne kerk Over de toekomst van christelijke geloofsgemeenschappen in een moderne samenleving <i>Paul Vermeer</i>	366
Een doorbreking van orde De betekenis van vertrouwen en geloof voor veiligheid <i>Ronald van Steden</i>	389
In gesprek met: <i>Teus van de Lagemaat</i> <i>Durk Hak</i>	411
Boekbesprekingen	415
Ontvangen boeken	430

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. 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

Redactieadres

L.G. Jansma
Achterweg 66
9269 TP Veenwouden
f2hlgjansma@hetnet.nl

Vormgeving

Textcetera, Den Haag
Studio Hermkens, Amsterdam

Recensie-exemplaren

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

Abonnementenadministratie

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

Website: www.religiesamenleving.nl

Abonnementsprijzen

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

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

ISSN 1872-3497

© 2013 *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 exhortatie van paus Franciscus *Evangelii Gaudium* (Tipografia Vaticana 2013) heeft in de media veel aandacht gekregen. Niet alleen vanwege het feit dat deze paus door zijn optreden al hoge verwachtingen heeft gewekt, maar ook door het schrijven zelf waarin enkele belangrijke vraagstukken die zich nu of al langer in kerk en samenleving voordoen, helder uiteen worden gezet. Aan de orde komen onder meer thema's als: kerk en evangelisatie, het economisch systeem, geloof en wetenschap, vrede en gerechtigheid, cultuur en religie, de rol van de vrouw en van de leken in de kerk, de interreligieuze dialoog.

Het herderlijk vermaan is door verschillende groeperingen positief ontvangen. Ook dat is wel te begrijpen, gezien zijn pleidooi voor een open kerk, een kerk die 'eropuit' moet gaan, die de opdracht tot het brengen van 'de boodschap die nooit veroudert' voor alle kerkleden laat gelden. En die daarbij ook duidelijk aangeeft dat een dergelijk appèl gevolgen zal hebben voor de structuur van de kerk. Die zal minder centralistisch, minder hiërarchisch moeten worden. Ook zijn stevige kritiek op het huidige economische systeem, het neoliberalisme, is door velen met instemming begroet. Het is, aldus Franciscus, een systeem waar de markt dicteert, de mens tot consument wordt gereduceerd en waar financiële speculatie, corruptie en belastingontduiking wijd verbreid zijn. Een systeem ook waar, en dat staat bij deze paus centraal, veel te weinig aandacht is voor de armen en andere kwetsbare, gemarginaliseerde groepen als daklozen, verslaafden, vluchtelingen, oorspronkelijke bevolkingsgroepen, migranten, slachtoffers van uitbuiting, ouderen en ongebornen kinderen. Over het recente onderzoek in verschillende landen naar seksueel misbruik door geestelijken zwijgt het herderlijk schrijven jammer genoeg.

Er is wel enige aandacht voor het milieu; Franciscus wijst dan op 'onze' verantwoordelijkheid voor andere levende wezens in de schepping. Hier wordt duidelijk, maar dat geldt ook voor de al eerder genoemde problemen, dat deze pauselijke bemoediging, hoe sympathiek ook, toch te vrijblijvend is: zij benoemt wel problemen en uitwassen, maar wijst abstracte fenomenen (individualisme, egoïsme, gebrek aan verantwoordelijkheid voor de schepping etc.) als oorzaken aan en laat het daar bij. En juist daar schiet dit schrijven te kort, immers waar iedereen schuld heeft, voelt niemand zich echt aangesproken. Waar gesproken wordt over de verantwoordelijkheid voor de schepping daar kan aan het probleem van de overbevolking en daarmee de strijd om schaarse bestaansmiddelen – in sommige landen vermomd als conflict tussen etnische en religieuze groepen – niet worden voorbijgegaan en in het verlengde

daarvan zal dan ook het traditionele standpunt van de kerk ten aanzien van anticonceptie aan de orde gesteld moeten worden.

Voor de door de paus bepleite religieuze dialoog met ongelovigen, zou het openingsartikel van Meerten ter Borg over de zoektocht van Henri Matisse naar zin in de verschillende perioden van zijn leven interessante stof kunnen bieden. Het is een zoektocht die een hedonistisch startpunt kent en evolueert naar een persoonlijk spiritualisme, mogelijk zelfs een zeker theïsme. Of de open kerk, die de straat op gaat, zoals Franciscus wil, of een meer orthodoxe, strikte kerk meer gelovigen aantrekt of aan zich bindt, is een vraag die in het artikel van Paul Vermeer aan de orde komt. Met de nodige kanttekeningen komt hij tot de conclusie dat de meer 'sekte-achtige' geloofsgemeenschappen meer kans hebben te overleven in de moderne samenleving dan de vrijzinnige. Ook het artikel van Ronald van Steden heeft raakvlakken met *Evangelii Gaudium* en dan vooral met de kritiek op het neoliberalisme. Hij geeft aan dat de neoliberale maatschappij mensen uitsluit die niet aan de neoliberale norm kunnen of willen voldoen. Wie daar niet aan mee wil doen of kan doen, wordt als een probleem van orde, als veiligheidsprobleem, gepercipieerd. Tegenover dit sterk juridische, negatieve veiligheidsdenken geeft hij een positieve interpretatie die uitgaat van vertrouwen en barmhartigheid.

Behalve de drie artikelen bevat deze aflevering een gesprek met de onlangs aan de VU gepromoveerde Teus van de Lagemaat en een zestal boekbesprekingen.

In de samenstelling van de redactie heeft zich een wijziging voorgedaan. Ons Vlaamse lid, Wim Vandewiele, moest zich wegens veranderingen in zijn dienstverband terugtrekken. De redactie dankt hem voor zijn inbreng en prijst zich gelukkig dat dr. Goedroen Juchtmans (verbonden aan het Interdisciplinair Kenniscentrum Kerk en Samenleving te Antwerpen en werkzaam als onderzoeker binnen de onderzoeksgroep onderwijs en levenslang leren van het HIVA - KU Leuven) bereid is gevonden de deskundige inbreng uit Vlaanderen te continueren.

Ten slotte merken wij op dat het symposium dat de redactie elk jaar in samenwerking met de Vlaams-Nederlandse werkgroep godsdienstsociologie organiseert in 2014 zal worden gehouden op 7 juni te Utrecht, met als titel: *Hemelbestormers. Radicaliteit, religie en samenleving.*

De zingeving van Henri Matisse

Meerten ter Borg*

Voor Gerrit de Kruijf

Summary

People are constantly communicating their definition of reality, in face-to-face interactions as well as in indirect forms of communication such as art. This also holds for the ultimate meaning of life, death and suffering. Several works of Henri Matisse, notably in the chapel at Vence, shed light on aspects of this process of sense giving. Grounded in everyday life his art rises to the realm of ultimate meaning, giving the artist a means of transcending his own suffering.

Inleiding

In dit essay tracht ik de dynamiek van de zingeving te verhelderen. Ik doe dit aan de hand van twee perioden uit het oeuvre van de Franse kunstschilder Henri Matisse (1869-1954).

Zingeving is het in een zodanig kader plaatsen van de dingen, dat we er raad mee weten. Het is een antropologische grondcategorie. In zijn zingeving onderscheidt de mens zich van andere levende wezens. Andere dieren hebben ook kaders waarmee de werkelijkheid geïnterpreteerd wordt, maar die zijn hoofdzakelijk aangeboren. Die kaders zijn betrekkelijk statisch. De menselijke zingeving is dynamisch. Ieder mens is voortdurend bezig met het herhalen van betekenissen. Hierbij gaat het niet alleen om het praktisch hanteren van de betekeniskaders, maar ook om het checken van die betekeniskaders. Ze liggen namelijk niet vast. We moeten voortdurend toetsen of de betekenissen nog geldig zijn of dat er iets aan is veranderd. Dat geldt ook voor de betekenis die we zelf hebben binnen die betekeniskaders, onze identiteit. Betekeniskaders zijn veranderlijk en ze veranderen ook daadwerkelijk. Het zijn veranderingen die door mensen zelf worden bewerkstelligd.

Mensen hebben om te leven een plausibiliteitsstructuur nodig: ze moeten het idee hebben dat hun kaders hun functie vervullen in communicatie met elkaar. Dat kan in directe interacties, maar ook in indirecte, zoals

* Prof. dr. M.B. ter Borg is emeritus van de Universiteit Leiden (www.meertenterborg.net).

kunstwerken. In dit essay gaat het om de kunstwerken van Henri Matisse. Maar het kan natuurlijk ook door middel van imaginaire krachten, zoals goden en heiligen.

Zingeving wordt vaak gezien als een vorm van religie of spiritualiteit, dan wel als een alternatief voor religie. Dat lijkt mij een misverstand. We moeten onderscheid maken tussen alledaagse zingeving en uiteindelijke zingeving, waarbij de grote vragen aan de orde zijn zoals de zin van het leven, het lijden en het sterven. Alledaagse en uiteindelijke zingeving zijn niet te scheiden: ze lopen in elkaar over. Maar ze zijn wel te onderscheiden. Uiteindelijke zingeving en religie zijn vormen van zingeving, het omgekeerde is niet het geval: zingeving is niet uitsluitend een vorm van religie.

In dit essay geef ik een voorbeeld van een manier waarop de moderne schilderkunst een rol speelt in zingevingprocessen.

Expressionisme

Zingeving wordt voortdurend beïnvloed door de omgeving. In een landbouwsamenleving heersen andere zingevingskaders dan in geïndustrialiseerde samenlevingen. De overgang van de eerste naar de tweede wordt gemarkeerd door het modernisme. Maar wat is modern? En wat is de inhoud van de ideologie van het moderne, het modernisme? Dat is, onder meer, de gedachte dat de mens zijn eigen zingevingskaders maakt en dat ook moet doen. Eén van de stromingen die tot het modernisme gerekend worden, is het expressionisme. De zin van de kunst en van het leven is het uitdrukken van individuele emoties, steeds opnieuw, steeds anders.

Hier komt Henri Matisse in beeld: één van de aartsvaders van de moderne kunst. Hij was een telg uit een geslacht van handelaren in, onder andere, interieurstoffen. De familie was niet blij met de beroepskeuze van Henri als artiest en heeft hem op alle mogelijke wijzen tegengewerkt. Maar het voordeel was dat hij mede door die achtergrond bijna op natuurlijke wijze een probleem kon oplossen dat de kunst aan het einde van de 19^e eeuw in zijn greep hield. Dat probleem was een zinprobleem: wat blijft er over van de schilderkunst als ze geen inhoud, geen betekenis meer heeft? We spreken hier over het einde van de 19^e eeuw, waarin de schilderkunst geacht werd ergens over te gaan. Landschappen, interieurs, stilleven, portretten, het was allemaal wel aardig, maar waar het echt om ging waren de historiestukken, de taferelen uit de mythologie en de christelijke traditie. Zware kost. Het was kunst op zijn retour, die werd uitgedaagd door de impressionisten en de postimpres-

sionisten. Hun werk ging nergens over: een boom in de avondzon; verkeer op de boulevards van Hausmann, een merel op een hek in de sneeuw, een bos bloemen. Dit werd gezien als decoratie, pure decoratie en niets dan decoratie. Het was niet het sublieme, waarnaar in de kunst gestreefd moest worden. Het was oppervlakkig. Nihilistisch.



Luxe, calme et volupté (1904) Paris, Centre Pompidou

Het verweer dat Matisse zeer geleidelijk voor zichzelf tegen deze overheersende opinie ontwikkelde, komt ons nu simpel voor. Het kwam er op neer dat mooie decoraties het leven de moeite waard en dragelijk maken. Dat pure schoonheid, los van de hoogdravende boodschap die erbij past, op zichzelf troostrijk is en daarmee ook zingevend kan zijn. Het was niet zozeer kunst om de kunst, *l'art pour l'art*, die Matisse voorstond, maar decoratie voor een goed leven. Het ging om decoreren, om het versieren met als doel een aangenaam, waardig leven. Dat is de zin van het leven: het scheppen, op jouw individuele wijze, van een decor waarin het aangenaam toeven is. Het leven is goed, het moet geleefd worden als in een paradijselijk decor. Hij legde dit programma vast in een schilderij met als titel een dichtregel van Baudelaire: *Luxe, calme*

et volupté. Het is het visioen van een arcadisch landschap waar geen gebrek is, geen onrust en waar het zinnelijke heerst: mooie kleuren, mooie mensen. Het is een visioen van een betere wereld dat in het eerste decennium van de 20^{ste} eeuw overal in Europa opduikt. Aan deze utopie heeft de schilderkunst zijn bijdrage te leveren. Matisse heeft deze missie tot het einde van zijn leven volgehouden.

De kapel

Maar houdt dit soort zingeving stand als de nood hoog is? Valt er nog zin te geven door middel van decoraties als de ene ramp zich op de andere stapelt? Blijft er nog wat van over in een Job-achtige situatie? Job-achtig, zo mogen we de positie van Matisse na 1940 wel noemen. Hij begon zijn reputatie als baanbrekend schilder te verliezen omdat er niets in doorklonk van de donkere tijden die waren aangebroken. Maar Matisse bleef zijn roeping trouw. Het uitbreken van de Tweede Wereldoorlog greep hem geweldig aan. Zijn huwelijk liep definitief op de klippen. Zijn gezin viel uiteen. Daarbij moest hij een zware kankeroperatie ondergaan, waarvan niemand geloofde dat hij die zou overleven. Hij overleefde, maar was voor de rest van zijn leven min of meer bedlegerig. Daarbij leed hij aan smartelijke pijnen en aan slapeloosheid. Hij moest dag en nacht verpleegd worden. Zijn roeping, het schilderen, was slechts af en toe mogelijk, als hij een goede dag had en dan alleen nog op kleine formaten.

Zijn schilderscarrière was in bed begonnen, toen hij als kind in het ziekenhuis lag en zijn moeder hem een schilderdoos cadeau deed. Nu moest hij zichzelf in bed als schilder op de één of andere manier opnieuw uitvinden. Dat deed hij. In plaats van met penselen maakte hij van nu af aan ook kunst met de schaar. Hij knipte allerlei patronen uit gekleurd papier en liet die door assistenten op een witte achtergrond plakken. Zo konden monumentale composities ontstaan. Symfonieën van vorm en kleur. Om te beginnen versierde hij hiermee de kamer waarin hij leefde.

Hij heeft met zijn knipsels de *luxe, calme et volupté* op een nieuwe manier gestalte gegeven. De vormen die hij knipte, ontleende hij onder meer aan tropisch gebladerte, zoals hij dat had leren kennen op Tahiti, waarheen hij in de jaren dertig van de twintigste eeuw een studiereis had gemaakt, zijn idool Gauguin achterna.

Uit dank voor de manier waarop hij verpleegd was door een dominicaner zuster, ontwerpt en bouwt hij, eind veertiger jaren van de twintigste eeuw

voor de zusters van het dominicaner klooster een kapel, *La Chapelle du Rosaire* in Vence. De kapel is wit. De gebrandschilderde ramen zijn ontworpen op basis van knipsels. Knipsels weerkaatsen het licht in een ruimte. Overgezet in glas-in-loodramen verlichten ze de ruimte. Het beroemdste raam, voorstellende de boom des levens, werpt een goddelijk licht in de kleuren geel, groen, blauw, en kleurt zo de kapel. Op de witte muren heeft hij gigantische tekeningen gemaakt, vanuit een rolstoel, met een penseel op een lange stok: een beeltenis van Dominicus, van Maria met Christus aan het kruis en van de veertien stadia van de Kruisweg.

De rust die uitgaat van deze ruimte maakt het tot een plaats bij uitstek om tot jezelf te komen. Hier heersen *luxe, calme et volupté*. Als zodanig is de kapel een consequentie van de zingeving die Matisse altijd heeft nagestreefd. Hij noemde het zijn meesterwerk. Een werk waarvan hij zei: ik heb het niet gekozen, het heeft mij gekozen. Geloofde hij nu in God? Ja zeker, was zijn antwoord, ik ben god. Wat hij in ieder geval heeft willen uitdrukken, en dat eigenlijk zijn leven lang, was dat er een wereld is die boven het alledaagse uitgaat. Op 25 juni 1951 werd de kapel geconsacreerd door de aartsbisschop van Nice. Matisse was te ziek om de plechtigheid bij te wonen.

Een evaluatie

Ik heb zingeving altijd gedefinieerd als het plaatsen van de dingen in een zodanig kader, dat men er raad mee weet. Uiteindelijke zingeving betreft dan de zin van het leven en het lijden. Een aantal kenmerken van de uiteindelijke zingeving laat zich illustreren aan de hand van Matisse.

Om te beginnen is zijn uiteindelijke zingeving verweven met zijn dagelijks leven: het gezin Matisse en daarenboven zijn kunst. Zelf heeft hij het schilderen als kader voor zijn zingeving gekozen, geholpen door zijn moeder en tegengewerkt door zijn overige familie.

De manier waarop hij zin geeft, neemt hem zozeer in beslag dat de inhoud ervan als zodanig meestal impliciet blijft. Maar er zijn momenten dat hij zich rekenschap geeft van de zin van het schilderen. Het expressionisme à la Matisse drukt uit dat de werkelijkheid in een oneindig aantal bijzondere, aller-individueelste kaders geplaatst kan worden. Maar daar ligt een zin achter: deze kaders moeten, wat Matisse betreft, in dienst staan van een paradijselijke wereld hier en nu. Dat is het kader dat gemarkeerd wordt door *luxe, calme et volupté*.

Een volgend punt, dat zich aan het werk van Matisse laat illustreren is de dynamiek van zingeving. Uit een worsteling van verschillende elementen, belangen, tradities, economische situaties rijst het op. Door niemand voorzien en door niemand gewild. Het is een blind proces. Als zodanig is het paradoxaal. Een verschijnsel dat de mens richting geeft en hem een gevoel geeft dat het geen chaos is waarin hij leeft, komt op chaotische wijze tot stand. Door de mens zelf tot stand gebracht en van een aura van onveranderlijkheid voorzien, is de zingeving een element van de worsteling waarin mensen met elkaar hun weg vinden. Niemand kan de uitkomst voorspellen. Dat het werken van Matisse zou culmineren in het opplakken van knipsels, had niemand kunnen voorspellen. Dat het hedonistische materialisme van Matisse daarbij zou uitmonden in een aan het theïsme rakende spiritualiteit, al helemaal niet.

Dit brengt een volgend kenmerk met zich mee. Mensen hebben een zingevingscarrière. Die carrière betreft hier niet alleen de mate van bewustzijn van de eigen zingeving, maar ook andere dimensies, zoals de intensiteit en de inhoud. Meestal voegt de zingeving zich naar het alledaagse. Op routinieuze wijze speelt zij haar rol. Maar er zijn momenten dat de zingeving culmineert. De zingeving wordt dan bewust, expliciet en het aanhangen ervan wordt uiterst belangrijk. Er worden debatten gehouden, manifesten uitgegeven. De strijd wordt ervaren als alles beslissend. Er worden oorlogen gevoerd. Bij Matisse zien we hoe de zingevingsprocessen eerst vorm krijgen in een geschilderd manifest: *Luxe, Calme et Volupté*. Daarna kregen puur schilderkunstige vraagstukken de overhand. Maar tenslotte werd, mede door zijn Job-achtige situatie, de uiteindelijke zingeving weer belangrijker.

De intensiteit was hoog bij de bouw van de kapel in Vence. Die maakte emoties los. Matisses vermeende atheïsme stond ter discussie. ‘Waarom bouw je een kapel, waarom geen bordeel?’, schamperde Picasso. Een dergelijke vraag moet op verschillende manieren opgevat worden. Het is enerzijds een goedmoedige grap van jongens onder elkaar. Later heeft Picasso waardevolle adviezen gegeven. Maar het moet, anderzijds, gezien worden als een manifestatie van de bikkelharde strijd in het Frankrijk van na Wereldoorlog II tussen de kerk en het communisme. Intellectuelen en kunstenaars werden geacht zich ter linkerkant op te houden. Picasso, bijvoorbeeld, was lid geworden van de communistische partij. In deze strijd leek Matisse voor de kerk te kiezen. Maar Matisse liet zich niet meeslepen en hield vast aan zijn eigen zingeving. Hij noemde de kapel ‘mijn meesterwerk.’

Dit brengt ons, tot slot, bij de inhoud van de zingeving door hem mijn meesterwerk genoemd. Mèt dat Matisse zich aan het rumoer onttrekt door van zijn meesterwerk te spreken, plaats hij de kapel in zijn carrière als geheel.

Het is een zoektocht die een hedonistisch startpunt lijkt te hebben en die evolueert naar een hoogst persoonlijk spiritualisme en volgens sommigen zelfs naar een zeker theïsme. Het project van de kapel in Vence heeft hij niet gevonden, het project heeft hem gevonden. Die spiritualiteit komt ook tot uiting in de sensatie, die hij heeft bij het tekenen: dat hij niet zelf tekent, maar dat zijn hand geleid wordt door krachten buiten hem.

Geraadpleegde literatuur

- Borg, M.B. ter, (2009),
Zingeving als machtsmiddel. Van zinverlangen tot charismatisch leiderschap, Zoetermeer: Meinema.
- Borg, M.B. ter, (2010),
Vrijzinnigen hebben de toekomst, Zoetermeer: Meinema.
- Elderfield, J. (1978),
The Cut-Outs of Henry Matisse, London: Thames and Hudson.
- Elderfield, J. (1992),
Henri Matisse. A Retrospective, New York: Museum of Modern Art.
- Néret, X.-G. (z.j.),
Henri Matisse Cut Outs, Drawing with Scissors, Köln etc: Taschen.
- Pulvenis de Seligny, M.-T. (2013),
Matisse, the Chapel at Vence, London: The Royal Academy of Arts.
- Spurling, H. (2006),
Matisse the Master, London: Penguin.
- Spurling, H. (1998),
The Unknown Matisse, London: Penguin.

De moderne kerk

Over de toekomst van christelijke geloofsgemeenschappen in een moderne samenleving

Paul Vermeer*

Summary

This paper tries to identify the characteristics of viable religious communities in modern, Western society. Developments regarding church membership and church attendance in the Netherlands and the United States show, that especially liberal and mainline communities are affected by religious disaffiliation, while conservative and orthodox communities are far better able to resist the secularizing forces of modernity. This difference is explained in terms of strictness and the adoption of a more absolutist religious stance. Thus it is argued, that viable religious communities in the West will eventually become more sect-like. That is to say, these communities focus on establishing strong social bonds between their members, reject common 'Western' values like tolerance and relativism and emphasize the personalistic aspects of faith. These sect-like characteristics result in strong religious communities that consciously exist in a high degree of tension with the wider social environment and that, in this way, are able to recruit and preserve a small but loyal group of followers.

Inleiding

Op dinsdag 19 maart 2013 werd Jorge Maria Bergoglio geïnaugureerd als paus Franciscus. Een gebeurtenis die wereldwijd massale aandacht van de media kreeg. Niet alleen vanwege het unieke historische karakter, slechts één keer eerder werd een paus bij leven opgevolgd, maar ook vanwege de persoon van de nieuwe paus. Terwijl diens voorganger Benedictus hoofdzakelijk werd afgeschilderd als een teruggetrokken intellectueel voor wie enkel het beheren van het geloofsgoed van de kerk centraal stond, wordt van de nederige en communicatief vaardige Franciscus een meer mensbetrokken houding verwacht.

* Paul Vermeer is universitair docent empirische religiewetenschappen aan de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen van de Radboud Universiteit Nijmegen.

Zou dit dan de persoon zijn die de in veel westerse landen in het slop geraakte katholieke kerk weer een hernieuwde vitaliteit kan geven? Deze vraag werd door commentatoren veelvuldig gesteld en nog steeds zijn de verwachtingen van de nieuwe paus hooggespannen. Maar zijn deze verwachtingen eigenlijk wel terecht? De laatste vraag vormt de aanleiding tot deze bijdrage en ik zal deze vraag hieronder ook deels beantwoorden. Deels, omdat ik niet inga op paus Franciscus als zodanig en me ook niet exclusief richt op de katholieke kerk. Veeleer wil ik me richten op een centrale vooronderstelling die achter deze reacties op de nieuwe paus schuilgaat. Veel commentatoren lijken voetstoots aan te nemen, dat de vitaliteit en aantrekkingskracht van een religieuze gemeenschap afhangt van de mate waarin een dergelijke gemeenschap vanuit een open en op dialoog gerichte houding in gesprek gaat met de moderne samenleving. Maar klopt deze vooronderstelling wel? Is het niet eerder zo, dat geloofsgemeenschappen die zich deels tegenover de moderne samenleving positioneren in plaats van met de samenleving in gesprek te gaan tegenwoordig de meeste vitaliteit tonen? Dergelijke gedachten vormen de inzet van deze bijdrage, waarin ik vanuit een godsdienstsociologisch en deels een organisatiesociologisch perspectief wil reflecteren op de levensvatbaarheid van christelijke geloofsgemeenschappen in een moderne samenleving. Concreet stel ik me daarbij de volgende vraag: *Wat zijn de kenmerken van vitale, levensvatbare christelijke geloofsgemeenschappen in een moderne samenleving?* Bij het beantwoorden van deze vraag zal ik laten zien, dat ‘moderne’ kenmerken als openheid, dialoogbereidheid en vrijzinnigheid de levensvatbaarheid van geloofsgemeenschappen juist niet vergroten en dat, bijgevolg, een meer progressieve heroriëntatie, zoals die bijvoorbeeld gestalte zou kunnen krijgen binnen de katholieke kerk onder paus Franciscus, de kerken uiteindelijk niet veel zal helpen. Overigens is mijn interesse hierbij van puur theoretische, godsdienstsociologische aard en beoog ik niet kerk-opbouwelijke beleidsadviezen te formuleren. Hooguit kan deze bijdrage gezien worden als een schets van mogelijke dilemma’s waarvoor sommige meer progressieve kerkleiders zich geplaatst zien. Ik begin met een korte schets van de kerkelijke situatie in het Westen en meer in het bijzonder in Nederland en de Verenigde Staten.

Kerkelijke polarisatie in het Westen

De kerkelijke situatie in het Westen kan in één woord worden omschreven als een situatie van krimp. Gegevens van de Eurobarometer of van de *European Values Study* tonen aan dat de kerkelijke betrokkenheid in veel West-

Europese landen daalt. In landen als Frankrijk, België, Nederland, Duitsland, Luxemburg, Ierland, Groot-Brittannië en Spanje is al jaren sprake van een daling van de wekelijkse kerkgang. Laat ik dit met enkele cijfers illustreren. In Frankrijk ging in 1970 nog 23 procent van de bevolking wekelijks naar de kerk, maar in 1998 was dit percentage gedaald tot 5 procent. In België zijn deze percentages respectievelijk 52 en 10 procent, in Nederland 41 en 14 procent en in Spanje 47 en 20 procent. Het enige West-Europese land waar een aanvankelijke daling stabiliseerde en in het laatste decennium veranderde in een lichte groei is Italië (Norris & Inglehart 2004, 71-75; zie ook Davie 2000). Het percentage van de Amerikaanse bevolking dat wekelijks een kerkdienst bezoekt was tot voor kort eveneens redelijk stabiel, maar ook dit percentage is recent aan het dalen tot 32 procent in 2008 (Putnam & Campbell 2010, 72-78). Daarmee is de Amerikaanse bevolking naar Europese maatstaven natuurlijk nog zeer kerkelijk betrokken, maar desalniettemin is toch ook hier uiteindelijk sprake van een dalende trend. En deze percentages krijgen nog meer gewicht wanneer we bedenken dat ze betrekking hebben op de totale bevolking van een land. Zo laat een uitsplitsing naar verschillende geboortecohorten voor al deze westerse landen, inclusief de Verenigde Staten, zien dat jongere geboortecohorten aanmerkelijk minder vaak naar de kerk gaan dan oudere geboortecohorten. Ouderen zijn oververtegenwoordigd onder de kerkgangers, hetgeen de verwachting rechtvaardigt dat het percentage kerkgangers in de nabije toekomst nog verder en wellicht nog veel sterker zal dalen.

Het zijn dus zware tijden voor de kerken in de meeste westerse landen. Maar geldt dat voor alle kerken of zijn er ook uitzonderingen? Wegens gebrek aan beschikbare gegevens is deze vraag niet voor alle westerse landen in dezelfde mate te beantwoorden. Ik beperk me daarom tot een korte blik op de Verenigde Staten en Nederland. De dalende trend in kerkbezoek treft zeker niet alle Amerikaanse religieuze gemeenschappen in gelijke mate, maar treft vooral liberale protestantse en katholieke gemeenschappen.¹ Zwarte protestantse en evangelische gemeenschappen kenden daarentegen een stabiel aantal regelmatige kerkgangers dan wel een lichte stijging van het aantal regelmatige kerkgangers tussen 1973 en 2008. Een ontwikkeling die volgens Putnam en Campbell (2010, 105-106) wijst op een zekere polarisatie binnen de Amerikaanse samenleving, waarbij men zich ofwel verbonden voelt met een meer conservatieve geloofsgemeenschap ofwel met geen enkele geloofsgemeenschap.

Een soortgelijke ontwikkeling lijkt zich ook in Nederland voor te doen. Precieze gegevens omtrent de ontwikkelingen in kerkgang per denominatie zijn voor Nederland helaas niet voorhanden, maar er bestaan wel meer gede-

tailleerde gegevens omtrent ontwikkelingen in kerklidmaatschap tussen 1970 en 2006 (De Hart 2011, 43-45). Deze gegevens laten zien dat met name de grote traditionele kerkgenootschappen als de katholieke kerk en de PKN als ook de meer vrijzinnige kerken fors ledenverlies hebben geleden met respectievelijk 16, 51 en 66 procent minder leden. Maar er zijn ook groeiers. Zo is in Nederland in dezelfde periode het ledenaantal van orthodox-gereformeerde kerken, bevindelijk gereformeerde kerken en evangelische en pinksterkerken juist toegenomen met respectievelijk 29, 91 en 138 procent (zie ook Sengers 2006, 20-21). Vanwege de in relatief opzicht nog steeds zeer kleine omvang van deze meer orthodoxe kerkgenootschappen alsmede vanwege het feit dat deze ledenwinst vooral voortkomt uit toetreders vanuit andere kerkgenootschappen ('circulation of saints'), mogen dergelijke forse groeicijfers niet gezien worden als een trendbreuk in het proces van ontkerkelijking. Maar deze relativerende opmerkingen laten onverlet, dat er ook in Nederland christelijke gemeenschappen zijn die tegen de trend in groeien en die er kennelijk beter in slagen om gelovigen aan zich te binden. Zo lijkt het er op, dat er in Nederland sprake is van een zelfde soort polarisatie als Putnam en Campbell menen waar te nemen binnen de Amerikaanse samenleving. Niet alleen zitten enkele kleinere, orthodoxe kerkgenootschappen in de lift qua ledenaantal, maar ook blijkt dat jongere generaties kerkleden meer orthodox zijn dan oudere generaties (Becker & De Hart 2006, 66-67). Een beeld dat ook werd bevestigd door mijn eigen onderzoek naar de samenhang tussen orthodoxie en kerkelijkheid onder veertigjarige Nederlanders; de meest kerkbetrokken, veertigjarige Nederlanders blijken ook veruit de meest orthodoxe gelovigen te zijn, terwijl randkerkelijke Nederlanders traditionele, christelijke geloofsvoorstellingen in veel mindere mate onderschrijven (Vermeer & Janssen 2011, 69). Kortom, ook in Nederland lijkt zich op kerkelijk gebied een tweedeling, of wellicht zelfs een polarisatie, voor te doen. Nederlanders hebben ofwel geen kerkelijke binding meer en onderschrijven ook niet langer traditionele geloofsvoorstellingen of zij zijn actief kerklid met een traditioneel, orthodoxe geloofsovertuiging. Dit lijken de twee dominante, kerkelijke posities in Nederland te worden, waarbij een kerkelijk vrijzinnige middenpositie langzaam lijkt te verdampen.²

In de godsdienstsociologische literatuur wordt doorgaans grote nadruk gelegd op het verschil in kerkelijke betrokkenheid tussen de Verenigde Staten en Europa (zie bijvoorbeeld Davie 2002; Stark 1999). Amerikanen zijn meer kerkelijk betrokken dan de gemiddelde Europeaan of Nederlander. Dit laatste is zonder meer waar. Maar als de recente bevindingen van Putnam en Campbell correct zijn, dan gaat achter dit numerieke verschil ook een struc-

turele overeenkomst schuil. Namelijk, zowel in de Verenigde Staten als in Nederland zijn het toch vooral de meer orthodoxe geloofsgemeenschappen die er het beste in slagen om seculariserende invloeden buiten de deur te houden, terwijl vrijzinnige en *mainline* gemeenschappen veel vatbaarder zijn voor secularisatie. Teneinde dit verschil te kunnen verklaren, ga ik hieronder eerst nader in op de relatie tussen modernisering en secularisering.

Modernisering en secularisering

Secularisatie staat voor het verlies van autoriteit van religie en volgens Dobbelaere (2002) heeft dit verlies van autoriteit betrekking op drie onderscheiden niveaus: het macroniveau van de samenleving, het mesoniveau van de instituties en het microniveau van het individu. Secularisering op het macroniveau van de samenleving wordt ook wel aangeduid als structurele of functionele differentiëring. Dit betreft een langdurige historische ontwikkeling, waarbij verschillende maatschappelijke functies, zoals gezondheidszorg, onderwijs, rechtspraak, politiek, economie, kunst et cetera, niet meer vanuit een overkoepelend, religieus waardestelsel worden aangestuurd en gesanctioneerd, maar verzelfstandigen tot eigenstandige instituties en daarbij ook een eigen inherente logica en rationaliteit ontwikkelen. Zo verschuift bijvoorbeeld de verantwoordelijkheid voor het onderwijs van de kerk naar de staat en worden opvoedingsdoelen uiteindelijk niet meer religieus maar wetenschappelijk gefundeerd door een onafhankelijke pedagogische wetenschap.

Op het mesoniveau heeft secularisering betrekking op een ontwikkeling, waarbij maatschappelijke instituties hun van oudsher religieuze grondslag verliezen. Zo kent Nederland anno 2013, om maar even bij het voorbeeld van het onderwijs te blijven, weliswaar nog zeer veel scholen met een religieuze grondslag, maar is de invloed van deze grondslag op een herkenbare, religieuze identiteit vaak ver te zoeken. Een proces dat ook waarneembaar is binnen zorginstellingen, maar bijvoorbeeld ook binnen vakbonden, de media (kranten, omroepen) of zelfs politieke partijen. Bruce (2002, 140-150) omschrijft dit proces als 'regression to the mean', waarbij kerken en organisaties op religieuze grondslag zich richten op het gemiddelde waardepatroon in de samenleving en zo hun specifieke religieuze claims afzwakken.

Secularisering op het microniveau verwijst tenslotte naar ontwikkelingen betreffende de persoonlijke religiositeit van het individu. Belangrijke indicatoren voor secularisering op het microniveau zijn dalend kerklidmaatschap, dalende kerkgang en het minder onderschrijven van traditionele geloofs-

voorstellingen. Zodoende zijn de in de vorige paragraaf geschetste kerkelijke ontwikkelingen in Europa en de Verenigde Staten deels uitdrukking van een voortgaand proces van secularisering op het microniveau.

Maar wat veroorzaakt nu deze ontwikkeling? Waarom lopen in veel westerse landen de (meeste) kerken leeg? Volgens Dobbelaere bestaat er weliswaar een bepaalde ongelijktijdigheid tussen secularisering op voornoemde drie niveaus, maar uiteindelijk is secularisering op het meso- en microniveau het gevolg van secularisering op het macroniveau.³ Hier ligt ook het verband tussen modernisering en secularisering. Modernisering verwijst naar wat ik hierboven structurele of functionele differentiëring heb genoemd; het ontstaan van eigenstandige, maatschappelijke instituties als gevolg van technologische en economische ontwikkelingen. En dit proces heeft verstrekkende gevolgen voor religie. Dit wordt treffend beschreven door Weber in zijn *Protestantische Ethiek*, waarin hij niet alleen laat zien hoe religie aanvankelijk nog een oriënterende functie heeft voor het economisch handelen, maar ook hoe deze handelingsoriëntatie langzaam overbodig wordt. Vanaf de zestiende eeuw verandert het economische systeem in verschillende Europese landen. Een traditionele productiewijze, waarbij voornamelijk voor het eigen gebruik wordt geproduceerd, maakt langzaam plaats voor een moderne, kapitalistische productiewijze, waarbij het gaat om massaproductie voor de markt. De eerste ondernemers en handelaren hebben aanvankelijk nog behoefte aan een religieuze legitimatie voor hun streven naar winstmaximalisatie en ze vinden die, volgens Webers beroemde these, in de protestantse ethiek. Maar zodra op deze wijze een kapitalistische productiewijze tot ontwikkeling is gekomen, regeren meer en meer de spelregels van de markt en wordt een religieuze legitimatie overbodig waardoor de economie als het ware verzelfstandigt en seculariseert.⁴ Dit proces treft vervolgens ook andere maatschappelijke sectoren. Zo leidt economische ontwikkeling niet alleen tot industrialisering en verdere technologische ontwikkeling, maar het doorbreekt ook traditionele samenlevingsverbanden doordat mensen met uiteenlopende culturele en religieuze achtergronden op zoek naar werk massaal naar de steden trekken. Dergelijke demografische verschuivingen als gevolg van economische ontwikkelingen leiden uiteindelijk ook tot de opkomst van de moderne, nationale staat die in religieus opzicht qua bevolkingssamenstelling steeds meer divers wordt en in de uitvoering van haar bestuurlijke taken steeds neutraler. Zo wordt de moderne staat een seculiere staat (Bruce 2011, 24-56).

De kern van de zaak is nu dat deze grote historische ontwikkelingen op het macroniveau van de samenleving, die we kunnen samenvatten onder het kopje modernisering, uiteindelijk hebben geleid tot sociaal functieverlies

van religie. Dat wil zeggen, in een moderne samenleving is religie voor het functioneren van de economie, de staat, de politiek et cetera niet meer nodig. Daarmee verdwijnt religie niet noodzakelijk, maar voor het maatschappelijk functioneren van het individu maakt het niet langer uit of het individu religieus is of niet. Er is geen maatschappelijk druk of verwachting meer om religieus te zijn. Religie heeft haar 'objective taken-for-grantedness' verloren, aldus Bruce (2011, 34), en is een privézaak en keuze geworden. Dit heeft voor religie en religieuze gemeenschappen grote gevolgen. Immers, net zoals culturele systemen en waardepatronen zijn ook geloofssystemen sociaal geconstrueerd en voor hun voortbestaan afhankelijk van de mate waarin deze systemen een zekere sociale plausibiliteit hebben (Berger & Luckmann 1971). Met andere woorden, zolang kerkgang sociaal verwacht of ondersteund wordt, zullen mensen naar de kerk blijven gaan. Maar zodra deze sociale verwachting en ondersteuning wegvalt, worden mensen meer en meer religieus onverschillig waarna het nog maar een kleine stap is om de kerkgang te staken en de kerk uiteindelijk te verlaten.⁵

Modernisering en secularisering hangen zodoende nauw met elkaar samen. In een moderne samenleving vervult religie geen sociale functie meer, waardoor religieus-kerkelijke betrokkenheid langzaam verandert van een sociale verplichting tot een individuele keuze. Dit maakt mensen religieus indifferent, waarna zij geleidelijk afscheid nemen van de kerk. Maar waarom treft deze ontwikkeling bepaalde geloofsgemeenschappen harder dan andere gemeenschappen? Zoals ik hieronder zal laten zien, heeft dit vooral te maken met het type organisatie van de betreffende religieuze gemeenschap en de daaruit voortkomende houding ten opzichte van enkele dominante waarden in de samenleving.

Sterke en zwakke religieuze gemeenschappen

Zoals we hierboven hebben gezien, lukt het vooral de meer orthodoxe gemeenschappen beter om leden blijvend aan zich te binden en de seculariserende invloed van de moderne samenleving buiten de deur te houden. De vraag waarom dit zo is, beantwoordt Bruce (2003) ondermeer met behulp van organisatiesociologische overwegingen. Zo wil hij aantonen, dat het uiteindelijk van het type religieuze organisatie afhangt of geloofsgemeenschappen meer dan wel minder vatbaar zijn voor secularisatie.

Veel gebruikt is de volgende op het werk van Weber en Troeltsch gebaseerde typologie van religieuze organisaties: kerk, denominatie, sekte en cult.⁶

En van deze organisaties zijn de kerk en de sekte dan minder vatbaar voor secularisatie en de denominatie en de cult juist meer, volgens Bruce, omdat de denominatie en de cult een zogenaamde 'milde' vorm van religie vertegenwoordigen tegenover de 'strikte' religie van de kerk en de sekte. Deze tegenstelling tussen milde en strikte religie is in de jaren zeventig van de vorige eeuw geïntroduceerd door Kelley (1972). Volgens Kelley wordt een milde religie (lenient religion) gekenmerkt door 'relativisme', dat is het afzwakken van het eigen monopolie op absolute waarheid, 'diversiteit', het ruimte geven aan individuele verschillen binnen de eigen gemeenschap, en 'dialogoog', dat is het in gesprek willen gaan met andersdenkenden op basis van gelijkheid en wederzijdse erkenning. Daarentegen wordt een strikte religie (strict religion) gekenmerkt door 'absolutisme', dat is het overtuigd zijn van de waarheid van het eigen geloof en van de onjuistheid van het geloof van anderen, 'conformiteit', dat is het eisen van eenheid binnen de eigen gemeenschap en het intolerant zijn ten aanzien van deviant gedrag, en 'fanatisme', dat is het op fanatieke wijze uitdragen van het eigen geloof soms zelfs tegen sociale conventies of het eigen persoonlijk belang in.

Een strikte vorm van religie leidt vervolgens ook tot een sterke, hechte gemeenschap. De nadruk op de unieke toegang tot de waarheid versterkt de identiteit van de gemeenschap, waardoor disciplineren van de leden mogelijk wordt en de sociale cohesie wordt versterkt. Op dezelfde wijze versterken de nadruk op eenheid en het afwijzen van afwijkend gedrag het commitment van de individuele leden, die zo een hechte groep van gelijkgestemden vormen. En tenslotte heeft de roep om het eigen geloof fanatiek uit te dragen ook positieve effecten op de rekrutering van nieuwe leden. Zo maken leden van sterke religieuze gemeenschappen bijvoorbeeld veel meer werk van de religieuze socialisatie van hun kinderen (Bruce 2003, 58). Sterke religieuze gemeenschappen zijn zodoende minder vatbaar voor secularisatie, omdat het veel hechtere gemeenschappen zijn waarbinnen niet alleen sprake is van een sterkere sociale controle die geloofsafval sowieso moeilijker maakt, maar dergelijke gemeenschappen bieden ook een sociale plausibiliteitsstructuur die de evidentie van de gedeelde geloofsovertuigingen ondersteunt.

De gedachte dat sterkere op een strikte religie gebaseerde gemeenschappen minder vatbaar zijn voor secularisatie en er beter in slagen hun leden te behouden, is voor Nederland ondermeer bevestigd in het onderzoek naar kerkbetrokkenheid en kerkverlating van Schepens (1991). Op basis van het voornoemde werk van Kelley verwachtte hij dat de kerkverlating onder meer liberale geloofsgroepen als katholieken en hervormden groter zou zijn dan onder de meer orthodoxe gereformeerden. Het verwachte verschil tussen

hervormden en gereformeerden werd inderdaad gevonden, maar het verschil tussen katholieken en gereformeerden aanvankelijk niet. Pas nadat Schepens hier controleerde voor regio werd het verwachte verschil daadwerkelijk gevonden. Eind jaren tachtig, de periode waarover Schepens rapporteert, had de katholieke kerk in Noord-Brabant en Limburg nog de trekken van een brede volkskerk. De overgrote meerderheid van de bevolking in deze provincies was katholiek, waardoor het lidmaatschap van de katholieke kerk een grote sociale plausibiliteit had en kerkverlating werd tegengegaan. Elders in Nederland ontbrak echter een dergelijke katholieke plausibiliteitstructuur en slaagde de katholieke kerk, die vanaf de jaren zestig steeds milder was geworden en steeds minder van haar leden was gaan eisen (Sengers 2003, 137-162), er veel minder in om haar leden te behouden.

Sterkere op een strikte religie gebaseerde gemeenschappen zoals de kerk en de sekte kunnen dus het verschil maken. Echter, in het Westen komt de 'sterke' kerk, in de sociologische zin van een brede alomvattende volkskerk, niet tot nauwelijks meer voor. Volkskerkelijke organisaties die dicht tegen de wereldlijke macht aanschuren, die een soort religieus monopolie hebben en waar een overgroot deel van de bevolking door geboorte automatisch toe behoort⁷, zijn grotendeels verleden tijd. Tegenwoordig zijn kerken in het Westen, en ook de katholieke kerk in Noord-Brabant en Limburg, merendeels denominaties en daarmee zwakke gemeenschappen. Dat wil zeggen, gemeenschappen die leven vanuit het besef dat zij zelf slechts één religieuze gemeenschap naast andere vormen en die zo de feitelijk bestaande religieuze pluraliteit als het ware automatisch erkennen.⁸ Zodoende blijft binnen een moderne plurale samenleving enkel de sekte over als type organisatie waarbinnen een sterke op een strikte religie gebaseerde gemeenschap vorm kan krijgen. Dat wil zeggen, een hechte groep van gelovigen die claimt een exclusieve toegang tot de waarheid te hebben, die orthodoxie hoog in het vaandel heeft, die de exclusiviteit van het lidmaatschap van de groep benadrukt en die vijandig dan wel afkeurend staat tegenover de heersende waarden en normen in de samenleving.⁹

Kortom, willen geloofsgemeenschappen in een moderne, gesecculariseerde samenleving nog enigermate levensvatbaar zijn, dan moeten het hechte op een strikte religie gebaseerde gemeenschappen worden. Dit kan betekenen dat geloofsgemeenschappen daadwerkelijk de vorm van een sekte aannemen, zoals Wallis (1975) met betrekking tot de ontwikkeling van Scientology heeft laten zien, of dat geloofsgemeenschappen strikter worden door meer sekte-achtig te worden. En dit laatste is nu wat naar mijn mening in het Westen gebeurt. Zodoende kan de kerkelijke polarisatie die ik hier-

boven heb beschreven, gezien worden als een vorm van sektarisering. Niet dat er in het Westen steeds meer sekten ontstaan, maar de bestaande religieuze gemeenschappen lijken het proces van secularisering alleen het hoofd te kunnen bieden door vooral de eigen religieuze autoriteit te benadrukken, een sterk commitment van gelovigen te verlangen en door zich openlijk af te zetten tegen liberale en vrijzinnige waarden die in de samenleving gemeengoed zijn geworden. Een ontwikkeling die Hervieu-Léger treffend omschrijft als “(...) the acclimatization of sect-type features (personal commitment, emotional intensity, egalitarianism, closed community and so on) within church-type systems” (Hervieu-Léger 2000, 166). Naar mijn idee is het deze ontwikkeling die het relatieve ‘succes’ van allerhande orthodoxe en evangelische gemeenschappen in Nederland en de Verenigde Staten verklaart en die ook verklaart waarom binnen verschillende *mainline* denominaties, zoals bijvoorbeeld binnen de katholieke kerk in Nederland (Hak 2006) of de methodisten in de Verenigde Staten (Finke & Stark 2001), een orthodoxe heroriëntatie te bespeuren valt.

Vrijzinnigheid en institutionalisering

Uit het hierboven beschreven proces van sektarisering en de daarbij behorende karakterisering van sterke religieuze gemeenschappen, volgt nu ook dat de levensvatbaarheid van religieuze gemeenschappen mede afhangt van de mate waarin heersende liberale en vrijzinnige waarden worden afgewezen. Maar waarom is vrijzinnigheid nu zo’n bedreiging voor de levensvatbaarheid van geloofsgemeenschappen?

Volgens Ter Borg (2010, 125-131) is vrijzinnigheid een belangrijk en dominant waardecomplex in de westerse samenleving met zelfs christelijke wortels. Belangrijke kernwaarden van de westerse vrijzinnige traditie zijn volgens hem ondermeer: individualisme, universalisme, gelijkheid, vrijheid, solidariteit en tolerantie. Kernwaarden die, zoals gezegd, grotendeels voortkomen uit de christelijke traditie. Binnen de christelijke traditie staat het kwalitatieve onderscheid tussen God en mens centraal en krijgt de verhouding tussen God en mens gestalte in de dialectiek tussen zonde en verlossing. Met andere woorden, binnen het christendom wordt verlossing nagestreefd door juist te handelen in overeenstemming met Gods wil, waardoor de verhouding tussen God en mens een ethisch karakter krijgt. Zo wordt de mens uiteindelijk gezien als een individu dat zelf verantwoording aflegt tegenover God, een individu dat gelijk is aan andere individuen, dat deelt in dezelfde rechten en

plichten, dat in vrijheid verantwoordelijk is voor de eigen daden, dat solidair is met andere mensen en dat de fundamentele vrijheid van anderen ook toereert. Deze waarden vormen de kernwaarden van de westerse cultuur “(...) waarachter de westerling niet wil terugvallen,” aldus Ter Borg (2010, 125). Of Ter Borg hier in alle opzichten gelijk heeft, valt uiteraard te bezien, maar voor wat Nederland betreft, zijn er wel aanwijzingen dat deze waarden onder de bevolking inderdaad breed worden gedragen. Zo toont onderzoek bijvoorbeeld aan, dat autonomie en zelfbepaling gedurende de twintigste eeuw steeds belangrijkere waarden zijn geworden in de Nederlandse samenleving (Felling et al. 2000).

Echter, het probleem is dat vrijzinnigheid en institutionalisering elkaar slecht verdragen. Dit is feitelijk al vanaf de Reformatie duidelijk geworden. Niet dat de hervormers vrijzinnig waren, maar het ingebakken individualisme van het *sola fide* en het universele priesterschap heeft binnen de protestantse kerken geleid tot talloze afscheidingen en de kerkelijke structuren steeds weer verzwakt; een verschijnsel waarvan de hiërarchisch gestructureerde en centralistisch geleide katholieke kerk pas veel later, in de tweede helft van de twintigste eeuw, last kreeg. Treffend is in dit verband het volgende citaat van Martin: “The logic of Protestantism is clearly in favour of the voluntary principle, to a degree that eventually makes it sociologically unrealistic. It confirms personal choice or, in its original form, God’s choice of the person” (Martin 1978, 9). Er is dus een zekere mate van dwang en drang nodig om ervoor te zorgen dat mensen betrokken blijven bij een religieuze gemeenschap, de autoriteit van een traditie aanvaarden en deze traditie ook over willen dragen op hun kinderen. Maar juist die dwang en drang kunnen vrijzinnige gemeenschappen niet bieden en daarom blijken deze gemeenschappen uiteindelijk niet levensvatbaar in een moderne samenleving.¹⁰ Dit maakt dat de huidige situatie van veel *mainline* en vrijzinnige geloofsgemeenschappen paradoxaal is. Immers, juist het in gesprek willen gaan met de moderniteit lijkt de vitaliteit van deze gemeenschappen te ondergraven.

Deze paradoxale situatie wordt treffend, maar wellicht ook onbedoeld, beschreven door de katholieke theoloog Schillebeeckx in een bundeling van essays uit 1968 getiteld *God the Future of Man*. In deze essays gaat Schillebeeckx in op het proces van secularisatie dat in de jaren zestig zowel in Europa als in de Verenigde Staten voor het eerst goed zichtbaar op gang was gekomen. Een van de oorzaken van dit proces ligt volgens hem in het gebrek aan wat hij ‘living orthodoxy’ noemt (Schillebeeckx 1968, 21). De mens is een historisch wezen en staat daarom steeds voor de hermeneutische opgave om na te gaan wat de betekenis is van Schrift en traditie, ook voor de huidige tijd. Een opgave

die juist in de tweede helft van de twintigste eeuw steeds dringender wordt, omdat er dan een definitief einde komt aan de volkskerkelijke structuur van de katholieke kerk. Dit besef leeft ook binnen de kerkelijke hiërarchie en resulteert tijdens Vaticanum II tot een geheel nieuw zelfverstaan, waarbij de kerk in dialoog treedt met de wereld. Zo wordt bijvoorbeeld erkend dat de mens ook buiten de kerk verlossing ten deel kan vallen, dat andere religies authentieke openbaringen van God kunnen zijn en wordt het onderscheid tussen clerus en leek afgezwakt (Schillebeeckx 1968, 119-122). Dit nieuwe zelfverstaan geeft ruimte aan 'living orthodoxy', omdat zo erkend wordt dat iedere tijd weer nieuwe en eigen vragen stelt aan Schrift en traditie. De relevantie van het geloofsgoed laat zich niet formuleren in onveranderlijke dogma's, maar vraagt om een ontwikkeling *in* dogma. Maar hoe waar dit theologisch ook moge zijn, de sociologische vraag is hoe 'living orthodoxy' te institutionaliseren valt.

Zo'n tien jaar eerder was deze vraag ook al van protestantse zijde gesteld door de socioloog Schelsky (1957). Volgens Schelsky verlangt het leven in een moderne samenleving een heel andere manier van geloven, een andere 'Glaubensform'. Het onbereflecteerd aannemen van religieuze waarheden is voor de moderne mens immers niet meer mogelijk, aldus Schelsky. Deze oude 'Glaubensform' dient daarom plaats te maken voor een omgang met het christelijk geloof, waarbij de permanente persoonlijke doorwerking van geloofsinhouden centraal staat. Deze permanente persoonlijke doorwerking noemt Schelsky dan 'Dauerreflektion'. Maar is een dergelijke persoonlijke reflectie op het geloof wel te verankeren in een religieuze institutie? Schelsky concludeerde uiteindelijk van wel en hield een pleidooi voor het invoeren van het 'gesprek' binnen de kerken als een hermeneutische wijze van communiceren naast de meer op verkondiging gerichte wijzen van communiceren als liturgie en preek. Nu meer dan vijftig jaar later weten we dat het (deels) hantieren van dit 'Gesprächs-prinzip' de kerken niet veel geholpen heeft. Door deze verschuiving van verkondiging naar gesprek, die in de jaren zestig zichtbaar werd in verschillende *mainline* kerken in zowel West-Europa als de Verenigde Staten, werden veel religieuze gemeenschappen uiteindelijk zwakke gemeenschappen gebaseerd op een milde religie. En juist deze gemeenschappen wisten hun leden steeds moeilijker vast te houden, hetgeen waarschijnlijk ook de reden is dat de generatie die opgroeide in de jaren zestig de eerste generatie wordt die massaal ontkerkelijkt (Becker & De Hart 2006, 43).

Een vrijzinnige omgang met een geloofstraditie waarbij de nadruk op dogma plaatsmaakt voor de persoonlijke toe-eigening van het geloof leidt uiteindelijk tot een zwakke gemeenschap. Een dergelijke gemeenschap ontbeert immers een het individu overstijgende autoritaire gezagsbron, een

leergezag, waarmee binding en gehoorzaamheid aan de gemeenschap kan worden afgedwongen (Bruce 2002, 76-79). Vrijzinnigheid staat institutionalisering zo in de weg. Daarentegen zijn gemeenschappen die de uniciteit en absolute waarheid van de eigen geloofstraditie benadrukken, en zo een niet-vrijzinnige, strikte religie vertegenwoordigen, sterke gemeenschappen. Dergelijke sterke gemeenschappen nemen tot op zekere hoogte afstand van de moderne samenleving en zijn daarmee, in weerwil van wat *common sense* lijkt te suggereren, wellicht ook de meest levensvatbare gemeenschappen.

De christelijke geloofsgemeenschap van de toekomst

In het voorafgaande heb ik gezocht naar een antwoord op de volgende vraag: *Wat zijn de kenmerken van vitale, levensvatbare christelijke geloofsgemeenschappen in een moderne samenleving?* Een vraag die ik nu als volgt wil beantwoorden: in een moderne samenleving zullen vitale christelijke geloofsgemeenschappen zich op den duur ontwikkelen tot hechte op een strikte religie gebaseerde gemeenschappen. Aldus zal de christelijke gemeenschap van de toekomst, de moderne kerk, een sekte-achtige gemeenschap zijn. Wat betekent dat concreet?

Laat ik met het oog op deze laatste vraag eerst de klassieke definitie van sekten van Troeltsch in herinnering roepen. Troeltsch omschreef sekten als volgt: “Die Sekten sind dem gegenüber (tegenover de kerk PV) verhältnismäßig kleine Gruppen, erstreben eine persönlich-innerliche Durchbildung und eine persönlich-unmittelbare Verknüpfung der Glieder ihres Kreises, sind eben damit von Hause aus auf kleinere Gruppenbildung und auf den Verzicht der Weltgewinnung angewiesen; sie verhalten sich gegen Welt, Staat, Gesellschaft indifferent, dulndend oder feindlich, da sie ja nicht diese bewältigen und sich eingliedern, sondern vermeiden und neben sich stehen lassen oder etwa durch ihre eigene Gesellschaft ersetzen wollen” (Troeltsch 1912, 362). Nu wil ik niet beweren dat vitale geloofsgemeenschappen in de toekomst alle kenmerken zullen vertonen die Troeltsch hier noemt, maar zijn definitie verwijst wel naar enkele kenmerken die in meerdere of mindere mate herkenbaar zijn in hedendaagse geloofsgemeenschappen in Nederland en de Verenigde Staten die er (vooralsnog) in slagen om secularisatie buiten de deur te houden.

Wellicht het allerbelangrijkste is de vorming van een *hechte gemeenschap*. Dit zien we in Nederland bijvoorbeeld terug bij de Gereformeerde Gemeenten in Nederland en bij de Gereformeerde Gemeenten. Twee kerkgenootschappen die tegen de stroom in een groei van het aantal leden kennen (De Hart

2011, 44). Geografische concentratie zorgt hier voor een sterke sociale controle en religieuze plausibiliteitsstructuur, hetgeen resulteert in een hoger geboortecijfer en een grotere nadruk op de religieuze socialisatie van de eigen kinderen. Hechte gemeenschapsvorming is ook een centraal kenmerk van een religieuze gemeenschap als de Jehovah's Getuigen, die in de Verenigde Staten nog steeds sterk groeit en in Nederland al jaren een stabiel aantal van ongeveer 30.000 zeer actieve leden kent.¹¹ Hier is het echter niet zozeer de geografische concentratie die leden met elkaar verbindt en wat zorgt voor een sterke gemeenschap, maar vooral het volgen van enkele zeer specifieke leef- en gedragsregels. Dit laatste maakt goedkoop 'meeliften' onmogelijk en zorgt ervoor dat actieve leden ook actief betrokken blijven (Stark & Iannaccone 1997). Dit laatste lijkt eveneens te gelden voor evangelische en pinksterkerken. Ook deze gemeenschappen, die in zowel Nederland als de Verenigde Staten groeien, kennen een hechte sociale structuur die in stand wordt gehouden door een systeem van expliciete leef- en gedragsregels (Boersema 2005). Tenslotte is hechte gemeenschapsvorming ook een centraal kenmerk van het groeiend aantal megakerken in Nederland en de Verenigde Staten. Deze megakerken, zoals Saddleback Church en Willow Creek in de Verenigde Staten en de Vrije Baptistengemeente Bethel en Doorbrekers in Nederland, zijn de afgelopen jaren stormachtig gegroeid. Maar ondanks hun grootte en laagdrempeligheid, iedereen kan gewoon deelnemen, trachten ook deze megakerken de gemeenschapsvorming te stimuleren door mensen aan te moedigen om te participeren in de vele kleinschalige groepsactiviteiten die naast de wekelijkse, massale vieringen georganiseerd worden (Roberts & Yamane 2012, 209-211). Zodoende heeft het aangaan van hechte sociale relaties en gemeenschapsvorming ook binnen megakerken veel aandacht. En daar komt nog bij, dat naarmate leden op deze wijze meer betrokken raken bij dergelijke megakerken er meer eisen in termen van een strikte religie aan hen worden gesteld (Thumma & Travis 2007, 100-111).

Een ander kenmerk van sekten dat reeds door Troeltsch werd genoemd en dat, zoals we hebben gezien, ook van toepassing is op hedendaagse vitale geloofsgemeenschappen, is het deels afwijzen van gangbare vrijzinnige en seculiere waarden of het zich *positioneren tegenover de samenleving*. Binnen de Gereformeerde Gemeenten en de Gereformeerde Gemeenten in Nederland blijkt dit bijvoorbeeld uit specifieke opvattingen omtrent de rolverdeling tussen mannen en vrouwen en het afwijzen van vrouwen in het politieke ambt. Opvattingen die ook binnen evangelische en pinksterkerken gemeengoed zijn. Ook Jehovah's Getuigen plaatsen zich zeer expliciet tegenover de samenleving door allerlei gangbare praktijken als roken, het ondergaan van

bloedtransfusies, het vieren van verjaardagen en kerstmis, stemmen, het vervullen van een politiek ambt of het dienen in het leger categorisch af te wijzen (Stark & Iannaccone 1997, 136). Bij de sterk groeiende megakerken ligt dit alles genuanceerder. Door veelvuldig gebruik te maken van nieuwe media, technologie en moderne muziek tijdens vieringen, waarbij zelfs traditionele christelijke symbolen naar de achtergrond verdwijnen, ogen deze kerken zeer modern en eigentijds en lijken ze sterk aan te sluiten bij de huidige cultuur van infotainment en consumentisme (Roberts & Yamane 2012, 206-208). Maar dit alles gaat dan wel gepaard met een sterke nadruk op de absolute autoriteit van de bijbel en de uniciteit van Jezus Christus, waarmee moderne waarden als relativisme, dialoog en tolerantie voor andere religies worden afgewezen. Ellingson (2010, 262-263) spreekt in dit verband daarom van 'selective sectarianism' om de houding van megakerken ten opzichte van de samenleving te karakteriseren.

Tenslotte is ook de nadruk op een *persoonlijke en innerlijke beleving van het geloof* een kenmerk van veel hedendaagse, vitale geloofsgemeenschappen. Ook dit kenmerk, dat eveneens door Troeltsch werd genoemd als een belangrijk kenmerk van sekten, zien we vandaag de dag weer terug binnen bevindelijk gereformeerde gemeenschappen, zoals de eerder genoemde Gereformeerde Gemeenten en de Gereformeerde Gemeenten in Nederland, allerlei evangelische en pinksterkerken en ook weer binnen de populaire megakerken. Dit betekent echter niet dat een persoonlijke en innerlijke beleving binnen al deze gemeenschappen hetzelfde betekent. Binnen megakerken en evangelische en pinksterkerken gaat het vooral om het persoonlijk accepteren van Jezus Christus als verlosser. Een wilsbesluit dat vervolgens ervaren wordt als een persoonlijke bekering (Hak 2006). Binnen de bevindelijke traditie daarentegen is verlossing principieel niet afhankelijk van een menselijk wilsbesluit om Jezus Christus te accepteren. Dat neemt echter niet weg dat de individuele gelovige nog steeds gericht is op het komen tot een persoonlijk besef van de eigen schuld en zondigheid. Zodoende blijft staan, dat binnen al deze geloofsgemeenschappen een veel grotere nadruk ligt op de persoonlijke beleving van het geloof dan binnen de veel meer intellectueel georiënteerde *mainline* en vrijzinnige gemeenschappen (Ellingson 2007, 113).

Kortom, de vitale sekte-achtige geloofsgemeenschap van de toekomst is gericht op het vormen van een hechte gemeenschap, houdt relativisme en vrijzinnigheid buiten de deur door het hanteren van een conservatieve theologie met een absolute nadruk op de autoriteit van de bijbel en het unieke karakter van het verlossende werk van Jezus Christus en benadrukt sterk de persoonlijke beleving van het geloof.

Besluit

Mede naar aanleiding van de commentaren in de media op het aantreden van paus Franciscus, heb ik in deze bijdrage kritisch willen reflecteren op een centrale vooronderstelling achter veel van deze commentaren. De vooronderstelling namelijk, dat in veel Westerse landen de kerken de boot missen omdat ze onvoldoende in gesprek gaan met de moderniteit. Maar zoals ik hierboven heb willen laten zien, lijkt het omgekeerde het geval. Geloofsgemeenschappen die sekte-achtige trekken vertonen en zich bijgevolg deels tegenover de moderne samenleving positioneren, blijken immers minder gevoelig voor seculariserende invloeden te zijn dan vrijzinnige gemeenschappen die het gesprek met de moderniteit daadwerkelijk aangaan. Dit kan worden verklaard door het feit dat in een moderne samenleving religie geen sociale functie meer vervult, waardoor betrokkenheid bij een geloofsgemeenschap uiteindelijk is verworden van een sociale verplichting tot een individuele keuze. In een moderne samenleving bestaat zodoende geen algemene religieuze plausibiliteitstructuur meer. Geloofsgemeenschappen zullen daarom zelf een soort van subculturele plausibiliteitstructuur moeten creëren ter ondersteuning van het geloof van hun individuele leden en om deze leden te binden aan het collectief. En dit laatste kunnen geloofsgemeenschappen die op een zekere afstand van de moderne samenleving staan beter dan *mainline* en vrijzinnige gemeenschappen. Vandaar dat meer sekte-achtige geloofsgemeenschappen, naar mijn idee, de grootste kans hebben om te overleven in een moderne samenleving. Bij deze algemene conclusie wil ik tenslotte nog drie kanttekeningen maken.

Ten eerste, met mijn beschrijving van dergelijke sekte-achtige geloofsgemeenschappen heb ik geen pleidooi willen houden voor sektarisering of voor een strikte religie. De vraag of sekte-achtige, strikte geloofsgemeenschappen ook gewenste geloofsgemeenschappen zijn is van theologische aard en valt buiten het bestek van deze bijdrage. Op basis van de huidige ontwikkelingen met betrekking tot de christelijke, institutionele religie in Nederland en daarbuiten, heb ik me enkel de sociologische vraag gesteld tot wat voor soort geloofsgemeenschap deze ontwikkelingen uiteindelijk zullen leiden. En mijn conclusie is dan, dat dit een sterke, sekte-achtige gemeenschap zal zijn gebaseerd op een strikte religie. Maar vooralsnog is dit dus een toekomstperspectief. Zo vertoont bijvoorbeeld de katholieke kerk in Nederland nog lang niet alle kenmerken van een sekte-achtige, sterke geloofsgemeenschap gebaseerd op een strikte religie. De katholieke kerk is intern nog zeer divers van samenstelling en herbergt zowel orthodoxe als vrijzinnige gelovigen en

zelfs voorgangers. Maar tegelijkertijd is de katholieke kerk zich al vanaf de jaren zeventig aan het 'reformerende', zoals Hak (2006) dat noemt, en neemt de tegenstelling tussen orthodoxen en vrijzinnigen toe. En aangezien oudere generaties kerkleden vrijzinniger zijn dan jongere generaties (Becker & De Hart 2006, 66-67, 77), is het simpelweg een kwestie van tijd voordat orthodoxe leden en voorgangers de overhand zullen hebben. Vandaar dat ik verwacht dat in de nabije toekomst de katholieke kerk, maar bijvoorbeeld ook de PKN, intern minder pluriform en meer orthodox zal worden en zo geleidelijk de vorm aan zal nemen van de sekte-achtige gemeenschap die ik hiervoor heb geschetst.

Ten tweede, zoals al eerder aangegeven, zie ik het proces van sektariseren niet als een trendbreuk in het proces van ontkerkelijking. Integendeel, sekte-achtige, strikte geloofsgemeenschappen, met de kenmerken die ik hierboven beschreven heb, zijn vanuit hun eigen aard onaantrekkelijk voor een groot deel van de bevolking. De christelijke geloofsgemeenschap van de toekomst zal daarom klein van omvang zijn en bestaan uit een beperkt aantal, maar wel loyale, leden. Sektariseren zie ik dan ook niet als een strategie die kerkleiders van met name *mainline* kerken in zouden kunnen zetten om de daling van het aantal leden te stoppen. Eerder zal het omgekeerde het geval zijn. De voortgaande daling van het aantal leden zal bij kerkleiders en achterblijvers tot dringende vragen leiden omtrent de identiteit van de gemeenschap in relatie tot de omringende samenleving. En daar zie ik wel twee opties: aanvaardt men de moderniteit of niet? De eerste optie zal dan leiden tot een op een milde religie gebaseerde zwakke gemeenschap die weinig toekomstbestendig zal zijn. Dit zien we in Nederland bijvoorbeeld terug bij de Remonstrantse Broederschap en bij de Nederlandse Protestantse Bond. De tweede optie zal leiden tot sterke, hechte gemeenschappen gebaseerd op een strikte religie. Deze gemeenschappen zullen weliswaar meer toekomstbestendig zijn, maar zullen tevens relatief klein van omvang zijn en een steeds marginalere positie innemen in de samenleving. Naar mijn idee is dit de ontwikkeling die bijvoorbeeld de katholieke kerk in veel Westerse landen te wachten staat.

Mijn derde en laatste kanttekening betreft het opkomende fenomeen van christelijke megakerken. Slechts binnen enkele decennia zijn deze doorgaans niet-denominatieve megakerken uitgegroeid tot een zeer belangrijke factor binnen het Amerikaanse religieuze landschap (Thumma & Travis 2007) en, zoals ik hierboven al heb gezegd, zijn er duidelijke aanwijzingen dat dit fenomeen ook zichtbaar wordt in Nederland. Fascinerend aan megakerken is nu niet alleen hun snelle groei en omvang, maar vooral hun reeds genoemde 'selectieve sektarianisme' (Ellingson 2010, 262-263). Megakerken zijn in vele

opzichten sekte-achtig te noemen, vanwege hun nadruk op hechte gemeenschapsvorming, orthodoxe theologie, exclusieve waarheidsclaim, gerichtheid op een persoonlijke beleving van het geloof et cetera, maar ze combineren dit met een zeer a-typisch kenmerk van sekten: megakerken zijn laagdrempelig en stellen weinig toelatingseisen. Dit selectieve sektarianisme maakt megakerken zo op het eerste gezicht tot treffende voorbeelden van vitale, sekte-achtige religieuze gemeenschappen. Toch kan nog niet met zekerheid worden gezegd of dit ook daadwerkelijk zo is, omdat met name vanuit het perspectief van de bezoekers er nog maar weinig over megakerken bekend is. Zo weten we niet welke mensen megakerken bezoeken, hoe vaak ze komen, hoe betrokken ze zijn op de megakerk als gemeenschap, hoezeer ze orthodoxe, christelijke leerstellingen onderschrijven, hoe ze zich verhouden tot andere religies en levensbeschouwingen, hoezeer ze hechten aan zelfbepaling en autonomie of hoe ze zich verhouden tot het gangbare waardepatroon in de samenleving. Vandaar dat empirisch onderzoek naar de in deze bijdrage geschetste toekomstperspectieven een zinvolle en interessante start zou kunnen maken met een studie naar enkele opkomende megakerken in Nederland.

Noten

1. Wat betreft de daling van het kerkbezoek in katholieke gemeenschappen, dit betreft vooral de van oudsher 'witte' parochies in de Verenigde Staten. Parochies van latino's kennen daarentegen een lichte stijging van het kerkbezoek (Putnam & Campbell 2010, 106; zie ook Roberts & Yamane 2012, 142).
2. Of deze ontwikkeling zich ook in andere Europese landen voordoet, kan ik niet met zekerheid zeggen. Ik vermoed deels van wel. Zo blijkt bijvoorbeeld uit de zeer gedetailleerde studie van Gill (2003) naar kerkelijke ontwikkelingen in Groot-Brittannië, dat ook daar met name evangelische gemeenschappen het best overeind blijven. Maar in tegenstelling tot de Nederlandse context betekent overeind blijven in de Britse context, dat het aantal leden en kerkgangers in evangelische gemeenschappen minder snel daalt dan in de anglicaanse kerk.
3. De vraag of secularisering op het macro- en mesoniveau ook leidt tot secularisering op het microniveau is een van de kernvragen van het secularisatiedebat onder godsdienstsociologen. Sociologen die dit verband ontkennen wijzen daarbij vaak op de transformatie van religie in de richting van een zeer persoonlijk beleefde religiositeit of spiritualiteit. Ik ga hier op dit debat niet verder in, omdat het mij in deze bijdrage enkel gaat om ontwikkelingen met betrekking tot kerkelijk-institutionele religiositeit oftewel ontkerkelijking. Ontkerkelijking is naar mijn idee inderdaad een gevolg van

ontwikkelingen op het macroniveau, maar ik beweer niet dat deze ontwikkelingen ook leiden tot een daling van niet-institutionele vormen van religiositeit. Voor een overzicht van dit debat zie bijvoorbeeld Gorski (2003). Een meer recent overzicht van de discussie rondom secularisatie is te vinden in De Graaf (2013).

4. Op het eind van zijn *Protestantische Ethik* concludeert Weber dan ook pessimistisch: "Indem die (christelijke PV) Askese die Welt umzubauen und in der Welt sich auszuwirken unternahm, gewannen die äußeren Güter dieser Welt zunehmende und schließlich unentrinnbare Macht über den Menschen, wie niemals zuvor in der Geschichte. Heute ist ihr Geist – ob engültig, wer weiß es? – aus diesem Gehäuse entwichen. Der siegreiche Kapitalismus jedenfalls bedarf, seit er auf mechanischer Grundlage ruht, dieser Stütze nicht mehr" (Weber 1920, 203-204).
5. Het verloop van de ontkerkelijking in Nederland is illustratief voor deze bewering. In Nederland is al vroeg sprake van ontkerkelijking. Tussen 1849 en 1971 loopt het aantal niet-kerkelijken op van 0 tot 23 procent van de bevolking. Echter, tussen 1971 en 2009 stijgt dit percentage tot 44 procent. Deze snelle stijging over een relatief korte periode van 38 jaar valt naar mijn idee niet voor niets samen met het einde van de verzuiling in Nederland. Tot het midden van de jaren zestig hielden de verschillende zuilen nog een soort van religieuze plausibiliteitsstructuur in stand die een religieus-kerkelijke cultuur ondersteunde en legitimeerde. Maar met het wegvallen van de zuilen raakt vervolgens ook de ontkerkelijking in een stroomversnelling. Zie voor de hier genoemde percentages <http://statline.cbs.nl>.
6. De 'cult' wordt doorgaans beschouwd als een nieuwe religieuze beweging met een losse organisatiestructuur, als je al van een organisatie kunt spreken, en met een sterke gerichtheid op individuele beleving en spiritualiteit. Omdat ik mij in deze bijdrage vooral richt op ontwikkelingen binnen traditionele religieuze gemeenschappen, laat ik de 'cult' in het vervolg van mijn betoog buiten beschouwing.
7. Deze typering van de kerk als volkskerk stamt van Troeltsch, die de kerk als volgt definieert: "Der Typus der Kirche ist die überwiegend konservative, relativ weltbejahende, massenbeherrschende und darum ihrem Prinzip nach universale d.h. alles umfassen wollende Organisation" (Troeltsch 1912, 362).
8. Deze impliciete dan wel expliciete erkenning van pluraliteit maakt dat denominaties, in de ogen van Bruce, zwakke gemeenschappen zijn die een milde religie vertegenwoordigen. Hij zelf zegt het bijvoorbeeld zo: "As the denomination does not claim a monopoly on salvational knowledge, it is severely constrained in what it can do to maintain discipline" (Bruce 2003, 58).
9. De literatuur biedt geen eensluidende definitie van sekte, maar de hier genoemde elementen worden door de meeste auteurs wel als bepalend gezien. Voor een zeer goed overzicht van de kenmerken van de verschillende typen van religieuze organisaties, zie Roberts & Yamane (2012, 151-184).

10. Illustratief is de case-study van Kieneker (2013) van de vrijzinnige gemeente van de Nederlandse Protestantenvbond in Bennekom. Kieneker schetst het beeld van een actieve gemeente die wars van orthodoxie en leerstelling aansluiting zoekt bij de vragen van de moderne mens, maar die desondanks sterk vergrijst en niet tot nauwelijks aanwas van nieuwe leden kent.
11. Volgens De Hart (2011, 44) waren er in 2006 in Nederland 30.728 Jehovah's Getuigen en volgens het 2012 *Yearbook of Jehovah's Witnesses* (zie www.jw.org) waren dat er 29.417 in 2011. Dit laatste cijfer betreft echter niet het aantal leden, maar het aantal mensen dat actief langs de deuren gaat met de *Wachtstoren*. Of de cijfers van De Hart ook betrekking hebben op deze zogenaamde 'publishers' is niet duidelijk. Dit laatste is ook niet duidelijk met betrekking tot de Amerikaanse cijfers die Roberts en Yamane (2012, 142) presenteren en die wijzen op een groei van het aantal Jehovah's Getuigen tussen 1998 en 2008 met bijna 35%.

Literatuur

- Becker, J. & J. de Hart (2006),
Godsdienstige veranderingen in Nederland. Verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie, Den Haag: SCP.
- Berger, P. & Th. Luckmann (1971),
The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge, London: Penguin Books.
- Boersema, P.R. (2005),
 The Evangelical Movement in the Netherlands. New Wine in New Wineskins?, in: Sengers, E. (ed.), *The Dutch and their Gods. Secularization and Transformation of Religion in the Netherlands since 1950*, Hilversum: Verloren, 163-179.
- Borg, M.B. ter (2010),
Vrijzinnigen hebben de toekomst. Een essay, Zoetermeer: Meinema.
- Bruce, S. (2002),
God is Dead. Secularization in the West, Oxford: Blackwell.
- Bruce, S. (2003),
 The Demise of Christianity in Britain, in: Davie, G., P. Heelas & L. Woodhead (eds.), *Predicting Religion. Christian, Secular and Alternative Futures*, Aldershot: Ashgate, 53-63.
- Bruce, S. (2011),
Secularization. In Defence of an Unfashionable Theory, Oxford: Oxford University Press.
- Davie, G. (2000),
Religion in Europe. A Memory Mutates, Oxford: Oxford University Press.

- Davie, G. (2002),
Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World, London: Darton, Longman & Todd.
- Dobbelaere, K. (2002),
Secularization: An Analysis at Three Levels, Bruxelles: Peter Lang.
- Ellingson, S. (2007),
The Megachurch and the Mainline. Remaking Religious Tradition in the Twenty-first Century, Chicago: The University of Chicago Press.
- Ellingson, S. (2010),
 New Research on Megachurches. Non-denominationalism and Sectarianism, in: Turner, B.S. (ed.), *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, Oxford: Blackwell, 247-266.
- Felling, A., J. Peters & P. Scheepers (red.) (2000),
Individualisering in Nederland aan het eind van de twintigste eeuw: empirisch onderzoek naar omstreden hypotheses, Assen: Van Gorcum.
- Finke, R. & R. Stark (2001),
 The New Holy Clubs: Testing Church to Sect Propositions, in: *Sociology of Religion*, 62 (2), 175-189.
- Gill, R. (2003),
The Empty Church Revisited, Aldershot: Ashgate.
- Gorski, P.S. (2003),
 Historicizing the Secularization Debate. An Agenda for Research, in: Dillon, M. (ed.), *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 110-122.
- Graaf, N.D. de (2013),
 Oorzaken en gevolgen van ontkerkelijking. Theoretische reflecties en empirische uitkomsten, in: *Religie & Samenleving*, 8 (1), 9-26.
- Hak, D. (2006),
 Het evangelikalisme als de toekomst van een 'illusie'? Een evolutionistisch perspectief, in: *Religie & Samenleving*, 1 (2), 95-109.
- Hart, J. de (2011),
Zwevende gelovigen. Oude religie en nieuwe spiritualiteit, Amsterdam: Bert Bakker.
- Hervieu-Léger, D. (2000),
Religion as a Chain of Memory, New Brunswick: Rutgers University Press.
- Kelley, D.M. (1972),
Why Conservative Churches are Growing. A Study in Sociology of Religion, New York: Harper & Row.
- Kieneker, J. (2013),
Geestelijke verzorging van voor-gaan naar bij-staan. Wat de geestelijke verzorging kan leren van de vrijzinnigheid, masterscriptie religiestudies: Radboud Universiteit Nijmegen.

- Martin, D. (1978),
The Dilemmas of Contemporary Religion, New York: St. Martin's Press.
- Norris, P. & R. Inglehart (2004),
Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide, Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam, R.D. & D.E. Campbell (2010),
American Grace. How Religion Divides and Unites us, New York: Simon & Schuster.
- Roberts, K.A. & D. Yamane (2012),
Religion in Sociological Perspective (Fifth Edition), Los Angeles: Sage.
- Schelsky, H. (1957),
 Ist die Dauerreflektion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie, in: *Zeitschrift für evangelische Ethik*, 1, 153-174.
- Schepens, T. (1991),
Kerk in Nederland. Een landelijk onderzoek naar kerkbetrokkenheid en kerkverlating, Tilburg: Tilburg University Press.
- Schillebeeckx, E. (1968),
God the Future of Man, New York: Sheed & Ward.
- Sengers, E. (2003),
 "Al zijn wij katholiek, wij zijn Nederlanders": opkomst en verval van de katholieke kerk in Nederland sinds 1795 vanuit rational choice perspectief, Delft: Eburon.
- Sengers, E. (2006),
Aantrekkelijke kerk. Nieuwe bewegingen in kerkelijk Nederland op de religieuze markt, Delft: Eburon.
- Stark, R. (1999),
 Secularization R.I.P., in: *Sociology of Religion*, 60 (3), 249-273.
- Stark, R. & L.R. Iannaccone (1997),
 Why the Jehovah's Witnesses grow so Rapidly: A Theoretical Application, in: *Journal of Contemporary Religion*, 12 (2), 133-157.
- Thumma, S. & D. Travis (2007),
Beyond Megachurch Myths. What We Can learn from America's Largest Churches, San Francisco: Jossey Bass.
- Troeltsch, E. (1912),
Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen: Mohr.
- Vermeer, P. & J. Janssen (2011),
 Believing and Belonging among Dutch Forty-Year-Olds: A Panel Study, in: *Journal of Empirical Theology*, 24 (2), 57-79.
- Wallis, R (1975),
 Scientology: Therapeutic Cult to Religious Sect, in: *Sociology*, 9, 89-100.

Weber, M. (1920),

Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen: Mohr, 17-206.

Een doorbreking van orde

De betekenis van vertrouwen en geloof voor veiligheid

Ronald van Steden*

Summary

This paper discusses the relationship between security and public order. In so doing, it first presents a review of critical literature on the role security (defined as 'securitas') plays within a capitalist or neoliberal system. Although such analyses are quite useful for disentangling violent discourses underlying western society, they are also too negative and one-sided to offer avenues for a new approach. Therefore, the second part of this paper explores a more positive outlook on security (defined as 'certitudo') that is grounded in social connectedness, trust and faith.

Inleiding

Veiligheid – criminaliteit en overlast voorop – is tegenwoordig een zaak van statistieken en indexen. Het liefst vatten politici, beleidsmakers en journalisten aangiftecijfers en onveiligheidsgevoelens in kleurige diagrammen samen. Dit geeft het abstracte begrip veiligheid iets tastbaars, waardoor er mogelijkheden ontstaan concrete maatregelen te nemen en problemen op te lossen. En inderdaad, we kunnen soms iets aan onveilige situaties doen. Als we weten waar in de stad mensen zich *unheimisch* voelen en waar veel incidenten plaatsvinden, kan betere verlichting, het installeren van camera's of extra politiesurveillance soelaas bieden. Tegelijk blijft veiligheid een grotendeels ongrijpbare term. Zo betoogt Pinker (2011) in een omvangrijk en gedetailleerd boek dat de wereld met de opkomst van staten en onder invloed van beschavingsprocessen veiliger is geworden. Toch zegt dit niets over hoe gevoelig we ons tonen voor (mogelijk) gevaar. Blijkbaar heeft hoe mensen veiligheid ervaren minder te maken met 'objectieve' data en meer met een 'subjectieve' toestand, met een gevoel (Zedner 2009). Of preciezer gezegd:

* Ronald van Steden is verbonden aan de afdeling Bestuurswetenschappen en Politicologie van de Vrije Universiteit Amsterdam. Hij dankt Marc Schuilenburg, Hans Boutellier en een anonieme referent voor hun constructieve commentaar op een eerdere versie van dit artikel.

hoe wij veiligheid beleven ontstaat voor een groot deel uit sociale interacties, variërend van gesprekjes op straat en (sensationele) mediaberichtgeving tot uitlatingen in de Tweede Kamer. Het is binnen deze context mogelijk dat onze samenleving een dusdanig niveau van welvaart en veiligheid heeft bereikt dat mensen de lat hoger zijn gaan leggen. We accepteren minder dan voorheen.

Derhalve wijzen Buzan e.a. erop dat veiligheid een ‘speech act’ (1998, 27) is. Anders uitgedrukt: veiligheid is een vertoog (dat wil zeggen: een geheel van aannames, denkwijzen en taaluitingen) dat betekenis geeft aan de wereld. Het behoeft weinig uitleg dat die betekenis tegenwoordig een overwegend negatieve lading heeft. Eigenlijk gaat het ons om *on*veiligheid. En op het moment dat iets of iemand het stempel ‘onveilig’ krijgt opgedrukt – in vakjargon: wordt ‘gesecuritiseerd’ (Balzacq 2011) – willen we daar graag snel bescherming tegen organiseren. Verschillende studies tonen aan dat minderheidsgroepen in de samenleving extra kwetsbaar zijn voor de huidige hang naar liefst maximale veiligheid. Vooral (hang)jongeren (Crawford 2009), sociaal-economisch achtergestelde wijken (Waquant 2009) en religieuze groeperingen (De Graaf & Harinck 2012), of combinaties hiertussen, vormen een dankbaar doelwit. Zeker in tijden waarin de legitimiteit van de overheid onder druk staat, kan het uitoefenen van bestuurlijke macht politieke legitimatie krijgen door ‘straatbendes’, ‘asociale’ en ‘fundamentalisten’ als bedreiging van de openbare orde neer te zetten. Actueel zijn discussies over ‘de’ Islam die *jihad*-strijders terreur laat zaaien en over verpauperde woonblokken waar mensen niet meer rustig over straat kunnen en de politie geen gezag meer heeft.

Of het hier gaat om reële bedreigingen doet er minder of niet toe. Alleen al de angst voor afwijkende anderen kan genoeg zijn voor het nemen van ingrijpende maatregelen (De Graaf 2011). Wie niet voldoet aan de normen en doelen van de *imagined community* (Anderson 1991) – de ‘verbeelde gemeenschap’ zoals door de heersende publieke opinie voorgesteld – krijgt het zwaar te verduren. Deze publieke opinie heeft iets dubbelzinnigs. Enerzijds hebben we te maken met een (neo)liberaal geluid dat de nadruk legt op marktwerking en voor zichzelf verantwoordelijke individuen, anderzijds zijn er (neo)conservatieve opvattingen hoorbaar die *law and order* propageren als diezelfde individuen niet in de pas lopen met ‘onze identiteit’ en ‘onze tradities’ (Schuilenburg & Van Swaaningen 2013). Dit artikel wil de negatieve betekenis van veiligheid binnen de geschetste dubbelzinnigheid nader doorvoren. Specifiek stelt het zich de vraag wat de maatschappelijke gevolgen zijn van deze negatieve betekenis, om vervolgens naar een andere kijk op veiligheid te zoeken. Vanuit de gekozen aanvliegroute bevatten de paragrafen 2 en 3 een

overzicht van kritische sociaalwetenschappelijke en filosofische literatuur die veiligheid onmaskert als een inherent gewelddadig begrip. Veiligheid kent een tirannieke kant die mensen uitsluit.

Vervolgens maakt paragraaf 4 de balans op: weliswaar bieden dergelijke analyses interessante inzichten over de onderdrukkende aard van zogenaamd democratische politieke systemen, maar uiteindelijk zijn ze te weinig constructief om een andere kijk op hedendaagse veiligheidspraktijken te kunnen bieden. Een cruciaal probleem is dat de besproken kritische literatuur binnen het gangbare vertoog blijft waarin veiligheid juridisch wordt geduid. Veiligheid wordt dan gelijkgesteld aan het Latijnse *securitas* in de betekenis van bescherming die moderne staatsinstituties hun onderdanen sinds de zestiende en zeventiende eeuw zijn gaan bieden (Conze 1984) – denk aan het geweldsmonopolie dat politie en leger thans hebben. Auteurs zien echter over het hoofd dat veiligheid een ‘wezenlijk betwist begrip’ (een *essentially contested concept*) is, waarvan de inhoud en betekenis constant verandert (Gallie 1962). Derhalve geven paragraaf 5 en 6 de aanzet tot een alternatief veiligheidsvertoog vanuit de stelling dat een te grote politieke en maatschappelijke nadruk op onveiligheid onderling vertrouwen en individueel welbevinden ernstig kan schaden. Met behulp van een theologische benadering laat ik zien dat veiligheid, in de zin van (heils)zekerheid (*certitudo*), kan fungeren als ‘onversneden positieve’ (Waever 2008, 101) bron van sociale orde.

Getto's en gevangenissen

In het heersende maatschappelijke en politieke klimaat bestaat de neiging iedereen die afwijkt van ‘de norm’ te *framen* als een probleem van orde en veiligheid. Foucault heeft zich bij uitstek beziggehouden met de vraag hoe vanzelfsprekende normen of standaarden – de geconstrueerde ‘waarheid’ waarin wij leven – via controlerende en regulerende mechanismen tot stand komen. Een kernbegrip in zijn werk is disciplineren (2001 [1989]). In het bijzonder spreekt Foucault over bestuurlijke technieken die erop zijn gepitst ‘volgzame lichamen’ zo af te richten dat zij ‘vrij kunnen zijn’. Mensen staan op allerhande plaatsen bloot aan machtsuitoefening van instituties zoals fabrieken, ziekenhuizen, scholen, kazernes en gevangenissen. Volgens Foucault vindt deze disciplineren niet alleen plaats binnen genoemde instituties waar mensen gewenst (‘normaal’) gedrag moeten vertonen, maar gaat het ook om de controle van grotere populaties. Door het gebruik van statistiek en technologie verzamelt het bestuur enorme hoeveelheden informatie over hoe het met de

veiligheid, gezondheid en hygiëne van bevolkingsgroepen is gesteld, zodat hierop kan worden geanticipeerd. Via kansberekening worden groepen mensen geclassificeerd en geobjectiveerd. Een voorbeeld van deze 'biopolitiek' is de grootschalige vaccinatie van kinderen die het uitbreken van besmettelijke ziektes moet voorkomen.

De paradox van Foucault is dat de door hem geschetste bestuurlijke technieken ('gouvernementaliteit') aan mensen niet als autoritair, dwingend of ont-rukkend verschijnen (1991 [1978]). Individuele burgers en bevolkingsgroepen raken zodanig gefixeerd dat zij zichzelf gaan besturen. Er vindt zelfdiscipliner-ing, sturing van de eigen moraliteit, plaats overeenkomstig de gestelde norm of standaard. Daarmee heeft het bestuur zichzelf niet overbodig gemaakt. Integendeel, er is sprake van constante wisselwerking tussen een alom aanwezig disciplinerend systeem dat hygiëne, gezondheid en veiligheid bevordert aan de ene en het gedrag van de bevolking aan de andere kant. Door ingrijpen van bestuurlijke structuren wordt vrijheid als het ware 'gemaakt': mensen leren aan wat 'normaal' en 'juist' is (en varen hier wel bij) binnen vigerende voorwaarden van wetgeving, politieke standpunten en economische belan-gen. Voor het moderne kapitalistische systeem gaat de onderwerping van 'lichamen' gepaard met een nadruk op 'utiliteit' (nut, bruikbaarheid). Het opvoeden van burgers als arbeidskrachten en consumenten vormt aldus het kernbeginsel van een disciplinerend neoliberal bestuursapparaat.

Het werk van de Franse socioloog Bourdieu vertoont parallellen met Foucaults analyses van disciplineren, controle en beheersing. In een artikel uit 1994 betoogt Bourdieu dat uit naam van een politieke en economische status-quo burgers zichzelf op een subtiele wijze voegen naar een gezag-hebbende visie op wat 'goed' leven en dito gedrag is. Hij schetst daarbij de opbouw van een samenleving in relatief autonome 'velden' (politiek, kunst, onderwijs, etc.) waartussen machtsrelaties bestaan met als doel het bestendi-gen van een maatschappelijk evenwicht. Anders dan bij Foucault gaat het hier niet om 'biopolitieke macht' gericht op de disciplineren van lichamen, maar om 'symbolische macht' gericht op het vormen van een gedeelde cultuur. In de ogen van Bourdieu lukt het met name de politieke en economische elite om hun kijk op de werkelijkheid als legitiem te presenteren en zodoende de 'habitus' (mentale dispositie) van burgers te beïnvloeden. Elites beschikken immers over het benodigde 'kapitaal' – financiën, maar ook kennis en vaar-digheden – om conflicten tussen velden in hun voordeel te beslechten. Een wederzijdse beïnvloeding van veld en habitus stuurt vervolgens (onbewust) het denken en handelen van mensen conform de geldende culturele normen.

Aan de hand van Foucault en Bourdieu kunnen we begrijpen dat een dominante kapitalistische – neoliberale – rationaliteit bepalend is voor het functioneren van de samenleving. In de kern gaat het hierbij om het idee dat een collectief van mensen beter af is wanneer iedereen participeert en consumeert ten behoeve van het eigen gewin (Achterhuis 2010). De culturele en bestuurlijke processen die met voornoemde rationaliteit gepaard gaan, ‘produceren’ daarbij een gemeenschap van individuen die zich naar haar uitgangspunten schikt. Veiligheid kan worden geïnterpreteerd als keerzijde van deze ‘gecontroleerde vrijheid’ (Schuilenburg 2008a). De neoliberale hang naar conformisme brengt een uitdijend – neoconservatief – arsenaal aan procedures, protocollen, contracten, sancties en straffen met zich mee. Er ontstaat een ‘gulzig’ bestuur (Trommel 2009) dat mensen in de mal van competitieve modelburgers drukt. Dit houdt eigenaardig genoeg in dat individuen op elkaar moeten gaan lijken. Een ieder die niet in het pulletje van de vrije markt-ideologie – het politieke eenheidsdoel – past, staat al snel bloot aan pogingen tot securitisering (met *securitas* als negatief ideaal).

Deze processen van securitisering gaan verder dan de analyses van Foucault over disciplinerende technieken in ziekenhuizen, kloosters of werkplaatsen met als doel het vormen van mensen tot gehoorzame en productieve eenheden. Securitisering, zoals tegenwoordig plaatsvindt, is gespitt op ‘het temmen van de toekomst’ (De Graaf 2013a). Daardoor heeft veiligheidsbeleid niet alleen betrekking op calculeerbare risico’s zoals uitbraken van epidemieën die moeten worden voorkomen. Het gaat eveneens om risico’s die we niet precies kunnen berekenen, maar desalniettemin desastreus kunnen uitpakken – neem de gevolgen van een ontembare bankencrisis of een nucleaire terroristische aanslag. Tevens is in ons huidige veiligheidsvertoog het juridische model dominant, terwijl Foucault machtsrelaties juist uit dat model probeerde los te weken. Machtsuitoefening is bij hem niet enkel gelegen bij een soevereine overheid. Het gaat hem ook om de beheersing van het leven (arbeid, ziekte, seksualiteit, enzovoort) via veelvormige bestuurlijke instituties en mechanismen in de samenleving. Securitisering legt daarentegen het accent op de ‘sterke arm der wet’ die door middel van regels en convenanten mensen in het gareel probeert te houden (Schuilenburg 2011). De trias van ‘schoon, heel en veilig’ – en wat zulks betekent voor goed burgerschap – is zelfs zo diep doorgedrongen in de samenleving dat zowel de ‘masculiene’ (handhavende) als de ‘feminiene’ (zorgzame) kant van het bestuur betrokken is geraakt (Waquant 2010). Veiligheid heeft de neiging zich als een inktvlek over een groot aantal beleidsterreinen uit te breiden. Naast politie, justitie en

beveiliging, haken scholen, woningbouwverenigen, hulpverlening en jeugdzorg bij het thema aan.

Tegen deze achtergrond stelt Waquant, een leerling van Bourdieu, dat machtsuitoefening binnen het kapitalistisch systeem op een onevenwichtige en onrechtvaardige manier plaatsvindt. Hij wijst op een 'liberaal paternalisme' (2008, 16) dat in het hart van de moderne marktmaatschappij ligt verscholen. Op het terrein van de economie laat de staat zijn teugels vieren; de 'onzichtbare hand' van de vrije markt krijgt alle speelruimte. Gelijktijdig regeert de 'ijzeren vuist' van het veiligheidsapparaat – een apparaat dat meedogenloos optreedt tegen mensen die niet in het neoliberale succesverhaal passen. Binnen dit vertoog zijn bijvoorbeeld armen of illegalen zelf verantwoordelijk voor hun misère. Zij verdienen daarom weinig of geen steun. Eerder geldt het tegengestelde: zij krijgen al snel het stempel 'gevaarlijk' opgedrukt en gaan derhalve gebukt onder de punitieve gesel van het op veiligheid ingestelde bestuursapparaat.

Waquant wijst er vervolgens op dat het in een als marktmaatschappij vermomde veiligheidsstaat uiteindelijk niet draait om objectieve problemen van criminaliteit, overlast en verloedering, maar om het verwijderen van 'ont-eigende' en 'onteerde' mensen die de belichaming zijn van een algemeen gedeeld onbehagen over een wereld in financieel-economische crisis (ibid., 12). Daklozen, verslaafden, illegalen en andere sociaaleconomisch achtergestelde groepen verstoren het rooskleurige plaatje dat burgers graag zien, omdat in hen een diepe angst leeft dat zij de volgende kunnen zijn die hun baan en huis kwijtraken. Bovendien is veiligheid één van de laatste ankerpunten die politici aangrijpen om gezag en legitimiteit terug te winnen (ibid., 16). Veel van hun beslisbevoegdheden zijn inmiddels aan Brussel gedelegeerd of worden ingeperkt door multinationals die nationale overheden met belasting- en vestigingseisen onder druk zetten.

Vooralsociaal zwakkere bevolkingsgroepen en minderheden zijn dus de dupe van grote wereldwijde politieke en economische veranderingen die zich momenteel voltrekken. Wie niet mee wil of kan komen in de kapitalistische tredmolen wordt stelselmatig uitgesloten en uitgestoten, processen die zowel verwijzen naar de gevangenis als naar het harde leven in de *no-go areas* van steden. Waquant maakt in zijn werk over Frankrijk en de Verenigde Staten geen helder onderscheid meer tussen getto's en gevangnissen. Het 'hypergetto' (Waquant 2001) is als het ware de overbrugging naar de gevangenis. Hij maakt in zijn werk zichtbaar dat zowel getto's als gevangnissen worden (over) bevolkt door dezelfde – arme, gekleurde en opgesloten – bevolkingsgroepen.

Van uitsluiting naar uitroeiing

De Italiaanse filosoof Agamben (1998) denkt de in de vorige paragraaf ingezette gewelddadige ontmaskering van de contemporaine veiligheidspolitiek tot het uiterste door. Hij wijst erop dat de westerse omgang met terrorismeverdachten of vluchtelingen laat zien hoe deze politiek werkt. Agamben legt hierbij verbanden met de biopolitieke machtsanalyses van Foucault: een systeem dat 'volgzame lichamen' kneedt. Anders dan bij Foucault gaat het hem echter niet om het optimaliseren van condities zoals volksgezondheid, maar om het uitroeien van hen die niet volgzzaam zijn of niet als volgzzaam worden gepercipieerd. Ook legt Agamben in tegenstelling tot Foucault de nadruk op een juridische opvatting van macht (Schuilenburg 2008b). Het meest extreme voorbeeld is volgens hem Auschwitz waarin het 'naakte' (lichamelijke) leven rechtstreeks wordt geconfronteerd met door de staat georchestreerd geweld. Hierop voortbouwend luidt Agambens controversiële stelling dat er in essentie geen verschil bestaat tussen de juridische structuur van concentratiekampen en die van moderne samenlevingen (1998, 95 e.v.). 'Auschwitz' fungeert als steunbeer onder onze democratie. Om deze boude conclusie te kunnen begrijpen, is het nodig nader in te gaan op Agambens analyse van wat hij de 'uitzonderingstoestand' (*state of emergency*) – 'de ambigue zone tussen recht en leven' (*ibid.*, 19) – noemt.

Agambens kernargument luidt dat het uitroepen van een uitzonderingstoestand inmiddels gemeengoed is geworden. We leven in een permanente uitzonderingstoestand. Guantánamo Bay geldt als archetypische illustratie van wat Agamben bedoelt. *Binnen* het Amerikaanse rechtssysteem is besloten tot de bouw van een fysieke ruimte – een kamp – dat *buiten* datzelfde rechtssysteem, inclusief democratische rechtswaarborgen, valt. Als gevolg hiervan is een gedetineerde in Guantánamo Bay een 'homo sacer' (Latijn voor zowel de 'sacrale' als de 'vervloekte' mens): hij 'die gedood, maar niet geofferd kan worden' (*ibid.*, 12). Iemand die uit het democratische juridische stelsel is verbannen – dat kan voornoemde gedetineerde zijn, maar ook een illegale vluchteling – mag straffeloos van het leven worden beroofd, want is reeds aan de goden overgeleverd. Aan de binnenkant van ons zogeheten vrije Westen, constateert Agamben, opent zich een afgrond van onbegrensd staatsgeweld.

Neocleous, een anarchistische denker, heeft zich door Agamben laten inspireren in zijn verontrustende publicaties over de connectie tussen soevereine bestuursmacht, sociale ordening en veiligheidspolitiek. Hij laat zien dat 'veiligheid' en 'identiteit' met elkaar verbonden zijn. Naar Neocleous meent, is onze gedeelde identiteit een product van de mate waarin mensen loyaal zijn

aan een *way of life* die wordt beheerst door de normen en waarden van een marktsamenleving. Mensen die zich niet willen of kunnen aanpassen (bijvoorbeeld vanwege religieuze levensovertuiging of hun sociaaleconomische positie) vormen daarbinnen al snel een risico. Zij belichamen een potentiële bedreiging voor het onbekommerd laten functioneren van de marktsamenleving. Politie, justitie, particuliere beveiliging en tal van andere actoren doen er dan ook alles aan om ‘onveilige mensen veilig te stellen’ – te ‘pacificeren’ (Neocleous 2011, 193) – uit naam van een neoliberal vertoog.

Met zijn analyses sluit Neocleous aan bij Agambens kamp als schrijvende metafoor voor het Westen. Wanneer de vorming van een gezamenlijke levensstijl *ipso facto* met uitsluiting gepaard gaat, ligt veiligheid – en niet vrijheid – aan de basis van liberale filosofische en politieke traditie. Neocleous richt hierbij zijn pijlen vooral op John Locke, die volgens hem de uitvinder van de uitzonderingstoestand is. In tijden van nood en rampspoed, schrijft Locke, geniet een soeverein het ‘voorrecht’ (*prerogative*) van ‘doorzettingmacht’ (*power to act*). Dit voorrecht geeft hem ‘discretionaire bevoegdheden die niet zijn gebonden aan wetgeving en daar zelfs tegenin kunnen gaan’. Het gebruik ervan is altijd rechtvaardig (*just*), zolang de soeverein zijn macht in het belang van zijn burgers uitoefent. Op basis van het voorgaande komt Neocleous tot de conclusie dat het primaat van veiligheid over vrijheid ‘de rechtstaat zit ingebakken’ (2007, 139). Onder de kleren van de democratische keizer sluimert te allen tijde het totalitaire moment van een uitzonderingstoestand.

Meer in het bijzonder draagt het aanjagen van angst voor afwijkende anderen bij aan sociale binding. Nationale identiteit krijgt het meest effectief vorm door het creëren van een (imaginaire) vijand. Ter onderbouwing hiervan beroept Neocleous zich op het oeuvre van Carl Schmitt, ideoloog van het Derde Rijk. Schmitt stelt dat het wezenskenmerk van de staat ligt in het bepalen wie ‘vriend’ en wie ‘vijand’ is. Deze logica helpt ons volgens Neocleous begrijpen waarom populistische politici hameren op het bestaan van een (nationale) identiteit. Identiteit zorgt zowel voor eenheid als voor de legitimering van stevig leiderschap en krachtig ingrijpen in geval van een (geconstrueerde) externe bedreiging. Vandaar ook dat politieke en economische elites constant op zoek zijn naar nieuwe gevaren. Zo ging *the war on drugs* geruisloos over in *the war on terror*. Bondig samengevat: liberaal paternalisme blijkt niets anders te zijn dan fascisme in schaapskleren – ‘aan het einde van de weg naar veiligheid verschijnt Hitler’ (2009, 32).

Tussenbalans

Wat kunnen we van de geschetste maatschappijkritiek leren? Tenminste twee zaken. Ten eerste laten zij zien dat opvattingen over (on)veiligheid hand in hand gaan met de vorming van een collectieve identiteit en de vraag wie daar loyaal aan is, en wie niet. Op een fundamenteeler niveau dan zichtbare of meetbare overlast en criminaliteit hangen orde en veiligheid dus samen met vragen over 'wie wij zijn' en hoe we van daaruit handelen. In het huidige veiligheidsvertoog richt dit handelen zich primair op regulering, disciplineren en uitsluiting. De Britse criminoloog Garland (2001) spreekt zelfs van een 'controlecultuur' die in het teken staat van bescherming tegen alles en iedereen die volgens de geldende normen niet deugt.

Dit inzicht noopt er, ten tweede, toe actuele veiligheidsdiscussies met argusogen te bekijken. Een neoliberale samenleving die het competitieve 'ik' teugelloos laat, maakt zich weinig zorgen over onderlinge solidariteit en bekommert zich nauwelijks om sociale rechtvaardigheid. Sterker nog, wie zich niet onderschikt aan een vertoog van prestaties, utiliteit, productie en consumptie wordt als een probleem van orde, als veiligheidsprobleem, gepercipieerd. Binnen het dominante neoliberale denkkader gaat dan ook alle aandacht uit naar 'gevaarlijke anderen': psychisch gestoorden, illegalen, hangjongeren, verslaafden, allochtonen en daklozen (zie ook Verhaeghe 2012). In plaats van de oorzaken achter deze sociale problemen aan te pakken, is er een politieke en maatschappelijke logica van kracht waarin afwijkingen van de norm al snel als 'crimineel' te boek staan.

Tegelijk kunnen kanttekeningen bij de radicaliteit van besproken kritieken op hedendaags veiligheidsbeleid worden geplaatst. Zeker Agamben en Neocleous maken het te bont door dit beleid op een lijn te plaatsen met tendenties richting 'westerse Gulags' (een term van Nils Christie 1997). Hiermee bezondigen zij zich aan karikaturen die meer een activistische dan een wetenschappelijke houding verraden. Ook draagt hun toon bij aan een verdere verharding van politieke discussies binnen het kader waarin veiligheidsbeleid gestalte krijgt. Hetzelfde zien we terug in Nederland. Onder verwijzing naar Alexis de Tocqueville velt bijvoorbeeld Riemen een weinig vriendelijk oordeel over ons land: de samenleving kampt in zijn ogen met een 'beschavingscrisis' veroorzaakt door een 'nihilistische' massamens die 'niet meer van het leven houdt' (2010, 61). Wij zijn allen verantwoordelijk voor een geestelijke leegte die de kiemen heeft gelegd van een heroplevend fascisme dat ressentiment, rancune en agressie ten aanzien van zondebokken en andere ongewenste medeburgers voedt.

Typeringen zoals ‘fascistisch’ blijven echter niet zonder gevolgen. Neocleous laat in een van zijn artikelen weten dat we ‘in plaats van te ageren tegen de permanente uitzonderingstoestand door een terugkeer naar wettig beleid te eisen, moeten streven naar een echte uitzonderingstoestand. Dit is een taak die geen rechtstatelijke stappen, maar geweld vereist’ (2006, 209). Met andere woorden: het trekken van analogieën tussen een neoliberale samenleving en rechts-extremistische praktijken roept extreem-links geweld op. Dat maakt de cirkel rond. Er wordt beleden wat eerder werd bestreden. Bovendien bieden de gepresenteerde kritische analyses die veiligheid als sociale constructie vervlechten met massieve politieke en economische machtsrelaties weinig of geen mogelijkheid tot ontsnapping. ‘Het systeem’ zorgt er immers automatisch voor dat subversieve personen ingekapseld raken in het alomtegenwoordige neoliberale vertoog of anders worden uitgestoten. Alternatieve routes aanboren lijkt onmogelijk geworden.

Veiligheid als dynamisch begrip

Evenwel zal in de komende pagina’s worden getracht aanknopingspunten te vinden voor een ander en meer ‘dynamisch’ perspectief (Schuilenburg 2012) op veiligheid. Contra Neocleous en Rigakos (2012) die veiligheid als een hegemoon, inherent gewelddadig, begrip afzweren zonder daar een duidelijk alternatief vertoog tegenover te stellen, houdt het hier bepleite dynamische perspectief in dat veiligheid negatieve én positieve connotaties heeft. Zoals eerder aangegeven kleurt een negatieve invulling van veiligheid het concept sterk juridisch in. Veiligheid komt dan neer op bescherming *tegen* (vermeende) risico’s en gevaren zoals uitgebreid in het voorgaande ter sprake is gekomen. Daartegenover staat een positieve invulling van veiligheid die bescherming *door* anderen impliceert. Het oerbeeld dat hierbij past is de geborgenheid van een kind bij zijn vader en moeder. Veiligheid verwijst dan naar een relationeel goed of ‘het goede’ van een relatie. Deze positieve interpretatie van veiligheid voert terug op het Middelnederduitse ‘velich’ en het Oudfriese ‘felig’, woorden die allebei ‘trouw’, ‘dierbaar’ en ‘vriendelijk’ betekenen (Van Zuijlen 2008, 12). Als zodanig is veiligheid niet verbonden met een uitzonderingstoestand, maar met het ‘domein van vanzelfsprekendheid’ (Boutellier 2006, 34) waarbinnen heel andere condities en logica’s gelden dan in kritische en ontmaskerende publicaties wordt aangenomen.

Hoewel we dit in het alledaagse taalgebruik vaak over het hoofd zien, is veiligheid over het algemeen een natuurlijke toestand van sociale verbanden

tussen mensen. Veiligheid gaat niet alleen over de externe – juridische – regulering van (wan)gedrag, maar bevindt zich eveneens ‘binnenin’ relaties die mensen sinds hun ontstaan binden en verbinden. Zoals de primatoloog De Waal opmerkt: ‘veiligheid is de allerbelangrijkste reden voor sociaal leven’ (2009, 32). Vanwege onze natuurlijke kwetsbaarheid leven mensen vanaf de oertijd in samenlevingsverbanden. Veiligheid is behalve een juridisch begrip dus ook een moreel geladen ‘goed’ dat verband houdt met een beschaafde en beschavende samenleving die onderlinge solidariteit, bescherming en geborgenheid constitueert (Loader & Walker 2007). Op een basaal menselijk niveau vloeit veiligheid samen met een hang naar gemeenschap die overstijgend is aan alarmerende situaties die urgent ingrijpen behoeven. Empirisch onderzoek wijst dan ook uit dat factoren zoals ‘sociale samenhang’ en ‘je thuis voelen’ in een buurt minstens net zoveel invloed hebben op hoe mensen veiligheid ervaren als criminaliteit, overlast en eerdere slachtofferervaringen (Boers et al. 2008). Wat veiligheid is, blijkt complexer dan doorgaans wordt aangenomen.

De complexiteit zit hierin dat veiligheid (*securitas*) niet enkel betrekking heeft op controle, maar ook op vertrouwen. Onze preoccupatie met (on)veiligheid als controle dreigt echter de prepolitieke waarde van vertrouwen als maatschappelijk bindmiddel uit te hollen. Op het moment dat mensen muren bouwen, sloten installeren en bewakingscamera’s ophangen om zichzelf te beschermen, nemen vooral onderlinge spanningen toe. Uit etnografisch onderzoek naar stadsbewoners die zich afzonderen komt bijvoorbeeld naar voren dat zij zich niet veiliger, maar angstiger gaan voelen (Merry 1981). Afzondering leidt tot het verleren van sociale vaardigheden die noodzakelijk zijn voor het omgaan met onbekende mensen en onverwachte situaties. Wantrouwen is het directe gevolg. Zo wordt uit het oog en uit het hart verloren dat veiligheid van oorsprong niet verwijst naar bescherming door de overheid (eventueel in samenwerking met private organisaties), maar etymologisch terugvoert naar een toestand van persoonlijk welzijn die voortkomt uit ‘zonder zorg’ leven (Hamilton 2013). En zonder zorg leven kan pas echt als er sprake is van (wederzijdse) zorg, als mensen onderdeel zijn van een vertrouwde en vertrouwenwekkende omgeving.

Wanneer we dit spoor blijven volgen, raakt veiligheid op den duur aan het prettige besef van ‘er mogen zijn’. Anders gezegd: veiligheid verwijst naar een naam en naar ‘respect voor het onkenbare van een persoon die door die naam wordt geroepen, voor het open en veranderlijke of veranderbare karakter van iemands identiteit’ (De Graaf 2013b, 19). Veiligheid als moreel geladen concept vormt aldus een dragende pijler onder al te menselijke

zoektochten naar ‘wie ik ben’, ‘wie wij zijn’ en ‘wat wij delen’. Daarmee valt veiligheid niet geheel samen met een smal en reductionistisch juridisch vertoog, maar raakt het integendeel ingebed binnen een groter verhaal van bestaanszekerheid (Boutellier 2011). Dit grotere verhaal gaat om kansen en problemen rondom concrete individuen, om onderlinge betrokkenheid, en om omzien naar elkaar. Mensen voelen zich pas veilig indien zij zich door anderen gekend weten. Dergelijke gevoelens gaan aan rationalisaties voorbij en functioneren op het niveau van emotioneel en affectief geladen relaties. Zij stutten een basaal vertrouwen dat voortkomt uit de gedeelde ervaringen, verantwoordelijkheden en zorgrelaties van een gemeenschap, een omvattend geheel dat individuele levens te boven gaat.

Een alternatief veiligheidsvertoog

Bovenstaande conclusie leidt tot de hypothese dat onder het enorme maatschappelijke, zelfs ‘utopische’ (Boutellier 2002), verlangen naar liefst honderd procent veiligheid een existentieel vraagstuk schuilgaat. Veiligheidsoplossingen hebben ons veel gebracht, maar geven geen antwoord op de oorzaken achter onze kwetsbaarheid. In hun gezamenlijke streven naar veiligheid proberen mensen zich daarom niet slechts te wapenen tegen aanwijsbare bedreigingen en onzichtbare risico’s, maar ook tegen ambigue noties van zin- en richtingloosheid – het gevoel dat het leven en de samenleving op drift zijn geraakt. De tegenwoordige obsessie met (on)veiligheid zou derhalve wel eens een onderliggend onvermogen kunnen blootleggen om met de dieptelagen van ons bestaan om te gaan. Zoals Beck (2006) stelt: nadat God van de troon werd gestoten, is de oorspronkelijke christelijke heilsverwachting van een hemel (op aarde) vervangen door een ethos of grondhouding gericht op het beheersen en onder controle brengen van de wereld.

Deze onderneming, die zich inmiddels over enkele eeuwen uitstrekt, begint op haar grenzen te stuiten: ironisch genoeg verschijnen de angsten en risico’s waar we thans mee te maken hebben – in het bijzonder de angst voor afwijkende anderen – als onvoorzien bijproduct van ons verlangen naar maakbaarheid. Niet iedereen past een dwingende neoliberale identiteit die wordt gevormd door marktwerking, privatisering en de dwang tot altijd maar meer. Erger: de keerzijde hiervan bestaat juist uit desoriëntatie, vertwijfeling en onzekerheid (Elchardus & Siongers 2011). We kunnen daarom nog moeilijk een andere manier dan controle vinden om in het reine te komen met de onveiligheid en onzekerheid die het leven onherroepelijk met zich mee-

brengh. Interessant genoeg biedt de christelijke traditie waarin onze Westerse cultuur en identiteit wortelt een heel andere visie op veiligheid. Vanuit het christendom wordt obsessief streven naar veiligheid als verre van wenselijk gewaardeerd. De eerste reden is de onmogelijkheid van absolute veiligheid. Alleen de doden genieten van deze rust. Ten tweede wijzen theologen erop dat veiligheid als ultieme staat van zijn niet in mensenhanden ligt. Slechts God weet of iemand daadwerkelijk gered zal worden. Of vanuit de mens bekeken: vertrouwen – en verwant hieraan: geloven – is bij uitstek een risicovolle bezigheid (Gregersen 2004). Godsdienstfilosofische bronnen bieden dus inspirerende handvatten voor een verdere verdieping van de link tot veiligheid en vertrouwen zoals tot nu toe besproken.

Een religieus geladen antwoord zoeken op de veiligheidshype die Nederland al twee decennia in zijn greep houdt, is evenwel oneigentijds. De scheiding tussen ‘kerk’ en ‘staat’ en het belang van een ‘neutrale’ publieke ruimte zijn immers leidende principes binnen een liberale democratie. Habermas (2006) heeft echter duidelijk gemaakt dat, in weerwil van secularisatie en religiekritiek, geloofsovertuigingen in de samenleving serieus moeten worden genomen. Geloof, zo beargumenteert hij, is meer dan een doctrine. Geloven is verbonden met mensen, is iets wat identiteit en levensenergie geeft. Mensen handelen dagelijks op basis van hun levensovertuigingen die zij niet zomaar thuis kunnen laten. Derhalve moeten politieke uitgangspunten van een ‘neutraal’ publiek domein niet worden verward met het verbannen van geloof en religie achter de voordeur. Neutraal betekent juist dat er voor alle stemmen, religieuze stemmen inclusief, plek moet zijn in de samenleving.

Habermas meent dan ook dat een reflexieve moderniteit ruimte hoort te laten voor betekenisgeving vanuit religieus oogpunt. We leven, schrijft hij, in een ‘post-seculiere samenleving’ (ibid., 4) die onvermijdelijk onenigheid met zich mee brengt. Dat is volgens hem geen punt zolang mensen onderling blijven communiceren, zich serieus in elkaars standpunten willen verdiepen en hun persoonlijke overtuigingen tussen haakjes durven zetten in het volle bewustzijn van de pluriformiteit aan stemmen die om hen heen klinken. Habermas’ geloof in de kracht van open argumenten en consensusvorming klinkt in een wereld vol machtsrelaties misschien behoorlijk wereldvreemd. Niettemin kunnen we met hem meevoelen dat de ‘systeemwereld’ van politiek, economie en controle in toenemende mate de ‘leefwereld’ van mensen koloniseert en zodoende communicatie, samenhang en solidariteit verdringt. Zijn verdediging van religie biedt een verfrissende en welwillende kijk op vraagstukken van veiligheid, verbondenheid en bestaanszekerheid die voorbij probeert te reiken aan een aan controle verslaafde maatschappelijke orde.

Verder zij opgemerkt dat macht niet noodzakelijkerwijs als iets negatiefs moeten worden opgevat. Foucault verbindt contemporaine bestuurlijke technieken die het leven in stand houden met een specifieke machtsvorm: de van oorsprong christelijke pastorale macht. Deze macht is een zorgende macht in de zin dat een goede herder zijn schapen hoedt. Het heil van iedereen en van ieder afzonderlijk staat bij zo'n herder voorop. Tevens is het belangrijk te beseffen dat de pastorale machtsvorm mensen niets oplegt. Zij gehoorzamen uit zichzelf, omdat de herder weet wat er in hen omgaat en door compassie wordt bewogen. Volgens Foucault loopt er een rechte lijn van deze zielenzorg naar het besturen van bevolkingen binnen het moderne maatschappelijke bestel (Schuilenburg & Van Tuinen 2009). Belangrijker nog is dat het beeld van een herder die zijn kudde beschermt met als doel verlossing van het individu een religieuze dimensie geeft aan veiligheid binnen het grotere verhaal van bestaanszekerheid. Dit beeld attendeert ons erop dat samenleven een geschenk is dat aan individualiteit vooraf gaat, zonder dat diezelfde individualiteit wordt opgeheven. We kunnen ons pas werkelijk veilig voelen in verbondenheid met anderen en met Iets dat of Iemand die bewogenheid voor ons persoonlijk toont.

Risico's en gevaren zijn daarmee niet als sneeuw voor de zon verdwenen. En dat is niet erg: christelijke denkers slaan veiligheid helemaal niet zo hoog aan. Augustinus bekritiseerde reeds de Latijnse veronderstelling dat *securitas* (lees: 'innerlijke rust' als deugd of karaktereigenschap) gelijk staat aan een gelukkig leven. Hij waarschuwde ervoor dat deze levenshouding zowel tot zelfgenoegzaamheid als tot een te grote onderwerping aan het wereldlijk gezag aanleiding geeft. In het Romeinse Rijk was de keizer voor zijn onderdanen de verpersoonlijking van veiligheid en vrede die zij genoten. *Securitas* maakte als zodanig deel uit van een staatsreligie, terwijl, aldus Augustinus, werkelijke religie zich op God moet richten. Volgens hem heeft te veel concentratie op het zelf en op de autoriteiten nalatigheid in het vervullen van christelijke plichten (of goede werken) tot gevolg (Schrimm-Heins 1991). In de eerste eeuwen na Christus komt daarom een nieuwe, en voor de Romeinen vreemde, christelijke invulling van veiligheid op: *certitudo* – of heilszekerheid – die de zondige mens moet verdienen.

Terwijl *securitas* met de ondergang van het Romeinse Rijk aan belang inboet (maar na de Middeleeuwen des te sterker terugkomt), begint *certitudo* aan een opmars door de geschiedenis. Vooral Luther maakt het begrip populair door het primaat van de pauselijke leer en de nadruk op goede werken (naakten kleden, hongerigen voeden, enzovoort) te ondergraven. In de terminologie van Luther komt *certitudo* – veiligheid of zekerheid als uitkomst van

een ‘geloofssprong’ – voort uit een bevrijdende overgave aan een liefdevolle en genadige God die aan alles, zonder voorwaarden, vooraf gaat. Tegelijk veronderstelt Luthers theologie een voortdurende onzekerheid: de toekomst kan anders uitpakken dan verwacht of gehoopt. Luther zelf leefde dan ook in roerige tijden vol omwentelingen op politiek, sociaal en godsdienstig vlak. Zulke tijden zijn nu weer aangebroken (Bauman 2000). Alle onzekerheid die dat met zich meebrengt hoeft echter niet per se als alarmerend crisisverschijnsel te worden beleefd. Onzekerheid maakt ons vooral opnieuw bewust van vragen over ‘waar wij vandaan komen’, ‘wie wij zijn’ en ‘waar we naar toegaan’. Of uitdagender verwoord: de immanente onzekerheid die onze moderniteit kenmerkt kan worden geïnterpreteerd ‘als een aanwijzing voor haar intrinsieke religieuze karakter’ (Borgman 2008, 36). Door al het geweld van *securitas* heen dient *certitudo* zich weer aan als richtinggevend ideaal.

Sinds het aanbreken van de moderne tijd met al haar gespecialiseerde wetenschappen heeft *certitudo* een seculiere lading gekregen: we zijn alleen zeker van geldige kennis als we die langs de weg van strenge methoden en technieken hebben verkregen (Schrimm-Heins 1992). Het is dus nodig het vertoog van een *certitudo* die ontspruit aan transcendente geborgenheid opnieuw op de agenda te zetten. Dit vertoog stoelt op het oude Middeleeuwse inzicht dat geloof en God geen sferen zijn die buiten het publieke domein vallen, maar de gehele samenleving doortrekken (zie ook Taylor 2007). Vanuit dat inzicht ontstaat idealiter een ethos dat vertrouwen, niet controle, voorop stelt. Zulks is geen gemakkelijke opgave omdat de morele lading, taal en attitude die bij *certitudo* horen in een seculiere samenleving niet vanzelfsprekend meer gehoord en begrepen worden. Termen zoals matigheid, ootmoedigheid en rechtvaardigheid zijn aan hertaling toe.

In ieder geval leert *certitudo* ons dat een goed of geslaagd leven niet zonder risico is vanuit het besef dat zaken verkeerd kunnen aflopen. Tegelijkertijd mogen we in het vertrouwen leven dat die mogelijkheid ook tot het goede leven behoort. De wereld is nu eenmaal fragiel en onvolmaakt. Honderd procent veiligheid bestaat niet. Vanuit deze levenshouding is het mogelijk relativiseringsvermogen aan de dag te leggen en mildheid te betonen vanuit verbondenheid met de ander – en de Ander. Hedendaags uitgedrukt betekent dit een overgave aan ‘het Hogere’ (Van den Brink 2012), aan Iets dat of Iemand die ons transcendeert en waarmee we ons verbonden voelen, vanuit een (irrationele) zekerheid gewenst en gedragen te zijn. Op zijn beurt kan zo’n individuele sensatie weer aanzetten tot maatschappelijke betrokkenheid die de gangbare orde van controle en repressie doorbreekt. Een dynamisch perspectief op veiligheid maakt verandering mogelijk.

Tot besluit

Veiligheid is een veelzijdig concept. Tegenwoordig kan echter vooral de negatieve, juridisch ingevulde, betekenis op veel aandacht rekenen. Dit heeft maatschappelijke consequenties, omdat veiligheid (*securitas*) als het ware wordt ‘gesacraliseerd’ (Arends 2008, 277). We kunnen bijna niet anders meer dan denken in logica’s van meer wet- en regelgeving, meer disciplinerende maatregelen en meer intern of extern toezicht. Volgens critici zou deze controlecultuur onevenredig beperkende en uitsluitende gevolgen hebben voor mensen die niet aan de neoliberale norm of standaard van geïndividualiseerd, seculier consumentisme kunnen of willen voldoen. Een alsmaar uitdijend veiligheidsapparaat van politie, justitie, gemeenten, woningbouwcorporaties, de welzijnssector en andere actoren werpt zijn lange schaduw over bijvoorbeeld opstandige jongeren, etnische en/of religieuze minderheidsgroepen en ‘verlizers’ zoals daklozen, verslaafden en psychiatrisch gestoorden.

Als tegenwicht heeft dit artikel de aandacht willen vestigen op een andere betekenis van veiligheid – preciezer: zekerheid (*certitudo*) – die verband houdt met vertrouwen, compassie en barmhartigheid vanuit het besef verbonden te zijn met en in een transcendent geheel (God, de Samenleving). Juist het moderne onbehagen over de complexiteit en richtingloosheid van de wereld draagt aan dat religieus gevoelen bij (zie ook Van Harskamp 2008). Deze positieve (her)interpretatie van veiligheid wil overigens niet zeggen dat politie en justitie plots overbodig zijn geworden. Integendeel, een sociale omgeving is een veilige omgeving die zich gesteund weet door een daadkrachtige overheid. Wel zij opgemerkt dat het om meer gaat dan het gebruik van (of dreigen met) drang en dwang. Behalve de toepassing van het geweldsmonopolie als *ultimum remedium* behoort de overheid burgers het gevoel te geven dat de politie er voor hen is en hen rechtvaardig behandelt (Terpstra 2011). Oftewel: een beschaafde overheid legt bij het gezagvol bevestigen en uitdragen van collectieve normen en waarden – een gedeelde identiteit – rekenschap af dat ze (groepen) mensen op voorhand niet uitsluit.

Een positieve (her)interpretatie van veiligheid betekent ook niet het loslaten van een maatschappijkritische houding ten opzichte van bestaande politieke en economische verhoudingen. Het is nodig de normatieve funderingen van het veiligheidsbegrip op zijn merites te blijven ondervragen. Er moet een dialoog worden aangegaan met het dominante negatieve – juridische – vertoog dat aspecten van risico’s en gevaren (overlast, criminaliteit, terrorisme, enzovoort) benadrukt door daar een positief – moreel geladen – vertoog tegenover te stellen. Galtung (1969) onderstreept dat zo’n positieve invalshoek op

veiligheid en vrede een reflexief beschouwen met zich meebrengt van ‘het actuele’ (het bestaande) ten opzichte van ‘het potentiële’ (wat mogelijk is). We kunnen ook zeggen: het gaat hier om de ambitie structurele misstanden – geweld, stigmatisering, uitsluiting – die voortkomen uit politiek-economische machtsongelijk te verzachten of op te heffen.

De gevestigde veiligheidsorde veranderen is niet eenvoudig. Veiligheid opgevat als vertrouwen en geloof houdt namelijk in dat we geen absolute garanties krijgen. Een positieve correctie op het gangbare veiligheidsbegrip brengt kwetsbaarheid met zich mee en acceptatie dat er zaken mis kunnen gaan. Mensen zijn feilbaar, de wereld is een gebroken oord. Als we voor deze ongemakkelijke waarheid blijven wegstijven betekent dat onherroepelijk een verlies aan sensitiviteit en solidariteit. Echt kwaad zit in *adiaphora* – ‘onverschilligheid’ (Bauman & Donskis 2013, 37) – jegens (afwijkende) anderen en een gebrek aan gezonde zelfreflectie. Gevat in de terminologie van onderhavig artikel: het veronachtzamen van de noodzaak tot *certitudo* die zich schuilt achter ons streven naar *securitas* brengt een ‘teveel’ (Zedner 2003) aan veiligheid met zich mee. Op termijn zal dit de vrijheid en het geluk van mensen serieus gaan beperken. Door op een ‘kompas van angst’ (Van Swaaningen 2005, 294) te blijven varen, komen we in neergaande spiralen van controle en repressie terecht.

Daarentegen biedt leven in vertrouwen aanknopingspunten voor een ethos dat zich opent voor anderen. Zulk vertrouwen vergt geloof en brengt risico’s met zich mee. Hoe we het noodlot en missers die altijd op de loer liggen tegemoet treden, zegt veel over de morele kwaliteit van onze samenleving. Veiligheid als iets maakbaars definiëren met het gevolg dat fouten en incidenten geen optie meer zijn, draagt bij aan een verregaand gebruik van kille juridische instrumenten zoals verboden, contracten en convenanten. Menselijke behoefte aan warme, op vertrouwen geënte, verhoudingen maakt intussen duidelijk dat we voor onze veiligheid van meer afhankelijk zijn dan dit soort zelf georganiseerde controle. Het gaat evenzeer om het vermogen te ontvangen wat bescherming biedt: aandacht, liefde, hoop, trouw en geborgenheid die niet per se aan ons ‘eigen werk’ ontspruiten (zie ook Van Tongeren 2013). *Certitudo* en *securitas* functioneren in dat opzicht als communicerende vaten: louter inzetten op het eerste zou roekeloos zijn, alsof echte gevaren en dreigingen niet bestaan. Een te grote nadruk op het laatste onttaardt echter al snel in een onverantwoorde roep om meer politie, zwaarder straffen en ontmenselijking van wat vreemd of verkeerd is. Er moet altijd ruimte blijven voor zelfrelativering, voor de zwakke en imperfecte kant van mensen, voor herstel

van geschonden relaties. Zonder genade komt veiligheid haaks te staan op een fatsoenlijke samenleving.

Literatuur

- Achterhuis, H. (2010),
De utopie van de vrije markt, Rotterdam: Lemniscaat.
- Agamben, G. (1998),
Homo sacer: sovereign power and bare life, Stanford, CA.: Stanford University Press.
- Anderson, B. (1991),
Imagined communities, New York: Verso.
- Arends, J.F.M. (2008),
 From Homer to Hobbes and beyond – Aspects of ‘security’, in the European tradition, in: Brauch, H.G. et al. (red.), *Globalization and environmental challenges: reconceptualizing security in the 21st Century*, Berlijn/Heidelberg: Springer, 263-277.
- Balzacq, T. (2011),
Securitization theory: how security problems emerge and dissolve, Londen: Routledge.
- Bauman, Z. (2000),
Liquid modernity, Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. & L. Donskis (2013),
Moral blindness: the loss of sensitivity in liquid modernity, Cambridge: Polity Press.
- Beck, U. (2006),
 Living in the world risk society, in: *Economy and Society*, 35 (3), 329-345.
- Boers, J., R. van Steden & J.C.J. Boutellier (2008),
 Het effect van positieve en negatieve factoren op veiligheidsbeleving: een kwantitatieve studie onder inwoners van Amsterdam, in: *Tijdschrift voor Veiligheid*, 7 (3), 34-52.
- Borgman, E. (2008),
Want de plaats waarop je staat is heilige grond: God als onderzoeksprogramma, Amsterdam: Boom.
- Bourdieu, P. (1994),
 Rethinking the state: genesis and structure of the bureaucratic field, in: *Sociological Theory*, 12 (1), 1-18.
- Boutellier, J.C.J. (2002),
De veiligheidsutopie: hedendaags onbehagen en verlangen rondom misdaad en straf, Den Haag: Boom Juridische Uitgevers.
- Boutellier, J.C.J. (2006),
 Een nieuwe ordening: een verkenning van de relatie tussen veiligheid, recht en vertrouwen, in: *Recht der Werkelijkheid*, 26 (3), 29-45.

- Boutellier, J.C.J. (2011),
 Sociale veiligheid als vorm van bestaanszekerheid, in: *Socialisme & Democratie*, 68 (5/6), 40-48.
- Brink, G. van den (red.) (2012),
De lage landen en het hogere: de betekenis van geestelijke beginselen in het moderne bestaan, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Buzan, B., O. Waever & J. de Wilde (1998),
Security: a new framework for analysis, Londen: Boulder.
- Conze, W. (1984),
 Sicherheit, Schutz, in: Brunner, O., W. Conze & R. Koselleck (red.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (band 5), Stuttgart: Klett-Cotta, 831-862.
- Christie, N. (1993),
Crime control as industry: towards gulags, Western style, Londen: Routledge.
- Crawford, A. (2009),
 Criminalizing sociability through anti-social behaviour legislation: dispersal powers, young people and the police, in: *Youth Justice*, 9 (1), 5-26.
- Elchardus, M. & J. Siongers (2001),
 The malaise of limitlessness: an empirical study of the relation between detraditionalization, meaningfulness and malaise, in: *Ethical Perspectives*, 8 (3), 179-201.
- Foucault, M. (1991 [1978]),
 Governmentality, in: Burchell, G., C. Gordon & P. Miller (red.), *The Foucault-effect: studies in governmentality*, Londen: Harvester Wheatsheaf, 87-104.
- Foucault, M. (2001 [1989]),
Discipline, toezicht en straf: de geboorte van de gevangenis, Groningen: Historische Uitgeverij.
- Gallie, W.B. (1962),
 Essentially contested concepts, in: Black, M. (ed.), *The importance of language*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 121-146.
- Galtung, J. (1969),
 Violence, peace and peace research, in: *Journal of Peace Research*, 6 (3), 167-191.
- Garland, D. (2001),
The culture of control: crime and social order in contemporary society, Chicago: University of Chicago Press.
- Graaf, B. de (2011),
Waar zijn we bang voor? Veiligheidsdenken en de angst voor de ander, Utrecht: Forum.

- Graaf, B. de (2013a),
 Het temmen van de toekomst: van een veiligheids- naar een risicocultuur, in:
Tijdschrift over Cultuur en Criminaliteit, 3 (2), 155-172.
- Graaf, B. de (2013b),
Ecce homo: herkenning en registratie in geschiedenis en veiligheidsbeleid, Leiden:
 Universiteit Leiden (oratie).
- Graaf, B. de & G. Harinck (2012),
 Een probleem van orde: religie op de nationale veiligheidsagenda, drie voorbeelden
 van 1813 tot heden, *Religie & Samenleving*, 7 (2), 141-165.
- Gregersen, N. (2004),
 Risk and religious certainty: conflict or coalition? in: *Tidsskriftet Politik*, 8 (1), 22-32.
- Habermas, J. (2006),
 Religion in the public sphere, in: *European Journal of Philosophy*, 14 (1), 1-25.
- Hamilton, J.T. (2013),
Security: politics, humanity and the philology of care, Princeton: Princeton University
 Press.
- Harskamp, A. van (2008),
 Existential insecurity and new religiosity: an essay on some religion-making
 characteristics of modernity, in: *Social Compass*, 55 (1), 9-19.
- Loader, I. & N. Walker (2007),
Civilizing security, Cambridge: Cambridge University Press.
- Merry, S.E. (1981),
Urban danger: life in a neighborhood of strangers, Philadelphia: Temple University Press.
- Neocleous, M. (2006),
 The problem with normality: taking exception to 'permanent emergency', in:
Alternatives: Global, Local, Political, 31 (2), 191-213.
- Neocleous, M. (2007),
 Security, liberty and the myth of balance: towards a critique of security politics, in:
Contemporary Political Theory, 6 (2), 131-149.
- Neocleous, M. (2009),
 The fascist moment: security, exclusion, extermination, in: *Studies in Social Justice*,
 3 (1), 23-37.
- Neocleous, M. (2011),
 'A brighter and nicer life': security as pacification, in: *Social and Legal Studies*, 20 (2),
 191-208.
- Neocleous, M. & G.S. Rigakos (eds) (2011),
Anti-security, Ottawa: Red Quill Books.
- Pinker, S. (2011),
The better angels of our nature: a history of violence and humanity, Londen: Penguin.

- Riemen, R. (2010),
De eeuwige terugkeer van het fascisme, Amsterdam/Antwerpen: Atlas.
- Schrimm-Heins, A. (1991),
 Gewissheit und Sicherheit: Geschichte und Bedeutungswandel der Begriffe certitudo und securitas (Teil I), in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 34, 123-213.
- Schrimm-Heins, A. (1992),
 Gewissheit und Sicherheit: Geschichte und Bedeutungswandel der Begriffe certitudo und securitas (Teil II), in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 35, 115-213.
- Schuilenburg, M. (2008a),
 Een gecontroleerde vrijheid: neoliberalisme, veiligheid en verzekeringen, in: Brouwer, R. & T. Bakker (red.). *Liberticide: kritische reflecties op het neoliberalisme*, Utrecht: IJzer, 74-92.
- Schuilenburg, M. (2008b),
 De vluchteling als *Homo Sacer*: een korte inleiding bij Agambens "Voorbij de mensenrechten", in: *Open*, 15, 86-89.
- Schuilenburg, M. (2011),
 The securitization of society: on the rise of quasi-criminal law and selective exclusion, in: *Social Justice*, 38 (1/2), 71-86.
- Schuilenburg, M. (2012),
Orde in veiligheid: een dynamisch perspectief, Den Haag: Boom Lemma (proefschrift Vrije Universiteit).
- Schuilenburg, M. & R. van Swaaningen (2013),
 Veiligheid in een laatmoderne cultuur, in: *Tijdschrift over Cultuur en Criminaliteit*, 3 (2), 109-122.
- Schuilenburg, M. & S. van Tuinen (2009),
 Michel Foucault: biopolitiek en bestuurlijkheid, in: *Krisis: Tijdschrift voor actuele filosofie*, 3, 1-5.
- Swaaningen, R. van (2005),
 Public safety and the management of fear, in: *Theoretical Criminology*, 9 (3), 289-305.
- Taylor, C. (2007),
A secular age, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University.
- Terpstra, J. (2011),
 Two theories on the police: the relevance of Max Weber and Emile Durkheim for the study of the police, in: *International Journal of Law, Crime and Justice*, 39 (1), 1-11.
- Tongeren, P. van (2012),
Leven is een kunst: over morele ervaring, deugdethiek en levenskunst, Zoetermeer: Klement en Pelckmans.
- Trommel, W. (2009),
Gulzig bestuur, Den Haag: Lemma.

- Verhaeghe, P. (2012),
Identiteit, Amsterdam: Boom.
- Waal, F. de (2009),
Een tijd voor empathie: wat de natuur ons leert over een betere samenleving, Amsterdam/
 Antwerpen: Contact.
- Waquant, L. (2001),
 Deadly symbiosis: when ghetto and prison meet and mesh, in: *Punishment and Society*,
 3 (1), 95-134.
- Wacquant, L. (2008),
 Ordering insecurity: social polarization and the punitive upsurge, in: *Radical
 Philosophy Review*, 11 (1), 9-27.
- Wacquant, L. (2009),
Punishing the poor: the neoliberal government of social insecurity, Durham, NC: Duke
 University Press.
- Wacquant, L. (2010),
 Crafting the neoliberal state: workfare, prisonfare and social security, in: *Sociological
 Forum*, 25 (2), 197-220.
- Waever, O. (2008),
 Peace and security: two evolving concepts and their changing relationship, in:
 Brauch, H.G. et al. (red.), *Globalization and environmental challenges: reconceptualizing
 security in the 21st Century*, Berlijn/Heidelberg: Springer, 99-112.
- Zedner, L. (2003),
 Too much security?, in: *Journal of the Sociology of Law*, 31 (3), 155-184.
- Zedner, L. (2009),
Security, Londen: Routledge.
- Zuijlen, R.W. van (2008),
*Veiligheid als opdracht: een onderzoek naar veiligheid als fundamenteel recht en als positieve
 verplichting van de staat in het licht van de politietaak tot strafrechtelijke rechtshandhaving*,
 Nijmegen: WLP (proefschrift Erasmus Universiteit).

In gesprek met: *Teus van de Lagemaat*

Durk Hak

Op 18 november 2013 vond in Amsterdam de promotie van Teus van de Lagemaat plaats tot doctor aan de *Vrije Universiteit* (faculteit Godgeleerdheid). De resultaten van zijn promotieonderzoek zijn neergelegd in een lijvig boekwerk: *De stille evolutie* met als ondertitel *Individualisering in de Gereformeerde Bond*. Die promotie/dissertatie was aanleiding om 'in gesprek' te gaan met de jonge doctor. De eerste opponent, de emeritus hoogleraar godsdienstsociologie aan de VU Gerard Dekker, stelde onder meer dat de *Bond*, gegeven de modernisering en individualisering van de samenleving en de kerk, waaronder ook de evangelikalisering, die hij ook aantrof in Van de Lagemaats studie, radicale keuzes moet maken. Hij betreurde de eerste reactie van de *Bond* bij monde van de secretaris (ND 18/11) dat dat niet zou gebeuren. Zou Dekker inmiddels niet iets meer waardering voor sociologisch onderzoek bij dominee-bestuurders van de kerken mogen verwachten?

Die *Gereformeerde Bond* (GB), waarvan sprake is in de ondertitel, is tot nog toe nauwelijks voorwerp van sociaal wetenschappelijk onderzoek geweest. Wel is er J.E. Posts *Gereformeerd zijn en blijven: Een wankel evenwicht* (1998), maar dat vormt de spreekwoordelijke uitzondering. Post beschrijft op een 'adequate wijze', de aanduiding is van Van de Lagemaat, de ontwikkelingen in en van de *Bond* in de eerste negentig jaar van zijn bestaan, en vergelijkt die met die in de *Gereformeerde Kerken in Nederland* (synodaal) en de *Christelijke Gereformeerde Kerken*.

Van de Lagemaats onderzoek beslaat het eerste decennium van de 21^{ste} eeuw, maar door te focussen op veranderingen in opvattingen en praktijken, rond de kerkelijke ambten, de liturgie, binding aan de gemeente, geloofsopvattingen, en de positie van vrouwen (in de kerk), en door daarbij naast het bondsniveau de (kerkelijke) gemeente en de kerkleden te bekijken, is het veel meer dan een aanvulling op Post geworden.

De *Gereformeerde Bond* is bij betrekkelijke buitenstaanders niet zo bekend. De aanleiding tot de oprichting in 1906 vormde het optreden van de predikant ds L.A. Bähler uit Zwolle die het boeddhisme bij zijn beminde hervormde gelovigen aanbeval. Deze gebeurtenis werd het brandpunt van verzet tegen de groeiende vrijzinnigheid binnen de *Nederlandse Hervormde Kerk*. Dit maakt ook de naam, die voluit luidde: *Gereformeerde Bond tot verbreiding en verdediging van de Waarheid in de Nederlandse Hervormde (Gereformeerde)*

Kerk begrijpelijk. Na de totstandkoming van de *Protestantse Kerk in Nederland* vormt dit kerkgenootschap het werkgebied.

De *Bond* kwam voor buitenstaanders pas goed in beeld bij het *Samen-op-weg*-proces, waarin een drietal kerkgenootschappen, de *Nederlandse Hervormde Kerk*, de *Gereformeerde Kerken in Nederland*, en de aloude en veel kleinere *Evangelisch-Lutherse Kerk* zich aaneensloten tot de *Protestantse Kerk in Nederland* (PKN). De *Bond*, met als boegbeeld en stuurman de algemeen secretaris ir J. van der Graaf, vormde daarin een (machts)factor van belang. De opstelling en het opereren van resp. de *Bond* en Van der Graaf, hebben ongewild aan het ontstaan van nog een kerkgenootschap geleid. De tegenstanders van het *Samen-op-weg*-proces in de *Nederlandse Hervormde Kerk* hebben de aarzelingen en protesten van de *Bond* vertaald in een actie, die wel moest uitlopen op een eigen *Hersteld Hervormde Kerk*. Zij kan worden gezien als een van de onbedoelde gevolgen van het machtsspel van de *Bond*, dat door een deel van de achterban niet als zodanig herkend, maar als feitelijke weerstand werd opgevat, terwijl de *Bond* naliet zijn minder in de machtspolitiek geschoolde achterban hierover te informeren (Hak 2009). Met deze zienswijze is Teus van de Lagemaat het niet eens. “De *Bond* heeft uitgebreid geïnformeerd, maar heeft door de ‘vertrek-optie’ te introduceren een proces versterkt dat ze niet meer in de hand kon houden. Ik noem dat ‘meer actiegroep dan beweging’.” Hij spreekt dan ook liever ‘van een niet gelukte beheersstrategie’, en voegt daar aan toe dat ondertussen de *Bond* ‘wel van een enigszins “lastige” groep is verlost’. In deze periode wordt de *Bond*, afgemeten aan bijvoorbeeld het aantal predikantsplaatsen, groter dan ooit tevoren.

De weg tot het doctoraat van Teus van de Lagemaat was niet een vanzelfsprekende. Hij werd in 1956 in het gezin van een kleine boer, gemengd bedrijf op de Veluwe, geboren en ging via de mavo naar de pas opgerichte *Gereformeerde sociale academie* (later *De Vijverberg*) in Ede. Een van de vakken dat hem bekoorde was sociologie, en later, naast zijn werk, ging hij 's avonds in Utrecht sociologie studeren. Hij kwam in 1987, maar nu als docent, terug op de school, die nu *Christelijke Hogeschool Ede* heet. In 2007 begon hij met zijn promotieonderzoek over individualiseringsprocessen binnen de ogenschijnlijk zo onveranderlijke en monolithische ‘traditionele’ kerken. Hij werd daartoe mede in staat gesteld doordat de *faculteit Godgeleerdheid* van de VU hiervoor als subsidiënt optrad. Uit eigen ervaring, hij was behalve belijdend lid van deze kerk ook enige tijd ouderling in zijn eigen gemeente, wist hij van het bestaan en ontstaan van nuanceringen en verschillen over opvattingen in de zo onveranderlijk lijkende *Gereformeerde Bonds*-traditie. Hij zag en

ervoer wat Marthy Veerman (1995) indertijd in haar dissertatie had benoemd als ‘het onderhandelen met de cultuur’.

Ter voorkoming van een mogelijk misverstand, zijn onderzoek gaat niet over de bevindelijke kerken, maar over de kerken met een hervormde structuur die min of meer orthodox zijn. Al zijn er wel kerkleden binnen deze groepering die zich bevindelijk beschouwen, zij vormen feitelijk een minderheid. De bevindelijke gemeenten binnen de eertijds *Nederlandse Hervormde Kerk* vinden we nu vooral in de al eerder genoemde *Hersteld Hervormde Kerk*. Het gaat bij de Bond wel om kerken binnen de Bijbelgordel of refogordel; met die laatste term is Teus van de Lagemaat niet gelukkig: ‘Het zijn lang niet allemaal reformatorische kerken, het gaat eigenlijk om (gereformeerde) orthodoxie.’ Op de tegenwerping dat Bijbelgordel mogelijk suggereert dat die Bijbel in kerken buiten dat gebied geen plek zou hebben, zegt hij, dat hij ‘hiermee bedoelt die gordel waarin de Bijbel een plaats heeft in het publieke bestuur en het openbare leven.’ Het lijkt me dat er behoefte is aan een betere term.

Na een uitgebreide beschrijving van de *Gereformeerde Bond* te hebben gegeven, wordt even uitgebreid ingegaan op processen van individualisering, in de *Bond*, in de gemeentelijke praktijk en bij de gemeenteleden. De uitkomsten zijn ook voor wie geen vreemdeling is in het Jeruzalem van het orthodoxe gereformeerdendom, belangrijk. In de onderzochte periode vond Teus van de Lagemaat bij de landelijke vereniging *geen* invloed van de individualiseringsprocessen op de ingenomen standpunten; hij vond die *wel* in de kerkelijke gemeenten en bij kerkleden. Hij spreekt mee daarom van een stille evolutie, die een andersoortige is dan de veranderingen die de synodaal en vrijgemaakte gereformeerden doormaakten en nog doormaken, waar volgens Gerard Dekker sprake is geweest van respectievelijk een stille revolutie (1992), en een doorgaande revolutie (2012). De geloofsinhoud verschuift nauwelijks, maar wel wordt er minder accent gelegd op de uitverkiezing. Ook de zogenaamde ‘orde van het heil’, een vaste structuur voor geloofservaringen, is er verdwenen.

Een vraag die onmiddellijk bij de socioloog opkomt, is wat voor consequenties zo’n scheiding tussen basis en bovenbouw heeft voor het functioneren van de *Bond* en wat de gevolgen daarvan zijn voor de kerk? Het proefschrift reikt hiervoor leidinggevend een drietal scenario’s aan en een fors aantal sociologische en theologische overwegingen om te kunnen omgaan met verscheidenheid als gevolg van de individualisering in deze kring. Een ander gevoelig beleidsterrein betreft de “ondergeschikte” positie van de vrouw in de kerkelijke ambten, die hier niet langer vanzelfsprekend lijkt te zijn. Gegeven de weliswaar afdwongen gelijkgeschakeling van mannen en vrouwen in de

Staatkundig Gereformeerde Partij, vallen er nu parallelle ontwikkelingen in de *Bondsgemeenten* te verwachten. Dat is ook voor Teus van de Lagemaat de vraag: ‘Wat staat hen te wachten?’ Ook hier zijn jongeren die het ‘geloof der vaders’ niet vaarwel zeggen, maar toch andere kost lusten, die gaan ‘hokken’, die geen belijdenis meer afleggen of vertrekken.

Joep de Hart, hoogleraar aan de *PThU* en ook verbonden aan het *SCP*, plaatste hierbij een kanttekening. We weten uit *SCP* onderzoeken dat de jongeren tot 30 jaar in de *PKN* tot de meest orthodoxe groepering behoren. Hoe zit dat nu? Van de Lagemaats antwoord aan zijn opponent is niet van belang ontbloeit. Hij stelde dat hij door zijn kwalitatieve benadering in staat was vele tinten grijs te ontwaren. Grijstinten die niet bij kwantitatief onderzoek, ook door de kleine aantallen in landelijke steekproeven, oplichten.

Ondanks de orthodoxie veranderde er wel degelijk wat, ook bij de jongere generatie van deze groepering. Wordt die stille evolutie dan toch nog een revolutie? Volgens Dekker kan die niet uitblijven bij een onveranderende koers van de *Bond*, maar Van de Lagemaat heeft de hoop nog niet opgegeven.

Literatuur

Lagemaat, Teus van de (2013),

De stille evolutie: Individualisering in de Gereformeerde Bond, Barneveld: BDU media (diss. VU Amsterdam).

Dekker, G. (1992),

De stille revolutie: De ontwikkeling van de Gereformeerde kerken in Nederland, Kampen: J.H. Kok.

Dekker, G. (2013),

De doorgaande revolutie: De ontwikkeling van de Gereformeerde kerken in perspectief, Barneveld: De Vuurbaak.

Hak, Durk (2009),

Een blik in het hart van diverse traditionele kerkelijke stromingen, in: Beunder, Pieter, Willem Lock, Robert van Putten & Gert Weerheim (red.), *Postmodern gereformeerd. Naar een visie op christen-zijn in de hedendaagse belevingscultuur*, Amsterdam: Buijten en Schipperheijn, 73-85.

Post, J.E. (1998),

Gereformeerd zijn en blijven: Een wankel evenwicht, Heerenveen: J.J. Groen en Zoon.

Veerman, M.P. (1995),

Mondig, bondig, zondig: Drie stromingen binnen de gereformeerde wereld, Gorinchem: Narratio.

Boekbesprekingen

Groot, Kees de, Jos Pieper & Willem Putman (red.) (2013), *Zelf zorgen voor je ziel: De actualiteit van christelijke spirituele centra*, (UTRECHTSE STUDIES, XVII), Almere: Uitgeverij Parthenon, pp. 208, ISBN 9789079578498, € 24.90.

‘Zelf zorgen voor je ziel’ is een goed geschreven, interessant en relevant boek. Het centrale thema is de relatie tussen (‘nieuwe’) spiritualiteit en christendom en in het empirische deel van het boek wordt dit onderzocht aan de hand van een analyse van 57 christelijk geïnspireerde spirituele centra en 800 bezoekers. Het thema is vooral vernieuwend omdat het twee onderzoekslijnen in de godsdienstsociologie bijeen brengt. Enerzijds is er al veel geschreven over secularisering, ontkerkelijking en de positie van het christendom in de Westerse samenleving. Anderzijds verschijnen er steeds meer studies over religieuze verandering – over de opkomst, verspreiding en aantrekkingskracht van post-christelijke vormen van spiritualiteit buiten de kerken. Hoe het christendom zelf transformeert en, vooral, welke rol (‘nieuwe’) spiritualiteit daarin speelt is goeddeels onderbelicht gebleven. ‘Zorgen voor de ziel’ is daarom een welkome bijdrage aan het godsdienstsociologische debat. Het onderzoek toont de verschillende soorten centra, hun missies en doelstellingen, en het demografische profiel – de achtergronden, overtuigingen, motivaties en ervaringen – van de bezoekers. De indeling van bezoekers in vier typen – religieus, spiritueel, religieus-spiritueel, religieus noch spiritueel, levert belangrijke informatie op. Zo nuanceren de auteurs de veelgehoorde klacht over ‘zuiver’ spirituelen als zelf-gericht, narcistisch en nauwelijks maatschappelijk betrokken. Uit de empirische gegevens blijken de verschillen tussen ‘religieuzen’ en ‘spirituelen’ relatief klein als het gaat om gerichtheid op de ander en vrijwilligerswerk.

Maar er valt ook het een en ander aan te merken en af te dingen. In de eerste plaats mist het boek een duidelijke, meer inhoudelijke, conceptualisering van waar het begrip spiritualiteit voor staat. Uiteraard: spiritualiteit staat onder meer voor individueel zoekgedrag, een oriëntatie op ervaring en wordt, sociologisch beschouwd, vooral gemotiveerd door maatschappelijke processen als de-institutionalisering, pluralisering en subjectivering. Maar daarmee is nog niets gezegd over wat voor soort spiritualiteit wij het hier hebben. Wordt er specifiek verwezen naar christelijke vormen van spiritualiteit – naar de mystieke stromingen en ervaringsgerichte ‘binnenkant’ van de traditie? Of hebben wij het hier over esoterische vormen van spiritualiteit waar de kerkelijke doctrines worden verworpen, dualisme plaats maakt voor holisme en de (menselijke) natuur als sacraal wordt beschouwd (zie bijvoorbeeld Campbell, Heelas, Hanegraaff)? Of allebei? Een analytisch onderscheid tussen spirituele christenen en post-christelijke spirituelen is vooral relevant omdat de relatie tussen beide groeperingen gekenmerkt wordt door spanning en conflict. Door te werken met een brede, alomvattende definitie van spiritualiteit wordt

een systematische vergelijking moeilijk gemaakt en komen de volgende vragen niet of nauwelijks aan de orde: werken de christelijke spirituele centra nu vanuit de ‘eigen’ traditie of incorporeren zij spirituele denkbeelden en praktijken uit het esoterische milieu? Bestaan er in de praktijk spanningen tussen deze twee vormen van spiritualiteit en, als dat zo is, wat zijn de pijnpunten en hoe wordt daarover onderhandeld? Daar liggen naar mijn idee relevante onderzoeksvragen die bijdragen aan het academisch debat over (post) christelijke spiritualiteit.

Een verwant punt is dat er in het onderzoek niet geselecteerd is op spirituele centra in het algemeen (waarbij alle varianten van spiritualiteit vertegenwoordigd zouden zijn) maar specifiek op christelijk geïnspireerde centra. Hierdoor wordt een aantal van de uitkomsten nogal voorspelbaar omdat er, in kwantitatieve termen, geselecteerd is op de afhankelijke variabele. Anders gezegd: de selectie bepaalt in sommige gevallen de conclusie die getrokken wordt. Zo is het niet verwonderlijk dat de meerderheid van de bezoekers zich “nog het meest verwant [voelt] met de christelijke traditie” (p. 93), de activiteiten in de centra beschouwt als een “welkome aanvulling” op de traditionele geloofsbelijdenis (p. 85) en onderschrijft dat er “te weinig ruimte [bestaat] binnen de kerken voor spiritualiteit” (p. 82). Ook verbaast het niet dat bijna de helft van de bezoekers zichzelf beschouwt als religieus *en* spiritueel (p. 86).

Een laatste punt van kritiek heeft betrekking op het feit dat er op grond van deze kleine, specifieke en a-historische gevalstudie uitspraken worden gedaan over algemene godsdienstsociologische theorieën. Duidt de aandacht voor (nieuwe) spiritualiteit in christelijke centra nu op een voortgaande secularisering, religieuze substitutie of op een spirituele revolutie? Het is de vraag of het onderzoek iets kan bijdragen aan dergelijke debatten – vooral omdat deze betrekking hebben op een algemeen publiek (in plaats van een specifieke groep) en historisch-sociologische ontwikkelingen (in plaats van een momentopname). En misschien moeten we überhaupt wat kritischer worden over de niet aflatende stammenstrijd tussen academici als Steve Bruce – die al jaren de seculariseringsthese verdedigt – en Paul Heelas en zijn stelling over een ‘spirituele revolutie’. Dat kerkverlaters dikwijls atheïst worden en anderen esoterisch-spiritueel, dat is een onomstreden gegeven. In plaats van een oneindig debat over secularisering *of* spiritualisering, is het daarmee relevanter om te onderzoeken hoe en waarom post-christelijke individuen terecht komen in één van deze posities. Daarnaast is ook empirisch onderzoek nodig naar verandering van traditie en de rol die (‘nieuwe’) spiritualiteit daarin speelt. ‘Zelf zorgen voor je ziel’ is wat dit betreft een uitstekende bijdrage.

Stef Aupers

(Centre for Rotterdam Cultural Sociology (CROCUS) Erasmus University)

Oldenhuis, F. & Kocku von Stuckrad, (2012/2013), *Eschatologische bewegingen in Nederland: Religiewetenschappelijke en juridische bevindingen*, Groningen: Rijksuniversiteit Groningen, pp. 108, ISBN 9789054142065.

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, pp. 198, ISBN/EAN 9789075116878, (PDF-document, download Ministerie VJ).

Sinds enige tijd staat het onderwerp sekten weer op de agenda van politici. Niet dat ze zelf het fenomeen ontdekten, de interesse werd gewekt door een sensationele rapportage op de tv over *The Miracle Of Love*, een groepering die gelooft dat je door bepaalde therapieën uit de cyclus van steeds weer herboren worden kunt breken en dan met de godheid verenigd kunt worden. In de (undercover) rapportage (uitgezonden op 27 februari 2011, door SBS6) werden therapie sessies van deze groep getoond, waarin veel werd geschreeuwd, onduidelijke beelden van rondrennende personen werden getoond en dreigende muziek te horen was. De boodschap van de beelden en het begeleidend commentaar waren niet mis te verstaan: je moest als kijker beseffen dat het hier ging om gehersenspoelde mensen in de greep van een op geld en macht beluste groepering. Of deze conclusie gerechtvaardigd is, laat ik even buiten beschouwing. Ik merk alleen op dat de hersenspoeltheorie nauwelijks steun vindt in het wetenschappelijk onderzoek. De tv-uitzending had onder meer tot gevolg dat enige Tweede Kamerleden vragen aan de Minister voor Veiligheid en Justitie stelden en dat had weer ten gevolge dat door deze bewindsman een meldpunt misstanden sekten werd ingesteld. Het heeft de naam *Sektesignaal* gekregen en is ondergebracht bij de Stichting M, die ook de tiplijn *Meld Misdaad Anoniem* beheert. Verder kondigde hij een onderzoek aan om deze misstanden in beeld te krijgen en na te gaan of het juridische instrumentarium voldoende is om uitwassen aan te pakken. De opdracht werd verleend aan Bureau Beke, een bureau dat onderzoek doet op het terrein van criminaliteit en veiligheidsvraagstukken. Het verslag is inmiddels verschenen en heeft de titel *Het warme bad en de koude douche* gekregen. Hijme Stoffels, hoogleraar godsdienstsociologie aan de VU, heeft de onderzoekers geadviseerd.

Al eerder dit jaar¹ verscheen een rapport met als titel *Eschatologische Bewegingen in Nederland: Religiewetenschappelijke en juridische bevindingen*, resultaat van een onderzoek dat in opdracht van de minister van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties is uitgevoerd met, verbazingwekkend genoeg, een soortgelijke vraag- en doelstelling. Kennelijk weet de ene minister niet altijd wat de andere minister onder handen heeft.

De twee auteurs van het rapport *Eschatologische Bewegingen in Nederland* hebben niet zelf onderzoek gedaan; zij baseren zich op masterscripties van een drietal studenten, door hen begeleid. Hoe dat onderzoek is uitgevoerd, wordt niet verantwoord. Mij bekruipt dan altijd enige twijfel en ik vraag mij af: heeft het stilzwijgend voorbijgaan aan bronnen- en methodeverantwoording een reden?

De studenten hebben zich gericht op religieuze bewegingen die het einde der tijden binnenkort verwachten en die zich via de sociale media en het internet organiseren, dus bewegingen met een lage organisatiegraad. De vraag die daarbij wordt gesteld, is of dergelijke bewegingen een bedreiging vormen voor de samenleving of schadelijk zijn voor degenen die zich erbij aansluiten. In verband daarmee wordt ook nog de vraag gesteld of de overheid voldoende in staat is om juridisch in te grijpen.

Het rapport valt globaal uiteen in twee delen. Eerst worden de onderzochte bewegingen beschreven. Besproken wordt de eindtijdvoorspelling op basis van de Mayakalender, die ophoudt op 21 december 2012. Daarna komt het eindtijddenken in UFO-bewegingen aan bod en vervolgens wordt een aantal complottheorieën beschreven waarin eindtijdverwachtingen zijn aan te treffen. Ook Nederlandse websites en personen die op deze terreinen actief zijn, komen aan de orde. De conclusie van de auteurs is dat de Maya-eindtijdvoorspellingen, noch de UFO-bewegingen of complottheorieën gevaar hebben opgeleverd voor de samenleving of voor de aanhangers ervan.

Daarna wordt in het tweede deel vrij uitvoerig ingegaan op de juridische implicaties. Er wordt een poging gedaan om schadelijke bewegingen aan te duiden, waarbij gewezen wordt op kenmerken als het hebben van een hiërarchische structuur en van een onbetwiste leider die de waarheid in pacht heeft, zich beroepend op een goddelijke entiteit. Verder worden genoemd: listige rekruteringsmethoden, strikte gehoorzaamheid, sterk groepsgevoel, afsluiting van de buitenwereld, financiële en seksuele uitbuiting. In hoeverre de bewegingen die in het eerste deel zijn besproken ook deze kenmerken dragen, wordt niet aangegeven. Waarschijnlijk zal dat maar in zeer geringe mate het geval zijn gezien de lage organisatiegraad en de internetomgeving waarin deze organisaties opereren.

De auteurs geven aan dat er begin jaren 1980 al onderzoek naar nieuwe religieuze bewegingen is gedaan en dat de conclusie toen was dat zij geen gevaar vormden voor de volksgezondheid. Maar, zeggen de auteurs – hoewel hun bevindingen in het eerste deel die bewering niet ondersteunen –, dat was toen en er is sindsdien het nodige veranderd. Een verkenning van de landen om ons heen laat zien dat er bij de overheden daar meer aandacht voor de sekteproblematiek is dan bij ons. Is het juridisch instrumentarium van de Nederlandse overheid voldoende adequaat om de mentaal zwakkeren op wie dergelijke bewegingen het gemunt hebben te beschermen, zo vragen de auteurs zich af. Zij menen dat de problematiek complex is en geven aan dat het moeilijk is ‘schadelijke uitwassen’ te bestrijden. Maar, zo zeggen ze, er zou in ieder geval betere informatie over nieuwe religieuze bewegingen moeten worden gegeven en zij wijzen op het Belgische voorbeeld van informatievoorziening; daar is van overheidswege een onafhankelijk informatiecentrum opgericht dat op neutrale en objectieve wijze voorlichting wil geven over de gevaren van sekten. Wat de auteurs niet melden is dat er ook twijfel is geuit over de onafhankelijkheid van bij dat centrum betrokken deskundigen (Singelenberg 1997).

De auteurs gaan uit van listige vormen van rekrutering en menen dat die vooral gericht zouden zijn op mentaal zwakke personen. Wetenschappelijk onderzoek ondersteunt die

uitspraak niet en uit hun eigen materiaal, hoe weinig diepgravend ook, blijkt dat ook niet. Zoals hierboven al werd aangegeven, is voor de theorie van hersenspoelen bij religieuze bewegingen weinig evidentie gevonden: rekrutering gaat vooral via persoonlijke netwerken van familie, vrienden en bekenden. Bekeerlingen zijn ook geen blijvertjes. Een groot deel neemt na enige tijd weer afscheid. De uitspraak (zie p. 107) dat mensen gevaar lopen tegen hun zin meegesleept te worden in de draaikolk van religieus geweld verdient dan ook op zijn minst nuance.

De onderzoekers pleiten voor meer onderzoek naar religieuze bewegingen. Daar kan ik het van harte mee eens zijn. Ze zouden moeten beseffen dat enkele met wat literatuur opgeleukte masterscripties onvoldoende basis zijn voor een gedegen onderzoeksverslag. Het zou goed zijn zelf eens langdurig veldonderzoek zouden doen. Ze zouden er veel van kunnen leren. Hun pleidooi voor de oprichting van een onafhankelijk informatieorgaan, ondersteun ik (wel met enige slagen om de arm, zie hieronder), maar dat zou ik zonder dit rapport ook hebben gedaan.

De minister heeft afstand genomen van het rapport. Op de webstek van de RUG (Faculteit Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap) wordt dat vermeld en ook in het rapport (op een plakkerige achterin) wordt aangegeven dat de publicatie niet het standpunt van de opdrachtgever vertegenwoordigt. Heeft de minister – als voormalig wetenschapper – dezelfde vragen gesteld als ik in de vorige alinea of heeft hij nattigheid gevoeld toen hij in de paragraaf over complottheorieën een zin las als ‘..de Elite (is) een lang leven beschonken als onderdeel van de wereldregering.’ (p. 55)? Hier zal beschoren zijn bedoeld, immers een beschonken Elite zal niet veel effectieve macht kunnen uitoefenen.

Het rapport *Het warme bad en de koude douche* heeft een vergelijkbaar doel: het wil nagaan ‘in hoeverre het Nederlandse instrumentarium voor de aanpak van misstanden binnen nieuwe religieuze bewegingen volstaat of leemtes omvat’. Daartoe wordt een algemene literatuurstudie gedaan naar religieuze bewegingen, wordt nagaan welke misstanden zich hebben voor gedaan bij nieuwe religieuze bewegingen in andere Europese landen (Duitsland, België, Frankrijk en het Verenigd Koninkrijk) en welk instrumentarium voor recht en zorg in die landen wordt gehanteerd. Daarna volgt een bespreking van kenmerken en achtergronden van sekten in Nederland vanaf WO II, worden de onderzoeksresultaten gepresenteerd en die worden vervolgens vergeleken met de landen om ons heen om ten slotte de adequaatheid van het instrumentarium te bespreken. Eerst worden echter de onderzoeksmethoden weergegeven: literatuurverkenning, online vragenlijst (reacties van ex-leden en familieleden van sekteleiden), interviews met ex-leden, familieleden van sekteleiden, deskundigen; verschillende datasystemen zijn nagezocht: van de politie, LexisNexis, internetfora, rechtspraak.nl, misdaad Anoniem.

In de globale literatuurverkenning komt aan de orde wat in diverse publicaties onder de term sekte wordt verstaan, welke kenmerken daarin van leiding en leden en van in- en uittrekking zijn aan te treffen. Verder wordt aandacht geschonken aan misstanden

en wetgeving. Uit praktische overwegingen wordt een werkdefinitie gehanteerd: het gaat om een groep mensen die een leider is gevolgd/volgt, een eigen, herkenbare religieuze/spirituele ideologie heeft en sinds WO II in Nederland is gevestigd. De term sekte en religieuze beweging worden dan ook niet nader onderscheiden.

Vervolgens wordt het empirische onderzoek besproken. Er zijn 84 sekten uit het materiaal naar voren gekomen. De helft heeft een christelijke grondslag, iets minder dan tien procent voelt zich geïnspireerd door oosterse levensovertuigingen en iets meer dan een derde van de sekten heeft een spirituele grondslag (therapeutische en educatieve groepen). De overigen vormen een restcategorie. De meeste zijn niet groter dan 100 leden. Volgelingen komen in contact met de beweging via familie en vrienden, collega's, na het 'warme' eerste contact wordt het verblijf verlengd door groepsdynamische processen en interactie tussen leiders (meer mannen dan vrouwen) en volgelingen (net iets meer vrouwen dan mannen). Voornamelijk zijn de leden eerste generatie leden, maar bij sommige (christelijke) sekten is ook een vrij groot aantal leden van de tweede generatie. Er zijn zowel hoger als lager opgeleiden onder de aanhang aan te treffen, in de therapeutische sekten vindt men meer hoogopgeleiden. De tijd die de volgeling doorbrengt in de sekte kan sterk variëren. Zo worden bij de therapeutische en educatieve sekten cursussen of therapieën aangeboden die enige jaren kunnen duren. Verlaten van de sekten gebeurt door uittreding (vrije keuze) en uitstoting en beide processen kunnen kort of langer duren.

De misstanden komen in een apart hoofdstuk aan de orde. Criminele misstanden zijn door respondenten (ex-leden en familieleden van sekteleiden) gemeld (vooral seksueel misbruik). Verder worden door hen psychologische misstanden gerapporteerd. Dan wordt door de respondenten veelvuldig de term hersenspoelen gebruikt. Zo maken zij duidelijk dat ex-leden en leden tot daden zijn gekomen die ze onder normale omstandigheden niet zouden doen (bijv. afstaan van geld en goederen). Verder noemen zij: isolatie van familie en vrienden, overmatige controle, te veel vrijwilligersarbeid, geen kritiek mogen uiten, aanzetten tot echtscheiding, verlies van identiteit, onthouding van medische zorg en van scholing. Ook wordt het wij-zij denken in sekten als misstand aangemerkt. Veel voetbalfans zullen daar van opkijken.

Het gaat steeds om gerapporteerde misstanden en daarom is aan de deskundigen gevraagd om hun licht erover te laten schijnen. Sommige deskundigen zien (afgezien van criminele daden) geen misstanden en wijzen op het subjectieve element in de rapportage van de respondenten, praktijkmensen die met ex-leden in hun werk te maken hebben zien wel echte misstanden, anderen geven aan dat op grond van godsdienstvrijheid er geen reden is voor de overheid om in te grijpen.

Voor het antwoord op de vraag naar de toereikendheid van het instrumentarium voor recht en zorg wordt nagegaan wat de respondenten daarvan vinden en wat de deskundigen (juristen) van mening zijn. De respondenten zien een taak weggelegd voor de belastingdienst om het misbruik van de ANBI-status van sommige sekten aan te pakken. Zij vinden bovendien dat de kennis van de medewerkers van bijvoorbeeld sommige instellingen

(kinderbescherming, jeugdzorg) tekortschiet als het gaat om wat er in sekten kan spelen. De deskundigen (en dat is ook de eindconclusie van het rapport) zijn van mening dat de geconstateerde problematiek geen gevaar voor de rechtsorde of volksgezondheid vormt en dat het instrumentarium voor recht en zorg toereikend is. Wel, zo menen ook zij, zou vanuit de overheid een goede neutrale informatievoorziening over sekten van belang zijn. De vraag of in een veld met zoveel tegengestelde meningen en belangen een neutrale positie wel mogelijk is, wordt niet gesteld (zie Jansma, Hak & De Koning 2012).

Methodologisch is er op dit rapport wel het een en ander aan te merken, maar het voorname kritiekpunt wordt door de auteurs zelf meer dan één keer naar voren gebracht: deze inventarisatie van misstanden is voornamelijk gebaseerd op klachten gerapporteerd door ex-leden en verwanten van sekteleiden. Omdat niet aan waarheidsvinding is gedaan, blijft een oordeel over aanwezigheid van misstanden en over hun ernst en omvang onzeker.

Achter in het rapport vinden we een lijst met (32) deskundigen die door de auteurs geraadpleegd zijn. Het gaat dan om 'wetenschappers die voornamelijk beschouwelijke informatie hebben verstrekt, (...) ervaringsdeskundigen en onderzoekers die (wetenschappelijk) onderzoek hebben gedaan naar sekten' (p. 21). In een bijlage worden de namen van de deskundigen genoemd met daarbij een aanduiding van hun beroep of affiliatie. Jammer genoeg wordt niet aangegeven in welke zin zij deskundig zijn op het terrein van religieuze bewegingen. Het aantal gevers van 'beschouwelijke informatie' (wat dat dan ook mag zijn) lijkt dat van de onderzoekers ver te overtreffen. In de tekst van het rapport wordt die deskundigheid ook niet nader aangegeven. Voortdurend zijn er passages aan te treffen als: 'sommige deskundigen zeggen' of 'een deskundige is van mening' maar de aard van de deskundigheid wordt daar niet bij vermeld. En dat is een ernstige omissie. Het is immers niet zonder belang te weten of bijvoorbeeld een uitspraak over rekrutering wordt gedaan door een wetenschappelijk onderzoeker of door een exit-counselor die in de hersenspoeltheorie gelooft. Door de expertise van deze kenners niet te vermelden, is beoordeling van het gewicht van hun uitspraken niet goed mogelijk.

De opdrachtgever zal, denk ik zo, wel met het rapport tevreden zijn: er is nu onderzoek gedaan dat concludeert dat het beleidsinstrumentarium toereikend is en met het instellen van Meldpunt Sektesignaal waar mensen met hun vragen en klachten naar toe kunnen, is ook aan het beleidsadvies aangaande 'neutrale' informatievoorziening voldaan. De minister is klaar, de rapporteurs zijn klaar, het thema sekten kan van de agenda van politici worden afgevoerd. Maar ik als wetenschapper blijf zitten met de vraag wat dit rapport nu werkelijk heeft bijgedragen aan de kennis over misstanden bij religieuze bewegingen.

Na lezing van beide rapporten is een pleidooi – zoals bij het eerste rapport aangegeven – voor meer wetenschappelijk onderzoek nog meer op zijn plaats. Voor wie inzicht wil verwerven in religieuze bewegingen (ook als het gaat om misstanden) ligt naar mijn mening maar een weg open: het kwalitatieve onderzoek. Via langdurige participerende observatie, via gesprekken met de leiding, de leden, ex-leden en andere betrokkenen, waar

mogelijk aangevuld met data uit andere bronnen, is een beeld te schetsen van leer en leven van dergelijke groeperingen (zie Jansma, Hak & De Koning 2012).

Lammert Gosse Jansma
(Veenwouden)

Noot

1. Het rapport werd volgens het voorwoord in 2012 aan minister ter hand gesteld, maar eveneens volgens het voorwoord bij de boekuitgave, zie ook de webstek van de RUG, werd het eerst in mei 2013 voor ruimer publiek toegankelijk.

Literatuur

Jansma, Lammert Gosse, Durk Hak & Martijn de Koning (2012),

Ervaren en ervaren worden. Opstellen over langdurig sociaalwetenschappelijk veldonderzoek, Delft: Eburon.

Singelenberg, R. (1997),

Meneer pastoor moet uitkijken, in: *Trouw* 7 mei 1997.

Kalberg, Stephen (2012), *Max Weber's Comparative-Historical Sociology Today: Major Themes, Mode of Causal Analysis, and Applications*, Ashgate: Farnham UK, pp. 350, ISBN 9781409432234, £20.00.

Stephen Kalberg, associate professor aan Boston University, geboortjaar onbekend zoals tegenwoordig gebruikelijk in de USA, gepromoveerd in 1978, heeft zijn werkend leven gewijd aan de intellectuele erfenis van Max Weber. Vanaf zijn promotie heeft hij onvermoeibaar over Weber gepubliceerd en daarnaast de 'Protestantische Ethiek' in 2002 van een nieuwe Engelse vertaling voorzien; de eerste (van Talcott Parsons) stamde uit 1930. Al met al een volbloed Weberiaan die alles doet om de werken van de grote meester onder de aandacht te brengen en die iedereen die verkeerd omgaat met zijn erfgoed daarop zal wijzen.

De grenzeloze bewondering voor het intellectuele meesterschap van de Heidelbergse geleerde kan ik mij zeer wel voorstellen, die heb ik zelf ook. Niemand anders dan Weber kon zo goed vanuit een onvoorstelbare encyclopedische kennis indringende maatschappelijke vragen stellen en dan ook nog geloofwaardige antwoorden formuleren. Kortom, er zijn slechtere meesters denkbaar om je leven aan te wijden.

Dit boek is een verzameling van eerder gepubliceerde artikelen over de vergelijkend historisch-sociologische methode van Max Weber en de toepassing daarvan op enkele onderwerpen. De eerste helft van het boek is een poging tot formulering van een soort theorie/methodologie gebaseerd op het volledige oeuvre van Weber. Daarbij spelen 'ratio-

nalisering' en 'wereldbeschouwing' een hoofdrol, naast de vooral in 'Wirtschaft und Gesellschaft' (WuG) ontwikkelde omschrijvingen van sociologische begrippen over Herrschaftstypen, Soziale Schichten etc. Kalberg creëert een knap in elkaar gestoken theoretisch bouwwerk waarmee zijn inziens historisch-sociologische vraagstukken kunnen worden geanalyseerd en de titel van zijn boek wekte bij mij hoge verwachtingen over hetgeen komen zou.

Helaas valt de uitkomst tegen. De eerste toepassingen van zijn Webermodel doet hij bij Weber zelf. De studies over confucianisme, hindoeïsme en antiek jodendom uit de 'Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie' (GAR) worden in het nieuwe model gegoten, waarbij Kalberg aantoont dat Weber meestal gebruik maakt van zijn "eigen" methode, maar niet aarzelt de meester te bekritisieren als hij dat pad verlaat.

Het vervelende van deze artikelen is dat hetgeen Weber het meest interessant maakt (voor mij althans), namelijk zijn onvermoeibare heen en weer gaan tussen geschiedenis en sociologische theorie, af en toe resulterend in verbluffende inzichten in bijv. structuur en dynamiek van de Chinese politieke macht of de grote invloed van de joodse profeten op de intellectuele cultuur van de joden (ook de seculiere) tot op de dag van vandaag, geheel verloren gaat in een gortdroge begrippenreeks. Weber zelf is bepaald geen wonder van leesbaarheid, iedere zin moet zorgvuldig worden gekauwd en doorgrond, snellezen is onmogelijk. Toch zijn de opstellen in GAR een wonder van leesbaarheid vergeleken met Kalbergs reconstructies. Terwijl Reinhard Bendix in zijn 'Intellectual Portrait' uit 1959, dat ik maar weer eens heb ingekeken, heeft laten zien dat een 'spannende' samenvatting van Webers werk echt wel kan.

De toepassing van het model op 'actuele' onderwerpen is interessanter. Een hoofdstuk over de betekenis van het 'ascetisch protestantisme' voor de huidige politieke cultuur van de USA is aardig in die zin dat het een argumentatie geeft voor de grote invloed van religie in maatschappelijke processen. Kalberg benut daarbij de analyse van Weber van de diepgaande invloed van het protestantisme. Hij constateert dat religie in de USA nog steeds, los van een eventueel hiernamaals, 'lonend' is in een heel praktische zin. Het is verstandig om bij de in de USA zeer frequent voorkomende verhuizingen een bewijs van lidmaatschap mee te nemen van zeg de First Baptist Church in de ene plaats en je aan te melden bij een van vele kerken in je nieuwe woonplaats, ook al is dat daar niet bij de First maar bij de United Baptist Church. Dat lidmaatschap wordt beschouwd als een bewijs van betrouwbaarheid, ook buiten de eigen kerkelijke kring. Dat was in Webers tijd zo en is nog steeds zo.

Een ander kenmerk van de USA, het tomeloze optimisme van politici, waarin geen ruimte is voor scepsis en iedere bedreiging een prachtige uitdaging vormt, herleidt hij eveneens tot het protestantse geestelijke en vooral psychologische erfgoed. De 'innerweltliche Askese' was mede gebaseerd op het geloof de door God verordonneerde levenswijze te kunnen realiseren in het hier en nu. Door Abraham Kuyper is dit gedachtegoed in geheel eigen bewoordingen geformuleerd in zijn drie dikke delen omvattende 'Gemeene

Gratie'. Het was het geestelijk fundament van de ver boven de getalsmatig gerechtvaardigde sterkte uitgaande invloed van de AR-partij in de Nederlandse samenleving. Volgens Kalberg ligt eenzelfde uitgangspunt ten grondslag aan de wijze waarop in de Amerikaanse buitenlandse politiek verondersteld wordt dat hetgeen goed is voor mensen in de USA ook goed is voor de hele wereld. Zo werden oorlogen gerechtvaardigd in Vietnam en Irak, aldus Kalberg. De beperking van Kalberg is dat hij weinig toevoegt aan Webers verklaringen en ook niet op zoek gaat naar andere verklaringsmogelijkheden zoals bijv. de vaak door anderen aangevoerde frontiermentaliteit en de mede daardoor 'grenzeloze mogelijkheden'. Ook de overschatting van de mogelijkheden, eigen aan supermachten, komt in zijn verhaal niet voor.

Kalberg benut zijn Weber-model ook voor een analyse van het 'Kultuurpessimisme' in Duitsland aan het begin van de twintigste eeuw en voor een vergelijking van de betekenis van 'werk' in de USA en Duitsland. Dit laatste artikel, oorspronkelijk al in 1992 gepubliceerd, is het interessantste deel van het boek, omdat hij hier het meest loskomt van Weber. Het begin is weliswaar geheel in lijn met Weber in die zin dat Kalberg de verschillen tussen de USA en Duitsland toeschrijft aan de invloed van het puritanisme op de Amerikaanse cultuur en aan het Lutheranisme in Duitsland; beide geduid op een manier die geheel overeenstemt met de wijze waarop de grote meester dat doet in de Protestantse Ethiek. Daarmee zet Kalberg de situatie aan het begin van de twintigste eeuw neer. In de kern komt dat op het volgende neer: het puritanisme heeft in de USA gezorgd voor het centraal stellen van werk als de plek voor zelfrealisatie, terwijl het Lutheranisme de mens opdraagt zich weliswaar in te zetten voor zijn beroep, maar zijn 'echte' zin te vinden in de privé sfeer, die buiten het werk wordt gedefinieerd. Met het puritanisme verbindt hij de betrokkenheid van een ieder bij de collectiviteit en daarmee bij de politieke democratie en het recht om het bestaande bewind te bekritisieren en eventueel omver te werpen. Het Lutheranisme predikte gehoorzaamheid aan de bestaande overheid en stond negatief tegenover de politieke democratie. Wel diende de overheid te zorgen voor het wel en wee van de onderdanen.

Vervolgens maakt Kalberg een originele eigen analyse van de ontwikkelingen van na de Tweede Wereldoorlog. Daar heeft Weber niks over geschreven en dus moet hij op zijn eigen kompas varen en dan blijkt dat hij wel wat te melden heeft al gaat het met hele grote stappen en kunnen we niet spreken van een doorwrochte op empirisch onderzoek gebaseerde analyse. Origineel is vooral zijn duiding van de effecten van "turmoil of the sixties" (p. 273) die in beide landen van grote betekenis is geweest. Waar in Duitsland in politieke en culturele zin werd gebroken met het door het collaboreren met het nazisme besmet geraakte Lutherse erfgoed en de overgang werd gemaakt naar een daadwerkelijke uitoefening van democratische rechten door de gewone burger, bleven in Amerika ondanks veel heftige opstandige bewegingen de basiswaarden overeind. Overigens bleef er wel continuïteit in beide landen t.a.v. de plaats van werk in het leven in die zin dat het

in Amerika zijn centrale positie voor alles wat er toe doet bleef behouden en in Duitsland de afscherming van de privésfeer standhield. Duitsers verlaten veel minder gemakkelijk hun geboortegrond en familie om carrière te maken dan Amerikanen; ook neemt de vrije tijd en in het bijzonder de vakantie een veel grotere plaats in in Duitsland. Dat alles gaat overigens niet ten koste van welvaart en efficiëntie, zo constateert Kalberg in een voetnoot op p. 278.

Er zijn heel wat vragen te stellen bij de analyse van Kalberg. Is bijv. het Lutheranisme in Duitsland wel zo dominant (een aanzienlijk deel van de bevolking was en is rooms-katholiek) en is het wel de oorzaak van de andere houding t.o.v. werk? In het in de ogen van Kalberg ongetwijfeld door het puritanisme gedomineerde Nederland leek de houding t.o.v. werk in het begin van de 20e eeuw meer op die van Duitsland dan die van Amerika en toch was er hoegenaamd geen invloed van Luther te bekennen.

Buiten dit boek vond ik op zijn persoonlijke webpagina nog twee artikelen waarin hij de door hemzelf geconstrueerde methode toepast op hedendaagse onderwerpen, t.w. de verklaring van de verkiezing van een zwarte president in 2008 en de tegengestelde visies op duurzaamheid in Europa en de USA. Die teksten laten goed zien wat zijn Weberiaanse godsdienstsociologie waard is. In beide speelt het puritanisme de verklarende rol. De geleidelijke vermindering van het racisme met als hoogtepunt de verkiezing van Obama wordt vooral verklaard vanuit de centrale betekenis van werk ongeacht herkomst of kleur van de persoon en dat is dan weer een gevolg van het puritanisme. De beweging voor gelijke rechten wordt uiteraard wel genoemd, maar komt op de tweede plaats. Hetzelfde patroon zien we bij de verklaring van de weerzin van de USA tegen een aanpak van bijv. de klimaatproblematiek tot uiting komend in de weigering van Bush jr. om het Kyoto-verdrag te ondertekenen. Ook daarvoor komt het puritanisme weer van stal; dit keer om het tomeloze optimisme t.a.v. technische oplossingen voor welk probleem dan ook te verklaren. In beide gevallen wordt dus de boodschap van Weber gebruikt voor een actueel probleem, maar zonder echt iets toe te voegen en daardoor wel wat schamel. Het steeds weer opvoeren van de Protestantische Ethiek als de verklaringsgrond van ongeveer alles doet denken aan de manier waar op de marxisten alles altijd herleiden tot de “materielle gesellschaftliche Verhältnisse”. En ook daar hield de grote leermeester zichzelf niet altijd aan die regel.

Kenmerkend voor de systematisch-theoretische aanpak van Kalberg is de veronderstelling dat Weber een logisch en methodologisch bouwwerk heeft nagelaten dat overal op toepasbaar is en niet is verbonden met de historische of persoonlijke omstandigheden van de schepper. Daarom ontbreekt iedere verwijzing naar de omvattende en uiterst boeiende biografie van Radkau uit 2005. Met de erkenning dat Radkau wel erg ver gaat in het herleiden van alles wat Weber schreef tot zijn persoonlijke ervaringen, in het bijzonder zijn seksuele diepte- en hoogtepunten, is de totale afwezigheid van biografische gegevens het andere uiterste. Bij Weber zelf was er een hartstochtelijke betrokkenheid bij

de grote gebeurtenissen van zijn tijd en dat werkte door in de keuze van zijn thema's en zijn theoretische bespiegelingen. Zijn werk is vooral zo indrukwekkend en boeiend door zijn durf om zich over de meest uiteenlopende onderwerpen uit te spreken ook al sloeg hij de plank dan natuurlijk ook wel eens mis en was hij niet altijd consistent. Daaraan doet Kalberg geen recht.

Samenvattend: het boek is een getuigenis van diepgaande kennis van de grote denker, maar ontbeert het 'volle leven' en blijft daardoor wat steriel.

Ton Kee
(Groningen)

Literatuur

Radkau, Joachim (2005),

Max Weber: Die Leidenschaft des Denkens, München: Carl Hanser Verlag;

Bendix, Reinhard (1960),

Max Weber: An Intellectual Portrait, 1962 by Doubleday, Garden City, N.Y.

Pollack, D., O. Müller & G. Pickel (red.) (2012), *The social significance of religion in the enlarged Europe. Secularization, individualization and pluralization*, Farnham/Burlington: Ashgate, pp. 278, ISBN 9781409426219, GBP 54,-.

Detlef Pollack en Gert Pickel zijn momenteel de belangrijkste godsdienstsociologen in het Duitse taalgebied. Met behulp van aanzienlijke financiële middelen van de staat en de commercie (Volkswagenstiftung) zijn ze in staat grootschalige onderzoeken op te zetten. Belangrijk kenmerk van hun onderzoek is de Europese context. Daarmee leveren ze op hun eigen manier een grote bijdrage aan het debat over religie en religiositeit in Europa en Amerika. Pickel heeft bovendien al menig onderzoek gedaan naar religie in Oost-Europa, een gebied dat een interessant laboratorium is niet alleen voor religieonderzoekers. Kortom, een publicatie uit hun stal is bij voorbaat veelbelovend.

In deze uitgave gaan ze op zoek naar de 'social significance of religion and church in Europe'. Daarbij willen ze de 'factors of change' ontdekken die verantwoordelijk zijn voor de verschillen in diverse Europese landen. De data die ze daarvoor gebruiken komen uit het veldonderzoek *Church and religion* uit 2006 (en dat is niet bepaald recent). Deze grootscheepse enquête is door de auteurs opgezet en het databestand wordt in verschillende publicaties stuk voor stuk geanalyseerd. Het doel in deze publicatie ligt echter hoger. Pickel en Pollack willen een bijdrage leveren aan het fundamentele theoretische debat, welk van de drie meest gebruikte theorieën (secularisatiethese, markttheorie en individualiseringstheorie) het best de ontwikkeling van religie kan voorspellen. In de inlei-

ding worden deze drie theorieën zeer schetsmatig, bijna obligaat en weinig genuanceerd samengevat. Nieuwere of andere modellen die de plaats van religie in Europa kunnen duiden (bijvoorbeeld *vicarious religion* van Davie, maar er zijn ook andere) krijgen geen aandacht. Bovendien zijn deze drie theorieën al in hun eerdere publicaties behandeld en aan tests onderworpen. Waarom zetten de auteurs niet een stap naar voren en ontwikkelen ze niet een eigen model? Deze oppervlakkige theoretische analyse zal zich uiteindelijk wreken in oppervlakkige conclusies.

Het grootste gedeelte van het boek bestaat uit casusbeschrijvingen. Daarbij hebben de redacteurs veel moeite gedaan een zo representatief mogelijke selectie te maken. Er zijn katholieke, protestantse en orthodoxe landen, en gemengde, in Oost- en West-Europa in de selectie opgenomen: Finland, Ierland, Portugal, Duitsland, Polen, Rusland, Estland, Hongarije en Kroatië. Opvallend is dat Nederland er niet bij is. Ons land heeft toch decennialang met zijn religieuze ontwikkelingen de aandacht getrokken. Is dat nu voorbij of is de Nederlandse godsdienstsociologie te weinig aanwezig om de aandacht te kunnen trekken? Er is in de bijdragen een overmatige belangstelling voor christendom en kerk, weliswaar nog steeds de grootste speler op de markt maar daardoor is er weinig aandacht voor nieuwe religieuze ontwikkelingen of migranten. Merkwaardig is dat de auteurs van de casussen zonder uitzondering Dobbelaeres driedeling van secularisatie hanteren, terwijl er in de inleiding wordt gezegd dat er gefocust wordt op het individuele niveau. Is deze incongruentie aan de redacteurs ontsnapt?

Een bundel samenvatten is moeilijk, maar in dit geval is het bijna onmogelijk. De individuele beschrijvingen zijn over het algemeen middelmatig van kwaliteit en geen van de onbekende auteurs springt er echt uit. Bovendien werden de auteurs overduidelijk door de redacteurs gemaand zich aan een strak schema te houden. Alle bijdragen bieden in dezelfde volgorde beschrijvingen van de geschiedenis van religie en kerk in deze landen, van de verhouding met de overheid, enkele statistische overzichten, en een korte conclusie. Daarbij wrekt zich dat de auteurs zich allemaal beroepen op dezelfde onderzoeksdata, die de lokale situatie in één Europese mal giet. Zelfs als encyclopedisch overzicht, wat op zich handig zou zijn, is het niet een beetje spannend opgeschreven, en het biedt voor een geïnformeerde lezer weinig nieuws. Wanneer ik dat ook nog per bijdrage zou samenvatten, wordt de middelmatigheid nog eens gekwadeerd.

De redacteurs sluiten de bundel af met een conclusie. In plaats van dat ze ingaan op de bijdragen en die in samenhang proberen te brengen, presenteren ze zelf nieuwe gegevens uit hun onderzoek. Het vergt heel wat van de lezer om deze zelfstandige publicatie te relateren aan wat eerder is gepresenteerd. Misschien was het sowieso beter geweest als de auteurs zelf een boek hadden geschreven op basis van de verzamelde gegevens: thematisch geordend (verhouding staat, invloed geschiedenis, nieuwe religieuze bewegingen, maatschappelijke positie, etc.). Zij hadden dan de resultaten in vergelijkend opzicht kunnen presenteren en theoretisch analyseren. Nu is het een aardig overzicht

dan wel inleiding in theoretische debatten en in de religieuze situatie in verschillende Europese landen. Maar ook niet meer dan dat. Daarmee ligt het resultaat zeker ver onder de maatstaf die de redacteurs zichzelf hebben gesteld.

Erik Sengers
(Amsterdam)

Herck, Walter van, Guido Vanheeswijck & Stijn Latre (2013), *Radicale secularisatie?: tien hedendaagse filosofen over religie en moderniteit*, Zoetermeer: Klement/Pelckmans, pp. 256, ISBN: 9789086871124, € 22,50.

Als er filosofen aan het woord komen kun je afstand van de werkelijkheid verwachten, abstracties en weinig concrete feiten. Je mag dan wel hopen dat door die afstand een heldere helikopterblik ontstaat. Dat verwachtte ik zeker van een boek waarin de opvattingen van tien filosofen behandeld worden. Bovendien wordt de lezer gewaarschuwd. "Dit boek is geschreven door filosofen over filosofen". Het boek zet zich duidelijk af tegen sociologen die neutraliteit zouden nastreven! Als sociaal wetenschapper ben je best bereid de zaken eens vanuit een ander perspectief te bezien dus je begint, hoewel aarzelend, te lezen.

Het uitgangspunt van het boek is een bekend debat over secularisatie (!) vanaf halverwege de vorige eeuw tussen twee Duitse filosofen: Löwith en Blumenberg. De eerste, leerling van Heidegger, benadrukt dat de betekenis en het doel van de geschiedenis alles te maken hebben met de christelijke visie op de geschiedenis als heilsgeschiedenis. De moderne opvatting van geschiedenis is de gesecculariseerde versie van de christelijke oplossing voor het kwaad in deze wereld met aan het eind van de geschiedenis een laatste oordeel. Maar deze christelijke hoop op een finale overwinning van het goede over het kwaad is volgens Löwith sinds de middeleeuwen gesecculariseerd. Hoop is geloof geworden in de vooruitgang. De grote ideologieën van de 19^{de} eeuw, liberalisme, nationalisme en socialisme zijn verantwoordelijk voor de Apocalyps die in de 20^{ste} eeuw plaats vond. De Holocaust en de wereldoorlogen zijn de consequentie van een foutieve geschiedenisopvatting die het kwaad wil overwinnen door het uit te roeien.

Löwiths tegenstander, Hans Blumenberg, heeft een meer optimistische visie. De moderniteit is voor hem wel een legitiem project en geen continuering van apocalyptisch denken. Omdat de natuur sinds de nominalisten niet langer gezien kan worden als uitdrukking van Gods heilsplan, kan de mens de natuur bestuderen en zich zo staande houden tegenover natuurrampen.

Deze discussie tussen Blumenberg en Löwith wordt kort en abstract samengevat, en gaat dus eigenlijk vooral over de visie op en de interpretatie van geschiedenis. In de rest van het boek wordt dit debat, hoewel uitgangspunt, zelden hernomen, en zeker niet onderbouwd met historische feiten.

Als socioloog denk je voortdurend aan de waarschuwing van Peter Berger dat de seculariseringthese inmiddels ontkracht is door de werkelijkheid. Al in 1999 schreef Berger *The desecularization of the World* waarin hij aantoonde dat: “*The world today is massively religious and is anything but the secularized world that had been predicted (whether joyfully or despondently) by so many analysts of modernity.*” Natuurlijk hebben filosofen recht op een eigen visie, maar waarom hernemen zij een discussie van een halve eeuw geleden zonder in te gaan op nieuwe feiten en hedendaagse discussies?

Een van de behandelde filosofen, de postmoderne Italiaan Gianni Vattimo, verdedigt de stelling dat er geen feiten bestaan, alleen vele interpretaties. Zijn is voor hem taal, want alleen in talige vertogen wordt het zijn van het zijnde duidelijk. Persoonlijk beleef ik het zijn van de appel in de sappig-zure of zoete beet!

In hun voorwoord noemen de Belgische samenstellers dit boek een denkerslexicon, dat taalfilosofen, godsdienstleerkrachten en alle geïnteresseerden in religie en samenleving een overzicht wil bieden van het huidig denken over secularisatie. De uitgever noemt het een bronnenboek. Ik zie dat niet zo. Het is te prijzen dat Franse en Italiaanse wijsgeren behandeld worden en niet alleen Angelsaksische. Zij worden echter niet geplaatst in hun tijd, noch wordt echt duidelijk met wie zij in discussie zijn noch hun positie met betrekking tot de Löwith-Blumenberg discussie. Daarnaast wordt veel jargon gebruikt dat de lezing voor niet ingewijden zwaar maakt. Een voorbeeld. Het hoofdstuk over de postmoderne Italiaan Gianni Vattimo dwong mij om te gaan googlen om te begrijpen wat er met zijn “zwakke denken” wordt bedoeld (een denken dat uitgaat van meerdere mogelijke standpunten) en het verband te begrijpen met secularisering. Waarom wordt er niet ingegaan op zijn politieke activiteiten? Hij was/is senator en wat is het verband tussen zijn socio-politieke ontwikkeling als ex-communist en weer marxist, en zijn denken? Het zelfde geldt voor de Franse modefilosoof Luc Ferry, door Bourdieu een *doxosophe* genoemd, te vertalen met een mediatoeter à la dr Clavan van Kees van Kooten. Überhaupt, waarom deze tien wijsgeren en waarom niet anderen?

Na lezing van mijn kritiek wees een collega er op dat ik de sociale en politieke context van deze publicatie gemist had. Het boekje moet gelezen worden tegen de achtergrond van een fel debat in Vlaanderen over de positie van religie en de neutrale rol van de staat. Het boekje zou in een context van strijd om de plaats van de katholieke kerk en haar maatschappelijke organisaties gezien moeten worden en ook in een geschiedenis van vrijdenkerij in Vlaanderen. Ik wil dat zonder meer aannemen. Maar het verzacht mijn oordeel niet. Als dit de bedoeling van deze publicatie was dan wil ik ook deze achtergrond toegelicht krijgen. Waarom je verschuilen achter een discussie uit de vorige eeuw? In een boek uitgegeven door een Belgische zowel als een Nederlandse uitgever, heeft zeker de Nederlandse lezer daar recht op.

Nico Vink
(Amsterdam)

Ontvangen boeken t/m 31/11-2013

Abicht, Ludo, Marc Van den Bossche, Alicja Gescinska, Guido Vanheeswijck & Marc Van de Voorde (2013),

Hoofddoek hoofdzonde? Pluralisme en neutraliteit in de seculiere samenleving, Kalmthout: Pelckmans, pp. 172, ISBN 9789028974340, € 13,50.

Besier, Gerhard & Katarzyna Stoklosa (Hgs) (2013),

Jehovas Zeugen in Europa: Geschichte und Gegenwart, (Band 1. Belgien, Frankreich, Griechenland, Italien, Luxemburg, Nederlande, Portugal und Spanien), (Reihe: Studien zur Kirchlichen Zeitgeschichte. Studies in Contemporary Church History); Muenster: LIT Verlag, pp. 736, ISBN 9783643115089, € 24,80.

Bijsterveld, Sophie van & Richard Steenvoorde (red.) (2013),

200 jaar Koninkrijk: Religie, staat en samenleving, Oosterwijk: Wolf Legal Publishers, pp. 430, ISBN 9789462400665, € 29,95.

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 9789021143545, € 12,95.

Laeyendecker, L. (2013),

Kritische stemmen: Maatschappijkritiek van oudheid tot heden, Budel: Uitgeverij DAMON, pp. 820, ISBN 9789460361524, € 54,90.

Lagemaat, Teus van de (2013),

De stille evolutie: Individualisering in de Gereformeerde Bond, Barneveld: BDU media (ism. T. van de Lagemaat), (diss. Vrije Universiteit Amsterdam), pp. 460, ISBN 9789087882075, € 29,50.

Reijen, Mirjam van (2013),

Spinoza in bedrijf: Van passie naar actie, Zoetermeer: Uitgeverij Klement, pp. 158, ISBN 9789086870936, € 16,95.

Visser, Cors (2013),

In de gunst bij heel het volk: Evangelicalen, religie en de civil society, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, (diss. Vrije Universiteit Amsterdam), pp. 270, ISBN 978905881750 (handelseditie: ISBN 9789058817471), € 27,50.

Wit, Theo de, Reijer de Vries & Ryan van Eijk (red.) (2013),

Grensverkeer: De meerstemmigheid van de geestelijke verzorger bij justitie, Oosterwijk: Wolf Legal Publishers, (dl 5 Publicatiereeks van het Centrum voor Justitiepastoraat Tilburg/Amsterdam), pp. 150, ISBN 9789462400957, € 14,95.

Richtlijnen voor auteurs

Wilt u een bijdrage plaatsen in dit tijdschrift, stuur uw tekst als elektronisch document naar f2hlgjansma@hetnet.nl. U kunt het ook op diskette of cd-rom sturen naar: Redactie *Religie & Samenleving*, Achterweg 66, 9269 TP Veenwouden.

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

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

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

