

Religie & Samenleving

Jaargang 7, nummer 2

September 2012

Inhoud

Redactioneel	131
Overheid en godsdienst: een moeizame relatie <i>André Rouvoet</i>	133
Een probleem van orde. Religie op de nationale veiligheidsagenda, drie voorbeelden van 1813 tot heden <i>Beatrice de Graaf en George Harinck</i>	141
Ritueel slachten en godsdienstvrijheid in een seculiere samenleving <i>Bart Wallet</i>	166
In gesprek met <i>Loek Halman</i> <i>Durk Hak & Rein Nauta</i>	184
Boekbesprekingen	189
Jaaroverzicht jaargang 6 (2011)	207

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

Stef van den Branden
Kees de Groot
Durk Hak
Lammert G. Jansma
Rein Nauta
Erik Sengers
Wim Vandewiele

Vormgeving

Textcetera, Den Haag
Studio Hermkens, Amsterdam

Abonnementenadministratie

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

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

Redactieadres

Achterweg 66
9269 TP Veenwouden
f2hlgjansma@hetnet.nl

Recensie-exemplaren

Dr. D.H Hak
Voortsweg 109a
7523 CD Enschede

Abonnementsprijzen

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

ISSN 1872-3497

© 2012 *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 Olympische zomerspelen van 2012 in Londen zijn weer voorbij. Een belangrijke gebeurtenis, tenminste als we dat afmeten aan de aandacht die er in de media aan is geschonken. Een gebeurtenis die ook wat mag kosten. Tv-presentatoren stellen geen kritische vragen aan de (demissionaire) minister of de uitgaven de moeite waard waren, maar, juist het tegendeel, of de minister bereid is meer geld voor topsport te reserveren. Verschillende partijen, de komende verkiezingen indachtig, hebben al gezegd dat er meer geld naar de topsport moet.

De vraag of dat echt wel nodig is, komt niet op. Dergelijke kritische opmerkingen worden wel bij wetenschappelijk onderzoek gemaakt en krijgen in de media vaak de vorm van: wat hebben we daar (nou) aan. Het cultuurwetenschappelijk onderzoek wordt vooral met deze vraag geconfronteerd, maar ook bij fundamenteel natuurwetenschappelijk onderzoek wordt ze wel gesteld. Van het experiment met de grote deeltjesversneller LHC waar het Higgsdeeltje werd aangetoond, moest de voormalige president van de KNAW op de tv het belang ervan uitleggen. Hij deed dat helder en overtuigend; hij wees op de bijdrage aan de wetenschappelijke kennis, maar gaf tevens aan dat fundamenteel onderzoek op langere termijn vaak iets oplevert voor de maatschappij.

Het is zeker een goede zaak dat de wetenschap zich verantwoordt tegenover de maatschappij, maar de vraag blijft waarom dat zo veel minder geldt voor topsport. Waarom is daarover in de media en bij het grote publiek geen discussie? Iemand die vijf jaar oefent aan de rekstok en uiteindelijk daar een hoge mate van perfectie in bereikt, moet zeker worden geprezen. Maar geldt dat ook niet wanneer iemand na vijf jaar noeste onderzoeksarbeid een boek schrijft over – om bij de missie van dit tijdschrift te blijven – een historisch, sociologisch of cultureel-antropologisch onderwerp? En toch, hoe vergelijkbaar qua prestatie, alleen in het laatste geval blijkt de vraag ‘wat heb je daar aan’ onvermijdelijk. En dus zal het geven van een antwoord (dat het gaat om het verschaffen van inzicht in maatschappelijke processen en bijdragen aan het theoretisch en maatschappelijk debat) steeds weer nodig zijn. Niet berustend, maar in het besef dat de vraag legitiem is en dat de wetenschap ook in staat is een afdoend antwoord te geven. Het spreekt voor zich dat de bijdragen in deze aflevering (alle een tot artikel omgewerkte lezing gehouden op het symposium van 1 juni 2012; zie ook *R&S* 7/1) bij dat antwoord aansluiten.

In de eerste bijdrage gaat André Rouvoet, oud-fractievoorzitter van de ChristenUnie in de Tweede Kamer, oud-minister voor Jeugd en Gezin, in op de vraag of de godsdienstvrijheid in Nederland de laatste jaren onder druk is

komen te staan. Hij geeft hier zijn persoonlijke visie, die uitnodigt tot debat. Beatrice de Graaf en George Harinck laten aan de hand van drie casussen zien dat kerk en religie een cruciale rol innemen in het vormgeven en uitoefenen van overheidsmacht. Zij geven aan dat op momenten wanneer er een drang bestaat tot centralisering van het overheidsbeleid er een grote kans is dat op nationaal niveau kerk en religie als probleem van orde en veiligheid worden beschouwd. Bart Wallet behandelt het publieke en politieke debat over het ritueel slachten. Hij laat zien dat de argumenten die in het huidige debat worden gehanteerd al in de 19^{de} eeuw werden geformuleerd, maar nu breder worden aangehangen.

Deze aflevering bevat verder nog in de rubriek 'In Gesprek met' een interview met Loek Halman, als onderzoeker en docent verbonden aan de Universiteit van Tilburg, en een achttal boekbesprekingen.

Overheid en godsdienst: een moeizame relatie

André Rouvoet*

Summary

In Dutch society freedom of religion has a long standing tradition and is constitutionally well guaranteed. The recent public and political discussion on e.g. ritual slaughter, wearing religious symbols in public, freedom of education, the prohibition of blasphemy, however points at a growing intolerance among the secular majority considering some of the aspects of freedom of religion out of date. The author, a christian democrat and former minister of Youth and Family, analyses the causes of this change and makes a plea for a fundamental reluctance whenever limitation of a constitutional right like freedom of religion is at stake.

Dit symposium draagt een enigszins omineuze titel: 'Godsdienst onder druk?'¹ Laat ik beginnen met u te vertellen dat ik niet op voorhand de neiging heb om het vraagteken in deze titel te wijzigen in een uitroepteken. Nederland staat niet op de lijst van landen waar christenen of andere gelovigen worden vervolgd. Daarom was de reactie van de gemiddelde landgenoot (zoals die in de aanloop naar dit symposium o.a. via twitter werd geventileerd) ook wel te begrijpen: 'hoezo godsdienst onder druk? Je mag in Nederland toch geloven wat je wilt? Nou dan!' Toch is er wel iets aan de hand rondom godsdienst en godsdienstvrijheid. Dit symposium is dan ook beslist niet zinloos. Dat wordt ook duidelijk uit de aankondiging, waarin geconstateerd wordt dat 'diverse religieuze verworvenheden ter discussie staan' en dat 'in het kader van haar emancipatie-, sociale cohesie- of veiligheidsbeleid de overheid zich vaker lijkt te bemoeien met religieuze groeperingen'.

Als ik mijn visie op dit punt in één zin mag samenvatten: hoewel de kern van de godsdienstvrijheid onaangetast lijkt, is de godsdienstvrijheid in brede zin, zoals gewaarborgd in internationale verdragen en in de Grondwet, wel degelijk onder druk komen te staan.

Het is goed om er in het begin van mijn bijdrage op te wijzen dat de relatie tussen overheid en religie – of, zo u wilt: tussen staat en kerk – altijd in zekere

* André Rouvoet (oud-fractievoorzitter van de ChristenUnie in de Tweede Kamer, oud-minister voor Jeugd en Gezin, oud-vicepremier) is voorzitter van Zorgverzekeraars Nederland.

zin moeizaam is geweest. De geschiedenis leert ons dat het een voortdurend zoeken en tasten is naar de onderscheiden verantwoordelijkheden en de juiste onderlinge relatie. Dat heeft er wellicht iets mee te maken dat, naast de natuurlijke verbanden van gezin en familie, ook de georganiseerde verbanden van de kerk en de staat een belangrijke rol in de levens van mensen spelen, zij het op geheel verschillende wijzen.

Diezelfde geschiedenis laat zien dat er ontsprongen beide kanten op geweest zijn, zowel naar de kant van de staat als naar de kant van de kerk. Er is sprake geweest van wat we kunnen noemen een *ecclesiocratie*, waarbij de wereldlijke regering wordt uitgeoefend door of vanwege de kerk. Maar eveneens van *caesaropapie*, waarbij de wereldlijke heerser ook de kerk regeert. Voorbeelden van dergelijke vermengingen van de onderscheiden ambten van staat en kerk zijn de Romeinse keizers die zichzelf als goden zagen en als zodanig werden vereerd, het fenomeen staatsgodsdienst of staatskerk en het beginsel van ‘*cuius regio, eius religio*’ (wiens gebied, diens godsdienst) zoals dat bij de Godsdienstvrede van Augsburg in 1555 werd vastgelegd.

Ook in onze tijd is de relatie tussen overheid en religie moeizaam, maar om andere, nieuwe redenen en door andere oorzaken dan in eerdere fasen van onze natiestaat en de zich ontwikkelende democratie. Een belangrijke factor in onze tijd is de afnemende relevantie van kerk en geloof voor velen, waardoor sprake is van toenemend onbegrip voor de betekenis ervan voor anderen. Er kan dan een zekere spanning ontstaan wanneer deze ontwikkelingen zich vertalen in nieuwe meerderheids- en minderheidsverhoudingen, aangezien de ruimte voor beleving van de godsdienstvrijheid afhankelijk is van de op nationaal niveau (wetgeving!) geboden juridische vormgeving van de godsdienstvrijheid en de bescherming daarvan.

Laat ik eerst iets mogen zeggen over de reikwijdte van de vrijheid van godsdienst. Die is namelijk beduidend ruimer dan ‘de vrijheid om te geloven wat je wilt’ en omvat óók de vrijheid om dat alleen of met anderen te belijden. Wie bijvoorbeeld de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens op dit punt naleest of de relevante internationale verdragen waarbij Nederland partij is (het Europees Verdrag tot bescherming van de Rechten van de Mens en de fundamentele vrijheden, EVRM, en het VN-Verdrag inzake de burgerlijke en politieke rechten, BUPO), zal ontdekken dat die belijdenisvrijheid zeer ruim geformuleerd is. Om daarvan een indruk te krijgen geef ik hierbij de omschrijving uit het EVRM (artikel 9, eerste lid): “dit recht omvat tevens de vrijheid om van godsdienst of overtuiging te veranderen, alsmede de vrijheid hetzij alleen, hetzij met anderen, zowel in het openbaar als privé zijn godsdienst

te belijden of overtuiging tot uitdrukking te brengen in erediensten, in onderrecht, in praktische toepassing ervan en in het onderhouden van geboden en voorschriften.”

In de literatuur is wel gesproken van een ‘drie-schillen-model’: de vrijheid van geweten, de vrijheid van eredienst en de vrijheid van levensbeschouwelijke organisatie, waarbij de laatste twee samen de belijdenisvrijheid vormen. Op grond van deze internationale verdragen kunnen we vaststellen dat godsdienstvrijheid waarborgt dat alle burgers, niet alleen privé maar ook publiek, kunnen leven, geloven, spreken en zich gedragen naar eigen inzichten en overtuigingen. Anders gezegd: iedereen heeft het recht om iets te geloven of te denken én zich daarnaar te gedragen, alleen of samen met anderen, ook al denkt de rest van de wereld er anders over.

Dit grondrecht – dat hiermee kan worden beschouwd als de basis, het straat voor andere fundamentele rechten – staat sinds 1814 in onze Grondwet en was lange tijd politiek en maatschappelijk een onbetwist en vanzelfsprekend uitgangspunt. Vermeldenswaard is dat in de Unie van Utrecht (1579) in artikel XIII nog slechts de ‘vrijheid van godsdienstig geweten’ werd gewaarborgd. In de loop van de tijd was er wel sprake van uitwerking en verdieping. Zo werd in de Schoolstrijd aan het begin van de 20^{ste} eeuw een doorwerking van dit grondrecht naar het onderwijs bevochten.

Mijn observatie is dat die vanzelfsprekendheid van de vrijheid van godsdienst er in onze tijd af is. Er kunnen tegenwoordig zelfs pleidooien voor het schrappen ervan uit onze Grondwet worden vernomen, waarbij dan als argument wordt gehanteerd dat de vrijheid van meningsuiting wel voldoende is. Alsof een (al dan niet religieuze) levensovertuiging hetzelfde is als een mening, die je vandaag verkondigt, maar morgen kunt wijzigen in het licht van nieuwe feiten of omstandigheden! In *Trouw* van 22 november 2011 schreef publiciste Tineke Bennema hier een raak artikel over onder de kop ‘Links mist tolerantie ten aanzien van gelovigen’. Ik citeer haar uit dit artikel: “In het Midden-Oosten is godsdienst een manifest verschijnsel dat door alle gezindten wordt geaccepteerd. Juist dat laatste ontbreekt in Nederland. Sterker nog: seculieren stellen zich vaak zeer intolerant op ten aanzien van gelovigen. (...) Seculieren beschouwen het geloof tegenwoordig als een zoveelste opinie. (...) Het dedain van links voor religie neemt bijna groteske vormen aan.”

Op dit punt aangekomen zou ik graag een drietal tamelijk hardnekkige misverstanden willen wegnemen. Allereerst het misverstand dat artikel 6 van onze Grondwet, waarin de godsdienstvrijheid is vastgelegd, er alleen voor gelovigen (volgens sommigen: alleen voor christenen en moslims) is en dat dit

artikel dus een bevoordeling van gelovige mensen behelst. Daarvan is geen sprake: artikel 6 stipuleert de vrijheid van godsdienst *of levensovertuiging*. Religieuze overtuigingen en andere levensovertuigingen worden derhalve door de Grondwet gelijkkelijk beschermd. (Als in het vervolg van deze bijdrage kortheidshalve wordt gesproken over ‘de godsdienstvrijheid’ wordt bedoeld op het grondrecht in zijn brede strekking).

In de tweede plaats is er het misverstand dat artikel 6 van de Grondwet in strijd zou zijn met de scheiding van kerk en staat. Het tegenovergestelde is het geval: met de godsdienstvrijheid garandeert de Staat juist een ‘staatsvrije ruimte’ voor iedere burger, ongeacht de overtuiging die hij/zij erop nahoudt.

En ten derde is er het wijdverbreide misverstand dat de verdedigers van de godsdienstvrijheid dit grondrecht als absoluut en onaantastbaar beschouwen. Ook dat is niet het geval. In ons rechtsstatelijk bestel is geen enkel grondrecht absoluut. De uitoefening van grondrechten dient volgens de Grondwet te gebeuren met inachtneming van “ieders verantwoordelijkheid voor de wet”. Inbreuken op en beperkingen van alle grondrechten zijn dus mogelijk, zij het dat dat nooit lichtvaardig mag gebeuren. Dat geldt dus ook voor de godsdienstvrijheid. Daarom zijn de gronden waarop dat kan limitatief gegeven in de relevante internationale verdragen. Zo staat in het tweede lid van het hiervoor geciteerde artikel 9 van het EVRM: “De vrijheid zijn godsdienst te belijden of overtuiging tot uiting te brengen kan aan geen andere beperkingen worden onderworpen dan die die bij de wet zijn voorzien en in een democratische samenleving noodzakelijk zijn in het belang van de openbare veiligheid, voor de bescherming van de openbare orde, gezondheid of goede zeden of voor de bescherming van de rechten en vrijheden van anderen.”

Het is in onze tijd niet overbodig om er met enige nadruk op te wijzen dat de godsdienstvrijheid of een ander fundamenteel grondrecht dus niet kan worden ingeperkt simpelweg ‘omdat er nu eenmaal een meerderheid is die dit noodzakelijk of gewenst vindt’!

Wanneer wij nu terugkeren naar de relatie tussen overheid en godsdienst(vrijheid), is het niet moeilijk om een aantal voorbeelden uit de politieke actualiteit op te sommen waaruit blijkt dat die tamelijk geproblematiseerd is. In de aankondiging van dit symposium worden genoemd: rituele slacht, vrijheid van onderwijs, zondagsrust, verbod op blasfemie, gewetensbezwaarde trouwambtenaren, religieuze kleding en symbolen. Daar zouden nog wel meer onderwerpen aan toegevoegd kunnen worden, zoals de vrouwenkwestie van de SGP en de subsidiëring van het welzijnswerk van christelijke organisaties als Youth for Christ en het Leger des Heils.

Het is opvallend dat in de discussies over deze kwesties met enige regelmaat als argument wordt genoemd dat een bepaalde opvatting of (religieuze) gewoonte ‘niet meer van deze tijd is’ en dat er om die reden dus best beperkingen op de godsdienstvrijheid kunnen worden aangebracht. Daar kan ik kort over zijn: wie dat stelt, heeft van grondrechten niets begrepen.

Hiervoor stelde ik dat in onze tijd de relatie tussen overheid en godsdienst/geloof nog altijd een moeizame is. Naar mijn overtuiging zijn twee sociaal-culturele ontwikkelingen daarbij in het bijzonder van belang, te weten de secularisatie en de opkomst van de islam. Over beide een enkele opmerking.

Als gevolg van de ontzuiling en de ontkerkelijking verdween voor velen de vanzelfsprekende plaats voor kerk en geloof in het leven van mensen. Waren de eerste generaties na de Tweede Wereldoorlog nog vaak opgevoed met het christelijke geloof, bij latere generaties is sprake van een volledige onbekendheid met het (christelijke) geloofsleven en de betekenis ervan voor heel het leven. Die onbekendheid leidt in onze tijd steeds vaker tot onbegrip en zelfs tot de neiging om ‘af te rekenen met achterhaalde ideeën en opvattingen’. Die sfeer was in politieke zin bijvoorbeeld bepalend voor de twee zogenoemde ‘paarse’ kabinetten (Kok I van 1994-1998 en Kok II van 1998-2002), waaraan de christendemocraten voor het eerst sinds mensenheugenis niet deelnamen: de agenda van deze kabinetten van PvdA, VVD en D66 was sterk gekleurd door de ‘immateriële kwesties’, zoals euthanasie, homohuwelijk, embryo-onderzoek en de Winkeltijdenwet, waarbij de seculiere en de christelijke partijen door de bank genomen lijnrecht tegenover elkaar stonden.

De tweede factor die mijns inziens een belangrijke rol speelt in de moeizame relatie tussen overheid en godsdienst is de opkomst van de islam in de westerse wereld. Naast de eenvoudigweg onbekende aspecten van deze ‘vreemde’ godsdienst (religieuze voorschriften, leefgewoonten) zijn het vooral de problematische kanten die óók met de islam verbonden blijken te zijn (extremisme, religieus terrorisme, gewelddadige excessen) die voor gevoelens van onbehagen en vervreemding kunnen zorgen. Deze kwesties, gevoegd bij de hiervoor genoemde trend van secularisatie en gevoed door de gehechtheid aan het gelijkheidsbeginsel, hebben niet zelden het gevolg dat vanuit overheid en politiek kritischer dan ooit wordt gekeken naar alles wat te maken heeft met religie en geloof. Een voorbeeld hiervan kan gevonden worden in het onderwijs: na het ontstaan van het islamitisch onderwijs, met de vragen die regelmatig gesteld kunnen worden ten aanzien van de inhoud van het curriculum en de kwaliteit van het onderwijs, verbreedde de discussie zich al gauw tot wat werd gezien als andere vormen van ‘religieus’ onderwijs, zoals het

reformatorisch onderwijs. Onbekendheid met en onbehagen over een wereld waarin andere overtuigingen leven en andere normen en waarden worden hooggehouden, brengen bestuurders en volksvertegenwoordigers gemakkelijk in de verleiding om een dam op te werpen tegen aspecten van de godsdienstvrijheid die geacht worden ‘niet meer van deze tijd’ te zijn.

Het mag uit het voorgaande duidelijk zijn geworden dat ik mij zorgen maak over het maatschappelijke en politieke klimaat rond de vrijheid van godsdienst, dat in toenemende mate intolerant lijkt ten opzichte van overtuigingen die in meerderheid niet (meer) gedeeld worden. In het publieke debat proef ik steeds vaker een gebrek aan sensitiviteit voor de betekenis die religie en geloof hebben voor grote groepen mensen. Daarnaast bespeur ik in dat publieke debat een – waarschijnlijk onbewuste – neiging om de seculiere mens- en levensbeschouwing superieur te achten aan de religieuze en in het verlengde daarvan de rechten van gelovigen te beknotten.

Even ter herinnering: de democratische rechtsstaat onderscheidt zich van autoritaire en onvrije systemen, als dictaturen, door de principiële erkenning van het recht van minderheden om anders te denken, geloven en handelen dan de meerderheid, door de verankering van dat recht in grondrechten die voor iedereen gelden en door de plicht van de overheid om die te beschermen. Dát recht aanvaarden, juist als je met de invulling ervan door andersdenken moeite hebt of dat misschien wel achterlijk vindt, dát is tolerantie. En tolerantie is een democratische deugd. Wie de godsdienstvrijheid lichtvaardig inperkt, omdat de invulling ervan door anderen hem niet aanstaat, heeft van grondrechten weinig of niets begrepen en ontbeert de ware democratische gezindheid. En dan is er wat mij betreft geen principieel verschil tussen de PVV die moslima’s het recht wil ontzeggen om in het publieke domein hoofd- doekjes te dragen en partijen (D66 en GroenLinks dikwijls voorop, maar ook SP, PvdA en VVD) die strijden tegen de SGP vanwege de ‘vrouwenkwestie’, tegen de gewetensbezwaarde trouwambtenaar of tegen het bijzonder onderwijs vanwege identiteitskwesties. De overeenkomst is dat men – wellicht op grond van op zichzelf legitieme en zelfs respectabele politieke doelstellingen – lichtvaardig overgaat tot het inperken van de grondwettelijk gewaarborgde vrijheden van minderheden die in hun opvattingen ‘afwijken’ van de meerderheid.

Ik ben altijd weer oprecht verbaasd over het triomfalisme van liberaal-libertijnse politici, politieke partijen, commentatoren en opinieleiders als er een minderheid buiten de lijnen van het publieke speelveld is gewerkt. Waarschijnlijk ben ik teveel democraat om met deze ‘weg met minderheden’-mentaliteit van de weigerdemocraten te kunnen leven. Vanuit mijn gehechtheid

aan de materiële democratie en mijn weerzin tegen een formalistische benadering daarvan in termen van ‘de helft plus 1 maakt de dienst uit’, ben ik gedurende mijn 17 jaren in de actieve politiek als overtuigd christen-politicus opgekomen voor het goed recht van iedereen om naar eigen overtuiging te leven en te handelen. Dat gold (en geldt) voor joden en hun koosjere slacht, voor moslima’s en hun hoofddoekjes, en voor SGP-ers en hun partijcultuur. U zult van mij willen aannemen dat ik persoonlijk niets heb met keppeltjes, hoofddoekjes, onverdoofd ritueel slachten of het uitsluiten van vrouwen van politieke functies. En ik kan niet inzien waarom deze dingen essentieel zijn in de religieuze beleving van de betreffende gemeenschappen. Het is echter mijn overtuiging dat het in eerste instantie niet aan mij is om daar iets van te vinden. Dát is de essentie van onze democratische rechtsstaat: dat iedere burger het principiële recht heeft om zélf te bepalen wat wel en wat niet uit zijn of haar godsdienst of levensovertuiging voortvloeit qua opvattingen, levensstijl en gedragingen. Wie dit wil bestrijden doet er goed aan de Universele Verklaring, het EVRM en het BUPO-Verdrag er nog eens op na te lezen!

Afrondend zou ik willen stellen dat een moeizame relatie tussen overheid en godsdienst onvermijdelijk (en misschien zelfs noodzakelijk?) is, in die zin dat er altijd een ‘gezonde spanning’ zal bestaan tussen staat en overheid enerzijds en de individuele vrijheden van burgers anderzijds. Waar ik voor wil pleiten is een *principiële terughoudendheid en schroom* in het beperken van een zo fundamenteel grondrecht als de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging. En dus voor een principiële ruimhartige democratische gezindheid! In die lijn keer ik mij niet zozeer tegen de seculiere politiek (hoewel ik die altijd op basis van argumenten heb willen tegenspreken), als wel tegen de secularistische – dat is de dogmatisch-fundamentalistisch seculiere – politiek, die de formele democratie van de helft plus 1 te gemakkelijk laat prevaleren boven de materiële democratie – waarin ruimte voor en bescherming van minderheden tégen de meerderheid en de waan van de dag centraal staan – en die de principiële, klassiek-liberale visie op grondrechten vervangt door een instrumentele visie en zodoende de democratische vrijheid aan minderheden onttrekt.

‘Godsdienst onder druk?’ Wat mij betreft is er dus geen aanleiding om met betrekking tot de kern van de godsdienstvrijheid – de vrijheid om te denken en te geloven wat je wilt – de alarmbel te luiden. Maar de bescherming van de godsdienstvrijheid in ruime zin, in het bijzonder wat ik heb genoemd de belijdenisvrijheid als essentieel aspect van de staatsvrije ruimte van burgers, kan wel wat ruimhartigheid en royale democratische gezindheid gebruiken.

Noten

- 1 Dit artikel is een enigszins bewerkte versie van de lezing van de auteur tijdens het symposium 'Godsdienst onder druk?' van 1 juni 2012. Voor de tekst is gebruik gemaakt van eerdere toespraken en artikelen.

Een probleem van orde. Religie op de nationale veiligheidsagenda, drie voorbeelden van 1813 tot heden

Beatrice de Graafen George Harinck*

Summary

This paper highlights the relation between church/religion and the modern nation state from a security perspective. Rather than sticking to metaphors or models that frame this relation in dichotomous ways and advocate a stricter division of state and religion, we argue that it is much more helpful to use Foucault's concept of governmentality to unpack the ways in which the two are interrelated. The notion of governmentalization, e.g. the rationalisation of governmental practice in the exercise of political sovereignty, enables us to identify the underlying values and norms in the framing of certain topics as security threat. By presenting three examples of the securitization of religion throughout the 19th, 20th and 21st century, we will demonstrate that church and religion are crucial markers in the process of centralization. Tendencies of governmental centralization, either propelled by external security threats or by internal state building processes, often went hand in glove with the framing of religious minorities as a problem of public order and/or security.

Inleiding

Veiligheid is een van de functies waarmee de moderne staat sinds het einde van de 18^e eeuw zijn gezag legitimeerde en uitbreidde. Veiligheid heeft vanaf de periode van de Amerikaanse onafhankelijkheidsverklaring en de Franse Revolutie een tweeledige betekenis (Van Zuijlen 2008). Veiligheid behelst 'securitas', of *sécurité*, de bescherming door de staat – van persoon, middelen, eigendom en grondgebied (de Hobbesiaanse functie) – maar ook bescherming van individuen tegen willekeur en repressie van diezelfde staat (de inbreng van Locke). Veiligheid scheidt een begrip van een modern staatsgezag

* Beatrice de Graaf is als hoogleraar verbonden aan de Universiteit van Leiden met als leeropdracht conflict en veiligheid in historisch perspectief.

George Harinck is hoogleraar geschiedenis van het neocalvinisme aan de faculteiten Godgeleerdheid en Letteren van de Vrije Universiteit Amsterdam.

en creëert de moderne burger met onvervreembare rechten en plichten als subject, maar ook als object van dat staatsgezag (Conze 1984).

Anders dan in Oostenrijk onder Metternich, in Pruisen of in Frankrijk was het centrale gezag in Nederland nooit zo sterk gefundeerd op macht, geweld en een cultuur van onderwerping aan een ‘opperheerschappij’ (Siemann 1985; Liang 1992, 18-82). Maar na de Franse tijd ontstond er ook in Nederland een begrip van ‘nationale veiligheid’. ‘Sureté’ was afkomstig uit de Franse Déclaration des droits de l’homme et du citoyen van 1789, en werd vrijwel letterlijk in de Nederlandse Verklaring van 1795 en de Bataafse Staatsregeling van 1798 overgenomen (Van Zuijlen 2008, 43-44, 47-51. Na de onafhankelijkheid van Nederland plaatste Willem Frederik Prins van Oranje Nassau daar het adjectief ‘nationaal’ voor, waardoor veiligheid verschoof van individueel recht naar handhaving van staatsgezag ten opzichte van in- en uitwendige veiligheid. De term ‘Nationale veiligheid’ stond niet in de grondwet, maar werd wel gebruikt (zie hieronder), en behelsde een combinatie van veiligheid van grondgebied, bescherming van personen en eigendom, maar ook nationale autonomie en verzet tegen onderdrukking (Van Zuijlen 2008, 58-66).

In dit artikel wordt religie als probleem van orde en veiligheid belicht. Dat doen we met het concept van *governmentalization* in ons achterhoofd. Met *governmentality* bedoelde Foucault de ‘rationalisatie van gouvernementele praktijken bij de uitoefening van politieke soevereiniteit’ (Foucault 2004, 4). Dus, met andere woorden, welke expliciete en impliciete overwegingen, waarden en normen spelen mee in het vormgeven en uitoefenen van overheidsmacht? Veiligheid is één van de belangrijke pijlers van ‘governmentalization’. Veiligheidsbeleid is bij uitstek de legitimatiegrond voor moderne natiestaten. De centralisering van veiligheidsbeleid, het denken over orde en veiligheid vanuit het perspectief van een centrale overheid ontstond aan het einde van de 18^e eeuw in Nederland. Vanaf dat moment had veiligheid niet langer alleen betrekking op de vorst en zijn militaire en/of politieke ambities, maar ook op ‘de staat’, of zelfs op ‘de natie’. Veiligheid werd vastgelegd in een codex van rechten en plichten van de burger ten opzichte van de moderne natiestaat. Dit idee van nationale veiligheid als centraal ‘project’ van moderniteit kwam, net zoals in andere landen op het Europese continent, tot stand onder invloed van de Napoleontische bezetting.¹

We zullen in dit artikel aan de hand van drie voorbeelden uitleggen dat het veel verhelderder is om religie als onderdeel van ‘governmentalization’ te bekijken – in deze bijdrage doen we dat door de lens van veiligheid – dan vast te blijven zitten in de dichotomieën van ‘de geschiedenis van kerk en staat’, of ‘godsdienst en politiek’. Een strikte scheiding tussen kerk en staat

heeft namelijk nooit bestaan, laat staan tussen godsdienst en politiek. In de discussies over de plaats van kerk of religie ten opzichte van de staat gaat het ook meestal niet om het bepleiten van zo'n strikte scheidslijn, maar om de uitbreiding of inperking van de macht van de één ten opzichte van de ander. Een politieke geschiedschrijving doet er dus goed aan, om niet in de schijnmetafoor van 'de scheidslijn' te blijven hangen, maar juist duidelijk te maken welke dynamiek er vanuit de kerk, vanuit de overheid, of vanuit groepen binnen de samenleving uitging om de verhouding van beide domeinen te regelen.

De keuze voor een veiligheidsperspectief maakt heel mooi duidelijk dat de domeinen kerk en staat altijd verweven waren en dat nog steeds zijn. Veiligheid raakt de kerntaak van de overheid. Wanneer iets als een centraal probleem van orde en veiligheid wordt opgevat, gaan daarachter opvattingen schuil over de kerntaken van de overheid. Dat maakt het interessant om stil te staan bij de momenten waarop kerk en religie voor de overheid zo'n nationaal probleem van orde en veiligheid werden. Welke dreiging of onveiligheid ging ermee gepaard, volgens de autoriteiten? Wat was er in het geding? Deelden de kerken en/of religieuze gemeenschappen het standpunt van de overheid?

We zullen zien dat kerk en religie niet alleen in het huidige tijdsgewricht, maar voor de overheid altijd al een probleem van orde en veiligheid zijn geweest, denk aan religieuze radicalen zoals (bepaalde groepen) wederdopers of beeldenstormers, of aan religieuze verdeeldheid met de bijbehorende ordeverstoringen zoals de Bestandstwisten, het antipapisme of het Psalmenoperoer. Hier staan we vooral stil bij de periodes van aandacht voor kerk en religie als veiligheidsprobleem *waarin sprake was van een drang tot centralisering van overheidsbeleid*, dus vanaf het ontstaan van de moderne natiestaten in de negentiende eeuw. We geven daarvan drie voorbeelden. We staan eerst stil bij de vervolging van katholieke bisschoppen door Willem I in 1815-1816 – een onderwerp dat nog relatief onbekend is, en waarover nieuwe archieven zijn opgedoken. Daarna nemen we de vervolging van afgescheiden protestanten in 1834 en volgende jaren onder de loep. Tot slot belanden we in het heden, bij de 'securitisering' van salafisme en orthodoxie als probleem van orde en veiligheid. Deze voorbeelden geven een mooi overzicht van de presentatie van drie verschillende religies als veiligheidsprobleem, waardoor de spanwijdte van de religieuze veiligheidsproblematiek duidelijk wordt.

Willem I en de opstandige bisschoppen

De Franse tijd transformeerde de Verenigde Nederlanden tot een modern en centraal bestuurd republiek. Als vazalstaat van de Franse Republiek nam de Bataafse Republiek en vanaf 1801 het Bataafse Gemenebest een landelijk systeem aan van belastinginning, dienstplicht, centrale munteenheden en gewichten, een wetgevend lichaam en een eerste echte regering. In deze periode kreeg de Bataafse Republiek ook een landelijke structuur voor de politie, bedacht door de Franse minister van Politie, Fouchet. Nadat de Fransen waren verjaagd, bleven de grondwettelijke hervormingen en nieuwe bestuursstructuren intact. Op 30 november 1813 zette de zoon van Willem V, Willem Frederik voor het eerst weer voet aan Nederlandse wal.

In het kabinet van de Koning ligt een schets, opgesteld op 30 november, voor een officiële verklaring van de Prins van Oranje, aan het Franse gouvernement. Het is niet duidelijk of die verklaring ook is opgestuurd, maar de woordkeuze is interessant. Daarin wordt verkondigd dat de ‘Staat der Verenigde Provinciën’ zijn ‘rang te midden van de Europese naties’ heeft teruggevonden en zich heeft aangesloten bij de geallieerde mogendheden in de strijd tegen Frankrijk. Op 15 november waren de Franse autoriteiten in de Nederlandse steden immers op de vlucht geslagen. Nu was het tijd om de nationale autonomie weer te herstellen:

‘L’heure de la délivrance ayant sonné, cet État renaissant de ses cendres, met sa première confiance en Dieu et en son bon droit. Il n’a d’autre but que d’assurer son indépendance et sa *sureté nationale*; que de rétablir son existence politique et commerciale écrasé sous un sceptre de fer’.²

In deze eerste verklaring werden bevrijding, onafhankelijkheid en nationale veiligheid op één lijn gezet. Nationale veiligheid behelsde in eerste instantie territoriale aspecten. Herstel van de soevereiniteit van het Nederlandse volk en haar grondgebied, zoals uitgedrukt in duidelijke grenzen en onafhankelijkheid van Frankrijk, stond voorop.³ Naast die territoriale veiligheid en de oprichting van een eigen leger, stond ook de handhaving van de binnenlandse orde en veiligheid hoog op de agenda. Al op zijn actielijstje van november gaf Willem aan ‘dat alles provisioneel blijven kan’, en dat alleen de namen ‘keizer’ of ‘keizerlijk’ in de titulatuur van de staatsdienaren geschrapt moesten worden. De prefecten konden op hun post blijven. De gewone politie, ‘Gemeene Police’ genoemd, bleef daarmee intact. Ook nam Willem veel informanten van Napoleon in Frankrijk over en gaf daarmee aan dat hij de ‘Hooige Police’,

vergelijkbaar met het huidige werk van inlichtingen- en veiligheidsdiensten, eveneens handhaafde. Dat had ook alles te maken met het aanblijven van de minister van Justitie, C.F. van Maanen, die zijn werk in de Franse tijd was begonnen en dat onder koning Willem I tot 1842 naadloos voortzette.

De mal waarin de moderne natie werd gegoten, was nogal dwingend. Jeroen van Zanten noemde het Koninkrijk onder Willem I een 'liberale politiestaat' (Van Zanten 2004, 104). Zoals blijkt uit de besluiten van de nieuwe Koning, gaf de vorst grote prioriteit aan aspecten van binnenlandse en buitenlandse veiligheid en verdediging. Naast de externe, territoriale, bestuurlijke aspecten formuleerde koning Willem I die 'veiligheid' ook als een kwestie van *politieke gehoorzaamheid* aan de vorst. Samen met Van Maanen vaardigde hij een oproerwet uit, legde de pers aan banden en ontsloeg de kritische Van Hogendorp die het niet goed kon verkroppen dat zijn liberale ideeën over het nieuwe Koninkrijk om zeep werden gebracht en dat de koning zich feitelijk boven de grondwet plaatste (Van Velzen 2005, 33-34). Procureur-generaal bij het Hoog Gerechtshof, A.W. Philipse, die als baas van de politie Willem I en Van Maanen in alles bijstond en de orders ijverig uitvoerde, ontwikkelde tal van geheime controlemiddelen.

Aanvankelijk moesten de bonapartistische Fransen in Nederland (onder wie de Franse consul-generaal bij het Nederlandse hof zelf) het ontgelden. De koning liet hen bespioneren, omdat hij vreesde dat ze voor de *'veiligheid van den Staat'* gevaarlijk zouden kunnen zijn.⁴ Philipse had de koning in 1815 al trots ervan verzekerd 'dat de politie het zich nu meer bijzonderlijk ten pligt heeft voorgeschreven, om den *publieken geest* gade te slaan'.⁵ Maar niet alleen Franse Bonapartisten (van wie nog aangenomen mocht worden dat zij als gevaar golden, zo kort na Napoleons nederlaag), ook Nederlandse kritische geesten, journalisten en bewindslieden kregen te maken met het spionagenetwerk van Van Maanen en Philipse. Nationale veiligheid behelsde niet alleen de bescherming van het bestuur tegen kritische opmerkingen. Veiligheid werd ook in toenemende mate in culturele termen gegoten, als de bescherming van de publieke moraal en goede zeden. Zo spande het ministerie van Justitie zich bijvoorbeeld actief in om landlopers op te pakken en hield ze misdragingen van ambtenaren, inclusief officieren extra in de gaten.⁶

Die culturele inkleuring van het begrip 'veiligheid van de staat' kreeg ook een religieus tintje. Willem I en Van Maanen waren voorstanders van een centraal geleide kerkpolitiek. Dat betekende, dat ze vooral de katholieke kerk in de gaten hielden. In de Franse tijd waren weliswaar alle religies gelijkgeschakeld voor de wet, maar de vorst was protestants en zag de katholieken toch als een vreemde eend in de bijt. Zijn belangrijkste zorg was de rol die de

katholieke kerk, en in het bijzonder de katholieke geestelijken in het Zuiden, vervulden in de ontwikkeling en opbouw van 'zijn' nieuwe natie. Om zich een beter beeld van hun opvattingen en houding ten aanzien van het vorstelijk gezag en het nieuwe Nederland te vormen, gaf hij Van Maanen de opdracht inlichtingen te verzamelen ('renseignements') over 'verdachte' activiteiten van katholieke geestelijken uit de zuidelijke provinciën. Daarbij kon het om inlichtingen over 'de personen, de betrekkingen, de gezinningen, de reputatie enz.' gaan.

Die spionagepraktijken werden niet alleen in Nederland uitgevoerd, maar ook in het buitenland. De koning en zijn veiligheidsdienaren hielden Belgische priesters die op eigen houtje 'bedenklijkheden' met het Franse hof of het Vaticaan ondernamen, goed in de gaten.⁷ Van Maanen stuurde spionnen achter bisschoppelijke delegaties aan om bij te houden wat zij zoal in het Vaticaan of aan het Franse Hof bespraken. En als de bisschoppen daarbij over de schreef gingen, schroomde de koning niet om zwaardere middelen in te zetten. Zo initieerde Van Maanen met goedkeuring van de koning de juridische vervolging van Belgische priesters, in het bijzonder van de bisschop van Gent, die weigerden 'het zacht en vaderlijk gouvernement' de juiste eer te bewijzen. De bisschop van Gent, die bovendien wel erg vaak in het Vaticaan op bezoek kwam, had het gewaagd om de voorbede voor de regering te schrappen. Ook weigerden hij en een aantal van zijn collega's huwelijken te sluiten van Nederlandse staatsdienaars. Volgens Van Maanen onderhielden ze voorts dubieuze contacten met 'andere mogendheden' en hielden ze hun parochianen voor dat de constitutie niet met de katholieke leer in overeenstemming was.⁸ Op aandringen van Van Maanen vaardigde Willem I een besluit uit dat voorzag in de 'deportatie' van geestelijken die opriepen tot ongehoorzaamheid aan de wet.

Er is helaas niet genoeg ruimte meer om hier verder op in te gaan. Het belangrijkste punt dat we hier willen maken is dat de katholieke bisschoppen uit het Zuiden die weigerden het protestantse, vorstelijk gezag binnen de kerk te erkennen, bespioneerd, vervolgd en uiteindelijk zelfs als ordeprobleem verwijderd moesten worden. In de praktijk liep het allemaal zo'n vaart niet, want Willem I had plaatselijk en juridisch nog lang zo veel bevoegdheden niet als hij wenste. Maar dit eerste voorbeeld laat goed zien dat bij formele gelijkschakeling van religies, de katholieken het zwaar te verduren hadden omdat zij als probleem van orde en veiligheid werden beschouwd. Daarachter schuilden een aantal – vanuit Willems optiek – ideologische overwegingen, waarden en normen. Hij wenste ten eerste zijn natie territoriaal vorm te geven en te beschermen tegen inwerking van vreemde machten. Hij vreesde dat katholieke bisschoppen 'kwelijke betrekkingen' met het Franse hof en het Vaticaan

onderhielden. Ten tweede was Willem I ook een ‘social engineer’ avant la lettre. Samen met Van Maanen en Philipse had hij de ambitie de ‘publieke geest’ van het nieuwe Nederland naar binnen toe, maar ook als voorbeeld aan de internationale mogendheden van de Weense conferentie, vorm te geven als een toonbeeld van vlijt, ijver, én van protestantse trouw aan de vorst. Cultureel, religieus, en wellicht ook economisch, zag hij opstandige bisschoppen als een storende factor in zijn praktijk van ‘governmentalization’.

Kerkelijke afscheiding als bedreiging voor de staat

In 1834 en volgende jaren deed zich op het terrein van de religie een nieuw probleem van orde voor. In die jaren scheidden zich een aantal orthodoxen in persoon of groepsgewijs af van de Nederlandse Hervormde Kerk. Deze zogenaamde Afscheidenen belegden zondags en doordeweeks erediensten, waarin rondreizende predikanten voorgingen. Deze orthodoxe gelovigen verweten de Hervormde Kerk te zijn afgeweken van de gereformeerde leer en kerkinrichting, zoals die ten tijde van de synode van Dordrecht in 1618/1619 was vastgesteld. Zij claimden terug te keren naar de leer en orde van Dordt en dus de voortzetting te vormen van de aloude Gereformeerde Kerk van de Republiek – inclusief de aanspraken op de oude rechten en goederen. Om deze reden ook weigerden zij als nieuw kerkgenootschap erkenning aan te vragen bij koning Willem I.

Voor de overheid was deze afscheiding een probleem. In de eerste plaats uit oogpunt van de nationale veiligheid. In 1830 waren de zuidelijke provincies afgescheiden van het koninkrijk der Nederlanden en hadden de Belgische staat in het leven geroepen. Deze scheuring van het rijk was een gevoelige slag voor de status van het koninkrijk, dat nu tot het niveau van de kleine naties in Europa daalde, en ook voor het gezag van Willem I. Internationale dreiging weerhield hem van grootscheeps militair ingrijpen, zodat het verlies van België als een aantasting van de soevereiniteit moest worden geslikt.

Hoe moest Nederland verder? Door de afscheiding van België vormde de katholieke bevolking binnen het koninkrijk niet langer de meerderheid. Beteurende dit dat het vroegere protestantse karakter van de Nederlandse republiek in ere kon worden hersteld? Welke toekomst had Nederland in Europa als kleine natie? Twee jaar later, in 1832, trof een cholera-epidemie het land en kwam de onzekerheid van de Nederlanders opnieuw aan de oppervlakte. Was dit een teken van God dat Nederland op een dwaalspoor geraakt was? Politieke onzekerheid mengde zich met religieuze commotie. Er werden veel pamfletten

gepubliceerd, met beschouwingen over het politieke en religieuze lot dat de Nederlanden te wachten stond (Dubois 1997, 142-150; Vree 1998, 22-24). Een van die pamfletten was een boodschap van de Hollandsche Gereformeerde Kerk van de Verenigde Staten van Noord-Amerika (*Dutch Reformed Church in America*). In deze in 1830 in het Nederlands vertaalde en te Amsterdam gedrukte brief werd de geschiedenis van de vervolgte kerk in Europa geplaatst tegenover het voorrecht van de *Reformed Church* te leven in het 'land van vrijheid en vrede', de Verenigde Staten:

Van derzelve stichting af tot op onze tijd, heeft zij, als kerk, hare vrijheden en voorregten genoten, zonder eenige kwelling, of eenigen dwang, van wege de wereldlijke magten te ondervinden. Dank zij der goddelijke bescherming, die op dezelve heeft gerust, nooit heeft zij eenige vervolging ondervonden, en nooit heeft zij eenen eenigen martelaar in dit land gehad!⁹

Deze en andere pamfletten werden gelezen in een Nederlandse context van onzekerheid. De Amerikanen schreven vol trots en zelfbewust over hun orthodoxie, ze prezen de synode van Dordrecht van 1618-1619 en rapporteerden over de opleving van de godsdienstigheid in hun land in de afgelopen 25 jaar.

Zij die in Nederland een terugkeer naar de kerkelijke orthodoxie bepleitten, voelden zich door de Amerikaanse brief geruggensteund. Een van de weinige Amerikanen die in orthodoxe kringen bekendheid genoot was de Amerikaanse methodistische prediker George Whitefield. Hij werd gewaardeerd om zijn orthodoxie, en vanwege deze waardering etiketteerden sommigen de Nederlandse beweging van de jaren twintig en dertig als *le Réveil methodiste* (Schram 1991).

Maar van deze Amerikaanse invloeden moest Willem I niets hebben. Terwijl de overheid zich in de Verenigde Staten niet met religie inliet, had Willem I de kerken onderworpen aan zijn Napoleontische ideaal van een eenheidsstaat. Dit ideaal betekende dat er geen genootschap of vereniging in het koninkrijk kon bestaan buiten de erkenning door de koning. Hij incorporeerde de staat en wie zich zonder zijn goedkeuring organiseerde was in principe een bedreiging voor de staat en zijn eenheid (Gerretson 1974, 54-56). Om deze reden was de kerkelijke afscheidingsbeweging een probleem voor de overheid. Er bestond bij de overheid geen bezwaar tegen de afscheiding van de Hervormde Kerk als zodanig (hoewel overheidsdienaren er over het algemeen negatief tegenover stonden), maar wel tegen het feit dat de afgescheidenen bijeenkomsten belegden en feitelijk als kerkgenootschap optraden. Zonder

dat hiervoor goedkeuring werd aangevraagd, waren deze bijeenkomsten een bedreiging van de staatseenheid en van de soevereiniteit van de vorst. Er was dus wel gewetensvrijheid in de zin van de Unie van Utrecht (1579), maar geen godsdienstvrijheid. Volgens J.R. Thorbecke en zijn leerling H. Box was een kerk die onafhankelijk van de staat bestond ondenkbaar: ‘Zonder het staatsgebouw gansch te ondermijnen, kan zoodanigen nieuwen leer niet in praktijk gebracht worden.’¹⁰ Ook minister Van Pallandt koos dit standpunt. Erkenning van nieuwe godsdiensten kwam de regering toe, al was het maar omdat het haar, anders dan in de Verenigde Staten, niet ontzegd was (Bos 2009, 316).

De overheid kon de Afscheiding dus niet tolereren omdat deze in strijd was met haar staatsidee. Willem I gelastte daarom strafrechtelijke vervolging. De afgescheidenen vormden aanvankelijk maar een kleine groep protestanten, maar de koning en ook zijn ministers Van Maanen en Van Pallandt meenden dat indien deze afscheiding niet werd weerstaan direct vanaf het begin, de gevolgen voor de eenheid van de staat in principe groot konden zijn. Daarnaast werd gevreesd voor ongeregelde conflicten. Van Maanen koos daarom voor politieel en militair ingrijpen en beriep zich op de artikelen 291 en 292 van de *Code Pénal*: ‘Geenerlei genootschap (of gezelschap) van meer dan twintig personen (...) zal opgericht mogen worden, dan met toestemming van de Hooge Regering’. Dit beleid was op onderdrukking van de afscheidingsbeweging gericht en werd door de koning bijgevalen. De gouverneurs van de provincies Groningen en Drenthe – waar de afscheidingsbeweging zich aanvankelijk concentreerde – volgden dit beleid met meer of minder enthousiasme op (Veldman 2009, 390-391, 423-424). Het hoogste bestuursorgaan in de Hervormde Kerk, de synodale commissie, steunde deze koers krachtig (Bos 2009, 295). Veldman (2009, 422) spreekt van een ‘verstrengeling’ van kerkelijke en burgerlijke verantwoordelijkheden. De kerk achtte niet alleen dat de godsdienst, maar ook de rust van de burgerlijke maatschappij gevaar liep (Bos 2009, 298). Er waren echter ook ministers die de ingezette middelen veel te zwaar vonden in verhouding tot de nauwelijks tot onrust leidende godsdienstige bijeenkomsten en meenden dat deze bovendien de indruk wekten van godsdienstvervolging. Dit laatste wilde de regering inderdaad vermijden: zij wenste zich niet te mengen in geloofsverschillen en ook geen burgers te vervolgen vanwege hun opvattingen. De veiligheid van de staat werd beschermd met louter een beroep op wanordelijkheden. Maar het eenmaal ingezette beleid trof de afgescheidenen hard met inkwartieringen, beboetingen en gevangenschappen en de schijn van inmenging in godsdienstige opvattingen van burgers kon niet worden vermeden: niet alleen hun gedragingen, maar ook hun opvattingen werden door de regering afgewezen. Dit was de laatste

maal in de geschiedenis van het koninkrijk dat een religieuze groepering met het oog op de instandhouding van de staat stelselmatig werd vervolgd.

De historicus C. Gerretson wees de vrees voor opstand en wanordelijkheden aan als belangrijk argument voor de regering om tot de vervolgingen over te gaan: 'Zij vreesde in een periode dat de buitenlandse toestand gespannen was [het conflict over de Belgische afscheiding] (...) een ernstige nationale beroering, een nieuwe grote wanorde' (Gerretson 1974, 66). Emo Bos noemt het feit dat de Afscheiding werd beschouwd als een opstand tegen het bijna absolute vorstelijke gezag 'een zeer dominante factor' in de keuze voor vervolgingen (2009, 313). Het nationaal veiligheidsbelang vereiste naar het oordeel van de regering ingrijpen in de godsdienstige beroering. De eenheid van de natie woog in de overwegingen inzake de uitoefening van overheidsmacht op tegen de godsdienstvrijheid.

De grondwet van 1848 en daarna

De verstrengeling van kerk en staat en de opvatting dat de kerk een onderdeel was van het organisch geheel van de staat speelden na 1848 geen rol meer in het veiligheidsbeleid van de staat. De nieuwe grondwet voerde een relatief strikte scheiding van kerk en staat in en verklaarde de godsdienst vrij. 'In alles wat tot het eigen gebied der kerk behoort zou deze, zonder van voorafgaande goedkeuring der regeering afhankelijk te zijn, vrij kunnen besluiten en handelen' (Aalders 1998, 91). Een inmenging in kerkelijke conflicten anders dan op grond van de bewaking van de openbare orde kwam niet meer voor, terwijl ook kerkgenootschappen en religieuze verenigingen zich bij onderlinge conflicten over de godsdienst niet meer konden verzekeren van steun van de staat. Godsdienstige conflicten deden zich ook na 1848 voor, maar werden door de overheid niet langer opgevat als een bedreiging voor de staatsveiligheid. In de parlementaire discussie over de Wet op de Kerkgenootschappen werd deze veiligheid door protestanten nog wel aangevoerd als argument voor toezicht van de staat op de kerkgenootschappen. Het was kort na de Aprilbeweging en Rome werd behalve als een geestelijke ook als een bedreigende politieke macht gezien. Met het oog hierop stond in het eerste ontwerp van de wet dat vanwege 'de veiligheid van het rijk' van geestelijken (lees: rooms-katholieke geestelijken) een 'eed van getrouwheid aan ons [de koning] en gehoorzaamheid aan de wetten van den staat' gevergd kon worden (Aalders 1998, 104). Maar deze redactie kreeg in het parlement onvoldoende steun (Aalders 1998, 99). Het preventieve karakter van de wetstekst werd verworpen als strijdig

met de vrijheid van godsdienst en het artikel over de eed verviel; de strafwet bood de overheid reeds een voldoende instrumentarium. De liberale idee van godsdienstvrijheid won het van het ideaal van de protestantse natie – voor-
goed, naar zou blijken.

Ruim dertig jaar later was ten tijde van de Doleantie van 1886 – waarbij opnieuw een groep orthodoxen de Hervormde Kerk verliet, ditmaal onder leiding van Abraham Kuiper – incidenteel de inzet van politie nodig. Maar ditmaal was de reden niet een bedreiging van een door de overheid gesteld doel, maar ‘slechts’ de handhaving van de openbare orde. Die handhaving was nodig in verband met conflicten tussen hervormde gemeenten en dolerende kerken over het gebruik en de eigendom van de kerkgebouwen. Rechtszaken ten spijt behielden de hervormden de gebouwen en de bezittingen. Soms dreigden hierover echter wanordelijkheden. Toen een hervormde predikant op 19 juni 1887, de eerste zondag na zo’n voor dolerenden ongunstige uitspraak van de rechtbank, naar Bennekom kwam om te preken, kreeg hij als veiligheidsmaatregel een escorte van Infanteristen en Gele Rijders mee om eventuele ongeregelde heden de kop in te drukken. Maar meestal was een tussenkomst van de overheid in dit conflict niet nodig. De door de dolerenden bezette Nieuwe Kerk op de Dam te Amsterdam werd maandenlang alleen bewaakt door dolerende gemeenteleden zelf, tot de rechter het gebouw alsnog aan de Hervormde Gemeente toewees. Ook nieuwe godsdienstige verenigingen, zoals het zich ten tijde van de Doleantie in Nederland vestigende Leger des Heils, riepen wel godsdienstig commentaar op, maar noopten de overheid niet tot handelen uit veiligheidsoverwegingen (Ringelberg 2005, 91-96). Ten tijde van de landelijk geruchtmakende kwestie-Geelkerken in 1926 hield de Amsterdamse politie soms een oogje in het zeil bij erediensten waarin dr. J.G. Geelkerken voorging, maar ook hier betrof het alleen de bewaring van de openbare orde (Kaal 2008, 102). De kerkelijke verwickelingen vormden geen bedreiging voor enig nationaal doel.

Met de opkomst van totalitaire ideologieën in het interbellum in Nederland, zoals het nationaalsocialisme en het communisme, lag dit anders. Er is een lange traditie waarin deze ideologieën als godsdienst dan wel als substituut voor godsdienst worden beschouwd. Aanhangers van deze levensbeschouwelijke overtuigingen betwistten het bestaande doel van de staat. Vanwege de discrepantie tussen het nationale doel en de idealen van deze ideologieën was wat de staat betreft de nationale veiligheid in het geding. In juli 1933 werd aan ambtenaren het lidmaatschap van een aantal links- en rechts-extremistische organisaties verboden; eind 1933 werd ook de NSB aan dit lijstje toegevoegd. Als reden werd aangegeven dat deze organisaties het

gezag van de staat ondermijnden. Nieuwe middelen ter bewaking van de veiligheid werden aangewend. Het in 1935 ingevoerde Rijkspolitiebesluit – naar aanleiding van het door de communisten ondersteunde Jordaanoproer van het jaar ervoor – maakte het de landelijke overheid mogelijk om, wanneer ‘de rust en veiligheid van de staat’ in het geding was, met voorbijgaan aan de burgemeester de gemeentepolitie in te schakelen (Kaal 2008, 193).

Ook na de Tweede Wereldoorlog liet de staat zich zelden in met godsdiensten, en dan alleen uit overwegingen van openbare orde. Een voorbeeld van dit laatste is de bemoeienis met een Amsterdamse Pinkstergemeente. In 1953 besloot een groot deel van deze gemeente te emigreren naar de Verenigde Staten. Toen de toestemming daarvoor van overheidswege lang op zich liet wachten en sommige aanvragen op grond van gezondheidsredenen werden afgewezen, liepen de gemoederen in deze gemeente hoog op. Tijdens hun kerkdiensten vonden heftige emotionele taferelen en lichamelijke uitingen daarvan plaats. Deze trokken de aandacht van de pers. *De Telegraaf* berichtte in 1955 over ‘stuitende tonelen bij godsdienstige seances’ en ‘geestelijke kwakzalverij’. Daarop stelden de politie en de gezondheidsdienst een onderzoek in. Een psychiater concludeerde dat de diensten schadelijk waren voor kinderen, waarop de bijeenkomsten verboden werden. De Pinkstergemeente beklagde zich tevergeefs over deze ‘geloofsvervolging’ (Van der Laan 2006, 137-138, 144).

Salafisme en orthodoxie als veiligheidsprobleem

Het derde voorbeeld is heel recent. Na 2001 kwam immers een nieuwe religie als probleem van orde en veiligheid op de nationale agenda te staan: de islam, of beter gezegd, de orthodoxe, salafistische versie ervan (zie ook De Graaf 2011).

Al in 1998 waarschuwde de Binnenlandse Veiligheidsdienst (vanaf 2002 Algemene Inlichtingen- en Veiligheidsdienst geheten) in een rapport over ‘De politieke islam in Nederland’ tegen de ontwikkeling van een radicale onderstroom binnen de moslingemeenschap in Nederland, het politieke salafisme (BVD 1998). De ‘Fortuyn-beweging’ en de aanslagen van ‘9/11’ zorgden ervoor dat die angst het publieke en politieke debat begon te domineren. In deze gepolariseerde atmosfeer, waarin al een serie antiterrorismewetten was aangenomen, vermoordde Mohammed Bouyeri op 2 november 2004 de Amsterdamse publicist en filmer Theo van Gogh.¹¹ Na de aanslag werd al snel duidelijk dat hij zijn daad met religieuze argumenten had gelegitimeerd. Hij had een afscheidsbrief bij zich, ‘In bloed gedoopt’.¹² Bouyeri uitte

er bedreigingen in aan het adres van Ayaan Hirsi Ali en aan de Nederlandse politiek en bevolking als geheel.¹³

Tijdens het proces tegen Bouyeri en de Hofstadgroep werden de connecties tussen de aangeklaagden en salafistische geestelijken in Nederland en Londen bekend (De Koning 2008, 374; Peters 2005). In de media werden de eerdere tirades van de Haagse salafistische imam, Fawaz Jneid, tegen Theo van Gogh en Hirsi Ali breed uitgemeten.¹⁴ In die berichten werd de salafistische beweging als geheel verantwoordelijk gehouden voor de radicalisering van de Hofstadgroep. Zij hadden immers in de jaren daarvoor de As-Soennah en El Tawheed moskeeën in respectievelijk Den Haag en Amsterdam bezocht. De Al Fourqaan moskee in Eindhoven werd ervan beschuldigd niets te doen tegen rekruteurs die ter plekke jongeren ronselden voor de jihad. Bovendien waren radicale salafisten al vaker van leer getrokken tegen het heidense Nederland, tegen homoseksuelen en seculiere intellectuelen (NCTb 2008, 39 ev.). In de perceptie van de Nederlandse burgers toonde Bouyeri's aanslag dat in elke orthodoxe moslim een potentiële terrorist school (Eyerman 2008, 11).¹⁵ Opiniepeilingen toonden aan dat tachtig procent van de bevolking een 'harder beleid tegen immigranten' wenste (Sparks 2004). Jihadistisch terrorisme werd een publieke nachtmerrie. Na de aanslagen van juli 2005 in Londen kwam deze dreiging in de peilingen bovenaan het lijstje van publieke zorgen te staan.¹⁶ Tussen september 2004 en augustus 2005 groeide de angst voor aanslagen met 14 procent: 50 procent van de bevolking was nu bang voor terrorisme, terwijl 55 procent een aanslag zeer waarschijnlijk achtte (een stijging van 25 procent ten opzichte van het voorgaande jaar (Frerichs & Schildmeijer 2005, 3).

De AIVD kwam in december 2004 met een rapport waarin hij de voorgaande terughoudendheid aangaande de omschrijving van de dreiging helemaal liet varen en allerlei soorten radicalisering benoemde. Nederland had te kampen met islamitische bekeerders, met rekruteurs, met 'zelfontbranders' en met *homegrown* netwerken van islamitische jongeren die niet vanuit het buitenland werden gerekruteerd of gestuurd, maar op eigen houtje achter hun computer radicaliseerden. Het rapport was nu ook uitdrukkelijk bedoeld om de publieke waakzaamheid voor de gevaren van 'dawa' (islamitische bekeerdrang) te verhogen. Er kwamen nog meer veiligheidsmaatregelen bij, overheidsgebouwen en politici kregen meer beveiliging.¹⁷

De dreiging van religieus geïnspireerd terrorisme werd op drie manieren verder 'gesecuritiseerd'. Allereerst werd onveiligheid door terrorisme verbreed naar het gevaar van radicalisering in zijn algemeenheid, zoals blijkt uit de rapporten van de AIVD die in 2004 en de jaren daaropvolgend verschenen.¹⁸

In 2007 werd aan dat gevaar door het Ministerie van Binnenlandse Zaken vervolgens het gevaar van ‘polarisatie’ gekoppeld: de angst voor toenemende spanningen die de sociale cohesie zouden ondermijnen. Het gevaar, zo werd gesteld in het AIVD-rapport *Radicale dawa in verandering*, schuilt reeds in een ‘verscherping van tegenstellingen tussen groepen in de samenleving die kan resulteren in spanningen tussen deze groepen en toename van de segregatie langs etnische en religieuze lijnen’ (2007, 5).

In lijn met deze verbreding van de dreigingsbeeld werden er in de tweede plaats steeds meer overheidsinstanties ingeschakeld. Niet alleen de diensten of de NCTb hielden zich ermee bezig. Binnen het ministerie van Binnenlandse Zaken werd een programmadirectie Polarisatie en Radicalisering in het leven geroepen dat grootschalige onderzoeksprogramma’s en interventies op lokaal niveau inzette om de grondoorzaken van radicalisering op te sporen en te neutraliseren – een veel verdergaande uitvergroting van de ‘brede benadering’ zoals die voor 2004 al door de diensten was ingezet. Het ging bovendien om allerlei soorten radicalisering: links-extremisme, rechts-extremisme, dierenrechtenactivisme en dan ook jihadisme.

Ten derde werd immigratie- en integratiebeleid functioneel ondergeschikt gemaakt aan veiligheidsbeleid.¹⁹ CDA-Kamerlid Mirjam Sterk had al eerder in 2003 en 2004 de dubbele nationaliteit van immigranten in de Kamer ter discussie gesteld.²⁰ Na november 2004 werd vooral de dubbele nationaliteit van moslims onderwerp van debat, waardoor religieuze identiteit aan falende integratie en veiligheid werd gekoppeld. Bouyeri had immers twee paspoorten. Kamerleden van de VVD en LPF hadden eerder al voorgesteld om radicale imams het Nederlandse staatsburgerschap te ontnemen.²¹ Minister P.H. Donner van Justitie verdedigde de beperking van de dubbele nationaliteit voor immigranten met het argument dat die de integratie zou bevorderen en een voedingsbodem voor radicalisering weg zou nemen.²² Antiterrorismemaatregelen, integratie en orthodoxe identiteit werden zo steeds meer met elkaar vermengd in het debat. Het CDA bepleitte intrekking van de Nederlandse nationaliteit indien iemand met twee paspoorten liet blijken op ‘geen enkele wijze binding te hebben met onze waarden’.²³

In februari 2005 bestempelde minister van Immigratie en Integratie, Rita Verdonk, drie imams van de Al Fourqaan moskee in Eindhoven tot ongewenste vreemdelingen en startte een procedure om hen het land uit te zetten.²⁴ Die maatregelen werden geflankeerd door allerlei nieuwe centrale en lokale deradicaliseringprogramma’s, gericht op ‘het vroegtijdig signaleren van verschijnselen of haarden van radicalisme, het met het oog daarop verkennen van ontwikkelingen binnen bevolkingsgroepen, het effectief combineren en

analyseren van beschikbare informatie en het verzekeren dat de bevindingen tijdig in beleid en optreden kunnen worden vertaald' (Nota 2005, 3).²⁵

In al die programma's speelde orthodoxie, in de zin van afwijkend, radicaal religieus geïnspireerd gedrag (zoals het weigeren vrouwen de hand te schudden, het willen dragen van gezichtsbedekkende sluiers of het veroordelen van homosexualiteit) een belangrijke rol. Die omslag in het denken drukte zich uit in het nauwer aanhalen van de banden met de moslimgemeenschap, *vanuit veiligheidsperspectief*:

'Belangrijkste opgave in de Nederlandse steden betreft het opbouwen van een goede relatie met de gemeenschappen van moslims en niet-moslims om gezamenlijk opvallende en minder opvallende veranderingen te kunnen signaleren. Het gaat daarbij om veranderingen ten opzichte van wat in die stad of die wijk of die moskee gewoon is. Daarom zal bepaald gedrag in de ene gemeente aanleiding zijn om in actie te komen, terwijl dat in een andere gemeente wellicht niet nodig is.'(Nota 2005, 6).

Religieus orthodoxe uitingsvormen werden zodoende indicatoren van een politiek veiligheidsprobleem. Overigens waren het niet alleen de veiligheidsdiensten die het debat verder aanzwengelden. Zo diende het SP-Kamerlid Ronald van Raak, voor wie de AIVD-nota *Radicale dawa in verandering* niet ver genoeg ging, in november 2007 een motie in waarin hij de regering opriep het salafisme te ontmaskeren:

'De Kamer, gehoord de beraadslaging, van mening, dat lokale overheden en maatschappelijke organisaties goed op de hoogte moeten zijn van de gevoelens en de opvattingen die leven in de verschillende moslimgemeenschappen in Nederland; constaterende, dat salafistische moslims zich volgens de AIVD opwerpen als vertegenwoordigers van gematigde moslims; verzoekt de regering in de uitwerking van het Actieplan polarisatie en radicalisering aan te geven hoe overheden en maatschappelijke organisaties deze facadepolitiek van salafistische moslims kunnen herkennen en voorkomen.'²⁶

Aldus aangespoord verscheen in maart 2009 vanuit het ministerie van Binnenlandse Zaken een *Wegwijzer Façadepolitiek. Brochure voor (lokale) overheid en maatschappelijke instanties om façadepolitiek door salafistische organisaties te kunnen onderkennen*. Daarin waarschuwde het ministerie (of de AIVD, dat wordt niet duidelijk) tegen *window dressing* van 'ultraorthodoxe' organisaties: naar buiten toe belijden ze hun bijdrage aan integratie, maar eigenlijk

zijn ze bezig met islamitische bekeringspogingen. In feite was het een officiële oproep, door de SP geïnitieerd, door de Kamer aangenomen en door de AIVD uitgewerkt, om alle orthodoxe salafistische organisaties per definitie te wantrouwen. Ook andere vormen van orthodoxie werden in de veiligheidskolk meegezogen.

In 2009 werd een studie gepubliceerd, geïnitieerd en gefinancierd door het ministerie van Binnenlandse Zaken en de Nationaal Coördinator Terrorismebestrijding (NCTb), waarin naast islamitisch radicalisme ook radicalisering op het Edese platteland, binnen de reformatorische zuil, was onderzocht (Moors e.a. 2009). In december 2009 kondigde het ministerie van Binnenlandse Zaken voor 2010 een 'Versterkte focus op polarisatie [...] aan', omdat 'meer gemeenten problemen melden met inter-etnische en inter-religieuze spanningen dan met radicalisering'.²⁷ In de *Voortgangsrapportage 2009 en Operationeel Actieplan 2010 Polarisation en Radicalisering* onderstreepte het ministerie die omvangrijke rol van de overheid in het bevorderen van veiligheid:

'Het is niet aan de overheid te bepalen wie echte salafisten zijn, of welke religieuze standpunten wel of niet juist zijn. De overheid dient neutraal te zijn in godsdienstzaken en volstaat met het erkennen dat er een ultraorthodox islamitisch spectrum is dat als salafisme bekend staat. *Dit Kabinet ziet wel voor zichzelf een rol om zich uit te spreken tegen gedragingen die haaks staan op de door dit Kabinet uitgedragen kernwaarden (denk aan vrijheid, gelijkheid, pluriformiteit en tolerantie). Daarnaast bestrijdt de overheid in woord en daad gedrag dat anti-integratief is [cursivering BdG/GH]. Tegen gedrag dat de grenzen van de democratische rechtsstaat overschrijdt, wordt zonder pardon opgetreden.*'²⁸

Sinds 2004 is het antiterrorisme- en veiligheidsbeleid sterk uitgebreid. Er zijn meer actoren bijgekomen, er zijn grote programma's gelanceerd, centrale en decentrale interventies op touw gezet. Wat vooral opvalt is dat het zogeheten 'subject' van de dreiging, dus de veroorzaker, steeds verder is opgerekt. Aanvankelijk ging het om terroristen, toen om radicale moslims en uiteindelijk om salafistische of orthodoxe moslims als zodanig. Ook de culturalisering van het veiligheidsbeleid valt op: van bescherming van de nationale veiligheid is de overheid zich als beschermheer van een nationale identiteit gaan gedragen. Door die ontwikkeling is religieuze orthodoxie als zodanig op de veiligheidsagenda komen te staan.

Noch de overheid in het algemeen noch de veiligheidsdiensten in het bijzonder zijn bezig met het *criminaliseren* van religieuze orthodoxie,

integendeel – dat moet nadrukkelijk gesteld worden. Maar de overheidsmaatregelen en programma's bedoeld voor radicaliserende allochtonen hebben religieuze orthodoxie wel *gesecuritiseerd*. Pogingen vanuit de overheid zelf om religieuze orthodoxie weer te de-securitiseren, te beschermen en aanvallen op religie zelf als gevaar af te schilderen, zoals Donner en Hirsch Ballin in 2004 en 2008 deden, hadden in dit klimaat eerder een tegenovergesteld effect. De pogingen vanuit de salafistische gemeenschap zelf om de eigen weerbaarheid voor jihadisme te vergroten en zo het salafisme als zodanig uit het veiligheidsvizier te krijgen waren succesvoller. Een recente studie over salafisme onderstreepte de conclusie dat de salafistische gemeenschap zelf een groot zelfreinigend vermogen blijkt te hebben.²⁹

Is dat proces van securitisering onomkeerbaar? Voor een deel wel. De nieuwe actoren, programma's en *taskforces* zullen niet snel van het toneel verdwijnen. En al die actieprogramma's houden vast aan een breed dreigingsbeeld waarin interreligieuze spanningen en religieuze orthodoxie nog steeds als bron van polarisatie worden gezien. Tegelijkertijd is de toekomst open. In 2010 traden de veiligheidsactoren in enge zin (de AIVD, NCTb) juist weer matigender op. De veiligheidsdiensten en NCTb zullen niet snel meer over ultraorthodoxe moslims als gevaar voor de sociale cohesie spreken, een geluid dat met name de AIVD eerder nog wel uitte.³⁰ De centrale overheid is evenmin aanjager van het 'religie-als-bedreiging'-debat. In januari 2010 waarschuwden de gezamenlijke ministers van Binnenlandse Zaken, Justitie en van Wonen, Wijken en Integratie zelfs expliciet tegen een uitbreiding van het vijandbeeld en een negatieve beeldvorming rond de islam:

Tegelijkertijd bepaalt op dit moment de onverdraagzame houding van een klein aantal salafisten (samen met het extreme geweld gepleegd uit naam van de islam) ten onrechte voor een belangrijk deel het beeld dat media, politiek en samenleving hebben van de (orthodoxe) islam. In deze beeldvorming staat "salafisme" gelijk aan extremisme en zou de salafistische leer de "echte" islam zijn, die alle moslims in beginsel volgen. Deze beelden leiden tot stereotyperingen van en onverdraagzaamheid richting (orthodoxe) moslims. Ook tegen deze vorm van onverdraagzaamheid spreekt het kabinet zich uit.³¹

Ook is er met het aantreden van het kabinet-Rutte in oktober 2010 een nieuwe wind gaan waaien. Bezuiniging en directe handhaving voeren de boventoon. Dat biedt weinig ruimte voor ideologische of financiële uitbreiding van veiligheidsbeleid. Bovendien heeft het huidige kabinet weinig op met het pedagogische discours en de sociaal-democratische emancipatiegedachte

achter het *Actieprogramma radicalisering en polarisatie* – dat bij alle mogelijk goede resultaten desalniettemin tot verbreding van het onveiligheidsdiscours en uitbreiding van het onveiligheidsdomein leidde.³²

In het lokale bestuur en in het debat blijft de tendens om religie te securitiseren echter wel bestaan. Onder invloed van preventiedenken (veiligheidsrisico's moeten al in een ver voorstadium in kaart gebracht en geneutraliseerd worden) en managementgeloof (de overheid gaat er vanuit dat zij die risico's ook efficiënt en transparant in kaart *kan* en *moet* brengen) blijft de aanzuigende werking van veiligheidsbeleid op alle verschijnselen die afwijken van de maatschappelijke norm bestaan. En religieuze orthodoxie wijkt nu eenmaal zeer zichtbaar af van die norm.

Bovendien is de wereld van veiligheidsbeleid en -praktijk niet los te zien van het publieke debat over religie, dwang en geweld en daar is ten opzichte van 2004-2007 wel iets veranderd. Van een terroristische dreiging is de radicale of ultraorthodoxe islam tot een bedreiging van de vrijheid als zodanig gemaakt. Inmiddels is religieuze orthodoxie (en de scheiding kerk-staat) onderwerp van een democratie-in-bedreiging-debat geworden. In januari 2009 maakte een meerderheid van de Tweede Kamer duidelijk dat ze er niets voor voelt om religie in bescherming te nemen en dat ze religie eerder als veroorzaker van de problemen dan als lijdend voorwerp beschouwt. Begin februari 2011 verkondigde PVV-leider Wilders dat hij ten strijde trok tegen de 'totalitaire ideologie' van de islam die erop uit was om 'een Europa zonder vrijheid' te creëren.³³ Het veiligheidsdebat is dus verbreed naar een identiteitsdebat, waarin religie als ondermijning van de geseculariseerde, egalitaire en geëmancipeerde samenleving wordt (Vellenga 2012). Dat debat is momenteel, begin 2011, weliswaar losgekoppeld van het terrorismedebat in enge zin, onder druk van nieuwe incidenten kan de link echter zo weer worden gelegd.

Conclusie

De drie voorbeelden hierboven laten zien dat kerk en religie een cruciale rol innemen in het proces van 'governmentalization'. Op momenten dat er een drang bestaat tot centralisering van overheidsbeleid, zij het door acute veiligheidsdreigingen of door pogingen de natie vorm te geven, is er een grote kans dat kerk en religie als probleem van orde en veiligheid worden beschouwd. En wel op nationaal niveau. Dat gebeurt vooral als 'governmentalization' niet alleen met territoriale, economische of financiële centralisatie, maar ook met culturele of religieuze/morele centralisatie gepaard gaat. In de

bovengenoemde voorbeelden botsten bepaalde religieuze personen of stromingen met het beoogde gezamenlijke ‘doel’ van de natie, met de ‘imagined community’.

Vellenga postuleert dat de toenemende kritiek en druk op religieuze orthodoxie om zich aan te passen ‘niet alleen toegeschreven kan worden aan een (groeïende) onbekendheid met religie – een factor die onmiskenbaar van groot belang is – maar ook aan een daarmee samenhangende overschatting van de maatschappelijke macht van orthodox-religieuze verbanden, waarbij gevreesd wordt dat deze groeperingen op termijn belangrijke verworvenheden van de huidige seculiere en libertaire samenleving ongedaan zullen gaan maken’ (2012, 122). Vanuit dit korte historische overzicht kan die stelling worden bevestigd en aangevuld. Orthodoxie of een andere religieuze ligging die afwijkt van het gestelde nationale doel, komt ook onder druk te staan wanneer de bereiking van dat doel een extra inspanning vergt – van de vorming van de eenheidsstaat van de vroege negentiende eeuw tot de huidige ingroei in het Europese project. Daarbij draaien we het perspectief om: het gaat niet zozeer om de activiteiten van religieus orthodoxe personen of groepen, maar om de manier waarop deze als bedreigend voor het geconstrueerde ‘doel’ van de natie – zoals dat in het heersende politieke en publieke debat wordt geformuleerd – worden ervaren. Op het moment dat dat ‘doel’, of het nu eenwording, emancipatie of democratisering is, sterk cultureel wordt ingekleurd en niet zonder meer bereikt kan worden, staan groeperingen die daar in hun uitingsvormen en optreden expliciet van afwijken onder druk om zich aan te passen. Juist het veiligheidsdiscours en -domein versterkt die druk. Het geeft de overheid meer bevoegdheden (inlichtingenverzameling, vervolging, uitsluiting of zelfs deportatie/uitwijzing), het veiligheidsdebat duwt religieuze orthodoxie bovendien in het frame van orde- en veiligheidsprobleem en drukt allerlei andere mogelijkheden van ‘framen’ (zoals integratie, emancipatie in eigen kring) aan de kant. Dat is problematisch, omdat ‘de ervaring van bedreiging een belangrijke factor [is] in het opgang komen van sociale identiteitsprocessen die kunnen leiden tot radicalisering of segregatie’, aldus Vellenga (2012, 122).

De geschiedenis biedt echter ook de mogelijkheid tot relativering. Er is namelijk nooit, ook niet in het recente verleden, sprake geweest van een strikte scheiding van kerk en staat. De overheid heeft kerk en religie met regelmaat van de klok als problemen van orde en veiligheid beschouwd, en dienovereenkomstig gehandeld. De huidige kritiek op een gebrekkige ‘scheiding’ of op mogelijke schadelijke effecten op de democratische rechtsorde die er van geloofsgemeenschappen uitgaan, is dus geen nieuw fenomeen.

Het hier voorgestelde concept van ‘governmentalization’ biedt een goed aanknopingspunt om te ontdekken en te verklaren *waarom* en *wanneer* dat gebeurt: in tijden van gevoelde crisis, van een streven naar meer eenheid en centralisatie – vooral wanneer dat geconstrueerde nationale ‘doel’ nadrukkelijk in culturele, ethische of morele termen wordt beschreven. De uitkomsten van eerdere conflicten op veiligheidsgebied laten zien dat stigmatisering, bespionering, uitsluiting of vervolging van bisschoppen, gereformeerden of salafisten tot nog toe een opmaat vormden naar accommodatie of gematigde segregatie. Het ging vooral om een discours en debat van gevoelde eenheid en onderschikking aan zo’n gepostuleerd nationaal ‘doel’. Op het moment dat religieus orthodoxen of ‘anderen’ (denk aan de bisschoppen) dat doel maar niet al te openlijk aanvielen of misschien zelfs ten dele onderschreven, viel de praktijk van veiligheidsmaatregelen meestal wel mee en liet zij nog genoeg ruimte en vrijheid over voor religieus orthodoxen om hun eigen weg te kunnen gaan. Zo bezien is de *framing* van kerk en religie als nationaal probleem van orde en veiligheid ook een seismograaf voor de gevoelde noodzaak van publieke en politieke elites om een nieuw, nationaal ‘eenheidsdoel’ te formuleren in tijden van crisis. De vraag is of dat streven niet meer orde- en veiligheidsproblemen creëert dan nodig is.

Noten

- 1 Zie voor een nadere toelichting op deze ‘historisering van veiligheid’ onder meer: Beatrice de Graaf, ‘De historisering van veiligheid. Nieuwe aanzetten tot een geschiedschrijving van veiligheid’, in: *Tijdschrift voor Geschiedenis*, jrg. 125 (2012) nr. 3, verschijnt binnenkort.
- 2 Eigen vertaling: ‘Het uur van de bevrijding heeft geluid, deze Staat is herboren uit zijn as, stelt zijn eerste vertrouwen op God en op zijn goede recht. Het heeft geen ander doel dan zijn onafhankelijkheid en zijn nationale veiligheid zeker te stellen; dan zijn politieke en economische bestaan te herstellen dat werd neergedrukt onder een ijzeren roede’. Geciteerd uit: ‘Déclaration de Guillaume Frederic Prince d’Orange au Gouvernement Francais’, waarschijnlijk opgesteld door Frans Beelaerts de Blokland, substituut procureur-generaal aan het Keizerlijk Hof te Den Haag (1812-1815) en daarna raadsheer aan het Hooggerechtshof, verstuurd 4 december 1813, opgesteld 30 november 1813, Den Haag. Toegnr. 2.02.01, inv.nr. 5654. NA, Den Haag.
- 3 Vgl. de diverse brieven en Koninklijke besluiten uit 1813-1816, bijvoorbeeld het ‘Rapport van den Inspecteur-Generaal der Fortificaties betreffende de ontworpen grondslagen tot een algemeen systema van Defensie van het Rijk’, 15 maart 1816. In: toegangs-

- nummer 2.02.01 (Algemene Staatssecretarie en Kabinet des Konings met daarbij gedeponeerde archieven), inventarisnummer 5654. Nationaal Archief, Den Haag.
- 4 Brief van de Procureur Generaal bij het Hoog Gerechtshof, A.W. Philipse aan de koning, 17 maart 1815. Toegnr. 2.02.01, inv.nr. 5654. NA, Den Haag.
 - 5 Brief van de Procureur Generaal bij het Hoog Gerechtshof, A.W. Philipse aan de koning, 17 maart 1815. Toegnr. 2.02.01, inv.nr. 5654. NA, Den Haag.
 - 6 Circulaires over het bestrijden van landloperij; berichten over misdragingen van officieren, etc. Zie Archief MinJus 1813-1876, toegangsnr. 2.09.01, invnr 454.
 - 7 Brief van Van Maanen aan de koning; Besluit van de koning, beide 21 januari 1816. Toegnr. 2.02.01, inv.nr. 5654. NA, Den Haag.
 - 8 Brief van Van Maanen aan de koning, 29 april 1816. Toegangsnr. 2.21.114.03, inv.nr 80. NA, Den Haag.
 - 9 *Brief van het algemeen synode der Hollandsche Gereformeerde Kerk van de Verenigde Staten van Noord-Amerika aan de leeraren, kerkenraden en leden der Gereformeerde Kerk in Frankrijk* (Amsterdam 1830) 13-14.
 - 10 H. Box aan J.R. Thorbecke, 22 september 1837. J.R. Thorbecke, *Briefwisseling*, III, 85.
 - 11 Zie Albert Benschop, 'Kroniek van een Aangekondigde Politieke Moord. Jihad in Nederland', www.sociosite.org/jihad_nl.php.
 - 12 Openbaar Ministerie (6 februari 2005), 'Replik van de officier van justitie in de strafzaken tegen Nadir A. etc.', Amsterdam, p. 4-5.
 - 13 Openbaar Ministerie, 'Requisitoir van de officier van justitie', deel I & II, 23 & 25 januari 2006.
 - 14 'Imam beticht van opruiing tegen Van Gogh', *NRC Handelsblad*, 31 October 2006.
 - 15 Onderzoek toonde aan dat in werkelijkheid slechts 2 procent van de moslimbevolking in Amsterdam ontvankelijk zou zijn voor radicalisering (zie Slotman & Tillie 2006).
 - 16 Veertig procent van de respondenten gaf spontaan aan bang voor terrorisme te zijn, 25 procent maakte zich zorgen over de economie (Intomart GfK (2009), p. 5 *Kwantitatief onderzoek risicobeleving terrorisme onder Burgers, in opdracht van de NCTb*).
 - 17 Nieuwe wetsvoorstellen ten behoeve van de bevordering van veiligheid werden bij de Tweede Kamer ingediend in 2005. HTK 2002/03, 28974, nr 2. Deze maatregelen waren overigens al in 2002 bedacht; AIVD-jaarverslag 2004, p. 15, 21.
 - 18 Zie jaarverslagen AIVD 2003, 2005, 2006.
 - 19 Zie bijvoorbeeld al 'Terroristen met dubbele nationaliteit raken Nederlands paspoort kwijt. Kabinet verklaart de oorlog aan terreur', *Het Parool*, 6 november 2004;
 - 20 'Streep door tweede pas', *De Telegraaf*, 29 januari 2004. Zie ook: Debat over rapport Commissie Blok, Handelingen Tweede Kamer, 6 april 2004, p. 63-4114.
 - 21 HTK, 28 april 2004, p. 72-4714 e.v. Zie vooral: De Hart 2005.
 - 22 HTK 2004-2005, 11 november 2005, nr. 29854, p. 22-1329.
 - 23 HTK 2004-2005, 11 november 2005, p. 22-1281. Zie ook B. de Hart (2005), p. 224-238.

- 24 NCTb, *Salafisme in Nederland*, 2008, p. 43; ANP, 'Ook tweede Eindhovense imam terecht uitgezet', 10 oktober 2007.
- 25 Zie nota 'Lokale en justitiële aanpak van radicalisme en radicalisering', citaat op p. 3. HTK 2004-2006, 29754, nr. 30, te vinden op: <http://www.nuansa.nl/uploads/24/d4/24d495128ab68fb145b8e5135e64e842/Uitwerking-mbt-lokale-en-justitieel-aanpak-radicalisme-en-radicalisering.pdf>; Zie ook Ministerie van Binnenlandse Zaken, *Actieplan polarisatie en radicalisering 2007-2011* (Den Haag: MinBZK, augustus 2007).
- 26 HTK 2007-2008, 27954, nr. 113, 1 november 2007.
- 27 Brief van de minister van Binnenlandse Zaken aan de Tweede Kamer, 18 december 2009, HTK 2009-2010, 29754, nr. 175, p. 2. Te raadplegen op: <http://www.vng.nl/Documenten/Extranet/Actuele%20berichten/Brief%20minbzk%20radicalisering%20en%20polarisatie.pdf>.
- 28 Idem, zie bijgesloten *Voortgangsrapportage*, p. 6.
- 29 'Studie: salafisten geen gevaar voor democratie', *NRC Handelsblad*, 24 september 2010; Roex, Ineke, Sjef van Stiphout & Jean Tillie, *Salafisme in Nederland. Aard, omvang en dreiging*, Amsterdam 2010.
- 30 Zie bijvoorbeeld: AIVD, *Radicale dawa in verandering* (Den Haag 2007), waarin 'radicale' of 'ultraorthodoxe dawa' als gedeeltelijke bedreiging voor de democratische rechtsorde wordt beschouwd, p. 12, 71.
- 31 Zie min BZK, Justitie, WWI, 'Grondrechten in een pluriforme samenleving', 22 januari 2010, p. 4.
- 32 De aanpak van terrorisme en radicalisering werd vanaf 2001 gedomineerd door een 'pedagogisch discours', waarbinnen radicalisering als sociaal-economisch en/of educatief probleem werd omschreven, zie Sunier 2006; Brief van de ministers van Justitie en Binnenlandse Zaken aan de Tweede Kamer, 24 januari 2006. HTK 2004-2005, 29754, nr. 5, p. 2-3. Zie ook Buijs e.a. 2006; Van Gemert 1998; Kleijwegt 2005; Werdmölder 2005.
- 33 'Wilders: Ik heb de plicht mij te verzetten tegen islam', *Elsevier*, 7 februari 2011. <http://www.elsevier.nl/web/Nieuws/Politiek/288719/Wilders-ik-heb-de-plicht-mij-te-verzetten-tegen-islam.htm> [geraadpleegd op 8 februari 2011].

Literatuur

- Aalders, M.J. (1998),
De Wet op de Kerkgenootschappen van 10 september 1853, in: Vree J. & G.J. Schutte,
Om de toekomst van het protestantse vaderland, Zoetermeer: Meinema.
- AIVD (2004),
Van dawa tot jihad. De diverse dreigingen van de radicale islam tegen de democratische rechtsorde, Den Haag : Ministerie van BZK.
- Bos, Emo (2009),
Soevereiniteit en religie. Godsdienstvrijheid onder de eerste Oranjevorsten, Hilversum: Verloren.
- Buijs, F.J., F. Demant & A. Hamdy (2006),
Strijders van eigen bodem. Radicale en democratische moslims in Nederland, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- BVD (1998),
De politieke islam in Nederland, Den Haag: MinBZK.
- Conze, Werner (1984),
Sicherheit, Schutz, in: Brunner, Otto, Werner Conze & Reinhart Koselleck (red.),
Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, deel 5, Stuttgart: Klett-Cotta, 831-862.
- Dubois, O.W. (1997),
Een vriendschap in Réveilkring. De omgang tussen Isaïc da Costa en Willem de Clercq (1820-1844), Heerenveen: Groen.
- Eyerman, Ron (2008),
The Assassination of Theo van Gogh. From Social Drama to Cultural Trauma, Durham/ Londen: Duke University Press.
- Gemert, F. van (1998),
Ieder voor zich. Kansen, cultuur en criminaliteit van Marokkaanse jongens, Amsterdam: Het Spinhuis.
- Graaf, Beatrice de (2011),
'Religion bites': Religieuze orthodoxie op de nationale veiligheidsagenda, in: *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid*, jrg. 2, nr. 2, 62-80.
- Graaf, Beatrice de (2012),
De historisering van veiligheid. Nieuwe aanzetten tot een geschiedschrijving van veiligheid, in: *Tijdschrift voor Geschiedenis*, jrg. 125, nr. 3, (te verschijnen).
- Gerretson, C. (1974), *Verzamelde werken*, III, Baarn: Bosch en Keuning.
- Foucault, Michel (2004),
Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979, Parijs: Gallimard/ Seuil.

- Frerichs, R. & R. Schildmeijer (2005),
Verkenkend onderzoek terrorisme, (Bestemd voor NCTb, TNS/NIPO-report, ISO 9001),
 Amsterdam: TNS/NIPO.
- Hart, B. de, (2005),
 Het probleem van dubbele nationaliteit. Politieke en mediadebatten na de moord op
 Theo van Gogh, in: *Migrantenstudies*, jrg. 21, nr. 4, 224-238.
- Intomart GfK (2009),
Terrorismemonitor 2009. Kwantitatief onderzoek risicobeleving terrorisme onder Burgers,
in opdracht van de NCTb, (rapport Intomart GfK).
- Kaal, Harm (2008),
Het hoofd van de stad. Amsterdam en zijn burgemeester tijdens het interbellum,
 Amsterdam: Aksant.
- Kleijwegt, M. (2005),
Onzichtbare ouders. De buurt van Mohammed B., Zutphen: Atlas/Plataan.
- Koning, M. de (2008),
Zoeken naar een 'zuivere' islam. Geloofsbeleving en identiteitsvorming van jonge
Marokkaans-Nederlandse moslims, Amsterdam: Bakker.
- Laan, Cees van der (2006),
 When Perfection Comes: Dutch Pentecostal Immigrants in America, in: Harinck,
 George & Hans Krabbendam (red.), *Morsels in the Melting Pot. The Persistence of Dutch*
Immigrant Communities in North America, Amsterdam: VU-uitgeverij, 131-46.
- Liang, H.-H (1982),
The rise of the modern police and the european state system from Metternich to the Second
World War, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ministerie BZK (2007),
Actieplan polarisatie en radicalisering 2007-2011, Den Haag: Ministerie BZK.
- Moors, H. e.a. (2009),
Eigenheid of eigenzinnigheid. Analyse van cultuur- en geloofsgerelateerde denkbeelden en
gedragsuitingen in de gemeente Ede, Tilburg: IVA.
- NCTb (2008),
Salafism in the Netherlands. A passing phenomenon or a persistent factor of significance?,
 Den Haag: NCTb.
- Nota Lokale en justitiële aanpak van radicalisme en radicalisering, HTK 2004-2006,
 29754, nr. 30, <http://www.nuansa.nl/uploads/24/d4/24d495128ab68fb145b8e5135e64e842/Uitwerking-mbt-lokale-en-justitiele-aanpak-radicalisme-en-radicalisering.pdf>).
- Peters, R. (2005),
De ideologische en religieuze ontwikkeling van Mohammed B., (Rapport van het
 deskundigen onderzoek in de strafzaak tegen Mohammed B. & Overzicht teksten
 geschreven of vertaald door Mohammed B.), Amsterdam.

- Ringelberg, Johan (2005),
Met de vlag in top. De geschiedenis van het Leger des Heils in Nederland (1886-1946),
 Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.
- Schram, P.L (1991),
 Methodistica in Nederland, in: *Documentatieblad voor de Nederlandse Kerkgeschiedenis na 1800*, jrg. 33, november, 25-32.
- Siemann, W. (1985),
 „Deutschlands Ruhe, Sicherheit und Ordnung“. *Die Anfänge der politischen Polizei 1806-1866*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Slootman, Marieke & Jean Tillie (2006),
Processen van radicalisering. Waarom sommige Amsterdamse moslims radicaal worden,
 Amsterdam: IMES.
- Sparks, Justin (2004),
 Muslim mole panics Dutch secret service, in: *The Times*, 14 november 2004.
- Sunier, T. (2006),
 Radicalisme als politieke stijl, in: Harchaoui, Sadik (red.), *Hedendaags radicalisme. Verklaringen en aanpak*, Apeldoorn/Antwerpen: Het Spinhuis, 61-80.
- Veldman, Harm (2009),
Hendrik de Cock, 1801-1842. Biografie en theologie, Kampen: Kok.
- Velzen, Peter van (2005),
De ongekende ministeriële verantwoordelijkheid. Theorie en praktijk, 1813-1840, Nijmegen: WLP.
- Vree, J. (1998),
 J.H. den Ouden (1786-1864). Uitgever van het vroege Réveil en de eerste hervormd-gereformeerden, in: Berg, A.J. van den, G.J. Johannes, P. Visser & J. Vree (red.), *Aspecten van het Réveil in druk*, Zoetermeer: Meinema.
- Wermölder, H. (2005),
Marokkaanse lieverdjes. Crimineel en hinderlijk gedrag onder Marokkaanse jongeren,
 Amsterdam: Balans.
- Zanten, Jeroen van (2004),
Schielijk, Winzucht, Zwaarhoofd en Bedaard: politieke discussie en oppositievorming 1813-1840, Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- 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.

Ritueel slachten en godsdienstvrijheid in een seculiere samenleving

Bart Wallet*

Summary

For centuries ritual slaughter had a stable and legitimate place in Dutch society. It was one of the religious rites of the Jewish minority and thus accepted. From the nineteenth century onwards, however, criticism was voiced by animal rights activists, anti-religious organizations and anti-Semites. This criticism – with the exception of the war period – remained until recently marginal. Only in the last decade also mainstream political parties became critical. This essay demonstrates that political changes in the wake of '9/11' and the 'Fortuyn revolt' led to a new articulation of Dutch identity, which was essentially secular. Religious rites such as Jewish and Islamic ritual slaughter consequently were framed in opposition to the newly expressed Dutch identity. An analysis of the argumentation in the recent political and public debates demonstrates both the continuity with nineteenth-century progressive reasoning, and the impact of recent political changes.

Inleiding: Ritueel slachten en moderniteit

Het was zonder enige twijfel een van de belangrijkste publieke debatten van 2011 in Nederland: de discussie over het al dan niet verbieden van de joodse en islamitische rituele slacht. Aanvankelijk leek het thema op weinig belangstelling te kunnen rekenen. Toen Marianne Thieme, kamerlid voor de Partij voor de Dieren, het initiatiefwetsvoorstel om tot een verbod te komen lanceerde, bleven de reacties vooral beperkt tot de directe kring van haar medeparlementariërs. Pas na verloop van tijd, toen het besluitvormingsproces al richting afronding ging, werd het thema inzet van een breed publiek debat. Daarin mengden zich voor- en tegenstanders, politici, wetenschappers en religieuze voormannen, maar daartoe bleef het niet beperkt. Een mogelijk verbod op ritueel slachten maakte discussie los in brede lagen van de bevolking over dierenwelzijn en godsdienstvrijheid en de ingezonden-brievenrubrieken van de Nederlandse kranten stonden vol met de *vox populi* over dit onderwerp.

* Bart Wallet is postdoctoraal onderzoeker, gespecialiseerd in joodse geschiedenis en verbonden aan de capaciteitsgroep Mediastudies van de Universiteit van Amsterdam.

Zo fel was het debat dat gaandeweg werd geconstateerd dat de Haagse politici het thema danig hadden onderschat en dat het in hun handen explodeerde.

Niet alleen in de Nederlandse samenleving werd een mogelijk verbod op ritueel slachten als een belangrijke beslissing gezien. Ook in het buitenland – de andere Europese landen, de Verenigde Staten, islamitische landen en Israël – werd het Nederlandse debat nauwgezet gevolgd. Bovendien mengden buitenlandse stemmen zich in het Nederlandse publieke debat, vooral van tegenstanders van het initiatiefwetsvoorstel die hun verbazing over de mogelijke inperking van godsdienstvrijheid in Nederland uitdrukten. Enkele gezaghebbende Europese orthodoxe rabbijnen gaven op Schiphol een persconferentie om hun bezorgdheid te uiten, de Britse opperrabbin Jonathan Sacks verscheen op de hoorzitting in de Tweede Kamer en – als klap op de vuurpijl – schreven elf leden van het Amerikaanse Congres een brief aan de Eerste Kamer om hun collega's ervan te overtuigen dat een verbod een heilloze weg was (Franks e.a. 2011).

Het was niet de eerste keer dat er in de Nederlandse samenleving over ritueel slachten werd gedebatteerd. Sinds de negentiende eeuw stond het op de agenda en is er vrijwel continu over gesproken, zij het veelal in de marge en slechts af en toe in het bredere publieke debat. De achtergrond waartegen over ritueel slachten werd gedebatteerd raakte echter een veel dieper maatschappelijk thema, namelijk de plaats van religieuze rituelen in de moderniteit. Sinds de Europese Verlichtingsbewegingen waren zulke rituelen verdacht geworden, want zij werden gezien als de uitdrukking van een irrationele alteriteit die in strijd was met de dominante rationele, universaliserende filosofie. Uiterlijke rituelen werden daarbij geplaatst tegenover religieuze inhouden, ethiek en spiritualiteit. Bovendien speelde er in het geval van ritueel slachten nog een ander verlicht probleem mee: het was in de toenmalige Europese context een bij uitstek joodse rite. Tal van Verlichtingsdenkers beschouwden het jodendom als religieuze traditie, als een anachronisme, strijdig met de progressieve ontwikkeling van de samenleving en de religieuze en filosofische vooruitgang (Kal 2000). Ritueel slachten, evenals andere joodse rituelen, werd als voorbeeld bij uitstek daarvan opgevoerd. Het was achterhaald, typerend voor een vroegere tijd en een oude beschaving uit een ander gebied, niet passend bij de moderne moraal. Deze visie was gedurende de negentiende eeuw algemeen onder toonaangevende denkers. Schopenhauer was niet uniek, maar vatte juist de *communis opinio* samen toen hij het ritueel slachten typeerde als 'empörende Roheit und Barbarei des Okzidents, deren Quelle im Judentum liegt' (Schopenhauer 1976, 773).

Deze bredere achtergrond van het debat over religieuze ritën in de moderniteit heeft de debatten over ritueel slachten tot in de eenentwintigste eeuw gestempeld. Tegelijkertijd hebben de specifieke context van de Nederlandse samenleving sinds '9/11' en de Fortuynrevolte ook hun sporen getrokken en vormen zij mede een verklaring voor de intensiteit van de recente discussie. In dit artikel wil ik daarom het recente debat over ritueel slachten analyseren vanuit een breder historisch perspectief en daarbij zoeken naar wat deze casus zegt over de omgang met religie en ritën in Nederland. Daarmee bouwt het voort en voegt het een analytische verdieping toe ten opzichte van eerdere artikelen waarin ik de politieke geschiedenis van de rituele slacht in Nederland heb gereconstrueerd (Wallet 2011a; Wallet 2012) en de interne joodse ontwikkelingen op het terrein van kasjroet sinds 1945 in kaart heb gebracht (Wallet 2011b).

De opzet van dit artikel is dat eerst een historisch overzicht wordt gegeven van de manier waarop ritueel slachten in de Nederlandse wetgeving is gereguleerd, met name sinds de Vleeschkeuringswet van 1919. Vervolgens zal gefocust worden op de argumentatie van voor- en tegenstanders in het recente debat, dat is afgebakend van najaar 2009 tot voorjaar 2012.¹ De argumenten zullen in hun historische context worden geplaatst, waarbij duidelijk wordt waar zich ten opzichte van eerdere fases accentverschuivingen voordoen of nieuwe wegen worden ingeslagen. Tevens zal worden bezien wat de betekenis is van de casus ritueel slachten voor de duiding van de politieke omgang met religieuze vragen in onze samenleving.

Van hygiëne tot dierenwelzijn

Vanaf het moment dat er joodse gemeenschappen zijn gevestigd in het gebied dat we nu Nederland noemen, is er sprake van rituele slacht. Als in zoveel religieuze tradities speelt voedsel in het jodendom een belangrijke rol als 'identity marker' en een uitgebreide set aan halachische voorschriften regelt de omgang met voedsel (Freidenreich 2011). Daarbij gaat het niet alleen over welke rol voedsel speelt in de specifieke sacrale context van feest- en treurdagen, maar evenzeer over het dagelijkse voedsel. Niet alle voedsel is geoorloofd en bovendien moet het voedsel dat is toegestaan ook nog eens op de juiste wijze zijn bereid. De richtlijnen voor wat sinds het einde van de negentiende eeuw in de Europese talen 'ritueel slachten' is gaan heten, maar wat in het jodendom *sjechieta* wordt genoemd, zijn in dit kader te plaatsen.

Nauwkeurig wordt in de halacha voorgeschreven hoe geoorloofde dieren geslacht moeten worden, van de fase voorafgaand aan de eigenlijke slacht tot aan de verwerking van het vlees. Cruciaal is daarbij dat het dier in goede conditie is, zonder gebreken en niet ziek, de halsslagader met een snelle haal van een vlijmscherp mes wordt doorgehaald en het dier vervolgens geheel leegbloedt. De reinheid van het dier raakt namelijk de reinheid van de consument: verkeerd geslacht vlees verandert de halachische status van degene die dat eet, terwijl het bloed van een dier als de zetel van de ziel (*nesjama*) niet vermengd mag raken met die van de mens (Wagschal 1986).

Voor de joodse gemeenschappen die zich in de loop van de zestiende eeuw in de Republiek der zeven verenigde Nederlanden vestigden, was het van cruciaal belang dat er koosjer vlees beschikbaar was. Alleen in dat geval was er de mogelijkheid van levensvatbaar joods leven. In veel gevallen zien we dan ook dat joodse slagers en slachters tot de eersten behoren die zich in een plaats vestigen – pas daarna ontstaat er rondom hen een lokale joodse gemeenschap. In de Republiek was vestiging van joden vrijgelaten aan de plaatselijke autonomie van steden. Daar waar joden welkom waren, werd hen ook de vrijheid verleend om of een eigen vleeshal op te richten, of gebruik te maken van de algemene vleeshal. Lokale regelgeving was verder minimaal: de controle op het slachtproces en op de kwaliteit van het vlees, evenals de bepaling van de prijzen, was in handen van de rabbijn(en) en parnassiem (bestuurders) van de lokale joodse gemeenschap (Rädecker 2012).

Die situatie zet zich voort in de negentiende eeuw, ook al zijn de joden sinds 1796 gelijkberechtigende burgers geworden. Landelijke wetgeving met betrekking tot de slacht en vleesvoorziening ontbrak echter in het algemeen – waardoor er ook niets geregeld was voor het koosjere vlees. Dat veranderde onder invloed van twee processen: in de eerste plaats was er sprake van een groeiende regulering van de samenleving met een uitdijende bureaucratie, waardoor ook de vlees- en voedselindustrie – van slagers tot abattoirs – aan nieuwe regelgeving werd onderworpen. Ten tweede nam de aandacht voor hygiëne toe, zeker na de ontdekking van de bacterie door Pasteur. Steeds meer maatregelen werden genomen om ziekten tegen te gaan, zo werd geïnvesteerd in goede riolering, werden parken aangelegd en werden ook regels opgesteld met het oog op de voedselkwaliteit (Houwaart 1991).

Hierdoor ontstaat er ook een debat over slachtmethoden. Daarbij stond de *sjechieta* aanvankelijk goed voorgesorteerd. Door velen werd de joodse slachtmethode beschouwd als beter dan de destijds gangbare. Tekenend voor die overtuiging is dat de Minister van Oorlog in 1896 decreeteerde dat in de militaire abattoirs de joodse slachtmethode gehanteerd zou worden (Van der

Geest 1910). Dat was niet alleen gemakkelijk, omdat zo alle militairen – joods en christelijk – van hetzelfde vlees konden eten, maar er sprak ook vertrouwen uit in de *sjechieta*.

Tegen het einde van de negentiende eeuw komt het ritueel slachten echter steeds meer onder vuur te liggen. Daarvoor zijn drie factoren aan te wijzen. Allereerst, de opkomst en groei van de dierenbescherming, die steeds kritischer werd op het ritueel slachten door de opkomst van nieuwe, meer diervriendelijk geachte slachtmethoden. Vervolgens de groeiende betekenis die aan ‘wetenschap’ werd gehecht, waarbij moderne, wetenschappelijke methoden tegenover traditionele methoden werden gezet. Daarbij werd de ontwikkeling van de wetenschap, veelal in hegeliaanse termen, ook nog eens als een progressieve ontwikkeling gezien – waarbij al wat niet wetenschappelijk was, als verouderd en achterhaald werd beschouwd. Ten slotte had ook de opkomst van het moderne raciale antisemitisme grote gevolgen voor de waardering van het ritueel slachten. Het werd als een voorbeeld bij uitstek gezien van het barbaarse jodendom, met z’n bloederige rituelen (Wallet 2012).

In de Nederlandse context wordt het debat voorlopig bezegeld met de Vleeschkeuringswet van 1919. Die staat volledig in het teken van regulering en garanderen van de hygiëne, niet dierenwelzijn maar de gezondheid van de vleesconsument staat centraal. In de wet werd verdooving als standaardmethode vastgelegd, maar voor een drietal categorieën werd een uitzondering gemaakt: noodslacht, thuislacht en rituele slacht. Bij de rituele slacht is het opmerkelijk dat in de wet de joodse infrastructuur formeel werd gesanctioneerd. De wetgever bond zich aan het rabbinaat dat als toezichthouder en examiner van sjochtiem en slaggers diende op te treden. Hierbij zien we de doorwerking van het liberale principe dat de overheid ‘in sacra’ onwetend dient te zijn en zich niet kan en wil inlaten met de inhoud van religie.

De Vleeschkeuringswet van 1919 moet begrepen worden tegen de achtergrond van het verzuilde bestel in de nasleep van de pacificatie van de Nederlandse politiek in 1917. Daarbij werd formeel geaccepteerd dat Nederland in ideologisch opzicht een divers land was en de overheid zou daarom de uiteenlopende richtingen voortaan op gelijke manier behandelen. Een zo pluriforme samenleving kon immers slechts functioneren doordat de minderheden met elkaar samenwerkten en elkaar ruimte lieten. Zo valt ook de uitzonderingsbepaling voor ritueel slachten te begrijpen. Als de ‘Israëlitische ritus’ dat verlangde, dan moest dat ook wettelijk verankerd worden. Op soortgelijke wijze werd in de wetgeving ook met rooms-katholieken en protestanten rekening gehouden. Dit verzuilde paradigma was dermate krachtig dat de kritiek op ritueel slachten, die in de marge met name bij vrijdenkers (als abjecte

religieuze rite) en binnen de dierenbeweging (als dierenmishandeling) voortdurend werd gearticuleerd, nooit de juridische status van de *sjechieta* serieus ter discussie wist te stellen. Het was pas de Duitse bezetter die op 31 juli 1940 als onderdeel van antisemitische wetgeving tot een verbod kwam, waarop de opperrabbijnen met een uitzonderlijke oplossing kwamen door tijdelijk de elektrische verdoving goed te keuren (Wallet 2012).

Vanuit historisch perspectief is de bezettingsperiode in het dossier ritueel slachten een intermezzo. Want na 1945 werd de draad weer opgepakt en was er binnen een herzuild model opnieuw ruimte voor ritueel slachten. Maar ondertussen was er wel wat veranderd. De joodse gemeenschap was gedecimeerd en de overheid wilde de regelgeving daar ook aan aanpassen – met voorbijgaan van de reden waarom er zoveel minder joden in Nederland waren. Het aantal abattoirs waar nog koosjer geslacht mocht worden, werd gereduceerd tot veertien, en bovendien werd een behoeftecriterium geïntroduceerd: slechts daar mocht ritueel geslacht worden waar voldoende joden waren en slechts zoveel als nodig was voor hen. De gehele niet-joodse clientèle van koosjere slagers, die voor de oorlog aanzienlijk was geweest, kwam daarmee te vervallen. Dit betekende dat er nog slechts in de grotere joodse gemeenschappen geslacht kon worden. Koosjere slagers in kleinere plaatsen, zoals in Steenwijk, die net na de oorlog de draad weer hadden opgepakt, gingen hierdoor over de kop.

Ritueel slachten raakte echter, anderzijds, meer verweven met de Nederlandse economie. Door nieuwe diepvriesmethoden ontstond de mogelijkheid tot export van koosjer vlees. Na de stichting van de staat Israël in 1948 bleek daar een tekort aan runderen om aan de Israëliëse consumptie te voldoen. Ook in landen waar ritueel slachten was verboden, zoals Zwitserland, was behoefte aan import van koosjer vlees. Het leidde tot een fel debat tussen de Nederlandse departementen van landbouw en economische zaken, waarbij ook de Nederlands-joodse gemeenschap volop betrokken was. Hoewel 'landbouw' inzette op een verbod, wonnen uiteindelijk de economische belangen en werd in 1949 de export toegestaan naar landen waar een tekort was of een verbod lag op koosjer vlees. Vanaf dat moment schakelden verschillende vleesverwerkende fabrieken in Nederland over op de productie van koosjer vlees – onder toezicht van het rabbinaat. Ook voor de Zwitsers-joodse gemeenschap werd voortaan in Nederland geslacht. In de politieke arena werd slechts vanuit de hoek van de Staatkundig Gereformeerde Partij geprotesteerd tegen de koosjere slacht, omdat deze partij vanuit haar visie op Nederland als protestants land de verzuilde structuur principieel afwees en daarbij ook de ruimte voor afwijkende religieuze riten (Wallet 2012).

Vanaf de jaren 1960 groeide de islamitische minderheid in Nederland, waardoor de vraag ontstond of de islamitische rituele slacht ook niet in de wet opgenomen diende te worden. Op een vraag daarna van PvdA-kamerlid Van der Ploeg wist staatssecretaris Bartels te melden dat de moslims daar geen behoefte aan hadden. Wat Bartels niet wist, was dat hij had gesproken met de progressieve Ahmaddiyya-moslims, die allerm minst representatief waren voor de toenmalige gastarbeiders. Daardoor werd er door moslims veel clandestien geslacht, met name rond het Offerfeest. Dit leidde er na de nodige opschudding toe dat de politiek het dossier toch oppakte en zo werd in 1977 het slachten volgens de islamitische ritus gelijkberekend aan de koosjere slacht (Shadid & Van Koningsveld 1992). Daarbij werden de bepalingen voor de joodse gemeenschap geëxtrapoleerd op de islamitische gemeenschap, zonder dat er rekening mee werd gehouden dat daar een infrastructuur met een controlerende geestelijkheid en professionele slachters nog ontbrak.

Ondertussen voltrok zich een culturele revolutie in Nederland, waarbij de ordening van de samenleving via de verzuiling op steeds meer ongenoegen kon rekenen. Hiervoor in de plaats kwam de notie van Nederland als tolerant, multicultureel gidsland. Het idee van de multiculturele samenleving werd nu het frame van waaruit naar ritueel slachten werd gekeken. Het werd van een religieus vooral een cultureel fenomeen van etnische minderheidsgroepen, dat respect verdiende. Premier Wim Kok vatte deze opvatting helder samen toen hij in de algemene beschouwingen van 1999 over onder meer de acceptatie van ritueel slachten verklaarde: 'Dit zijn veranderingen die recht doen aan de zich ontwikkelende multiculturele samenleving. Regelgeving wordt aangepast om recht te doen aan de normatieve overtuigingen van nieuwkomers' (Havinga 2008). Deze tolerantie werd ook als exportproduct gezien: binnen de Europese Unie maakte Nederland zich sterk voor de acceptatie van ritueel slachten. Kritiek op ritueel slachten kwam in deze periode van partijen die negatief stonden ten opzichte van het idee van de multiculturele samenleving. Dat waren de Boerenpartij en – zij het minder uitgesproken – de kleine christelijke partijen. Maar hun bedenkingen vielen in het niet bij de consequente anti-campagne die door de Centruumpartij werd gevoerd, waarin ritueel slachten als primitief, barbaars en illustratief voor de cultuur van de islamitische nieuwkomers werd gezien.

Gedurende de twintigste eeuw was kritiek op ritueel slachten altijd uit de flanken van de samenleving gekomen, maar dit veranderde na 2000 aanzienlijk. Met '9/11' kwam de islam in het centrum van de aandacht te staan, terwijl dat in de Nederlandse context door Pim Fortuyn bovendien werd verbonden aan de sociale problematiek in de oude stadswijken. Hierdoor kwam

een breed debat over integratie en islam op gang, waarbij Fortuyn met veel aplomb het failliet van de multiculturele samenleving uitriep. Anderen, als publicist Paul Scheffer, spraken over het multiculturele drama. Na de moord op Fortuyn werden veel van zijn programmapunten door andere partijen overgenomen. Hierdoor veranderde ook de tot dusver tamelijk stabiele plaats van ritueel slachten in de Nederlandse samenleving. Vanuit de dierenbeweging en de rechterflank was er altijd al sprake van kritiek. Die werd nu versterkt geuit door de dierenbeweging die via de Partij voor de Dieren sinds 2006 voor het eerst parlementair werd vertegenwoordigd. Bovendien was de rechterflank via partijen als de LPF en de PVV niet langer actief in de marge, maar prominent aanwezig in publiek debat en parlement, mét toegang tot regeringsmacht.

Het meest opvallende in het recente debat was echter dat niet alleen de flanken, maar ook gevestigde partijen als VVD, PvdA en D66 in de Tweede Kamer een kritische houding tegenover ritueel slachten innamen. Hoe valt die verschuiving te verklaren? Een deel van het antwoord is een herdefiniëring van ritueel slachten, mede onder invloed van de teloorgang van het concept van de multiculturele samenleving. Ritueel slachten werd niet langer als een voornamelijk cultureel fenomeen geduid, maar (opnieuw) als een religieuze rite. Hierdoor ontstond een hergroepering in de Nederlandse politiek. De christelijke partijen CDA, ChristenUnie en SGP verdedigden nu deze – en daarmee ook andere, mogelijk christelijke – riten tegen een seculiere meerderheid. Voor de progressieve partijen hield de uitkomst verband met het antwoord op de vraag wat de Nederlandse identiteit inhoudt, als die niet – zoals tot dusver – multicultureel wordt geduid. Die zoektocht leidde tot een definitie van Nederlandse identiteit waarbij de verworvenheden van de culturele revolutie van de jaren 1960 in het centrum werden geplaatst: de gelijkheid van man/vrouw, homo/hetero – en ook zoiets als dierenrechten. Over deze nieuwe, seculiere definitie van de Nederlandse identiteit bestaat een brede politieke consensus. De voornaamste spelbrekers leken bepaalde religieuze gemeenschappen te zijn, zowel ‘nieuwe’ als ‘oude’, met uitgesproken, afwijkende morele opvattingen en religieuze riten. Ritueel slachten is daarvan een voorbeeld, dat veranderde van een legitieme expressie van normatieve opvattingen van een culturele minderheid in een vreemd, abject religieus gebruik. Het politieke debat werd overigens in de Eerste Kamer, op de valreep, nog besloten ten faveure van de vrijheid om ritueel te slachten, maar dat gebeurde, veelzeggend, niet vanuit multiculturele overwegingen, maar vanuit een principieel vertoog over godsdienstvrijheid (Ten Hooven 2011).

Ritueel slachten als religieuze rite

In 2009 deed een journalist van de *Leeuwarder Courant* een opvallende ontdekking. Hij wilde een reportage maken over het offerfeest en het ritueel slachten van de schapen en merkte tot zijn verbazing dat er moeilijk over werd gedaan om hem toe te laten. Iets wat een aantal jaren eerder nog geen enkel probleem was. ‘Zou het dan toch waar zijn dat de sfeer in onze multiculturele samenleving grimmiger wordt?’, zo vroeg hij zich af. ‘Dat de toegenomen tolerantie die wordt gesignaleerd bij nadere beschouwing bitter tegenvalt? Dat iemand best een afwijkende overtuiging mag hebben, maar dat die niet al te zeer uit de pas moet lopen bij wat dé Nederlander aanvaardbaar vindt?’ (Schrijver 2009) Deze journalist signaleerde een verschuiving, maar bezag het thema anderzijds nog vanuit het tevoren gangbare multiculturele paradigma. Als we echter de andere bijdragen, van zowel voor- als tegenstanders, hiernaast leggen, dan blijkt echter duidelijk dat de verschuiving die hij opmerkte er een is van cultureel naar religieus. De inzet is niet meer of zo’n gebruik van een nieuwe minderheid in Nederland geaccepteerd kan worden, maar of zo’n religieuze rite wel in de Nederlandse samenleving past (cf. Baruch 2011).

Het debat over ritueel slachten was daarmee een debat over de reikwijdte van godsdienstvrijheid. De initiator van het debat, Marianne Thieme van de Partij voor de Dieren, drukte dat helder uit: ‘Het past niet langer om ‘vrijheid van godsdienst’ te laten prevaleren boven welzijn van dieren (...) De vrijheid tot het uitvoeren van religieuze ritens houdt op als daardoor mens of dier leed ondervindt.’ En ook zij benadrukte dat er niet langer vanuit een multicultureel framework naar dit thema gekeken diende te worden: ‘Overwegingen van politieke correctheid en vermeend respect voor mensen met een andere cultuur of religie maakten dat tot nu toe werd vermeden om iets te zeggen over de onaanvaardbare manier waarop dieren ritueel worden geslacht. Dat is onterecht. De tijd is rijp om deze dierenmishandeling niet langer te negeren uit beleefdheid of discretie’ (Thieme 2011). Aan de andere zijde van het spectrum zag rabbijn Lody van de Kamp eveneens dat in dit debat het niet louter om ritueel slachten ging, maar om de bredere thematiek van de godsdienstvrijheid. Waar Thieme echter een inperking daarvan geen probleem vond, zag Van de Kamp in een verbod een ‘aanranding van de godsdienstvrijheid’ en observeerde hij dat de toegenomen secularisatie van de samenleving ertoe leidde dat de ‘democratische bescherming van minderheden’ werd aangetast en het respect voor religie zienderogen afnam (Hagen 2012; Van de Kamp 2012).

Het debat over ritueel slachten creëerde een nieuwe tweedeling in de Nederlandse samenleving, die tussen gelovigen of ‘religieuzen’ (een term die altijd op rooms-katholieke kloosterlingen had gedomd, maar nu als nieuwe aanduiding voor gelovigen in het algemeen werd gebruikt) versus seculieren. In het eerdere politieke en maatschappelijke spraakgebruik was er stevast sprake van een onderscheid tussen confessionelen, liberalen en sociaal-democraten – een meer politiek onderscheid én een die meer diversiteit veronderstelde. Nu werd er echter in het politieke en publieke debat nogal zwart-wit over religieuzen en seculieren gesproken. Daarbij werd de eerste groep door de tweede ervan beschuldigd – al dan niet vanuit het verleden – door de grondwettelijke godsdienstvrijheid een uitzonderingspositie in te nemen. Zo betoogde Adriaan P. Intveld: ‘De discussie over het ritueel slachten toont maar weer eens het failliet van grondwetartikel 6 over de vrijheid van godsdienst aan. Gelovigen van allerlei slag misbruiken dit artikel maar al te graag om hun normafwijkende en/of criminele gedrag te vergoelijken’ (Intveld 2011). Gerry van der List concludeerde op zijn beurt in *Elsevier*: ‘Debat over ritueel slachten laat weer eens zien hoe gelovigen ten onrechte privileges opeisen’ (Van der List 2011). In veel bijdragen werd er daarom ook een verband gelegd met het pleidooi van VVD-kamerlid Jeanine Hennis-Plasschaert om godsdienstvrijheid uit de grondwet te schrappen (Iets doen tegen dierenleed, 2011). Ritueel slachten zou er een voorbeeld van zijn dat ‘religieuzen’ op grond van dat wetsartikel ‘speciale voorrechten’ zouden krijgen. De theoloog Stefan Paas vond de aanval op ritueel slachten nu juist een van de beste voorbeelden die de waarde van artikel 6 duidelijk maakten. Ritueel slachten laat zien dat religie meer is dan een mening en ook rituelen omvat. De vrijheid tot die rituelen wordt niet door andere wetsartikelen – zoals vrijheid van meningsuiting – gedekt. De grondrechten, zo stelde Paas, zijn er om minderheden te beschermen tegen de weerzin van de meerderheid. Wie daaraan morrelt, gaat burgers bij voorbaat al uitsluiten (Paas 2011).

Een belangrijke spelregel in de omgang tussen religie en staat is sinds de grondwet van 1848 dat de staat ‘in sacra’ onwetend is: de religieuze denominaties gaan over de interpretatie van hun religie en religieuze regels, de overheid heeft daarover geen mening. Zo mag de overheid geen onderscheid maken tussen een liberale en een orthodoxe islam, of bepalen wat wel of niet essentieel is voor een religie. Zoals ook in eerdere debatten – bijvoorbeeld over de Amsterdamse Westermoskee – al was gebleken, is dit een spelregel waar politici en het bredere publiek het moeilijk mee hadden. Alom probeerden politici, beleidsmakers en burgers wel zelf vast te stellen wat al dan niet binnen de islam en het jodendom zou kunnen. Zo had de hoogleraar Ludo

Hellebrekers van de Koninklijke Nederlandse Maatschappij voor Diergeneeskunde vastgesteld dat volgens de religieuze voorschriften reversibele bedwelmingsmiddelen wel mocht – hoezeer joodse en islamitische geestelijken ook anders betoogden (Hellebrekers 2011). Ook de Partij voor de Dieren stelde vast dat verdooving binnen het jodendom wel degelijk kon, omdat er rabbijnen waren die dit toestonden (hoewel niet orthodox en daarom niet gezaghebbend voor de Nederlandse belanghebbenden). Een ingezondenbrievenschrijver in de *Leeuwarder Courant* wist zelfs hoe Mohammed nu op verdoofd slachten zou reageren: ‘Hij zou hier met de kennis en de mogelijkheden van nu zeker voor gekozen hebben, omdat de profeet zelf veel met dieren op had’ (Van der Kley 2010). De bescheidenheid die er traditioneel in de Nederlandse politiek was als het ging over de inhoud van religie, leek bij dit debat over ritueel slachten serieus onder druk te komen.

Behalve dat er politieke uitspraken werden gedaan over de inhoud van religie, werden er ook vraagtekens geplaatst bij het nut van religieuze rituelen. De *Volkskrant* vertolkte dat gevoelen door zich af te vragen waarom zo’n nutteloze rite nog altijd wordt verricht (Van Zeil 2011). Onder die vraag school een dieper negentiende-eeuws probleem: sinds Schleiermacher wordt er een liberaal-protestants onderscheid gemaakt tussen de spirituele en ethische inhoud van religie en de uitwendige, rituele kant. Het eerste zou de eigenlijke kern van het geloof zijn, en bovendien authentiek, terwijl de uitwendige kant feitelijk overbodig was en een belemmering voor de gelovige in het publieke domein. Dit schema, ontworpen naar het zelfbeeld van het negentiende-eeuwse liberale protestantisme, verdraagt zich slecht met religies waar een dergelijke scheiding niet gemaakt kan worden – zoals jodendom en islam. Juist de uitwendige, rituele kant is drager van de inhoud. Zo’n rite is geen franje, maar behoort integraal bij de geloofsbeleving. Eenzelfde handeling kan voor de gelovige diepreligieus zijn, terwijl het voor de ongelovige volkomen zinloos is. Zo’n rite kan daarom niet rationeel of utilistisch verdedigd worden – omdat de handeling juist wordt verricht om geloof uit te drukken (De Wind 2011; Slingerland 2011).

Argumentatie: tijd, cultuur, moraal en wetenschap

De voornaamste argumentatie in het debat, zowel in de politieke arena als in de samenleving, is terug te brengen tot een viertal categorieën. De eerste is de factor ‘tijd’. In een terugblik op het debat klaagde de orthodoxe rabbijn Van de Kamp dat joden en moslims zijn ‘neergezet als middeleeuwse barbaren’

(Hagen 2012). Die uitspraak, waarin de emotie duidelijk doorklinkt, was niet uit de lucht gegrepen. Het argument dat ritueel slachten ‘niet meer van deze tijd’ is, klonk alom – in de meeste gevallen zonder dat er vervolgens een degelijk onderbouwing volgde. ‘Niet meer van deze tijd’ (Schmeits 2011) betekende voor velen ‘middeleeuws’, als shorthand voor een kennelijk donkere, duistere periode in de geschiedenis van de mensheid die we vooral achter ons moeten laten. Ondertussen was de kwalificatie ‘middeleeuws’ tamelijk a-historisch, omdat ritueel slachten al van veel eerder dateert in de joodse traditie en de islamitische praktijk daarop teruggaat. Dat weerhield Thieme niet om te stellen dat: ‘Jaarlijks worden in ons land miljoenen dieren op middeleeuwse wijze geslacht’ (Thieme 2011), terwijl S.P. Smits in de *Provinciale Zeeuwse Courant* zijn mening ventileerde: ‘het is middeleeuws, onbeschaafd en totaal niet van deze tijd in Nederland’ (Smits 2009).

Ondertussen werd de factor ‘tijd’ ook door de voorstanders van ritueel slachten gebruikt. In een ingezonden brief van joden en moslims in de *Volkskrant* werd vastgesteld dat ritueel slachten in Nederland al vierhonderd jaar was toegestaan. Waarom zou dat nu dan opeens niet meer mogen? (Gratuit gebaar 2011) Ook in het negatieve advies van de Raad van State op Thiemes initiatiefwetsvoorstel werd vastgesteld dat ritueel slachten in Nederland geen nieuw ritueel was, maar hier al heel lang wordt gepraktiseerd. Als een gebruik dergelijke oude wortels heeft, zo stelden voorstanders, dan moet je wel met hele sterke en overtuigende argumenten komen om daar iets aan te veranderen. Terwijl ‘ouderdom’ van het ritueel voor de één een reden was om het als achterhaald terzijde te schuiven, was het om precies die reden voor de ander voldoende motivatie om er respectvol mee om te gaan.

In het tweede argument dat werd gebruikt, klinkt nog sterk de discussie over de multiculturele samenleving door. Met name aan de rechterzijde van het politieke spectrum klonk de overtuiging dat ritueel slachten ‘niet van onze cultuur’ is. Dat was een van de redenen waarom de Partij voor de Vrijheid hand in hand met de Partij voor de Dieren ten strijde trok tegen deze ‘dierenmishandeling’. De bottom-line is dat ritueel slachten niet van hier is; integratie in de Nederlandse samenleving houdt dus ook in dat deze vreemde rite opgegeven moet worden. In het *Algemeen Dagblad* schreef Sandra Bouwens: ‘Ongelooflijk dat deze manier van slachten in Westerse landen wordt toegestaan. Het heeft niets met onze cultuur te maken, ook dit raakt integratie’ (Bouwens 2009). Cees Vellekoop (2011) legde ook nog een link met het eerste argument: ‘Daar tegenover staat een religieus voorschrift dat per definitie wortelt in andere culturen en een ver verleden’. Met name vanuit joodse kring werd scherp op dit argument gereageerd. Was dit niet dezelfde samenleving –

en soms dezelfde politici – die het jodendom via de constructie van een ‘joods-christelijke traditie’ aan zichzelf verbond? In reactie op Marianne Thieme betoogde de orthodoxe rabbijn Raph Evers dan ook: ‘Voor Joden, die al tweeduizend jaar in Europa wonen en dit continent mede hebben gemaakt tot wat het nu is, is dit grondrecht onvervreemdbaar en een onderdeel geworden van de Nederlandse en Europese cultuur en traditie’ (Evers 2011). Waar Evers ritueel slachten zo als inheemse, Europese traditie verdedigt, vindt René Knol in de *IJmuider Courant* dat ook al is ritueel slachten dan ‘niet van onze cultuur’ het in Nederland toch mogelijk moet zijn: ‘We laten deze mensen ook binnen, dan moeten ze ook hun geloof uit kunnen oefenen’ (De Boer 2011).

De twee argumenten, ‘niet van deze tijd’ en ‘niet van onze cultuur’, werden in veel gevallen verbonden aan andere religieuze en culturele gebruiken. Daarin werd zichtbaar dat het debat vaak niet over jodendom en islam op zich ging, maar over religie in het algemeen. Onderscheid tussen de verschillende religies werd daarbij ook nauwelijks gemaakt. Een goed voorbeeld daarvan biedt het artikel van de lutherse theoloog en jurist Uwe Arnhold, die in een moeite door verwijst van ritueel slachten naar dierenmishandeling, eerwraak, genitale verminking bij meisjes en jongens (besnijdenis) en betoogt: ‘In een moderne democratische samenleving horen hoe dan ook praktijken niet thuis die tegen de goede zeden indruisen, wreed zijn en de mens onteren’ (Arnhold 2011). Ook steniging wordt erbij gehaald, nu door Antoinette Lloyd-Wolkowiski: ‘Als ritueel slachten mag, dan kan stenigen ook (...) Stel je voor, het verbieden van steniging van overspelige vrouwen, een aanbevolen straf in bepaalde heilige boeken, is dan ook af te raden. Want ook in strijd met de vrijheid van godsdienst’ (Lloyd-Wolkowiski 2011). PVV-kamerlid Dion Graus vond ook dat we niet naar ‘duizend jaar geleden’ terug kunnen gaan: ‘Er wordt niet meer gestenigd en dus ook niet meer religieus geslacht’ (Van Kooij & Van Os 2011). En als variatie daarop Jorg van de Mierde: ‘Tientallen seconden tot minuten lijden voor een beest is middeleeuws en totaal overbodig. (...) Joden stenigen overspeligen niet meer en moslims begraven homo’s ook niet meer levend. Toch moet dat van de Thora en Koran. Dus of we gaan weer lekker stenigen en slachten met z’n allen, of we kappen met alle middeleeuwse gebruiken uit gedateerde boeken!’ (Van de Mierde 2011).

Het derde argument is dat er sprake is van een veranderende moraal, waardoor het ritueel slachten niet langer getolereerd kan worden. Tijdens de hoorzitting betoogde rechtsfilosoof Bart Labuschagne, die ook een rol speelde bij de opzet van het initiatiefwetsvoorstel-Thieme, dat de grond voor een verbod is gelegen in veranderende zeden. Wreedheid, zo stelde hij, wordt steeds minder geaccepteerd, waardoor we ritueel slachten nu ook niet meer kunnen

verdedigen (Andere zeden, 2010). Martijn van Dam, kamerlid voor de Partij van de Arbeid, verwees ook naar deze argumentatie toen hij in het kamerdebat stelde: ‘We kunnen als samenleving dergelijke religieuze praktijken nu niet meer accepteren’. Op directe wijze werd dit geventileerd door een lezeres in het *Brabants Dagblad*: ‘Ook vind ik de gedachte achterlijk dat als iets al zoveel honderd jaar gebeurt, dat het dan ook maar moet blijven. We denken nu echt anders over dierenwelzijn dan vroeger’ (Heijmans 2011). Ook staatssecretaris Henk Bleker zat op deze lijn, toen hij zijn compromisvoorstel voor een convenant tussen overheid en religieuze organisaties probeerde te verdedigen: ‘Ik vind ook dat zij [joden en moslims] oog en oor moeten hebben voor het gevoel in de samenleving. Ze kunnen niet alleen maar hun hakken in het zand zetten. Dankzij het soort maatregelen dat ik voorstel, komt er geen verbod’ (Van Os 2011).

Het laatste, vierde argument – en niet het minste – vormde de wetenschap. Die vervulde in het debat een zelfstandige rol en werd door veel voor- en tegenstanders als een neutrale factor beschouwd (Gieskes 2011; Bouwmeester 2011; Goudsmit 2011). Zo werd uitgebreid gedebatteerd over hoe het lijden van dieren is te meten, hoeveel seconden of minuten eventueel lijden zou mogen duren en in hoeverre verdoofde slacht nu werkelijk beter was voor het dier dan onverdoofde slacht. De wetenschap kreeg steeds meer een beslissende rol toebedeeld, niet alleen omdat de Partij voor de Dieren in het wetsvoorstel uitgebreid naar evident geachte wetenschappelijke feiten wees, maar ook omdat de voorstanders van ritueel slachten met alternatieve wetenschappers kwamen en de resultaten van de PvdD probeerden te falsificeren. Thieme sprak over ‘harde bewijzen’ die de wetenschap leverde, terwijl de directeur van het wetenschappelijk bureau van de PvdD, Karen Soeters, verwees naar ‘gezaghebbende wetenschappers’ (Soeters 2011a; Soeters 2011b). Een van die wetenschappers overigens, Jan A. Schulp, ergerde zich nogal aan het simplificerende gebruik dat er van de wetenschap werd gemaakt en concludeerde: ‘dat wetenschappelijke bewijsvoering niet eenvoudig is en zich niet gemakkelijk leent voor een in oneliners vervat beleid’ (Schulp 2011).

Conclusie

De vier argumenten die in het recente debat de boventoon voerden, laten zien dat de progressieve opvattingen over religie die sinds de Verlichting zijn ontwikkeld, nu leidend zijn geworden. Het dominante idee is dat er sprake is van een ontwikkeling van de samenleving naar betere ideeën, praktijken en

moraal. Het argument dat iets niet meer van deze tijd is, lijkt daarom voor veel mensen al afdoende. Dat is dermate krachtig dat het nauwelijks nog nadere toelichting nodig lijkt te hebben. Religie en – zeker – religieuze rituelen worden vooral met het verleden verbonden, waarvoor de Middeleeuwen symbool staan. Daardoor wordt religie in toenemende mate als een anachronistisch fenomeen beschouwd. De veranderende moraal wordt daarmee ook een zelfstandig argument: verandering is goed, want er is sprake van een progressieve ontwikkeling naar een steeds betere, morelere samenleving.

Het argument ‘niet van onze cultuur’ heeft evenals het eerste argument zijn wortels vooral in de negentiende eeuw liggen. Ook toen al werd geuit dat de Europese cultuur op een hoger niveau staat en dat de joodse en islamitische cultuur niet ‘van hier’ zijn, maar van elders, uit achtergebleven, achterlijke culturen. Om mee te doen en te integreren werden joden en moslims toen én nu geacht om dergelijke achterlijke riten achter zich te laten en mee te gaan doen met de leidende Europese cultuur. Al evenzeer een continuïteit sinds de negentiende eeuw is de rol van de wetenschap en het vertrouwen dat daarin wordt gesteld om een inhoudelijk lastig en gevoelig thema te beslissen.

De vier argumenten zijn dus niet nieuw en sinds de negentiende eeuw steeds opgedoken in het debat over ritueel slachten. Het zijn de veranderde context van de Nederlandse politiek sinds de Fortuynrevolte en de verschuiving van de plaats van religie in het publieke domein in het verlengde daarvan, waardoor deze argumenten nu meer zeggingskracht hebben gekregen en voor een aanzienlijk deel van de Nederlandse bevolking overtuigend bleken te zijn. Dat maakt dat ‘ritueel slachten’ geen geïsoleerd thema is, maar onderdeel van een bredere politieke verschuiving waarbij er gezocht wordt naar een nieuwe ordening van religie in de samenleving.

Noot

- 1 Het materiaal is geselecteerd uit de krantenbank Lexis Nexis Academic, waarin vrijwel alle Nederlandse kranten en bovendien een representatieve selectie van tijdschriften is ondergebracht.

Website

Alle stukken over het parlementaire debat zijn te vinden op: http://www.eerste-kamer.nl/trefwoord/ritueel_slachten (geraadpleegd 21 augustus 2012).

Literatuur

- Andere zeden grond voor verbod rituele slacht, in: *Reformatorsch Dagblad*, 18 november 2010.
- Arnhold, Uwe (2011),
Rituele slacht onverdedigbaar, in: *Volkskrant*, 27 februari 2011.
- Baruch, Robbert (2011),
Voor een broodje half-om. Over de lobby voor het behoud van de rituele slacht, lezing voor het Genootschap voor de Joodse Wetenschap in Nederland, Amsterdam, 18 december 2011.
- Boer, Kees de (2011),
Ritueel slachten niet van deze tijd, in: *IJmuider Courant*, 5 april 2011.
- Bouwmeester, Paul (2011),
Bewustzijn is niet te meten, in: *Volkskrant*, 16 april 2011.
- Evers, Raphael (2011),
Thieme gebruikt xenofobe retoriek over rituele slacht, in: *NRC Handelsblad*, 18 februari 2011.
- Franks, Trent, e.a. (2011),
Brief over ritueel slachten aan de Eerste Kamer, in: *NRC Handelsblad*, 13 december 2011.
- Freidenreich, David M. (2011),
Foreigners and their food. Constructing otherness in Jewish, Christian, and Islamic law, Berkeley: University of California Press.
- Geest, S.L. van der (1910),
Ritueele slachtwijze of bij den Christen-slager de halssnede, in: *Nieuw Israëlitisch Weekblad*, 7 oktober 1910.
- Goudsmit, Jaap (2011),
Wetenschap misbruikt in slachtdebat, in: *Trouw*, 11 mei 2011.
- Gratuit gebaar van dierenliefde, in: *Volkskrant*, 12 april 2011.
- Hagen, Karen (2012),
'Wij zijn een groep die ze kunnen pakken', in: *Trouw*, 22 maart 2012.
- Havinga, Tetty (2008),
Ritueel slachten. Spanning tussen religieuze tolerantie en dierenbescherming, in: Böcker, Anita e.a. (red.), *Migratierecht en rechtssociologie, gebundeld in Kees' studies*, Nijmegen: Centrum voor Migratierecht en Instituut voor Rechtssociologie Radboud Universiteit, 211-220.
- Heijmans, Marjan (2011),
Ritueel slachten, in: *Brabants Dagblad*, 14 april 2011.
- Hellebrekers, Ludo J. (2011),
Onbedwelmd slachten tast dierenwelzijn aan, in: *NRC Handelsblad*, 23 februari 2011.

- Hooven, Marcel ten (2011),
Een opsteker voor de democratie, in: *Nederlands Dagblad*, 24 december 2012.
- Hooven, Marcel ten (2012),
'Iets doen tegen dierenleed en beginnen bij Joden', in: *Nederlands Dagblad*, 22 oktober 2011.
- Houwaart, E.S. (1991),
De hygiënisten. Artsen, staat & volksgezondheid in Nederland 1840-1890, Groningen: Historische Uitgeverij.
- Intveld, Adriaan P. (2011),
Ritueel slachten, in: *De Gelderlander*, 15 april 2011.
- Kal, Victor (2000),
De joodse religie in de moderne wijsbegeerte. Van Spinoza tot Derrida, Kampen: Agora.
- Kamp, Lody van de (2012),
Dagboek van een verdoofd rabbijn. Persoonlijke notities bij een politieke aardverschuiving, Zoetermeer: Boekencentrum.
- Kley, Ria van der (2010),
Onverdoofd ritueel slachten is ontoelaatbaar, in: *Leeuwarder Courant*, 2 september 2010.
- Kooij, Marit van & Pieter van Os (2011),
Dierenleed vs. Godsdienstvrijheid, in: *NRC Handelsblad*, 13 april 2011.
- List, Gerry van der (2011),
Wreed ritueel; debat over ritueel slachten laat weer eens zien hoe gelovigen ten onrechte privileges opeisen, in: *Elsevier*, 16 april 2011.
- Lloyd-Wolkowiski, Antoinette (2011),
Als ritueel slachten mag, dan kan stenigen ook, in: *Algemeen Dagblad*, 22 februari 2011.
- Mierde, Jorg van de (2011),
Ritueel slachten, in: *Brabants Dagblad*, 14 april 2011.
- Slingerland, Monic (2011),
Rituelen hebben ook hun logica, in: *Trouw*, 14 december 2011.
- Soeters, Karen (2011a),
Diervriendelijk onverdoofd ritueel slachten is een mythe, in: *Dagblad van het Noorden*, 6 april 2011.
- Soeters, Karen (2011b),
Ritueel slachten is pijnlijk en wreed, in: *Leeuwarder Courant*, 14 april 2011.
- Os, Pieter van (2011),
Altijd arts bij rituele slacht; Henk Bleker (CDA) wil covenant met religieuze groeperingen, in: *NRC Handelsblad*, 20 december 2011.

- Paas, Stefan (2011),
Walging is geen reden grondrecht aan te tasten, in: *Trouw*, 18 april 2011.
- Rädecker, Tsila (2012),
Schuld en Boete in Joods Amsterdam. Kerktucht bij de Hoogduitse joodse gemeente 1737-1764, Amsterdam: Menasseh ben Israel Instituut.
- Schmeits, Ger (2011),
Gruwelijk, in: *Dagblad De Limburger*, 26 april 2011.
- Schopenhauer, Arthur (1976),
Über die Grundlage der Moral (1840), in: Schopenhauer, Arthur, *Sämtliche Werke III*, Stuttgart/Frankfurt am Main: Cotta-Verlag/Insel-Verlag, 631-815.
- Schrijver, Wim (2009),
Groter taboe op ritueel slachten, in: *Leeuwarder Courant*, 28 november 2009.
- Schulp, Jan A. (2011),
Ritueel slachten, in: *Leeuwarder Courant*, 18 april 2011.
- Shadid, W.A. & P.S. van Koningsveld (1992),
Legal adjustments for religious minorities. The case of the ritual slaughtering of animals, in: Shadid, W.A. & P.S. van Koningsveld (eds.), *Islam in Dutch society: current developments and future prospects*, Kampen: Kok Pharos, 2-25.
- Smits, S.P. (2009),
Ritueel slachten, in: *Provinciale Zeeuwse Courant*, 5 december 2009.
- Vellekoop, Cees (2011),
Ritueel slachten, in: *Dagblad van het Noorden*, 14 april 2011.
- Wallet, Bart (2011a),
In het land van dierenvrienden. Kleine geschiedenis van de rituele slacht, in: *Letter & Geest, Trouw*, 14 mei 2011.
- Wallet, Bart (2011b),
Kosjer Amsterdam. Voedsel, identiteit en samenleving, in: Wallet, Bart, Paul van Trigt & Hans Polak, *Sjehechejanoe. Die ons heeft laten leven. Geschiedenis van de Joodse Gemeente Amsterdam [NIHS] van 1945 tot 2010*, Amsterdam: Nederlands-Israëlietische Hoofdsynagoge, 142-166.
- Wallet, Bart (2012),
Ritual slaughter, religious plurality and the secularization of Dutch society (1919-2011), in: Korte, Anne-Marie, Joachim Duyndam & Marcel Poorthuis (eds.), *The actual fascination of sacrifice*, Leiden: Brill (te verschijnen).
- Wind, Femmetje de (2011),
Hypocriet, in: *Dagblad de Pers*, 14 april 2011.
- Zeil, Wieteke van (2011),
Archetype; dwarsverbanden tussen kunst en actualiteit, in: *Volkskrant*, 22 april 2011.

In gesprek met *Loek Halman*

Durk Hak & Rein Nauta

De presentatie eind november 2011 tijdens een internationaal congres over waarden in Europa en Nederland van de *Atlas of European Values* en het boek *Respect man!* vormden de aanleiding om met Loek Halman ‘in gesprek’ te gaan. Beide boeken zijn voortgekomen uit het langjarige project, de *European Value Study (EVS)*. De *EVS*-onderzoeken zijn rond het einde van de jaren 1970 begonnen door de *European Value Systems Study Group*, een informeel en internationaal gezelschap van sociale wetenschappers onder de bezielende leiding van de Leuvense hoogleraar Jan Kerkhofs s.j. en de Tilburgse hoogleraar Ruud (Alphons) de Moor (1928 – 2001).

De kernvraag was: ‘kennen de Europeanen gemeenschappelijke waarden?’, en daarop aansluitend de vraag ‘in welke richting ontwikkelen deze waarden zich?’. Het zal geen verbazing wekken dat gezien de achtergrond van onderzoekers als Kerkhofs en De Moor ook vragen als ‘blijven christelijke waarden het leven en de cultuur doordeseinen en zo niet, wat komt er dan voor in de plaats?’ in de onderzoeken een plaats kregen. Het onderzoek was in eerste instantie voornamelijk gericht op het zoeken naar en beschrijven van herkenbare ontwikkelingen. Of zoals de Nijmeegse godsdienstsocioloog Osmund Schreuder (1925 – 2006), één van de leidende figuren van het Nijmeegse SOCON (Sociaal Culturele Ontwikkelingen in Nederland) project, het zo mooi omschreef: ‘wat wij schilderen is het wolkendek waaronder alles plaats vindt’.

In 1981 ging het eerste grootschalige surveyonderzoek van start. Thans wordt de vijfde golf van onderzoeken voorbereid. De eerdere vervolgseries vonden plaats in 1990, 1999 en 2008, uiteindelijk in 45 Europese landen en regio’s – toen men begon waren het er tien – waarbij als *spin off* de *World Values Surveys* met Ronald Inglehart als coördinator een eigen traditie vormen.

Centraal in de coördinatie van al het *EVS*-onderzoek staat Loek Halman, onderzoeker en docent, verbonden aan de *Universiteit van Tilburg*. Hij werd in 1956 in Middenmeer in de in 1930 drooggelegde Wieringermeer geboren – een laboratorium voor sociale ontwikkeling en vernieuwingen, en een kweekplaats van een nieuwe samenleving, maar verhuisde naar Noord-Brabant toen het werkterrein van zijn vader daar kwam te liggen. Na de middelbare school studeerde hij sociologie aan de toen nog *Katholieke Hogeschool Tilburg*. Hij is in 1984 afgestudeerd, met als hoofdvakken sociologie van de ruimtelijke

ordering, en methoden en technieken van onderzoek. Hij promoveerde in 1991 aan dezelfde universiteit bij Ruud de Moor en Jacques Hagens op het proefschrift *Waarden in de westerse wereld. Een internationale exploratie van de waarden in de westerse samenleving*.

Wie hem heeft zien optreden op congressen en symposia weet dat hij te bescheiden is over de wetenschappelijke resultaten van het waardenonderzoek. Desgevraagd naar het waarom van deze bescheidenheid haalt hij een uitspraak van zijn oud-collega Wil Arts aan, die altijd zei: ‘voor het bezingen van eigen roem, hebben we niet doorgeleerd’. Hoewel de EVS-studies grote internationale bekendheid genieten en in het onderwijs en door vele beleidsmakers worden gebruikt, zegt Loek Halman over de erkenning van zijn werk: ‘Publicaties zoals de *Atlas of Respect Man!* tellen niet mee als wetenschappelijke output. Daarvoor moeten we in ISI Journals met een hoge impact score publiceren. Een artikel in de *American Sociological Review* is zo ongeveer het hoogste wat je als socioloog kunt bereiken, maar tot nu toe zijn we daar niet in geslaagd.’

Terug naar de boeken. Toch wel wat verrassend blijkt *Respect man!* de eerste specifiek aan Nederland gewijde studie te zijn. In de studie wordt weergegeven wat normaal is in Nederland. De titel zou daarom misschien beter hebben kunnen luiden: “Doe effe normaal, man!”, een reactie die zeer actueel zou zijn. ‘De gebruikte titel, bedacht met het oog op de publiciteit, die past bij de onrust over de schijnbaar toenemende dominantie van de straatcultuur in ons vaderland’, zegt Loek Halman. ‘Om aandacht van beleidsmakers en van journalisten te trekken moet je met zo’n titel komen.’ De ondertitel van *Respect man!* thematiseert het boek als een verslag naar solidariteit, tolerantie – en het eventuele gebrek daaraan – en andere moderne waarden in onze samenleving.

‘Met die straatcultuur valt het heel erg mee’, zegt Loek Halman, ‘het individualisme lijkt misschien ver doorgesloten in ons land, maar desondanks blijft de betrokkenheid op de samenleving, ook bij jongeren, nog steeds groot. Zij zijn vaker donateur, doen meer vrijwilligerswerk en tonen zich vaker politiek actief dan vroeger. Jongeren lijken zelfs wat behoudender te worden. Goede manieren en gehoorzaamheid, respect en spaarzaamheid worden nog steeds belangrijk gevonden.’ Loek Halman relateert dan ook de frequente krantenkoppen waarin de teloorgang van de Nederlandse beschaving wordt aangekondigd. De blijvende betekenis van traditionele normen en waarden illustreert hij aan de hand van een simpel voorbeeld. ‘Nederlanders kopen nog steeds een kaartje voor het openbaar vervoer, terwijl de pakkans op zwart rijden zeer gering is. Hoe komt dat? Gewoonte, angst publiekelijk te kijk te

worden gezet, of is er sprake van een actief normbesef, dat je nu eenmaal hoort te betalen voor het vervoer in tram en trein?’

De veranderingen die in de afgelopen decennia te zien waren, zijn betrekkelijk persistent. Er is nog steeds sprake van doorgaande individualisering. ‘Het houdt in dat traditionele opties veel minder vanzelfsprekend zijn geworden en vervangen worden door meer moderne waarden. Het betekent ook dat traditionele instituten zoals de kerk en het huwelijk aan betekenis en invloed hebben ingeboet. Verder is er over de jaren heen sprake van een steeds toenemende tolerantie ten opzichte van homoseksualiteit, abortus en euthanasie, zij het dat ouderen, moslims en protestanten, en mensen met een lage opleiding deze veranderingen eerder afwijzen, zij zijn wat minder tolerant.’

Velen vinden Nederland een goed land om in te wonen. Onafhankelijk van hun inkomen geven Nederlanders hun leven een gemiddeld cijfer van 7,5 - 8. De verschillen in waardering tussen hoge en lage inkomens blijken bovendien klein: de waardering van mensen die in het hoogste inkomenskwartiel zitten en die van mensen in het laagste verschilt maar een halve punt. Met betrekking tot verschillen in doen en denken blijkt godsdienst steeds minder een relevante verklarende factor te zijn in de steeds verder gesecculariseerde samenleving. Het is voor Loek Halman duidelijk dat de kerken nog wel een boodschap aan de mensen in de samenleving willen brengen maar dat de samenleving geen boodschap aan de kerken meer heeft. Hij voegt daar aan toe: ‘Kerken zijn en blijven autoritaire organisaties waar ‘individualisten’ niet veel hebben te zoeken.’ De kerk speelt (in Nederland) dan ook een beperkte rol met betrekking tot de beïnvloeding van de waardenoriëntaties van de Nederlanders. De ooit voorspelde gevolgen van kerkverval voor een afbrokkeling van de cohesie in de samenleving zijn tot nog toe uit gebleven. Conclusie: zoals in steeds meer landen in Europa, maar vooral in de Scandinavische, hecht men in Nederland belang aan postmoderne waarden als zelfexpressie, emancipatie en de kwaliteit van het leven, dankzij een steeds toenemende sociale en economische bestaanszekerheid, en aan het belang van individuele prestaties, rationeel gezag en economische vooruitgang die de samenleving meer kleuren dan traditionele familieopvattingen en een sterke gemeenschapszin.

Aan het einde van het gesprek komt ook de nieuwe *Atlas of European Values* ter sprake. Loek toont het boekwerk met enige trots. Het is inderdaad een fraai boekwerk geworden. De atlas blijkt ook geschikt te zijn voor het middelbare onderwijs bij de aardrijkskunde-, geschiedenis- en maatschappijlessen. De Fontys lerarenopleiding in Tilburg heeft een website ontwikkeld (in 7 talen op: <http://www.atlasofeuropeanvalues.eu>) waar de *Atlas* en de

gegevens van het Europese waardenonderzoek toegepast worden in een groot aantal opdrachten voor scholieren in het middelbare onderwijs.

Literatuur

Halman, Loek & Inge Sieben (red.) (2011),

Respect man! Tolerantie, solidariteit en andere moderne waarden, Tilburg: Celsus juridische uitgeverij, pp. 274, ISBN 9789088630767.

Halman, Loek, Inge Sieben & Marga van Zundert (2011),

Atlas of European Values. Trends and Traditions at the turn of the Century, Leiden: Brill, xv, pp. 137, ISBN 9789004207059.

Boekbesprekingen

Mirjam de Baar, Frederike Cossee, Mirjam van Veen & Anne Voolstra (red.)(2011), *Honderd jaar vrouwen op de kansel, 1911-2011*, Hilversum: Uitgeverij Verloren, pp. 192, ISBN: 9789087042578, € 21,-.

Honderd jaar geleden, op 5 november 1911, werd Anna Zernike als eerste vrouw bevestigd in het ambt van predikant in de gemeente van de Doopsgezinde Broederschap in het Friese dorp Bovenkniipe. Voor de Doopsgezinde Historische Kring en de Vereniging voor Nederlandse Kerkgeschiedenis was deze gebeurtenis aanleiding tot het houden van een symposium. Dit vond op 8 oktober 2011 plaats in de Singelkerk in Amsterdam met als thema 'Honderd jaar vrouwen op de kansel'. Tevens werd bij deze gelegenheid de bundel 'Honderd jaar vrouwen op de kansel 1911-2011' gepresenteerd. In de bundel richt de redactie zich primair op vrouwen in de kerk die in het predikambt (de mogelijkheid om in een dienst voor te gaan en te preken) zijn bevestigd. In drie delen wordt verslag gedaan van de geschiedenis over toetreding tot het ambt en de ervaringen van vrouwen in het ambt van predikante binnen de protestants-christelijke kerk in Nederland.

Met de aanstelling van Anna Zernike kwam er in protestants-kerkelijke kringen een discussie opgang over vrouwen in het ambt van predikant, een discussie die een niet al te soepel verloop heeft gehad. In de inleiding geven de redacteuren aan dat er grofweg drie golven zijn aan te geven waarin er in Nederland gesproken is over toelating van vrouwen in het ambt. In het kielzog van de eerste feministische golf, begin jaren twintig van de twintigste eeuw, waren het vooral de kleine, vrijzinnige kerkgenootschappen die vrouwen toelieten tot het ambt. Ten tijde van de tweede feministische golf, in de jaren zestig van de twintigste eeuw, volgden de grote protestants-christelijke kerkgenootschappen dit voorbeeld. Sinds de jaren negentig van de twintigste eeuw lijkt er een derde golf gaande. Binnen de Unie van Baptistengemeenten en in de Nederlandse Gereformeerde kerken is het ambt van predikant en ouderling ook opengesteld voor vrouwen. Het hangt echter van de gemeentes af of zij daadwerkelijk vrouwen willen beroepen.

In deel I, 'Achtergronden en discussie', belichten Mirjam de Baar en Froukje Pitstra de voors en tegens die in de achterliggende honderd jaar zijn besproken over de geschiktheid van vrouwen voor de theologiestudie en het predikambt. Lieke Werkman gaat in op de invloed van de aanstelling van vrouwelijke predikanten op de publieke identiteit van de Nederlands Hervormde Kerk en de Gereformeerde kerken in Nederland. Margriet Gosker sluit deel I af met het artikel 'Gods 'ja' en het 'nee' van de kerk'. Dit artikel gaat over de theologische argumenten die naar voren worden gebracht in de discussie over de vrouw in het ambt binnen de Rooms-katholieke en Oosters-orthodoxe kerk.

Deel II met als titel 'Pioniersters en wegbereidsters' spitst zich toe op de biografieën van de eerste vrouwelijke predikanten uit de verschillende protestants-christelijke

denominaties en hun strijd om een plaats op de kansel. Het proces van toelating tot het ambt liep van het geven van godsdienstonderwijs, via de positie van hulppredikante tot de benoeming van Anna Zernike als predikante in de Doopsgezinde broederschap, gemeente Bovenknijpe.

In Deel III 'Ervaringen en visies van hedendaagse vrouwelijke predikanten' komen de vrouwelijke predikanten zelf aan het woord over hun zoektocht naar de positie die zij nu binnen hun kerkgenootschap hebben verworven. Negen vrouwen vertellen allen een persoonlijk verhaal met soms overeenkomstige ervaringen. De vrouwen uit de verschillende protestants-christelijke kerkgenootschappen hebben een ferme strijd gestreden en veel bereikt. Er bestaat echter nog steeds een bepaald beeld van 'de dominee'. Zolang een jonge vrouw als Judith Cooman-Bouma nog de opmerking krijgt dat haar preek van een man geweest kon zijn, is er nog een terrein te winnen voor alle jonge vrouwen die werkzaam zijn als predikant of het predikantschap ambiëren.

De bundel, in aangename stijl geschreven, vormt een veelkleurig palet van historische, systematisch-theologische, sociologische en biologische invalshoeken over vrouwen binnen de protestants-christelijke kerk. Maar wat betekent deze geschiedschrijving voor vrouwen binnen de andere religieuze richtingen in Nederland?

In de Oudkatholieke kerk in Nederland staat het apostolisch ambt van diaken, priester en bisschop sinds 1922 open voor gehuwde mannen. Sinds 1998 worden ook vrouwen toegelaten tot deze ambten. In 1999 is in Nederland de eerste vrouw tot priester gewijd. Binnen dit kerkgenootschap hebben vrouwen een positie bereikt vergelijkbaar met de vrouwen die in de bundel aan het woord komen. Binnen de Rooms-katholieke kerk in Nederland is de discussie over wijding van vrouwen als priester nu gesloten. Na een aanvankelijke versoepeling van regels voor activiteiten van vrouwen in de eredienst, is er in de Rooms-katholieke kerk, door een duidelijke aanscherping van de regels, de positie van vooral pastoraal werksters aanzienlijk verslechterd zo niet onmogelijk geworden. Aan vrouwen met een Joodse of islamitische levensbeschouwing wordt in deze bundel geen aandacht besteed. Echter ook deze vrouwen zijn in de afgelopen jaren zeer strijdbaar geweest om de 'biema' of 'minbar' te mogen betreden. In liberaal joodse kringen kunnen vrouwen inmiddels voorgaan als rabbijn. Over vrouwen in het 'ambt' als imam is weinig of niets bekend. Is het nodig dat zij eenzelfde lange weg afleggen als de vrouwen uit protestants-christelijk kringen of kunnen zij gebruik maken van ervaringen van vrouwen binnen de protestants-christelijke kerken om hun standpunten tot toelating tot het 'ambt' binnen hun religieuze organisatie kracht bij te zetten? Onderzoek naar de positie van deze vrouwen zou het geboden inzicht in de processen van toelating van vrouwen tot het ambt kunnen uitbreiden naar religieuze organisaties in Nederland in het algemeen.

Willy Fransen

(Secretaris van de Stichting Oecumenische Vrouwen Synode, extern promovenda van de UU)

Klaver, Miranda (2011), *This Is My Desire. A Semiotic Perspective on Conversion in an Evangelical Seeker Church and Pentecostal Church in the Netherlands*, Amsterdam: Pallas publications, (diss. VU), Amsterdam University Press, pp. 460, ISBN 9789085550471, € 49,50.

Miranda Klaver deed voor *This is my desire* onderzoek in twee evangelikale gemeenten, de ene is een charismatische gemeente waarin het werk(en) van de Heilige Geest een dominante plaats inneemt – Klaver spreekt van de *powerhouse church* vanwege de voortdurende nadruk op *re-empowering* van de gelovigen – de andere is een gemeente die ze aanduidt als de *theaterkerk* omdat de diensten er een meer ‘theatraal’ karakter kennen. Ze hebben behalve dat ze een evangelikale kerkelijke gemeente zijn waarin de nadruk wordt gelegd op persoonlijke bekering, ook gemeenschappelijk dat ze onafhankelijk zijn en geen deel uitmaken van bovenlokale verbanden. Dat wil niet zeggen dat het geïsoleerde eilandjes zijn; ze hebben kennis van wat er (internationaal) in evangelikale gelederen gebeurt. Het onderzoek maakte deel uit van het programma *Conversion careers and culture politics in global pentacostalism: a comparative study in four continents* aan de VU en de Universiteit van Utrecht, respectievelijk onder leiding van de antropoloog André Droogers en de theoloog Anton Houtepen (†).

De centrale vraag van haar studie luidde: *How do newcomers in two contemporary evangelical churches in the Netherlands comprehend the meaning of conversion and what kind of meanings of conversion are generated through the semiotic practices within contemporary evangelical churches?* Om deze vraag te beantwoorden heeft Klaver – niet gelijktijdig – in beide gemeentes gedurende tien maanden in de jaren 2005-2007 geparticipeerd. Ze was aanwezig in de kerkdiensten, bij de ‘trajecten’ die nieuwkomers moesten doorlopen, verder zat ze nog bij ‘vrouwenbijeenkomsten’, verjaardagen, enz., enz., en bij activiteiten als cursussen en bijzondere bijeenkomsten. Ze vulde de hier opgedane informatie aan met materiaal uit de levensgeschiedenis van bijna vijftig gemeenteleden. Waarbij ze opmerkt dat er bij de gemeenteleden een zekere ‘begerigheid’ leefde om te worden geïnterviewd.

Laat ik beginnen met de vaststelling dat Miranda Klavers boek inhoudelijk een mooi boek is – haar promotie was cum laude. Het kent een historische inleiding die de wortels van de evangelikalen traceert tot de Reformatie in de 16^e eeuw. Ze weet vervolgens heel duidelijk te maken dat waar ik het evangelikalisme zie als een familie van denominaties en gemeentes met een gemeenschappelijke kern: de aanname van Jezus Christus als verlosser, persoonlijke bekering, een zoutend zout zijn in de samenleving, en tenslotte de acceptatie van de bijbel als het woord van God (*inerrant in matters of faith and practice*), nog een vijfde element deel van die familiegelekenis uit moet maken: de persoonlijke beleving en gevoelens van affectie en lichamelijkeheid; het is een ervaring die wordt bevorderd door de aard van de muziek en de teksten, waarbij ook de ‘ruimte’, i.c. de inrichting van de kerkzaal, van belang is.

Dit betekent niet dat ik het in alles met haar eens ben, en mijn kritiek richt zich op twee aspecten die gerelateerd zijn: haar opvattingen over bekering, en de waarde die ze

toeschrijft aan de levensgeschiedenissen. Klaver besteedt veel aandacht aan bestaande ‘bekingstheorieën’. Haar kritiek is terecht; ze zijn meestal niet meer dan een checklist van aandachtspunten, en verdienen daardoor vanuit een wetenschapsfilosofisch perspectief niet het predicaat theorie. Ze heeft echter ongelijk wanneer ze stelt dat een op de rationele keuze-theorie gebaseerde theorie (re-)affiliatie en beking niet adequaat kan verklaren. Haar oordeel lijkt te zijn gebaseerd op een gebrekkige kennis van dit paradigma, en haar kritiek betreft deels de zogenoemde markttheorie-versie. Maar in de rationele keuze-theorie, een theorie die uitgaat van een *algemeen* mechanisme van menselijk handelen, bepalen juist de individuele en contextuele eigenschappen het handelen van de betrokken individuen. Bijvoorbeeld het verschijnsel van de *circulation of the saints*, in casu het vertrek uit gevestigde kerken naar evangelikale, kan zeer wel worden verklaard uit de individuele keuze van een *categorie gelovigen* die minder behoefte heeft aan zware ideologische koffers, bijvoorbeeld door Jezus als zaligmaker te accepteren is er verlossing en hoeft het goddelijke gericht niet langer te worden gevreesd, en die meer behoefte heeft aan beleving van de godsdienstigheid, bijvoorbeeld aan ‘springeriger’ teksten, zang, en muziek. Klavers verklaring met behulp van *embodied semiotic ideology* is van belang voor ‘verzamelaars van vlinders’, maar is niet meer dan dat omdat deze niet bijdraagt tot het geheel van *valide* en *betrouwbare* kennis omtrent beking en (re-)affiliatie.

Daarmee kom ik aan mijn tweede punt. Omdat ze, terecht, nadrukkelijk en uitgebreid op haar eigen positie als gelovige evangelikale onderzoeker reflecteert (in dit onderzoek), is het verbazend dat ze (de inhoud van) de levensgeschiedenis van haar informanten weinig kritisch benadert. Waar ze problemen verwachtte in het vinden van bereidwillige informanten, blijkt: *‘To my surprise, I had no difficulty finding people who were willing to be interviewed. In fact (...) among some I noticed an explicit eagerness to participate (p. 32). Surprise, surprise?’* Nee toch! Het geeft de informanten *sociale waardering*, lees: status, gedragsbevestiging en positief affect, wanneer ze meedoen aan zo’n onderzoek en ‘hun’ levensgeschiedenis vanuit het nieuwe perspectief mogen vertellen. De vraag welke waarde een onderzoeker mag toekennen aan zulke levensverhalen en godsdienstige ervaringen van (nieuwe) leden of bekeerden die achteraf worden verteld, wordt door Klaver niet aangeroerd of geïncrimineerd. Bekeerden en (nieuwe) leden van een groep kunnen sociaal wenselijke antwoorden geven, en ze interpreteren hun biografieën in het licht van de situatie waarin ze zich nu bevinden. Enigszins tot mijn verbazing heb ik bij Klaver hieromtrent geen aarzelingen, laat staan controles gevonden. Ze heeft ze ‘kritiekloos’ gebruikt. Zijn hier toch geloof en wetenschap vermengd? Deze kritiek laat onverlet dat het hier om een belangrijk boek gaat dat nieuwe inzichten geeft in de binnenwereld van (nieuwe) evangelikalen, en duidelijk maakt dat de familiegelegenheid een vijfde dimensie kent.

Durk Hak

(Stichting Pedagogische Opleidingen Groningen)

Chryssides, G.D. (ed.) (2011), *Heaven's gate. Postmodernity and Popular Culture in a Suicide Group*, Farnham: Ashgate, pp. 228, ISBN: 9780754663744, £50.00.

Op 26 maart 1997 vond de politie in een woning in Rancho Santa Fe (California) het stofelijk overschot van 39 mensen die allen lid waren van de religieuze groepering 'Heaven's Gate', en, zo bleek, gestorven waren door zelfdoding. In de media werden deze mensen afgeschilderd als bizar, *wacky*, en als gehersenspoelde slachtoffers van een sekteleider, die soms aangeduid werd als een meester in manipulatie. De zogenaamde experts wisten te melden dat het hier om een typische *cult* ging en wezen op het gevaar van dergelijke groeperingen, vooral voor de jeugd. Chryssides heeft de hier te bespreken bundel (voor het merendeel al eerder gepubliceerde artikelen) samengesteld om inzicht in de opvattingen en activiteiten van de groep te geven en om zo te laten zien dat het niet gaat om een bizar stelletje *freaks*, maar om gewone mensen. Aan het redigeren van de bundel heeft hij zich overigens niet veel gelegen laten liggen. Er is veel overlapping: in alle artikelen worden geschiedenis en doctrine vrij uitvoerig behandeld. Vandaar dat ik deze twee aspecten eerst kort zal weergeven om daarna nog iets te zeggen over de afzonderlijke artikelen.

De stichters van de religieuze beweging zijn Bonnie Lu Nettles (1928-1985) en Marshall Herff Applewhite (1932-1997). Nettles en Applewhite komen begin 1970 met elkaar in aanraking en voelen zich verwante zielen. Na enige tijd komen zij tot de overtuiging dat zij geroepen zijn voor een goddelijke taak en dat zij de twee getuigen uit Openbaringen 11 zijn. Hun leer put behalve uit het Christendom (en dan met name de Openbaringen), uit theosofie en *Ufo-lore*. Om hun spirituele transformatie aan te geven duiden zij zichzelf aan met grappig-speelse namen als Guinea en Pig, Bo en Peep, Ti en Do. Uiteindelijk, verwijzend naar de twee getuigen, noemen zij zich *The Two* en zo worden zij ook door hun volgelingen genoemd. Hun taak is het de mensheid te vertellen over het koninkrijk der hemelen, een spiritueel niveau boven het menselijke: *the next evolutionary level above human*. Door alle menselijke verlangens/bindings (seks, vriendschap, familie, beroep, bezit) op te geven, kan de transformatie tot een onsterfelijk buitenaards wezen plaatsvinden. Een UFO zal komen om hen naar het hemelse koninkrijk – een fysieke plaats in de ruimte – te brengen. Het aantal volgeling groeit, maar blijft beperkt (tussen 150-200). Gaat het aanvankelijk om een ontwikkelingsproces waarbij ieder lid persoonlijk in contact kan komen met een begeleider van het Hogere niveau, later is dat contact alleen via Ti en Do mogelijk. De Twee, zo wordt voorspeld, zullen sterven en weer opstaan uit de dood en daarmee laten zien dat zij (getransformeerd zijnde) de dood hebben overwonnen. Nettles sterft echter in 1985, wat een schok betekent voor Applewhite en voor de volgelingen omdat dit scenario niet verloopt conform hetgeen in Openbaringen 11 beschreven staat. Velen haken dan af. De leer wordt door Applewhite bijgesteld. Hij spreekt nu niet van transformatie, maar zegt dat Ti haar menselijke omhulsel heeft verlaten. Ook het eschatologische element wordt sterker. De volgelingen zijn de uitverkorenen, door het Hogere niveau gekend om in de 'oogsttijd' gescheiden te worden van het onkruid. Dat gebeurde ook 2000 jaar geleden.

UFO-‘Captain’ Jezus werd door het hemelse koninkrijk uitgezonden om te oogsten maar hij werd gedood door mensen onder invloed van ‘space aliens’, geleid door een slecht buitenaards wezen Luci (Lucifer). Luci en zijn volgelingen hebben Jezus’ leer geperverteerd, hebben de huidige wereld geïnfiltrerd, bezit genomen van het bestuur, het zakenleven en de religieuze instituties. Om deze machten te weerstaan heeft het koninkrijk der hemelen twee nieuwe afgezanten, Do en Ti, gestuurd. Het afscheid nemen van de gecorrumpeerde wereld wordt steeds belangrijker mede omdat de gezondheid van Applewhite achteruitgaat. Zijn volgelingen vrezen dat als hij sterft het contact met Hogere niveau zal worden verbroken. Het verschijnen van de komeet Hale-Bopp in 1997 (2000 jaar nadat Jezus is geboren) wordt door Applewhite verwelkomd als een boodschap van het Hogere niveau. In het kielzog van de komeet bevindt zich, zo zegt hij, een ruimteschip dat de gelovigen zal meenemen naar het koninkrijk der hemelen. Door zich van het stoffelijk omhulsel te ontdoen, kan de ziel zich bevrijden en meereizen met het ruimteschip. Applewhite en 38 volgelingen nemen gif in. Twee volgelingen waren daar niet bij aanwezig, maar ook zij hebben op een later tijdstip het besluit genomen om van hun lichaam te scheiden en alsnog op weg te gaan naar het koninkrijk.

Chryssides geeft in zijn inleiding aan dat de leden van Heaven’s Gate niet psychologisch onevenwichtig waren of zwakbegaafd of opvallend kwetsbaar. Hun ideeën zijn op het eerste gezicht vreemd, maar kennen een eigen interne logica. In de korte bijdrage van Muesse wordt dat thema nog wat verder uitgewerkt. Muesse concludeert dat veel van de opvattingen van Heaven’s Gate in bredere kringen aan te treffen zijn.

De eerste jaren van de groep worden beschreven door Balch en Taylor. Hun stelling is dat aansluiting bij Heaven’s Gate niet als een bekering – opgevat als een radicale verandering – kan worden gezien. Mensen die zich aansloten, beschouwden dit niet als een breuk maar als een voorzetting van hun spirituele zoektocht. Van Applewhite zelf is ook een bijdrage opgenomen. Hij behandelt de latere jaren, waarbij hij de geschiedenis van de beweging als een door *The Next Level* gestuurde ontwikkeling presenteert. Ook Goerman besteedt veel aandacht aan de geschiedenis van de beweging, maar geeft daarbij ook aan dat de hersenspoeltheorie niet veel verklaart, maar dat die het in de media en bij anti-cultgroepen nog steeds goed doet.

Hoe de groep tot collectieve zelfmoord kwam, is de vraag die in de bijdrage van Davis aan de orde komt. Hij geeft aan dat De Twee – en later alleen Applewhite – steeds meer de nadruk gingen leggen op gehoorzaamheid en kritiekloze acceptatie van hun ideeën. Urban behandelt ook dat onderwerp, maar hij wijst vooral op de visie van de beweging op de huidige maatschappij; die wordt als totaal gecorrumpeerd gezien, gedomineerd door de logica van de markt en de dictatuur van het consumerisme. Ontsnapping is alleen mogelijk via zelfdoding of door systeemvernietiging. Hij ziet parallellen tussen Applewhites gedachtegoed en dat van Jean Baudrillard.

Cowan gaat in op de vraag waarom zo vaak naar het internet werd verwezen als belangrijk vehikel voor rekrutering van volgelingen van ‘sekten/cults’ als Heaven’s Gate.

De media vonden ‘het gevaar van cyberspace’ een sexy onderwerp. Maar onderzoek wijst uit dat het beeld van mensen die via het internet in de klauwen van *cults* en sekten vallen onjuist is.

Dat de leer van Heaven’s Gate in essentie past in de Amerikaanse religieuze cultuur komt in de bijdrage van Zeller aan de orde. De Twee gingen uit van een persoonlijk redding, zij het begeleid door een leraar, van dispensationalisme, voorzagen in de *Rapture* via een UFO. Chryssides ten slotte wijst op het postmoderne van de leer van de Heavens’ Gate beweging: een bricolage van bronnen waaruit een geheel werd samengesteld dat zinvol was voor de leden van de groep.

Zoals gezegd gaat het in deze bundel voor het merendeel om al eerder gepubliceerde artikelen. Slechts twee zijn nieuw en die bevatten bovendien weinig nieuws. De vraag waarom het nodig was al gepubliceerde artikelen nog eens te bundelen wordt door Chryssides niet beantwoord. Terloops wijst hij op het belang van de bundel voor studenten. Een verantwoording van de keuze van de artikelen wordt evenmin gegeven, waar dan nog bij komt dat Chryssides zijn werk als redacteur, gezien de vele overlappingen, wel erg licht heeft opgevat. Kortom een uitgave die teleurstelt. Het enige positieve dat gezegd kan worden, is dat de artikelen zeker interessant zijn en dat het handig is om ze bij elkaar te hebben.

Lammert Gosse Jansma
(Veenwouden)

Dekker, Paul, Gürkan Çelik & Iris Creemers (red.) (2011), *Breekpunt of bindmiddel. Religieus engagement in de civil society*, Zoetermeer: Uitgeverij Meinema, pp. 180, ISBN 9789021143187, € 18,50;

Andries Hoogerwerf (2011), *Haat tegen minderheden*, Den Haag: Boom Lemma, pp. 137, ISBN 9789059316744, € 18,00.

De twee hier te bespreken sociaalwetenschappelijke studies hebben als gemeenschappelijk thema de ideale samenleving. Het boek *Breekpunt of bindmiddel* is een bundel van 17 artikelen die de uitwerking zijn van een middagsymposium over civil society en religie, dat georganiseerd was door de stichting Synthesis en de Dialoog Academie. Na een inleiding volgen vier delen, respectievelijk: Achtergronden, Vrijheid van godsdienst, Lokaal beleid en Praktijkvoorbeelden. Het boek gaat over de relatie tussen de civil society en religie. Speelt religie vanaf nu opnieuw een rol in de maatschappij of is er slechts sprake van de laatste opleving van religie? Heeft religie in enige mate een bijdrage voor de maatschappelijke samenhang, sociale vrede, integratie en democratie? Deze vragen vormen de kern van het boek.

De auteurs zien twee definities van civil society: als aanduiding voor die organisaties en maatschappelijke verbanden die geen deel uitmaken van overheid of markt. En als

tweede definitie zien zij civil society als de ideale samenleving. De auteurs gaan in dit boek van de eerste definitie uit. *Civil society* benadrukt de relatie tussen groepen burgers (horizontaal). Het verwante begrip *maatschappelijk middenveld* kijkt meer naar de relatie overheid en burger (verticaal) en valt buiten de benadering van de auteurs. Het thema van de bundel is op basis van het geschetste vertrekpunt de vraag of religieuze organisaties wel of niet tot de civil society gerekend kunnen worden dan wel er toe bijdragen. De auteurs menen dat die bijdrage er aan de ene kant wel is omdat die organisaties hun inbreng hebben in de samenleving, zoals dat in het begrip civil society begrepen wordt, en zij doen dat aan de andere kant niet omdat die organisaties direct of indirect (ook) aan hun eigen belang om leden te werven werken. Religieuze organisaties dragen namelijk bij aan *bonding* (onderling relaties) en aan *bridging* (relaties tussen groepen). Dit dilemma is het onderliggende thema van dit boek.

In deel 1 bespreken Anton Zijderveld, Paul Dekker en Gürkan Çelik de relatie tussen religie en civil society. Een sterke religieuze organisatie past volgens Zijderveld niet in de civil society. In een democratische samenleving horen religieuze organisaties zich aan de grenzen van de maatschappelijke activiteit op te houden. Dat onze samenleving in Zijdervelds ogen onderweg is naar een netwerk-samenleving brengt nieuwe implicaties met zich mee. Paul Dekker gaat in op het engagement van kerkelijken. Verschillen in participatie in kerkelijke en algemene verenigingen roepen interessante vragen op. Bij voorbeeld: zal de ontkerkelijking in Nederland ook meebrengen dat de bijdrage van kerkelijken aan vrijwilligerswerk in dit land zal afnemen? Gürkan Çelik gaat in op het islamitisch engagement in Nederland. Hij ziet de opkomst van diverse islamitische organisaties. Vanuit de landen van herkomst is het begrip civil society niet op gelijke wijze als in Nederland bekend. De islamitische civil society in Nederland wordt gekenmerkt door vrijwilligheid, verantwoordelijkheid, verbondenheid en vrijgevigheid. Het levert empowerment van de moslimburgers. Dat deze ontwikkeling in volle gang is en naast tegenvallers ook positieve kanten heeft is te verwachten. Çelik laat in kort bestek een reeks van ontwikkelingen de revue passeren. Boeiend en interessant om kennis mee te maken. Dit eerste deel geeft een goede inleiding op de vraagstelling van het boek.

In het volgende deel gaan Femke Halsema, André Rouvoet, Achmed Baâdoud, Eric van der Burg en Alaattin Erdal, ieder op eigen wijze, in op een of meer van de volgende begrippen: gewetensvrijheid, religiekritiek, godsdienstvrijheid, respect, maatschappelijke basisregels, scheiding kerk-staat, dialoog en eigen verantwoordelijkheid. Begrippen die het thema vrijheid van godsdienst kleur geven. Het gesprek hierover is, veronderstel ik, op het symposium gevoerd. Daar had ik wel iets van willen terug zien in deze publicatie.

Deel drie verhaalt van praktijksituaties t.a.v. civil society uit de burgerlijke gemeenten. Lokale overheden voeren een eigen beleid als het gaat om subsidieverstrekking aan (religieuze) organisaties die bijdragen aan de civil society. Daardoor zijn er verschillen te zien en dat roept vragen op of er sprake is van willekeur. Met de inbreng van Maarten

Davelaar, Korrie Louwes en Wouter Kolff krijgt het thema een concrete invulling. De lezer krijgt nu in relatief weinig bladzijden veel detailinformatie aangereikt.

Met praktijkvoorbeelden van religieuze organisaties en civil society in het vierde deel wordt het beeld van dit thema vervolmaakt. Fatima Zahra Lachhab, Edwin Ruigrok, Alper Alasag en Rudolf Setz nemen de lezer respectievelijk mee naar de islamitische sociaal-culturele vereniging Ettaouhid, de vredesorganisatie IKV Pax Christi, de stichting Islam en dialoog, en de stichting Present. Verschillende praktijkvoorbeelden die ieder hun eigen vragen opwerpen en successen vermelden.

Paul Schnabel sluit af met een soort terugblik, waarin de startvraag over religie en civil society, wel verkend maar niet helemaal beantwoord wordt. Een belangrijk thema voor onze samenleving is met dit boek wel breed toegelicht. Er is veel concrete informatie aangereikt, een vervolggesprek lijkt nodig om tot hoofdlijnen van beleid te komen. Gaf het symposium ook eerste aanzetten daartoe?

Andries Hoogerwerf gaat in zijn boek *Haat tegen minderheden* in op de achtergronden van de individuele mens en van groepen mensen die haten. Daarbij kijkt hij naar de impact van cultuur, maatschappelijke ongelijkheid en beleid. Hoogerwerf verwijst naar divers Amerikaans onderzoek om het beeld van plegers van haatmisdrijven te schetsen. Hij wijst ook op mogelijk psychische achtergrond van haatgedrag en op de invloed van rancuneus gedrag. Verder gaat hij in op het aspect samenzwering en het zondebokmechanisme. Hij staat stil bij agressief nationalisme en etnocentrisme in relatie met extreem rechtse politieke groeperingen. Het vijand-denken, uitsluiting, paranoia, maar ook vernedering en discriminatie zijn enkele aspecten van haatgedrag waar hij op in gaat. In het laatste hoofdstuk schetst hij een beleid tegen haat. Informatie en argumentatie zijn belangrijke hulpmiddelen om duidelijk stelling te nemen tegen haatpraktijken. Het in contact brengen van mensen uit verschillende groepen met elkaar is eveneens zeer waardevol volgens hem. Hij pleit voor het werken aan een vitale democratie met vrijheid van meningsuiting en waar wetten tegen haatmisdrijven gelden. Een boeiend en uitdagend pamflet. Ondanks de brede invalshoeken die dit boek geeft, had ik toch graag meer informatie willen zien vanuit de conflict- en mediation-literatuur en over interculturele ontmoetingen, ook al realiseer ik me dat dat strikt genomen niet Hoogerwerfs onderwerp is.

Hans Jonker
(Langezwaag)

Goedegebuure, Jaap (2010), *Nederlandse schrijvers en religie 1960-2010*, Nijmegen: Van Tilt, pp. 207, ISBN 9789460040542.

Toen voor het jaar 1997 'Mijn God' als Boekenweekthema uit de bus rolde deed zich een merkwaardig verschijnsel voor. Niet de keuze van dit thema was het meest opmerkelijk maar de reactie die volgde. Bekende publicisten, als Maarten 't Hart, Gerrit Komrij, Rudy

Kousbroek, Carel Peeters en Michaël Zeeman, haastten zich om in geschrifte hun afkeer van God, christendom en hun door godsdienst gestempelde opvoeding nog eens expliciet te verwoorden. Daarna zouden zich nog regelmatig schrijvers en geleerden in de publiciteit melden om openlijk hun atheïsme te belijden. Hun afkeer richtte zich met name op schrijvers die zich tot het katholicisme hadden bekeerd, waarbij in het bijzonder het duo Vonne van der Meer en Jan Willem Otten het moest ontgelden. Opvallend genoeg richtten zij hun giftige pijlen eveneens gretig op 'ietsisten'. In de Inleiding bij zijn diepgravende maar uiterst leesbare bundel van essays over Nederlandse schrijvers en dichters die zich de afgelopen decennia in hun werk intensief bezighielden met geloof, religie en mystiek, behandelt Jaap Goedegebuure deze reacties.

Toch, zo meent Goedegebuure, hoogleraar moderne Nederlandse letterkunde aan de Leidse universiteit, had zich al in de vroege jaren 1980 een breukpunt gemanifesteerd op het literaire veld in Nederland. Hij noemt die de 'wonderbaarlijke terugkeer van God in de Nederlandse literatuur'. Een voor de literatuurhistoricus handzame formulering, maar voor de godsdienstsocioloog toch een kwalificatie met haken en ogen. In retrospectief gezien kent de auteur in het bijzonder een katalyserende werking toe aan Gerard Reve en zijn werk, dat onder een jongere generatie van schrijvers steeds meer waardering begon te krijgen. Op initiatief van Frans Kellendonk en Oek de Jong, opgevoed in respectievelijk katholieke en gereformeerde kring, verscheen in 1982 zelfs de bundel *Over God*. Daarin waren zeven bijdragen opgenomen van auteurs die toen tussen de dertig en veertig jaar oud waren. Het ging hier om auteurs van de generatie die op dat moment vooral met het literaire tijdschrift *De revisor* waren verbonden. Volgens Goedegebuure doorbraken zij in hun schrijverschap een taboe door op een positieve wijze en niet vooringenomen over religie te schrijven. Als de invloedrijkste woordvoerders van het in de jaren 1960 en 1970 dominante atheïsme op het literaire veld wijst Goedegebuure de polemisten W.F. Hermans en Rudy Kousbroek aan. Zoals bekend hebben ook Jan Blokker en Karel van het Reve zich in dit opzicht niet onbetuigd gelaten. Al vanaf de tweede helft van de jaren 1960 ging W.F. Hermans op scalpenjacht naar in theologie gedrenkte intellectuelen die in het werk van de filosoof Ludwig Wittgenstein niet slechts een logisch-positivist of omgangstaalfilosoof hadden ontmoet maar daarin erg gretig ethische en religieuze denkbeelden ontdekten. Minstens zo belangrijk in dit verband was de verschijning, in 1971, van zijn roman *Herinneringen van een engelnbewaarder*. Daarin demonstreert Hermans nog een keer in optima forma zijn atheïstische en nihilistische wereldbeeld. In diezelfde tijd verscheen van Rudy Kousbroek de essaybundel *Avondrood der magiërs*, waarin hij de pseudowetenschappelijkheid van allerlei nieuwe aanhangers van het Hogere, het Mystieke en het Bewustzijnverruimende fileerde.

Kortom, in zijn Inleiding ziet Goedegebuure voor de hele periode 1960-2010 de volgende golfslag zich voordoen op het literaire veld. Aanvankelijk domineerden atheïstische woordvoerders, maar vanaf de jaren 1980 zet zich een tegentrend in, die zich heeft doorgezet tot in onze tijd. Deze trend is samen te vatten als in het algemeen meer aandacht

en openheid voor God, religie, mystiek, soms uitmondend in openlijke bekering. Deze ontwikkeling riep een tegengolf op die eveneens bleef doorrollen tot in onze eeuw. Over de meest recente situatie merkt Goedegebuure op dat migrantenauteurs met een moslimachtergrond vaak eerder afwijzend en confronterend tegenover religie staan dan zich in te laten met de zich in Nederland manifesterende vormen en praktijken van de islam. Dat laten zij inderdaad liever over aan sociologen en antropologen. Een en ander wijst toch op een zekere autonomie van het literaire veld.

Zoals gezegd bestaat het grootste deel van de bundel uit diepgravende essays over individuele schrijvers en dichters. Dat zijn gelovige en minder gelovige auteurs of schrijvers met en zonder godsbeelden. Terecht merkt de auteur op dat mystiek niet het monopolie van gelovigen is. Ook zonder godsbeeld en voorstellingen over een leven na de dood kun je mysticus zijn. Hoe verder de Europeaan oostwaarts reist, des te irrelevanter wordt de vraag naar het bestaan van een opperwezen. Maar meende onze middeleeuwse mysticus Meister Eckhart ook al niet dat mensen tot God moeten bidden om zich van Hem vrij te maken. Niet voor niets was deze Eckhart een lichtend voorbeeld voor Simon Vestdijk die in zijn *Toekomst van de religie* (geschreven in oorlogstijd, gepubliceerd in 1947) al in het eigen Avondland een ontwikkeling voorzag in de richting van meer mystieke introspectie.

Waarom zouden sociologen of antropologen, en met name zij die zich de afgelopen decennia vooral druk hebben gemaakt over ingrijpende veranderingen in het Nederlandse religieuze landschap, deze bundel moeten lezen? Zijn de meeste essays toch niet meer voer voor literatuurvorsers en voor liefhebbers van schrijvers met een religieuze en mystieke inslag? Blijven niet slechts Inleiding en Epiloog over waarin de auteur de toenemende literaire belangstelling voor religie in breder verband wil beschouwen en zijn eigen betrokkenheid op dat verschijnsel uit de doeken doet?

Dit soort scepsis is begrijpelijk, maar, zo mag direct blijken, niet echt vol te houden. Wie de bundel ter hand neemt om de grote vraag te gaan beantwoorden waarom in Nederland de afgelopen halve eeuw literatuur en religie zo vervlochten zijn geraakt, kan beweren dat de auteur te weinig biedt. Wie de literaire wereld van W.F. Hermans, maar ook die van Reve of Mulisch, of van Wolkers of 't Hart, in een juist sociologisch perspectief wil plaatsen, moet namelijk verder terug dan de jaren 1960. Zonder het tijdperk van de verzuiling te behandelen vallen deze schrijvers in hun behandeling van religie zowel collectief als individueel niet te vatten. Wat hier opvalt is een fenomeen dat Goedegebuure niet expliciet behandelt: in het zich afzetten van deze schrijvers tegen religie manifesteert zich juist hun grote betrokkenheid daarop. Niet alleen identificatie, maar ook desidentificatie is sociologisch een uitermate intrigerend verschijnsel. Wel merkt Goedegebuure op dat ten tijde van de verzuiling niet alleen auteurs hun eigen levensbeschouwelijke niches hadden, maar ook hun critici en lezerspubliek. Moraal en gemeenschap hadden voor schrijvers die niet buiten de zuilen stonden de overhand op esthetiek en ongebonden schrijverschap. Van een terugkeer of herhaling van het religieuze klimaat van vóór 1960 lijkt in het huidige religieuze reveil onder schrijvers én schrijfsters echter geen sprake te

zijn. Slechts op één punt herkent Goedegebuure een overeenkomst tussen nu en oude tijden, namelijk op het vlak van cultuurkritiek. Maar daar staat weer tegenover dat de huidige generatie van schrijvers met belangstelling voor religie zeker hun individualisme niet zou willen inwisselen voor een collectief uitgedragen geloofshouding. Zo hebben bijvoorbeeld Jan Siebelink en Renate Dorrestein publiekelijk verklaard dat zij nog altijd een zekere band, hoe ambivalent ook, met hun geloofsachtergrond koesteren. Hun houding heeft sociologisch en antropologisch gezien alles te maken met het in onze tijd zich steeds sterker doorzettende verschijnsel van herinneringscultuur. Op het enorme verkoopsucces van Siebelinks bestseller *Knielen op een bed violen* gaat Goedegebuure helaas niet in. Maar wie het boek vanuit een literatuurhistorisch perspectief bekijkt kan er moeilijk om heen dat de auteur ook mee gevormd is door zijn interesse voor de Franse decadente literatuur uit het *fin de siècle*, waarin religie vooral in zijn mystiek-fascinerende uitwerking werd beschreven. Wel wijst Goedegebuure erop dat bij de auteurs van ‘reformatorische huize’ – in historische volgorde: Wolkers, ’t Hart, Siebelink en recentelijk Franca Treur – zich een opvallende ontwikkeling voltrekt. Niet het omzien in wrok staat langer centraal maar weemoed, verwondering, nostalgie, met zelfs hier en daar een vleug hilariteit.

Zelf is Goedegebuure opgegroeid op Tholen, deel van de Nederlandse *biblebelt*, waar de predestinatieleer hem stevig werd ingeprent, zoals hij zelf verhaalt in zijn epiloog. Hij ontsnapte er later aan en kwam geheel buiten kerk en geloof te staan. Menigmaal is hem de vraag gesteld hoe hij zelf, met zijn blijvende belangstelling voor bijbelse invloeden in literair werk, staat tegenover godsgeloof en religie. Meer dan hij zelf laat uitkomen, ben ik na lezing van die Epiloog geneigd te concluderen dat juist die literaire omslag uit de vroege jaren 1980 hem terug heeft gebracht naar een in zijn boek opgesloten interesse voor met name literaire vormen van mystieke introspectie – inderdaad het door hem zelf in zijn Inleiding genoemde spoor van Simon Vestdijk. Vandaar ook zijn diepgaande interesse in het werk van de jong overleden Frans Kellendonk. Zoals Goedegebuure zelf schrijft brak een jonge schrijversgeneratie met het atheïstisch vertoog en gingen haar tegenwoordigers ieder op eigen wijze aan de slag met God, religie, ritueel en mystiek. De sociologisch relevante vraag is hier natuurlijk of we in hun zoektocht al de aanzet vinden tot het ontstaan van het algehele religieus-culturele landschap in Nederland zoals we dat nu dertig jaar later aantreffen: een sterke afname van kerkelijke gebondenheid, tenminste als we de migrantenkerken even terzijde laten, en de bloei van allerlei vormen van religie, spiritualiteit en mystiek, al dan niet in collectief verband beleefd, met daarnaast allerlei andere praktijken en collectieve bijeenkomsten waarin emoties en gevoelens worden opgeroepen die deelnemers zelf met religie of mystiek in verband brengen. Maar we kunnen als sociologen (en antropologen) ook nog op een andere manier naar literaire werken kijken, bijvoorbeeld om ons inzicht te verfijnen in verschijnselen die onze vakbroeders bijvoorbeeld als *empowerment* of ‘sacralisering van het zelf’ hebben gemunt.

Wat het boek van Goedegebuure voor de socioloog aantrekkelijk maakt – en daar gaat het in deze recensie vooral om – is dat hij afstand neemt van de simplistische wijze

waarop in de media de religieuze golfslag in de Nederlandse recente literatuur wordt verbonden met de zogeheten tijdgeest ('God leeft nog, vooral in de letteren'). Zo probeert Goedegebuure de recente godsdienstsociologie, die uitgaat van een meer individualistische oriëntatie op alternatieve vormen van religiositeit en spiritualiteit, wel degelijk in zijn Inleiding en bij sommige essays in te zetten. Hoewel de hoofdaandacht in dit boek uitgaat naar katholieke bekeerlingen (Reve, Kellendonk, Otten, Van Brederode) en mystieke projecties (Jellema, Faverey, Ouwens, Van Daalen) was voor mij het opstel over Oek de Jong toch het meest aansprekende. Het was trouwens dezelfde De Jong die in 1998 in zijn Kellendonk-lezing de intellectuele moed opbracht om zijn oorspronkelijke bewondering voor de schrijver W.F. Hermans onder woorden te brengen en vervolgens zich te keren tegen diens inktzwarte wereldbeeld. Juist in dit opstel over Oek de Jong laat Goedegebuure voortreffelijk zien hoe schatplichtig de moderne romankunst nog altijd is aan de romantiek en hoe individualiteit ook tot last kan zijn: het moeten leven en dolen buiten een bezielde verband. Sinds de romantiek ruim twee eeuwen geleden ontstond onderhouden literatuur en religie een relatie van afstoting en aantrekking. Toen al kwamen de gedachten op dat kunst en poëzie als substituut van religie konden fungeren en dat gevoelens van geluk verbonden zijn met een verleden dat er niet meer is en alleen maar herinnerd kan worden. Steeds opnieuw raakten schrijvers en dichters uit volgende generaties in de ban van dit soort gedachten. Juist in die lange termijn ontwikkeling schuilt veel sociologie, tenminste voor wie daar oog voor heeft – Jaap Goedegebuure heeft dat zeker in dit geval.

Yme Kuiper
(RU Groningen)

Eijk, Toon van (2010), *Development and work ethic in sub-Saharan Africa. The mismatch between modern development and traditionalistic work ethic*, www.lulu.com, pp. 257, ISBN9781409288688, US\$ 23,50;

Eijk, Toon van (2010), *Civic driven change through Self-Empowerment. Societal transformation and consciousness based development*, www.lulu.com, pp. 161, ISBN 9781445748399, US\$ 20.

Toon van Eijk (1952) is een onafhankelijk denker over ontwikkelingssamenwerking. Zijn eigen ervaringen liggen op het gebied van plattelandsontwikkeling in Oostelijk en Zuidelijk Afrika. Deze ervaringen hebben hem gebracht tot een dissertatie¹ en enkele andere publicaties.² Hier worden twee recente publicaties besproken.

Het denken van Toon van Eijk is ingegeven door de vraag naar de oorzaken van onderontwikkeling van Sub-Sahara Afrika. Deze vraag is herkenbaar voor een ieder die zich verdiept in internationale samenwerking. Van Eijk toont zich daarbij niet tevreden met snelle en gemakkelijke antwoorden. Hij laveert in het boek *Development and Work Ethic* tussen twee extreme posities. De eerste positie betreft die van 'blaming the victims', alsof

de situatie in Sub-Sahara Afrika te wijten zou zijn aan slecht beleid van de Afrikaanse regeringen, de mentaliteit van de mensen en de onderlinge conflicten. De tweede positie is die waarin vooral gewezen wordt op het kolonialisme, de invloed van buitenlandse ondernemingen en staten en de onrechtvaardige internationale orde: 'blaming the winners'.

Van Eijk kiest in dit boek zijn aangrijpingspunt bij de arbeidsmoraal, een thema dat in de academische literatuur over ontwikkelingssamenwerking zelden of nooit ter sprake komt. Hij noemt Hans Achterhuis (Arbeid, een eigenaardig medicijn), David Landes (Arm en Rijk), Ha-Joon Chang (Bad Samaritans), Jared Diamond (Guns, Germs and Steel) en Roel van der Veen (Afrika van de Koude Oorlog naar de 21^{ste} eeuw) als zijn belangrijkste inspiratoren. Het betreft hier auteurs die kritisch staan tegenover de klassieke ontwikkelingssamenwerking. Van Eijk deelt met Achterhuis en Landes de brede – culturele – analyse van het ontwikkelingsvraagstuk en het arbeidsvraagstuk.

In het boek over *Civic Driven Change* gaat Van Eijk nader in op de vraag wie de oorzaken van onderontwikkeling weg moeten nemen. Aanvankelijk stelde de internationale gemeenschap haar hoop – mede geïnspireerd door de successen van de Marshallhulp aan het naoorlogse Europa – op rijke landen. Het accent lag toen op de overdracht van kapitaal en kennis van rijke naar arme landen. Deze statelijke oriëntatie sloot ook naadloos aan bij de opkomst van allerlei internationale samenwerkingsverbanden. Later verschoof de aandacht van staten (politieke domein) naar markten en ondernemingen (economische domein), soms met een welhaast blind vertrouwen in het vermogen van het marktmechanisme om welvaart te scheppen. Van Eijk sluit zich met zijn boek aan bij een traditie die zich sterk maakt voor en vertrouwen stelt in de kracht van burgers: hun vermogen om veranderingen te bewerkstelligen. 'Civic Driven Change' (CDC) is inmiddels een veel gebruikte term in ontwikkelingssamenwerking.³ De term komt voor in beleidsplannen van bijna alle non-gouvernementele organisaties. Ze vormt m.i. ook een terechte correctie op de te hoge verwachtingen van de politiek als op een blind vertrouwen in het marktmechanisme. Wat dit betreft lijkt de CDC schatplichtig aan de brede christelijk-sociale traditie, die zich juist op dit punt onderscheidt van liberale en socialistische tradities.⁴

Toon van Eijk brengt in zijn publicaties een eigen invalshoek onder de aandacht. Hij wantrouwt de simpele oplossingen van ogenschijnlijk simpele problemen. Honger is voor hem niet vanzelfsprekend een tekort aan voedsel dat eenvoudig te verhelpen is door voedselhulp en voedselproductie. Soms kan het probleem zich inderdaad beperken tot technische factoren (tekortschietende voedselproductie, falende voedseltransporten), maar vaak zal het gaan om een conglomeraat van technische, economische, politieke, sociale en culturele factoren, alle met lokale, regionale, nationale en mondiale componenten. Het is op voorhand allesbehalve duidelijk wie waar interventies kan plegen en welke interacties zich zullen voordoen. Het bijzondere is dat Van Eijk aan die relevante factoren een tweetal toevoegt: collectief bewustzijn en transcendent bewustzijn. Daarmee brengt hij religie en spiritualiteit ter sprake.⁵ Deze laatste keuze begrijp ik vanuit zijn pleidooi voor een nieuw paradigma. Het positivistische paradigma domineert, met zijn geloof in een objectieve

materiële werkelijkheid. Volgens het constructieve paradigma is de werkelijkheid een intersubjectieve sociale constructie. Het transcendentalistische paradigma gaat uit van een in het bewustzijn geconstrueerde werkelijkheid. Van Eijk vat deze drie paradigmata samen in hun grondwoorden: materie, intellect en geest. Van Eijk pleit in zijn publicaties consequent voor eerherstel van de 'geest' in het denken over en het werken aan ontwikkelingssamenwerking.

Het collectief bewustzijn van een groep mensen is voor Van Eijk het geheel van de met elkaar in wisselwerking staande menselijke geesten. Zichtbare maatschappelijke structuren zijn dan manifestaties van onzichtbaar collectief bewustzijn. Een verandering – minder honger – zou dan moeten inzetten bij dat collectieve bewustzijn. De dominante strategie veronderstelt volgens Van Eijk weliswaar een wisselwerking tussen collectief bewustzijn en sociale structuren, maar zet alle kaarten op veranderingen via externe prikkels (prijzen, wet- en regelgeving, normen). Het lastige is dat het politieke en maatschappelijke draagvlak voor het wenselijke beleid (en dus die externe prikkels) niet vanzelf tot stand komt. Het draagvlak is mede afhankelijk van de wensen, verlangens en angsten van de mensen die deel uit maken van de samenleving. Juist hier zet Van Eijk op in. Hij gaat uit van een interactie tussen het collectieve bewustzijn en het individuele bewustzijn. Het transcendente bewustzijn is voor hem het meest verfijnde niveau van menselijk bewustzijn. Hij spreekt in dit verband over 'mentale stilte', voorbij alle gedachten, waarin alle denken getranscendeerd wordt. Dit is – ook volgens Van Eijk – niet meer in woorden uit te leggen. Maar hij ziet wel mogelijkheden om ontvankelijk te worden voor deze transcendentie. Hij spreekt hier over ervaringsspiritualiteit. Uiteindelijk zou deze ontvankelijkheid dan kunnen leiden tot verinnerlijkte waarden (tegenover de externe normen) en tot altruïstisch, vrij en pro-actief gedrag. Zijn boek over *civic driven change* eindigt als volgt: 'Although the field of transcendental consciousness is unthinkable, it can be experienced and its effects in the everyday world scientifically validated'.

Toon van Eijk heeft m.i. het gelijk aan zijn zijde als hij stelt dat structurele transformatie onmogelijk is zonder persoonlijke transformatie. Het komt aan op de wisselwerking tussen beide vormen van transformatie. Mijn beeld is dat hij hierbij het primaat legt bij de persoonlijke transformatie, ook gezien zijn pleidooi voor transcendente meditatie. Daarin kan ik hem niet volgen. Het valt mij op dat Van Eijk de geïnstitutionaliseerde vormen van religie lijkt te positioneren in de sfeer van extern opgelegde normen. Ik denk dat hij daarmee geen recht doet aan de spirituele rijkdom van de diverse tradities. Wat dat betreft meen ik dat in deze tradities allerlei kiemen liggen om de beoogde veranderingen van binnenuit te laten komen. Dat die kiemen niet altijd tot wasdom komen en dat diezelfde tradities ook kiemen van geweld en uitsluiting in zich dragen, behoeft nauwelijks enig betoog. Van Eijk pleit voor integratie van de drie paradigma's en voor zowel structurele als persoonlijke veranderingen. Daarin kan ik hem wel volgen. Maar al lezende krijg ik toch ook de indruk dat Van Eijk het primaat uiteindelijk legt bij het paradigma van de

transcendentie. Kortom, kiest hij werkelijk voor integratie van materie, verstand en geest of zet hij zijn papieren op de geest?

Al met al zijn de beide boeken (en het overige werk) van Toon van Eijk het lezen waard. Hij kiest voor een benadering die in de gewone literatuur onderbedeeld is. Maar daarmee moet hij zich ook begeven in taalvelden die niet of nauwelijks bekend zijn in de literatuur over ontwikkelingssamenwerking.

David Renkema

(Coördinator van het Kenniscentrum Religie en Ontwikkeling; www.religie-en-ontwikkeling.nl)

Noten

- 1 Eijk, T. van (1998), *Farming Systems Research and Spirituality*. An analysis of the foundations of professionalism in developing sustainable farming systems, (Ph.D. thesis, Wageningen Agricultural University, The Netherlands, <http://library.wur.nl/wda/dissertations/dis2546.pdf>).
- 2 Eijk, T. van (2010), Neoliberalisme en de rol van religie in ontwikkelingssamenwerking, in: *Civis Mundi*, 16 december 2010. <http://www.civismundi.nl/?p=artikel&aid=1507>. Van Eijk geeft in dit artikel zijn reactie op een discussie in *Religie & Samenleving* (2009) over religie als instrument voor ontwikkelingssamenwerking.
- 3 Fowler, Alan & Kees Biekart (eds) (2008), *Civic Driven Change: Citizen's Imagination in Action*. The Hague: Institute of Social Studies (see also: www.iss.nl/cdc)
- 4 Zie ook: Grotenhuis, René (2007), *Geloven dat het kan. Nieuwe perspectieven op ontwikkeling, macht en verandering*, Kampen: Ten Have.
- 5 Philomena Njeri Mwaura is Van Eijk voorgegaan in haar essay 'Civic Driven Change – Spirituality, Religion and Faith' in: Fowler, Alan & Kees Biekart (2008).

Ontvangen boeken t/m 31 augustus 2012

- Anthony, Francis-Vincent & Hans-Georg Ziebertz (eds) (2012),
Religious Identity and National Heritage. Empirical-Theological Perspectives, Leiden: Brill, pp. 310, ISBN 9789004228757, € 99/US\$ 142.
- Baar, Mirjam de, Frederike Cossee, Mirjam van Veen & Anna Voolstra (red.) (2011),
Honderd jaar vrouwen op de kansel, 1911-2011, Hilversum: Uitgeverij Verloren, pp. 192, ISBN 9789087042578, € 21,-.
- Dekker, Paul, Gürkan Çelik & Iris Creemers (red.) (2011),
Breekpunt of bindmiddel. Religieus engagement in de civil society, Zoetermeer: Uitgeverij Meinema, pp. 180, ISBN 9789021143187, € 18,50;
- Dicou, Bert & Sigrid Conradie (2012),
Heilig. Gewoon nu, Zoetermeer: Uitgeverij Meinema, pp. 182, ISBN 9789021143071, € 18,50.
- Es, Just van (2011),
Weg uit het moeten. Religie als verstrikking en ontkenning, Zoetermeer: Uitgeverij Meinema, pp. 116, ISBN 9789021143026, € 16, 90.
- Haar, Gerrie ter (ed.) (2011),
Religion and development. Ways of Transforming the World, London: Hurst & Co., pp. 448, ISBN 9781849041409, £18.99.
- Hellemans, Staf & Jozef Wissink (eds) (2012),
Towards a new Catholic Church in Advanced Modernity. Transformations, Visions, Tensions, Münster: LIT Verlag, pp. 280, ISBN 9783643902047, € 29.90.
- Klaver, Miranda (2011),
This Is My Desire. A semiotic perspective on Conversion in an Evangelical Seeker Church and Pentecostal Church in the Netherlands, Amsterdam: Pallas publications, Amsterdam University Press, pp. 460 pp., ISBN 9789085550471, € 49,50.
- Halman, Loek (2011),
Respect man! Tolerantie, solidariteit en andere moderne waarden, Tilburg: Celsus juridische uitgeverij, pp. 274, ISBN 9789088630767, € 24,50.
- Hart, Joep de (2011),
Maak het nieuw. Over religieuze ontwikkelingen en de positie van de kerken : een persoonlijke geschiedenis, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau, ISBN 9789037705928.
- Kruyswijk, Hittjo (2011),
Baas in eigen Boek. Evolutietheorie en Schriftgezag bij de Gereformeerde kerken in Nederland (1881-1981), Hilversum: Uitgeverij Verloren, pp. 336, ISBN 9789087042530, € 29,-.

Lange, Frits de (2011),

In andermans handen. Overflow en grenzen in de zorg, Zoetermeer: Uitgeverij Meinema, pp. 127, ISBN 9789021143194, € 13,50.

Verhagen, P.J., & H.J.G.M. van Megen (2012),

Handboek psychiatrie, religie en spiritualiteit, Utrecht: de Tijdstroom, pp. 548, ISBN 9789058981943, € 49,00.

Werkman, Paul E. & Rolf E. van der Woude, (red.) (2012),

Bevlogen theologen. Geëngageerde predikanten in de negentiende en twintigste eeuw. Hilversum: Uitgeverij Verloren, pp. 494, ISBN 9789087042912, € 38,-.

Religie & Samenleving

Jaargang 6, nummer 1-3

September 2011

Inhouds overzicht

Artikelen

<i>Hans Alma</i> : Aisthesis en transcendentie: over beleving en zingeving	67
<i>Ward Berenschot</i> : Religie en Politiek in India. Straattheater in een Patronage Democratie	51
<i>Cok Bakker</i> : Confessioneel onderwijs: religie als decor	102
<i>Freek L. Bakker</i> : De werkelijkheid van theater	139
<i>J.A. van Belzen</i> : Religie, maatschappelijke structuur en individu: factoren in de Nederlandse godsdienstpsychologie, 1905-1956	277
<i>Meerten B. ter Borg</i> : Religie als spel en als machtsmiddel: Enkele kanttekeningen bij Weber	24
<i>André Droogers</i> : Religie als spel en zingeving	9
<i>Kees de Groot</i> : Spelen met religie in hedendaags theater	307
<i>Durk Hak & Rein Nauta</i> : In gesprek met Jan Sloot	240
<i>G. de Jong & J. Kregting</i> : Stromingen en hun sympathisanten binnen de Protestantse Kerk	223
<i>Hans Krabbendam</i> : 'Het is al heel veel als hij blijft, die hij was'. De relatie tussen behoudzucht en emigratie onder Nederlandse protestanten in het negentiende-eeuwse Amerika	175
<i>Anne-Marie Korte</i> : Madonna's kruisiging: van theatraal passiespel tot publiek steekspel	81
<i>Bart Labuschagne</i> : Het sacrale domein Enkele wijsgerige en (ideeën)historische aanzetten tot een nieuwe verhouding tussen de sferen van het private, het publieke en het heilige	331
<i>Wilna Meijer</i> : Godsdienstonderwijs in meervoud: de leraar als acteur	119
<i>Geert Van Oyen</i> : Lezen in de Bijbel: de kracht van de verbeelding	129
<i>Erik Sengers</i> : Aengenent en de 'Roomsche sociologie'	197
<i>Henk Tieleman</i> : Homo religiosus, homo ludens	148

<i>Markha Valenta: The Performances of Buildings Un-Built: Minority Islam as Urban Excess</i>	37
---	----

Boekbesprekingen

Borg, Meerten B. ter, <i>Vrijzinnigen hebben de toekomst: Een essay</i> , Zoetermeer, Meinema, 2010 (S. Van den Branden)	357
Collins-Mayo, S. & P. Dandelion (eds.), <i>Religion and Youth</i> , Farnham: Ashgate, 2010 (Lammert G. Jansma)	251
Damberg, Wilhelm & Staf Hellemans (red.), <i>Die neue Mitte der Kirche. Der Aufstieg der intermediären Instanzen in den europäischen Grosskirchen seit 1945</i> , Stuttgart: Kohlhammer, 2010 (Erik Sengers)	258
Derix, Jan, <i>Brengers van de Boodschap. Geschiedenis van de katholieke missionering vanuit Nederland van VOC tot Vaticanum II</i> , Erven Derix/Nijmegen: Valkhof Pers, 2009 (Jan Sloot)	367
Eijt, José, <i>We waren er altijd. Zusters in zorg en verpleging. Franciscanessen van de H. Elisabeth 1880-2009</i> , Breda: Van Ierland Uitgeverij B.V, 2009 (Jan Sloot)	367
Gennip, Joep van & Marie-Antoinette Willemsen (red.), <i>Het geloof dat inzicht zoekt. Religieuzen en de wetenschap</i> , (Metamorfozen 9), Hilversum: Verloren, 2010 (Jan Sloot)	367
Gooren, Henri, <i>Religious conversion and disaffiliation. Tracing patterns of change in faith practices</i> , New York: Palgrave Macmillan, 2010 (Durk Hak)	249
Hart, Joep de, <i>Zwevende gelovigen. Oude religie en nieuwe spiritualiteit</i> , Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker, 2011 (Jos Becker)	351
Healy, J.P., <i>Yearning to belong. Discovering a New Religious Movement</i> , Farnham: Ashgate, 2010 (Lammert G. Jansma)	359
Heyst, Annelies van, Marjet Derks & Marit Monteiro, <i>Ex Caritate. Kloosterleven, apostolaat en nieuwe spirit van actieve vrouwelijke religieuzen in Nederland in de 19e en 20e eeuw</i> , Hilversum: Verloren, 2010. (Jan Sloot)	367
Holsappel-Brons, Jorien, <i>Ruimte voor Stilte. Stiltecentra in Nederland als speelveld van traditie en vernieuwing</i> , (Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 10) Groningen/Tilburg: Instituut voor Christelijk Cultureel Erfgoed/Instituut voor Liturgische en Rituele Studies, (Proefschrift Rijksuniversiteit Groningen, 2010 (Kees de Groot)	245
Iersel, A.H.M. van & Eerbeek, J.D.W. (red.), <i>Handboek justitiepastoraat. Context, theologie en praktijk van het protestants en rooms-katholiek justitiepastoraat</i> , Budel: Damon, 2009 (Hetty Zock)	262

- Koops, Enne, *De dynamiek van een emigratiecultuur. Emigratie van gereformeerden, hervormden en katholieken naar Noord-Amerika in vergelijkend perspectief (1947-1963)*, Hilversum: Verloren, 2010 (Lammert G. Jansma) 253
- Kroesen, J., Y. Kuiper, P. Nanninga (red.), *Religie en cultuur in hedendaags Nederland. Observaties en interpretaties*, Assen: Van Gorcum, 2010 (Nico Vink) 365
- Lints, Richard, *Progressive and conservative religious ideologies. The tumultuous Decade of the 1960s*, Farnham: Ashgate, 2010 (Jos Becker) 355
- Nauta, R. (red.), *Vreemd! Varianten van verscheidenheid en verschil in godsdienst en kerk*, (Publiekslezingen Departement Religiewetenschappen en Theologie Tilburg), Nijmegen: Valkhof Pers, 2009 (Jan Sloot) 256
- Palmer, Susan, *The Nuwaubian Nation. Black Spirituality and State Control*, Farnham: Ashgate, 2010 (Lammert G. Jansma) 359
- Solinge, Hanna van & Carlo van Praag, *De Joden in Nederland anno 2009. Continuïteit en verandering*, Diemen: AMB, 2010 (Gert de Jong) 363
- Tonnaer, Judith, *Bomen voor het leven. Een studie naar een hedendaags collectief herdenkingsritueel voor overleden kankerpatiënten* (Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 11), Groningen/Tilburg: Instituut voor Christelijk Cultureel Erfgoed/Instituut voor Liturgische en Rituele Studies, (Proefschrift Universiteit van Tilburg, 2010 (Kees de Groot) 245
- Taylor, Charles, *Een seculiere tijd* (Nederlandse vertaling van *A Secular Age* (2007) door Marjolijn Stoltenkamp. Ingeleid door Ger Groot), Rotterdam: Lemniscaat, 2009 (Ria van Dikken) 248
- Vink, Nico T.M. *Van rooms naar hedendaags spiritueel. De zoektocht van een randgelovige*, Zoetermeer: Meinema, 2011 (Erik Sengers) 258

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.