

# *Religie & Samenleving*

Jaargang 6, nummer 3

December 2011

## **Inhoud**

Redactioneel	275
Religie, maatschappelijke structuur en individu: factoren in de Nederlandse godsdienstpsychologie, 1905-1956 <i>J.A. van Belzen</i>	277
Spelen met religie in hedendaags theater <i>Kees de Groot</i>	307
Het sacrale domein Enkele wijsgerige en (ideeën)historische aanzetten tot een nieuwe verhouding tussen de sferen van het private, het publieke en het heilige <i>Bart Labuschagne</i>	331
Boekbesprekingen	351

## 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  
Durk Hak  
Lammert G. Jansma  
Rein Nauta  
Erik Sengers  
Wim Vandewiele

### **Vormgeving**

Textcetera, Den Haag

### **Abonnementenadministratie**

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

### **Redactieadres**

Achterweg 66  
9269 TP Veenwouden  
f2hlgjansma@hetnet.nl

### **Recensie-exemplaren**

Dr. D.H Hak  
Potgieterstraat 16  
7514 DB Enschede

### **Abonnementsprijzen**

Standaard: € 20,-  
Leden Werkgroep Godsdienstsociologie: € 15,-  
Leden NSV: € 10,- / € 15,-  
Losse nummers: € 9,-

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

**ISSN 1872-3497**

© 2011 *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

Op 5 oktober 2011 overleed Apple CEO Steve Jobs (°1955). Hij zal vooral bekend blijven als het innovatieve creatieve brein dat steeds opnieuw buiten de gestelde kaders dacht en zo de concurrentie steeds een stap is voor gebleven. Dat zijn slopende ziekte er mede voor zorgde dat zijn publieke optredens zeldzaam werden, heeft bijgedragen tot de mystificatie van de man. Het internet staat vol met verwijzingen naar Jobs' mantra van *'focus and simplicity'*, wat op een associatieve manier dan weer naadloos aansluit bij zijn persoonlijke interesse in het boeddhisme. De zeldzame openbare verschijningen van Jobs aan het einde van zijn carrière – steeds in eenvoudige spijkerbroek en sober zwarte rolkraagtrui, zeer 'zen' qua uitstraling – leken wel hun plaats te hebben in een nauwkeurig geregisseerd theater gericht op de nieuwe technische openbaringen van *'the Apple guru'*. Deze misschien ietwat theatrale samenvatting van het 'fenomeen' Steve Jobs bevat enkele elementen die in deze aflevering van *Religie & Samenleving* centraal staan: theater, drama, de plaats van spiritualiteit en religieuze verwijzingen in de publieke ruimte.

Tegelijk zijn het stormachtige tijden op de levensbeschouwelijke scène van het zuidelijkste van de lage landen waar voor het eerst sinds decennia het traditionele landschap van het levensbeschouwelijk onderwijs in Vlaanderen onder vuur ligt. Met het voorstel van decreet dat pleit voor een wijziging van de structurele aanpak van de vakken 'Rooms-Katholieke godsdienst' en 'niet-confessionele zedenleer' in zowel het Katholieke als het gemeenschapsonderwijs staan we mogelijk voor een van de ingrijpendste veranderingen sinds het schoolpact van 1958. Is dit eerste 'voorzichtige' voorstel de voorbode van een nieuw algemeen levensbeschouwelijk vak 'Levensbeschouwing, Ethiek en Filosofie' (LEF)? Of zal het een gedebatteerde dood sterven?

Gemeenschappelijk in deze stukjes werkelijkheid is het aanvoelen dat de tijdgeest zeer vatbaar is voor *out-of-the-box-thinkers*, kortom, voor het gedachtegoed van visionaire vrijdenkers en voor het herdenken van de aloude verhouding tussen religie en maatschappijstructuur.

Dat religie en maatschappijstructuur sterk met elkaar verweven zijn, vinden we in de bijdrage met historische interesse van J.A. van Belzen. Hij belicht de 'vergeten periode' in de ontwikkeling van de godsdienstpsychologie in het Nederland van vóór de Tweede Wereldoorlog. In zijn bijdrage toont hij aan dat in het toenmalige klimaat van verzuiling, religie, maatschappijstructuur en individuele persoonlijkheid van sleutelfiguren in de opkomst

van de godsdienstpsychologie elkaar sterk beïnvloedden. Hij heeft daarbij specifiek aandacht voor de ontwikkelingen vanuit verschillende christelijke denominaties als katholieken, gereformeerden en vrijzinnig protestanten.

We gaan verder met de bijdrage van K. de Groot die een antropologische analyse maakt van vier hedendaagse theaterstukken met het oog op het vóórkomen van religieuze referenties in theaterstukken en van de liturgische kwaliteiten van de opvoeringen. Hij richt daarbij de aandacht op het samenspel tussen de horizontale dimensie van onderlinge gemeenschap en de verticale dimensie van participatie aan een transcendente werkelijkheid.

In de derde bijdrage geeft B. Labuschagne enkele gedurfde aanzetten voor het herdenken van de traditionele kerk/staat verhouding. Waar deze traditioneel wordt weergegeven door middel van de klassieke tweedeling privaat/publiek domein, stelt hij een nieuwe driedeling voor: het private domein, het publieke domein en het domein van het heilige. Deze driedeling hangt voor hem nauw samen met het vlot functioneren van het levensbeschouwelijke in het maatschappelijke domein zodat totalitarisme en sektarisme kunnen worden vermeden.

Telkens gaat het om traditie en vernieuwing met de centrale vraag vanuit de godsdienstpsychologie: waaraan hechten we de meeste waarde? Aan de innovativiteit van de wereld buiten de kaders? Aan de gekende zekerheden die de kaders bieden? Zeker is dat hoewel Steve Jobs het publieke en het private domein verruilde voor het heilige, de invloed van zijn vaak liturgisch aanvoerende laatste publieke verschijningen in menig privéleven zal blijven doorwerken.

Tot slot melden we dat Dr. Nadia Fadil het redactieteam heeft verlaten wegens vertrek naar een vooraanstaande buitenlandse universiteit en houden we eraan haar te bedanken voor alle geboden inzet en participatie in de redactie.

# Religie, maatschappelijke structuur en individu: factoren in de Nederlandse godsdienstpsychologie, 1905-1956

J.A. van Belzen\*

## Summary

*Psychology of religion has a history of a hundred years in the Netherlands now, showing a number of peculiarities: whereas initially and for decades, Dutch scholars made no independent contributions to the development of the subdiscipline, after its first century this small country had the highest number of academic positions assigned to the psychology of religion. History also shows a clear caesura: exactly half a century after the introduction of the psychology of religion to the country the first professorial chair was established for the subject, an also internationally unique fact. This article concentrates on this first, forgotten half century: The few things in the Dutch field of the psychology of religion happened in a context of pillarization, yet without allowing for the formulation of clear relationships per pillar. Factors such as religion, the structure of society and individual personality in each case stood in unique relationships to one another, refuting general propositions on any confessional group and 'its' psychology of religion.*

## Ter inleiding: een bijzondere benoeming

In 1957 gebeurde aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen iets dat ook internationaal gezien een behoorlijk unieke gebeurtenis is geweest: op 1 maart van dat jaar sprak Han Fortmann (1912-1970) een oratie uit als hoogleraar in de godsdienstpsychologie.<sup>1</sup> Om meerdere redenen was dit een bijzonder feit te achten. Om te beginnen bestond te Nijmegen geen traditie in de godsdienstpsychologie, in feite bestond in geheel Nederland uiterst weinig traditie op dit vakgebied. In de tweede plaats was ook in het buitenland nog nooit iemand bij een departement voor psychologie op een leerstoel met een dergelijke omschrijving beroepen. Dat lag, ten derde, ook niet meer voor de hand te gebeuren, daar in 1956, toen Fortmann benoemd werd, veelal de indruk bestond dat de godsdienstpsychologie allang gestorven was. Op het eerste punt zullen

---

\* J.A. van Belzen is gewoon hoogleraar godsdienstpsychologie aan de Universiteit van Amsterdam.

we dadelijk uitgebreid ingaan, op deze plaats, ter inleiding, slechts een enkel woord over de punten twee en drie.

Tijdens de beginjaren van de psychologie als zelfstandige academische discipline, dus vanaf het einde van de negentiende eeuw, had de godsdienstpsychologie volop in de belangstelling gestaan als een van de vele toepassingsgebieden van deze nieuwe tak van wetenschap.<sup>2</sup> Alle grondleggers van de ‘moderne’ psychologie hebben bijdragen tot haar geleverd, van zo diverse aard als de door hen ontwikkelde psychologieën divers waren: Wilhelm Wundt, William James, G. Stanley Hall, Sigmund Freud, Pierre Janet, Hermann Ebbinghaus, noem maar op, zij deden allen een duit in het zakje van de rond 1900 snel opkomende godsdienstpsychologie. Al deze groten deden hun best voor de psychologie academische infrastructuur te scheppen: verenigingen en tijdschriften op te richten, instituten te grondvesten, leerstoelen te vestigen. Niemand van hen had echter ooit een leerstoel voor specifiek godsdienstpsychologie in het leven geroepen. Toen de psychologie nog voornamelijk vanuit andere faculteiten, bijvoorbeeld de filosofische faculteit, onderwezen en ontwikkeld werd, was het slechts één keer voorgekomen dat een leerstoel voor godsdienstpsychologie bij een andere dan een psychologische faculteit of departement was gevestigd: dankzij steun van Théodore Flournoy (1854-1920) en Edouard Claparède (1873-1940), grondleggers van de psychologie te Zwitserland, had Georges Berguer (1873-1945) van 1930 tot 1945 een leerstoel voor godsdienstpsychologie aan de universiteit van Genève bekleed, een leerstoel die echter aan de faculteit der theologie, niet aan die der psychologie, gevestigd was.

Wie het kortstondige bestaan van slechts één enkele leerstoel zou wensen te interpreteren als een indicatie voor het kennelijke ontbreken van opbouw van infrastructuur voor de godsdienstpsychologie, moet waarschijnlijk gelijk gegeven worden: ofschoon er telkens wel weer iets op het terrein van de godsdienstpsychologie gebeurde, hebben zelfs insiders in het toenmalige vakgebied als Hiltner (1947), Strunk, (1957), Johnson (1959) en Spinks (1963) beschreven hoe de godsdienstpsychologie binnen de psychologie van een sterk in de aandacht staand deelgebied binnen slechts enkele decennia marginaal werd. De bewoordingen logen er niet om: Beit-Hallahmi (1974) sprak van een ‘ondergang’ en de Nederlander Van den Berg (1953) van haar ‘dood’!

Met recht mag dus gesteld worden dat te Nijmegen iets bijzonders aan de hand was toen Fortmann daar benoemd werd: terwijl er vrijwel nergens ter wereld nog maar iets gebeurde op het terrein van de godsdienstpsychologie, werd er aan de Katholieke Universiteit een leerstoel, zelfs bij psychologie, voor ingericht. In vele opzichten is het inrichten van zulk een leerstoel echter zeer

begrijpelijk: zoals de betreffende bronnen laten zien, ging het initiatief ertoe uit van Franciscus Josephus Theodorus Rutten (1899-1980), die in Nijmegen de psychologie in het algemeen heeft opgebouwd. Rutten had letteren en psychologie gestudeerd te Utrecht en te Leuven, en was een leerling en beschermeling van de eveneens te Leuven opgeleide Franciscus Joannis Mattheus Agathos Roels (1887-1962), die te Nijmegen als eerste voor psychologie was benoemd. Spoedig na de promoties van Rutten trok Roels zich ten gunste van hem uit Nijmegen terug, waardoor Rutten er in 1931 buitengewoon en in 1933 gewoon hoogleraar psychologie kon worden.<sup>3</sup> (Roels was ook reeds hoogleraar te Utrecht, zie later.) Rutten heeft gedurende zijn lange carrière wel eens interesse getoond in de godsdienstpsychologie, maar heeft er zich nooit mee bezighouden in onderwijs of onderzoek. Hij was echter een toegewijd katholiek, die zich ernstige zorgen maakte over de toenemende spanning die in zijn tijd begon te ontstaan tussen de traditionele katholieke moraal en de principes van geestelijke gezondheid zoals die door vakken als psychiatrie, psychoanalyse en psychologie ontwikkeld werden, door de beweging voor geestelijke hygiëne werden uitgedragen en in de snel groeiende geestelijke gezondheidszorg werden geïmplementeerd (Westhoff 1996). Hij wenste dan ook een leerstoel voor 'moraalpsychologie' te Nijmegen te vestigen, een leerstoel waarvoor hij een oud-leerling, de seculiere priester H(an) M.M. Fortmann, toen werkzaam als aalmoezenier van de Katholieke Jeugdraad, op het oog had. Het had Rutten veel moeite gekost deze leerstoel ingesteld te krijgen. Aanvankelijk moest hij genoeg nemen met de vestiging van een buitengewone (parttime) leerstoel, die hij wellicht in de lijn van zijn leermeester Roels maar wellicht ook wel om de benoeming van een potentiële andere kandidaat te verhinderen (Van Belzen 2007), omschreef als 'psychologie der cultuur met bijzondere inachtneming van de godsdienstpsychologie'.<sup>4</sup> In 1959 zou de leerstoel een 'gewone' (fulltime) worden.

Fortmanns benoeming zou het begin markeren van een langzame, maar gestage groei van het aantal leerstoelen en andere universitaire formatieplaatsen voor godsdienstpsychologie in Nederland: zo'n vijftig jaar later zouden in het kleine Nederland maar liefst tien leerstoelen en nog een stel andere universitaire posities voor het vak ter beschikking staan. Ofschoon elders in Europa dan onderwijl ook wel enige leerstoelen voor godsdienstpsychologie bestaan, is Nederland binnen de internationale psychologie uniek met zijn hoge aantal exclusief voor de godsdienstpsychologie aangestelde psychologen, hetgeen zeker niet in de laatste plaats ook een gevolg is van de uitstraling die de eerste leerstoel en met name de eerste leerstoelhouder hebben gehad. Reeds bij zijn benoeming genoot Fortmann veel waardering als psychologisch

publicist, in de jaren zestig zou hij een enorm lezerspubliek aan zich weten te binden, enerzijds door zijn boeken over godsdienstpsychologie (Fortmann 1964a; 1964b; 1965; 1968a) anderzijds, en waarschijnlijk nog meer, door zijn vele populariserende beschouwingen (Fortmann 1966; 1968b; 1970; 1972) Wanneer in een klimaat van ontzuiling ook anderen dan katholieken zijn publicaties beginnen te lezen, zou aan de protestantse theologische faculteiten zich een ontwikkeling gaan herhalen die zich door Fortmanns toedoen reeds overal aan de katholieke theologische faculteiten aan het voltrekken was: er werd steeds meer academische formatie ter beschikking gesteld voor de (godsdienst)psychologie (Van Belzen 2007).

Toch zal niet deze opmerkelijke ontwikkeling uit het meer recente verleden in dit artikel behandeld gaan worden, zelfs niet het bijzondere feit van het instellen van de aan Fortmann toegewezen leerstoel. We zullen juist op het eraan voorafgaande tijdvak ingaan, een tijdvak dat, achteraf gezien, en in het licht van de nu reeds verschaft informatie, verbazing zou kunnen wekken en waarbinnen de ontwikkelingen op het terrein van de godsdienstpsychologie hoe paradoxaal die ook zullen blijken te zijn geweest alleen begrepen kunnen worden in het licht van de religieus-maatschappelijke context van Nederland in die dagen. Laat ons eerst de bezworen verbazing toelichten: aan de vestiging van Fortmanns leerstoel lag zorg om de katholieke moraal, zorg om de katholieke traditie ten grondslag, zo zagen we. Deze zorg was alleszins begrijpelijk: het was immers gebleken dat vanuit de psychologie, in brede zin, heel kritisch over religie gesproken kon worden. (Men denke slechts aan de godsdienstkritiek zoals geformuleerd vanuit de bij het brede publiek bekendste vorm van psychologie: de psychoanalyse.) Zich juist vanuit een bolwerk van de katholieke traditie, vanuit een katholieke universiteit, met de godsdienstpsychologie gaan bezighouden, haar eventueel misplaatste kritiek ontkrachten en haar eventueel bruikbare resultaten integreren in een moderne, maar nog steeds wel voluit katholieke moraal, mag erg voor de hand liggend geacht worden. Hét punt echter is, dat het zo voor de hand liggend lijkt, maar *niet* gebeurde of anders gezegd, relatief gezien zo laat gebeurde, en dat geldt zeker voor Nederland!

Fortmanns benoeming markeert een echt omslagpunt, precies in het midden van de geschiedenis van de Nederlandse godsdienstpsychologie: terwijl het vak hier, in de vorm van recensies en overzichtsartikelen, pas in de jaren 1905-1907 vanuit het buitenland 'ontdekt' werd (zie dadelijk) en er honderd jaar later zoveel personeel voor is aangesteld, begint de geschiedenis van de academische vestiging precies op de helft van die eerste eeuw. Het is het ontbreken van echte ontwikkelingen op dit gebied in Nederland dat moet



verbazen, veel meer dan het gegeven dat aan de Katholieke Universiteit in 1956 een katholieke priester voor dit vak werd aangesteld. Laat ons dit nog wat scherper in het licht stellen.

### **Nederlandse psy-wetenschappen vóór de Tweede Wereldoorlog: de verzuilde context**

Er zijn minstens twee redenen te geven waarom het ontbreken van bijdragen vanuit Nederland op het terrein van de godsdienstpsychologie merkwaardig is. In de eerste plaats had men hier te lande vergaand de inrichting van de universiteit volgens het model van Wilhelm von Humboldt (1767-1835) overgenomen. Deze veelzijdige geleerde richtte in 1809 te Berlijn een nieuwe universiteit op die gekenmerkt werd door de aanstelling van hoogleraren die zowel onderzoek als onderwijs dienden te verzorgen en daarbij een welhaast volledige academische vrijheid genoten. Binnen deze opzet betekende het oprichten van een leerstoel, dat het ermee verbonden vak als onontbeerlijk werd beschouwd. Het ging er niet om een voor dat vak bijzonder begaafde persoon de mogelijkheid te geven zich daaraan te wijden, maar om er voor te zorgen dat dit vak continu verder ontwikkeld zou worden en in het onderwijs vertegenwoordigd zou zijn en blijven. Voor de Tweede Wereldoorlog werden in vele wetenschapsgebieden, zeker in de theologie en wijsbegeerte, de ontwikkelingen in Duitsland nauwlettend in de gaten gehouden. Voor wat betreft de godsdienstpsychologie, kan gesteld worden dat zij rond 1900 in verschillende landen min of meer tegelijkertijd ontstond. Het eerste empirische onderzoek onder dit label werd vanuit de USA gerapporteerd (Starbuck 1899), maar spoedig zou zij in de Duitse theologie tot een modeverschijnsel worden. Men kon daar enthousiaste leuzen vernemen als "*Psychologie und kein Ende!*" (Mayer 1911, 544), en een auteur als Georg Wunderle sprak zelfs van een "*Lieblingswissenschaft*" (1922). Het is in dit licht van de doorgaans sterke oriëntering op het onmiddellijke buitenland opmerkelijk, dat in Nederland zo weinig op dit terrein gebeurde. (We zullen dadelijk het weinige nader onder de loep nemen en proberen te verklaren.)

In de tweede plaats kende de Nederlandse samenleving, zelfs nog jaren na de Tweede Wereldoorlog, een uitgesproken religieus karakter, mede ten gevolge van de zogenoemde verzuiling, die zich niet in de laatste plaats ook aan de universiteiten manifesteerde. In de decennia rond de overgang van de negentiende naar de twintigste eeuw werd Nederland omgevormd tot een maatschappij die uiteen viel in segmenten, elk tot op grote hoogte autonoom

en besloten, en elk bijeengehouden door een religieuze en/of levensbeschouwelijke achtergrond. In de periode van het interbellum was Nederland als het ware geworden tot een staat die verschillende maatschappijtjes omvatte: meerdere protestantse, een liberale, een rooms-katholieke en een socialistische (Blom 2006; De Rooy 2005). In de geschiedschrijving en sociologie van de afgelopen decennia is deze situatie veelvuldig beschreven en onderzocht onder genoemd label van de ‘verzuiling’ (Blom & Talsma, 2000; Becker 1993; Lijphart 1968; Post 1989; Velde & Verhage 1989).

Nadat de Nederlandse staat in 1798, ten gevolg van de invoering van het Franse bestuur, een neutraal karakter had gekregen, was er verzet ontstaan dat sinds 1848 had geleid tot allerlei vormen van bijzonder, doorgaans confessioneel onderwijs: diverse religieuze groeperingen in Nederland werd, met in achtneming van algemene kwaliteitscriteria, toegestaan eigen vormen van onderwijs te ontwikkelen. In 1880 werd deze ruimte door de predikant-journalist-politicus Abraham Kuiper (1837-1920) zelfs benut voor het stichten van een gereformeerde universiteit. Aan zijn zogenoemde ‘Vrije Universiteit’ zou wetenschap op een gereformeerde grondslag ontwikkeld en beoefend worden, hetgeen in de psy-wetenschappen leidde tot een zoeken naar mogelijkheden tot een eigen, christelijke (lees: gereformeerde) psychiatrie en psychologie te komen. In de hoogtijdagen van de verzuiling in Nederland betwijfelde vrijwel niemand dat aan de VU christelijke (gereformeerde) psychologie werd beoefend, zoals ook aan de enkele decennia later gestichte andere ‘bijzondere’ universiteit in Nederland, de Katholieke Universiteit Nijmegen, katholieke psychologie zou worden beoefend. Inderdaad deden de eerste gereformeerde psychologen hun best psychologie te praktiseren die compatibel was, of liefst zelfs nog was gefundeerd in de ‘gereformeerde beginselen’, en zorgden de eerste katholieke psychologen ervoor in harmonie te blijven met de in hun kring gezaghebbende (neo)thomistische beschouwingen over ‘de ziel’ (Van Belzen 1988; 1989; Ter Meulen 1988; Simons & Winkeler 1987).

In zulk een klimaat zou het alleszins voor de hand hebben gelegen ook en met name godsdienstpsychologie volgens verzuild-confessionele lijnen te beoefenen: indien de psy-wetenschappen al volgens religieuze principes ontwikkeld zouden dienen te worden, zou toch zeker een psychologie die zich over de religie als zodanig buigt, dit in het licht van de religieuze, immers geopenbaarde, waarheid dienen te doen? Inderdaad werd zowel vanuit de gereformeerde als de katholieke universiteit wel eens de oproep vernomen zulks te doen (Roels 1919-20; Hoekstra 1935-36) maar, zoals reeds aangegeven, het gebeurde *niet*.

Zaak zal zijn uit te leggen waarom niet, en daarmee ook waarom de benoeming van Fortmann, een halve eeuw na de introductie der godsdienstpsychologie in het verzuilde Nederland, zo'n bijzondere gebeurtenis is geweest, dat zij als breuk met het verleden gezien kan worden. We zullen daarbij gaan zien dat de onderscheiden religieuze oriënteringen zélf een belangrijke factor in de ontwikkelingen zijn geweest, een factor die echter in verschillende contexten, in samenspel met andere factoren, tot totaal verschillende resultaten leidde en zich bepaald niet leent voor algemene uitspraken.

### **De 'ontdekking' der godsdienstpsychologie: ontwikkelingen onder gereformeerden**

De meeste aandacht voor godsdienstpsychologie voor de Tweede Wereldoorlog heeft nog bij gereformeerden bestaan. Aan de Vrije Universiteit te Amsterdam werd enige tijd lang min of meer systematisch aandacht geschonken aan deze 'nieuwe wetenschap'. Maar laten we, om een anders te lang verhaal kort samen te vatten, meteen ook de andere kant van de medaille vermelden: de restricties van deze aandacht bestonden erin dat 1. het beschouwen *over*, nooit een zelfstandige bijdrage *tot* de godsdienstpsychologie betrof, 2. ze vrijwel geheel en uitsluitend samenhangen met de belangstelling van één hoogleraar, de bekende theoloog Herman Bavinck (1854-1921). Over Bavinck is en wordt nog steeds veel geschreven (Berkouwer 1989; Bremmer 1961; 1966; Harinck, Kooi & Vree 1994; Veenhof 1968). Het moge daarom op deze plaats volstaan te wijzen op zijn rond 1900 steeds toenemende belangstelling voor vraagstukken van psychologische en pedagogische aard (Bavinck 1897; 1904). De in opkomst zijnde psychologie volgde hij nauwgezet, en hij behoorde tot de eersten in Nederland die het ontstaan van de godsdienstpsychologie in het buitenland signaleerde. In 1906 werd hij benoemd tot lid van de toenmalige Koninklijke Nederlandse Academie van Wetenschappen en zijn maiden-speech voor dit eerbiedwaardig gezelschap wijdde hij op 10 juni 1907 aan 'De psychologie der religie'. Het is opmerkelijk dat Bavinck, ofschoon hij er blijk van geeft ook Duits- en Franstalige literatuur te hebben gezien, in zijn referaat vooral ingaat op de Amerikaanse godsdienstpsychologie. Naast James wordt met name Starbuck door hem behandeld. Hij blijkt vooral gefraspeerd te zijn door het systematische gebruik van de 'questionnaire' door onderzoekers van de Clark school en refereert uitvoerig hun bevindingen met betrekking tot de puberteit en de bekering (die volgens deze Amerikaanse onderzoekers een tot de puberteit behorend fenomeen is).

Na zijn overzicht van de literatuur, geeft Bavinck zijn waardeoordeel over de godsdienstpsychologie, zich daarbij – in de Academie – “van alle theologische bedenkingen” onthoudend en zich beperkend “tot enkele opmerkingen van algemeen wetenschappelijken aard” (1909, 170). In zijn betoog blijkt hij geleid te worden door kritiek zoals die eerder door de bekende godsdienstfilosoof Ernst Troeltsch (1865-1923) was voorgedragen. Hij begint met te stellen, dat aan de mogelijkheid en het recht van het geschetste onderzoek geen twijfel kan bestaan. Echter, plukt men – waar de godsdienstpsychologie nog zo jong is – geen onrijpe vruchten? De resultaten die men verkrijgt, gelden die ook voor niet onderzochte personen? En kan men een bekering wel losmaken van haar inhoud en alleen beschrijven als een transformatie van het bewustzijn? Bavincks bedenkingen blijken gevoed te worden door het gegeven dat deze psychologie de vraag naar de *waarheid* van de onderzochte godsdienstige fenomenen niet stelt: hij heeft “ernstigen twijfel aangaande de mogelijkheid, om, gelijk de Religionspsychologie bij James e.a. zich voorstelde, langs dezen weg het recht, de waarheid en de waarde van de religie aan te toonen” (1909, 173). Bavinck geeft toe dat in de religie zowel negatieve als positieve zaken voorkomen. Maar om te weten wat positief en wat negatief is, moet men een criterium hebben en James’ pragmatisme (‘sociale nuttigheid’) deugt als zodanig niet. Voor Bavinck is het resultaat van de godsdienstpsychologie daarom te schraal: zij komt niet verder dan het veronderstellen van een ‘More’. Maar: “natuurlijk heeft niemand aan zulk een ‘More’ in den godsdienst genoeg; ieder kleedt het anders aan en interpreteert het op zijne wijze. [...] Ieder heeft dus en moet ook hebben zijn eigen godsdienst en zijn eigen God” (1909, 175). Hij concludeert dan ook dat de godsdienstpsychologie, net als de godsdienstgeschiedenis, noodzakelijk aangevuld moet worden met de gezichtspunten der dogmatiek. Godsdienstpsychologie “leert ons wel, althans tot zekere hoogte, wat de religie is, hoe zij wortelt in en samenhangt met heel de menselijke natuur, maar zij zegt ons niets over haar inhoud, over haar waarheid en haar recht. [...] En om *waarheid* is het toch ten slotte in elke, ook in den wetenschap van den godsdienst, te doen” (1909, 176, cursivering origineel).

## Godsdienstpsychologie in het theologisch werk van Bavinck

Zoals hij zelf al aangaf, wilde Bavinck zich in de levensbeschouwelijk neutrale Academie van theologische kritiek onthouden. In zijn *Wijsbegeerte der Openbaring*, de Nederlandstalige bewerking van zijn in Amerika voor een voornamelijk calvinistisch publiek gehouden Stone-lezingen uit 1908, spreekt hij in

het hoofdstuk over ‘Openbaring en religieuze ervaring’ iets vrijer. Weer geeft hij aan het bestaansrecht en belang van de godsdienstpsychologie goed te willen onderkennen. Ruimhartig stelt hij dat aan de wetenschappelijke bezwaren die men nu nog tegen haar kan aanvoeren, langzamerhand wel tegemoet gekomen zal worden. Maar zijn opstelling blijft weifelend: hij wil “erkennen, dat de dogmatiek, vooral in de leer van de *ordo salutis*, meer psychologisch moet worden en met de religieuze ervaring meer rekening moet houden. Maar dit alles neemt niet weg, dat de psychologie der religie alleen zielstoestanden onderzoekt en over hun recht en waarde zich niet uitspreekt en niet uitspreken kan” (1908, 177). Men kan, in dit citaat en op andere plaatsen, van ambivalentie bij Bavinck ten opzichte van de godsdienstpsychologie spreken: enerzijds onderstreept hij nadrukkelijk haar bestaansrecht en verwacht hij veel van haar, anderzijds wantrouwt hij haar. Hij verwacht meer dan menig ander theoloog, in zijn tijd en in het heden.<sup>5</sup> Bavinck onderkent hier de mogelijke voordelen (hij spreekt van winst voor de “leiding van het religieuze leven”), maar gaat verder: hij ziet ook mogelijkheden om de kennis van het religieuze leven als zodanig door middel van de psychologie te vergroten, en gaat zelfs zover, haar in de dogmatiek een eigen plaats toe te kennen. Men kan hier een duidelijke parallel zien met Bavincks beschouwingen over de theopneustie in verband met het ‘Schriftprobleem’, de goddelijke inspiratie van de Bijbel. Volgens Bavinck werd over de Schrift te vaak gedacht, “alsof ze plotseling uit den hemel was komen vallen” (1906-1911, deel I, 401). Daarentegen wees hij er op, dat de theopneustie de zelfwerkzaamheid van de bijbelse auteurs niet vernietigde maar juist bevestigde en dat daarom de nodige aandacht geschonken diende te worden aan empirische factoren. Hij doelde daarbij niet slechts op verschillen in taal en stijl tussen de schrijvers, maar ook op geboorte, herinnering, nadenken, natuurlijke gaven en levenservaring die bij het schrijven niet werden uitgeschakeld (Berkouwer 1989, 65-66). Zo verwachtte Bavinck ook echte winst van onderzoek van de psychologische aspecten der religieuze ervaring, een winst die zich tot in de dogmatiek zou uitbetalen. Consequenterwijze verschijnt de godsdienstpsychologie dan ook in de tweede druk op verschillende plaatsen in zijn eigen *Gereformeerde Dogmatiek* (cf. dadelijk).

Naast *fascinans* is echter ook sprake van *tremendum*: Bavinck vertrouwt de godsdienstpsychologie niet. In *Wijsbegeerte der Openbaring* noemt hij twee problemen. Hij weet dat menigeen hoopt en verwacht, dat de godsdienstpsychologie “velen, die thans van den godsdienst vervreemd zijn, herwinnen zal” (1908, 177), maar Bavinck gelooft daar niet zo in. Het tweede bezwaar, dat Bavinck noemt, is weer het waarheidsprobleem. In feite is heel de rest van het betreffende hoofdstuk in *Wijsbegeerte der Openbaring*, in steeds weer

wisselende bewoordingen, daaraan gewijd. Het opschorten van het waarheidsoordeel (de fenomenologische *epochè*) en het niet werken vanuit de onderkende waarheid blijken voor Bavinck hét probleem te zijn. Voor hem was het ontoelaatbaar een staalkaart te maken van de verschillende bekeringen die verschillende mensen van verschillende confessie op verschillende wijzen doormaken, zoals bijvoorbeeld William James en Edwin Starbuck deden. Voor Bavinck blijkt slechts legitiem en zinvol onderzoek mogelijk te zijn van hetgeen zich bij een ‘ware’ bekering voltrekt. “Als nu het object der theologie geen ander kan zijn dan de zuivere religie, welke in het Christendom als vrucht van openbaring voor ons optreedt, dan komt het onderzoek naar de methode neer op deze éne maar zeer gewichtige vraag: hoe stelt de christelijke religie zelf het voor, dat een mensch tot haar komt, hare waarheid erkent en door haar een waarachtig religieusch mensch, een Christen, een kind Gods wordt?” (1908, 192).

Bavinck verdedigt hier dus geen docetisme: het geloofsleven is onderzoekbaar en ‘aardse’ factoren spelen wel degelijk een rol. Anderzijds zit er toch iets van supranaturalisme in zijn opvatting: een bekering zoals de ‘ware’ godsdienst die voorstelt, is niet te vergelijken met bekering in de niet-‘ware’ godsdienst(en) en vergelijken heeft dus ook weinig zin. De ‘ware’ bekering wordt gewerkt door de Heilige Geest en die werkingen kunnen (en moeten) onderzocht worden, maar men moet dan bovendien weten en belijden dat het (de gevolgen van) die specifieke werkingen zijn die men onderzoekt. De bekering (bij christen of niet-christen) onderzoeken *zonder* zich uit te spreken of het hier al dan niet werkingen van de Heilige Geest betreft, is volgens Bavinck onmogelijk en illegitiem. Hier treft men een apologetische trek bij Bavinck. Want uiteindelijk betekent het dat het psychologisch onderzoek niet anders kan dan blijven binnen het kader van hetgeen de ‘religie zelf’, de traditie en haar uitleg, voorgegeven heeft en dit bevestigen.<sup>6</sup>

Zoals hij zelf als desideratum formuleerde in zijn Stone-lezingen, ging Bavinck er in de tweede editie van zijn *Gereformeerde Dogmatiek* toe over, aan de godsdienstpsychologie de nodige aandacht te schenken. Op verschillende plaatsen geeft hij in essentie dezelfde literatuur en overwegingen die we nu reeds gezien hebben. Maar ook blijkt, dat zijn wantrouwen ten opzichte van een psychologie die over de godsdienst iets zou willen zeggen, van ouder datum is dan zijn kennismaking met de ‘nieuwe’ godsdienstpsychologie. Zij rook voor hem naar negentiende eeuws antropocentrisme en positivisme. Toen hij, in het begin van de twintigste eeuw op de nieuwe, zogenaamd empirische godsdienstpsychologie stootte, werd Bavincks oude argwaan onmiddellijk weer gewekt: was dit niet een uitwerking van de negentiende eeuwse

poging de religie tot een niets-dan-menselijke onderneming te verklaren? Heel zijn latere aandacht en fascinatie voor de godsdienstpsychologie staat onder dit voorteken van wantrouwen.

## Het ontbreken van ontwikkelingen aan de afdeling voor psychologie aan de Vrije Universiteit

Terwijl Bavinck ook na Geelkerken nog wel enige leerlingen aanzette tot promoties op thema's die ergens met de godsdienstpsychologie verband hielden, heeft hij er zelf niet meer veel aandacht aan besteed en zich met empirisch onderzoek al helemaal niet ingelaten noch ook dat gestimuleerd. Bovendien veranderde het geestelijk klimaat in de Gereformeerde Kerken snel na zijn en Kuypers overlijden: de betrekkelijke openheid die had bestaan op terreinen van wetenschap en cultuur nam af, de sfeer werd in een tijd van steeds sterkere verzuiling van de Nederlandse maatschappij behoudend en kerkistisch. Bavincks opvolger Valentijn Hepp (1879-1950) had niet de belangstelling voor psychologie en pedagogie die Bavincks latere werk gekenmerkt had. Godsdienstpsychologie verdween zo sterk uit de belangstelling dat de Kampense hoogleraar Tj. Hoekstra (1880-1936) in een recensie over de dissertatie van de theoloog Cremer (1934) opmerkte dat de gereformeerden op dit terrein eigenlijk nog 'verbazend achterlijk' waren.<sup>7</sup> Cremers dissertatie was, opnieuw, een literatuuroverzicht geweest, dit maal over de godsdienstpsychologie zoals die in Duitsland floreerde. Het werk is door zijn degelijkheid nog steeds als naslagwerk te hanteren, maar was zelf geen bijdrage tot het onderzoek in de godsdienstpsychologie.

Het zou het laatste grotere werk op het terrein van de godsdienstpsychologie in brede zin van gereformeerde huize zijn. Degene die in 1929 aan de Vrije Universiteit als eerste expliciet voor de psychologie als hoogleraar werd benoemd, Jan Waterink (1890-1966), heeft decennialang actief verhinderd dat daar iets aan godsdienstpsychologie gedaan zou worden: hij achtte haar zelfs namelijk een onmogelijkheid. Zijn beschouwingen over de godsdienstpsychologie zijn methodologisch een terugval achter Hoekstra en Bavinck. Terwijl Bavinck de 'ware' godsdienst wel psychologisch onderzoekbaar achtte, maakte Waterink hier het nodige voorbehoud. Godsdienstpsychologie kan allerlei gegevens leveren op het gebied der '*religio falsa*' die vanuit de psychologie gezien en begrepen kan worden; de '*religio vera*' daarentegen is een voor de godsdienstpsychologie onbereikbare grootheid, vanwege haar eigen karakter en oorsprong (Waterink 1927-28). Volgens C. Sanders en L.K.A. Eisenga,

de eigen geschiedschrijvers van de psychologie aan de Vrije Universiteit, vielen voor Waterink religie als stelsel van geloofsuitspraken en geloof als persoonlijke levenshouding samen, wat er *in concreto* toe leidde dat hij op basis van de gereformeerde dogmatiek uit de verschillende psychologieën die elementen lichtte die hem bruikbaar voorkwamen. Sanders en Eisenga noemen Bavincks standpunt dan ook ‘veel genuanceerder en moderner aan-doend’ dan dat van Waterink (1980, 488-490).

Het is een frappante geschiedenis die het wel en wee van de godsdienstpsychologie aan de oudste bijzondere universiteit van Nederland te zien geeft: ondanks nog vrij vroege belangstelling, is het vele decennia lang nooit tot beoefening van de godsdienstpsychologie gekomen. Zoals te verwachten was aan een bijzondere universiteit waar men claimde psychologie op een religieuze grondslag te (gaan) ontwikkelen, was men, althans aanvankelijk, goed geïnformeerd over de godsdienstpsychologie, maar onthield men zich van haar. Op het niveau van de lokale geschiedschrijving alleszins begrijpelijk te maken, is het uitblijven van godsdienstpsychologisch onderzoek niet iets dat men van deze bijzondere universiteit verwacht zou hebben.

## Ontwikkelingen onder vrijzinnig protestanten

Bij andere protestanten in Nederland lagen de zaken, met name de evaluatie van de godsdienstpsychologie, nogal anders. Degene die min of meer gelijktijdig met Bavinck het vak ‘ontdekte’ was Hannes T. de Graaf (1875-1930), toen vrijzinnig predikant. In een theologisch blaadje zonder veel verspreiding rapporteert ook hij hetgeen hij aan buitenlandse literatuur heeft gelezen (De Graaf 1905). De toonaard van zijn verhaal was echter behoorlijk verschillend van die bij Bavinck: laatstgenoemde was sceptisch en formuleerde, zoals we gezien hebben, zowel kritiek “van algemeen wetenschappelijken aard” als “theologische bedenkingen”. De Graaf daarentegen bracht in het geheel geen kritiek naar voren, hij zag alleen maar mogelijk voordeel van de nieuwe benadering, een voordeel dat Bavinck niet ontkende, maar dat diens bezwaren toch niet kon wegnemen. De Graaf beschreef in zijn literatuuroverzicht dat er in de Verenigde Staten en Frankrijk psychologen zijn die beginnen het nieuwe methodische arsenaal van hun discipline op godsdienstige verschijnselen toe te passen en relaties te zoeken met andere gegevens, zoals leeftijd, geslacht en karakter. Hij ziet drie grote winstpunten die van de nieuwe benaderingen van de religieuze verschijnselen verwacht kunnen worden. In de eerste plaats ontstaat aldus een nieuw perspectief op tal van zaken die van belang zijn voor



de exegese, de kerkgeschiedenis, de godsdienstgeschiedenis en nog andere theologische vakken. Ook op de tegenwoordige godsdienst zal een nieuw licht vallen, het zal wellicht mogelijk worden gelovigen op psychologische grondslag te onderscheiden, hetgeen hij kennelijk prefereerde boven een verdeling volgens metafysische (hij bedoelt in feite: confessionele) lijnen. Ten slotte meende De Graaf dat het godsdienstonderwijs en de praktische theologie als geheel veel aan de nieuwe wetenschap zouden hebben. Het rekening houden met de 'menselijke zijde' zal een verstandiger bejegening van de gelovige te weeg brengen dan het deze overstelpen met religieuze terminologie, het zal de predikanten leren geduld te hebben en hoop te versterken (De Graaf 1905, 34)

Niet als Bavinck, ontwikkelde de theoloog De Graaf zeer sterke belangstelling voor psychologie. Doch in tegenstelling tot Bavinck liet De Graaf zich daadwerkelijk tot psycholoog vormen. Hij begaf zich naar de toentertijd vermaarde Heymans te Groningen, die een wijsbegeerte op empirische grondslag voorstond en die als eerste hoogleraar in Nederland de 'zielkunde' toegewezen had gekregen. Heymans zou zich tot een ook internationaal gezaghebbend psycholoog ontwikkelen.<sup>8</sup> Bij hem zou De Graaf zelfs een tweede keer promoveren, op een empirisch onderzoek (De Graaf 1914). Anders dan Bavinck, zou hij de rest van zijn leven geïnteresseerd blijven in psychologie en godsdienstpsychologie. Hij heeft een tijdlang als docent in de psychologie gefunctioneerd en heeft tijdens zijn latere academisch onderwijs als hoogleraar theologie ook steeds aan de psychologie, m.n. aan die van zijn leermeester Heymans, aandacht geschonken. Voor zover bekend, is hij de eerste die een integrale cursus over godsdienstpsychologie aan een Nederlandse universiteit verzorgde. Bij deze komt opnieuw de verzuiling, met haar verschillende vormen van bijzonder onderwijs, als belangrijke factor naar voren.

Een niet onbelangrijk motief voor Kuyper een eigen universiteit op te richten was zijn frustratie over de benoeringen in de theologie aan de Universiteit van Utrecht geweest. Daar werden volgens hem sinds het midden van de negentiende eeuw geen rechtzinnige calvinisten meer aangesteld, nog slechts vrijzinnigen. (Ook hij zelf werd dus niet benoemd.) Pas toen de gereformeerden eenmaal uit de Nederlandse Hervormde Kerk waren getreden en in de Vrije Universiteit te Amsterdam over een 'bijzondere' universiteit, met een theologische faculteit, beschikten, wijzigde het benoemingsbeleid te Utrecht, en wel in die mate, dat van de weeromstuit enkele decennia later de vrijzinnigen zich aan de theologische faculteit gemarginaliseerd achtten. Vanuit het Haagsche Genootschap, een organisatie met voornamelijk vrijzinnige theologen in het bestuur, werd besloten de Kroon te verzoeken drie bijzondere leerstoelen aan de Utrechtse theologische faculteit te mogen instellen.<sup>9</sup>

Als één der hoogleraren namens het vrijzinnige Genootschap werd in 1924 De Graaf benoemd, die onmiddellijk een aanvang maakte met onderwijs in de godsdienstpsychologie. De betreffende leerstoel met een voor huidige oren eerder naar sociologie klinkende omschrijving: ‘de leer der godsdienstige gemeenschap’ zou door De Graaf slechts korte tijd bekleed worden: in 1926 werd hij benoemd tot gewoon hoogleraar te Leiden, waar hij eveneens onderwijs in de godsdienstpsychologie ging verzorgen. Toen hij korte tijd later overleed, was het met de godsdienstpsychologie voorlopig weer afgelopen te Leiden. Vanuit de bijzondere leerstoel van het Haagsche Genootschap werd het onderwijs in de godsdienstpsychologie te Utrecht voortgezet door de eveneens bij Heymans opgeleide M.C. van Mourik Broekman (Van Belzen 2007).

Met het aantreden van De Graaf te Utrecht nam het onderwijs in de godsdienstpsychologie dus een min of meer gestructureerde aanvang in Nederland. (Aan de faculteit der letteren te Utrecht werd incidenteel ook wel eens een college godsdienstpsychologie gegeven, door Roels, over wie dadelijk nog nader.) Van onderzoek in de godsdienstpsychologie was vooralsnog geen enkele sprake. Zowel De Graaf als Van Mourik Broekman pleegden meerdere publicaties over (godsdienst)psychologie, doch gingen niet over tot het verrichten van empirisch onderzoek, zij leverden geen oorspronkelijke bijdragen tot het vakgebied. Het bleven beschouwingen over godsdienstpsychologie, die overigens soms van hoge kwaliteit waren. De Graaf (1928) schreef het eerste en waarschijnlijk tot heden toe meest systematische Nederlandstalige overzicht van de godsdienstpsychologie, doch geheel in de stijl van de Nederlandse theologen van die dagen. (Ter vergelijking: in Duitsland waren verschillende theologen door hun aanraking met de godsdienstpsychologie tot fervente empirische onderzoekers geworden.)

De enige theoloog die zich in Nederland voor de oorlog aan empirisch onderzoek waagde, was Waterink, van wie we gezien hebben, dat hij godsdienstpsychologie voor onmogelijk hield. Na het overlijden van De Graaf werd in Nederland alleen nog vanuit een *bijzondere* leerstoel onderwijs in de godsdienstpsychologie verzorgd, een omstandigheid die het land uit de jaren dertig en veertig kenmerkt!

## Ontwikkelingen onder katholieken

Wanneer we de stand van zaken op het terrein van godsdienstpsychologie bij de Nederlandse katholieken voorafgaand aan de benoeming van Fortmann gaan opmaken, kunnen we kort zijn: er gebeurde vrijwel niets.<sup>10</sup> Zelfs besprekingen

van de literatuur zoals door protestanten geproduceerd of populariserende psychologische artikeltjes voor theologen, zoals door Van Mourik Broekman veelvuldig geschreven, vindt men nauwelijks aan katholieke zijde. De eerste *review* over een godsdienstpsychologische publicatie was van de hand van de jezuïet Van Ginneken (1877-1945). Hij achtte de *Varieties* van James een “verboden en gevaarlijk” boek (Van Ginneken 1908). Recensenten als de geestelijken Aengenent (1917) en Gervasius (1923) waren zelfs nog kritischer over James en de andere vroege Amerikaanse godsdienstpsychologen: zonder Geelkerken of Bavinck te noemen, kwam hun kritiek in grote lijnen op hetzelfde neer. De godsdienstpsychologie behandelt de waarheidsvraag niet, zij beziet godsdienst enkel als een menselijk fenomeen, niet als het gevolg van een goddelijke openbaring, en daarom deugt zij niet – althans voorlopig nog niet, want ook deze auteurs waren van mening dat de godsdienstpsychologie ter hand genomen zou dienen te worden, maar dan wel door rooms-katholieken, om aldus een verbeterde, een rooms-katholieke godsdienstpsychologie te ontwikkelen. Hoe zo’n rooms-katholieke godsdienstpsychologie eruit zou moeten zien, vertelden ze er niet bij en kon ook niet afgeleid worden uit andere relevant lijkende publicaties van hun hand.

Iets duidelijker op dit punt was Roels, wiens naam al genoemd werd. Roels was als Utrechts hoogleraar de eerste in Nederland die exclusief voor de psychologie werd aangesteld. Hij heeft heel veel voor de proliferatie van de psychologie hier te lande gedaan, waarbij zijn interesse voor godsdienstpsychologie een bescheiden rol gespeeld heeft. Roels moet van mening geweest zijn dat godsdienstpsychologie een gewoon onderdeel van de psychologie behoort te zijn; hij heeft er dan ook als hoogleraar ‘empirische en toegepaste psychologie’ te Utrecht af en toe college over gegeven<sup>11</sup> en in zijn vijfdelige *Handboek der Psychologie* op enkele plaatsen aandacht aan religie geschonken. Een opmerkelijk verschil bestaat daarbij tussen een voordracht die hij in 1919 over godsdienstpsychologie hield en de bijdragen tot haar die hij zelf publiceerde in genoemd handboek. Terwijl hij voor het handboek vooral teruggreep op beschouwingen van Rudolf Otto en op artikelen in het tijdschrift *Religionspsychologie* van Karl Beth, ging hij in 1919 nog erg tekeer tegen zulke protestanten. Waarschijnlijk moet het verschil in toonzetting voor een deel begrepen worden uit de *Sitz im Leben* van zijn voordracht uit 1919: hij sprak voor de Apologetische Vereeniging Petrus Canisius en hij betoonde er zich een militant katholiek. Godsdienstpsychologie was volgens hem eigenlijk een rooms-katholieke onderneming: in het werk der diverse mystici zou onnoemlijk veel materiaal zijn samengebracht en de autobiografie van Teresa van Avila noemde hij “de Summa van den Katholieken godsdienstpsycholoog”

(Roels 1919-20, 338). De protestanten hebben er tot nog niet veel van terechtgebracht, volgens Roels, zij verliezen het zuiver empirisch gezichtspunt der psychologie uit het oog en halen er telkens theologie (foute theologie, want niet de rooms-katholieke...) bij.<sup>12</sup> Bij alle retoriek, die hij hanteerde, zou Roels decennia lang een roepende in de woestijn blijven: van het Katholiek Instituut voor Godsdienstpsychologie dat hij de leden der apologetische vereniging voorstelde op te richten, is nooit iets terecht gekomen. En in zijn godsdienstpsychologische hoofdstukken in zijn *Handboek* baseerde hij zich geheel op reeds gepubliceerd materiaal van anderen, eigen empirisch onderzoek kon ook hij niet melden.

Het wantrouwen jegens de psychologie onder de Nederlandse katholieken zat diep en was bovendien door Rome zelf geïnduceerd en bevorderd. Precies in de jaren dat de godsdienstpsychologie in Nederland werd geïntroduceerd, had paus Pius X (1903-1914) in de beruchte encycliek *Pascendi Dominici Gregis* (1907) het zogenaamde modernisme veroordeeld. Onder modernisme in de Katholieke Kerk worden doorgaans uiteenlopende stromingen verstaan, die bedoelden de katholieke levensbeschouwing bij de tijd te brengen. Volgens de modernisten dienden de katholieken zich volop te gaan bezighouden met de moderne wetenschap, daarbij zich echter niet van citaten uit dogmatische geschriften te bedienen, maar zelf volwaardig empirisch onderzoek te verrichten. Ook ten aanzien van het geloofsleven diende men de intellectuaalistische houding te laten varen, en te erkennen dat geloof ook een zaak is van gevoelsleven, en dat men bijvoorbeeld het bestaan van God nooit rationeel-wetenschappelijk zou kunnen bewijzen. Pius ontwaarde echter in het modernisme vooral de gevaren van relativisme en geloofsafval, en riep op tot waakzaamheid. Het gevolg in Nederland was, zoals katholieke geschiedschrijvers zelf hebben beschreven, een heksenjacht op alles wat naar modernisme zweemde (Rogier & De Rooy 1953; Schoof 1968). Deze periode wordt wel aangeduid als een tijd van integralisme, dat de volgende paus, Benedictus XV (1914-1922), trachtte te temperen, maar dat nog decennia lang in het geestelijk klimaat zou doorwerken. Empirische wetenschap werd weliswaar niet verboden, maar toch ook niet omarmd, zeker niet als het terreinen betrof waar eertijds katholieke leerstellingen alleen de dienst hadden uitgemaakt, zoals bij de *zielkunde* uiteraard bij uitstek het geval was. Men gaf wel toe dat enig psychologisch inzicht nuttig zou kunnen zijn voor 'jeugdleiders', maar waarschuwde vooral telkens voor overtrokken verwachtingen ten aanzien van de psychologie. De rationale en scholastieke wijsbegeerte werd belangrijker geacht dan de resultaten van de empirische psychologie. Een onder geïnteresseerden in de geschiedenis van de Nederlandse psychologie bekend gebleven

anekdote geeft de zorg der katholieken in die jaren treffend weer: toen Rutten, de man die aan de Katholieke Universiteit Nijmegen de psychologie opbouwde, nog maar een blauwe maandag benoemd was, ontbood hem de bisschop van Den Bosch (tot wiens bisdom Nijmegen behoort en die zich meer dan andere kerkvoogden “voor God verantwoordelijk voelde” voor al wat aan de Katholieke Universiteit omging). Mgr. Diepen wenste te weten wat Rutten zich voorstelde bij de experimentele psychologie, zoals die tot zijn leerstoel behoorde. Rutten antwoordde dat de gangbare werkwijze was theorieën af te leiden uit experimenten. Dat klonk de bisschop met betrekking tot de ziel verdacht in de oren. Hij gaf Rutten dan ook te verstaan dat deze “indachtig moest zijn dat hij weinig ervaren was en dat zijn colleges niet in strijd mochten zijn met de vrijheid van de wil en dat hij deze kwestie ook niet ter sprake mocht brengen”. Voor alle zekerheid beloofde Diepen nog te zullen “bidden voor de in godsdienstige geest goede afloop van een zo riskante onderneming” (Rogier 1974; Abma 1983, 36).

Nu was Rutten er zeker de man niet naar iets te gaan doen of zeggen dat strijdig zou zijn met de katholieke beginselen. Op het terrein der godsdienstpsychologie huldigde Rutten soortgelijke opvattingen als uiteengezet door zijn leermeester Roels. Voor het jaar 1937 had de Vereniging voor Thomistische Wijsbegeerte het thema godsdienstfilosofie op de agenda gezet. Voor de algemene vergadering op zondag 11 april 1937 werd Rutten verzocht te spreken over de verhouding van de godsdienstpsychologie tot de godsdienstfilosofie. Het loont de moeite kort na te gaan wat de man die in 1956 een unieke leerstoel voor godsdienstpsychologie vestigde, toen over deze discipline te zeggen had. Na eerst een groot aantal opmerkingen over godsdienstpsychologie in het algemeen gemaakt te hebben, moest Rutten vaststellen, dat zij de godsdienstwijsbegeerte niet zoveel aan te bieden heeft. Iets meer lijkt zij op te leveren voor de “zieleleiding”, die van de godsdienstpsychologie correctie van haar inzichten kan verwachten en die overigens op haar beurt weer waardevolle gegevens voor de godsdienstpsychologie kan opleveren. Aan de verhouding tot het religieuze gezichtspunt wijdde Rutten heel wat pagina’s, daarbij – wat modieus gezegd – de kool en de geit sparend. Enerzijds stelde hij dat godsdienstig gedrag, als het “dienst van de ware God is”, een bovennatuurlijk principe heeft, waardoor een natuurlijke verklaring onvolledig is, hetgeen echter, anderzijds, niet wil zeggen, dat “het werk [...] van de genade ontglipt aan het net der psychologische wetten” (Rutten 1937, 35). Die wetten en de invloed van de omstandigheden blijven immers ook onder de “bovennatuurlijke causaliteit” gehandhaafd. Ruttens belangrijke conclusie luidt dan ook:

*De psycholoog kan het verloop van de psychologische activiteit nagaan zonder te merken of genade werkzaam is of niet. De verschijnselen, die hij te observeren heeft, worden onder genadewerking in de regel niet essentieel veranderd, zij blijven naar hun wezen natuurlijk, d.w.z. onveranderd luisteren naar hun eigen wetten (Rutten 1937, 35-36).*

De psychologie dient de eventuele factor ‘bovennatuur’ niet in haar verklaring op te nemen, enerzijds omdat zij niet te snel mag ophouden te vragen naar empirische verbanden, anderzijds omdat “de genade, als gedragsantecedent, van een andere orde is dan het empirisch verschijnsel”. Volgens Rutten bevestigt noch ontkent de psychologie een bovennatuurlijke inwerking, alles wat zij doet is enkele, bepaalde voorwaarden blootleggen. Een theoloog mag daarnaast en daarenboven zijn eigen, andere verklaring aanbieden: diens verklaring zal niet bewezen kunnen worden met experimentele methoden, maar hoeft daarom nog niet minder waar te zijn (Rutten 1937, 38). Het is immers, zo Rutten, de theologie die over het wezen der godsdienstige gedragsvormen te oordelen heeft, niet de psychologie.

In psychologisch onderzoek mag men zich alleen van psychologische gegevens en redeneringen bedienen, zo kan men Rutten parafraseren; daarom kon hij de godsdienstpsychologie ook “methodisch zonder confessie” noemen. Maar, zo voegde hij er onmiddellijk aan toe, de psycholoog is er wel zelf bij betrokken, diens subjectiviteit speelt een eminente rol.<sup>13</sup> Rutten wil toe naar de conclusie dat vanwege de “transparantie der bovennatuur in de natuurlijke verschijnselen”, een transparantie die men dan wel in staat moet zijn te onderscheiden, het “verbluffende feit” volgt, dat “alleen de *gelovige* psycholoog in staat is godsdienstpsychologie in haar volle omvang te bedrijven” (Rutten 1937, 41, cursivering origineel). Al sprak hij dan niet voor een apologetische vereniging, Rutten hechtte er ten slotte toch aan op te merken dat men maar niet te snel moet menen dat empirisch onderzoek helemaal niets over de waarde en de waarheid van “godsdienst-beginselen” te zeggen zou hebben. Godsdienst heeft immers een gunstig effect op gedrag, een effect dat de psychologie kan vaststellen. Met die vaststelling wordt weliswaar geen positief bewijs voor de waarheid van het christendom geleverd, maar “het is toch wel een aanwijzen van de waarde” ervan (Rutten 1937, 45-46). Het waren mild apologetische uitspraken, die tot op heden toe de agenda van menig godsdienstpsycholoog zouden blijven bepalen. Ze werden in ieder geval het adagium van de godsdienstpsychologie zoals die zich te Nijmegen dankzij Ruttens opmerkelijke initiatief ter vestiging van een leerstoel voor dat vak zou gaan ontwikkelen.

## Slot

Het werk van Fortmann en zijn leerlingen en medewerkers zal hier echter niet behandeld worden. We sluiten af met een korte terugblik op de eerste vijftig jaar van de godsdienstpsychologie, omdat deze ons bewust kan maken van enkele belangrijke factoren in de geschiedenis van dit deelgebied van de psychologie. Het zijn factoren die elk voor zich genomen waarschijnlijk zelf-evident geacht mogen worden, maar die – en dit is wellicht de belangrijkste les uit dit stukje geschiedenis – telkens in een unieke verhouding tot elkaar staan en daarmee unieke resultaten hebben opgeleverd. Of nog anders gezegd: aan geen van deze factoren kan zonder meer een bepaalde ‘voorspelbare’ werkzaamheid worden toegekend, waardoor algemene uitspraken over de geschiedenis van de (godsdienst)psychologie zoals bijvoorbeeld Beit-Hallahmi's schema van ‘rise and fall’ van het vakgebied of Van den Bergs uitspraak over de ‘dood’ ervan onhoudbaar blijken (Van Belzen 2008). We zullen daarbij proberen dit inzicht uit de Nederlandse geschiedenis in wat algemenere, internationale contexten te plaatsen.

Dat in de ontwikkeling van de godsdienstpsychologie de religie zelf een belangrijke factor zou kunnen zijn, lijkt evident: immers, de opvatting over wat religie is en de persoonlijke opvatting van een onderzoeker over religie kunnen grote invloed hebben op wat die op welke wijze zal gaan onderzoeken. Het ligt zeker voor de hand, maar, zo hebben we nu gezien, levert geen basis voor algemene uitspraken op. Dat ‘conservatieven’ allicht meer beducht voor psychologische analyses van religie zijn dan ‘liberalen’ lijkt te verwachten, maar het blijkt geen algemeen geldig verband te zijn. Het kleine stukje geschiedenis uit Nederland toont het reeds: godsdienstpsychologie kreeg hier juist de meeste aandacht aan een uiterst conservatieve theologische faculteit. Dat de feitelijke stand van zaken anders is dan uit algemene verwachtingen afgeleid had kunnen worden, is een gegeven dat in de geschiedenis van de godsdienstpsychologie op vele plaatsen teruggevonden kan worden. Zo zijn bijvoorbeeld de leden van de grootste organisatie voor godsdienstpsychologie ter wereld, Division 36 (psychology of religion) van de American Psychological Association, voor het overgrote deel, religieus gezien, geen liberalen, doch eerder conservatieven en *evangelicals*. Ook waren katholieken die, zoals we gezien hebben, voor de Tweede Wereldoorlog door Rome tot een conservatieve koers bepaald werden bepaald niet steeds wars van godsdienstpsychologie: in Nederland werden de eerste colleges over godsdienstpsychologie aan een psychologisch, niet een theologisch, instituut gegeven door de katholieke Roels en in Duitsland was de zelfs op een leerstoel met een conservatief klinkende

omschrijving als ‘apologie’ benoemde Georg Wunderle (1881-1950) een voor-  
aanstaand godsdienstpsycholoog, die heel wat empirisch onderzoek verricht-  
te. Hetzelfde geldt voor bijvoorbeeld Agustino Gemelli (1878-1959), een van de  
grondleggers van de psychologie in Italië.

Ofschoon theologische oriëntering en context dus zeker een belangrij-  
ke, doch in iedere casus apart te bekijken rol speelden, moet vervolgens de  
persoonlijkheid als minstens zo belangrijk genoemd worden en daarmee de  
persoonlijke religieuze oriëntering van degenen die godsdienstpsychologen  
zouden kunnen worden. De Nederlander Jan Waterink bijvoorbeeld zou een  
uiterst geschikte kandidaat geweest zijn om godsdienstpsychologie te gaan  
bedrijven. Terwijl zijn theologische geestverwanten als Bavinck en diens pro-  
movendi op het terrein van de godsdienstpsychologie hun publicaties als klas-  
sieke theologen schreven (dus: zich baserend op literatuuronderzoek, niet op  
empirisch onderzoek; vooronderstellingen analyserend, theologisch evalue-  
rend), liet zich de theoloog en pastor Waterink onder meer in Duitsland bij  
Oswald Külpe tot empirisch psycholoog vormen en zou hij de eerste Neder-  
lander zijn die in de theologie een empirische onderzoeksmethode hanteerde  
(Waterink 1923). Doch, zoals we gezien hebben, persoonlijk meende hij dat  
godsdienstpsychologie een onmogelijkheid zou zijn, reden waarom hij zich  
niet met haar bezig hield en haar verdere ontwikkeling aan zijn universiteit  
onmogelijk maakte.

Dat aan een religieuze, bijzondere universiteit aandacht geschonken zou  
worden aan godsdienstpsychologie – in welke zin ook: om haar te bevorderen  
dan wel te verhinderen – zoals aan de Vrije Universiteit gebeurde, zou voor de  
hand liggend geacht mogen worden. Doch aan de andere bijzondere univer-  
siteit in Nederland, in Nijmegen, gebeurde het niet! En daar staat dan weer  
tegenover dat toen internationaal de godsdienstpsychologie zelfs al ‘dood’ ver-  
klaard was, juist daar een hoogleraar speciaal voor het vak werd benoemd,  
een benoeming die, zoals we zagen, alles te maken had met conservatief reli-  
gieuze overwegingen en met zorg over de katholieke moraal. Het was ook  
een benoeming die in feite alleen maar had kunnen plaatsvinden dankzij het  
verzuilde bestel, ook in academia. De aanstellingen voor de psychologie zou-  
den aan de Nederlandse universiteiten na de Tweede Wereldoorlog juist steeds  
meer op elkaar gaan lijken, men wenste immers aan de verschillende univer-  
siteiten opleidingen te creëren, die equivalent aan elkaar zouden zijn, waar-  
door op termijn steeds minder ruimte voor een specifiek profiel zou bestaan.  
Bovendien trachtten de rijksuniversiteiten religieus en levensbeschouwelijk  
neutraal te blijven, zeker buiten de theologische faculteit (die in feite door-  
gaans steeds een christelijke oriëntering kende). Dus het aanstellen van een



hoogleraar in de psychologie die zich met religie zou moeten gaan bezighouden, kon in feite slechts aan een bijzondere universiteit gebeuren, zoals dan met Fortmanns benoeming te Nijmegen ook daadwerkelijk het geval was. Het bestaan van een verzuilde structuur en van bijzondere universiteiten leverde echter niet steeds en overal godsdienstpsychologie op. In feite waren de verhoudingen aan de gereformeerde Vrije Universiteit te Amsterdam en aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen precies omgekeerd: aan de Vrije Universiteit vroege aandacht, maar geen bijdragen tot het vak, aan de Katholieke Universiteit Nijmegen aanvankelijk geen aandacht, doch een halve eeuw later een leerstoel en later zelfs een hele vakgroep! En hier tussendoor bewoog zich dan nog het initiatief van het Haagsche Genootschap om bijzondere hoogleraren voor godsdienstpsychologie aan een religieus neutrale rijksuniversiteit, en daar zelfs aan de theologische faculteit, te verbinden. Het verzuild bestel van de Nederlandse wetenschap voor de Tweede Wereldoorlog was dus zeker een factor, al had ook deze factor op verschillende plaatsen een verschillende uitwerking.

Zoals bekend, bestaat een individu altijd in en dankzij een context. Daar ook voor het werk van de psycholoog de context van het werk of van de aanstelling doorgaans bepalend is, behoeven we een dergelijke context in dit artikel waarschijnlijk niet apart te thematiseren. Het belang ervan zal evident zijn: bij gebrek aan een passende context kwamen ook die Nederlandse theologen die zich, als Waterink, additioneel tot empirische psychologen hadden laten vormen en die, anders dan Waterink, wel persoonlijk positief ten opzichte van de godsdienstpsychologie stonden, als De Graaf en Van Mourik Broekman, niet tot oorspronkelijke bijdragen tot de godsdienstpsychologie. Ofschoon de beide laatstgenoemden het vak doceerden en er over publiceerden, heeft geen van hen ooit een empirisch onderzoek op dit terrein verricht. Zij functioneerden beiden aan een theologische faculteit, waar geen traditie of genegenheid tot empirisch onderzoek bestond, en zij moesten beiden hun inkomen voornamelijk verdienen met werkzaamheden als predikant, zonder enige research faciliteiten. Maar ook dit laatste mag men weer niet tot een algemene regelmatigheid verheffen: er zijn wel degelijk tot psycholoog gevormde theologen geweest die vanuit een niet-psychologische context, bijvoorbeeld vanuit een baan als pastor of vanuit een hoogleraarschap in de theologie, uitgebreid empirisch onderzoek verricht hebben. Een destijds vooraanstaand theoloog als Girgensohn (1921), voorman van de 'Dorpater Schule' in het huidige Estland, is er een voorbeeld van, net als de reeds genoemde Wunderle. En ook waar positieve interesse, opleiding tot psycholoog en aanstelling bij psychologie wel als ideale condities hadden kunnen gelden voor het daadwerkelijk

beoefenen van godsdienstpsychologie gebeurde dit anderzijds vaak niet: zie de situatie van Roels aan de rijksuniversiteit te Utrecht en die van Rutten aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen. Algemene verbanden blijken nauwelijks te benoemen, al te veelvuldig zijn daarvoor de uitzonderingen.

Als we de ontwikkeling van de godsdienstpsychologie in het Nederland van voor de Tweede Wereldoorlog – maar waarschijnlijk ook die in vele andere landen – analyseren, houden we een aantal algemene factoren over, die zeker wel een belangrijke rol hebben gespeeld, maar die telkens in een unieke relatie tot elkaar stonden en daarmee voor een bepaalde situatie telkens unieke resultaten hebben opgeleverd. Zulke factoren kunnen ook bij het analyseren van de geschiedenis van hetzelfde vak in een ander land een belangrijke heuristische waarde hebben. Daarnaast zullen ook steeds unieke factoren een rol spelen. Wat Nederland betreft, moet in ieder geval de invloed van religie zelf, van theologie en van religieuze affiniteit, ook en juist in haar uitwerking op de bijzondere maatschappelijke structuur die de verzuiling geweest is, als factor genoemd worden.

## Noten

- 1 Fortmanns leeropdracht is tussentijds gewijzigd, hij is echter vooral als godsdienstpsycholoog bekend geworden en de door hem in 1957 uitgesproken inaugurele rede handelde over godsdienstpsychologie.
- 2 N.B. Bij godsdienstpsychologie gaat het om een specifieke relatie tussen godsdienst en psychologie, namelijk om die waarbij de psychologie de godsdienst, hoe ook verstaan, tot object van onderzoek maakt. Tot welk een onnodige schrik zulk een taakstelling bij sommigen kon leiden, zal nog uitgebreid aan de orde komen. Hier wil er slechts op geattendeerd worden dat godsdienstpsychologie geenszins hetzelfde is als de veel bredere literatuur over de diverse relaties tussen godsdienst en psychologie, noch ook is godsdienstpsychologie hetzelfde als godsdienstige psychologie.
- 3 Rutten promoveerde in 1928 te Leuven op een proefschrift *Felix Timmermans*, in 1929 te Utrecht op *Psychologie der waarneming, een studie over gezichtsbedrog*.
- 4 Schrijven van F. Rutten aan H. Fortmann van 25-6-1953 (KDC: archief Rutten).
- 5 Vaak immers wordt psychologie in het theologisch curriculum en in een dito faculteit in verband gebracht met de zogenaamde praktische theologie: psychologie wordt dan beschouwd als een hulpwetenschap ten behoeve van pastorale gespreksvoering, liturgie, groepswork en vele andere zaken meer. (Voor deze wijze van gebruik maken van de psychologie is het echter juist de eveneens in omloop zijnde term ‘pastorale psychologie’ te reserveren.)

- 6 Reeds eerder had hij geprobeerd deze te ontzenuwen. In het hoofdstuk over de “Principia der dogmatiek” schreef hij namelijk in de eerste uitgave van zijn *Dogmatiek*, dat de empirische wetenschappen het wezen en de oorsprong van de religie niet kunnen achterhalen. Dat de geschiedwetenschap dit niet kan, is nu wel evident, zo stelt Bavinck. En wanneer de psychologie het dan toch wil proberen, zal zij terecht komen bij Feuerbach: zij wil de religie verklaren vanuit niet-religieuze oorzaken en krachten in de mens of in de mensheid (Bavinck 1895, 208). Haar grondfout is namelijk religie te willen begrijpen zonder daarbij expliciet uit te gaan van het bestaan Gods.
- 7 Hoekstra (1935-36) was een leerling van Bavinck die als docent aan de gereformeerde theologische hogeschool te Kampen wel belangstelling had voor psychologie als hulpwetenschap voor de pastorale theologie, maar niet in de meer academische godsdienstpsychologie.
- 8 Die wel aan parapsychologie, maar niets aan godsdienstpsychologie heeft gedaan (Van Belzen 2007).
- 9 Bijzondere leerstoelen bestaan in Nederland sinds 1905. Zij worden door een externe rechtspersoon aan een universiteit gevestigd en gefinancierd. Zij waren, net als de ‘bijzondere’ Vrije Universiteit, een uitvinding van de tot politicus en zelfs minister-president geworden Kuyper, en aanvankelijk bedoeld om levensbeschouwelijke stromingen aan de levensbeschouwelijk neutrale openbare universiteiten een plaats te kunnen geven. Als organisatie van vrijzinnigen kon het Haagsche Genootschap dus een aanvraag indienen om bevoegd verklaard te worden ‘eigen’, bijzondere hoogleraren aan het corps van een theologische faculteit van een rijksuniversiteit toe te voegen.
- 10 Slechts terzijde zij opgemerkt dat ook aan de Katholieke Universiteit Leuven in deze jaren onderwijs noch onderzoek op het terrein der godsdienstpsychologie bestonden. Een aanvang werd gemaakt in 1958 met de benoeming van Antoon Vergote (\*1921). Een navolgen van Nijmegen, waar in 1956 Fortmann was aangetreden, lijkt daarbij niet aan de orde te zijn geweest.
- 11 Volgens de opgave in de Jaarboeken der Rijks-Universiteit te Utrecht in de studie jaren 1922-1924 en 1932-1933.
- 12 Een mooi citaat uit deze tijd van verzuiling. Roels noemt de godsdienstpsychologie een “verloren kind van Katholieken huize”: *Slechte vrienden, de protestantsche theologie en de positivistische filosofie, hebben haar op den verkeerden weg gebracht, maar heel haar verleden, haar afkomst, de omgeving, waarin zij is opgegroeid, de school, die zij heeft gemaakt, geven ons het recht te hopen, dat zij zich eens de roemrijke tradities zal herinneren, waarvan zij in een onzalig oogenblik is afgeweken* (Roels 1919-20, 343).
- 13 Hij gaat zelfs zover te zeggen, dat voor de empirische methode de subjectieve ervaring verondersteld wordt (Rutten 1937, 42).

## Bronnen

KDC: Archief van prof. dr. F.J.Th. Rutten, directeur psychologisch laboratorium, 1945-1965.

## Literatuur

- Abma, R. (1983),  
*'Methodisch zonder confessie': Uit de geschiedenis van de Nijmeegse psychologie*, Nijmegen: Katholieke Universiteit Nijmegen, Psychologisch Laboratorium.
- Aengent, J.D.J. (1917),  
 Het onderbewustzijn, in: *De Katholiek*, 151, 137-170.
- Bavinck, H. (1895-1901),  
*Gereformeerde dogmatiek, deel I-IV*, Kampen: Bos.
- Bavinck, H. (1897),  
*Beginselen der psychologie*, Kampen: Bos.
- Bavinck, H. (1904),  
*Paedagogische beginselen*, Kampen: Kok.
- Bavinck, H. (1906-1911),  
*Gereformeerde dogmatiek, deel I-IV*, Tweede, herziene en vermeerderde druk, Kampen: Kok.
- Bavinck, H. (1908),  
*Wijsbegeerte der openbaring*, (Stone-lezingen, gehouden in Princeton N.J.), Kampen: Kok.
- Bavinck, H. (1909),  
 Psychologie der religie, in: *Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Nederlandse Academie van Wetenschappen, afdeling letterkunde*, vierde reeks, deel 9, 147-178.
- Becker, U. (red.) (1993),  
*Nederlandse politiek in historisch en vergelijkend perspectief*, Amsterdam: Spinhuis.
- Beit-Hallahmi, B. (1974),  
 Psychology of religion 1880-1930. The rise and fall of a psychological movement, in: *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 10, 84-90.
- Belzen, J.A. van (1988),  
 Bijdrage tot de geschiedschrijving der Nederlandse psychologie. De Gereformeerde Psychologische Studievereeniging, in: *Nederlands Tijdschrift voor de Psychologie*, 43, 319-327.

- Belzen, J.A. van (1989),  
*Psychopathologie en religie. Ideeën, behandeling en verzorging in de gereformeerde psychiatrie, 1880-1940*, Kampen: Kok.
- Belzen, J.A. van (2007),  
*Psychologie en het raadsel van de religie. Beschouwingen bij een eeuw godsdienstpsychologie in Nederland*, Amsterdam: Boom.
- Belzen, J.A. van (2008),  
 The development of early psychology of religion: A Dutch falsification of the received view, in: *Journal for the History of the Behavioral Sciences*, 44, (in press).
- Berg, J.H. van den (1953),  
*Kroniek der psychologie*, 's-Gravenhage: Boekencentrum.
- Berkouwer, G.C. (1989),  
*Zoeken en vinden. Herinneringen en ervaringen*, Kampen: Kok.
- Blom, J.C.H. (2006),  
 The Netherlands since 1830, in: Blom, J.C.H. & E. Lamberts (red.), *History of the Low Countries*, (New Edition), New York/Oxford: Berghahn Books, 393-470.
- Blom, J.H.C. & J. Talsma (2000),  
*De verzuiling voorbij. Godsdienst, stand en natie in de lange negentiende eeuw*, Amsterdam: Spinhuis.
- Bremmer, R.H. (1961),  
*Herman Bavinck als dogmaticus*, Kampen: Kok.
- Bremmer, R.H. (1966),  
*Herman Bavinck en zijn tijdgenoten*, Kampen: Kok.
- Cremer, K.J. (1934),  
*De duitse godsdienstpsychologie*, Delft: Meinema.
- Ebbinghaus H. & E. Dürr (1913),  
*Grundzüge der Psychologie* (Begonnen von Ebbinghaus fortgeführt von Dürr), Leipzig: Veith.
- Flournoy, T. (1902-03),  
 Les principes de la psychologie religieuse, in: *Archives de Psychologie*, 2, 33-57.
- Fortmann, H.M.M. (1957),  
*Aan de mens nabij. Over de situatie der godsdienstpsychologie en haar reden van bestaan*, Nijmegen/Utrecht: Dekker & Van de Vegt.
- Fortmann, H.M.M. (1964a),  
*Als ziende de Onzienlijke. Een cultuurpsychologische studie over de religieuze waarneming en de zogenaamde religieuze projectie. 1: Freud, Marx, Jung - referaat*, Hilversum: Gooi en Sticht.

- Fortmann, H.M.M. (1964b),  
*Als ziende de Onzienlijke. Een cultuurpsychologische studie over de religieuze waarneming en de zogenaamde religieuze projectie. 2: Kritiek op de grondbegrippen. De projectie, het onbewuste, de innerlijkheid, de participatie, de primitiviteit*, Hilversum: Gooi en Sticht.
- Fortmann, H.M.M. (1965),  
*Als ziende de Onzienlijke. Een cultuurpsychologische studie over de religieuze waarneming en de zogenaamde religieuze projectie. 3a: Geloof en ervaring*, Hilversum: Gooi en Sticht.
- Fortmann, H.M.M. (1966),  
*Hoogtijd, gedachten over feesten en vasten*, Bilthoven: Ambo.
- Fortmann, H.M.M. (1968a),  
*Als ziende de Onzienlijke. Een cultuurpsychologische studie over de religieuze waarneming en de zogenaamde religieuze projectie. 3b: Religie en geestelijke gezondheid*, Hilversum: Gooi en Sticht.
- Fortmann, H.M.M. (1968b),  
*Hindoes en boeddhisten. Dagboek aantekeningen en reisbrieven*, Bilthoven: Ambo.
- Fortmann, H.M.M. (1970),  
*Oosterse renaissance. Kritische reflecties op de cultuur van nu*, Bilthoven: Ambo.
- Fortmann, H.M.M. (1972),  
*Heel de mens. Reflecties over de menselijke mogelijkheden*, Baarn: Ambo.
- Freud, S. ([1907]/1941),  
 Zwangshandlungen und Religionsübungen, in: *Gesammelte Werke*, chronologisch geordnet, Band VII, London: Imago, 129-139.
- Freud S. ([1913]/1940),  
 Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker, in: *Gesammelte Werke*, chronologisch geordnet, Band IX, London: Imago.
- Freud, S. ([1923]/1940),  
 Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert, in: *Gesammelte Werke*, chronologisch geordnet, Band XIII, London: Imago, 317-353.
- Freud, S. ([1927]/1948),  
 Die Zukunft einer Illusion, in: *Gesammelte Werke*, chronologisch geordnet, Band XIV, London: Imago, 325-380.
- Gervasius [kloosternaam van H.F. van der Leemputten] (1919),  
 De empirische godsdienstpsychologie, in: *Tijdschrift voor Zielkunde en Opvoedingsleer*, 11, 113-130.
- Gervasius [kloosternaam van H.F. van der Leemputten] (1920),  
 De psychologie der bekeering, in: *Tijdschrift voor Zielkunde en Opvoedingsleer*, 12, 292-311.
- Gervasius [kloosternaam van H.F. van der Leemputten] (1923),  
*Bovennatuurlijke paedagogie*, Tilburg/Antwerpen: R.K. Jongensweeshuis/Veritas.

- Ginneken, J. van (1908),  
 Recensie L. Roure (1908), *En face du faits religieux* en W. James (1902/1907),  
*Verscheidenheid*, in : *De boekenschouw voor godsdienst, wetenschap en kunst*, 3, 145-147.
- Girgensohn, K. (1921),  
*Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage*, Leipzig: Hirzel.
- Graaf, H.T. de (1905),  
 Over godsdienstpsychologie, in: *Teekenen des Tijds*, 7, 28-38.
- Graaf, H.T. de (1914),  
*Temperament en karakter. Inleiding tot een onderzoek naar karakter en behandeling van veroordeelden wegens landlooperij en bedelarij*, (Proefschrift Groningen), Groningen: Noordhoff.
- Graaf, H.T. de (1928),  
*De godsdienst in het licht der zielkunde*, Assen: Van Gorcum.
- Hall, G.S. (1904),  
*Adolescence. Its psychology and its relations to physiology, anthropology, sociology, sex, crime, religion, and education*, 2 vols, New York: Appleton.
- Hall, G.S. (1917),  
*Jesus, the Christ, in the light of psychology*, New York: Doubleday.
- Harinck, G., C. van der Kooi & J. Vree (1994),  
 'Als Bavinck nu maar eens kleur bekende', Amsterdam: Vrije Universiteit.
- Hiltner, S. (1947),  
 The psychological understanding of religion, in: *Crozer Quarterly*, XXIV, no. 1, January, 3-36.
- Hoekstra, Tj. (1935-36),  
 Recensie van K. Cremer (1934), *Duitsche godsdienstpsychologie*, in: *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift*, 36, 191-193.
- James, W. ([1902]/1982),  
*The varieties of religious experience. A study in human nature*, Hammondswoth: Penguin.
- Janet, P. (1926),  
*De l'angoisse à l'extase: Études sur les croyances et les sentiments. I: Un délire religieux: la croyance*, Paris: Alcan.
- Janet, P. (1928),  
*De l'angoisse à l'extase: Études sur les croyances et les sentiments. II: Les sentiments fondamentaux*, Paris: Alcan.
- Johnson, P.E. (1959),  
*Psychology of religion*, Nashville, TN: Abingdon.

- Leuba, J.H. (1896),  
A study in the psychology of religious phenomena, in: *American Journal of Psychology*,  
7, 309-385.
- Leuba, J.H. (1902),  
Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens, in: *Revue Philosophique de la  
France et de l'Étranger*, 54, 1-37; 441-488.
- Lijphart, A. (1968),  
*Verzuiling, pacificatie en kentering in de Nederlandse politiek*, Amsterdam: De Bussy.
- Mayer, E.W. (1911),  
Über Religionspsychologie, in: *Theologische Rundschau*, 14, 445-464.
- Meulen, R.H.J. ter (1988),  
*Ziel en zaligheid. De receptie van de psychologie en van de psychoanalyse onder de  
katholieken in Nederland, 1900-1965*, Nijmegen/Baarn: Ambo.
- Murisier, E. (1901),  
*Les maladies du sentiment religieux*, Paris: Alcan.
- Post, H. (1989),  
*Pillarization. An analysis of Dutch and Belgian society*, Aldershot [etc.]: Avebury.
- Roels, F.J.M.A. (1919-20),  
Godsdienstpsychologie en apologetiek, in: *De Beiaard*, 4, nr. 2, 337-359.
- Roels, F. (1934-47),  
*Handboek der psychologie*, (vijf delen), Utrecht/Nijmegen: Dekker & Van de Vegt.
- Rogier, L.J. (1956),  
*Katholieke herleving. Geschiedenis van katholiek Nederland, 1853-1953*, Den Haag: Pax.
- Rogier, L.J. (1974),  
Terugblik, in: Manning, A.F. et al. (red.), *Katholieke Universiteit Nijmegen 1923-1973,  
een documentenboek*, Bilthoven: Ambo, 15-47.
- Rogier L.J. & N. de Rooy (1953),  
*In vrijheid herboren*, Den Haag: Pax.
- Rooy P. de (2005),  
*Republiek van rivaliteiten. Nederland sinds 1813*, Amsterdam: Mets en Schilt.
- Rutten, F.J.Th. (1937),  
*Het domein der godsdienstpsychologie*, Nijmegen: Centrale Drukkerij.
- Sanders, C. & L.K.A. Eisenga (1980),  
De psychologie aan de Vrije Universiteit, in: Os, M. van & W.J. Wierenga (red.),  
*Wetenschap en rekenschap, 1880-1980. Een eeuw wetenschapsbeoefening aan de Vrije  
Universiteit*, Kampen: Kok, 484-528.
- Schoof, T.M. (1968),  
*Aggiornamento. De doorbraak van een nieuwe katholieke theologie*, Baarn: Wereldvenster.



- Simons E. & L. Winkeler (1987),  
*Het verraad der clercken. Intellectuelen en hun rol in de ontwikkelingen van het Nederlandse katholicisme na 1945*, Baarn: Arbor.
- Spinks, G.S. (1963),  
*Psychology and religion*, Boston: Beacon Press.
- Starbuck, E.D. (1899),  
*The psychology of religion. An empirical study of the growth of religious consciousness*, New York: Scribner.
- Strunk, O. (1957),  
 The present status of the psychology of religion, in: *The Journal of Bible and Religion*, 25, 278-292.
- Veenhof, J. (1968),  
*Revelatie en inspiratie. De Openbarings- en Schriftbeschouwing van Herman Bavinck in vergelijking met die der ethische theologie*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.
- Velde, H. te & H. Verhage (red.) (1996),  
*De eenheid & de delen. Zuilvorming, onderwijs en natievorming in Nederland, 1850-1900*, Amsterdam: Spinhuis.
- Waterink, J. (1923),  
*Plaats en methode der ambtelijke vakken*, Zutphen: Brink.
- Waterink, J. (1927-28),  
 Iets over de psychologie der religie, in: *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift*, 28, 443-454, 503-517.
- Westhoff, H. (1996),  
*Geestelijke bevrijders. Nederlandse katholieken en hun beweging voor geestelijke volksgezondheid in de twintigste eeuw*, Nijmegen: Valkhof.
- Wunderle, G. (1922),  
*Einführung in die moderne Religionspsychologie*, München.
- Wundt, W. (1905),  
*Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*, (Vierter Band: *Mythos und Religion*), Leipzig: Kröner.
- Wundt, W. (1915),  
*Völkerpsychologie*, (Band 6: *Mythos und Religion* (dritter Teil)), Leipzig: Kröner.



# Spelen met religie in hedendaags theater<sup>1</sup>

Kees de Groot\*

## Summary

*Contemporary theatre sometimes uses religious language, symbols and poses, including elements derived from the Christian tradition. The question is what these references mean: how serious is the courtship with religion? I have selected four productions with unmistakable religious elements. I used the tools of the anthropological informed study of liturgy to test whether these could help to produce an account of the liturgical quality of these shows and performances. Two conclusions could be drawn. Firstly, in some instances the boundary between performers and audience is made fluid. This induces a development towards an event. Secondly, in some cases the show includes the (collective) performance of rituals, but within the context of theatre. These theatrical approaches, constrained by the limitations inherent to professional secular theatre, facilitate a liturgical function of contemporary theatre. Apparently, it is possible to make analytical distinctions with respect to the liturgical quality of the productions, although the subjective element is never absent.*

## Proloog

We bevinden ons in de aula van het Utrechtse academiegebouw, de indrukwekkende Unie van Utrecht-zaal, voor het afscheidscollege van professor, en universiteitsbestuurder, Henk Tieleman, tevens de afsluiting van het symposium 'Religie als theater – homo religiosus, homo ludens'. Het orgel klinkt. Opeens voelt het alsof we in de kerk zitten. Bovendien gaan we staan voor een introïtus: de binnenkomst van het cortège. Maar de organist speelt geen kerkelijk repertoire. We horen de melodie van Bob Dylans 'Blowin' in the wind'. De zwierige orgelklanken en de rinkelende belletjes van de staf van de pedel bewerken een draaiorgeffect. Ik glimlach. Het academisch ritueel wordt geparodieerd en daarmee gerelativeerd. Het is óók een poppenkast, een verkleedpartij, een spelletje.

Eenzelfde boodschap wordt met woorden uitgedragen met betrekking tot religie in het afscheidscollege zelf. Religie heeft een hoog theateraal gehal-

---

\* Kees de Groot is verbonden aan het 'Department of Practical Theology and Religious Studies', Tilburg University (c.n.degroot@tilburguniversity.edu).

te, aldus Tieleman. Het kan ‘misschien nog het beste als een verkleedkist beschouwd worden, die te kust en te keur attributen en elementen bevat waaruit mensen en groepen kunnen putten om elke gewenste rol en boodschap uit te dragen’ (Tieleman 2011, 163). Tot hen die religie bestuderen wordt hiermee gezegd dat ze zich niet moeten blindstaren op de inhoud van een geloof, dat wil zeggen: de opvattingen en teksten van een religie. Tegelijk wordt ook aan gelovigen het signaal gegeven dat alle verheven waarheidsaanspraken met een korrel zout dienen te worden genomen. Achterliggend motief: religiositeit is ‘als spelen met vuur’, dus de gemoederen kunnen maar beter niet al te verhit raken. De vergelijking met theater is hier dus vooral instrumenteel. Ze dient een maatschappij- en godsdienstkritisch doel: intomen van het gewelddadig potentieel van het verschijnsel godsdienst.

Ik deel deze bekommernis, maar heb niet het gevoel dat aan het verschijnsel religie helemaal recht wordt gedaan. Religie heeft wel iets van een spel (cf. Droogers 2011), maar is ook een staalhard zingevingssysteem dat macht over mensen uitoefent (Ter Borg 2011, 33). Tieleman (2011, 162-166) stelt religie uiteindelijk voor als een spel dat (helaas) wordt misbruikt door ‘de macht’; Ter Borg als een machtsmiddel waarmee mensen erin slagen om (al dan niet vreedzaam) met elkaar samen te leven. Wanneer religie werkelijk een wijze is van omgaan met het mysterie van het leven zelf – dat ook niet door de wetenschapper wordt doorgrond – zal religie een spel op leven en dood zijn (Van Baal 1972, 75-78; 1991, 94-108). Daar kan men moeilijk meer van maken dan het is.

Ook de omgang met het begrip theater bevredigt niet helemaal. Het dient er meer toe om te zeggen wat religie niet is (namelijk ideologie), of zou moeten zijn (namelijk spel), dan wat het wel is. ‘Theater’ wordt hier vooral verbonden met het uiterlijk vertoon van groepsbelangen. Een dergelijke vergelijking met theater helpt om het georchestreerde geweld tussen hindoes en moslims in India te begrijpen (Berenschot 2011) en om te zien hoe gebouwen een rol krijgen toebedeeld als representant van eigen of andermans religie (Valenta 2011). Maar Hans Alma (2011) en Wilna Meijer (2011) laten zien dat theater juist wij-perspectieven kan openbreken. En Freek Bakker (2011) toont met een beschouwing over de negentiende-eeuwse Balinese theaterstaat aan dat het ‘theatrale’ allerm minst naar het ‘illusoire’ verwijst. Daar verwees het theater naar het transcendente (een andere werkelijkheid die aan het dagelijks leven ontstegen is), de enige echte werkelijkheid in de ogen van de Balinesen van destijds. Een uitgewerkt theaterwetenschappelijk perspectief (cf. Goffman 1983) dat meerdere aspecten van religie in beeld brengt, is bij Tieleman afwezig.

## Inleiding

In deze bijdrage doe ik het omgekeerde: ik kijk naar specifieke theatervoorstellingen met een blik die is gevormd door bestudering van religie. Hiervoor zijn twee aanleidingen. De eerste is dat het onder theatermakers zelf niet ongebruikelijk is om theater met religie te vergelijken, met name om het theater als een hedendaags alternatief voor de kerk te zien.<sup>2</sup> Behalve van een wereldbeeld waarin het huidige kerkelijk leven geen rol van betekenis speelt, getuigen deze uitlatingen van het besef dat mensen in het theater de ervaring kunnen opdoen dat ze boven zichzelf als individu uitstijgen doordat ze op een fundamenteel menselijk niveau worden aangesproken.

The aim of any show is to unite an audience. This is the very basis of the theatrical experience, its deep meaning: the desire to become one with others, and for a second to hear what it's like to belong to a single human body.<sup>3</sup>

In dit citaat stelt de Britse toneelregisseur Peter Brook, medeoprichter van het *International Centre for Theatre Research*, dat het verlangen om één te zijn met anderen en om te horen hoe het is om deel te zijn van één menselijk lichaam, ten grondslag ligt aan de theatrale ervaring. Daar is theater maken op gericht, en dat is de diepere betekenislaag ervan. De Groningse kunstsocioloog Hans van Maanen betwist de houdbaarheid van deze stelling. In modern theater komt het juist aan op de individuele interpretatie, zegt hij. En is een collectieve ervaring ook per se een ervaring van gemeenschap, oftewel: is een ervaring die je met anderen deelt ook een ervaring die je aan anderen bindt? Deze tegenwerpingen snijden zeker hout en maken het mogelijk om onderscheid te maken in de mate waarin het voor bezoekers uitmaakt wat anderen beleven. Maar de transcendente dimensie waar Brook op wijst, blijft bij hem vervolgens geheel buiten beschouwing. Toch heeft Brook het niet zomaar over een gemeenschapservaring, maar over een diepste betekenislaag die betrekking heeft op het verlangen naar eenwording, het verlangen om een flard op te vangen van de ervaring te behoren tot één enkel menselijk lichaam. Mijns inziens slaat dat lichaam niet zozeer op het concrete gezelschap in de theaterzaal, maar op de onvoorstelbare mensheid als geheel die dit ene collectief, en ons begrip, te boven gaat. De cultureel antropoloog Victor Turner spreekt hier van *communitas*: de directe, onmiddellijke en totale confrontatie van menselijke identiteiten die ervoor zorgt dat de mensheid ervaren wordt als één homogene, ongestructureerde en vrije gemeenschap (Turner 1982, 86).

De tweede aanleiding is het expliciete gebruik van religieuze symbolen en rituelen in theatervoorstellingen, een gebruik van religie als *cultural resource* (Beckford 1989). In het theater wordt ruim uit religieuze repertoires geput, of die nu van Griekse, Germaanse of christelijke herkomst zijn.<sup>4</sup> De vraag is wat dit betekent. De auteur Lucas Catherine hecht niet zoveel waarde aan het voorkomen van dit soort ‘geloof’ in de kunst. Hij neemt als voorbeeld het geflirt met Germaanse goden in de opera’s van Wagner. Hier geldt ‘mythologie als excuus voor een artistieke spelerei’ (Catherine 2010, 19). Hiertegenover staat de diagnose dat het hergebruik van religieuze voorstellingen buiten het veld van herkomst een belangrijk cultuurkenmerk is. Colin Campbell (2007, 329) spreekt van een *mythopoeic culture*: mythen zijn steeds belangrijker geworden als bron van zingeving, juist omdat je niet meer in de waarheid hoeft te geloven. Een ironische houding kan een vrijbrief zijn om zich aan die mythen te laven. Dit laatste kenmerk kan in verband worden gebracht met een ‘post-seculiere’ mentaliteit. In de jaren tachtig vermoedde Victor Turner (1982, 86) al dat het postmoderne theater een plaats zou kunnen zijn waar weer ruimte kan komen voor het speelse ‘doen alsof’, en dat daar het ritueel dus zou kunnen herleven.

Mijn vermoeden is dat religieuze referenties, mogelijk zelfs voorbij de ironie, kunnen wijzen op een, meer algemeen voorkomende, liturgische functie van het theater. Met ‘liturgische functie’ bedoel ik dan, in de geest van Durkheim (1999 [1912], 65), het creëren van een ruimte waarin de aanwezigen worden samengebonden tot een handelend collectief dat zich openstelt voor communicatie met het heilige.<sup>5</sup> Het begrip ‘liturgisch’ is toegespitster dan het begrip ‘ritueel’ dat verwijst naar alle, al dan niet religieuze symboolhandelingen met een min of meer herkenbaar en herhaalbaar patroon en verloop (Barnard & Post 2001, 9). Liturgie (van het Griekse *leitourgia*) slaat oorspronkelijk op de dienst (*ergon*) van en voor het volk (*leitos*). In het christendom werd het begrip overgenomen voor de eigen eredienst. In een liturgiegeschiedenis met de titel *Sacred Games* plaatste de Duitse godsdienstwetenschapper Bernhard Lang de liturgie binnen het kader van de ritualiteit. Liturgie is wat hem betreft te beschouwen als een heilig spel (Post 2000). In de volgende paragraaf ga ik nader op het begrip ‘spel’ in.

Startvraag voor mijn onderzoek is de vraag: zijn de verwijzingen in het theater naar religie slechts *Spielerei* of duiden ze erop dat theater zelf in zekere zin als een heilig spel kan worden beschouwd? Ik ben geen advocaat van de religiositeit of a-religiositeit van het theater; ik verken slechts hoe theater speelt met religie, met de richtvraag: wanneer wordt theater liturgie? Ik acht die vraag relevant omdat wel beweerd wordt dat religie de begrenzingen van

het religieuze veld verlaat (cf. Bourdieu 1985). Door precies te kijken naar concrete casussen kan worden waargenomen hoe met de onderscheiding tussen theater en liturgie wordt omgegaan. De methodische vraag daarbij is hoe we dit liturgisch gehalte kunnen bepalen.

## Perspectief

Als 'normatieve professional' gaat Brook ver in het hanteren van een religieus perspectief op theater: het verlangen naar transcendente verbondenheid ziet hij als basis, al stelt hij niet dat dit verlangen ook geheel wordt vervuld (het blijft bij: 'for a second to hear what it's like'). Als theaterbezoeker (en amateurspeler) herken ik dit verlangen, maar ik denk niet dat elke theatermaker en -bezoeker zich in deze stelling zal herkennen. Daarvoor is deze te weinig descriptief. Er moet een onderscheid gemaakt kunnen worden in de mate waarin deze liturgische functie aan de orde is, zonder dus theater en liturgie al bij voorbaat op één hoop te gooien. Sociologisch gezien zijn religie en theater twee verschillende velden, wat niet wegneemt dat er over en weer behoorlijk veel grensverkeer kan zijn en pogingen om het onderscheid te vervagen.<sup>6</sup>

Zowel theater als liturgie rekent Victor Turner (1982, 86) tot het 'doen alsof', en daarmee komt de categorie van het spel in beeld. Beide kennen 'de dialectiek van werkelijkheid en verbeelding' (Barnard & Postma 2006), maar de verhouding verschilt. Liturgie en theater, zegt liturgiewetenschapper Gerard Lukken, zijn vormen van spel, maar wel verschillende soorten spel. Liturgie gaat, net als een wedstrijdspel, uit van de realiteit die echter wel anders verschijnt. Theater is meer zoals een imaginair spel ('Ik was de moeder en jij het kind.'). Wanneer kinderen zo met elkaar spelen, betreden ze een andere, illusoire wereld, net als de spelers in een stuk, maar ze spelen niet voor publiek (Lukken 1996, 162-163; 2005, 320-331). Het imaginaire spel heeft ook wel iets van een ritueel en van inwijding in de wereld van het geheim, en in die zin staat het wel weer dicht bij liturgie.

Om het onderscheid tussen liturgie en theater scherp te krijgen, onderscheidt Lukken (1996, 143) zeven kenmerken die in mijn interpretatie neerkomen op twee dimensies waarop liturgie en theater contrasterende posities innemen. In de liturgie is er (1) een collectieve actor (de aanwezige gemeenschap) en (2) een gerichtheid op de werkelijkheid waarin de liturgie zich afspeelt; deze verschijnt echter, zo is althans de opzet, in een ander licht. Lukkens collega Willem-Marie Spielman (2003) spreekt van het openbreken

van de werkelijkheid naar het mysterie dat in de werkelijkheid schuilgaat. Hiertegenover kent het theater 1) het onderscheid tussen publiek en vertolkers en is het 2) gericht op het creëren van een illusie, het voorstellen van een andere werkelijkheid: we zitten weliswaar voor een podium, maar we doen alsof we een huiskamer inkijken.<sup>7</sup>

**Tabel Onderscheiding tussen liturgie en theater, gebaseerd op Lukken (1996; 2005)**

	Liturgie	Theater
Participatie	Collectieve actor	Scheiding tussen spelers en publiek
Transparantie	Oplichten van transcendentie in het hier en nu	Voorstelling van een andere werkelijkheid

Lukken erkent dat er allerlei ‘mengvormen’ zijn. Het zijn juist die tegen liturgie aanschurkende evenementen, afkomstig van de familie van het theater, die ik hier beschrijf. De twee dimensies waarop ik deze analyseer, betreffen dan de vraag in hoeverre er sprake is van onderlinge gemeenschap (horizontaal) en in hoeverre er sprake is van deelname aan een transcendente werkelijkheid (verticaal). De eerste dimensie is die van de *participatie* (collectieve actor versus de scheiding tussen podium en zaal): hoe hoger de participatie, hoe liturgischer. De tweede betreft de mate waarin er sprake is van *transparantie* (oplichten van het mysterie in het hier en nu versus het voorstellen van een andere werkelijkheid): hoe meer transparantie van het hier en nu, hoe liturgischer ik de casus beoordeel.<sup>8</sup> Mijn onderneming is erop gericht een aantal casussen op deze twee variabelen te laten scoren.

Het centraal stellen van deze twee dimensies impliceert enerzijds dat een theatervoorstelling als liturgischer wordt beoordeeld, naarmate deze meer inzet op participatie – al dient er ook op de dimensie van transparantie te worden gescoord. Anderzijds zou een kerkdienst als theatraal beoordeeld kunnen worden, bijvoorbeeld voor zover deze meer een schouwspel is waarin de kerk-gangers toekijken hoe een bijzonder uitgedoste figuur met grote nauwkeurigheid merkwaardige handelingen uitvoert, en woorden uitspreekt, alsof deze in een andere wereld verkeert.

De op *ritual studies* georiënteerde liturgiewetenschap beschouwt liturgie als heilig spel (Barnard & Post 2001; Post 2000; Post 2006). Met een variatie op de bestaande typering, onderscheid ik hierbinnen de volgende typen: gebed, geestelijke extase, zegening, gedachtenis, preek en offer. Concreet vindt dit heilig spel plaats in tijd en ruimte, en er zijn bepaalde mensen bij betrokken (dimensies van het ritueel). Wat zij doen kan variëren: bewegen,



zien, spreken en horen, musiceren en luisteren, zwijgen (spelvormen). Met dit instrumentarium analyseerde ik de voorstellingen die ik heb bezocht. Ik was bij mijn selectie van te voren alert op voorstellingen waarbij ik toenadering tot het religieuze veld verwachtte. Ik nam deel, maakte aantekeningen en bezocht de websites. Soms sprak ik ook met makers en spelers en las ik het script. Ik heb mijn verslagen voorgelegd aan de regisseurs, die enkele feiten corrigeerden en aangaven dat ze zich goed konden herkennen in deze weergave. Ik heb geen receptieonderzoek gedaan; ik bestudeer de *performance* zelf en betrek daarbij expliciet mijn subjectieve beleving.

## Spelen met het heilige

### *Extase*

Rotterdam, theaterfestival De Parade, 2 juli 2006, 16.00 uur. In één van de tenten speelt de korte festivalvoorstelling 'Ja tegen het jungleavontuur' van *Suver Nuer* die als ondertitel draagt: 'Een voorstelling met Bach, Barbie, Johannes de Heer en het verlangen naar saamhorigheid'.<sup>9</sup> Opvallend aanwezig in de theatertent zijn twee harmoniums waarop een stuk van Bach wordt gespeeld. Bij aanvang wordt, ter begeleiding van de samenzang, het lied 'Stromen van zegen' uit de bundel van Johannes de Heer gespeeld. Sommigen zingen mee. Anderen reageren giechelend. De verstelster draagt een gebreide jurk met nepborsten tegen haar billen en wijst op het lustvolle in de originele tekst. Ze deelt met ons hilarische herinneringen aan geloofsexpressie in familieverband, waarbij de gesublimeerde erotiek veel aandacht krijgt. Een tante met een grote boezem en een vleselijke geur die in tongen sprak, deed 's middags een toneelstukje. De speelster verkleedt zich als gorilla en doet een 'angstaanjagende' act, doorspekt met het uitroepen van 'halleluja' en 'waarom zijn de bananen krom'. Vervolgens vertolkt ze 'Barbie in a plastic world' in een staat van verrukking. Ook via een spiritistisch-seanceachtig intermezzo wordt het publiek uitdrukkelijk deelgenoot gemaakt van een gezamenlijke bijeenkomst: 'Concentreer je op een vraag.' En: 'Sta open voor een nummer onder de 958'. Het corresponderende lied uit de bundel van Johannes de Heer wordt vervolgens voorgelegd met de vraag: 'Kun je er iets mee?'. De afsluiting is, indachtig een gedicht van Simon Vinkenoog, het lied 'Ja, ja, ja, ja' ('Mag ook "Nee nee nee nee" zijn.'), bij wijze van 'boeddhistische afsluiting'. Via de band van het verlangen naar saamhorigheid en geborgenheid in een gelovige gemeenschap, geprojecteerd in het verleden, wordt het liturgisch fenomeen tegelijk geparodieerd en present gesteld.

De voorstelling vindt plaats tijdens een zomers festival in een tent. Ingebed in een evenement heeft deze een lagere drempel dan een voorstelling in het theater. Er wordt niet zozeer een stuk aan het publiek gepresenteerd, maar eerder een spel voorgesteld waaraan de aanwezigen kunnen meedoen. Er wordt wel geacteerd, maar het personage nodigt uit tot meespelen. Door de inzet van muziek wordt deelname van het publiek bewerkstelligd, dat meezingt in een speelse sfeer van herinneringen ophalen aan een huisbijeenkomst. Er wordt gespeeld met het heilig spel van de geestelijke extase en de smeekbede om zegen. Daarmee *is* het nog geen heilig spel. Wat is het wel? Er is sprake van een collectieve actor (het gezelschap in de tent) en met die werkelijkheid wordt een experiment gedaan: als we nu religieuze liederen zingen, wat doet dat met ons? Ik vermoed dat de resultaten voor mensen verschillend zijn: voor mij is het speelse karakter van liturgie zo belangrijk, en was de inzet van de actrice zo authentiek, dat het gebruik van liturgische spelvormen op mij al het effect van een liturgische bijeenkomst had, al werd daar strikt genomen enkel naar verwezen. In die verwijzing, met daarbinnen actieve deelname, werd ik op het heilige betrokken. Niet voor iedereen zal dit aan de orde zijn geweest; in de receptie kan ook het bizarre, religiekritische, melancholische of ludieke de overhand hebben gehad. Ik was getuige van een luchtig, speels-theatraal evenement dat lonkte naar liturgie.

### **Gedenken**

Vrijdag 15 augustus 2008, Festival Boulevard, Verkadefabriek grote zaal, 's-Hertogenbosch, 20.30 uur – 22.20 uur. *Wunderbaum*, het jonge gezelschap van NT Gent en Productiehuis Rotterdam, speelt *Kamp Jezus*.<sup>10</sup> Toneelbeeld: links kerkbanken, rechts de band: keyboards, drums, gitaren, twee kerkklokken en een piano. Achter op het toneel zien we een stuk van een blankhouten kruis. De voorstelling begint. Een actrice ligt in een pij op de grond en voert een dialoog met de dood, een personage achter op het toneel. De opening van het *Dies Irae* van Schubert klinkt en het publiek wordt welkom geheten op 'Kamp Jezus'. De band wordt voorgesteld en het publiek wordt (als het ware) uitgenodigd tot meezingen. Aldus wordt verwezen naar de setting van een christelijk jeugdkamp. De encenering strekt zich niet uit tot de zaal; er wordt niet werkelijk ingezet op meezingen. Er wordt gedaan alsof.

Onder het motto 'En dan nu de intiemste gesprekken...!' nemen de acteurs plaats in de kerkbanken voor kleine camera's die hun gezichten projecteren op afzonderlijke doeken die naast elkaar boven het toneel hangen. Zo gaan ze in gebed. Eén is het uitvoerigst aan het woord – anderen doorsnijden haar relaas. Ze bekennen hun verlangens (ook naar God), hun begeertes, eenzaamheid

en tekortkomingen. Deze drijfveren sturen hun gang door de voorstelling. De jongeman die wel eens overspel wil plegen, benadert de jongedame die het liefste God eens op bezoek zou krijgen, maar ook voor hem openstaat. Op het *moment suprême* krabbelt hij echter terug, kleedt zich aan en schakelt over naar een religieus discours: 'Iedereen kan liefde geven' verkondigt hij en ter plekke laat hij een koor in gezang uitbarsten. (Een flink deel van het Bossche operakoor blijkt in de zijtribunes te zitten en zingt 'Jeruzalem' uit de opera van Verdi.) Het blijkt de overgang naar een passiespel. De kruisweg wordt nagespeeld in *tableaux vivants*, begeleid door bijpassende gebedsteksten. De toon is niet satirisch. Acteurs nemen vormelijke, strakke poses aan. Het publiek is vrijwel stil. Dan volgt de kruisigingscène: een actrice, slechts gekleed in lendendoek en onderbroek, wordt 'aan het kruis geslagen', en zegt: 'Mijn God, mijn God, waarom heeft u mij verlaten?' Na de voorstelling I.N.R.I van De Bloeiende Maagden en de act van Madonna in de concertreeks *Confessions on a Dance Floor* komt dit beeld (de minder of meer geklede vrouw aan het kruis) me bekend voor (Korte 2009; 2011). Ik wacht af hoe dit verder gaat. Zal er door de vorm heen een wezenlijke ervaring oplichten, iets van de godverlatenheid waarin deze personages lijken te verkeren?

Het loopt anders. Een andere actrice loopt weg en gaat een biertje drinken achter op het toneel. Het spel wordt stilgelegd. Ze (de actrice die kennelijk speelt dat ze uit haar rol is gestapt) vindt het niet kunnen. Ze is op de nonnenschool opgevoed. Dit is haar dierbaar. Zomaar een beetje de dood van Jezus uitbeelden past daar niet bij. 'Het gaat om iets innerlijks.' (Ja, maar we verbeelden het op een verinnerlijkte manier', is het verweer.) Er ontstaat een ruzie, vooral met degene die 'Jezus' speelde en die zich nu bloot en heel kwetsbaar voelt. Zij deed het integer, en dat wordt nu in twijfel getrokken. Alsof ze haar tietten wilde laten zien. 'Nee, zo was de rolverdeling nu eenmaal', zegt 'Simon van Cyrene'. Voor haar was het een manier om het lijden te voelen. Daar mag de ander niet over oordelen. Maar ja, 'moslims zijn gevoelig, christenen mogen dat ook zijn', wordt daar tegenover gezet. Spoedig daarna eindigt de voorstelling. Het *Dies Irae* wordt weer ingezet. De spelers gaan af. Ze krijgen een staande ovatie en langdurig applaus. Ze komen drie keer terug en lijken aangedaan. Ik ben verbaasd dat het hier bij blijft.

De voorstelling schetst het beeld van een christelijk jeugdfestival. Binnen dit bestek wordt gerefereerd aan biecht, gebed, preek, extase en gedachtenis in de vorm van een kruisweg. De laatste vorm krijgt veel aandacht, maar blijft binnen het kader van (het maken van) een voorstelling. In de spelvormen wordt de scheiding tussen podium en zaal voor een groot deel gehandhaafd. Ze wordt doorbroken, wellicht door de muziek die de band speelt, in ieder

geval door het optreden van het koor. De kruisweg is een geval van spel binnen een voorstelling. Het publiek wordt er geen deelgenoot van; voor doorbreking van de code 'voorstelling', zoals in de theatergeschiedenis wel beoogd werd met *Publikumsbeschimpfung*, is de act niet provocatief genoeg.

De voorstelling toont een theatrale verkenning van een serieus thema. Wat kan geloof betekenen: verlangens, schuld, extase, lijden, dood, frustratie? Zowel het persoonlijk geloof als het verschijnsel religie wordt verkend. En daardoor komt ook het explosieve karakter van religie tot uiting. (Ter voorbereiding werd dan ook onder andere met 'een godsdienstsocioloog' gesproken.)<sup>11</sup> De ambivalente relatie met het geloof stond voorop: enerzijds een fascinerende culturele bron, anderzijds belichaming van een ongemakkelijke relatie met seksualiteit.

Er worden in deze voorstelling geen conclusies getrokken. Opvallend is de aarzeling. Met het afleggen van bekentenissen, met het inzetten van liederen en een kruisweg wordt de intimiteit van de gemeenschap opgezocht. Maar de beweging wordt niet doorgezet, waarmee een accent komt te liggen op de begrenzing: toch maar niet de liefde bedrijven, toch maar niet 'Jezus aan het kruis slaan'. Dus ook: het theatraal experiment om te komen tot een religieus *event* wordt halverwege afgebroken. De voorstelling blijft voorstelling, die wel gaat over religie en taboes – algemeen: over het sacrale – maar niet zelf liturgisch, of blasfemisch, wordt. De grens hiermee wordt verkend en voelbaar gemaakt.

### Mis

Amsterdam, Grote Zaal Stadsschouwburg, 24 december 2009, 22.00 uur. *Urban Myth*, het jonge multidisciplinaire huisgezelschap van de Stadsschouwburg verzorgt een alternatieve nachtmis in het kader van *Expanding Theatre*. De begeleidende tekst bij de 'Liturgie Alternatieve Nachtmis' meldt verder:

Kerst is ontkerstend en is verworden tot een ongebreideld eet- en drinkgelag zonder inhoud. [...] Tijd voor contemplatie en nieuwe waarden.[...] Met gebruik van de traditionele katholieke rituelen (Jörgen was vroeger misdienaar) zullen we je tot denken stemmen. [...] We wensen je een mooie Nachtmis.

Was getekend: 'Melle Daamen (Koster en directeur Stadsschouwburg); Jörgen Tjon A Fong (Misdienaar en artistiek leider Urban Myth)'.<sup>12</sup>

Van te voren is het mogelijk te dineren onder begeleiding van een tafelrede (door actrice Hanna Bervoets) en live muziek, maar door technische

problemen komt van deze entourage weinig terecht. Wanneer ik tegen tien uur de zaal binnenkom, zingt één van de twee gospelkoren al. De toon van het genre is gezet: ik kan een religieus getinte show verwachten. Zangeres Joy Wielkens daalt neer op een trapeze onder het zingen van *Ave Maria*. Désirée Snackey heet ons welkom en haalt herinneringen op aan (het zingen in) de kerk van haar jeugd. De aanzet tot ‘Er is een kindeke geboren...’ wordt direct al door het publiek opgepikt. De kerststemming zit er goed in. Maar er wordt niet op *community singing* gekoerst. Wouter van Oord zet fors de schuldbelijdenis in: ‘Jullie gaan denken aan de fouten die je hebt gemaakt en roepen “Ik ben schuldig” en dan ga ik jullie vergeven.’ De zaal volgt hem, maar medespelster Rosa Mee protesteert en leidt daarmee de Lezingen in, die het kwaad concreter benoemen en sociaal situeren. De Eerste Lezing is uit het Oude Testament: de klacht van Ezechiël over hongersnood en uitbuiting door de leiders van het land. De Tweede Lezing is ‘uit de Metro’ over ‘de pedofiel uit Eindhoven’ die overal wordt uitgekotst. Dit controversiële fragment leidt een eerste dramatisch hoogtepunt in: de pedofiel wordt voorgesteld als een modern kerstkind, die in zijn auto, ‘gewikkeld in doeken’, nergens een plaats vindt. Misschien, zo wordt gesuggereerd, kan toch eens iemand zo’n man op de koffie vragen. Deze onderdelen maken indruk.

Na een diavoorstelling waarin slachtoffers van de financiële crisis worden geportretteerd, zet langzamerhand de verlegenheid met het concept ‘mis’ in. Wouter vertelt dat ze graag wat willen uitdelen bij wijze van Communie, maar brood – dat vonden ze niet kunnen. Daarom hebben ze allemaal wat geld bij elkaar gelegd. Er worden twee kolommen vol muntstukken van twee euro uitgedeeld (‘Lichaam van Christus kan ik natuurlijk niet zeggen, nou... rib uit mijn lijf’). Het ritueel duurt even en brengt chaotisch contact tussen spelers, publiek en het publiek onderling teweeg. Na de herdenking van de gestorvenen van dat jaar (Joy komt op als Michael Jackson), volgt het tweede dramatische hoogtepunt: de collecte. Er wordt daadwerkelijk gecollecteerd voor een ‘transparant goed doel’: een project van B!nk in Suriname voor kinderen die besmet zijn met het HIV-virus. Dan wordt een skype-verbinding gelegd met Paramaribo en de opbrengst gemeld: 1400 euro. De journalist ter plaatse reageert verbouwereerd: ‘Jezus, dat is veel geld, maar...’ Ze heeft er een ‘dubbel gevoel’ over. Nederland ‘doet weer goed’ voor Suriname, terwijl de rijken aldaar een luxe leventje leiden en ‘dus’ niets hoeven te doen... Haar monoloog wordt een repeterend refrein. Wouter, Rosa en Désirée schrompelen ineen. Het publiek is in verwarring gebracht. Heb ik er nu wel goed aan gedaan te geven? Moet er niet een ander doel worden gekozen? Ik geniet ervan hoe er

meespeeltheater wordt gemaakt van de ambivalente gevoelens waarmee het geven aan goede doelen gepaard gaat.

De kwestie wordt niet opgelost. Erachteraan komt nog De Preek, een mini-oudejaarsconferentie van Freek de Jonge, maar in mijn (liturgisch geschoolde) beleving hebben we al minstens twee preken gehad, en is het er nu in ieder geval niet de plaats voor. Wouter kondigt hem af en staat vervolgens met lege handen want van hem wordt de Heenzending verwacht, maar hij weet geen zending of zegen. Joy moet dus maar haar slotlied zingen: 'Zing, vecht, huil, bid, lach werk en bewonder' van Ramses Shaffy. De Liturgie meldt daarbij: Samenzang, maar dat gebeurt niet. Velen verlaten nu zelfs de zaal, hoewel de koren weer terug op het podium komen en meezingen. Dan is het echt afgelopen.

De alternatieve nachtmis is een show die in vorm en inhoud uitvoerig verwijst naar de populaire nachtmis van Kerstmis. De ruimte van de schouwburg is medebepalend. De acteurs spelen de rol van presentator; de bezoekers geraken bijgevolg in de rol van publiek van een showprogramma en doen af en toe mee vanuit die rol. Vrijwel allen zijn feestelijk gekleed; alle leeftijden zijn vertegenwoordigd. De spelvormen zijn zang/luisteren, spreken/horen, zien en bewegen. Alleen met het uitdelen en inzamelen van geld is er ook enige beweging in de zaal. De tekst overheerst, afgewisseld door zang.

In het programma wordt een mis met uitgebreide liturgie voorgesteld. Opvallend is dat meerdere typen van heilig spel wel worden aangestipt, maar niet worden doorgezet (schuldbelijdenis). Ze worden ter discussie gesteld (communie en collecte) of uitdrukkelijk niet gedaan (zegen), al kan het lied van Shaffy zo worden opgevat. Er wordt een smeekbede gedaan (het beklag over de rijken) maar als Lezing. Verder worden de overledenen herdacht. In één van de (feitelijke) preken (over de pedofiel uit Eindhoven) vindt een ontregelend moment plaats. Al met al een rijk palet, waarin twee typen van heilig spel domineren: de preek en het offer. Het offer verschijnt hier als de tweeenheid communie en collecte. Deze worden uitdrukkelijk horizontaal ingevuld: geen gave of overgave aan een hogere macht, maar aan elkaar. Door, net als in de preek, gangbare opvattingen over goed en kwaad ter discussie te stellen, wordt wèl een transcenderende beweging gemaakt.<sup>12</sup>

Het spel zit dicht op de werkelijkheid. Er wordt geen toneelstuk gespeeld. Het is een gemonteerde show met een daarbij passende, beperkte interactie tussen de bezoekers. Het wordt entertainment geboden, dat echter wel ontregelt. De ontregeling geldt de omgang met morele kwesties. Een sfeer van contemplatie is er hoogstens tijdens de (visuele) gedachtenissen. Het geheel heeft een sterk verwijzend karakter, en wel naar een 'echte Nachtmis'. Het

ongemak met de afstand daartoe wordt uitgespeeld. Tegelijk wijst het zo op de symbolische kracht van de christelijke eredienst en de christelijke boodschap – die in gewone kerkdiensten overigens vaak minder scherp klinkt.

### *Maaltijd*

's-Hertogenbosch, Festival Boulevard, 13 augustus 2010. Het programma meldt een middagvoorstelling met lunch: Het Laatste Middagmaal.<sup>13</sup> De voorstelling vindt plaats in een afgesloten glazen ruimte, 'de kas', die tijdens Festival Boulevard dienst doet als restaurant De Keuken. Het theatraal-ritueel karakter van de bijeenkomst wordt bij aanvang direct duidelijk gemaakt. Eén speelster (Minou Bosua) komt naar buiten, heet het wachtend publiek (van alle leeftijden) welkom en geeft instructies voor een drempelritueel: de handen dienen eerst bevochtigd in de gereedstaande teil met water, gereinigd tot in de plooiën met scrubzout, waarna zij ze afspoelt en haar medespeler (Patrick Nederkoorn) een handdoekje aanreikt. Binnen schuiven we aan een grote carré-opstelling aan, waarvan zowel de buitenste als de binnenste ring wordt benut. Zij openen de bijeenkomst met het motto 'geweten eten', nodigen ons uit om kennis te maken met de mensen naast en tegenover ons, stellen de andere twee spelers (Louise Korthals en Kiki Schippers) en muzikant (Mirek Walton) voor en delen de algemene gedragsregel mee: een belletje geeft aan wanneer er gegeten, dan wel gekeken moet worden. Het bij restaurantbezoek gebruikelijke opnemen van de bestelling is vervangen door de vraag wie vegetarisch eet (de meesten), wie biologisch vlees (de minderheid) en wie alles eet. De enkelen die vallen onder de laatste categorie dienen aan te geven hoe ze hun keuze denken te compenseren zodat hun maaltijd klimaatneutraal wordt. Deze vraag blijkt de rode draad door de gehele bijeenkomst: een speelse uitnodiging tot bezinning op wat je eet. In dat teken staat de maaltijd zelf en alle theatrale vormen die deze begeleiden: samenspraak met publiek, liederen ('Mensch durf te eten'), monologen, dialogen, presentaties, sketches.

Vóór aanvang wordt een 'zuiveringsritueel' gedaan: een drinkritueel met tequila, water, zout en citroen om 'de slechte smaak' achter ons te laten. Met een kneuterige diapresentatie wordt uitgelegd hoe de te schenken vlierbloesemdrank is bereid uit zelfgekweekte vlier (met hulp van de moeder van Minou, die als bezoeker aanwezig is). In een drinklied wordt de lof gezongen 'op de mannen en de vrouwen [...], op de wereld en elkaar [...], op ons grenzeloos vertrouwen, [...] met een hart zonder bezwaar.' Dit wordt gevolgd door het dankgebed. Hierin wordt het voedsel aangesproken als persoon en gedankt voor alles wat het brengt. Ik ervaar het als een echt tafelgebed. Tijdens het eten worden een sketch en een satirische conference gehouden

waarin wordt gespeeld met de kwestie wat je wel en niet zou mogen eten en wat je wel en niet daarover zou moeten (willen) weten. Het nagerecht wordt geopend met een dankgebed aan Onze Moeder: 'Onze Moeder in de aarde gelegen [...] / Waak over ons / En laat ons leven / Amen.'

De eerste regel heeft nog iets parodiërends, maar het vervolg kan ik niet anders begrijpen dan, opnieuw, een gebed. Het grand dessert 'voeren' de bezoekers aan elkaar met lange lepels. Deze operatie leidt tot een merkwaardig intiem contact met mijn, al wat oudere, disgenote. We stoppen elkaar, steeds vaardiger, allerlei lekkers toe. We worden onderbroken door 'de afwas', een strak geregisseerde scène waarin de spelers met elkaar discussiëren over de mate van radicaliteit waarin je moet kiezen voor en getuigen van een andere omgang met de aarde. En dan sluit Minou de voorstelling af met een poëtische tekst over een spreekwoord die opstijgt vanaf het dak van de St. Jan en meedeelt dat de boodschap is doorgekomen. Het voelt als een bemoedigende zegen. Wij eten nog even wat laatste stukjes cake en fruit, en praten na, zoals veel andere bezoekers; enkelen wisselen zelfs adressen uit. Allemaal krijgen we een boekje mee met ecologische tips van de spelers, wier personages kennelijk dicht bij de realiteit staan.

De naam van de voorstelling verwijst weliswaar naar het Laatste Avondmaal, maar die specifieke connotatie wordt niet uitgespeeld. De liturgische betekenis is sterk verbonden aan het houden van een maaltijd, een handeling die ook in het dagelijkse leven al ritueel is geladen. Hiermee is een actuele kwestie verbonden, die aanknopingspunt is voor een cabareteske aanpak. Het liturgisch gehalte van deze theatervoorstelling is zo hoog, dat ik me afvraag of deze ook zou kunnen functioneren als performancekunst in een (ecologisch-spirituele) liturgie (cf. Belderbos 2010).

Tijdens de voorstelling geldt een protocol; we stappen in een geritualiseerde bijeenkomst. Verscheidene spelvormen worden gehanteerd: zien, spreken (tot elkaar), luisteren naar tekst en muziek. Bewegen blijft beperkt tot eten en drinken en eten geven. Complete stilte is er niet geweest, wel verstilling bij de gebeden en de slottekst. Het evenement kent een overvloed aan typen van heilig spel. Alleen de geestelijke extase ontbreekt. Bijzonder is de omgang met het gebed, dat door de setting (gezamenlijke maaltijd, geen scheiding podium en zaal) ook echt gebed wordt. Op dit grondtype wordt gevarieerd: drempelgebed, lofprijzing, dankgebed en smeekbede. Het eten wordt gezegend, en de aanwezigen worden gezegend, ook met de slottekst. Het lijden van 'de aarde' (de planten, de dieren, het milieu) wordt herdacht. Er wordt volop gepreekt, in allerlei toonaarden. Offers moeten worden gebracht om de ecologische voetafdruk te compenseren en in het algemeen de belasting voor de aarde te



verminderen. Alle spelvormen staan binnen het kader van een theatervoorstelling. Daardoor blijft er enige esthetische distantie: je kunt toeschouwer zijn van een muzikale, poëtische, prikkelende voorstelling. Anderzijds is het mogelijk om deelnemer te zijn. Minimaal gebeurt dat door te eten, maximaal door ook (sommige) teksten voor eigen rekening te nemen.

De rol van gemeenschapsvorming is groot in deze voorstelling. Vanuit een situatie van 'togetherness' in de wachtende rij voor de voorstelling vormt zich een participierend publiek dat onderling en met de spelers communiceert. De gezamenlijke maaltijd is volledig in de voorstelling geïntegreerd. De voorstelling gaat over die maaltijd, de sketches vormen niet de achtergrond van wat vooral een gezellige maaltijd is. (Wel wordt er tijdens het hoofdgerecht op de achtergrond gezongen.) Erna wordt er gepraat en worden de spelers gecompimenteerd. (Incidenteel zegt tijdens de voorstelling iemand zelfs iets onuitgenodigd tegen een speler, waardoor het concept van een voorstelling in gevaar komt; dit wordt afgeremd.) Samen eten, in deze entourage, heeft duidelijk gemeenschapsbevorderend gewerkt. Vanuit de keuze om naar een voorstelling te gaan kwamen mensen terecht in een situatie waarin ze fysiek bijeen waren in één ruimte, en vormde zich een maaltijdgemeenschap. Deze gemeenschap wordt uitgetild boven de concreet aanwezige, met name op twee momenten. Ten eerste bij de gebeden, ten tweede bij de poëtische slottekst. Hier wordt een transcendente werkelijkheid geëvoceerd, op een nuchter-speelse wijze.

De bijeenkomst heeft bovendien een sterke ethische lading. Inhoudelijk is ze gericht op het gedrag in het feitelijke leven van alledag. De voorstelling is een onbekommerd moralistische voorstelling/bijeenkomst rond een ecologisch thema. De boodschap ligt er tamelijk dik bovenop. De verschillende stemmen (hedonistisch, cynisch, bevlogen, spiritueel) laten wel ruimte voor een speelse omgang ermee. Wellicht dat het publiek daarom het moralisme accepteert, al kan dat ook te maken hebben met een zekere selectiviteit.

## Evaluatie

Het blijkt mogelijk om onderscheid te maken in de mate waarin theater liturgisch kwaliteiten heeft. Er zijn twee kenmerken van het hedendaagse theater die de liturgische functie bevorderen. Het eerste is het doorbreken van de scheiding tussen podium en zaal: het publiek wordt uitgenodigd om ook een rol in de voorstelling te spelen, die daarmee minder voorstelling en meer *event* wordt. De gehele bijeenkomst komt meer in het teken van het gezamenlijke spel te staan. Dit gebeurt bij uitstek in locatietheater: in parken, monumentale

gebouwen, fabrieken, kerkgebouwen en restaurants. In de besproken casussen gaat Het Laatste Middagmaal het verst in het overbruggen van de kloof tussen spelers en publiek. De geregisseerde ontmoeting tussen spelers en publiek en bezoekers onderling speelt daar bijna de hoofdrol. Bezoekers en spelers bevinden zich in dezelfde ruimte. De spelers zijn entertainende gastheren/-vrouwen, de bezoekers worden verondersteld bereidwillig mee te spelen, dat wil zeggen: de maaltijd op een bijzondere manier te nuttigen.

Het tweede kenmerk is de, soms onbekommerde, betreding van het religieuze veld, variërend van parodie, tot heropvoering en de uitvinding van nieuwe rituelen. In Kamp Jezus ging het vooral over de mogelijkheid dat dit gedaan kan worden, en dat dat beladen is: wat is nog heilig, kunnen we dit wel maken? Maar daar en elders worden ook daadwerkelijk rituelen uitgevoerd: er wordt gebeden, gezongen om zegen, een offer verbeeld, gepreekt en een geritualiseerde maaltijd gehouden. De vrees dat de voorstelling in het teken komt te staan van de codes van het religieuze veld lijkt gering. De logica van het artistieke veld (past dit binnen de voorstelling?) speelt soeverein en op de achtergrond haar ordenende rol. Rituele vormen (maaltijd, samenzang, collecte) dienen om inhoudelijke thema's binnen de taal van het theater aan de orde te stellen: de verhouding tot het christendom en saamhorigheid (Jungleavontuur), omgang met de aarde (Middagmaal), morele verantwoordelijkheid en sociale uitsluiting (Nachtmis).

Deze twee kenmerken (meer gemeenschap, vrijmoedige omgang met religieuze vormen) bevorderen de mogelijkheid dat het theater een liturgische functie krijgt. In de inleiding heb ik liturgie omschreven als het creëren van een gemeenschap die communiceert met het heilige. Van de gemeenschap die hier gecreëerd wordt, zijn de volgende kenmerken aan het licht gekomen: (1) het momentane karakter (2) de afwezigheid van aansluiting op een concrete leefgemeenschap, (3) het beperkte contact tussen makersgemeenschap en bezoekers en (4) de affiniteit tussen theaterpubliek en bestaande groepen in de samenleving. Ik licht deze kenmerken kort toe.

- (1) Het sociale fenomeen dat zich tijdens de voorstellingen voordoet, is eenmalig. Wellicht wordt er op het moment zelf gemeenschap ervaren, in enkele gevallen worden er gezamenlijke handelingen verricht, en incidenteel waren er aanwijzingen voor contact tussen bezoekers na afloop van de bijeenkomst. In hoeverre de deelname aan de bijeenkomst effect heeft gesorteerd in het leven daarna, is onduidelijk. Receptieonderzoek zou moeten uitwijzen welke betekenis deze heeft gehad voor de beleving, de mening of het gedrag van de bezoeker.

- (2) De aansluiting op de leefwereld van de bezoekers geschiedt indirect. In het lokaal georiënteerde amateurtheater komt de meelevende, meewerkende en ontvangende gemeenschap beter uit de verf. In het professionele theater zijn tournees, festivals, subsidies en recensies indicaties van een verbinding tussen voorstelling en samenleving. De bezoekers vormen geen eigenstandig objectief wij, maar zijn een selectie van een groter objectief wij. Naar dat grotere wij, 'de samenleving', wordt verwezen. Maatschappelijke vraagstukken, trends, breed levende gevoelens spelen in de voorstellingen een rol. Doordat wordt herkend dat het gaat over 'mij', 'ons' en de ander kan de voorstelling werken.
- (3) De scheiding met het collectief dat de voorstelling maakt is tamelijk scherp. Ook voor zover zich dit niet letterlijk achter de schermen bevindt, is er doorgaans weinig contact tussen performers en bezoekers. In amateurproducties en meespeelvoorstellingen is dat anders.
- (4) Onderzoek wijst uit dat elke podiumkunst haar eigen publiek kent, met bepaalde leefstijlen, die enigszins samenhangen met de hoogte en de aard van de gevolgde opleiding (Van den Broek, Huysmans & De Haan 2000, 42; Van Maanen 2009, 241-174). Een festival trekt een breder publiek dan een voorstelling in het theater. Voor het bezoeken van een voorstelling dient een drempel genomen te worden, praktisch (tijd, afstand, prijs) en psychologisch: hoe explicieter er van te voren al de verwachting is gewekt dat je met een bepaalde thematiek of zelfs boodschap geconfronteerd gaat worden, hoe groter de kans dat zich een zeker publiek zal hebben voorgesorteerd. Junkfoodconsumenten waren zeker ondervertegenwoordigd bij Het Laatste Middagmaal. Een voorstelling als deze loopt het meeste risico om voor eigen parochie te preken.

De communicatie met het heilige vertoont een opmerkelijke variëteit. Inhoudelijk wordt er geput uit het repertoire van verschillende spirituele stromingen, hier: rooms-katholiek, charismatisch, protestants, ecologisch – soms zelfs met medewerking van religiedeskundigen. De omgang ermee verschilt. Soms wordt communicatie met het heilige getoond, soms het begrip van het heilige bediscussieerd, bereflecteerd, becommentarieerd, en ook lijkt er, althans in mijn beleving, daadwerkelijk communicatie met het heilige plaats te vinden. Daar was de heerschappij van de ironie voorbij, en stuitte ik zelfs op onbekommerd moralisme. Een belangrijk kenmerk van theater als hedendaagse kunstvorm blijft wel de plicht tot verrassen. De ruimte voor ritueel, dat bestaat bij de gratie van herhaling, blijft daardoor beperkt, waardoor een belangrijk gemeenschapsvormend potentieel onbenut blijft.

De bekende typen van heilig spel blijken in het theater te worden ingezet. Hiermee wordt leentjebuurt gespeeld bij het religieuze veld zonder nu volledig de scheiding daarmee te doorbreken. Wel wordt daarmee een gebruikelijke toegang tot het sacrale betreden. Soms bleef de definitie van de situatie (als theater) volledig gehandhaafd en werd het heilig spel voorgesteld, maar niet gespeeld, maar ook leidde dit ertoe dat het hier en nu van voorstelling en publiek werd omgevormd tot een vierende gemeente. In die gevallen namen de aanwezigen deel aan een spel waarin het ging om een werkelijkheid over de grenzen van de verbondenheid van deze toevallige en tijdelijke verzameling mensen heen.

Voor religiewetenschappers en sociologen is het daarbij interessant dat theatermakers, soms zelfs met hun medewerking, eenzelfde materie onderzoeken: de relevantie van religie in een samenleving waarin de overlevering van religieuze inhouden en gebruiken drastisch is gewijzigd. Terwijl het theater hierbij het onderwerp van onderzoek dicht kan naderen, blijft de wetenschap doorgaans wat meer op afstand, al spoort het 'methodisch ludisme' ertoe aan om niet voortdurend aan de zijlijn te blijven staan, maar ook eens de rol van gelovige in te nemen (Droogers 2006). Dat heb ik in dit onderzoek gepoogd te doen.

## Epiloog

Terug naar het spel met het academisch ritueel in de Utrechtse aula. Wat gebeurde hier nu eigenlijk? Werd de plechtigheid ondermijnd? Nee, ook hier gebeurde dat niet. Doordat er soeverein met het ritueel werd gespeeld, werd het geloof in het academisch bedrijf eerder bevestigd. De bestuurder stelt zijn macht als zeer betrekkelijk voor ('Ik stond erbij en ik keek ernaar' (Tieleman 2011, 149)). De hoogleraar velt zijn oordeel over waar het in religie om gaat. Kortom, de status quo blijft gehandhaafd. In wat er vervolgens over religie wordt gezegd, heeft de vergelijking met theater wel een bepaald effect in het religieuze veld. De vergelijking van religie (iets 'hoogs') met theater en poppenkast (iets 'laags') werkt ontzuenderend of mogelijk zelfs profanerend. De vergelijking van theater met religie die hier is gemaakt vestigt daarentegen de aandacht op het verhevene van theater. Wanneer dan al te gemakkelijk religieuze etiketten worden geplakt, bestaat het gevaar van ophemelen of annexeren. Maar door vanuit dit perspectief concrete voorstellingen te bespreken, die bovendien zelf al expliciet naar religie verwijzen, is dat risico wel enigszins

ingedamd. En zelfs binnen deze categorie blijkt het spel met religie niet altijd even hoog te worden gespeeld.

## Noten

- 1 Dit artikel is het resultaat van onderzoek uitgevoerd in het kader van het project 'Op zoek naar een nieuw wij' (Dominicaans Studiecentrum voor Theologie en Samenleving), in de periode 2009-2011. <http://nieuwwij.nl>. In dit artikel worden de resultaten systematisch uiteengezet, mede in discussie met het R&S-publiekssymposium 2011. Daarvoor is geput uit De Groot 2010 en De Groot 2011.
- 2 Dergelijke opvattingen over podiumkunst zijn bijvoorbeeld vertolkt door de Belgische choreograaf Alain Platel van het gezelschap Les Ballets C de la B (*pitié*, 2008), Peter Delpout (NRC 10 december 2010) en Freek de Jonge ('Red de beschaving' (2010) en 'Het verlossende woord' (2010)).
- 3 Peter Brook geciteerd in Van Maanen (2009, 193). En (uitvoeriger) in: Eversmann (1996, 9). (Het interview verscheen oorspronkelijk in: G. Breton, *Theaters* (Series: Thematic Architecture) New York: Architectural Press, 1989.)
- 4 Hoewel Max Smith (2009, xxx) nog weinig terecht zag komen van interesse in Bijbelse thema's bij de jongste generatie theatermakers.
- 5 Durkheim zelf spreekt van *culte*, maar geeft geen definitie. Liturgie is bij hem een christelijk begrip.
- 6 Zie Van Maanen 2009, 270 e.v. over de interactie tussen de wereld van de kunst en andere systemen.
- 7 Mijn oogmerk is om met een betrekkelijk eenvoudig instrument de grensbewegingen tussen het religieuze veld en het veld van de kunst te kunnen beschrijven. Zie McCall (2007, 103-104) voor een vergelijkbare, maar meer uitgewerkte, formele benadering van de afgrenzing tussen liturgie en theater. Zie Pircher (2010, 191-225) voor een (hilarisch gedramatiseerde) discussie over de kwestie hoe beide gedefinieerd zouden moeten worden.
- 8 Deze benadering correspondeert met het onderscheid dat de semioticus A.J. Greimas maakt tussen de sacrale, c.q. liturgische fase van de mythe die mensen integreert in een collectief en de esthetische fase van het spektakel dat mededelend is en mensen tot ontvangers maakt (Lukken 1996, 163). Natuurlijk correspondeert Lukkens begrip van liturgie ook met een specifieke theologische positie, namelijk die van de postvaticaanse liturgische beweging die participatie en ervaring hoog in het vaandel heeft staan (Lukken 2010).
- 9 Later verneem ik dat religie een vast thema is in de producties van Suver Nuver. Andere voorbeelden: 'Extase', 'J.C. Superman'. De voorstelling 'Yes! To live and love'

van Dette Glashouwer die tourde in de Verenigde Staten (2010/2011) bouwt op deze voorstelling voort en was te zien in Theater Bellevue, Amsterdam, 16-18 juni 2011, <http://www.detteglashouwer.com>.

10 Deze voorstelling was deel van de Nederlands Vlaamse theaterselectie (TF-1, 2008, Amsterdam), [http://www.tf-1.nl/tfi/download/common/tf\\_juryrapport.pdf](http://www.tf-1.nl/tfi/download/common/tf_juryrapport.pdf).

11 <http://www.wunderbaum.nl>.

12 Namelijk: een vorm van secundaire transcendentie (Ter Borg 1991, 40-42).

13 De voorstelling is gemaakt door studenten van de Koningstheaterakademie, met medewerking van Minou Bosua (de helft van het cabaretduo De Bloeiende Maagden). Initiatiefnemer is Patrick Nederkoorn, die ook politicologie en religiewetenschappen studeerde. Bron: Nederkoorn, Patrick. Nagesprek. 13 augustus 2010.

## Literatuur

Alma, H. (2011),

Aisthesis en transcendentie: over beleving en zinging, in: *Religie & Samenleving*, 6(1), 67-80.

Baal, J. van (1972),

*De boodschap der drie illusies*, Assen: Van Gorcum.

Baal, J. van (1991),

*Boodschap uit de stilte / Mysterie als openbaring*, Baarn: Ten Have.

Bakker, F. (2011),

De werkelijkheid van theater, in: *Religie & Samenleving*, 6(1), 139-147.

Barnard, M., & P. Post (red.) (2001),

*Ritueel bestek: antropologische kernwoorden van de liturgie*, Zoetermeer: Meinema.

Barnard, M., & E. Postma (2006),

Het ludieke en het rituele. Johan Huizinga's 'Homo Ludens' herlezen, in: *Theologisch Debat*, 4(2), 4-14.

Beckford, J.A. (1989),

*Religion and advanced industrial society*, London [etc.]: Unwin Hyman.

Belderbos, S. (2010),

*Van kunstwerk tot religieus ritueel. Een onderzoek naar integratie van performancekunst in de liturgie*, Leiden: Dissertatie Universiteit Leiden.

Berenschot, W. (2011),

Religie en politiek in India: straattheater in een patronage-democratie, in: *Religie & Samenleving*, 6(1), 51-66.

- Borg, M.B. ter (1991),  
*Een uitgewaaierde eeuwigheid. Het menselijk tekort in de moderne cultuur*, Baarn: Ten Have.
- Borg, M.B. ter (2011),  
 Religie als spel en als machtsmiddel: enkele kanttekeningen bij Weber, in: *Religie & Samenleving*, 6(1), 24-36.
- Broek, A. van den, F. Huysmans & J. de Haan (2000),  
*Het bereik van de kunsten. Een onderzoek naar veranderingen in de belangstelling voor beeldende en podiumkunsten sinds de jaren zeventig*, Den Haag: SCP.
- Bourdieu, P. (1985),  
 Le champ religieux dans le champ de manipulation symbolique, in: Vincent, G. (Ed.), *Les nouveaux clercs*, Genève: Labor et fides, 255-261.
- Campbell, C. (2007),  
*The easternization of the West. A thematic account of cultural change in the modern era*, Boulder: Paradigm.
- Catherine, L. (2010),  
 Kunst in het geloof en geloof in de kunst, in: *Boekman*, 22(85), 19.
- Droogers, A. (2006),  
 The third bank of the river. Play, methodological ludism, and the definition of religion, in: Harskamp A. van, G. Davie, J. Roeland & P. Versteeg (Eds.), *Playful Religion*, Delft: Eburon, 75-96.
- Droogers, A. (2011),  
 Religie als spel en zingeving, in: *Religie & Samenleving*, 6(1), 9-23.
- Durkheim, É. (1999 [1912]),  
*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: Librairie Générale Française.
- Eversmann, P.G.F. (1996),  
*De ruimte van het theater. Een studie naar de invloed van de theaterruimte op de beleving van voorstellingen door de toeschouwer*, Amsterdam: Dissertatie UvA.
- Goffman, E. (1983),  
*De dramaturgie van het dagelijks leven*, Utrecht: Bijleveld.
- Groot, K. de (2010),  
 Theater als wij-water: gemeenschap en liturgie bij de Bloeiende Maagden, in: Bekkenkamp, J. & J. Verheijen (red.), *Als ik W!J word. Nieuwe vormen van verbondenheid*, Almere: Parthenon, 63-80.
- Groot, K. de (2011),  
 Onszelf voorbij gespeeld? Op zoek naar liturgie in het theater, in: Verheijen, J. & Jonneke Bekkenkamp (red.), *Onszelf voorbij. Over de grenzen van verbondenheid*, Almere: Parthenon, 188-212.

- Korte, A.-M. (2009),  
Madonna's kruisigingsscène. Blasfemie of theologische uitdaging?, in: *Tijdschrift voor Theologie*, 49(2), 132-153.
- Korte, A.-M. (2011),  
Madonna's kruisiging: van theatraal passiespel tot publiek steekspel, in: *Religie & Samenleving*, 6(1), 81-101.
- Lukken, G. (1996),  
Wat heeft liturgie met theater te maken? Een verheldering vanuit de semiotiek van de verschillen, overeenkomsten en raakvlakken, in: Lukken, G. & J. Maas (Eds.), *Luisteren tussen de regels : een semiotische bijdrage aan de praktische theologie*, Baarn: Gooi & Sticht, 134-166.
- Lukken, G. (2005),  
*Rituals in abundance. Critical reflections on the place, form and identity of Christian ritual in our culture*. Leuven/Dudley, MA: Peeters.
- Lukken, G. (2010),  
*Met de rug naar het volk. Liturgie in het spanningsveld van restauratie en vernieuwing*, Heeswijk: Uitgeverij Abdij van Berne.
- Maanen, H. van (2009),  
*How to study art worlds. On the societal function of aesthetic values*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- McCall, R.D. (2007),  
*Do this. Liturgy as performance*, Notre Dame, I: Notre Dame University Press.
- Meijer, W. (2011),  
Godsdienstonderwijs in meervoud: de leraar als acteur, in: *Religie & Samenleving*, 6(1), 119-128.
- Pircher, H.B. (2010),  
*Das Theater als Ritus: De arte liturgica*, Wien: Edition Splitter.
- Post, P. (2000),  
Speelruimte voor heilig spel, in: Beck, H., R. Nauta & P. Post (red.), *Over spel: theologie als drama en illusie*, Leende: Damon, 139-167.
- Post, P. (2006),  
*Liturgische bewegingen: thema's, trends en perspectieven in tien jaar liturgiestudie*, Zoetermeer: Meinema.
- Smith, M. (2009),  
De Bijbel in het theater. Een moeizame relatie, in: Barnard, M. & G. van de Haar (Eds.), *De Bijbel cultureel. De Bijbel in de kunsten van de twintigste eeuw*, Zoetermeer: Meinema, (xxviii-xxx).



Speelman, W.M. (2003),

Liturgie en theater: laten we de zaken niet verwarren... , in: Lamberts, J. (red.), *Ars celebrandi of de kunst van het waardig vieren van de liturgie*, Leuven: Acco, 135-161.

Tieleman, H. (2011),

Homo religiosus, homo ludens, in: *Religie & Samenleving*, 6(1), 148-168.

Turner, V. (1982),

*From ritual to theatre: the human seriousness of play*, New York: Performing Arts Journal Publications.

Valenta, M. (2011),

The performances of buildings un-built. Minority Islam as Urban Excess, in: *Religie & Samenleving*, 6(1), 37-50.



# Enkele wijsgerige en (ideeën)historische aanzetten tot een nieuwe verhouding tussen de sferen van het private, het publieke en het heilige

Bart Labuschagne\*

## Summary

*Current debates on the place of religion in society in relation to politics and law tend to view religion as something that has only meaning in the private sphere or also maybe in some way in the public realm. In order to do more justice to what religion is, a plea is developed in this contribution to discern and explore a dimension beyond the private and public, that is: the domain of the sacred. Inspired by the work of Eric Voegelin, the history and the experience of ancient Israel, early Christianity and early Reformation, the relevance is shown of a distinction of the sacred realm vis-à-vis the domains of the public and the private. This new paradigm enables us to look critically at tendencies that can be discerned among believers of different religions (for example in Islam) as well as non-believers (for example in Secularism). By distinguishing between these domains, one can avoid both the sacralisation of the public domain (totalitarianism) and the sacralisation of the private realm (sectarianism or even hedonism).*

## I. Inleiding

In discussies over de plaats en rol van godsdienst in de samenleving en in verhouding tot de staat en de politiek, wordt veelal een al dan niet bewuste (en door heersende liberale noties ingegeven) tweedeling aangehouden tussen ‘het private’ enerzijds en ‘het publieke’ anderzijds. Steevast worden de frontlinies van de polemiserende partijen getrokken langs de grens: privaat/publiek. Zo zijn er die vooral een rol in de privé-sfeer aan religie toedichten (voorstanders van een strikte *laïcité*); anderen pleiten voor een meer publieke betekenis en erkenning ervan. Het is echter de vraag of deze dichotomie van privaat en publiek wel recht doet aan wat de werkelijke betekenis van religie is. Alhoewel men enerzijds zou kunnen spreken van private religie, dat wil zeggen: religie die door burgers in hun hoedanigheid als staatsburgers

---

\* Mr. Dr. B.C. Labuschagne is verbonden aan het Instituut voor Metajuridica, Faculteit der Rechtsgeleerdheid, Universiteit Leiden.

aangehangen wordt en waarbij het belijden ervan krachtens ieders vrijheid van godsdienst gewaarborgd is, en anderzijds van publieke religie als een door een grotere groep beleden religie of levensovertuiging, is dit toch niet het hele verhaal. Religie is niet te reduceren tot zijn private en publieke zijden en functies. Het is, voor haar aanhangers op zijn minst, iets dat veel meer omvat: er zit een kern in die het private en publieke overstijgt, namelijk de notie van 'het heilige', 'het sacrale' dat niet in deze termen te vatten is (Otto 1963; Eliade 1984). Het is die dimensie waarvoor in deze bijdrage nadrukkelijk de aandacht gevraagd wordt, voorbij de tegenstelling privaat/publiek, om te komen tot een doordenking van de onderlinge verhouding tussen deze drie domeinen: privaat, publiek en sacraal.<sup>1</sup>

Het is van het grootste belang dat in het juridisch, politiek en wijsgerig discours wordt ingezien en onderkend dat het sacrale domein een volstrekt onherleidbaar karakter heeft, en dat de verhouding tussen het private en het publieke enerzijds en het sacrale anderzijds daarom opnieuw en grondig doordacht en 'hérdacht' dient te worden – alsmede van de consequenties ervan voor de rol en betekenis van religie voor samenleving, recht en staat. Hierbij kan de inbreng van de filosofie, de theologie en de godsdienstwetenschappen niet gemist worden, sterker nog: deze is waarschijnlijk nu meer dan ooit dringend gewenst, zo niet noodzakelijk, gezien de diepe crisis waarin de samenleving zich momenteel bevindt – niet alleen in economisch en financieel opzicht, maar ook en vooral in moreel en spiritueel opzicht.

Als gevolg van veelbesproken processen van secularisering, ontkerkelijking, individualisering en privatisering lijken dat heilige en sacrale steeds meer geïmmanentiseerd te raken. Met andere woorden: als 'heilig' worden steeds meer gezien categorieën die al in dit aardse leven te realiseren zijn, zoals individueel geluk, welbevinden, welvaart, veiligheid etc. (Taylor 2007). Met het verdwijnen en minder zichtbaar worden van de traditionele instituties waarin het heilige werd gerepresenteerd en belichaamd (Van de Donk 2006),<sup>2</sup> is niet het heilige als zodanig verdwenen: het is slechts steeds meer geïndividualiseerd en geprivatiseerd geraakt (Taylor 2007). Met diep-insnijdende totalitaire ervaringen van de 20<sup>e</sup> eeuw nog vers in het geheugen, is men afkerig geraakt van welke publieke immanentisering dan ook van het heilige in *diesseitige* inhouden zoals volk, ras of klasse (Voegelin 1938).<sup>3</sup> Met het verdere vestigen van de liberale, democratische rechtsstaat is men op staatkundig niveau tegenwoordig steeds meer de indeling privé-domein, *civil society* en staat gaan hanteren, waarbij die laatste twee tot het publieke domein worden gerekend. De neiging bestaat echter om de rol van religieuze gemeenschappen en de kerken vooral te zien in het eerste en tweede domein, waar burgers in hun

zelforganiserend vermogen verbanden aangaan die structuur en samenhang aan de samenleving geven. De betekenis van religie voor staat en politiek wordt over het algemeen drastisch gereduceerd door het vooral als privézaak of iets van groepen burgers te beschouwen, en niet als iets van groot belang voor de samenleving als geheel en voor het recht, de politiek en de staat.<sup>4</sup> In het politiek discours wordt van gelovigen verwacht dat zij hun godsdienstige opvatting vertalen in argumenten die voor niet-gelovigen begrijpelijk en potentieel aanvaardbaar zijn (Habermas 2005, 119 e.v.). Dan kan men wel (zoals Jürgen Habermas doet) van niet-gelovigen verlangen een extra argumentatieve last op zich te nemen door niet bij voorbaat wat gelovigen aandragen als onzin af te doen en zich serieus af te vragen of wat zij te berde brengen niet aansluit bij noties die zijzelf ten diepste wellicht ook zouden kunnen onderschrijven (Habermas 2005, 144-146). Het is echter de vraag of hiermee aan zowel gelovigen als aan godsdienst (en dan voornamelijk het hier te lande eeuwen heersende protestantse christendom dat onze cultuur zo diepgaand beïnvloed en gevormd heeft) recht gedaan wordt.

Het is daarom in mijn visie hoog tijd dat we naar een nieuwe verhouding tussen deze centrale categorieën van privaat en publiek moeten gaan, waarvan de essentie moet zijn dat we de versleten, ontoereikend gebleken liberale dichotomie van publiek en privaat achter ons laten en ons moeten richten op een trichotomie, een driedeling (of misschien zelfs van een drie-eenheid, 'triniteit' – althans een trias) van privaat domein, publiek domein en het onherleidbare en onvergelykelijke domein van het heilige. Het zal blijken dat ieder domein zijn eigen waarden, ethiek, politiek en recht bezit – echter slechts in nauwe samenhang met én scherp van elkaar onderscheiden afgrenzing ten opzichte van elkaar. Zij beïnvloeden elkaar, kunnen niet zonder elkaar, maar mogen nooit ten volle met elkaar samenvallen.

In deze bijdrage zal een eerste aanzet tot deze nieuwe visie op de betekenis van religie voor samenleving en staat ondernomen worden.<sup>5</sup> Hierin zullen allereerst de contouren geschetst worden van de methodologische basis van dit nieuwe paradigma, door middel van een theorie van symbolische representatie, ontleend aan de Duits-Amerikaanse filosoof Eric Voegelin (§ 2). Vervolgens wordt nagaan hoe in het oude Israël (§ 3), in de vroege christenheid (§ 4) en ten tijde van de vroege Reformatie (§ 5) de verhouding tussen deze domeinen in theorie en praktijk gestalte kreeg, om tenslotte bij wijze van conclusie te bezien hoe onder onze huidige multireligieuze, post-geseculariseerde omstandigheden de plaats van religie in de samenleving begrepen zou kunnen worden (§ 6). Dit begrip is allereerst nodig in verband met het waarborgen van de prepolitieke vooronderstellingen en voorwaarden

voor de democratische rechtsstaat die immers, naar een bekend woord van Ernst-Wolfgang Böckenförde door deze zelfde staat niet gegarandeerd, laat staan afgedwongen kunnen worden (Böckenförde 1991, 112). Slechts door het zowel in het private als in het publieke domein door te laten dringen dat er óók nog een domein van het sacrale hooggehouden, beschermd en gefaciliteerd dient te worden, mogen we enige hoop koesteren dat deze voorwaarden, die vooral op het vlak van de civiele deugden liggen en in religie als moreel kapitaal liggen opgetast, versterkt worden.<sup>6</sup> Wanneer in een samenleving de notie van het heilige onvoldoende gerepresenteerd wordt, levend wordt gehouden en ook hooggehouden wordt, moet men niet verbaasd zijn dat op den lange duur niets meer heilig is en zelfs geen respect meer voor mensenrechten en democratische instituties opgebracht kan worden.<sup>7</sup> Vandaar mijn pleidooi voor het uitdrukkelijk benoemen, exploreren en verder thematiseren van de ‘vergeten’ derde dimensie van het menselijk samenleven: het heilige.

## 2. Symbolische representatie

Om als politieke gemeenschap te kunnen bestaan, is het voor ieder zichzelf organiserende samenleving noodzakelijk zich in een of andere vorm van representatie te articuleren. Dit geschiedt door het in het leven roepen van representatieve personen of instituties die namens het geheel van de samenleving kunnen en mogen optreden. We kunnen hierbij denken aan stamoudsten, militaire aanvoerders en koningen. Zowel eenvoudige als hoogontwikkelde samenlevingen kennen deze representatieve instellingen die tegelijkertijd een belangrijke symboolwaarde bezitten. Als symbool representeert de koning bijvoorbeeld het gezag over de bevolking en is hij tegelijkertijd gevormachtigde van de bevolking, maar misschien ook van een transcendente werkelijkheid. Wanneer wij dit verschijnsel van symbolische representatie wat nader bekijken, kunnen we ontdekken dat er symbolische representatie plaatsvindt in drie nader te onderscheiden betekenissen van dit begrip (Voegelin 1952).

Allereerst op het elementaire, empirische niveau waarop deze representatieve institutie beschreven kan worden. Het gaat hier om een analyse van hoe deze zich constitutioneel heeft georganiseerd en op welke wijze representatie plaatsvindt, hoe deze verkozen of verkoren wordt. Vragen staan daarbij centraal zoals: waaruit bestaan zijn bevoegdheden, zijn rechten en zijn plichten? Deze elementaire vorm van representatie bevat dus een omschrijving van hoe deze institutie constitutioneel in elkaar zit.

Ten tweede kan representatie in existentiële zin worden onderscheiden. Daarmee wordt bedoeld op datgene wat wordt gerepresenteerd. Namens wie of wat treedt de representant op? Wie of wat vertegenwoordigt hij? Wie of wat stelt hij present? We moeten hierbij denken aan de bevolking als geheel, maar uiteindelijk kan ieder individu gerepresenteerd worden. Zeker in Westerse democratieën is het gelukt existentiële representatie te laten plaatsvinden tot op individueel niveau, iets wat in andere delen van de wereld zeker geen vanzelfsprekendheid is. In deze tweede betekenis van representatie kijken we dus meer naar wat achter de representant schuilgaat, namens wie of wat wordt opgetreden. Opmerkelijk is natuurlijk dat van oudsher niet alleen symbolische representatie van aardse, wereldlijke subjecten plaatsvindt, maar veelal en vooral van transcendente, goddelijke subject(en). Hier gaat de tweede vorm van representatie over in de derde vorm.

Deze derde vorm waarin representatie gedacht kan worden, kan aangeduid worden als representatie in transcendente zin. Hiermee wordt bedoeld wat de uiteindelijke waarheid en het ultieme doel is van deze representerende activiteit als zodanig. Welke als goddelijke of transcendente waarheid beschouwde bedoeling zit er in het representerend handelen? Waar staat deze hele symbolische, representerende activiteit uiteindelijk voor?

Met behulp van deze theorie van representatie, waarvan hier slechts de grove contouren geschetst konden worden,<sup>8</sup> en die vooral het elementair methodologische en analytische doel dient dat wij ons oog op alle drie de dimensies van representatie gericht houden, kunnen we nu nagaan hoe in de loop van de mensheidsgeschiedenis telkens gepoogd is om symbolische figuren of personen te benoemen die representant op deze drievoudige wijze zijn. Het verschaft ons tevens een instrument om, waar dat ook daadwerkelijk plaatsvindt, meerdere constitutionele representanten te onderscheiden, met name waar representatie zelf een gedifferentieerd karakter verkrijgt. Dit is het geval wanneer tussen existentiële en transcendente representatie onderscheiden begint te worden. Één van de meest opvallende en voor de oudste mensheidsgeschiedenis unieke vorm van een meer gedifferentieerde representatie treffen wij aan in het oude Israël. Laten wij ons daarom eerst hierop richten, waarbij zal worden beschreven hoe het model van Israël zo radicaal verschilde van bijvoorbeeld het Egyptische en het Mesopotamische. Tevens zullen we zien hoe in het christendom deze vormen opnieuw een verdere transformatie doormaakten en daarmee wegbereiders zijn geworden van (onder meer) wat later de scheiding tussen kerk en staat ging heten.

### 3. Representatie in het oude Israël

Het beeld dat het oude Israël van zichzelf en zijn geschiedenis had, de wijze waarop het God had leren kennen in JHWH's handelen, en het vormgeven van representatieve instituties die aan dit alles recht deden, weken in veel opzichten af van de wijze waarop de andere oudste beschavingen in het Midden-Oosten representatieve instituties organiseerden. Om te beginnen onderscheidde het zich van het Mesopotamische model waar de representatieve figuur van de priester-koning gezien werd als de uitverkoren dienaar van de goden en als de enige die bemiddelde tussen de kosmische orde en de politieke orde – die bovendien als één onverbrekkelijk geheel werden beschouwd. Van het Egyptische model verschilde het radicaal omdat Israël (in de Exodus!) definitief brak met de heerschappij van de Faraó die als directe incarnatie van het goddelijke gezien werd. De oud-oriëntaalse heerschappij van de koning ontleende zijn legitimiteit (representatie in de drie betekenissen van het woord zoals hierboven beschreven) aan de consubstantialiteit tussen de kosmische en de menselijke orde. De koning werd niet beoordeeld op zijn daden, maar aanvaard enkel en alleen omdat hij was wat hij moest zijn. Heerschappij in deze zin van het woord kon niet illegitiem zijn. Illegitieme heerschappij was een *contradictio in adiecto* (Weber-Schäfer 1996, 19 e.v.; Voegelin 1956).

Israël verstond zichzelf in het licht van de Uittocht uit precies dat Egypte van de onderworpenheid en het knechtschap onder die Faraó, waaruit JHWH hen als uit een slavenhuis bevrijd heeft en hen een beloofd land in het vooruitzicht gesteld heeft. De God van Mozes, Abraham en Jacob stelt zich in de Bijbelse Godsredes tot het Joodse volk (En God sprak:) niet zozeer present als de God die hemel en aarde gemaakt heeft, maar als de God die hen uit Egypte bevrijd heeft. God, JHWH, is iemand waar het volk een verbond mee gekregen heeft, waarbij het in de eerste plaats er om ging dat verbond trouw te blijven en zich aan de daarbij behorende geboden te houden. Het is van groot belang vast te stellen dat de verbondsrelatie beschouwd werd als een verbond tussen God en het volk Israël, niet tussen God en Mozes. Hij is slechts een intermediair, en als intermediair wel in een bijzondere relatie met God. Let wel dat er in deze vroegste ervaringen, zoals deze in de geloofsvisie van Israël neergeslagen zijn, verder niemand was die zich erop beroemde in een bijzondere verhouding tot God te staan.

In het licht van deze vroege ervaringen zoals zij zich in het geloof en het zelfbeeld van Israël uitkristalliseerde, kon geen enkel individu of institutie het (politieke) recht claimen in een bijzondere relatie tot God te staan. In de lijn van opvolging van Mozes vanaf Jozua heeft er nooit een regime geheerst



waarin een dergelijke nabijheid bij God en politieke representatie in één en dezelfde persoon of institutie samenvielen. Juist op dit punt verschilde het Israëlische model zo radicaal van de oud-oriëntaalse, meer consubstantiële alternatieven. Heel lang heeft het oude Israël de 'lege plaats van de macht' open willen houden, omdat alleen God de enige ware soeverein in hun ogen was en geen enkele heerser zich als aardse politieke representant van Hem mocht opwerpen.<sup>9</sup> In de tijd voorafgaand aan de instelling van het koningschap (zoals we in de Samuel-boeken in het Oude Testament kunnen lezen) zien we twee zeer tegenstrijdige tendensen ten aanzien van de instelling van het koningschap die we voor het gemak maar even een royalistische tendens en een antimonarchistische tendens zullen noemen (Weber-Schäfer 1996, 14-15).

Aan de ene kant kunnen we de geschiedenis van de jonge Saul lezen die de ziener Samuel opzoekt om hem te vragen te helpen zoeken naar zijn vaders verdwaalde ezelingen (I Samuel 9). Samuel had de dag daarvoor een openbaring gehad dat God hem een man zou zenden uit het land van Benjamin (waar Saul inderdaad vandaan kwam), met de opdracht hem tot vorst over het volk Israël te zalven zodat hij hen uit de macht van de Filistijnen zou kunnen verlossen (I Samuel 9:16). Na enig tegenstribbelen nam Saul toch de leiding in de strijd tegen de Ammonieten. Na zijn eerste zege werd hij alsnog publiekelijk tot koning ingehuldigd (I Samuel 11:14-15).

Aan de andere kant lezen we vlak voor dit hoofdstuk een iets ander verhaal (I Samuel 8), waar veel sterker de profetische revolte van de 9<sup>e</sup> eeuw in doorklinkt en die Sauls koningschap in een heel ander licht stelt. In deze versie is Samuel geen lokale ziener met enige bovenregionale faam, maar figureert hij als één van de charismatische richteren die een min of meer tijdelijke vorm van heerschappij uitoefenden, vooral in oorlogstijd, waarna ieder weer terug in zijn tent diende te gaan. Ook is het niet Saul die de uiteindelijke overwinning op de Filistijnen behaalde, maar Samuel zelf in de slag bij Mizpa. Bovendien wordt Saul niet in opdracht van God aan Samuel tot koning gezalft, maar zijn het Israëls oudsten die om een koning roepen, "zoals alle volkeren er een hebben" (I Samuel 8:5). Samuel weigert om op dit verzoek in te gaan en waarschuwt (in opdracht van God) het volk indringend voor de consequenties van de instelling van het koningschap, door uitvoerig de vele rechten en privileges van typisch oriëntaalse despoten op te sommen: hij zal je zonen tot militaire dienstplicht en herendiensten op het land dwingen; hij zal je dochters nemen tot zalfbereidsters, kooksters en baksters; hij zal van je akkers, wijngaarden en olijftuinen de beste nemen en aan zijn dienaren geven; enzovoorts (I Samuel 8:11 e.v.). Het volk is echter halsstarrig en – zoals zo vaak –

niet bereid te luisteren naar de profeet. Het dringt aan op een koning, en ondanks de indringende waarschuwing van Samuel, zegt God tegen hem dat hij dan maar naar het volk moet luisteren, “want niet ú hebben zij verworpen, maar Mij hebben ze verworpen, dat Ik geen koning over hen zou zijn. Juist zoals zij gedaan hebben van de dag af, toen Ik hen uit Egypte leidde, tot op de huidige dag, dat zij Mij hebben verlaten en andere goden gediend, zo doen zij nu ook tegen u”(I Samuel 8: 7-8). De wens net als de andere volkeren<sup>10</sup> te zijn komt op hetzelfde neer als het zich afkeren van God. Het instellen van een monarchie betekent contractbreuk met de God die hen een bijzondere plaats in de geschiedenis heeft willen geven. Uit het oogpunt van de profetische geschiedenisexegese ontbeert het koningschap iedere sacrale legitimatie, aangezien deze neerkomt op een revolte tegen Gods Koningschap (Weber-Schäfer 1996, 15-16). Deze kant van het verhaal van Sauls koningschap eindigt dus met de conclusie dat het koningschap in wezen onacceptabel is, aangezien alleen God koning mag zijn. Een individu dat verantwoordelijk wordt gemaakt voor politiek en militair leiderschap om de gemeenschap te verdedigen, dient het idee uit zijn hoofd te laten dat hij over sacraal of religieus gezag beschikt.<sup>11</sup>

In tegenstelling tot de oud-oriëntaalse despoten werden koningen in Israël op hun daden beoordeeld. Ook werd de legitimiteit ervan niet afgemeten in materiële termen zoals territoriale expansie of economisch succes, maar uitsluitend naar hun trouw aan het Verbond. Opvallend is dat al deze koningen<sup>12</sup> steevast werden bijgestaan door één of meer profeten. Zij stonden hem vooral in kritische zin bij, door hen te manen en voor de gevolgen van hun daden te waarschuwen. We zien dan ook dat de autoriteit om te beslissen wat er gedaan diende te worden over (tenminste) twee polen verdeeld was: die van de koning als representant van de politieke heerschappij en die van de profeet als beschermer van de aanspraken van JHWH. Overigens is er nog een derde pool te onderscheiden die verantwoordelijk was voor de meer rituele en cultische aspecten, namelijk de priesterlijke. Zeker toen na de bouw van de tempel Zadok hogepriester werd en een dynastie ontstond die eeuwen hogepriesters heeft geleverd, zijn de zichtbaarheid en het belang van deze derde pool aanmerkelijk toegenomen. Aangezien de figuur van de priester echter vooral in het *private* domein opereert (rituelen, gebeden, persoonlijke religieuze belevingen, opbiechten van zonden, etc.), zal deze derde pool hier verder buiten beschouwing gelaten worden.<sup>13</sup> We zullen ons hier vooral concentreren op de rol van de profeet die, evenals de koning, opereert binnen het *publieke* domein. Profeten kunnen immers beschouwd worden als de primaire representanten van het *sacrale* domein in de publieke sfeer. Bij hen ligt het accent op representatie in transcendente zin, aangezien zij bij uitstek boodschappers

en vertolkers zijn van JHWH's bedoelingen. Zij doen dat in volstreekte onafhankelijkheid, zonder enige politieke of militaire verantwoordelijkheid of taak, zoals we nu zullen gaan zien (Weber-Schäfer 1996, 18-19 en 22-23).

In de loop van de tijd trad een zekere spanning op tussen de polen van koning en profeet, maar ook veranderde de relatie tussen beide op een gegeven moment aanzienlijk, vooral vanuit de profeet gezien. Aanvankelijk was de rol van de profeet die van een persoonlijke, geestelijke raadgever en vormde op deze wijze het – om het zo te zeggen – geëxternaliseerd geweten van de koning; denk aan de tweetallen Samuel–Saul en Nathan–David. Gedurende die tijd, vóór de bouw van de tempel, was de rol van de priester beperkt. Later raakte het priesterschap meer geïnstitutionaliseerd en de identificatie tussen de koning en de priester nam aanzienlijk toe zelfs zo dat de koning cultische handelingen overnam van de hogepriester; ontwikkelingen die aanzienlijke repercussies hadden voor de rol van de profeet. De profeet kwam in toenemende mate verder van de koning af te staan, verkeerde niet langer aan het hof en ging zich zelfs scherper afgrenzen van en soms afzetten tegen het geïnstitutionaliseerde priesterambt in Jeruzalem. De profeet als boodschapper van God maakt dan niet langer deel uit van de gevestigde politieke orde, maar waarschuwt als rondtrekkende, in kamelenharen mantel gehulde boeteprediker uit de woestijn de koning wanneer hij kwaad doet in de ogen van God. Voorbeelden van deze profeten zijn Elia, Elisa, Micha en natuurlijk Jesaja. Verblind door de arrogantie van de macht is de heerser niet bereid naar de vermaningen van de profeet te luisteren, en aan het eind van het verhaal belandt de profeet steevast in het gevang of wordt hij verbannen en wordt de koning alsnog goddelijk gestraft voor zijn zonden.

Kortom, van het oude Israël hebben wij religieus diep gemotiveerde opvattingen en praktijken overgeleverd gekregen die wij kunnen kwalificeren als een drievoudige vorm van representatie, waarin spirituele en politieke verantwoordelijkheden op een evenwichtige wijze van elkaar gescheiden werden en zich tot elkaar verhielden op een wijze waarop spanningen weliswaar niet te vermijden waren, maar daardoor wellicht juist gezonder dan wanneer er geen sprake zou zijn van deze differentiatie in rollen en functies. Een samenspel tussen drie geheel eigen polen wordt hierin zichtbaar, namelijk tussen de priesterlijke pool (verantwoordelijk voor de sacraal-ethische dimensie in de meer private sfeer), de koninklijke pool (verantwoordelijk voor de politieke, militaire dimensie van het publieke domein) en tenslotte de profetische pool (verantwoordelijk voor de sacraal-ethische dimensie van het publieke domein). Deze tripartiete representatieve differentiatie voorkwam dat deze drie domeinen te dicht bij elkaar kwamen en dat er heilloze allianties tussen bijvoorbeeld

troon en altaar gesmeed werden. Wanneer er twee te dicht bij elkaar kwamen, kon dankzij het onafhankelijk optreden van de derde al te grote ontsparingen vermeden worden.<sup>14</sup>

#### 4. Representatie in het vroege christendom

Deze heilzame institutionele differentiatie van macht enerzijds en heil en waarheid anderzijds wordt in het Nieuwe Testament diepgaand getransformeerd in woord en daad van Christus, alsook bij Paulus en de theologie die hij ontwikkelde. Een eerste sleuteltekst is Mattheüs 22, waar Jezus uitgedaagd wordt door de farizeeën met de vraag of het toegestaan is om de keizer belasting te betalen of niet. Hij vroeg hen om een belastingmunt te laten zien en van wie de afbeelding was die daarop te zien was. Toen zij antwoordden dat die van de keizer was, gaf Jezus daarop ten antwoord: “Geef dan wat van de keizer is aan de keizer, en geef aan God wat God toebehoort” (Mattheüs 22:21).

In Johannes 18 vinden we een volgende belangrijke passage die in dit verband vermeld moet worden. Toen Jezus gevangen genomen was en bij Pilatus werd voorgeleid, vroeg deze laatste aan Hem of hij de koning van de Joden was. Na enige discussie antwoordde Jezus: “Mijn koningschap hoort niet bij deze wereld. Als mijn koningschap bij deze wereld hoorde, zouden mijn dienaren wel gevochten hebben om te voorkomen dat ik aan de Joden werd uitgeliverd. Maar mijn koninkrijk is niet van hier” (Johannes 18:36).

In Romeinen 13: 1-7 wordt vervolgens een meer uitgewerkte politieke theologie geschetst, met daarin de contouren van wat politieke en juridische autoriteit vermag vanuit christelijke visie. “Iedereen moet het gezag van de overheid erkennen, want er is geen gezag dat niet van God komt; ook het huidige gezag is door God ingesteld. Wie zich tegen dit gezag verzet, verzet zich dus tegen een instelling van God, en wie dat doet roept over zichzelf zijn veroordeling af. (...) U moet haar gezag dus erkennen, en niet alleen uit angst voor Gods toorn, maar ook omwille van uw geweten. Daarom betaalt u ook belasting en staat wie belasting int in dienst van God.” Kortom, voor de christen hebben wereldlijke machten en politieke representanten niet het laatste woord, hoe belangrijk zij ook zijn.

De wijze waarop in het vroege christendom omgegaan is met deze teksten, laat een gevarieerd beeld zien. In de tijd vóór Constantijn werd bij het doordenken van de vraag naar de juiste plaats en rol van het christelijk geloof in de Romeinse samenleving eerder de nadruk op genoemde passages bij Mattheüs en Johannes gelegd, later, onder Constantijn meer op de brief aan

de Romeinen. Toen eenmaal het christendom de gevestigde en later zelfs de enig toegestane religie was, en de keizer zelf ook een christen was (zoals Constantijn dat was), kwam de vraag wat van de keizer en wat van God was natuurlijk in een heel nieuw licht te staan.

We zien in deze fase van het christendom twee zeer uiteenlopende tendensen die blijk geven van totaal tegenstrijdige strategieën om met deze vraag om te gaan. Aan de ene kant werd er een politieke theologie ontwikkeld die in zekere zin een terugval in het oud-oriëntaalse model behelsde en de tripartiete representatie van het oude Israël terzijde stelde. Dit geschiedde in het denken van Eusebius van Caesarea. Aan de andere kant zien we een sterke reactie op Eusebius, bijvoorbeeld in het werk van Gregorius van Nazianzus en in het bijzonder in dat van Augustinus van Hippo.

Laten we de ideeën van Eusebius van Caesarea (263-340), Constantijns hoftheoloog en kerkhistoricus, nader bekijken. In zijn Lofrede op Constantijn ter gelegenheid van diens 30-jarig regeringsjubileum op 25 juli 336 komt zijn politieke theologie duidelijk naar voren. In deze rede prijst Eusebius Constantijn uitvoerig, omdat hij niet alleen de leer van de goddelijke monarchie heeft verkondigd, maar tegelijkertijd in zijn eigen monarchie de goddelijke nagebootst heeft: “De *ene* koning op aarde correspondeert met de *ene* God, de *ene* koning in de hemel en de *ene* Koninklijke Wet en Rede” (Drake 1976, 85; Peterson 1951, 91). Nadat Constantijn de overwinning op Licinius had behaald, was de politieke monarchie hersteld en daarmee tegelijkertijd de goddelijke monarchie gewaarborgd. Eusebius ziet aardse politieke macht, gerepresenteerd in de keizer, als een directe, mimetische representatie van goddelijke macht. Aangezien er maar één God is, kan er ook op aarde maar één keizer zijn, één rijk en één vrede, evenals dat in het Koninkrijk van God het geval is. Eusebius ziet daarom ook een nauwe verwevenheid tussen het optreden van keizer Augustus rond het begin van de jaartelling en het vestigen van het Romeinse keizerrijk als een beslissende stap naar het monotheïsme. In het opgaan van de nationale staten in het Imperium Romanum ziet hij de overwinning van het monotheïsme op het polytheïsme. Wat met Augustus principieel begonnen was, is onder Constantijn werkelijkheid geworden, aldus Eusebius. Één Rijk, één vrede, één vorst en één God vormen een onverbreekelijke eenheid.<sup>15</sup>

Deze in veel opzichten fatale aberratie van Eusebius die veel schade heeft aangericht doordat het zo schaamteloos politieke machtsuitoefening en goddelijke legitimatie weer op oud-oriëntaalse wijze met elkaar verenigde, ondervond krachtige bestrijding, ondermeer van Gregorius van Nazianzus (330-390) en Augustinus (354-430). Het sleutelbegrip in deze bestrijding was

de Triniteit: het leerstuk van de Drie-eenheid van Vader, Zoon en Heilige Geest. Dit dogma, dat een theologische poging was om de essentie van het christelijk geloof weer te geven, leidde ertoe dat afspiegelingsrelaties tussen goddelijke monarchie en aardse monarchie minder geloofwaardig werden. Nu niet langer, dankzij het algemeen ingang doen vinden van de leer van de Drie-eenheid, werd een strikt monotheïsme beleden in de christelijke kerk, maar verdween ook de mogelijkheid van een geloofwaardige monarchale representant van de éne God. Nu God als zowel Vader, als Zoon, als Heilige Geest ervaren en beleden werd, was het voorgoed onmogelijk om één monopolistische representant van Hem in het tijdelijke hier en nu te aanvaarden. In feite betekende de introductie van dit dogma het einde van de politieke theologie van het Imperium Romanum (Peterson 1951, 102).

De weg lag open voor een nieuwe benadering van het probleem van representatie, waarbij monopoliserende pretenties voortaan als verdacht werden beschouwd. Het grote werk *De Civitate Dei* (426) van Augustinus heeft daar een zeer invloedrijke bijdrage aan geleverd. Het thema van de twee steden, een aardse stad en de stad Gods, twee gemeenschappen die in een dramatische strijd met elkaar verwickeld zijn en waardoor de loop van de geschiedenis bepaald wordt, heeft het probleem van representatie definitief in de richting van een tweeledige vorm gebracht, waarbij zowel theologisch als politiek voortaan onderscheiden werd tussen een domein van het sacrale en het profane. Later werd dit onderscheid verder uitgewerkt en verankerd in ondermeer het Concordaat van Worms (1122) waarin tussen *Eccelesia* en *Imperium* onderscheiden werd, met respectievelijk de paus als soeverein *in spiritualibus* en de keizer als soeverein *in temporalibus*. Dit mondde tenslotte in de moderne tijd uit in het staatsrechtelijk leerstuk van de scheiding van Kerk en Staat en het daarmee samenhangende individuele grondrecht van godsdienstvrijheid waarmee na de godsdienstoorlogen religieuze verscheidenheid en politieke eenheid samen konden gaan.

## 5. Representatie in de proto- en vroege Reformatie

Twee nauw met elkaar samenhangende ontwikkelingen gedurende de late middeleeuwen en de vroegmoderne tijd verdienen nadere belichting in dit verband. Het toont namelijk een nauwe verwevenheid aan tussen de (voorlopers van de) Reformatie enerzijds en het ontstaan van het politieke als zelfstandig domein anderzijds. In het kort komt het erop neer, dat de scheiding van kerk en staat het christelijk geloof vooronderstelt. Deze (onder)scheiding

is niet alleen historiogenetisch uit het christendom voortgekomen, maar is ook in ontogenetisch opzicht daaraan (blijvend) schatplichtig. Ten eerste zien we al in de late middeleeuwen onder invloed van de nominalistische revolutie (Duns Scotus, Willem van Occam e.a.) het groeiend inzicht dat zelfs de meest verfijnde menselijke begrippen niet in staat zijn om de ideeën van het goddelijk intellect te doorgronden. Geen enkele menselijke ordening kon dan ook in dit nominalistische perspectief vanuit een beroep op de goddelijke wil gelegitimeerd worden. De betekenis van dit perspectief voor de Reformatie kan moeilijk overschat worden. Geloof en vroomheid moesten van iedere besmetting door strategisch machtsdenken ontdaan worden. Met God valt geen handel te drijven. “De gerichte alertheid op deze zuiverheid door de reformatorische theologie maakte de verzelfstandiging van het politieke denken, dat niets met een door God gewilde ordening te maken had, niet alleen mogelijk, maar zelfs ook noodzakelijk” (Bocken 2007, 52). Ten tweede is er de grote nadruk die in de Reformatie komt te liggen op de zogeheten drie ambten van Christus. De drie oud-Israëlitische ambten van koning, priester en profeet worden als het ware alle drie in Christus gerepresenteerd en theologisch verdiept.<sup>16</sup>

Zowel in het beeld van Christus als van wat het betekent om Hem te volgen, worden deze ambten die van oudsher symbolisch verwezen naar iets *buiten* het innerlijke geweten (zoals in Israël) nu in het *innerlijk* van iedere gelovige gebracht. Met andere woorden, de nadruk komt nu veel meer te liggen op private vroomheid en wordt uiterlijke, politieke ordening en symbolische representatie minder belangrijk gevonden. Het is ook alleen vanuit deze private vroomheid mogelijk zich werkelijk in te zetten voor het algemene. Lazarus Spengler (1479-1534), stadsclerk-theoloog van Nürnberg, stelt dan ook dat gelovigen de beste burgers zijn, niet omdat ze hun geloofsprincipes in het openbare leven inzetten, maar omdat ze door hun verinnerlijkte geloof (in hun ‘private leven’) het best in staat zijn om zich voor het geheel in te spannen en daarin ook hun plaats te vinden. In het geloof vindt de burger een noodzakelijk ankerpunt, waarop hij zich in de uitwendig veranderende verhoudingen zelf niet, behalve dan indirect, kan beroepen. Ongetwijfeld is Spengler zich er van bewust dat de scheiding van geloof en macht slechts een vruchtbare scheiding kan zijn binnen een kader dat beide sferen ook bij elkaar houdt en daarom zelf niet mechanisch neutraal kan zijn, maar zingeladen. Scheiding van kerk en staat zijn, kortom, slechts mogelijk tegen de achtergrond van een affirmatieve samenhang van religie en burgerschap (Bocken 2007, 53). Het is deze wijze les die ons vanuit deze vroege Reformatie ook vandaag de dag een belangrijke boodschap heeft te brengen.<sup>17</sup> Laten we bezien hoe dat gestalte zou kunnen krijgen.

## 6. Religie vandaag: de domeinen publiek, privaat en sacraal

In onze huidige tijd die steekwoordsgewijs gekarakteriseerd kan worden met termen als individualisering, secularisering en democratisering – maar ook met nihilisering, materialisering en hedonisering – is het van het grootste belang religie als een apart domein op te vatten voorbij de domeinen privaat (waar hedonisten zo sacraal in opgaan) en publiek (wat door secularisten als heilig gezien wordt). Juist omdat het onmogelijk is het sacrale op een eenduidige wijze te representeren, zijn we aangewezen op de veelheid die in de harten van mensen, in heilige teksten, rituelen en wat dies meer zij leven en beleefd worden. Tegelijkertijd wordt voorkomen dat het private en publieke zélf gesacraliseerd worden. Laten we tot besluit van deze bijdrage dit domein van het sacrale verkennen in relatie tot het private en publieke domein.

Vermoedelijk als eersten hebben stadsarchitecten de hedendaagse stad beschreven als een plaats waar niet alleen huizen staan (privaat domein), en ook niet alleen straten, pleinen, kantoren, parken etc. gelegen zijn (publiek domein), maar ook kerken, synagogen, moskeeën, monumenten staan (sacraal domein) (De Gaay Fortmann, 2006, 153 e.v.). Naast de privésfeer die door velen zo hooggeacht wordt (en krachtens het recht op privacy beschermd wordt en te pas en – wellicht vaker – te onpas wordt ingeroepen) en naast de publieke sfeer waarin het recht en de politiek de dienst uitmaken, maar waar ook de media prominent aanwezig zijn en tevens een domein vormt dat overschat dreigt te worden, kan dit domein van het sacrale uitdrukkelijk onderscheiden, belicht en verder gethematiseerd worden. Natuurlijk is dit domein van direct belang voor zowel het persoonlijke als het maatschappelijk leven; tevens heeft het ook sterk publieke trekken. Het wordt bijvoorbeeld zichtbaar in het kerkelijk leven, het leven in en rond de moskee, maar ook in nationale gedenkdagen zoals de Dodenherdenking op 4 mei en Bevrijdingsdag op 5 mei. We kunnen tot dit domein ook rekenen heilige teksten, zoals de Bijbel en de Koran. Al deze elementen verwijzen op verschillende wijzen naar verhalen, gemeenschappelijke herinneringen en waarden die van beslissende betekenis zijn voor de samenleving en die dus ook voortdurend aan de orde zijn in de burgersamenleving (*civil society*) en de politiek, maar die tegelijkertijd niet georganiseerd kunnen worden.

Dit heilig domein lijkt vandaag de dag onbeschermd te zijn geraakt. Het lijkt erop alsof het vogelvrij verklaard is waarop vervolgens iedereen prijs schieten kan. Van terughoudendheid en respect is op veel plaatsen in de samenleving (men hoeft maar een kijkje te nemen op het internet) geen enkele sprake meer. Juist dit heilig domein vraagt om respect en terughoudendheid, waarbij



het recht van de overheid niet de juiste middelen kan bieden om dit domein te beschermen. Het bezit een onvermijdelijke en onoverkomelijke kwetsbaarheid. Respect kan niet met dwangmiddelen bewerkstelligd worden. Het ontkennen van de Holocaust laat zich via de strafrechter niet werkelijk beteugelen. Voor godslastering geldt hetzelfde. Het op de ziel trappen van medemensen en van bepaalde groeperingen blijkt in ons land nauwelijks via het strafrecht te kunnen worden ingedamd – en al helemaal niet wanneer de vrijheid van meningsuiting wordt geïnterpreteerd als een ‘recht tot kwetsen’. Oprechte en goed beargumenteerde kritiek op christendom of islam, in de zin van het aanwijzen van verwevenheid van vormen van religie met bijvoorbeeld geweld en haat, is daarentegen niet alleen toegestaan, maar m.i. zelfs noodzakelijk.<sup>18</sup>

Van oudsher is de Kerk de hoedster geweest van dit domein en het past haar zich nog steeds als de hoedster hiervan bij uitstek op te werpen. Het past bij de oude traditie van de dubbele representatie wanneer ook de staat zich dit zou realiseren en dit tot uitdrukking brengt in zijn relatie tot de kerk. Het ligt daarom voor de hand dat juist op grond van deze diep door de Joods-christelijke traditie gekleurde identiteit van onze cultuur de staat er alles aan zou moeten doen dit domein en de bescherming daarvan door de kerk te faciliteren. Uiteraard doet dit geen enkele afbreuk aan bescherming van religieuze minderheden en de uitoefening van de vrijheid van godsdienst.

Nu het religieuze landschap in Nederland echter drastisch van kleur verschoten is de laatste paar decennia en zeer pluriform geworden is, moet hieraan ook uitdrukkelijk aandacht worden geschonken vanuit de nieuwe benadering gebaseerd op het onderscheid tussen privé, publiek en sacraal. Traditionele gelovigen, niet-gelovigen en niet-traditioneel gelovigen (onder wie ook bijvoorbeeld moslims worden verstaan), zouden allen zowel kritisch naar hun eigen geloof moeten kijken en bezien hoe in hun geloof deze driedeling gerespecteerd wordt of juist niet, als welwillend naar andere geloven en gelovigen moeten kijken en proberen te herkennen hoe hun heilig domein zich verhoudt tot het private en (vooral) publieke – en dat heilige dan ook ruimhartig moeten respecteren. Wat precies tot het sacrale domein gerekend wordt, zal voor ieder (gelovig of niet) natuurlijk sterk verschillen.<sup>19</sup>

Uiteraard verdient bovenstaande nadere uitwerking, bijvoorbeeld in het huidige islamdebat, waar dit nieuwe model wellicht zowel voor islamieten zelf als voor islamcritici verhelderend werk kan doen. Aan de ene kant zou dit model heel kritisch kunnen worden toegepast op de figuur van Mohammed zelf: is de belichaming in één persoon van zowel profeet als politiek en militair leider niet heel problematisch? Of zijn er in de visies die op zijn opvolging zijn ontwikkeld voldoende aanknopingspunten voor differentiatie te vinden?

Aan de andere kant zou de heilige wetgeving in de islam kritisch belicht moeten worden op het punt van voldoende differentiatie tussen sacraal, privaat en publiek. Het ziet er naar uit dat ze daarin misschien te dicht bij elkaar komen, met als gevolg dat vrije persoonlijke en politieke keuzes van mensen in het geding komen, zeker wanneer mensen van geloof willen veranderen. Moslims hebben hier een flinke portie zelfkritisch huiswerk aan, evenals ook islamcritici dat mogen hebben, zeker wanneer ze van het fundamentalistisch atheïstische soort zijn. Überhaupt hebben godsdienstcritici in het algemeen wellicht wat extra educatie nodig op het gebied van het sacrale domein – overigens waar veel van hen ook toegeven *religiös unmusikalisch* (zoals Max Weber zei) te zijn.

Concluderend: het is van het grootste belang het domein van het sacrale als afzonderlijke dimensie van het menselijk samenleven te waarderen, namelijk als het domein van de fundamentele en dragende waarden van waaruit de samenleving leeft maar die niet afgedwongen kunnen worden. In het private domein mag ieders persoonlijk gevoel en liefde beleefd en beleden worden, in het publieke domein moet de rede heersen met argumenten die voor iedere participant aan het publieke discours aanvaardbaar moeten kunnen zijn, maar laat in het sacrale domein het geloof en het besef leven dat er dingen zijn die heilig zijn. Natuurlijk ieder naar zijn overtuiging – al zal er op een groot aantal gebieden een overlappende consensus zijn – maar met de uitdrukkelijke waarschuwing dat noch het publieke domein het heilig domein mag overheersen, noch het heilig domein mag samenvallen met het publieke of private domein. Slechts het van elkaar onderscheiden van deze domeinen behoedt ons voor sacralisering van het publieke domein (totalitarisme) en sacralisering van het private domein (sektarisme of zelfs hedonisme).

## Noten

- 1 In een eerdere bijdrage van schrijver dezes, 'Het sacrale domein. Aanzetten tot een nieuwe verhouding tussen het private, het publieke en het sacrale', *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 64/2, 2010, 122-134, is gepoogd deze materie in kaart te brengen, waarbij vooral stilgestaan is bij de notie van het 'heilige' (zoals gethematiseerd door Rudolf Otto) als zodanig en welke de betekenis is daarvan voor de domeinen van het private en publieke. De publicatie die hier nu voorligt, bouwt daar niet zozeer op voort, maar onderzoekt parallel hieraan vooral de (ideeën)historische dimensie van de onderlinge verhouding tussen de drie domeinen privaat, publiek en sacraal, zonder evenwel tot dramatisch afwijkende conclusies te komen.

- 2 In Nederland is de ontkerkelijking aanzienlijk later op gang gekomen dan in de ons omringende landen, maar is het proces veel sneller gegaan. Zie pp. 71-80.
- 3 Iemand die hier al vóór de Tweede Wereldoorlog voor het totalitarisme als valse, *innerweltliche*, politieke religie waarschuwde, was Eric Voegelin in het hier aangehaalde werk. De gehele eerste oplage werd door de Gestapo geconfisqueerd. Vervolgd door de Gestapo vluchtte Eric Voegelin naar de Verenigde Staten. In december van datzelfde jaar volgde een heruitgave in Stockholm.
- 4 Zelfs in de Handreiking voor het gesprek in gemeente en kerk, *De kerk en de democratische rechtsstaat – een positiebepaling*, vastgesteld door de Generale Synode van de PKN (november 2009, KTO 09.05), kan men iets van deze neiging bij de kerk zelf beproeven (zie overweging 130 waar de kerk zich bij dit beeld lijkt neer te leggen).
- 5 Bij mijn weten is Bas de Gaaij Fortman (2006) de eerste (hedendaagse) auteur die naast het publieke en het privé-domein uitdrukkelijk het sacrale domein onderscheidt.
- 6 Bewust spreek ik hier van religie in het algemeen. Uiteraard wordt daar de christelijke mee bedoeld, alsook de snelst groeiende religie in Nederland (en Europa), de islam. In wat volgt concentreer ik mij vooral op het christendom, en laat een mogelijke bijdrage van de islam aan het moreel en spiritueel kapitaal van de (Nederlandse) samenleving vooralsnog buiten beschouwing. Onderzoek daarnaar staat nog in de kinderschoenen en bovendien is de dynamiek van de nieuwe multireligiositeit dermate heftig dat daarover nog weinig bezonnen uitspraken gedaan (kunnen) worden.
- 7 Tussen 1996 en 2007 is het aantal beledigingen van de politieambtenaar met 600 procent gestegen. Mogelijk ligt het werkelijke percentage nog hoger. Zie uitvoerig over dit probleem het rapport van Jan Naeyé en Remy Bleijendaal, *Agressie en geweld tegen politiemensen*.
- 8 En waarbij helaas ook voorbij gegaan moest worden aan bespreking van de (overvloedige) literatuur over representatie in de politieke- en rechtsfilosofie, alsook hoe Voegelin in die traditie staat en hoe zijn werk in later tijd is gerecipieerd. Volstaan wordt met verwijzing naar de belangwekkende studie van Govert Buijs, *Tussen God en duivel. Totalitarisme, politiek en transcendentie bij Eric Voegelin*, de eerste uitvoerige studie in Nederland naar het denken van Voegelin.
- 9 Het thema van de 'lege plaats van de macht' is ontleend aan het werk van de Franse filosoof Claude Lefort, waaronder de belangrijkste zijn: *Het democratisch tekort. Over de noodzakelijke onbepaaldheid van de democratie*, en 'Permanentie van het theologisch-politieke?', Lefort baseert dit idee op zijn beurt weer op een herlezing van Spinoza's *Theologisch-politiek tractaat* (1670).
- 10 Luther vertaalt het hier heel scherp met 'heidenen'.
- 11 Precies dit toont het grote verschil tussen de Joods-christelijke traditie en de islamitische, aangezien Mohammed nu juist wel deze claim op religieus gezag maakte als politiek en militair aanvoerder. De in mijn ogen enorme implicaties van dit grote ver-

schil binnen de monotheïstische tradities wordt tot nu toe weinig onder ogen gezien in kringen van islamologen en godsdienstwetenschappers. Hier ligt beslist een belangrijke taak en agenda voor onderzoek gedurende de komende jaren.

- 12 Alleen al in de Davidische dynastie van Juda na de rijksdeling tellen we er 20.
- 13 Alhoewel deze weer (weliswaar in sterk geïndividualiseerde en geïnterioriseerde vorm) terugkeert in het protestantisme, waarmee de moderne notie van het private domein doorbreekt.
- 14 Het is overigens interessant te onderzoeken of dit oud-Israëliësch model invloed heeft gehad op de Westerse constitutionele traditie waarin machtenscheiding en *checks and balances* een centrale rol spelen.
- 15 Zie Paul Fletcher 2009, 98-100. Hij citeert op p. 100 Leonardo Boff, 1988, p. 20: "There is a strange dialectic at work here: authoritarian theories can lead to the acceptance of a rigid monotheism, just as theological visions of an a-trinitarian monotheism can serve as an ideological underpinning of power concentrated in one person: dictator, prince, monarch or religious leader."
- 16 Zie bijvoorbeeld de Heidelbergse Catechismus zondag 12 vraag/antwoord 31 en 32.
- 17 Alhoewel zowel Luther als Calvijn het nodige gezegd hebben over deze thematiek, is toch afgezien van een bespreking daarvan. Wat Spengler te zeggen heeft, is al relevant genoeg voor een goed begrip van de verhouding tussen de drie domeinen. Of dat bij Luther en Calvijn ook het geval is, is niet zonder meer te bevestigen. Daarvoor zou een afzonderlijke studie nodig zijn.
- 18 Zie de Handreiking voor het gesprek in gemeente en kerk, *De kerk en de democratische rechtsstaat – een positiebepaling*, vastgesteld door de Generale Synode van de PKN (november 2009, KTO 09.05), overweging 128.
- 19 Zie voor een nadere uitwerking van het idee van het 'heilige', aan de hand van het werk van Rudolf Otto, mijn eerdere bijdrage aan het *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 64/2, met name de pagina's 124-131.

## Literatuur

Bocken, I. (2007),

Waarom burgers betere gelovigen zijn. Religie, politiek en publieke moraal, in: Loose, D. (e.a.), *Religie in het publieke domein. Fundament en fundamentalisme*, Budel/Vught: Damon/Radboudstichting, 46-70.

Böckenförde, E.W. (1991),

Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: (id.), *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 92-112.

- Boff, L. (1988),  
*Trinity and Society*, Londen: Burns & Oates.
- Buijs, G. (1998),  
*Tussen God en duivel. Totalitarisme, politiek en transcendentie bij Eric Voegelin*, Amsterdam: Boom.
- Donk, W.B.H.J. van de, e.a. (red.) (2006),  
*Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Drake, H.A. (1976),  
*In Praise of Constantine. A historical study and new translation of Eusebius' Tricennial Orations*, Berkeley: University of California Press.
- Eliade, M. (1984),  
*Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- Fletcher, P. (2009),  
*Disciplining the Divine. Toward an (im)political Theology*, Farnham: Ashgate.
- Gaaij Fortman, B. de (2006),  
 The Sacred Realm: Domain of New Threats and Challenges, in: Freriks, Georg & Berma Klein Goldewijk (red.), *Human Security and International Insecurity*, Wageningen: Wageningen University Press, 153-165.
- Habermas, J. (2005),  
 Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den "öffentlichen Vernunftgebrauch" religiöser und säkularer Bürger, in: (id.), *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 119-154.
- Hamm, B. (1996),  
 Ein Stadtschreiber als Theologe: bürgerliche Religion und christlicher Glaube bei Lazarus Spengler, in: Hamm, B., *Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 143-180.
- Lefort, Claude (1992),  
*Het democratisch tekort. Over de noodzakelijke onbepaaldheid van de democratie*, Meppel & Amsterdam: Boom.
- Lefort, Cl. (2005),  
 Permanentie van het theologisch-politieke?, in: Sanders, Luk (red.), *Politiek voorbij de transcendentie? Over democratie en mystiek*, Kapellen/Kampen: Pelckmans/Klement, 146-218.
- Naeyé, Jan & Remy Bleijendaal (2008),  
*Agressie en geweld tegen politiemensen*, Reed Business: Amsterdam.

- Otto, R. (1963),  
*Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München: Beck.
- Peterson, Erik (1951[1936]),  
 Der Monotheismus als politisches Problem, in: (id.), *Theologische Traktate*, München: Kösel Verlag, 49-147.
- Spinoza, B. (1670[2002]),  
*Theologisch-politiek tractaat*, Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- Taylor, Ch. (2007),  
*A Secular Age*, Cambridge Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Voegelin, E. (1938),  
*Die politischen Religionen*, Wenen: Bermann-Fischer Verlag.
- Voegelin, E. (1952),  
*The New Science of Politics: An Introduction*, Chicago: University of Chicago Press.
- Voegelin, E. (1956),  
*Order and History, I: Israel and Revelation*, Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Weber-Schäfer, P. (1996),  
 Heil und Herrschaft bei den Juden: Könige und Propheten, in: Münkler, Herfried (red.), *Bürgerreligion und Bürgertugend: Debatten über die vopolitischen Grundlagen politischer Ordnung*, Baden-Baden: Nomos Verlag, 13-14.

## Boekbesprekingen

Hart, Joep de (2011), *Zwevende gelovigen. Oude religie en nieuwe spiritualiteit*, Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker, pp. 328, ISBN 9789035136281, € 29,50.

Waar geloven de mensen nog in als zij niet meer aan God geloven? Vinden zij misschien steun in andere of nieuwe vormen van religie? Onlangs heeft Joep de Hart, onderzoeker bij het Sociaal en Cultureel Planbureau, een publicatie aan deze zo langzamerhand veel besproken kwestie gewijd. Dit nieuwe boek is een vervolg op een SCP-publicatie uit 1997, *Secularisatie en alternatieve zingeving in Nederland* (Becker, De Hart & Mens 1997).

De auteur verdeelt de levensbeschouwing in de oude religie en de nieuwe spiritualiteit. De aanduiding 'oude religie' slaat op het georganiseerde christendom, waar De Hart de kerken, maar bij voorbeeld ook het Leger des Heils toe rekent (zie de opsomming van tabel 2.2). De omschrijving van het begrip nieuwe spiritualiteit omvat meer elementen. Bij de nieuwe spiritualiteit gaat het om opvattingen, waarmee géén duidelijk omlinjnde organisatie is verbonden, die uit verschillende tradities afkomstig zijn en die doorgaans een niet-christelijk karakter hebben. De aanhangers zijn afkerig van officieel erkende waarheden en van geloof op gezag. Wat voor geloof de mens heeft, is minder belangrijk dan dat hij er zelfstandig naar heeft gezocht. Vooral de innerlijke ervaring van het individu, het feit dat hij het geloof heeft doorvoeld, is geldig als 'waarheidscriterium'.

De nieuwe spiritualiteit laat zich verder verdelen in holistische spiritualiteit, een visie op of zingeving van de wereld, geformuleerd in algemene termen, en in de meningen over afzonderlijke, zogeheten paraculturele verschijnselen. Holistische spiritualiteit staat voor de gedachte dat de wereld een bezielde geheel is, waarin alle verschijnselen met elkaar samenhangen. Dit geheel is eerder vatbaar voor een emotionele dan voor een verstandelijke benadering. Het begrip paracultuur is de verzamelnaam voor concrete verschijnselen, activiteiten en thema's, zoals handlijnkunde, waarzeggen, astrologie en witte en zwarte magie. Men kan deze afwijzen, de mogelijkheid openhouden dat zij waar zijn of zonder meer accepteren.

Hoe groot is de aanhang voor de oude religie en de nieuwe spiritualiteit? Onder welke categorieën van de bevolking komen de aanhangers van de oude en de nieuwe stromingen het meeste voor, met andere woorden hoe zien de sociale profielen er uit? Heeft de nieuwe spiritualiteit negatieve gevolgen voor maatschappelijke participatie en sociale betrokkenheid van de aanhangers, zoals vaak wordt verondersteld? Dat zijn de vragen waar de auteur het antwoord op zoekt. Hij maakt daarbij gebruik van literatuurstudie en hij analyseert enquêtegegevens, die afkomstig zijn uit de laatste aflevering van de reeks 'God in Nederland' en uit de peilingen van het project 'Culturele Veranderingen in Nederland' van het Sociaal en Cultureel Planbureau. In beide groepen van onderzoeken zijn enquêtevragen herhaald, zodat er tijdsvergelijking mogelijk is. De laatste metingen zijn niet recent. Zij

dateren doorgaans van 2006, 2007 of 2008, terwijl het nu alweer 2011 is. Dat is jammer, maar voor de kennis van het onderwerp niet onoverkomelijk.

De aanhang voor de oude religie blijft afnemen. Volgens de eigen opgaven van de belangrijkste kerkgenootschappen en religieuze organisaties in Nederland was in 2000 51% van de Nederlanders kerklid, in 2006 was dat 44%. In 1970 ging het nog om 76%. De teruggang verloopt regelmatig en komt neer op gemiddeld bijna 0,9 procentpunt per jaar (tabel 2.2). Uit steekproefonderzoek blijkt dat het percentage kerkleden in 2006 nog wat lager dan 44% zou kunnen zijn. Volgens het onderzoek 'God in Nederland' was toen 39% kerklid, in 2008 zou het volgens 'Culturele Veranderingen in Nederland' om 34% kunnen gaan (tabel 2.1; tabel 4.20). Onder de kerkleden neemt de frequentie van kerkgang verder af en met gewetensvragen gaat men steeds minder naar dominee of pastoor. Het geloof in God wordt bij steeds minder Nederlanders aangetroffen. Het aandeel van de zogenaamde 'ietsisten' en agnosten stijgt. Het aantal atheïsten, ondervraagden die zonder meer van mening zijn dat God niet bestaat, neemt iets toe of blijft gelijk. Waar het om andere opvattingen gaat constateert De Hart dat alleen het geloof in religieuze wonderen duidelijk meer aanhang krijgt. Verder onderschrijven mensen geloofswaarheden zelden in hun totaliteit. Ook gelovige kerkleden stellen een keuzepakket samen, dat hen als individu het meeste aanspreekt, het verschijnsel van modularisering (tabel 2.8). De aanhang voor de kerken en voor het traditioneel geloof wordt vooral aangetroffen onder ouderen, lager opgeleiden, vrouwen en plattelanders. De conclusies zijn sinds jaar en dag uit godsdienstsociologisch onderzoek bekend. De Hart merkt dan ook op dat degene, die ook maar enigszins op de hoogte is van de materie, het wijsje rustig mee kan neuriën.

De bespreking van de alternatieve spiritualiteit begint met de resultaten van enquêtevragen, die op algemene kenmerken van deze stroming betrekking hebben. Er bestaat ruime instemming met het idee dat geloofswaarheden pas de moeite waard zijn als de mens ze innerlijk ervaart: 66% van de ondervraagden vond in 2006 dat deze stelling precies bij hen paste. Een uitspraak, die direct naar het holisme verwees, 'er is iets dat mens, wereld en natuur tot in de kern verbindt', werd door 53% in sterke mate onderschreven. Bij andere items was de adhesie wat minder hoog, maar toch nog aanzienlijk, 43% van de mensen vond bij voorbeeld dat de zin van het leven was gelegen in de eigen unieke innerlijke ervaring en in de ontwikkeling van de eigen vermogens (tabel 4.1). Ondanks de instemming met algemene principes is de actieve belangstelling voor de nieuwe spiritualiteit gering. 8% van de mensen praatte of mailde in 2008 vaak met anderen over nieuwe spiritualiteit, 3% zocht vaak op internet, 1% bezocht een beurs. De percentages bij de antwoordmogelijkheid 'soms' zijn wat hoger, maar zij beïnvloeden het beeld van een lauwe belangstelling niet. Hoe vaak mensen deelnamen aan cursussen over spiritualiteit bleef overigens onduidelijk. Volgens 'Culturele Veranderingen in Nederland' nam in 2008 8% vaak of soms deel aan zo'n cursus, maar volgens 'God in Nederland' werd dat in 2006 door 26% gedaan (tabel 4.4). De Hart geeft geen verklaring voor dit verschil. Afzonderlijk is nog onderzocht in hoeverre de ondervraagden mystieke belevingen hebben



doorgemaakt. Dit blijkt nog het meest het geval te zijn bij natuurbeleving: 34% was ooit zo diep getroffen door de schoonheid van de natuur, dat die indruk hen voor de rest van hun leven bijgebleven was. Daar staat tegenover dat 58% naar eigen zeggen nooit het contact met iets heiligs had ervaren en dat gemis ook niet belangrijk vond (tabel 4.3).

Het onderwerp van de paracultuur werd in 1994 onderzocht in het kader van 'Culturele Veranderingen in Nederland'. Een deel van de betreffende vragen werd in de peiling van 2008 van hetzelfde project herhaald. In 14 jaar tijd is de bekendheid met paraculturele onderwerpen toegenomen: meer ondervraagden verklaarden dat zij wisten waar het bij de voorgelegde verschijnselen om ging. Het idee dat die waarheid zouden kunnen bevatten, deed dat zeker niet. Volgens de resultaten van tabel 4.7 namen de percentages van mensen, die niets van een bepaald verschijnsel geloofden, in bijna alle gevallen toe. Dat was ook het geval bij complexen van verschijnselen, zoals de witte en zwarte magie en de parapsychologie in het algemeen. De aanhang voor astrologie en spiritisme bleef sinds 1994 ongeveer gelijk. In vergelijking met de allereerste keer dat er naar deze onderwerpen werd gevraagd, voor astrologie in 1966 en voor spiritisme in 1979, was de aanhang in 2008 verminderd (tabel 4.6). Wellicht ligt het hoogtepunt van instemming met deze ideeën verder terug in het verleden dan wel eens wordt verondersteld.

Net als bij de oude religie is de steun voor de nieuwe spiritualiteit geconcentreerd bij de vrouwen, maar anders dan bij de oude religie is de adhesie vooral te vinden bij de hoger opgeleiden en bij de bewoners van de stedelijke gebieden. Volgens de literatuur zou vooral de 'babyboomgeneratie', geboren tussen 1946 en 1955, drager van de nieuwe spiritualiteit zijn. Volgens De Hart is dat niet het geval, want deze categorie onderscheidt zich niet in het bijzonder van de andere cohorten. Het is eerder in de leeftijds categorie daaronder – de respondenten die in 2006 35-55 jaar waren – waar de grootste bijval voor de nieuwe spiritualiteit te vinden is.

De aanhangers van de nieuwe spiritualiteit hebben, anders dan wel is verondersteld, niet de neiging om zich af te wenden van de samenleving om zich te concentreren op het eigen ik. Zij bleken zich eerder positief te onderscheiden in onder meer hun deelname aan het vrijwilligerswerk (tabel 4.20).

Joep de Hart heeft veel aan de orde gesteld. Zijn boek is daar aantrekkelijk door geworden, maar brengt de lezer, die zijn weg moet zoeken tussen literatuur, tabellen, beschrijvingen van cases, min of meer voorlopige conclusies en afbeeldingen van religieuze kunstwerken met toelichting, ook wel eens in verwarring. Degenen die het boek aanschaffen, krijgen dus wel een fleurige publicatie, maar geen hecht doortimmerde verhandeling in handen.

Over de operationalisering in enquête-items valt een opmerking te maken. Enquêtes naar de aanhang voor de oude religie worden vaak getroffen door de kritiek dat de enquêtevragen een oppervlakkig karakter hebben. Bij de nieuwe spiritualiteit zou dat verwijt ook wel eens van toepassing kunnen zijn. Hier zou meer aan instrumentontwikkeling gedaan moeten worden. In de studie van De Hart is operationalisering hier en daar mager te

noemen. Zo wordt een centraal begrip als het holisme slechts met één item – ‘er is iets dat mens en wereld tot in de grond met elkaar verbindt’ – geoperationaliseerd. Op andere vragen, zoals die over de waarde van de eigen ervaring, zegt de respondent misschien al te snel ja. Het verdient aanbeveling om verschillende aspecten van het holisme elk met een item te indiceren. Daarnaast zouden er ook eens items waarop minder snel bevestigend wordt geantwoord, opgenomen kunnen worden.

De eindconclusie van de studie is negatief voor het idee dat de nieuwe spiritualiteit een gelijkwaardig alternatief voor de oude religie zou kunnen zijn. Zij is eveneens negatief voor de stelling dat religie hoe dan ook een belangrijke factor in onze moderne samenleving blijft vormen. De ontwikkeling is immers duidelijk: met de aanhang van de oude religie wordt het al decennia minder en met die voor de nieuwe spiritualiteit wordt het niet meer. Veel mensen onderschrijven algemene stellingen over de ervaring van de waarheid en het belang van het zoeken naar levensbeschouwing, maar hun actieve belangstelling is over het geheel genomen gering en zij zijn minder geloof aan paraculturele verschijnselen gaan hechten. Als men afziet van een volledige triomf van de rationaliteit – die overigens helemaal niet zo vaak in de literatuur wordt voorspeld – ligt de secularisatie aardig op koers. De Hart komt tenminste tot een ontvullende schatting. Momenteel zijn van de Nederlanders van 18 jaar en ouder 4 miljoen kerkelijk gelovig, 2 miljoen hebben belangstelling voor de nieuwe spiritualiteit en zijn geen kerklid, maar 5 miljoen hebben helemaal geen levensbeschouwelijke belangstelling.

Het idee dat religie, zowel in oude als nieuwe versie, voor veel mensen zijn belang helemaal heeft verloren, zou wel eens meer geaccepteerd kunnen raken. De eindconclusie van 2011 verschilt namelijk niet van die uit de voorafgaande studie van 1997. Hoogstens is zij nog pregnanter doordat de tijdreeksen zijn doorgetrokken. Het boek van 1997 werd echter aanvankelijk zeer negatief ontvangen – onder meer met een reeks afkeurende artikelen in *Trouw* – terwijl een dergelijke reactie nu uitblijft. Mogelijk ziet men in dat het beeld dat onderzoek oplevert reëel is. In dat geval geldt de oude wijsheid dat alles went, ook hier.

Jos Becker  
(Den Haag)

### Literatuur

Becker, J.W., De Hart, J. & J. Mens (1997), *Secularisatie en alternatieve zingeving in Nederland*, Rijswijk: Sociaal en Cultureel Planbureau.

Lints, Richard (2010), *Progressive and conservative religious ideologies. The tumultuous decade of the 1960s*, Farnham: Ashgate, pp. 244, ISBN 9781409406433, £ 50.

Hoeveel er ook is geschreven over de 'roerige jaren 60' van de vorige eeuw, er blijven publicaties over het onderwerp verschijnen. Eén van de meest recente is het hier besproken boek van Richard Lints. De auteur is theoloog van professie, hij gaat in op theologische stromingen, maar hij weet toch een sociaal-wetenschappelijke draai aan zijn verhaal te geven. In principe is zijn publicatie dus van belang voor lezers met een verschillende achtergrond. Het boek beperkt zich overigens tot de jaren 60 in de Verenigde Staten, wat de studie voor een Nederlands publiek wellicht weer minder interessant maakt. Onderwerpen als de beweging voor de burgerrechten, de tweede feministische golf, de vredesbeweging, de 'God is dood theologie', maar ook het veronderstelde einde van de grote ideologieën en de Evangelikalen van diverse pluimage hebben elk een eigen hoofdstuk gekregen. De hoofdstukken zijn als essays geschreven, de betoogtrant is dan ook eerder los dan streng systematisch van aard, waardoor het boek een wat rommelig karakter heeft gekregen. Algemene uitgangspunten worden aan het begin van de hoofdstukken herhaald, hetgeen overbodig is. Opmerkingen, die in een bepaald hoofdstuk hadden gepast, duiken in een ander hoofdstuk op. Zeker degene die tot een omvattend beeld wil komen, moet daarom moeite en tijd investeren.

Lints zet enkele hoofdlijnen uit. Het protest van de jaren 60 zou, anders dan wordt verondersteld, niet alleen seculair van karakter zijn geweest. Religie heeft, zoals bekend, een dubbele functie. Als zij profetisch is, stelt zij de gevestigde orde ter discussie, maar zij kan ook een bondgenootschap met de status quo aangaan en bijdragen aan het behoud daarvan. Zowel de progressieven als de conservatieven van die jaren zouden religieuze argumenten hebben gebruikt, wat volgens Lints te weinig is onderkend en tot onderschatting van de religieuze factor heeft geleid. Daarnaast - de tweede hoofdlijn - vindt de auteur dat de bewegingen van de jaren 60 uitingen van postmoderniteit zijn. De maatschappij zou zich in de jaren 50 langs moderne lijnen hebben ontwikkeld: vertrouwen in empirische wetenschap, in organisatie en in hiërarchie, groei van de massacultuur en de verdeling van de wereld in de blokken van kapitalisme en communisme ofwel die van de vrije wereld en die achter het ijzeren gordijn. Het protest van de jaren 60 richtte zich tegen deze zaken en zou zo een belangrijke bijdrage aan de opkomst van de postmoderniteit hebben geleverd.

Van deze twee hoofdlijnen bevredigt de uiteenzetting over het postmodernisme de lezer het minst. Lints behandelt het thema vooral in het vierde hoofdstuk: *The critique of mass culture and the end of ideology*, waarin hij de bekende literatuur vermeldt. Hij maakt echter niet duidelijk hoe hij de relatie tussen postmodernisme en religie beschouwt. De auteur beperkt zich tot de vaststelling dat vooral het lidmaatschap van de kerken onder de postmodernistische onwil tot organiseren te lijden had.

Er is meer werk gemaakt van de relatie tussen de religie en de verschillende uitingen van protest en hervorming. De godsdienst was voor de zwarte burgerrechtenbeweging een belangrijke bron van inspiratie. De rol van de zwarte kerken veranderde. Aanvankelijk waren zij a-politiek en richtten zij zich op de persoonlijke verlossing van de gemeentelieden, maar in de jaren 60 gebruikten zij het evangelie om hun eis van sociale en politieke gelijkheid voor de zwarte bevolking kracht bij te zetten. In het streven naar zwarte emancipatie komt de dubbele functie van de religie duidelijk tot uiting. Dat is tot op zekere hoogte eveneens het geval met de vrouwenemancipatie. Het is de vraag of hier van een overheersende religieuze inspiratiebron kan worden gesproken. In elk geval stond een aantal theologen de feminisering van de theologie voor, er moest in elk geval niet meer uitsluitend over God gepraat worden alsof Hij een man was. Lints schenkt eveneens aandacht aan de 'God is dood theologie'. Niet dat God feitelijk was overleden, maar de traditioneel onderkende attributen van God waren niet langer te handhaven. Er moest in andere termen over hem worden gedacht. Het kwaad in de wereld, dat tijdens de Tweede Wereldoorlog zo schokkend naar voren was gekomen, maakte het onmogelijk nog aan Gods almacht te geloven. Lints ziet in de 'God is dood of necrotheologie' vooral een poging om theologie en de veranderingen van de samenleving dichter bij elkaar te brengen. Dit element komt weer niet naar voren bij veel van de Evangelikalen, die hun godsdienst intens en blijmoedig beleefden, maar verder weinig aandacht aan de samenleving besteedden.

Deze summier opsomming laat zien dat, als de religie voor het protest van de jaren 60 al een belangrijke betekenis had, deze binnen verschillende bewegingen van karakter verschilde. Het is dan ook niet eenvoudig om tot een slotsom te komen. De auteur zelf heeft daar eigenlijk ook moeite mee, zijn slothoofdstuk is niet veel meer dan een herhaling van uitgangspunten. De hele strekking van het boek is trouwens wat verwonderlijk. Het is mogelijk dat de ontwikkelingen in de Verenigde Staten, waartoe Lints zich beperkt, minder seculair waren dan wordt verondersteld. Maar zoals we ons de jaren 60 in Europa, zeker in Nederland herinneren, is dat hier toch niet het geval geweest. Natuurlijk was er ook hier sprake van het streven om de theologie te moderniseren, te politiseren, 'vrouwvriendelijker' en dienstbaar aan emancipatiebewegingen te maken, maar op andere terreinen vertoonden de bewegingen weinig sporen van religieus besef. De liberale opvattingen over de medische ethiek en de gezinsethiek bijvoorbeeld (onder meer de abortus!) gaan in tegen alles wat godsdienstig behoudend is, maar beleefden juist in de jaren 60 hun doorbraak. Ondanks de pretenties van de auteur, moet de lezer maar geen nieuwe inzichten over een veel beschreven periode verwachten. Als hij echter belangstelling heeft voor een breed opgezette beschrijving van de ontwikkelingen in de Verenigde Staten, die door een uitgebreid notenapparaat wordt ondersteund, is hij bij deze studie aan een goed adres.

Jos Becker  
(Den Haag)

Borg, Meerten B. ter (2010), *Vrijzinnigen hebben de toekomst: Een essay*, Zoetermeer, Meinema, pp. 160, ISBN 9789021142630, €16,50.

Met de titel van dit boek is het duidelijk dat Ter Borg de lezer aan het denken wil zetten: wie zijn dat, die vrijzinnigen? Waarom hebben ze 'de toekomst'? En wie zijn dan de 'anderen' en waarom hebben zij de toekomst niet? Toch is het voor deze lezer niet zo eenduidig of het boek zelf de antwoorden biedt. Gezien de afwezigheid van een vraagteken in de titel zou je als lezer nochtans duidelijke antwoorden verwachten. Wie zijn de vrijzinnigen? De – of correcter – één van de omschrijvingen/definities die de auteur aanlevert om het begrip 'vrijzinnig' te beschrijven is dat het gaat om *“een mentaliteit die zich kenmerkt door een open, kritische houding ten aanzien van de traditie waarin men nu eenmaal staat, zonder die traditie los te willen laten en die gepaard gaat met tolerantie ten aanzien van andermans traditie”* (p. 108). Afgaande op deze omschrijving kan het gaan om een gelovige christen, boeddhist of moslim die de eigen traditie op een open manier benadert, kritisch de zaken durft bevragen en zich tolerant opstelt ten opzichte van anderen zonder evenwel de eigen traditie achter zich te laten. Dat komt overeen met wat Ter Borg omschrijft als een *“paradoxe mentaliteit van (...) openheid voor alternatieven en een vastberadenheid ten aanzien van de eigen waarden en normen”* (p. 42). Wat eerst als paradoxale mentaliteit aan bod komt, wordt later omschreven als een “spagaat”. En omdat velen weten dat een spagaat de grenzen van de menselijke flexibiliteit aftast waardoor de onhaalbaarheid ervan op de voorgrond dreigt te treden, biedt Ter Borg meteen de oplossing: *“Er is een mentaliteit die deze spagaat mogelijk maakt. Dat is de vrijzinnige mentaliteit. De vrijzinnigen hebben de toekomst”* (p. 72).

Verder in het boek geeft Ter Borg aan dat hij op zoek gaat naar een overkoepelend begrip van vrijzinnigheid *“dat los staat van de dogma's en doctrines waarop het betrekking heeft”* (p. 95). Zo verwijst hij naar vrijzinnige christenen en politieke vrijzinnigheid als voorbeelden van de veelheid aan vrijzinnigheden. Om het begrip nog genuanceerder te bepalen, toetst Ter Borg het aan een uitgebreide lijst van verwante begrippen (tolerantie, redelijkheid, vrijblijvendheid, vrijdenkerij, verlichtingsdenken, rationalisme, pragmatisme, liberalisme, libertinisme, humaniteit/humanisme, revisionisme, progressiviteit, postmodernisme, ietsisme, conservatisme; p. 115-124).

Het beeld van wat het overkoepelende begrip van vrijzinnigheid dan zou kunnen betekenen, wordt echter erg moeilijk gemaakt door het achtste hoofdstuk. In dat deel sluipt een aantal beschrijvingen die niet ten volle bijdragen aan de helderheid van de begripsbepaling. Hoewel de auteur aangeeft dat *“in principe ieder geloof en iedere ideologie zijn meer of minder vrijzinnige variant heeft”* is veel verwarring gelegen aan het feit dat Ter Borg de *“moderne vrijzinnigheid in de westerse wereld als voorbeeld en referentiepunt”* neemt (p. 125). Dat doet hij door te vertrekken van het begrip 'christenheid'. De auteur hanteert deze term als constructie van het verleden en verwijst ermee naar *“de culturele dominantie van het christelijke gedachtegoed ook over niet-gelovigen”*; meer nog als een samengaan van *“waarden uit de christelijke leer, het Romeinse recht en de hellenistische filosofie”*. Kenmerkend

voor deze ‘christenheid’ – die plots ook inwisselbaar de westerse traditie wordt genoemd – zijn de nadruk op ethiek (als het handelen in overeenstemming met de wil van God), op individualisme (de mens als zelfstandig handelend individu), op moreel universalisme (met bekeringsdrang als logisch gevolg), op gelijkheid, op vrijheid, op solidariteit, op praktische rationaliteit, op waarachtigheid en tolerantie. Deze waarden beschrijft Ter Borg als een ‘waardenfamilie’ (met elkaar verbonden al zijn ze soms in tegenspraak) en hij geeft ze een meer dan axiomatisch statuut: het zijn grondwaarden van de westerse beschaving, *“als men deze waarden opgeeft, geeft men de westerse beschaving op”* (p. 127). Uit bovenstaande opsomming liet ik bewust het begrip ‘God’ achterwege, hoewel Ter Borg het zelf wel behandelt. Dat doe ik omdat de auteur uitgebreid terugkomt op dit begrip in wat ik lees als de kern van de redenering (p. 138-141). In die passage beschrijft hij aan de hand van de historische evolutie van het begrip ‘gelijkheid’ – van een religieus begrip naar een seculier recht – hoe God uit de vrijzinnige traditie verdwijnt. Aan het einde van het boek blijft voornamelijk de conclusie over dat wie écht vrijzinnig wil zijn dogma’s en religieuze tradities moet durven loslaten en vanuit een individualisme beroep doet op de menselijke vrijheid en zich richt op de kernwaarden uit de vernoemde waardenfamilie. Geloven in de betekenis van vasthouden aan een geloofstraditie komt op vele plaatsen als de mindere optie uit de bus: op zijn best als – onnodige (?) – omkleeding van deze kernwaarden. Zo lezen we in de paragraaf over ‘waarachtigheid’ met verwijzing naar Nietzsche dat de waarachtigheid *“uiteindelijk dodelijk is voor het geloof in God”* (p. 130) en vinden we aan het eind van het boek een gelijkschakeling tussen de termen ‘geloof’ en ‘vrijblijvend’ als Ter Borg schrijft dat vrijzinnigheid *“niet een vrijblijvend geloof is dat net zo goed anders had kunnen zijn”* (p. 132). Deze – en nog andere elementen die binnen de grenzen van deze bespreking helaas niet aan bod kunnen komen – doen de(ze) lezer vermoeden dat de echte vrijzinnige van God en religieuze tradities los komt.

Wat aan het einde van de rit nog overblijft, is de indruk dat de voorgestelde opvatting van de vrijzinnige mentaliteit erg contextueel gebonden is: het gaat om een beschrijving van de situatie in Nederland die, naar aanvoelen van deze lezer, niet vanzelfsprekend over te plaatsen valt naar andere West-Europese landen (België, Frankrijk, Duitsland). Spijtig blijft ook de onderliggende toon van een *clash-of-civilizations*-denken (p. 86) en het eraan verbonden ontbreken van een cross-cultureel perspectief: de vraag of een vrijzinnige mentaliteit enkel mogelijk is in ‘het westen’ blijft pertinent onbeantwoord.

Deze kritieken en enkele kleine nuancetekorten niet te na genomen – de zelfspiritualiteit is niet zozeer het culminatiepunt van de tendens naar individualisme maar veeleer een hedendaagse vertakking van een eeuwenlange onderstroom van esoterisch gedachtegoed – levert de auteur in elk geval de nodige kritiek op een liberale postseculiere samenleving en een scherpe analyse die vanzelfsprekendheden terecht in vraag durft te stellen.

S. Van den Branden  
(ICRID, K.U.Leuven)

Healy, J.P. (2010), *Yearning to belong. Discovering a New Religious Movement*, Farnham: Ashgate, pp. 216, ISBN: 9781409419419, £45.00.

Palmer, Susan (2010), *The Nuwaubian Nation. Black Spirituality and State Control*, Farnham: Ashgate.

Voor buitenstaanders hebben geloofspraktijken en -overtuigingen, en zeker die van nieuwe religieuze bewegingen, vaak een hoog absurditeitsgehalte. Dat volgelingen van de guru Muktananda, (1908-1982) de stichter van de Siddha Yoga beweging, het water uit de emmer opdronken waarin hij zijn handen had gewassen om energie te krijgen, zal hen zeker verbazen. Voor de volgelingen was dit niet verwonderlijk, zo maakt Healy duidelijk, immers hun guru was een Siddha, een God-gerealiseerd wezen. Volgens de leer van de beweging kunnen in principe alle discipelen begeleid door de guru, waarbij meditatie en chanten van een mantra kan helpen, tot ontwaken komen en zich bewust worden van hun god-zijn. Als een discipel echter aangeeft dat die verlichting hem is geworden, wordt hij gewoonlijk niet geloofd. De guru geeft dan aan dat de volgeling is misleid en dat die hem – de guru – nog vele jaren moet dienen; het duurt lang voordat de verlichting is bereikt. De claim van discipelen verlicht te zijn en ook god te zijn geworden kan aanleiding gegeven tot schismata en dat gebeurde ook in de Siddha Yoga beweging. Na de dood van Muktananda is zijn beweging, die toen al een internationale beweging was geworden met vestigingen in verschillende landen, onder leiding gekomen van Gurumayi, en kwamen er afsplitsingen, zoals Shanti Mandir (onder Nityananda) en Shiva Yoga (onder Shankarananda).

Healy was zelf vijf jaar lid van de Siddha Yoga in de eerste helft van de jaren 80 van de vorige eeuw, maar door andere interesses verliet hij de beweging. Later raakte hij weer geïnteresseerd, maar nu professioneel, wat resulteerde in veldonderzoek in 2006 en 2007. Hij kreeg geen toegang tot de Siddha Yoga beweging, wel tot de Shanti Mandir en de Shiva Yoga, waar een zevental ex-Siddha Yoga leden zich bij had aangesloten. Via deze leden was het hem mogelijk andere ex-leden op te sporen. Door participerende observatie in centra in Sydney en Melbourne en interviews met ex-leden (in totaal 32) wilde hij achterhalen waarom mensen zich bij de beweging van Muktananda hadden aangesloten en wat dat voor hen betekende en ook waarom zij de beweging hadden verlaten. Het doel van zijn studie is niet alleen bij te dragen aan de kennis over nieuwe religieuze bewegingen op die terreinen, maar ook het inzicht bij hulpverleners te vergroten. In kringen van exit-counselors wordt gesteld dat bekeerlingen zich hebben aangesloten bij een nieuwe religieuze beweging omdat ze door de leiders werden gehersenspoeld en derhalve willoze slachtoffers waren. Hoewel sociologisch onderzoek geen steun aan die verklaring verleent, wordt zij door hulpverleners nog steeds gehanteerd. Inzicht in conversie en desaffiliatie kan, aldus Healy, betere begeleiding van en voorlichting aan hulpzoekers betekenen.

Bij het beantwoorden van de vraag waarom mensen zich aansloten, maakt Healy onderscheid tussen zoekers en 'toevallige zoekers'. Bij de eerste categorie gaat het om

mensen die al geruime tijd doelgericht op zoek zijn binnen het spirituele – oosterse – milieu. Deze mensen worden dan ook niet gerekruteerd, zij zijn zelf op zoek. Toevallige zoekers worden via vrienden, verwanten met de beweging in contact gebracht. Slechts een klein aantal besluit uiteindelijk te blijven omdat de groep en het gedachtegoed hen bevalt. In hun bekeringsverhaal noemen enkelen ook als reden voor aansluiting een draaipunt/crisis in hun leven en een mystieke ervaring voorafgaande aan hun keuze om zich aan te sluiten.

De volgende vraag is waarom mensen bij de beweging blijven. Healy maakt hier terecht onderscheid tussen de betrokkenheid in de eerste jaren, toen de beweging klein en informeel was en volgelingen en guru samen de beweging vormden, en de latere fase toen de beweging een grote internationale beweging werd. Toen was er sprake van aansluiten aan en participeren in een gevestigde beweging met vaste routine, een hiërarchische structuur en een cursusaanbod voor potentiële leden, die veel meer een consumentenhouding hadden. Grote verschillen in betrokkenheid is bij de blijvers vast te stellen, sommigen gaan jaren wonen in de ashram, soms zelf in de moederashram in India, anderen blijven veel meer op afstand. Healy wijst er op dat langdurige betrokkenheid voor een aanzienlijk deel veroorzaakt wordt door de spirituele ervaring (ervaring van verlichting, van contact met een hoger zijn) die de guru in volgelingen heeft gewekt.

Tenslotte wordt de vraag beantwoord waarom deze respondenten zich weer hebben afgewend van de Siddha Yoga beweging. Voor een aantal was de dood van Muktananda de reden, vaak versterkt door het conflict tussen de twee leiders die hem opvolgden. Verder waren er beschuldigingen van seksuele betrekkingen met vrouwelijke (vaak jonge) volgelingen. Velen echter wijzen op andere interesses en relaties (huwelijk, carrière) en op de te sterke institutionalisering. Hoe mensen het afscheid hebben ondergaan en verwerkt hangt sterk samen met de tijd en energie die in de beweging werd geïnvesteerd. Een klein aantal heeft zich bij een andere, verwante groepering aangesloten, de meesten hebben zich afgewend van het Siddha Yoga gedachtegoed.

Uit de verhalen van de respondenten over hun aansluiting bij en afscheid van de beweging komt naar voren dat het hier gaat om vrijwillige beslissingen. De zoekers kozen bewust en ook de toevallige zoekers namen zelf de beslissing om zich aan te sluiten. Het zich losmaken van de beweging geschiedde eveneens op grond van eigen overwegingen. Van hersenspoelen was geen sprake. Geen van de ex-leden zocht ook hulp na uittreden bij een ex-counselor.

De resultaten van de studie van Healy zijn niet verrassend, maar toch zijn zij van belang omdat zij inzicht geven in de grote variatie in bekeringstrajecten en voorts omdat zij nog eens duidelijk maken dat de hersenspoeltheorie weinig bijdraagt tot verklaring en derhalve ook in de hulpverlening beter niet gebruikt kan worden. De problemen die ik met dit onderzoek heb zijn echter van methodologische aard. Er worden 32 ex-leden ondervraagd. Dat met dit aantal respondenten inzicht gegeven wordt in hun bekeringsproces en in hun motieven om afscheid te nemen, is wel aannemelijk. Maar de vraag is



of via *ex-leden* ook de motieven om zich aan te sluiten kunnen worden achterhaald van de grote groep mensen die *geen* afscheid hebben genomen van de Siddha Yoga beweging, laat staan hun motieven om er bij te blijven. Verder wordt niet verantwoord wat de participatie in de centra van verwante bewegingen aan inzichten heeft opgeleverd, behalve dan het vinden van *ex-leden*. Blijkbaar heeft hij via deze omweg gegevens willen verzamelen over de routine en praktijk van dergelijke bewegingen, maar de vraag blijft dan of op deze wijze de beweging van Muktananda voldoende in beeld kan worden gebracht. Ook aan dit methodologische probleem wordt voorbij gegaan.

Met het boek van Susan Palmer over de *Nuwaubian Nation* komt de verbaasde buitenstaander nog beter aan zijn trekken, vooral ook omdat zij vaak sprekende anekdotes weet te kiezen. Het gaat hier om een nieuwe zwart-nationalistische, spirituele beweging die onder leiding staat van dr. Malachi Z. York, volgens eigen zeggen geboren in 1945 in Sudan, anderen noemen 1935 en Maryland. De beweging bestaat al 40 jaar, maar wisselt van naam en van gedachtegoed, neergelegd in de vele 'boekrollen' van de leider, waarbij hij put uit Amerikaanse *Blackosophy*, mystieke Islam, christendom, zwarte vrijmetselarij, *Ufo-lore*, Edgar Cayce. Hij past zijn naam/titel steeds aan aan die veranderingen en ook de kleding van de volgelingen wisselt navenant. York heeft betrekkingen met veel vrouwelijke volgelingen bij wie hij een groot aantal kinderen heeft verwekt. Ook andere topfiguren van de beweging zijn polygaam. De beweging is nog weinig onderzocht, maar is ook niet zeer gecharmeerd van onderzoekers. Palmer is bovendien blank. Toch mocht ze 'vraag-en-antwoordvergaderingen' bijwonen en later ook interviews doen. Ze werd gezien als een beetje raar en niet bedreigend, maar moest zich wel voortdurend inspinnen om toegang te houden.

Aanvankelijk heette de beweging *Ansaar Pure Sufi*, daarna *Nubian Islamic Hebrew Mission* en *Nubian Islamic Hebrews*, om dan voor langere tijd verder te gaan – van 1973-1992 – onder de naam *Ansaaru Allah Community*, met het centrum in Brooklyn. York noemt zich dan 'Mahdi'. In 1992 wordt de Islam aan de kant gezet en worden weer hebreeuwse elementen naar voren gehaald. York noemt zich dan 'het Lam' met aanspreektitel 'rabboni'. Dan wordt ook zijn buitenaardse afstamming bekend. Hij is 'Yaanuwn' van de planeet 'Yllyuwn', uit het melkwegstelsel 'Rizq'. Na 1993 wordt de algemene titel van de beweging *United Nuwaubian Nation*. Brooklyn wordt verlaten en er wordt een centrum gebouwd in Eatonton, Georgia, waar volgelingen van York een Egyptisch dorp, Tama Re, bouwen, een Mekka in het Westen. York maakt dan duidelijk dat hij via zijn moeder afstamt van Pocahontas en dat zijn volgelingen Creek Indianen zijn, leden van Yamasse-stam, en een soevereine natie. Hij noemt zich nu 'Maku' en ook Opperhoofd Zwarte Adelaar. Hij meldt dat Tama Re een ark van Noach is waar in mei 2003 een ruimteschip zal komen om de Nuwaubianen van komende rampen te redden.

Een vast element in de leer van deze elkaar opvolgende bewegingen is de rassenleer. De zwarte man is de oorspronkelijke, Adam was zwart. Hij is afkomstig uit Sudan, vandaar de naam Nuwaubians (Nubiërs) en zijn oorsprong gaat terug naar Egypte en Soemerië en

uiteindelijk naar de buitenaardse wezens – engelen – van de planeet Rizq, die de eerste grote beschavingen in het Midden-Oosten hebben doen ontstaan. De blanke – *Paleman* – is een duivel, een jinn, heeft hoogstens een restantje van een ziel, is koudbloedig en zijn witte huid duidt op melaatsheid, het resultaat van de vloek van Cham. Ook wordt gezegd dat de ‘blekeman’ afstamt van buitenaardse hagedisachtige reptielen. De Nubiër, de Afro-amerikaan die nog slaapt, die door de blanke slavenhouders is vervreemd van zijn ware identiteit, moet deze ware kennis worden gebracht. York is de redder die de slapers doet ontwaken en hen bewust maakt van goed en kwaad, in de vorm van de tegenstelling: de slechte witte mens tegenover de goede zwarte mens. Palmer duidt York als een gnostische leraar, die als een *trickster* opereert, die steeds door zijn onverwachte handelingen en uitspraken zowel volgelingen als tegenstanders verbaasd doet staan.

Was de beweging van York in New York een min of meer gewoon verschijnsel naast bijvoorbeeld *Ras Tafari's, Nation of Islam* en andere excentrieke groepen, in een dorp in Georgia, in de zuidelijke *Biblebelt*, valt ze op. Er ontstaan conflicten met de lokale overheid. De plaatselijke kranten publiceren negatieve berichten over de ‘Waubs’, mede ingegeven door interviews met ex-leden onder wie een zoon van York. Het conflict escaleert met als gevolg dat de sheriff, de FBI en ATF, in totaal 300 zwaarbewapende agenten, Tama Re overvallen. Er vallen geen slachtoffers, omdat de bewoners zich niet verzetten. York wordt beschuldigd van o.a. fraude, misbruik van minderjarigen. Palmer vraagt zich af, Yorks rechtszaak vergelijkend met die van andere zwarte religieuze leiders, in hoeverre vooroordelen bij rechters en jury ook nu weer een rol hebben gespeeld. De Nuwaubiaanse beweging moet gezien worden als een millenaristische beweging, zo geeft Palmer aan, die steeds weer een ander antwoord geeft op het conflict met de hen omringende (blanke) maatschappij. Zij weet confrontaties te vermijden door te ontsnappen naar steeds weer een ander mythisch landschap gecreëerd door Yorks religieuze fantasie.

Had ik met het boek van Healy enige methodologische problemen, dat geldt nog sterker voor het boek van Palmer. Het is een interessant verhaal en zeker onderhoudend geschreven, maar de waarde van het gepresenteerde materiaal is moeilijk te beoordelen omdat een methodologische verantwoording ontbreekt. Ze geeft aan interviews te hebben gehouden, maar hoeveel en met wie wordt niet duidelijk gemaakt. Het komt verder nog al eens voor dat gebruik wordt gemaakt van interviews uit andere publicaties, maar dat wordt niet duidelijk aangegeven. Hoe die interviews worden gebruikt, blijft ook dubieus. Zo wijst zij op een publicatie die volgens haar eigenlijk niet deugt omdat de schrijver bevooroordeeld is, maar dat belet haar niet het grootste deel van haar derde hoofdstuk er op te baseren. Voor beide auteurs geldt, hoewel voor Healy in mindere mate, dat zij onvoldoende beseffen dat er langdurig en intensief contact met alle geledingen van een religieuze beweging nodig is om een verantwoord beeld te kunnen schetsen.

Lammert G. Jansma  
(Veenwouden)

Solinge, Hanna van & Carlo van Praag (2010), *De Joden in Nederland anno 2009. Continuïteit en verandering*, Diemen: AMB, pp. 196, ISBN 9789079700264, € 23,50.

Hoeveel joden zijn er in Nederland? Die vraag is om een aantal redenen lastig te beantwoorden. Niet in de laatste plaats omdat onder de joden sinds WOII een huiver bestaat om zich als zodanig te registreren. Maar zeker ook omdat het lastig is de groep duidelijk te omschrijven. Veel joden staan niet meer ingeschreven bij een joods kerkgenootschap en zij zijn – vaak door hun generatielange verblijf in Nederland – nauwelijks van de rest van de Nederlandse bevolking te onderscheiden.

In *De Joden in Nederland anno 2009* worden alle methodologische hordes om een onderbouwde schatting te maken, netjes benoemd en genomen. De studie geeft een mooi overzicht van de joden in Nederland. Het boek heeft als ondertitel *Continuïteit en verandering* en die ondertitel verwijst deels naar een eerdere studie *De Joden in Nederland anno 2000*. Ook daaraan schreef Van Solinge mee. Zij is als socioloog verbonden aan het NIDI (Nederlands Interdisciplinair Demografisch Instituut – een instituut dat overigens maandelijks het gratis en zeer interessante blad *Demos* uitgeeft met tal van demografische wetenswaardigheden). Van Praag was adjunct-directeur van het SCP. Beide boeken, zowel ‘anno 2000’ (verder aangeduid als OJIN 1999) als ‘anno 2009’ (OJIN 2009) bieden veel informatie.

In OJIN 2009 wordt indien mogelijk verwezen naar het voorgaande onderzoek. Zo geeft deze publicatie ook de mogelijkheid om eerste ontwikkelingen te zien, natuurlijk binnen de mogelijkheden van twee meetmomenten. Het rapport over OJIN 1999 is daarmee niet overbodig geworden, want dat boek is uitgebreider en biedt veel informatie die in OJIN 2009 niet of minder uitgebreid aan de orde komt. Zo besteedt OJIN 1999 veel meer aandacht aan de verschillende aspecten die een rol spelen bij de binding aan het jodendom.

Uit de veelheid van aspecten die de binding beschrijven, komen via factoranalyse drie dimensies naar boven die ook in het materiaal van OJIN 2009 zijn terug te vinden. Dat is allereerst de sociaal-culturele binding met het jodendom (waaronder de religieuze en traditionele verbondenheid, de band met Israël, het hebben van joodse vrienden en deelname aan de joodse gemeenschap). De tweede factor staat voor binding door oorlog en antisemitisme. De verklaarde variantie van deze factor was in 2009 kleiner, vermoedelijk omdat de onderzoeksgroep jonger was. Kenmerkend voor beide boeken is dat zowel de methodische aspecten als de inhoudelijke zaken uitgebreid aan de orde komen.

Dan nu toch de kernvraag: hoeveel Joden wonen er in Nederland? Volgens OJIN 2009 zijn dat er op 1 januari 2000 zo'n 51 duizend en dat aantal groeit, zo schatten de onderzoekers. Van deze 51 duizend joden zijn 36 duizend zogeheten halachische joden. Dat zijn joden die (in ieder geval) een joodse moeder hebben. Volgens de joodse voorschriften (halacha) is men jood als de moeder jood is. Naast halachische joden worden ook zogeheten vaderjoden onderscheiden; dit betreft dan mensen met (uitsluitend) een joodse vader,

en die zijn volgens de strikte joodse wetten dan geen jood. Het totaal aantal van ruim 51 duizend is een stuk hoger dan de 43 duizend (waarvan zo'n 30 duizend halachisch joden) volgens de schatting van OJIN 1999. Het verschil laat zich enerzijds verklaren door andere telmethoden en anderzijds door immigratie van Israëliërs. Die telmethoden zijn voor de fijnproevers.

Ik noem hier ook nog wat andere onderzoeksuitkomsten, zoals politieke voorkeur (VVD en PvdA het vaakst), opleidingsniveau (veelal hoog) en regionale verdeling (bijna de helft in 'Groot-Amsterdam'). Tot slot – en dat past natuurlijk bij een bespreking in dit tijdschrift – noem ik wat cijfers over het religieuze jodendom.

Slechts een klein deel van deze 51 duizend joden staat als lid ingeschreven bij een joodse gemeenschap: twee derde is geen lid. Tien procent van de joodse populatie is lid van het Progressief Joods Verbond (de voormalige Liberaal Joodse Gemeenten), negentien procent van het Nederlands-Israëlitisch kerkgenootschap (NIK) en drie procent van het Portugees-Israëlitisch Kerkgenootschap. Deze twee laatste rekenen we tot het orthodoxe jodendom. De resterende een procent is lid van de conservatieve Masorti of de progressieve Beith Ha'Chidush (deze laatste groepering heeft een vrouwelijke rabbijn). Van al deze leden gaat dan weer een klein deel iedere sjabat naar de synagoge.

Het boek (zeker in combinatie met OJIN 1999) bevat een schat aan statistische informatie over joden in Nederland en hun plaats in de Nederlandse samenleving. Het is een gedetailleerde studie met specifieke informatie, die echter ook interessant kan zijn voor geïnteresseerden (godsdienstsociologen?).

Gert de Jong

Senior onderzoeker bij het ITS, Radboud Universiteit Nijmegen

## Literatuur

Solinge, H. van & M. de Vries (red.) (2001), *De joden in Nederland anno 2000. Demografisch profiel en binding aan het Jodendom*, Amsterdam: Aksant.

Solinge, H. van & C. van Praag (2010), Nieuw onderzoek onder Joden in Nederland. Continuïteit en verandering, in: *Demos* (26) 7, 1-4.

Kroesen, J., Y. Kuiper, P. Nanninga (red.) (2010), *Religie en cultuur in hedendaags Nederland. Observaties en interpretaties*, Assen: Van Gorcum, pp. 156, ISBN 9789023246091, € 19,50.

Niet altijd lukt het om het afscheid van een hoogleraar te gedenken met een boek. Het mobiliseren van vrienden, collega's en promovendi is een hele klus. Als het lukt, is het resultaat soms maar matig, soms vanwege de vormgeving, soms vanwege de inhoud soms zelfs om alle twee. Afscheidsbundels zijn een speciaal genre en blijven gelegenheidsproducten. Uiteindelijk is zo'n bundel als een afscheidsreceptie. Iedereen zet zijn beste been-tje voor en is aardig, zeker naar de gastheer/dame.

De historicus en godsdienstwetenschapper Jan Bremmer wiens afscheid gememo-reerd wordt met deze bundel, kan tevreden zijn. Dit boek is mooi vormgegeven, is fraai geïllustreerd en prettig leesbaar. De bijdragen zijn qua thematiek heel afwisselend. Overeenkomstig de zeer brede belangstelling van de gehuldigde bestrijkt de bundel een brede waaier aan onderwerpen van hedendaagse rituelen tot de toekomst van religie, zij het allemaal in Nederland.

De samenstellers hebben de verschillende essays samengebracht onder drie thema's. Het eerste is *Christendom in een seculariserende wereld*. Een heel breed thema. Hierin wordt gekeken naar wat te doen met oude kerken en hoe een oude kerk een plaats kan zijn van nieuw Godsbeleven. Verschillende rituelen komen er aan de orde, van de Mattheüspassie tot hedendaagse huwelijks- en begrafenis riten. Dit deel sluit met een korte maar heel persoonlijk levensschets van Jan Bremmer met de nadruk op hoe deze zich heeft vrijgemaakt van het kerkelijke milieu van zijn ouders.

*Nieuwkomers in het religieuze landschap* is de titel van het tweede deel, waarin naast sjamanisme drie keer de Islam in Nederland aan de orde komt vooral via levensverhalen. Het derde deel heeft de titel *Dynamiek in leiderschap en organisaties* die niet echt de lading dekt. Van de zes hoofdstukken gaat er maar een over leiderschap en charisma, de rest gaat over zeer uiteenlopende thema's zoals kluizenaars, rituelen in NGOs, en de toekomst van religie. Deze thema's vallen misschien wel onder de dynamiek van de respectieve organisaties maar zij hebben weinig met charisma van doen.

De lengte van de essays varieert maar zij beslaan meestal niet meer dan zes pagina's. Zij geven vaak onderzoeksresultaten en informatie die in ieder geval voor mij nieuw waren. Zij roepen anderzijds nogal eens meer vragen op dan zij beantwoorden. Om een voorbeeld te geven. Als het waar is dat Protestantse NGO's vast houden aan rituelen zoals gezamenlijk gebed en de van huis uit katholieke niet, dan willen we ook graag weten wat daar de reden van is. Dat blijft in de lucht hangen. Ruimtegebrek of is dat niet onderzocht?

Het is echter ook mogelijk en interessant de bundel te lezen in zijn samenhang als product van een bepaalde faculteit. De schrijvers zijn immers allemaal (oud)collega's en promovendi van de afscheid nemende cathedricus. We gaan er dan van uit dat deze bundel representatief is voor de productie van de faculteit op het gebied van de godsdienst

van het hedendaagse Nederland. De bundel biedt geen gemeenschappelijke kaders of uitgangspunten, geen gedeelde theorievorming. Een paar keer wordt de meester Bremmer geciteerd vanwege zijn begrip *empowerment* als functie van hedendaagse religie, maar dit begrip wordt niet uitgewerkt. Verder zijn er wat verwijzingen naar Pierre Bourdieu, met gebruik van enkele van zijn categorieën zonder zijn centrale ideeën zoals symbolische macht en habitus over te nemen. De bijdragen vallen op door de grote verscheidenheid aan opvattingen over wat religie zou zijn. Als het gaat om de verklaring van de behandelde verschijnselen wordt opvallend vaak het concept individualisering gebruikt. “Institutionele individualisten” (p. 134) hebben het instituut kerk achter zich gelaten, maar kunnen echter nog tot vele andere groepen behoren. Ook web-communities zijn gemeenschappen! Wordt het geen tijd de individualiseringstheorie kritisch te bekijken?

Methodologisch valt op dat de benadering van de bijdragen veel eerder antropologisch dan sociologisch te noemen is. Overwegend zijn de bijdragen gebaseerd op casestudies, bijna niet op kwantitatief onderzoek. Hoe is verder de verhouding op de Groningse faculteit tussen theologie en godsdienstwetenschappen? In de persoonlijke levensschets van Bremmer wordt duidelijk dat de afstand tussen hem en het kerkelijk milieu steeds groter is geworden. In de Nederlandse godsdienstwetenschappen is het principe van methodologisch agnosticisme dominant (Platvoet 2009). Wat betekent dat voor de verhouding tot de theologen? Als op andere universiteiten de confessionele theologie pogingen heeft gedaan tot her-theologisering, hoe is dat in Groningen? Is het toeval dat de enige uitgesproken geloofsbelijdenis in deze bundel komt van Peter Leeftang bestuurslid van het vrijzinnig Apostolisch Genootschap?

Kortom, deze toegankelijke en interessante bundel zet de lezer aan tot denken, zo niet tot nader onderzoek.

Nico Vink  
(Amsterdam)

### Literatuur

Platvoet, Jan G. (2009), Theologie als dubbelspel: over verscheidenheid en dynamiek van theologie en godsdienstwetenschap, in: *NTT*, 63/3, 221-236 ([www.ntl-online.nl](http://www.ntl-online.nl)).

Derix, Jan (2009), *Brengers van de Boodschap. Geschiedenis van de katholieke missionering vanuit Nederland van VOC tot Vaticanum II*. Erven Derix/Nijmegen: Valkhof Pers, pp. 803, ISBN 9789056253110, € 39,50.

Eijt, José (2009), *We waren er altijd. Zusters in zorg en verpleging. Franciscanessen van de H. Elisabeth 1880-2009*, Breda: Van Ierland Uitgeverij B.V, pp. 491, ISBN: 97890-78071686, € 24,95.

Gennip, Joep van & Marie-Antoinette Willemsen (red.) (2010), *Het geloof dat inzicht zoekt. Religieuzen en de wetenschap*. (Metamorfozen 9), Hilversum: Verloren, pp. 228, ISBN 9789087041816, € 23,-.

Heyst, Annelies van, Marjet Derks & Marit Monteiro (2010), *Ex Caritate. Kloosterleven, apostolaat en nieuwe spirit van actieve vrouwelijke religieuzen in Nederland in de 19<sup>e</sup> en 20<sup>e</sup> eeuw*. Hilversum: Verloren, pp. 1195, ISBN 9789087041533, € 55,-.

*Uit het Rijke Roomsche Leven*, onder deze titel had het vroegere weekblad *De Katholieke Illustratie* een vaste rubriek met korte berichten en veel foto's over nieuwe kloosters, vertrekkende missiepaters, jubilea van hogere geestelijken en moeder-oversten en andere voor het katholieke volk belangrijk geachte gebeurtenissen. Zoals de titel al doet vermoeden was het vooral bedoeld om de glorie van de RK Kerk te verkondigen.

Sinds de achteruitgang van deze kerk in Nederland is de belangstelling voor haar geschiedenis gegroeid! Vooral de geschiedenis van de verschillende zustercongregaties heeft sinds de oprichting van de Stichting Echo, die zich inspant om die geschiedenis vast te leggen, een grote bloei doorgemaakt. Van vele orden en congregaties is in de loop van de laatste twintig jaar de geschiedenis geboekstaafd. (Voor een overzicht kan men raadplegen: Vugt, Joos van, *Kloosters op schrift. Een bibliografie over de orden en congregaties in Nederland in de negentiende en twintigste eeuw*, (te raadplegen via de website van het *Katholiek Documentatie Centrum*: <http://www.ru.nl/kdc/>). Het einde is nog niet in zicht. Het lijkt er op of allerlei congregaties, die nu hun einde (in Nederland althans) zien naderen, voor het plechtig sterven hun geschiedenis willen laten vastleggen. De vakmensen van de Stichting Echo doen dat graag, en deskundig!

Voor mij liggen vier boeken, met heel verschillende stukken geschiedenis van dit 'rijke roomsche leven'. Ik bespreek ze in de mate van toenemend belang voor de sociale wetenschappen. Gemeenschappelijk aan deze studies is dat ze alle betrekking hebben op religieuzen, leden van een religieuze orde of congregatie.

De journalist Jan Derix had voor zijn krant vele reportages over Nederlandse missionarissen geschreven, hij had ze overal ter wereld bezocht, had kennis gemaakt met hun werk en hun problemen en was daardoor gefascineerd geraakt. Omdat er geen boek was dat de gehele geschiedenis van al die vaderlandse missionarissen vertelde, had hij zich voorgenomen om na zijn pensionering dat te gaan schrijven. Al eerder had hij boeken geschreven over aspecten en onderdelen van het Nederlandse koloniale verleden, zoals over Jan van Eechoud, of over het missiewerk in het Amazonegebied. Maar *Brengers van de*

*Boodschap* is zijn magnum opus geworden, dat hij kort voor zijn dood in 2009 voltooide. Hij wilde een integrale en samenhangende beschrijving geven van het Nederlandse aandeel in de katholieke wereldmissie, globaal vanaf de tijd van de VOC tot Vaticanum II (p. 11). Het gaat over de brengers van de boodschap, niet over de boodschap zelf. De auteur had geen wetenschappelijke pretentie, maar een journalistieke. Het werk is bedoeld voor het brede publiek (p. 10). Het is een groot werk geworden, ook omdat de auteur zijn grenzen erg ruim getrokken heeft. De eerste vier hoofdstukken zijn bijvoorbeeld meer algemene missiegeschiedenis, en handelen over allerlei vormen van 'missie' voor zover Nederlanders daar iets mee van doen hadden: het eerste hoofdstuk (*De eeuwen vooraf*) gaat over de komst van de missionarissen vanuit Engeland (*De Dokkumse moordzaak*), Clovis en Karel de Grote, Noormannen en kruistochten enz., tot de dertiende eeuw. Het tweede (*De eerste missies*) handelt met name over de eerste missies naar de Mongolen, waarin de Vlaamse franciscaan Willem van Rubroek een belangrijk aandeel had. Het was ook het begin van de eerste missie in China die echter ten gronde ging toen in 1368 de Chinezen in opstand kwamen tegen de Mongoolse overheersing. Hoofdstuk 3 en 4 handelen over de Spaanse en Portugese veroveringen en de daarbij aansluitende missionering. Hoofdstuk 5 gaat over de missie van de jezuïeten, met name over Franciscus Xaverius. Hier komt weer een Nederlander naar voren: Casper Berse, afkomstig uit Goes, rechterhand van Franciscus Xaverius. Berse wordt door de auteur 'de eerste Nederlandse missionaris' genoemd. Helaas is deze man vergeten en niet zalig of heilig verklaard. "Na hem hebben bijna drie eeuwen lang Nederlanders bijna geen rol gespeeld in de missionering" (p. 85).

De eigenlijke missiegeschiedenis van de RK Kerk begint in 1622, toen in Rome de *Congregatio de Propaganda Fide* werd opgericht, hét orgaan dat eeuwenlang het missiebeleid zou gaan leiden. Na in vogelvlucht de ontwikkeling van de kerk in de 17<sup>e</sup> en 18<sup>e</sup> eeuw geschetst te hebben begint de eigenlijke geschiedenis van de Nederlandse missionarissen in hoofdstuk 11. Dan worden achtereenvolgend de missie in Nederlands Oost-Indië tot rond 1900 (hoofdstuk 12); in West-Indië (hoofdstuk 13), en in hoofdstuk 14 een veel minder bekende missie, die naar Noord-Amerika, behandeld. Hoofdstuk 15 gaat over de ontwikkeling van 'het thuisfront': de groei en bloei van de (oorspronkelijk buitenlandse) congregaties van priesters, broeders en zusters in Nederland. Hoofdstuk 16 behandelt het (nieuwe) begin van de missie in China tot en met de Boxeropstand. Daarop volgt de ontdekking van Afrika en de missie aldaar (hoofdstuk 17). Dan gaan we (in hoofdstuk 18) terug naar Indonesië, waar de missie rond 1900 in een stroomversnelling kwam, vooral door de werkwijze der jezuïeten en de komst van de vele zustercongregaties. In hoofdstuk 19 wordt 'het tijdperk van Van Rossum' behandeld, de Nederlander die aan het hoofd stond van de *Propaganda Fide* van 1918 tot 1932, en die een krachtig beleid voerde. Hoofdstuk 20 behandelt de 'roomse droom': de missie in Scandinavië (en het mislukken ervan!). Merkwaardig is wel dat de missie in Zweden van de Nederlandse franciscanen hierbij niet genoemd wordt. De geschiedenis wordt nu doorgetrokken tot 2000. In de volgende vier hoofdstukken, die globaal de periode van 1900-1940 behandelen, worden de missies



in Oost- en West-Indië, in China, Afrika en Zuid-Amerika besproken. De hoofdstukken 26-28 behandelen de oorlogstijd, en in de volgende komen de laatste jaren van de missie (ongeveer tot 1965) aan bod.

Conclusie: het is een groots werk, dat een mooi overzicht geeft wat er in de voorbije eeuwen door Nederlandse missionarissen is verricht in heel de wereld. Geschreven in een vlotte stijl zodat de verhalen blijven boeien. Maar het werk heeft ook enkele grote manco's. De opzet is onduidelijk, er is geen algehele theorie of visie; daardoor is de indeling niet helder, en evenmin het perspectief van waaruit geschreven wordt. De verhalen lijken daardoor soms eindeloos. Bovendien is de gebruikte literatuur vaak gedateerd. Dat de auteur weinig of geen bronnenstudie heeft verricht is begrijpelijk voor zo'n omvangrijk werk. Maar het lijkt soms of de literatuurlijst ook beperkt is gebleven. Om een enkel voorbeeld te noemen: bij de geschiedenis van de missie in Nieuw-Guinea wordt niet het grote driedelige werk van Boelaars genoemd, hoewel het van 1991-1997 is. Maar als geschiedenis voor een breed publiek is het werk van Derix zeer informatief.

Van heel andere aard is de studie van José Eijt, *We waren er altijd*. In dit kloeke boekwerk, met veel foto's, wordt de geschiedenis van de zustercongregatie van de franciscanessen van de H. Elisabeth uit Breda belicht. Het is een gedegen historische studie zoals van dr. Eijt verwacht kon worden. Zij heeft al meerdere boeken over congregaties geschreven.

Deze congregatie is in zoverre bijzonder dat ze is opgericht om zieken aan huis te verzorgen, iets dat in de 19<sup>e</sup> eeuw volstrekt nieuw was, en dat bovendien op gespannen voet stond met de opvatting over religieus leven: de zusters werden immers verondersteld in gemeenschap te leven, te bidden en te werken. In deze congregatie verbleven de zusters soms weken of maanden bij een zieke aan huis! Zoals vele congregaties kende ook deze een bloei in de jaren dertig van de vorige eeuw, waarna het aantal roepingen sterk terugliep. De spanningen tussen de werkdruk en het religieuze ideaal komen in deze geschiedenis sterk naar voren, zoals ook de gebrekkige doorstroming van leden naar bestuursposten. Daardoor kon een kleine groep jarenlang alle belangrijke posten bezetten, wat tot grote verstarring leidde. Er was totaal geen sprake van enige kadervorming. In de jaren zestig leidde dit tot een crisis, waarna de bisschop van Breda moest ingrijpen.

Deze geschiedenis toont helder aan hoe groot het idealisme van de kandidaten was, maar ook hoe dat ze soms gemangeld werden tussen de hoge werkdruk en de kloosterlijke verplichtingen die geen ruimte lieten tot persoonlijke ontplooiing. Bovendien was de kwaliteit van de leiding, zoals vaker, gering, was er weinig feeling voor de spirituele nood van de zusters en werd het werk zelf heilig verklaard. De studie is goed gedocumenteerd, met veel foto's en ook interviews met zusters en ex-zusters. Het is een mooi huldeblijk aan een congregatie die het aandurfde om het einde eerlijk onder ogen te zien en een testament te (laten) schrijven!

De boven genoemde Stichting Echo belegt jaarlijks een studiedag rond een thema uit de geschiedenis van de religieuzen. De resultaten ervan worden uitgegeven in de serie *Metamorfosen*. De bijeenkomst van 2008 had als thema de rol van de religieuzen in de

wetenschap. De lezingen zijn in uitgebreidere vorm hier gebundeld onder de titel: *Het geloof dat inzicht zoekt. Religieuzen en de wetenschap*. (Metamorfosen 9), onder redactie van Joep van Gennip en Marie-Antoinette Willemsen.

Het is een boeiende bundel waarin veel aan bod komt. Voor sociale wetenschappers lijken me vooral van belang de bijdragen van Monteiro over de dominicanen, De Kok over de franciscanen en Winkeler over het ontstaan van het KASKI. Monteiro, auteur van de monografie *Gods predikers*<sup>1</sup> schrijft over de spanning waarin de dominicanen kwamen door hun vasthouden aan de neo-thomistische filosofie en theologie, en hoe veranderingen daarin weer leidden tot interne spanningen, en tot spanningen en onbegrip met het bestuur der dominicanen in Rome. Het leidde ook tot grote verdeeldheid tussen de Nederlandse dominicanen, en tot het ontstaan van 'antiThomassen'. Het zelfbeeld van de dominicanen als een rationele, strijdbare en masculiene groep verkondigers van de waarheid, ging zich tegen hen keren. De transformatie die zich sinds de jaren zestig aandiende was echter niet genoeg om de leidende plaats in de theologie voor de dominicanen te behouden.

Jan de Kok, auteur van een grote monografie over de geschiedenis van de Nederlandse franciscanen<sup>2</sup> schreef over de pragmatische benadering van wetenschap bij de franciscanen (De Kok spreekt over 'minderbroeders' maar dat is strikt genomen onjuist: deze benaming geldt ook voor de kapucijnen en conventuelen, die echter niet aan bod komen). De franciscanen ontwikkelden geen eigen theologische visie. Daar lag bij hen ook niet de nadruk, maar veel meer op de praktische en pastorale behoeften. Vandaar dat er relatief veel aandacht werd besteed aan sociale wetenschappen. Typerend is in dezen de levensloop van de franciscaan Hilarius van Rooy. Hij was docent moraaltheologie geweest. Toen zijn medebroeders zich bezig gingen houden met justitiepastoraat vroegen zij hem om advies. Hij verdiepte zich in de materie, begon er over te publiceren en werd zo de aangewezen kandidaat voor de nieuwe hoogleraarzetel criminologie te Groningen! Ook voor de missies gold eenzelfde tendens: de praktische vakken waren belangrijker. In de missie van Nieuw-Guinea liepen meer antropologen dan theologen rond! Deze pragmatische ondertoon van de studie lag volgens De Kok in de lijn van de franciscaanse traditie die nooit in de wetenschap als zodanig geïnteresseerd was maar veeleer in haar nut voor een beter leven. En in de Nederlandse situatie gold tevens: wat belangrijk was voor de pastoraal binnen een verzuilde kerk. De mijnwerkers in Limburg hebben baat gevonden bij de inzet der franciscanen daar. En ook de oprichting van het KASKI is een uitvloeisel van die inzet. Hierover handelt de bijdrage van Lodewijk Winkeler, *Sociografie en pastoraal beleid 1946-1957. Franciscanen en de opkomst van de godsdienstsociologie in Nederland*. Hij laat zien dat het met name de franciscanen zijn geweest die betrokken waren bij de oprichting en de beginjaren van het KASKI, en dat de rol van de eerste directeur en later hoogleraar Zeegers veel minder belangrijk is geweest. Een interessante bijdrage, van belang voor de geschiedenis van de godsdienstsociologie in Nederland.

De betekenis van de jezuïeten voor de wetenschap wordt belicht in een vijftal bijdragen: Joep van Gennip over *De bijdrage van de Nederlandse jezuïeten aan de geschiedwetenschap*.

*schappen tussen 1850 en 1967*; die van Harry Knipscheer over *Sterrenkunde om de Chinezen te bekeren* (met name over Ricci, Adam Schall en de Vlaming Ferdinand Verbiest); Paul Begeyn over Athanasius Kircher (1602-1680) 'de laatste man die alles wist', en die om de censuur te ontwijken zijn boeken in Nederland liet drukken! Wil Derkse schrijft over de bijdrage van de jezuiteten aan de exacte vakken, vroeger en ook nu; Frans Kurris schrijft over hetzelfde thema met name in de tijd van de verzuiling.

In twee bijdragen, die van An Vanderberghe (*Tussen habijt en maatpak. De antropologische ambities van de Missionarissen van Steyl (svd) 1890 – 1939*) en Marie-Antoinette Th. Willemsen (*Op gespannen voet. De moeizame relatie tussen missionarissen, wetenschappers en Rome. Enkele voorbeelden uit de Flores-missie*) wordt de bijdrage van missionarissen aan de antropologie exemplarisch besproken. Het gaat dan met name om de invloed van Wilhelm Schmidt svd, de oprichter van het Anthropos-Instituut. Het zijn twee interessante artikelen.

Dan volgt nog een bijdrage van Jan Braber over de *Priesterhoogleraren aan de katholieke Universiteit Nijmegen 1923 - 1998. Enige kwantitatieve bespiegelingen*. Hij laat zien dat het benoemingsbeleid niet louter op wetenschappelijke gronden gevoerd werd. Financiële redenen (priesters, en zeker paters, lid van een kloosterorde, waren vaak veel goedkoper dan leken!) en redenen van competenties speelden een grote rol. De laatste bijdrage, van Marjet Derks (*Geprofest en gepromoveerd*) handelt over het aantal promoties van vrouwen, en met name van religieuze vrouwen, zusters. Verrassend voor mij: het aantal gepromoveerde zusters is veel groter dan verwacht. Zij vormden de voorhoede van de academisch gevormde katholieke vrouwen!

Deze bijdrage aan deze rijke bundel is tevens een bruggetje naar het volgende werk van Annelies van Heyst, Marjet Derks en Marit Monteiro: *Ex Caritate*. Een monumentaal werk, zowel qua omvang (bijna 1200 pagina's, waarvan 80 pagina's noten en 40 pagina's bronnen en literatuur) als qua presentatie: de geschiedenis van alle actieve congregaties van zusters op hun verschillende werkvelden en in hun interne ontwikkeling. Het boek is ontstaan uit het verlangen van de toenmalige SNVR (Stichting Nederlandse Vrouwelijke Religieuzen) om, toen deze stichting opgeheven werd en opging in de KNR (Konferentie Nederlandse Religieuzen), de geschiedenis ervan te laten schrijven.<sup>3</sup> Het is bedoeld als een 'geestelijk testament' van alle zustercongregaties. Ik heb het geboeid gelezen, ondanks de soms wat breedspakkerige stijl, de vele details en anekdotes en herhalingen. Er staan naast de grote lijnen vele 'petits histoires' in, interviews met bekende en minder bekende figuren, veel tabellen en overzichten (voor een buitenstaander is het overzicht van de soms wisselende namen van de verschillende congregaties erg nuttig!).

Het werk bestaat uit twee delen: eerst worden, na een inleidend hoofdstuk, de vier grote werkvelden van de actieve religieuzen beschreven: onderwijs en opvoeding; caritatieve en professionele verpleging; zorg voor de hulpbehoevenden; en als laatste missiezusters en de missionaire beweging. Dit deel is ook van belang voor de geschiedenis van de professionalisering van deze terreinen, met name van verpleging en onderwijs. De auteurs leggen veel nadruk op een vergeten aspect: de informele kennis en kunde die door

de zusters werd ingebracht in deze werkvelden. Gedetailleerd wordt beschreven hoe de opbloei van deze werkzaamheden gepaard ging met grotere professionalisering, waarbij de zusters soms ingehaald en voorbij gestreefd werden door de leken, met alle spanningen van dien.

Daarna volgt in deel twee, in vijf hoofdstukken, de interne ontwikkeling: geestelijke leiding en begeleiding; intreden; uittreden; vernieuwing en vergrijzing; claustrumgeest en nieuwe spiritualiteit. Dit laatste hoofdstuk is met name van belang omdat het handelt over het verschil tussen de oude spiritualiteit en de nieuwe. Het schetst de interne ontwikkeling van de spiritualiteit en het zoeken naar nieuwe vormen. Het boek eindigt met enkele concluderende stellingen. Ik noem er enkele:

- De bijdrage van de congregaties aan het onderwijs in Nederland is groot geweest. Vaak was onderwijs een van de doelstellingen van de congregatie. Met grote inzet, en met steeds meer kennis en kunde is een groot deel van de katholieke kinderen (vooral meisjes) door zusters opgevoed, van kleuterschool tot en met middelbare school. In dat proces hebben de zusters ook hun bijdrage geleverd aan de professionalisering van het beroep. De auteurs wijzen ook op het belang van de informele kennis en kunde die werd ingebracht, soms via de internationale contacten van verschillende congregaties.
- De zusters hebben tot 1878 de oude traditie van het gasthuis voortgezet en verbeterd. Hun inzet en bekwaamheid werden door iedereen geprezen. Na 1878 kwam daar grotendeels het moderne ziekenhuis voor in de plaats, en ook daar hebben de zusters een leidende rol gespeeld. Maar soms werden zij op dit terrein ingehaald en voorbij gelopen door de lekenverpleegkundigen. Het was een complex proces, door de auteurs fijnzinnig ontrafeld. Het boek vormt zo een belangrijke bijdrage tot de geschiedenis van de professionalisering in Nederland.
- De beroepsmatige professionaliteit en de religieuze professie van zusters stonden met elkaar op gespannen voet.

Zoals gezegd, het is een groot werk, en een uitstekend werk, gebaseerd op veel archiefstudies, een ruime literatuurstudie en op gesprekken met zusters en andere betrokkenen. Dat in zo'n werk toch kleine en soms grotere fouten sluipen is bijna onvermijdelijk. Om er een paar te noemen: bij de geraadpleegde tijdschriften wordt niet *Reliëf* genoemd, de opvolger van *De Kloosterling* (1972-1989); Thom van der Goot was geen pater maar een hele jonge franciscaner broeder (p. 981); de docenten van de ATO gingen na de opheffing zeker niet allemaal over naar de Hogeschool De Horst (p. 976); de franciscaan Spronk (p. 922) is pater Serapion Pronk; de verwijzing naar *Als een mosterdzaadje* is onvindbaar; verwarrend is een mededeling dat 'sommige overtredingen van de leefregel 'op straffe van zonde' verplicht waren gesteld', zonder dat er een vindplaats voor wordt opgegeven (p. 990). Deze foutjes zijn mij toevallig opgevallen. Belangrijker lijkt me de afwezigheid van de franciscaanse samenwerking in het geheel. Immers, vele zustercongregaties waren franciscanessen, en sloten zich in de jaren zestig aan bij de Franciscaanse Samen-

werking (later Franciscaanse Beweging). Ze kregen ook een gemeenschappelijke nieuwe regel. Deze samenwerking en vernieuwing komt niet naar voren. Waarschijnlijk waren er meer van dergelijke samenwerkingsverbanden (bijvoorbeeld tussen dominicanen en dominicanessen; tussen de missionarissen van het H. Hart (MSC) en de Dochters van O.L.Vrouw van het H. Hart). Dat brengt mij tot een ander aspect: het boek geeft geen analyse van de regels van de verschillende congregaties. Dat het allemaal ongeveer hetzelfde was, lijkt mij al te gemakkelijk gezegd. Toch deden de zusters hun professie op die regel, het was dus een document van levensbelang! Een vraag die opkomt bij het lezen over allerlei praktijken van boetewerken is: in hoeverre is het algemeen, in hoeverre geldt wat bij één congregatie gebruikelijk was, voor alle zusters? Dus ook hier de vraag: was er niet meer differentiatie onder de congregaties, was het allemaal één pot nat?

In het laatste hoofdstuk wordt vanaf paragraaf 6 (*Erfenissen van de claustrummentaliteit*) een analyse gegeven van de theologische achtergrond van het kloosterleven tot 1960. “De kern van deze claustrummentaliteit was dat lijden en vernedering ergens goed voor waren”. Dat lijkt me een onjuiste stelling. De kern van de ‘claustrummentaliteit’ ligt mijns inziens veeleer in de overtuiging dat het religieuze leven een aparte, en betere, hogere bestaanswijze was (het was een ‘staat van volmaaktheid’). De overtuiging dat offer, boete e.d. goed waren, was niet eigen aan religieuzen, maar gold voor alle gelovigen!

Ik miste in deze studie de vergelijking met de situatie in andere landen. Natuurlijk, je kunt niet alles verwachten, en het boek werd al zo dik! Maar het zou verhelderend zijn geweest om de Nederlandse situatie te vergelijken met enkele andere landen in West-Europa of de USA. De bewering dat de ontwikkeling overal ongeveer hetzelfde verliep lijkt me te gemakkelijk en is waarschijnlijk ook onjuist.

Geschiedenis maakt altijd nieuwsgierig naar het vervolg: hoe gaat het verder. Jammer genoeg zwijgt het boek hierover. Er worden geen prognoses gemaakt (sterven alle congregaties in Nederland uit?), en er wordt niets gezegd over nieuwe bewegingen, nieuwe vestigingen (vanuit het buitenland). Misschien verlang ik teveel. Maar als het religieuze leven, in de vorm van een levenslange toewijding, in de vorm van een professie, een gelofte, een vast onderdeel is van de kerk (minstens van de RK kerk), dan is te verwachten dat er nieuwe bewegingen zullen ontstaan. Voorbeelden in Frankrijk en de USA getuigen daarvan. Voor sociale wetenschappers ligt hier nog een tamelijk onontgonnen terrein. Sociologische studies over religieuze orden en congregaties, in het spoor van wat Weber de ‘virtuosi’ noemde, zijn er weinig. Historici zouden geholpen zijn met een meer sociologische benadering. Patricia Wittberg schijnt ongeveer de enige te zijn die zich daar mee bezighoudt.<sup>4</sup> Maar ik wil niet eindigen met een negatieve noot: *Ex caritate* is een groots werk en een rijke bron voor ieder die zich wil verdiepen in de geschiedenis van het religieuze leven in Nederland.

Jan Sloot  
(Tilburg)

**Literatuur**

- 1 Monteiro, M. (2008), *Gods predikers. Dominicanen in Nederland (1795/2000)*, Hilversum: Verloren. (Besproken in *R&S*, 2009, jrg. 4, 81).
- 2 Kok, Jan de (ofm), (2008), *Acht eeuwen minderbroeders in Nederland*, Hilversum: Verloren.
- 3 Ook van een ander samenwerkingsverband dat intussen is opgeheven, de Stichting/samenwerking Nederlandse Priester Religieuzen (SNPR) is intussen een geschiedenis verschenen:  
Jacobs, J.Y.H.A. (2010), *Werken in een dwarsverband. Een portret van de gezamenlijke Nederlandse priesterreligieuzen 1840 – 2004*, Nijmegen: Valkhof Pers.
- 4 Wittberg, Patricia (1994), *The Rise and Decline of Catholic Religious Orders. A Social Movement Perspective*, Albany: State University of New York Press. Daarna heeft zij verschillende artikelen gepubliceerd over dit onderwerp, o.a. in *Sociology of Religion*.