

# *Religie & Samenleving*

Jaargang 6, nummer 1

Mei 2011

---

Themanummer

## **Religie als theater**

**homo religiosus, homo ludens**

R&S- symposium te Utrecht op 31 mei 2011

Eindredactie: Lammert G. Jansma en Henk J. Tieleman

## Inhoud

Redactioneel	5
Religie als spel en zingeving <i>André Droogers</i>	9
Religie als spel en als machtsmiddel: enkele kanttekeningen bij Weber <i>Meerten B. ter Borg</i>	24
The Performances of Buildings Un-Built: Minority Islam as Urban Excess <i>Markha Valenta</i>	37
Religie en politiek in India: straattheater in een patronage-democratie <i>Ward Berenschot</i>	51
Aisthesis en transcendentie: over beleving en zingeving <i>Hans Alma</i>	67
Madonna's kruisiging: van theatraal passiespel tot publiek steekspel <i>Anne-Marie Korte</i>	81
Confessioneel onderwijs: religie als decor <i>Cok Bakker</i>	102
Godsdienstonderwijs in meervoud: de leraar als acteur <i>Wilna Meijer</i>	119

Lezen in de Bijbel: de kracht van de verbeelding <i>Geert Van Oyen</i>	129
De werkelijkheid van theater <i>Freek L. Bakker</i>	139
Homo religiosus, homo ludens <i>Henk Tieleman</i>	148

Initiatief en uitwerking van dit symposiumprogramma ontstonden in samenspraak tussen de Redactie van R&S en het Departement Godsdienstwetenschappen en Theologie van de Universiteit Utrecht: Cok Bakker, Durk Hak, Lammert Jansma, Henk Tieleman.

## 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  
Nadia Fadil  
Durk Hak  
Lammert G. Jansma  
Rein Nauta  
Erik Sengers

### **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

### Religie als theater

Dit themanummer van *Religie & Samenleving* komt uit met een nieuwe omslag, en met een oude maar in feite altijd weer actuele vraag: wat is religie? Die vraag was zonder twijfel de stille achterliggende thematiek op het R&S-publiekssymposium (31 mei 2011, in het Academiegebouw te Utrecht), onder de titel *Religie als theater – Homo religiosus, homo ludens*, waarvan dit nummer de lezingen bundelt.

Vertrekpunt voor het symposium was de gedachte dat religie niet alleen een binnenkant heeft – geloof en mensbeeld, reflectie en zingeving – maar vooral ook een buitenkant, de zichtbare manifestaties van religie: rituelen en religieuze kunst, groepsvorming en gemeenschapsmoraal, symboliek in de gedragingen en uitdossingen van de gelovigen. En – niet het minst – zichtbaar in het gevecht van ‘religieuze groepen’ om een prominente plaats in de publieke ruimte. Daarmee manifesteert religie zich dikwijls tegelijk als het publieke decorum van de macht, op allerlei niveaus: micro (sekseverhoudingen, bijvoorbeeld tot uitdrukking komend in kleding en seksuele moraal), meso (de machtsverhoudingen tussen instituties en maatschappelijke krachtenvelden) en macro (de politieke arena op nationale en soms zelfs bovennationale niveaus). Die theatrale buitenkant van religie lijkt dikwijls zelfs belangrijker dan de formele en leerstellige binnenkant, waarvan veel gelovigen vaak ook maar beperkt weet hebben.

Sinds Huizinga's *Homo ludens* komt de speldimensie van de cultuur – en dus ook van religie – vaak in de literatuur terug. Toch overheerst in het publieke debat vaak de klassiek ‘theologische’ suggestie dat het *in religiositas* eigenlijk primair om de ‘binnenkant’ zou gaan: de diepe overtuigingen en de leer, de geschriften en het heilig moeten. En ook dat de zichtbare ‘buitenkant’ van religie op die ‘binnenkant’ herleid moet en ook kan worden. De oproepen tot een theologisch getoonzette ‘interreligieuze dialoog’ impliceren veelal ook dat het praten over de verschillende geloofsvoorstellingen en dogmata de beste opstap is naar een harmonisch samenleven in het tijdperk van globalisering.

Centraal op het symposium stond de gedachte dat de veronderstelde relatie tussen ‘geloof’ en ‘manifestatie’ in werkelijkheid vaak zwak of tenminste ambivalent is. Als de kern van religie voor veel gelovigen meer in het spel – het uitdrukking geven aan identiteit, dat bovendien steeds individualistischer wordt – dan in de doctrine ligt, is de eerste consequentie ook dat een religie (bijvoorbeeld ‘de’ Islam) niet zonder blikken of blozen als een ideologie

kan worden getypeerd. Moslims kunnen immers met de gegeven verhalen, de rituelen en de heilige geschriften ideologisch en politiek alle kanten op. Net als de aanhangers van andere grote religies. Het idee dat religie de bron van zingeving en moraal zou zijn, wordt daarmee ook erg wankel.

Religie blijkt wel telkens weer als onderling herkenningspunt (*social marker*) een krachtig mobilisatie-instrument te zijn voor zeer uiteenlopende politieke doelen, een soort ideologische omlijsting, of zelfs een *empty box* die met zeer verschillende inhoud kan worden gevuld, en uiteindelijk met religieuze taal verzegeld. Dat laatste is wat we ook vandaag wereldwijd zien gebeuren, met allerhande ‘religieus gelegitimeerd’ gedrag, uiteenlopend van zeer altruïstisch tot uiterst agressief. Machthebbers van alle soorten en op alle niveaus gebruiken die mogelijkheid vaak op uiterst cynische wijze, van Moammar al-Qadhafi tot Svobodan Milosevic, van Vladimir Putin tot de nationaal-hindoeïstische Bharatiya Janata Party (BJP) in India.

Met religie scheppen mensen een verhaal en roepen daarmee een eigen werkelijkheid op: ritueel herhaald, vaak intens beleefd, en door betrokkenen ervaren als *ons* verhaal, *ons* narratief, waar *wij* bij willen horen, een belangrijke bouwsteen van *onze* identiteit. Meer nog omdat het *van ons* is dan vanwege de inhoud. Met beelden, voorstellingen en rituelen wordt een eigen en vertrouwd decor gebouwd, een wereld waarin men zich thuis en met elkaar verbonden kan voelen. Een wereld die men tot op zekere hoogte ook kan ‘meenemen’, als vluchteling, als werkzoekende in den vreemde, als migrant. Met de kracht van *imagined communities* en van opgeroepen ervaringen en belevingen (*aisthesis*) die voer voor psychologen en sociologen vormen. In wezen een fictieve of narratieve werkelijkheid, maar daarom niet minder een ervaren realiteit. Zoals ook emoties realiteit zijn.

Ogenschijnlijk religieuze conflicten, nog steeds aan de orde van de dag, gaan in feite voor een groot deel over die fictieve opgeroepen werkelijkheden: de identiteit, de sociale samenhang, het eigen en ‘eeuwenoude’ verhaal en de bijbehorende vormgeving ervan. En ze gaan dikwijls over het publieke decorum als weerspiegeling en legitimatie van machtsverhoudingen, altijd weer een versmelting van zeer verschillende elementen: cultureel, politiek, economisch, sociaal, religieus.

Religie is geen *black box*, voortkomend uit een mysterieus diepste zelf dat we alleen maar zouden mogen respecteren en heilig verklaren. Op dit symposium ging het over de vraag hoe we onderscheid kunnen maken tussen de binnenkant en de buitenkant van religie. En ook over waarom die buitenkant niet ‘alleen maar theater’ is, maar door betrokkenen als wezenlijk of

tenminste dierbaar wordt beleefd, met alle manipulatieve misbruik van religie dat daardoor wordt uitgelokt.

De artikelen in deze bundel werden door de auteurs op het symposium als inleidingen gepresenteerd en vroeg genoeg als teksten aangeleverd om aan het einde van dezelfde dag de uitreiking van dit nummer mogelijk te maken. De redactie spreekt graag haar grote erkentelijkheid uit aan de auteurs voor hun welwillende medewerking aan dit alles.

De volgorde van de artikelen in deze bundel weerspiegelt de indeling van de dag: 's ochtends twee keynote-lezingen door André Droogers (religie als spel) en Meerten ter Borg (religie als zingingeving en machtsinstrument), en 's middags een viertal parallelsessies met telkens twee sprekers.

In de sessie van Markha Valenta en Ward Berenschot ging het over religie als theater van de macht en religieuze conflicten als schijngevechten waarin producten van de verbeelding (zoals ook vijandbeelden) tegenover elkaar worden gesteld. Met als voorbeelden de 'religieuze' strijd over het publieke decor (Markha Valenta: moskeebouw in Mumbai, New York, Amsterdam) en religie als openlijk gebruikt politiek instrument van patronagepatronen in de lokale en nationale politiek in India (Ward Berenschot: straattheater in een patronagedemocratie).

Ook de lezingen van Hans Alma en Anne-Marie Korte belichtten religie als een spel met verbeelding en werkelijkheid. De door ritueel, verhaal en verbeelding opgeroepen werkelijkheid is een belangrijk middel voor de beleving van wat het individu overstijgt (Hans Alma: aisthesis en transcendentie). Maar de verbeelding kleurt ook de subjectieve interpretatie van een ritueel of evenement, zodat publieke strijd uiteindelijk toch vooral over subjectieve en verbeelde werkelijkheden gaat (Anne-Marie Korte over Madonna's passiespel dat tot publiek steekspel werd).

De lezingen van Cok Bakker en Wilna Meijer over school en religie richtten zich op de vaak problematische identiteit van confessioneel onderwijs. Over religieuze identiteit als schooldecor en over de vraag welk script de leraren als spelers van het spel eigenlijk in gedachten hebben (Cok Bakker). In de pluri-forme samenleving wordt religie meer en meer een veelvormig fenomeen. Dat maakt de vraag steeds belangrijker in hoeverre onderwijs over religies wel of niet door een 'buitenstaander' gegeven kan worden. Of kan het alleen 'van binnenuit'? Over de docent als acteur (Wilna Meijer).

Geert van Oyen en Freek Bakker stelden, ieder vanuit eigen invalshoek, de kracht van de verbeelding centraal. Bij de lezing en interpretatie van de Bijbel is de verbeeldingskracht van de lezer cruciaal, in het besef dat de betekenis

van de tekst niet ligt in het verleden maar in de toekomst, en dat de beelden van het verhaal de kiemen bevatten voor een nieuwe verbeelding van de eigen wereld. De vraag wordt opgeworpen wat dat betekent voor de theologie (Geert van Oyen). Ook de werkelijkheid van (religieus) theater wordt opgeroepen dankzij de verbeeldingskracht van alle betrokkenen – spelers en toeschouwers. Maar het theater, hoezeer ook product van de verbeelding, heeft intussen wel invloed op de ‘echte’ werkelijkheid, en zo staan theater en werkelijkheid dichter bij elkaar dan vaak aangenomen wordt (Freek Bakker).

De bundel wordt afgesloten met het college waarmee Henk Tieleman op 31 mei 2011 zijn hoogleraarschap aan de Universiteit Utrecht afsloot, *Homo religiosus, homo ludens*, over de vraag naar de praktische betekenis voor vandaag van het inzicht in het spelelement van religie. Religie, ook in al haar huidige gestalten, is voor zeer velen waardevol en dierbaar, een kostbaar product van de menselijke geest, de zelf gecreëerde en vaak met liefde geconserveerde *axis mundi* als het houvast en oriëntatiepunt van talloze geloofsgemeenschappen. Niet minder dan dat, en als zodanig iets om respectvol mee om te gaan. Maar ook niet meer dan dat, en als zodanig iets om kritisch te blijven bezien.

Als vrucht van de menselijke geest is religie niet alleen kostbaar maar ook kwetsbaar voor verstarring en ontaarding, op alle niveaus. Het is, in de multiculturele contexten van vandaag wellicht meer dan ooit, de blijvende uitdaging van de godsdienstwetenschappen om samen met andere disciplines religie in haar altijd wisselende gestalten behalve respectvol vooral ook kritisch en nuchter te blijven analyseren. Al was het maar om de religie en haar liefhebbers zelf te beschermen tegen corrumpering en cynisch machtsmisbruik.

HT



# Religie als spel en zingeving

*André Droogers\**

## Inleiding

Dat religie een vorm van zingeving is, behoeft weinig betoog. Maar is religie ook een spel? En is dat religieuze zingevingsspel dan ook nog theater?

Dat hangt allemaal af van de definities en connotaties die met de termen religie, spel en theater meekomen. Zo zijn de grenzen van religie op uiteenlopende manier getekend. Soms wordt een antireligieuze beweging als het marxisme religieus genoemd, simpelweg omdat ze de functie vervult dat ze antwoord biedt op de diepste levensvragen. Dat veronderstelt twee soorten definitie, want anders zou het marxisme tegen zichzelf moeten ageren. De striktere definitie gaat uit van betrokkenheid op het heilige of het goddelijke, de ruimere van functies.

Hoe dan ook, ruim of strikt, religie lijkt toch primair een ernstige zaak. Is er dan voor spel wel ruimte?

Maar ook spel is een onduidelijke term, zeker in verband met religie. Als iemand bij spel allereerst aan iets denkt dat niet serieus bedoeld is, dan valt er weinig verband te leggen tussen spel en religie. Echter, als benadrukt wordt dat een spel met volle ernst en inzet gespeeld moet worden, en dat je een spelbreker bent als je dat niet doet, dan wordt het al direct veel aannemelijker om religie en spel op elkaar te betrekken.

Op dezelfde manier zou de vergelijking van religie met theater gemakkelijk naar de prullenbak kunnen worden verwezen als gedacht wordt aan personen die publieke aandacht genieten omdat zij de kunst verstaan heel andere persoonlijkheden te verbeelden dan ze eigenlijk zelf zijn. Maar als uit het complex aan betekenissen rond het begrip theater de betekenis gekozen wordt van een herhaald, aan tijd, plaats en vorm gebonden geheel van handelingen met een eigen rolverdeling, dan is de vergelijking met religieus ritueel snel gemaakt.

Voor al deze vergelijkingen geldt wat Sally McFague (1983, 13) gezegd heeft over metaforen: ze zeggen hoe het zit, en fluisteren hoe het niet zit. We moe-

---

\* *Vrije Universiteit Amsterdam (em.)*, a.f.droogers@vu.nl

ten dus wel goed op onze woorden letten. Ze bevatten dubbele bodems. We zakken daar gemakkelijk door.

In het menselijke spel van de zingeving stellen mensen, afhankelijk van de selectie van betekenissen, hun eigen vocabulaire samen en sleutelen daar dan verder aan bij hun dagelijkse zinverlening – of zinontlening – aan de werkelijkheid. Wetenschappers maken er zelfs hun beroep van om voortdurend betekenissen uit te proberen op een bepaalde sector van de werkelijkheid. Zo bouwen ze hun eigen modellen van stukken werkelijkheid. Soms zetten ze hun modellen zelfs om in nieuwe stukken werkelijkheid, want woorden scheppen werkelijkheid. Daar hebben we bijvoorbeeld de categorie ‘religie’ in de huidige vorm aan te danken (Asad 1993).

In deze bijdrage maak ik de lezer tot toeschouwer bij een toneelstuk in vier bedrijven. De handeling van dit universeel menselijk drama is als volgt opgebouwd. In het eerste bedrijf zien we een wetenschapper worstelen met existentiële vragen met betrekking tot religie en levensbeschouwing. Die vragen zijn voor hem aanleiding om een model te gaan bouwen dat moet helpen om op zijn klemmende vragen bevredigende antwoorden te vinden. In het tweede bedrijf gaat hij eerst met religie en spel aan de gang. Hij roept daarbij de hulp in van drie grote geesten die zich ooit hebben bezig gehouden met de relatie tussen religie en spel. Die halen er, naast religie en spel, ook de kunst bij. In het derde bedrijf verschijnt macht ten tonele. Die vindt dat hij onmisbaar is, en naast religie en spel een plaats moet hebben in het model. Eigenlijk eist hij voor zichzelf de hoofdrol op. Dat zorgt voor enige wrijving. In het vierde en laatste bedrijf van dit menselijk drama wordt het model van religie, spel, kunst en macht getest. Helpt het de wetenschapper om zijn in het eerste bedrijf opgeworpen existentiële vragen te beantwoorden?

## **Klemmende vragen**

Die wetenschapper in het eerste bedrijf, die ik goed ken omdat hij me ’s morgens vroeg al vanuit de badkamerspiegel aankijkt, stelt zichzelf enkele dwingende vragen. Zijn vragen zijn persoonlijk, maar ook wetenschappelijk van aard. Ze zijn persoonlijk, omdat ze te maken hebben met zijn eigen opstelling. Wat de wetenschap betreft, zijn het nogal interdisciplinaire vragen. Ze brengen sociale wetenschappen en theologie bij elkaar, een passende combinatie bij het afscheid van Henk Tieleman. Welke vragen zit die wetenschapper hardop te formuleren?

Een eerste vraag heeft betrekking op de verschillen tussen de religies en met name op hun claim de enige ware religie te zijn. Het meervoud 'religies' veronderstelt dat er een enkelvoud 'religie' is. De gedachte is dat er zoiets algemeen is als het verschijnsel 'religie', ook al manifesteert dat zich in een veelvoud aan vormen. Voor sommigen getuigt die variatie van menselijke creativiteit, voor anderen rijst de vraag hoe het dan zit met de waarheidsaanspraken van religies. De theologische vraag naar de waarheid wordt door woordvoerders binnen religies uiteenlopend beantwoord. Er kan uiterst exclusief, dus uitsluitend, maar ook meer inclusief op gereageerd worden. Waarheid wordt soms met een hoofdletter geschreven, soms met een kleine letter, en soms staat het woord gewoon niet in het vocabulaire. Met een sterke waarheidsclaim kunnen rekruteringsijver en geweld gepaard gaan, al is *splendid isolation* ook mogelijk. De exclusiviteit kan betrekking hebben op een bepaald aspect van het totale repertoire, dat dan benadrukt wordt als de Onopgeefbare Kern. Soms is dat het godsbegrip, soms de visie op het heil, soms het ultieme plan voor de juiste samenleving, soms een heilig geacht gebouw of geschrift, soms het leven na de dood – en vult u verder maar in. Als dan in een samenleving mensen met tegengestelde waarheidsopvattingen met elkaar moeten samenleven, ontstaat een spanning, vooral als de geloofsovertuiging een exclusieve visie op de inrichting van de samenleving met zich mee brengt. Het is ook mogelijk dat de exclusiviteit voor veel gelovigen zo vanzelf spreekt dat het bestaan van andere religies simpelweg wordt genegeerd, inclusief de verontrustende vraag of die gelovigen van de andere religie het misschien ook bij het rechte eind hebben.

Deze eerste vraag over het interreligieuze perspectief heeft natuurlijk een binnenreligieuze pendant. Dat is de tweede vraag die rijst. Want zelfs binnen religies doet zich verscheidenheid voor. De wereldreligies kennen elk minstens twee stromingen: het kleine en grote voertuig; katholieken, orthodoxen, protestanten; soennieten en sjiieten, enz. Die facties zitten elkaar nogal eens in de weg. Daarbij wordt de waarheidsvraag gesteld, en behoren exclusieve en inclusieve posities tot de mogelijkheden. En ook hier is het mogelijk dat gelovigen elkaar simpelweg negeren en dat het bestaan van andere vormen niemand in verlegenheid brengt.

Dan is er een derde klemmende vraag. De waarheidsclaim heeft in de moderne tijd de areligieuze of zelfs de antireligieuze variant van levensbeschouwing opgeleverd. Er is ruimte gekomen voor levensvisies die het willen stellen zonder de betrokkenheid op het heilige of goddelijke die in religies centraal staat. Als ik dat zo formuleer, als a- of antireligieus, dan smokkel ik tussen de regels door een definitie van religie mijn betoog binnen die het

kenmerk van die betrokkenheid op het heilige of goddelijke als typerend neemt. Toch biedt een antireligieuze levensbeschouwing ook een antwoord op de diepste levensvragen. Ze zou daarom binnen de eerder genoemde ruime definitie van religie vallen. Uiteindelijk is de derde vraag: maakt het eigenlijk iets uit of mensen al dan niet voor hun levensbeschouwing een beroep doen op een heilige of goddelijke werkelijkheid? Is dat een nuttig onderscheid? Of is er toch een gemeenschappelijke noemer?

Eigenlijk komen de drie vragen neer op één actuele vraag: hoe kunnen mensen samenleven ondanks hun levensbeschouwelijke verschillen? Modernisering en globalisering hebben gelovigen van allerlei overtuiging meer dan ooit bij elkaar gebracht in samenlevingen die steeds meer multireligieus zijn geworden. Bovendien zijn er seculiere levensbeschouwingen ontstaan. De vraag naar het kunnen samenleven is niet alleen maar een wetenschappelijk constaterende – hoe krijgen ze het voor elkaar? – maar ook een toegepaste: wat zou een goed recept zijn voor het samenleven ondanks en met verschillen? Ook in de Nederlandse samenleving is dat een klemmende vraag geworden, inclusief een recente mode de verschillen weg te vegen onder een mooi driekleurig tapijt.

Die vraag naar de voorwaarden van het samenleven ondanks en met verschillen wordt alleen maar relevanter als we letten op de problemen waar de geglobaliseerde mensheid mee te maken heeft. Behalve het probleem van de omgang met etnische, culturele en religieuze verschillen, zijn er de problemen van de geweldsbeheersing, van de armoedebestrijding en van de duurzaamheidsbevordering. Religies spelen daar een rol in, ten goede en ten kwade. Hoe kan voortgaande creatieve zingeving veilig gesteld worden en dienstbaar zijn aan de verbetering van de kwaliteit van leven?

Toch rijst de kritische vraag – gesteld door de advocaat van de duivel, die even uit de coulissen tevoorschijn springt – of we het hier wel over waarheidsclaims moeten hebben. Voor sommige theologen en gelovigen zijn deze vragen misschien wel interessant, eventueel ook voor sociale wetenschappers (Schinkel 2008), maar godsdienstwetenschappers lijken hun vak heel wel te kunnen uitoefenen zonder hun vingers aan dit hot issue te branden. Begrijpelijk, want juist de waarheidsvraag onderscheidt hen van de theologen, de academische stam waarvan zij zich ooit losgemaakt hebben. Al decennia lang wordt religie bestudeerd zonder de waarheidsvraag erbij te betrekken. Nog sterker: het is voor de meeste godsdienstwetenschappers een doodzonde je daarover uit te laten. Dankzij Peter Berger onderscheiden we drie onderzoekshoudingen: methodologisch theïsme (de onderzoeker omarmt de religieuze

waarheid), methodologisch atheïsme (de onderzoeker bestrijdt de religieuze waarheid) en – het meest voorkomend – methodologisch agnosticisme (de onderzoeker laat de religieuze waarheid in het midden). Aan de hiervoor gestelde vragen moeten we dus nog een vierde vraag toevoegen: kan de onderzoeker van godsdiensten het zich permitteren de vraag naar de waarheid te negeren?

In het tweede bedrijf gaat de wetenschapper aan de slag. Hij wil een model bouwen dat helpt om een antwoord te vinden op de gerezen vragen. Hij begint bij spel en religie.

## Spel, religie, kunst

De wetenschapper is er zich van bewust dat aan het personage spel al heel veel betekenissen en rollen zijn toegedacht. Veel hing af van het concrete voorbeeld dat de schrijver in gedachten had. Het maakt nogal verschil of we het hebben over speelse honden, kinderspel, gezelschapsspelen, sport & spel, toneelspel, tv-spelletjes, gamen, of machtsspelletjes. Om door dit bos met vele bomen een pad te vinden, roept de eenzame wetenschapper enkele grote geesten op het toneel die zich tijdens hun leven over spel hebben uitgelaten, inclusief de relatie tussen spel en religie.

De eerste grote geest is Johan Huizinga. Hij vestigde in 1938 een mijlpaal met zijn boek 'Homo ludens, proeve eener bepaling van het spel-element der cultuur' (Huizinga 1952). Het boek wordt nog steeds herdrukt. Internationaal is het altijd volop geciteerd. Huizinga was als historicus gespecialiseerd op de geschiedenis van de Middeleeuwen, maar in dit boek brengt hij veel voorbeelden van alle tijden en plaatsen bij elkaar. Toch selecteert ook hij uit het brede scala aan betekenissen en connotaties. Zo brengt hij de functie van spel terug tot twee aspecten: spel als wat hij noemt 'een kamp *om* iets', en spel als 'een vertooning *van* iets' (Huizinga 1952, 14, zijn cursivering). Vooral het aspect van de vertoning zet hem op het spoor van de cultus. Op die manier legt hij verband tussen spel en religie en geeft hij die samen een plaats in zijn model van spel. Zo stelt hij: 'De deelhebbers in den cultus zijn overtuigd dat de handeling een zeker heil verwezenlijkt, en een hogere orde van dingen activeert dan waarin zij gewoonlijk leven. Niettemin blijft die verwezenlijking door vertooning in alle opzichten de formeele kenmerken van een spel dragen.' (Huizinga 1952, 15). Die algemene formele kenmerken van spel zijn voor Huizinga:

dat het om een vrije handeling gaat die buiten het gewone leven staat,  
 dat de speler er door in beslag wordt genomen,  
 dat er geen direct nut of materieel belang mee verbonden is,  
 dat er een bepaalde tijd en plaats is voor het spel,  
 dat het eigen regels kent, en  
 dat het spel gemeenschapsverbanden in het leven roept (Huizinga 1952,  
 14, 15).

Huizinga benadrukt de diepe ernst waarmee het spel van de cultus gespeeld wordt (Huizinga 1952, 21). Hij besteedt regelmatig aandacht aan het verband tussen spel en kunst, zowel in de belletristiek als in de muziek, de dans en de beeldende kunst (Huizinga 1952, hfdst. VII, VIII en X).

De tweede grote geest, de antropoloog Jan van Baal, bouwt voort op Huizinga's benadering van spel en religie, maar komt met een geheel eigen visie, waarin kunst eveneens een plaats krijgt. Spel, religie en kunst hebben volgens Van Baal gemeen dat ze nuttige illusies zijn. Zijn boek uit 1972 heet dan ook 'De boodschap der drie illusies'. Interessant is dat het woord illusie en het 'ludens' in *homo ludens* etymologisch verwant zijn, zoals Huizinga al had geconstateerd (Huizinga 1952, 12). Het nuttige van de drie illusies schuilt voor Van Baal in het feit dat ze alle drie helpen om de fundamentele eenzaamheid van de mens te boven te komen. We zijn er als denkend subject namelijk toe veroordeeld om onze wereld als object te benoemen. Daarmee zetten we onszelf op afstand van de werkelijkheid om ons heen. Bijgevolg voelen we ons onzeker. We verbannen onszelf, terwijl we er ook zo graag bij willen horen. De trits spel-religie-kunst verzoent het subject, dat onvermijdelijk apart staat, met de geobjectiveerde werkelijkheid om hem heen, en laat hem er weer part en deel van zijn. Hoe werkt dat? Spel, religie en kunst scheppen alle drie een eigen realiteit (Van Baal 1972, 120). Tot die opgeroepen werkelijkheid kan de mens zich verhouden, hij kan zich opnieuw identificeren met een werkelijkheid. Mensen hebben dat nodig om zin en betekenis te ervaren. Het maakt een eind aan hun onzekerheid. Zo tovert spel onzekerheid om in genoeg, religie bestrijdt onzekerheid met een plausibele levensbeschouwing, en kunst zet onzekerheid om in creativiteit en schoonheid. Opvallend is dat Van Baal aan religie een waarde toekent die spel en kunst niet hebben, namelijk dat religie het meest helpt ter compensatie van wat hij 'het gat in ons denken' noemt (Van Baal 1972, 123-124). Er zit wel een maar aan. Zodra religie als een sluitsteen op dat gat in ons denken wordt gelegd, is het volgens hem een grafsteen geworden, en dan is het pas echt een illusie (Van Baal 1972, 124). Van Baal verdenkt theologen ervan dat ze zich daaraan schuldig maken. Uiteindelijk

gaat het volgens hem om het niet-weten, het raadsel, de verwondering en de eerbied, of zoals hij aan het eind van zijn leven benadrukte, het mysterie (Van Baal 1991; vgl. Van Baal 1972, 124-125). Het religiespel heeft een open einde.

De derde grote geest die spel en religie met elkaar in verband heeft gebracht, is de Engelse ontwikkelingspsycholoog Donald Winnicott (Winnicott 1971). In zijn versie van het menselijke drama diept hij de rol van spel, religie en kunst nog iets verder uit. Hij schreef in dezelfde tijd als Van Baal, maar ze kenden elkaars werk, toen althans, niet. Winnicott hechtte grote waarde aan het moment waarop een kind het verschil ontdekt tussen zichzelf en de rest van de wereld. Dat begint volgens hem al met geboren worden. Het kind is niet langer deel van het moederlichaam. De consequenties daarvan dringen pas later tot hem door. In feite gaat het om het ontdekken van de standaard mensenrol, als een subject dat los staat van de benoembare objecten in de grote buitenwereld. Het kind scheidt, bijvoorbeeld met knuffels, een tussenzone die de afstand overbrugt. De ouders helpen een handje. Zo moet de speen de moederborst terughalen. Door de tussenzone steeds verder in te vullen, maakt het kind spelenderwijs kennis met de werking van symbolen, dingen die staan voor iets anders. Ook Winnicott gebruikt het woord illusie om wat zich in die tussenzone voordoet te typeren. Het construeren van de tussenzone is een ernstig spelen. En ook hij noemt religie en kunst als afgeleiden van die menselijke beginervaring, mede omdat ze zo afhankelijk zijn van symboliek (Winnicott 1971, 3). Ze behoren ook tot de tussenzone. Ze compenseren de kloof tussen het ik en de buitenwereld (Winnicott 1971, 13). Spel is bij Winnicott een spannend gebeuren, want de veronderstelde relatie tussen binnenwereld en buitenwereld is precair (Winnicott 1971, 47). Een mens raakt gemakkelijk de kwetsbare controle kwijt.

Ik vat even, in een entr'acte, samen wat zich in dit tweede bedrijf afgespeeld heeft. Alle drie de grote geesten leggen verband tussen spel, religie en kunst. Religie moet het hebben van spel, als het menselijk vermogen om tegelijk met twee werkelijkheden om te gaan (Droogers 1996, 53; 2010a, 25). Door dat vermogen kunnen nieuwe werkelijkheden opgeroepen worden, of dat nu in twee keer drie kwartier voetbal is, of in het bidden tot een begrijpende en hulpvaardige heilige, of in het bewonderen van Picasso's *Guernica*. In alle gevallen levert symboliek het benodigde gereedschap. Het ervaren van de andere werkelijkheid, of dat nu in spel, religie of kunst gebeurt, verbindt mensen met de omgevende wereld en met andere mensen. In feite spelen we zo de hele dag, zonder echt in de gaten te hebben dat we spelen met werkelijkheden. Ook als we ons van taal bedienen, roepen we werkelijkheden op. Ik hoop tenminste

dat mijn woorden bij u tot nu toe dat effect hebben. Er zijn natuurlijk gradaties in gevoelswaarde en helderheid tussen de contexten waarin we met taal en symboliek werelden oproepen, maar in essentie gaat het om hetzelfde proces.

De ontdekking dat we spelen heeft, zoals Winnicott al aanduidde, iets precairs. Als het spel niet in volle ernst gespeeld wordt, stort een aanzienlijk deel van onze geconstrueerde werkelijkheid in. U begrijpt mij niet meer, u prikt het spel door als Spielerei, u verliest uw geloof, en u vindt kunstenaars kladderaars. Toch zullen we het er mee moeten doen. We balanceren op het slappe koord, en moeten maar gewoon denken dat de vloer zich een halve meter onder ons bevindt. We spelen, maar doen dat doorgaans met zo grote ernst dat we niet door hebben dat we spelen. Zo helpen we onszelf door de onzekerheden van dag en nacht heen.

## Macht

Nu begint het derde bedrijf en betreedt een nieuwe acteur het toneel. De sfeer verandert meteen. Macht meldt zich aan en eist een plaats op in het tot nu toe opgebouwde model. Macht staat voor het vermogen het gedrag van anderen te sturen en te controleren. Machthebbers zijn regisseurs, vóór maar heel vaak ook achter de schermen.

Het is wel duidelijk dat er nu iets in het model van religie als zingevingspel gaat wringen. Om te functioneren moet macht immers kunnen uitgaan van duidelijkheid en orde. Dat is trouwens ook het nut van machtsmechanismen. Er kunnen wel mooie verhalen opgehangen worden over de speelse mens die zo creatief is met zijn betekenisgeving, maar er moet ook overleefd en samengeleefd worden. Macht zorgt voor voorspelbaarheid. Geschreven en ongeschreven wetten onderbouwen de ordehandhaving op een vanzelfsprekende manier. Zonder macht kunnen we niet.

Voor spel, religie en kunst is de consequentie dat macht grote invloed heeft op de speelruimte die zij krijgen. De sociale kant van het mens-zijn temt de culturele verbeelding. De voorwaarden voor effectieve machtsuitoefening bepalen uiteindelijk de rol die spel, religie en kunst mogen spelen. Er is een goede kans dat ze dienstbaar worden gemaakt aan de machtsuitoefening. Ze worden in ieder geval geacht die niet te ondermijnen. Dat ze van macht afhankelijk zijn, kan hen dwingen tot een bijdrage aan het in stand houden van de gevestigde orde. Het spel kan dan veranderen in brood en spelen, de religie in



een staatsreligie, en de kunstenaar moet kiezen tussen trouw zijn aan zichzelf, of aan de markt c.q. het regime.

Machthebbers kunnen zo overtuigd zijn van hun onmisbaarheid dat zij als regisseur ook nog de hoofdrol voor zichzelf opeisen. De andere acteurs in het mensendrama bestaan dan in functie van de plot die macht op een voetstuk zet. Dat geeft spanning. Macht kan er op bogen dat hij onmisbaar is, niet weg te denken, ook niet uit de meest gelukkige menselijke relatievormen. Mensen beïnvloeden elkaar altijd. Macht is ook nuttig omdat hij helpt bij het in stand houden van nuttige illusies, zoals de trits spel-religie-kunst. Macht kan die illusies legitimeren, vooral als ze machthebbers helpen aan de macht te blijven.

Macht heeft twee zielen in zijn borst. Als nuttig middel heeft macht tegelijk tot valkuil dat hij zichzelf tot doel promoveert. De polen van het machtspectrum benoem ik daarom als middelmacht en doelmacht. Enerzijds is er de faciliterende middelmacht, dienstbaar aan de taken en waarden van het menselijk samenleven. Anderzijds is er de zelfingenomen doelmacht, steeds bezorgd over het eigen overleven en alles daaraan dienstbaar makend. Wat het beeld compliceert is dat zelfs middelmacht een zekere garantie van continuïteit moet hebben en dus enige zorg over het eigen voortbestaan zal vertonen. Maar het kantelpunt komt pas in zicht, halverwege het spectrum, als die zorg gaat overheersen en al het andere begint te kleuren.<sup>1</sup>

Spel, religie en kunst kunnen zich gedragen naar de aanwijzingen van regisseur doelmacht, maar ze kunnen zich ook inzetten om middelmacht te behoeden voor de doelmacht, of om van doelmacht weer middelmacht te maken. De drie kunnen dus passief blijven, maar ook actief worden en een geheel eigen invulling geven aan de rol die ze spelen. Het menselijk drama kent daardoor hoogte- en dieptepunten. De geschiedenis van religie en van kunst laat allebei zien. Zo zijn de verschijningsvormen van religie, kunst en samenleving op beslissende momenten beïnvloed.

Om wat religie betreft een veel voorkomend stramien te noemen: elke religieuze beweging komt voort uit de vrije, ongebonden zingeving van een stichter, bijvoorbeeld een Jezus of een Mohammed, die een variant biedt op de heersende overtuigingen en praktijken. Zo iemand speelt met meer werkelijkheden en komt op die manier met een alternatief. Als de gevestigde religie zich meer op doelmacht dan op middelmacht oriënteert, zal vervolging het antwoord zijn op de komst van een nieuwe speler op de religieuze markt. Hoe dan ook zullen binnen de nieuwe beweging al snel machtsprocessen op

gang komen, al was het maar om de toeloop van volgelingen te organiseren. Macht kan de vorm van middelmacht krijgen. Maar zelfs in bewegingen die voortkomen uit een protest tegen religieuze doelmacht, kantelt middelmacht na verloop van tijd nogal eens naar doelmacht. Dan kan de cyclus opnieuw beginnen, met een nieuwe hervormingsbeweging als resultaat.

Het bijzondere van religieuze macht is dat het sturen van menselijk gedrag uitgebreid wordt tot het heilige of goddelijke. Dat werkt naar twee kanten. Enerzijds zeggen gelovigen dat ze de overmacht van het heilige of goddelijke ervaren. Anderzijds doen gelovigen ook pogingen, bijvoorbeeld door middel van offer en gebed, om het gedrag van het heilige of goddelijke te sturen. Het menselijke machtsproces wordt uitgebreid met heilige of goddelijke spelers. Aan hen wordt vaak een bovenmenselijke macht toegeschreven.

Dat maakt hen weer tot aantrekkelijke bondgenoten voor religieuze en seculiere machthebbers. Zo heeft God menselijke machtsverhoudingen gelegitimeerd en meegevochten in al dan niet godsdienstige oorlogen. In het bijbehorende proces van betekenisgeving is die God nogal eens van identiteit en nationaliteit veranderd. Godsdienst kon daardoor gericht worden op een God die de doelmacht dient. Zoals machthebbers vanuit de doelmacht zich gaan bemoeien met de inhoud van de kunst, zo kan zich dat ook ten aanzien van religies voordoen. Godsbegrippen en ook andere geloofsovertuigingen vertonen de sporen van hun indienstneming door de doelmacht. Ritueel, leer en moraal gaan de doelmacht weerspiegelen.

Het lijkt bijvoorbeeld zeer waarschijnlijk dat gezaghebbende heilige geopenbaarde teksten het resultaat zijn van deze onderschikking van geloofsvoorstellingen en -praktijken aan doelmachtsbelangen. Komt de verbeelding aan de macht, of komt de macht aan de verbeelding? Bij de laatste variant kan een nadruk op de rechte leer horen die uiteindelijk dient als een 24-uurse grensbewaking van de eigen gemeenschap. De heilige schrift ontleent haar gezag deels aan haar bestaan als uitkomst van machtsprocessen. Bovendien wordt ze juist door de beheerders van de doelmacht als gezaghebbend gepresenteerd. Voor theologen is het een uitdaging het ontstaan van de teksten te reconstrueren en zo de doelmachtsbelangen te benoemen en uit te zuiveren.

Tijd voor een tweede entr'acte. In dit derde bedrijf hebben we gezien dat het religieuze zingevingspel beïnvloed wordt door machtsprocessen. Die horen onvermijdelijk bij het mens-zijn. Enerzijds hebben ze een nuttige functie, anderzijds kunnen ze ook een vorm aannemen waarbij de handhaving van de machtsstructuren het primaire doel is. Dan verandert macht van middelmacht in doelmacht. Als doelmacht zich breed maakt, heeft dat niet alleen

gevolgen voor de aard van de religieuze organisatie, maar ook voor de inhoud van geloofsovertuigingen, ritueel en moraal. De correcte herhaling wordt het ideaal en wint het zo van de speelse vernieuwing. De performance wordt pro forma. Hoe meer macht wordt ingeroepen, des te minder wordt het heilige of goddelijke opgeroepen. Het lijkt erop dat de meeste religies, zoals ze zich voordoen, in sterke mate het product zijn van machtsmechanismen. Het zingevingspel, mits vrij gespeeld, kan echter leiden tot insnijdende kritiek op uitingen van doelmacht. Dan kan een religie door hervormers ontdaan worden van alle aangroeisels die de doelmacht moeten dienen. Na enkele generaties kan er echter weer aanleiding zijn tot zo'n hervorming.

## Religie, spel, kunst en macht

Nu de slotakte. Daarin maken we de cirkel rond. De wetenschapper van het eerste bedrijf moet met het model van spel, religie, kunst en macht de opgeworpen klemmende vragen van een antwoord voorzien. Het drama neemt nu de vorm aan van de finale van een Mozart-opera. Alle actoren en factoren die een rol speelden in de voorgaande bedrijven, laten tegelijk hun stem horen, in een vervlechting van teksten en melodieën. De wetenschapper staat luis-terend terzijde. Hij hoort de heldere sopraan van de religie, de tenor van het spel, de alt van de kunst, en onder alles door de bas van de macht. Zoals in een Mozart-opera zingen die vier soms met elkaar mee, soms dwars tegen elkaar in.

De wetenschapper realiseert zich dat hij nogal wat heeft opgeroepen met zijn modelbouw. Zijn vragen hadden betrekking op het veelvoud aan waarheidsclaims van uiteenlopende levensbeschouwingen: religieuze en niet-religieuze. Zelfs binnen één levensbeschouwing doet zich dat voor. Een claim op waarheid legt een claim op samenleven. En dat terwijl de samenleving al kampt met zware problemen. Bovendien maakte de wetenschapper zich zorgen over de manier waarop zijn vak wordt uitgeoefend. Wat is dan de slotboodschap van het multivocale ensemble?

De wetenschapper pakt een microfoon om boven het zingen uit te komen. Dit is de tekst van zijn epiloog:

Levensbeschouwingen die de waarheid exclusief voor zich opeisen, negeren de algemeen menselijke gave van het spel. Ze hebben van het spel alleen de

ernst overgehouden. Geholpen door onvermijdelijke machtsprocessen, die het van de ernst moeten hebben, zeker als het om doelmacht gaat, verdwijnt het speelse karakter van de zingeving. Religies zijn in aanleg onbeperkte zingevingspelen, maar doen zich bijna altijd voor als beperkende machtsspelen. Exclusieve aanspraken op zekerheden horen bij de belangenbehartiging van de doelmacht. Dat gaat ten koste van de vrije zingeving en van de kwaliteit van leven. Het voor veel religies kenmerkende geloofsstuk van de compassie zou in moeten houden dat andersoortige gelovigen hun speelruimte gegund wordt. Die betekenis wordt echter lang niet altijd geselecteerd.

In de getijbeweging van de godsdienstgeschiedenis wordt dat zichtbaar als iemand protest aantekent en, tegen de verdrukking in, erin slaagt de weg terug te vinden naar het vrije zingevingspel en de eerbied voor de kwaliteit van leven. Al lopen ook deze vrije vogels op termijn het risico gekooid te worden, toch laten ze zien wat de ware aard van de religie is. Ook zij spelen hun spel met ernst, soms teveel ernst, maar zij spelen. Dat spel kan verwijzingen naar het heilige of goddelijke bevatten, maar ook twijfels aan het bestaan ervan. Of men nu religieus is in de strikte of in de ruime zin, iedereen speelt het zingevingspel. Ook antireligieuzen spelen een zingevingspel. Ook zij zijn geroepen tot samenleven en tot oplossing van de geglobaliseerde problemen.

Mag er dan niet meer in waarheden geloofd worden? Is alles dan betrekkelijk? Nee, want de verscheidenheid laat juist de rijkdom van het zingevingspel zien. Het ondenkbare en onzegbare moet het wel hebben van voortgaande pogingen het te benoemen – of zelfs te ontkennen. Zinzoekers hebben recht van spreken en de eigen vondst van een bevredigende waarheid heeft recht van bestaan. Net als elk spel moet het zingevingspel met ernst gespeeld worden, dus voluit, anders zijn zinzoekers spelbrekers. Een zingevingspel zou, net als elk spel, anders niet gespeeld kunnen worden. Het is daarom niet nodig om het eigen zingevingspel – of dat van anderen – weg te relativiseren.

De enige voorwaarde is dat de aanhangers van een zingevingspel, ter wille van ieders geestelijke volksgezondheid, eens per jaar, bijvoorbeeld tijdens de vastenperiode die in meer religies voorkomt, er even aan denken dat zij slechts spelers zijn, aftastend op zoek naar symbolen en woorden voor wat nooit volledig uit te drukken is. Dat kan ook inhouden dat, al was het maar uit nieuwsgierigheid, even over de eigen muur heen gekeken wordt welke inzichten anderen hebben opgedaan. Zingeving moet niet, als zoveel andere zaken in de geglobaliseerde samenleving, als een schaars en dus exclusief goed beschouwd worden. Duizend bloemen bloeien. Misschien komt er door

zo'n vastenervaring een heel vers boeket bloemen op het altaar te staan, naast de nieuwe paaskaars, ter vervanging van het verlepte boeket van vorig jaar.

Die jaarlijkse inkeer moet bovendien inhouden dat de manier waarop de macht in een religie georganiseerd wordt, opnieuw doordacht en gescreend wordt, om de kanteling van middelmacht naar doelmacht te voorkomen. Zo nodig moet een voorjaarsschoonmaak worden doorgevoerd. In sommige streken van Brazilië wordt op de zaterdag voor Pasen een Judaspop geslagen en verbrand die tegelijk een autoriteit voorstelt die het volk heeft verraden.

Voor sommigen kan het inzicht in de werking van middelmacht en doelmacht leiden tot een individueel vervolg, los van de institutie. In onze tijd van individualisering, leeglopende religieuze instituties en afnemende sociale controle, zijn in West-Europa veel religieuze machthebbers hun basis kwijt geraakt en genieten veel gelovigen buiten de instituties een grotere ruimte om hun eigen zingevingspel te spelen. De instituties seculariseren, de gelovigen niet of veel minder.

Als het gaat om samenleven met en ondanks religieuze verschillen, dan helpt bewustzijn van het spelkarakter van religies om niet in de valkuil van de exclusiviteit te vallen. De geïndividualiseerde religiositeit wordt dan een belangrijke factor. Zo wordt bijgedragen aan het samenleven met en ondanks verschillen, en wordt samenwerking bij de zoektocht naar een oplossing voor de verdere problemen denkbaar. Dat kan de interreligieuze dialoog verdiepen en verbreden.

Wetenschappers die religies onderzoeken en deze mogelijkheden doorzien, moeten hun vak toegepast maken (Droogers 2010b). Ze moeten zich niet beperken tot het beschrijven van de religieuze conflicten op het wereldtoneel. De fondsen voor onderzoek zouden vooral ingezet moeten worden om te ontdekken wanneer de ernst het zingevingspel te veel domineert, en wanneer middelmacht verbastert tot doelmacht. Bovendien kan onderzoek gedaan worden (b.v. Lenoir 2008) naar de invloed die machtsprocessen hebben op de inhoud van geloofsvoorstellingen en -praktijken. Achter de zogenaamd normale verschijningsvormen van religie moeten godsdienstwetenschappers op zoek gaan naar de onverbasterde vormen. De fundamentele rol van het spel in de religies, zoals verwoord door de drie grote geesten, wijst de weg. De vergelijking met kunst zal verhelderend werken. De onderzoeker is medespeler in het religieuze veld. Zo kan hij zich dichter bij de waarheidsclaims wagen en daar ook de betrekkelijkheid van inzien. Ik spreek in dat verband van methodologisch ludisme als vierde onderzoekshouding, naast en in plaats van de hierboven genoemde drieslag van Peter Berger (Droogers 1996).

De wetenschapper op het toneel weet nu even niet wat hij verder nog moet zeggen. Zijn stuk heeft ook al lang genoeg geduurd. Hij aarzelt nog of hij nog iets zou moeten zeggen over religie als theater, maar hij bedenkt dat hij de theatermetafoor nu wel voldoende heeft uitgebuit. Hij mompelt nog: het is eigenlijk heel simpel, gun ieder zijn heug en zijn meug, zonder dat je opgeeft wat je zelf belangrijk vindt (Ter Borg 2010). En dan valt hij stil. De toneelknecht lost het voor hem op, door snel het doek te laten vallen.

## Noten

- 1 Overigens, kan spel, net als religie en kunst, van middel tot doel op zich worden. Ik laat dat hier verder buiten beschouwing. Voor een uitwerking wat spel betreft: zie Droogers 2010b.

## Literatuur

- Asad, T. (1993),  
*Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*,  
 Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- Baal, J. van (1972),  
*De boodschap der drie illusies. Overdenkingen over religie, kunst en spel*, Assen: Van  
 Gorcum.
- Baal, J. van (1991),  
*Boodschap uit de stilte / Mysterie als openbaring*, Baarn: Ten Have.
- Borg, M.B. ter (2010),  
*Vrijzinnigen hebben de toekomst. Een essay*, Zoetermeer: Meinema.
- Droogers, A. (1996),  
 Methodological Ludism, Beyond Religionism and Reductionism, in: Harskamp,  
 Anton van (ed.), *Conflicts in Social Science*, London and New York: Routledge, 44-67.
- Droogers, A. (2010a),  
*Zingeving als spel. Over religie, macht en speelse spiritualiteit. Een gids voor vrije zinzoekers*,  
 Almere: Parthenon.
- Droogers, A. (2010b),  
 Towards the concerned study of religion: Exploring the double power-play disparity,  
 in: *Religion, journal of religion and religions*, vol. 40, 227-238.

- Huizinga, J. (1952),  
*Homo ludens. Proeve eener bepaling van het spel-element der cultuur*, Haarlem: Tjeenk  
Willink.
- Lenoir, F. (2008),  
*De filosofie van Christus*, Kampen: Ten Have.
- McFague, S. (1983),  
*Metaphorical theology*, London: SCM.
- Schinkel, W. (2008),  
*Denken in een tijd van sociale hypochondrie. Aanzet tot een theorie voorbij de maatschappij*,  
Kampen: Klement.
- Winnicott, D.W. (1971),  
*Playing and reality*, London: Tavistock.

# Religie als spel en als machtsmiddel: enkele kanttekeningen bij Weber

*Meerten B. ter Borg\**

## I.

De Weberthese is één van de meest belangwekkende stellingen die mijn vak, de godsdienstsociologie, heeft voortgebracht. Zij behelst een na honderd jaar nog altijd omstreden wetenschappelijke uitspraak volgens welke het orthodoxe protestantisme invloed heeft gehad op het ontstaan van het moderne kapitalisme.

De these zou je kunnen onderverdelen in diverse sub-thesen, bijvoorbeeld die over het arbeidsethos, volgens welke je moet arbeiden ter meerdere eer en glorie Gods. Dat doen orthodoxe protestanten niet buiten de wereld, zoals de nijvere kloosterlingen dat in de Middeleeuwen deden, maar in de wereld, gewoon, in je beroep. Je dient God door in je beroep alles te geven. Omdat je slechts God wilt dienen en niet de mens, mag je zelf niet meer consumeren dan noodzakelijk is voor het in stand houden van je productiviteit. De rest van de opbrengst van je arbeid moet aan die arbeid zelf ten goede komen. Dat wil zeggen dat je het moet herinvesteren. In zijn uiterste consequentie houdt dit in dat iedere minuut die je niet werkt, diefstal is. En niet zomaar diefstal, maar diefstal van God. Je had die minuut kunnen werken voor de glorie Gods, maar je hebt die minuut op Gods glorie in mindering gebracht. Dat is geen geringe zaak, want op de opbrengst van die ene minuut arbeid kan rente worden verkregen, interest op interest tot in eeuwigheid. Dat kan dus aardig oplopen.

Dit alles houdt ook in dat men beheerst en regelmatig werkt, gestaag doorwerkt, op regelmatige tijden en de arbeid rationeel organiseert. Men gaat daarbij gewetensvol te werk, want: eerlijk duurt het langst. Dit arbeidsethos bestaat nog altijd, zij het goedgevoel ontdaan van zijn expliciet christelijke connotaties. Vandaar dat velen van ons harder werken dan goed is voor henzelf en voor de wereld, die dan ook aan vlijt ten onder dreigt te gaan. Waarom sloven we ons zo uit, waarom leggen we de lat steeds hoger, waarom stapelen we uit-

---

\* *Universiteit Leiden*, M.B.ter.Borg@religion.leidenuniv.nl



daging op uitdaging? Denken we dat er iemand 'dank je wel' zegt als we *burn out* zijn of aan een hartinfarct te gronde gaan?

Dat we dit doen is een eigenaardigheid van de macht van zingeving en religie. Hoewel de oorsprong van gedragsregels al decennia geleden uit het bewustzijn is verdwenen, bepaalt het nog steeds het gedrag. Veel Nederlanders noemen zichzelf weliswaar bij tijd en wijle calvinisten, maar ze hebben meestal maar een beperkt idee wat de portee van die uitspraak is. Ze weten dat het met spaarzaamheid en werklust te maken heeft. Met rationaliteit. Met het wegdrukken van emoties: grote jongens huilen niet. Met soberheid. Geld over de balk gooien is zonde. Zonde, zo voeg ik eraan toe, in de religieuze betekenis van het woord.

Ja maar, zou iemand kunnen tegenwerpen, dat van die soberheid en dat calvinisme is helemaal niet meer zo. De mensen protesteren luid als de pensioenleeftijd wordt verhoogd. Als ze met vervroegd pensioen zijn, gaan ze reizen. Ze gaan luxe cruises maken. Als ze een auto kopen, kopen ze één die ze niet zelf kunnen betalen en ook niet zelf hoeven te betalen. Als ze hem maar kunnen afbetalen. De regering doet alles om de mensen aan het consumeren te krijgen om zo de productie aan de gang te houden.

Ik geef toe: veel Nederlanders proberen ervan af te komen, en wat Bourgeois te leven, maar het wil niet echt lukken. Zelfs in hun consumptie blijven zij Calvinisten. Koopjesjagers. De meeste consumptie die ze verrichten staat ook weer in het teken van de arbeid. Het is wel schaduwarbeid genoemd. Van de *work-out* in de sportschool tot het bestuderen en doorgronden van de gebruiksaanwijzing van de nieuwste elektronische gadget: het blijft ruiken naar zweet.

Eén aspect van de protestantse ethiek is duidelijk aan het verminderen: dat van de onbaatzuchtigheid. Protestanten werken voor God en dus niet, anders dan in het vermaledijde katholicisme, om in de hemel te komen. Of je in de hemel komt of niet is afhankelijk van het eeuwig raadsbesluit van de almachtige God en niet van de uitsloerij van een zondaar. Of je hard werkt of niet heeft daarop geen invloed. Niets daarop heeft invloed, omdat wat er gebeurt al vaststaat. Dit gaat in tegen de tijdgeest van dit moment: tegenwoordig is men geneigd zo'n religie vaarwel zeggen. Als het toch niets uitmaakt zou men wild en bandeloos gaan leven. Of men zou een andere godsdienst nemen. Eentje die meer troost verschaft; eentje die helpt. Waarom hebben die historische calvinisten dat niet gedaan? Waarom laten zij zich door zo'n hersenspinsel ongelukkig maken?

Waar het mij om gaat is te laten zien hoe een zingevingssysteem en een religie als machtsmiddel kunnen dienen en hoe het mogelijk is dat wij Nederlanders, gelovig of niet, nog steeds Calvinisten zijn. Ik wil duidelijk maken wat de kracht en de reikwijdte van zo'n religie is. Hoe haar macht werkt en waar die macht vandaan komt. Om dit soort vragen te beantwoorden, laten we Weber even voor wat hij is en richten we ons op enkele algemeen menselijke kenmerken, die hier een rol spelen. Eerst zeg ik iets over macht, dan over zingeving en dan over zingeving als machtsmiddel.

## II.

Om de macht van zingeving en religie te begrijpen gaan we uit van de volgende stelling: de meest onderschatte behoefte van de mens is de behoefte aan zin. Dat mensen behoefte hebben aan warmte en beschutting, eten en drinken en seks, daarover is geen discussie. Maar de behoefte aan zin wordt, bijvoorbeeld in de bekende behoeftehiërarchie van Maslov als een luxe gezien, als iets waar men aan toekomt als de overige behoeften bevredigd zijn. Wat een misverstand!

In zijn bekende hiërarchie van Maslow gaat het om iets verhevens. Men kijkt daarmee over de alledaagse zingeving heen. Dat is de behoefte aan het soort zingeving dat ten grondslag ligt aan de andere behoeften.

Anders dan dieren hebben mensen behoefte aan zin, omdat ze de zin die ze aan de dingen moeten geven om te kunnen overleven, slechts ten dele in hun DNA hebben meegekregen (Luckmann 1967). Ze hebben deze interpretatiekaders nodig om te overleven. Om voldoende voedsel te vinden. Daarom is zingeving niet een extraatje, dat veronderstelt dat de baselere behoeften bevredigd zijn, maar ligt zij ten grondslag aan de hele behoeftenbevrediging (Ter Borg 2003). Mensen kunnen voor een deel zelf hun behoeften definiëren, ze kunnen de behoeften van anderen kennen en daarop anticiperen. Ze kunnen hun behoeften een bepaalde zin geven, en de bevrediging ervan in een bepaalde vorm gieten, zodat de bevrediging ervan de stabiliteit van de gemeenschap niet in gevaar brengt. Zo wordt bijvoorbeeld de bevrediging van seksuele behoeften gereguleerd door allerlei taboes en door een institutie zoals bijvoorbeeld het huwelijk. Dieren hoeven hun interpretatiekaders niet zelf te maken, ze hebben ze al. Daarom is zingeving geen algemeen dierlijke, maar een typisch menselijke behoefte. Mensen moeten zelf aan de bak. In moeizame interacties, gedurende vele generaties, construeren zij de kaders

waarmee ze hun omgeving kunnen interpreteren. Een pijnlijk, nooit eindigend proces van *trial and error*.

Mensen hebben dus het vermogen zelf hun oriënteringsmiddelen te produceren. Ze doen dit door dingen een zin te geven, ze te interpreteren. Ze zijn in staat te leven voorbij het hier en nu en voorbij de begrenzingen van het eigen ik. Ze maken van dit vermogen op allerlei manieren gebruik. Laten we dit het vermogen tot transcendentie, verbeeldingskracht of voorstellingsvermogen noemen. Het vermogen zelf interpretatiekaders te scheppen geeft mensen een voorsprong op andere dieren. Ze zijn ook in staat flexibeler te reageren op veranderingen in hun omgeving. Betere zingevingsystemen helpen ook in de concurrentie met andere groepen en dat helpt ook weer bij het overleven.

Dit algemeen menselijke vermogen leidt overal op de wereld tot andere resultaten. Zo ontstaat een caleidoscopische veelheid aan culturen, die naast elkaar en door elkaar heen bestaan, maar ook: elkaar bedreigen. De waarheid van de één is vaak niet alleen de leugen van de ander, maar kan die ander ook bedreigen.

Als een zingevingssysteem eenmaal deugdelijk is gebleken, moet het worden beschermd tegen krachten, van binnen en van buiten, die het kunnen verzwakken. Dat is precies hetzelfde vermogen dat het zingevingssysteem in het leven riep: het voorstellingsvermogen. Het verzinnen van steeds nieuwe betekenissen, het scheppen van steeds nieuwe interpretatiekaders begint op een zeker ogenblik contraproductief te worden. Ook het leveren van eindeloze kritiek werkt verlamdend. Er is een rem nodig op de verbeeldingskracht. Zo'n rem, zo'n mechanisme dat moet voorkomen dat de verbeeldingskracht met ons op de loopt gaat, moet ook zelf weer door de verbeeldingskracht voortgebracht worden. En inderdaad: mensen zijn in staat dat in te zien en paal en perk te stellen aan het alsmaar uitdijende systeem van zingeving.

Daarvoor zijn tal van strategieën ter beschikking. Er zijn allerlei zogenaamde handhavingsmechanismen: het taboe is al genoemd. Het belangrijkste taboe is het incesttaboe. Daarin wordt precies geregeld met wie men wel en niet mag paren. Maar daarmee wordt ook een sociale orde in het leven geroepen. Zonder die orde is er geen fatsoenlijk leven mogelijk

Een ander handhavingsmechanisme is het zondebokmechanisme. We kennen het: men neme een individu of een groep die niet veel terug kan doen en beschuldigt die van ondermijning van de orde, van de zingeving, van de cultuur. Men schuift hem de schuld van alle kwaad in de schoenen. De

werkelijkheid wordt er een stuk transparanter en hanteerbaarder door. Men heeft zijn onbehagen en onzekerheid een oorzaak gegeven. Men kan de agressie die eruit voort kwam op een legitieme wijze botvieren.

De alles overheersende manieren om de zingeving te versterken zijn *objectivering* en *internalisering* (Berger & Luckmann, 1967). Bij objectivering vat men het zingevingssysteem op als een natuurlijke stand van zaken, alsof het niet door mensen gemaakt is, maar door natuurlijke objectieve oorzaken is ontstaan of door hogere wezens is geschapen, bijvoorbeeld door de goden of door God. We hoeven maar te denken aan het huwelijk. Daarbij wordt in sommige christelijke kringen God in het geding gebracht wanneer het op de klippen dreigt te lopen: wat de Heer heeft verbonden zal de mens niet scheiden. Een zingevingssysteem dat versterkt wordt door bovenmenselijke instanties wordt gewoonlijk religie genoemd.

In veel samenlevingen zijn de zingevingssystemen doortrokken van het spirituele, het heilige of het goddelijke. Bij de Islam bijvoorbeeld, is het goddelijke veel meer aanwezig dan in de gesecculariseerde Westerse samenleving. Bij veel van wat men beweert of doet roept men de profeet of God aan.

Dat zingevingssystemen zoveel objectivering nodig hebben, komt doordat ze nogal feilbaar zijn. En dat komt weer doordat ze mensenwerk zijn. Het al te menselijke karakter van de zingevingssystemen moet zoveel mogelijk worden weggemasseerd. Vandaar die goddelijkheid. Het gaat niet om niets. Het gaat om een belangrijke overlevingsvoorwaarde voor de mens en de mensheid. Zonder een zingevingssysteem, dat wil zeggen zonder dat men de dingen kan duiden, een plaats kan geven, is er geen leven. Mensen worden dan ook angstig of raken in paniek als hun zingevingssysteem op losse schroeven komt te staan.

Behalve objectivering, die het zingevingssysteem kracht geeft, is er ook nog de internalisering, de verinnerlijking. Mensen maken zich het zingevingssysteem eigen. Het wordt een deel van henzelf, waaruit zij, als ware het vanzelfsprekend, leven. Zoals men de ogen niet ziet, waarmee men kijkt, zo ziet men de interpretatiekaders niet, waarmee men interpreteert. Ze behoren tot de vanzelfsprekende uitrusting waarmee men de werkelijkheid te lijf gaat.

Dit alles wordt nog eens versterkt door wat wel de plausibiliteitsstructuur genoemd wordt: dat is niets anders dan de groep mensen die door hun gedrag en hun uitingen de zingeving bevestigen en herbevestigen en zo de insluitende twijfel pareren. Vandaar dat we kunnen zeggen dat de mens een kudde-dier is om twee redenen. Ten eerste: net als andere kuddedieren heeft hij

soortgenoten nodig voor bescherming en verwarming. Ten tweede: hij heeft medemensen nodig als referentiegroep. Als plausibiliteitsstructuur. Hij heeft mensen nodig om zijn waarheid te bevestigen en te herbevestigen. Om orde te helpen scheppen in zijn wereld. Mensen hoeven voor deze functie niet fysiek aanwezig te zijn, maar het helpt wel. Maar als zij er niet fysiek zijn, dan zijn zij er in ieder geval in de verbeelding: een *imagined community*. Voor sommige mensen is dit genoeg. Tegenwoordig dienen ook de sociale media als plausibiliteitsstructuur.

### III.

Omdat mensen zingeving nodig hebben om te overleven, is het een machtsmiddel. Onder andere door middel van zingeving oefenen mensen macht uit over elkaar. Macht is bedoelde en doeltreffende invloed. Macht is de kans binnen sociale relaties je zin door te zetten (Ter Borg 2009, 13).

Eén van de kenmerken van macht is dat het ongelijk is verdeeld. Die ongelijke machtsverdeling wil de analyse van macht nog wel eens vertroebelen. Macht verschilt in dit opzicht niet van geld. Geld is ook zeer ongelijk verdeeld, maar is desondanks te bestuderen los van de ongelijke verdeling ervan. Ik wil het hier hebben over macht *sec*, dus los van de verdeling.

We beginnen met de sociale relaties waarbinnen de macht van de religie tot gelding wordt gebracht: wie heeft hier de macht over wie? In principe oefent een collectief subject macht uit over een collectief object. Subject en object zijn in principe één en hetzelfde collectief. Men spreekt iets af met elkaar (in dit geval dat men calvinist is) en houdt elkaar daaraan op straffe van de één of andere vorm van boetedoening of zelfs excommunicatie. Het is een collectief stelsel van zelfbeheersing. Men neemt elkaar voortdurend de maat. Werkt hij wel hard genoeg, bidt hij wel genoeg, verliest hij zichzelf niet te zeer aan de wereld? Door die controle hebben mensen macht over elkaar. Het is zelfs zo, dat die controle vaak niet eens expliciet hoeft te worden uitgeoefend. Gewoonlijk hebben de mensen een groot deel van die controle verinnerlijkt. Het is zelfcontrole geworden.

Maar de horizon van deze machtsuitoefening is, zoals van elk menselijk streven, beperkt. Men oefent macht uit en laat anderen, en zichzelf, handelen, min of meer conform de gemaakte afspraken, maar men kan de gevolgen van dit handelen op de langere termijn niet overzien. Dat bijvoorbeeld de religieus geïnspireerde ascetische levenshouding uiteindelijk mede zou leiden tot kapitalisme en tot een consumentistisch materialisme, kon Calvin

in de verste verte niet vermoeden. Dat men, door zijn ascetische arbeid ter wille van Gods glorie, niet dichterbij God kwam, maar juist van God verwijderde: het is een onbedoeld en tragisch bijeffect van de religieuze machtsuitoefening. Het is een machtsuitoefening die zich steeds minder richt op het doel: de glorie Gods en steeds meer op de middelen waarmee we Gods glorie moeten bewerkstelligen: de ascetische levenswijze.

Men kon dit vooraf niet vermoeden maar achteraf bezien is het niet zo vreemd. Deze levenswijze is burgerlijk van aard. Ze spoort heel aardig met de levenswijze die noodzakelijk is voor het runnen en tot bloei brengen van een kleine onderneming. Weber spreekt hier van *Wahlverwandtschaft*.

Kort en goed: mensen oefenen met zingeving macht uit over elkaar als individuen en daartoe beperkt zich die machtsuitoefening. Men oefent macht uit over de geest en het handelen van individuen, maar niet over de gevolgen op lange termijn. Dat is ook één van de punten waardoor deze studie van Weber beroemd is geworden: hij laat zien dat machtsuitoefening onbedoelde en onvoorziene bijeffecten kan hebben.

De onbedoelde bijeffecten doen zich ook gelden in de verdere dynamiek van deze religie als machtsmiddel: het arbeidsethos wordt meer en meer ontdaan van zijn christelijke karakter. Het blijft aanwezig, maar nu in geseculariseerde vorm. Men neemt elkaar nog steeds de maat waar het de soberheid betreft, maar stelt zich niet de vraag: 'waarom en waartoe?'. Het spreekt vanzelf.

We komen daarmee bij de volgende vragen: waarom accepteert men de druk, die religie uitoefent? Waarom gaat men niet simpelweg over op een andere religie? Waarom kiest men niet een vrolijker religie? En als de geest van God uit de religie is verdwenen, waarom gaat de elite dan door met het arbeidsethos?

Weber geeft hierop het volgende antwoord: we hebben door hard te werken een industriële machinerie geschapen, die we wel aan de gang moeten houden. Dit is de beroemde ijzeren kooi waarin we onszelf gevangen houden. Als de machinerie tot stilstand komt is het met ons gedaan.

Nur wie 'ein dünner Mantel, den man jederzeit abwerfen könnte', sollte nach Baxters Ansicht die Sorge um die äusseren Güter um die Schultern seiner Heiligen liegen. Aber aus dem Mantel liess das Verhängnis ein stahlhartes Gehäuse werden. Indem die Askese die Welt umzubauen und in der Welt sich auszuwirken unternahm, gewannen die äusseren Güter dieser Welt zunehmende und schliesslich unentrinnbare Macht über den Menschen, wie niemals zuvor in der Geschichte" (Weber 1920, 203-204).

Dat klinkt als: we zouden er graag aan ontkomen, maar de realiteit dwingt ons ermee door te gaan. Dit is hoe dan ook al een problematisch argument (Ter Borg 1991, 127). Het spoort ook niet met de waarnemingen die we doen. Aan de ene kant kun je zeggen dat de realiteit ons gebiedt de machinerie wat langzamer te laten draaien (CO<sub>2</sub>-reductie); aan de andere kant zie je dat mensen nog altijd in ascetische arbeid het panacee vinden. Met enthousiasme maakt men zijn plannen. Ongereflecteerde expansiedrang, hard werken als ethisch principe, het geloof dat men inderdaad een betere wereld kan bereiken als men maar doorwerkt: het is er allemaal nog. Als dingen fout gaan, heeft men zich niet genoeg ingespannen. Als de controle faalt moeten we de controleurs controleren.

Het zingevingssysteem is door dit alles inderdaad een ijzeren behuizing geworden. Daarin heeft Weber gelijk. Hij heeft geen gelijk als hij suggereert dat alleen het Westerse zingevingssysteem een ijzeren behuizing zou zijn geworden. In principe heeft ieder zingevingssysteem zo'n ijzeren karakter en ieder zingevingssysteem heeft ook zijn ontsnappingsroute.

Weber overdrijft ook als hij het doet voorkomen dat de geest uit de machine is ontsnapt en dat de Westerling zijns ondanks alleen werkt omdat hij nu eenmaal gedwongen is het economische systeem overeind te houden. Met andere woorden, de puritein werkte hard en investeerde uit vrije wil, om God te dienen. Wij werken alleen nog om de machinerie aan de gang te houden. *'Der Puritaner wollte Berufsmensch sein, wir müssen es sein'* (Weber 1920, 203).

Je kunt inderdaad onze industriële erfenis als een molensteen om de nek beschouwen. Maar zo wordt het niet ervaren. Grosso modo zijn mensen gefascineerd door wat de industrie vermag. Dat hoeft niet te verbazen. Eén van de functies van het zingevingssysteem is dat het maakt dat mensen er zin in hebben (vgl. Ter Borg, 2003). Mensen scheppen niet alleen hun werkelijkheid door middel van zingeving, ze scheppen ook idealen. Wij Westerlingen hebben bij de ontkerkelijking de zin van onze arbeid niet willen inleveren. Men wil streven naar een verdere vervolmaking van de wereld en men denkt dat men dat kan. Men doet daarbij een beroep op wetenschap en technologie en wordt op alle mogelijke manieren van de resultaten op de hoogte gehouden. Het is dus niet zo, dat we een economische outfit hebben die ons geestloos en vreugdeloos aan zich onderwerpt. Integendeel. Was het maar zo.

Volgens Nietzsche, en Weber volgt hem daarin, is de Westerse zingeving zo sterk, dat men geen god meer nodig heeft. De verinnerlijking en de objectivering ervan zijn zo sterk geworden dat het rationeler lijkt het er zonder te doen. De hardheid van het zingevingssysteem heeft te maken met het geloof erin en het enthousiasme ervoor.

Zo laat zich ook verstaan dat niet de hele religie overboord wordt gezet als een deel ervan zijn belang verliest. Sterker nog: als men onderdelen van het zingevingssysteem opzij zet, zoals het geloof in God, dan zal men des te meer geneigd zijn de overgebleven delen van het zingevingssysteem te versterken. Die andere delen moeten als het ware de functie van God overnemen. Dat is in de Noordwest-Europese variant van het moderniseringsproces gebeurd. Beheersing van de omgeving, rationaliteit, doelmatigheid zijn versterkt. Hun objectiviteit is versterkt. Ze zijn zozeer verinnerlijkt en deel van ons karakter geworden dat de onontkoombaarheid ervan buiten de discussie komt te staan.

Het is een bekend gegeven uit de godsdienstsociologie dat groepen die zinverlies hebben geleden, extra zending gaan bedrijven om de plausibiliteitsstructuur te vergroten. Welnu, de proselietering van het Westerse zingevingssysteem lijkt uitstekend gelukt. Behalve Afrika en Rusland lijkt de hele wereld het arbeidsethos en de beheersingsdrang overgenomen te hebben. Het kapitalisme dat eraan gekoppeld is, is als enige economische systeem overgebleven.

#### IV.

Wat betekent de hardheid van de kooi van begrippen en betekenissen nu voor de mogelijkheid van pluralisme en dientengevolge voor religie als spel. Ze betekent, paradoxaal genoeg, dat er speelruimte ontstaat.

God is afgeschaft in een geleidelijk proces dat wel nooit voltooid zal worden. Er is heimwee naar God en vooral naar allerlei vormen van religie. Omdat we God niet meer nodig hebben maakt het staalharde zingevingssysteem het mogelijk te spelen met zingeving en religie. Je zou kunnen zeggen: zolang de kern van deze van oorsprong protestantse zingeving niet wordt aangetast, is alles mogelijk. Zolang de basisregels van een zingevingssysteem niet worden aangetast, kan het spel van de religie en van andere zingevingssymbolen ongestoord voortgezet worden.

Ook buiten de religie, maar als onderdeel van de zingeving, ziet men dan ook allerlei spellen ongestoord gespeeld worden. In de kunst, in de literatuur, op het toneel, in de muziek ziet men een veelheid van spelvormen opbloeien. Men experimenteert erop los. Dat is de winst van de moderniteit. Alles mag en alles kan, zolang de vanzelfsprekendheden van het vooruitgangsen beheersingsgeloof maar ongeschonden blijven. Als de rationaliteit maar buiten schot blijft, als het nutsdenken maar niet serieus in het geding wordt gebracht. De tolerantie van het Westerse zingevingssysteem is groot, juist



door de onaantastbare vanzelfsprekendheid van haar kern. Maar uiteraard is zij niet onbegrensd.

Ik maak onderscheid tussen twee vormen van pluralisme: oppervlaktepluralisme en dieptepluralisme.

*Oppervlaktepluralisme* is het soort pluralisme dat we hier in Nederland, of in Europa, kennen sinds de jaren '60. Het is pluralisme gefundeerd in een sterke gemeenschappelijke bodem, met name het Christendom en de Verlichting. Over de kern van het zingevingssysteem bestaat stilzwijgend consensus. Voor zover de religie niet is weggevaagd door de golven van de ontkerkelijking, bestaat bovenop deze keiharde kern enige discussie. Deze kan uitlopen op speelse vormen van religiositeit, waarin nieuwe vormen van religiositeit en spiritualiteit worden uitgewisseld en getest. De relevantie hiervan ligt vooral op het existentiële vlak. Men speelt met elkaar met betekenissen en ontleent daar troost aan. De maatschappelijke relevantie is slechts aanwezig voor zover het gebruikt wordt in bijvoorbeeld managementcursussen (Aupers & Houtman 2008).

Het oppervlaktepluralisme laat duizend bloemen bloeien, op allerhande gebied. Het geeft de menselijke verbeeldingskracht meer kansen zich te manifesteren dan het ooit gehad heeft. Het is het pluralisme van de postmoderne cultuur: *anything goes*, zoals de filosofen zeggen. Dit is het soort pluralisme waarop men in onze tijd een religieuze discussie kan baseren. Men kan variaties op een thema aanbrengen. Men kan spelen met religieuze betekenissen. Dat lijkt me de manier waarop, althans in het gesecculariseerde Noord-Europa, de religieuze dialoog levend gehouden kan, en misschien ook moet worden. Men kan twisten over het godsbeeld. Men kan ook relatief gemakkelijk veranderen van godsbeeld. Men kan twisten over religie, maar uiteindelijk betreft het hier een twist op gemeenschappelijke grond. Dit is de speelse religiositeit waar Droogers het over heeft (Droogers 2010). Daar staat alleen schijnbaar veel op het spel. Er wordt wat met symbolen gespeeld. Dit tast de ontologische geborgenheid niet onoverkomelijk aan. Gevaar voor het staalharde zingevingssysteem is er niet.

Het is dit soort vrijblijvende comfortabele religiositeit en spiritualiteit waar men het over heeft als men zegt dat 'religie weer helemaal terug' is.

Dat is anders met het onaangename *dieptepluralisme*: dat van de botsende grondpatronen en de onverzoenlijke basisregels van de zingevingssystemen. Het gaat hier om de botsingen der culturen die we (vooralsnog in milde vorm) zien in de integratieproblematiek van etnische minderheden in West-Europa.

Het is een moeizaam en pijnlijk soort pluralisme en het kan wereldwijd leiden tot Huntingtons *clash of civilisations*. Het is een vorm van pluralisme waar we misschien het liefst de ogen voor sluiten. Het is het ene ijzeren systeem tegen het andere. Daarom probeert men zich te beperken tot handeldrijven. We houden ons bijvoorbeeld verre van de Islam, maar kopen wel in het Turkse winkeltje. We houden ons, ander voorbeeld, verre van de Islam, maar kopen wel benzine die afkomstig is uit het Midden Oosten.

Maar om verschillende redenen lukt het niet om deze vorm van pluralisme buiten de deur te houden. Ten eerste sluipt bij het handeldrijven toch altijd wat van de vreemde zingeving in de eigen zingeving. Men denke bijvoorbeeld aan het gevecht om het juridische begrip copyright tussen de USA en China. Ook als men ergens een filiaal plaatst van de McDonalds of de Ikea brengt men basiselementen van het Westerse zingevingssysteem naar binnen. Daar komt bij dat men al handel drijvend toch de vijandige zingevingssystemen bezig is te subsidiëren.

Dat brengt ons op een tweede uiterst belangrijke punt. Eén van de kernkarakteristieken van het Westerse zingevingssysteem is dat het een proseliterend zingevingssysteem is. Het is getekend door zendingsdrift. Men wil bijvoorbeeld de mensenrechten en de democratische vrijheden wereldwijd gewaarborgd zien.

Het dieptepluralisme moet niet onderschat worden. In de sociale wetenschappen worden conflicten vaak gezien als belangenconflicten. Dat is nog een erfenis van het marxisme. In feite zijn sociale conflicten, tot oorlogen toe, vaak, ten dele, zingevingconflicten. Dat gold voor de Koude oorlog evenzeer als voor de huidige spanningen tussen Islam en Christendom. Niet omdat ze anders zijn, maar omdat ze een andere werkelijkheid hebben, die vraagtekens zet bij ons zingevingssysteem.

Ik moet twee relativeringen plaatsen bij dit onderscheid tussen oppervlakte en dieptepluralisme, dat vooral een analytisch instrument is. De keiharde, ijzeren behuizingen waarin de zingevingssystemen zich verschansen zijn niet ondoordringbaar en onveranderlijk, dat ten eerste. We hebben gezien hoe bijvoorbeeld in het protestantisme God geleidelijk is weg geërodeerd. Ten tweede, en hiermee samenhangend: de tegenstelling tussen de beide vormen van pluralisme is al evenmin absoluut. Er is sprake van een glijdende schaal tussen diepte- en oppervlaktepluralisme.

Dit betekent dat er kansen te over zijn om tot een dialoog te komen. De speelse uitwerking van het pluralisme waar Droogers over spreekt kan bij-

voorbeeld beginnen in het oppervlaktepluralisme. Dat kan gezien worden als een leerschool voor het dieptepluralisme.

Dit laatste vraagt om een pragmatisme, dat eventueel ook in termen van een spel kan worden gegoten. Het is een spel van geven en nemen dat op een vrijzinnige wijze gespeeld moet worden. Het vraagt om zelfkennis, om het bewustworden van de eigen ijzeren behuizing. Deze bewustwording moet leiden tot een vrijzinnige houding: men houdt enerzijds vast aan een aantal hoofdpunten van het eigen zingevingssysteem, op straffe van anomie. Aan de andere kant realiseert men zich dat de macht van het eigen zingevingssysteem te kort schiet tegenover andere zingevingssystemen. Men geeft de andere systemen zoveel mogelijk de ruimte in het vertrouwen dat een *modus vivendi* gezocht moet en gevonden kan worden.

Inzicht in de macht, de aard en de dynamiek van zingevingssystemen helpt daarbij. Een zingevingssysteem is enerzijds geobjectiveerd maar anderzijds door mensen gemaakt. Dat betekent dat het ook door mensen veranderd kan worden.

## Literatuur

Aupers, S. & D. Houtman (2008),

New Age. Post-christelijke religie in het geseculariseerde Westen, in: Borg, M.B. ter et.al. (red.), *Handboek religie in Nederland*, Zoetermeer: Meinema, 282-300.

Berger, P.L. & T.Luckmann (1967),

*The Social Construction of Reality*, New York: Doubleday.

Borg, M.B. ter (2003),

*Zineconomie*, Schiedam: Scriptum.

Borg, M.B. ter & B. ter Borg (2009),

*Zingeving als machtsmiddel*, Zoetermeer: Meinema.

Borg, M.B. ter (2010),

*Vrijzinnigen hebben de toekomst*, Zoetermeer: Meinema.

Droogers, A.F. (2010),

*Zingeving als spel*, Almere: Parthenon.

Huntington, S.P. (1996),

*The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon and Schuster.

Luckmann, T. (1967),

*The Invisible Religion*, New York: Macmillan.

Weber, M. (1920),

Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 84-206.

# The Performances of Buildings Un-Built: Minority Islam as Urban Excess

Markha Valenta\*

## Preliminary

Is a building only the backdrop, stage and conveyer of religion, or can it also *perform* it? What does it mean for a building to perform religion? And what of buildings that are still un-built or buildings about to fall apart – buildings balancing on the edge of nothing – can we see the performance of religion there too (or perhaps even especially there)?

By “perform,” I do not mean an action, much less a conscious action. Buildings after all are both immobile and insentient. They do not move, nor do they believe. And yet they do work on us and on the world, even as the work they do quite regularly diverges from the intentions of their architects, from official religious interpretations, from the expectations of their users and from the aspirations of their owners. Religious buildings are sites at which cosmology and the personal touch, even as the cumulative effects of a building far exceed the imagination, devotions and embodiments of any particular individual, group or tradition associated with it. This is in no small part because the life of a building is so much longer than that of a person. The immobility of a building highlights the transformations all about it. Staying right in place, a building becomes history. It is this tension between the expected and the excessive, the scripted and the undisciplined, the fleeting and the enduring as these are continually negotiated through a religious building that is intriguing.

In some ways, this process of a religious building at work is comparable to ritual. In ritual too there is a dynamic tension between cosmological, ideological and individual meaning, as well as between fluid cultural construction and formal rigidity. This enables an experience of “excess” that is exquisitely “beyond” the ordinary and the individual’s everyday shuffling through the un-ritualized here and now.<sup>1</sup> At the same time, it is only as a building immanently situated at a nodal intersection of ontologies, social relations, texts, practices and economics that it becomes a “building.” That is to say, buildings are

---

\* *Universiteit van Amsterdam/Universiteit van Tilburg, M.G.Valenta@uva.nl*

social creatures. Without the social, a building is simply a pile of stones. As a social construction, then, religious buildings integrate multiple planes of experience: secular and religious, but also sensual, multimedial, political and financial. And it is this social practice of a building acting through the embodied, mediated and structured experiences of those in touch with it to which I refer with the term “perform.”

Last but not least: when is a building religious? The concept of “religion” has become quite problematic these days for a variety of reasons, including its implicit Christian theological assumptions, its complicity in colonialism, and its entanglement with modern projects of secular state-formation, not to mention its multifarious definitions and virtually infinite malleability through time and space.<sup>2</sup> As a solution to this challenge – in a larger project developing a comparison of the politics of public religions in world cities – I pragmatically and strategically make use of the concept of religion in three ways. To begin with: in the classic substantive sense of referring to traditions and communities that we in common parlance today quite unselfconsciously and regularly call “religions.” In the case of this paper, all three buildings that I consider are associated with Islam one of the “world religions.” Secondly: I use the phrase “religion” in a more structural-functionalist sense to mean social and political projects that are positioned as “religious” in order to assert or realize certain claims to authority, recognition and contestation in relation to the “secular” state within which they are situated. And thirdly, I use the term “religious” in a distinctly unorthodox but productive sense that entails religion as a flow, stance or apparatus of “desire” within a larger field of desires extending to politics, sexuality and capital. The basic argument for this last definition, which I cannot develop fully here, is that through globalization (in its contemporary form) those areas of human life rationalized into distinct domains under high modernity are fragmenting and inter-penetrating in such a way that the distinction between religion, politics, sexuality and capital at critical moments loses its resonance, relevance, necessity and appeal. In fact, it becomes quite productive to transgress these actively and publicly, as well as intellectually.<sup>3</sup> Critically, this does not mean that desire is freed up in any absolute sense: only that its organization is transformed, rechanneled, and re-imagined. What becomes fascinating, then, returning to our topic, is watching how today these entangled lines of longing are incarnated through the performances of religious buildings.

In the following few pages, I will briefly sketch three examples of such performative buildings, too briefly to analyze each in depth, but enough to

suggest some of what is possible by way of interpretation. These buildings are located in three cities on three continents: Western Europe, South Asia and North America. Two of these buildings have not been built but have generated tremendous controversy: one a large, multifunctional, neighborhood mosque and one a large multifunctional Islamic cultural center that includes a prayer center. The third building – a Sufi shrine – is dilapidated and on the brink of falling apart. In all three cases, this transitional precarity, in which the very possibility of the buildings' being has been at stake – has opened up possibilities and necessities for contests over the religious production of the buildings and concerted efforts to shape the form and direction of their future. These developments give us particular insights into the work of religion in and through its material, social and ideological forms and the means through which religious buildings in their very immobility generate fantastic circuits of mobility, exchange and desire.

## Going Dutch

Let me begin close to home. In the early 1990s, a Dutch branch of the transnational Turkish Milli Görüş movement decided to build a mosque in an Amsterdam neighborhood called “de Baarsjes.” Both the local borough council and the neighborhood were deeply suspicious of this Islamicist movement and resistant to its plans, as were secular Leftist migrant organizations. Milli Görüş staged street demonstrations, even as the media regularly presented the movement as fundamentalist and (potentially) dangerous. This impasse was broken in the late 1990s, however, after there was a shift both in the local political constellation and in the international Milli Görüş movement. In 1998 a new borough council was elected, just as a new director was appointed for Milli Görüş (North Holland), a man who quickly became popular in the media for his accommodation of homosexuals and apostasy, his loud critique of Muslim scholars who accept husbands beating their wives, and his desire to make Turkish immigrants and Muslims a part of Dutch society.

Within a short time a close collaboration was established between the head of the borough council, the director and financial director of Milli Görüş and the director of the Amsterdam housing society active in the Baarsjes. By 2006, the first stone for the mosque – a “Dutch brick” – was laid. The Dutch Minister of Justice spoke, as did a rabbi, a Protestant (woman) pastor, and an imam. Dutch neighbors and Turkish(-Dutch) Muslims mingled, Turkish music played, and more than one audience member had tears in his eyes. The

mosque, designed by a Jewish-French team, would have a classic Ottoman design, layered tiers of cupolas and rising minarets, realized in the red-brick style of Berlage's "Amsterdam School," and embedded in a host of other facilities that would serve the whole neighborhood. Now renamed the Western Mosque rather than Aya Sofia, and having one shared entrance for women and men (a first in the Netherlands), it would be as Dutch as it was Islamic: materially, aesthetically, theologically, historically, and socio-politically.

But then suddenly everything shifted. The central headquarters of Milli Görüş (located in Germany) were displeased that they had a less than central role in recent developments and soon both the director and financial director of the Amsterdam branch of Milli Görüş departed. Not long after, there were also new elections for the 'Baarsjes' borough council. The politics of suspicion and mutual recrimination returned: the new city council demanded that the new board of Milli Görüş (North Holland) sign a form promising the mosque would promote a liberal form of Islam; the new financial director of Milli Görüş threatened to notify Al-Jazeera about the council's resistance and to generate European-wide demonstrations if they would not be allowed to build the mosque they preferred with a more traditional design. All of this culminating in a court case. The complicated financial entanglements of the mosque and building corporation, however, made it impossible to divorce and early in 2009 the court sentenced all parties to continue working together. Neither the demonstration nor further collaboration occurred, and the mosque's terrain today remains a fenced void marked by pockets of quicksand.<sup>4</sup>

Though not yet built, this building has generated an impressive amount of activity. In fact, it is in part *because* it has not been built that there is so much activity. The Western mosque is intended to be a building that houses, mediates and enables a religion – Islam – and the collective rituals it requires and sustains. At the same time, there are intense contests about the appropriate type and practice of Islam the mosque will actually support and propagate. Highly problematic is the fact that as a community, tradition and movement, both Islam more generally and Milli Görüş specifically encompass multiple tendencies that range from the orthodox Islamicist to the liberally Islamic and from the universalist "ummatic" to the diasporic (Turkish) nationalist to the integrative and localist Dutch/Euro-Turkik. A crucial aspect of the building's effect, then, is the desires it arouses for purifying Islamic thought and practice of anything considered to diverge, disrupt or pollute various ideal Islams. So the energies of virtually all involved in building this mosque are driven by potent fantasies of transforming the historically and socially Islamic from a



complex, contradictory set of beliefs, practices and social relations into a more pure one. Each hopes to establish a building whose coherence and purity will project only one (or a select few) of the multiple ideologies, tendencies and traditions giving rise to its construction, while repressing or hiding others. This is not only in the interest of sustaining this or that form of Islamic religiosity per se, but also of sustaining the social, economic and political position of its supporters and their authority in the highly charged domain of public images, rhetoric and debate. In this way, the classically “religious” function of the building as a site of Islamic worship is from the beginning entangled with both the “incoherence” of religious traditions and their own deep entanglement with equally incoherent and deeply politicized social relations, here embodied by contests over the definition, composition and organization of a neighborhood, a city and a transnational socio-religious movement.

The religious in this case is not “Islam,” then, which emerges as a shifting identity and content, highly adaptable to being converted into both a progressive “Amsterdam-Dutch” and a conservative, Turkish-transnational “Islamist” framework. Instead it is the logic of conversion itself that is key, as it organizes relations between urban authority, corporate welfare, urban environment and a multiplicity of local and global identities, all through the medium of architecture, money, legal contracts, personal relations and public ritual. What we see in the case of the Western mosque is the way in which a religion (Islam), a political party (Labor), an urban neighborhood (de Baarsjes), an ideological direction (“progressive”), a transnational movement (Milli Görüş), a building (mosque), a medium (the mass media) and a national trauma (the Holocaust)<sup>5</sup>, along with municipal economics and national histories, are “converted” to the logic of this dilemma. Conversion here does not mean the abandonment of one set of beliefs in favor of another set, any more than religion itself is about belief in any pure sense untouched by social, political, and economic relations. Rather “conversion” here is the induction of all components into the struggle to realize an abstract ideal that does not yet exist publicly, visibly: namely, an Islam at home in Amsterdam and an Amsterdam at home in Islam, with all this entails politically, aesthetically, economically, spatially, culturally and religiously.

This ideal, as well as resistance to it, not only infuses every stone of the proposed mosque, but mobilizes new forms of collaboration; transforms established visions and practices of municipal governance, of Milli Görüş activism in Europe, and of Islam in the Netherlands; and instigates new forms of economic relations (between a local Dutch municipality and a transnational Islamic movement). And it is this – I would argue – which in fact constitutes

the “religion” that is “performed” by the Western mosque. It both generates an “excess” in emotion and activity – by inspiring, mobilizing, transforming and touching all those involved – while promising the realization of what is far beyond reach: the “ultimate” and viscerally yearned-for resolution of the secular and the religious, the national and the foreign, the material and the ideological, the political and the aesthetic in a building that all can see and touch.

## Going Commercial

In the Muslim neighborhoods of Dongri, close to the harbor area of Mumbai, is Gori Pir dargah. This is a memorial shrine (*chilla*) to Bava Gor, the Abyssinian ancestral saint of the Sidis. The Sidis are Sufi Muslims who originally came from Africa to India as traders, mercenaries and slaves, starting in the 13<sup>th</sup> century and continuing into the early 20<sup>th</sup>. Many Sidis settled in what is today the state of Gujarat and from there several hundred or thousand migrated to the city of Bombay (estimates of the current Sidi population in Mumbai vary from 500 to 3000). Though the area directly around Gori Pir dargah was once known as Sidi *mohalla*, most Sidis now have left the neighborhood and live dispersed through the city.<sup>6</sup> An important influence on this was the communal violence of 1992, which deeply affected the Dongri area. Home to a highly diverse community of Muslims, including not only Sufi Sidis but also Sunni Konkans, Khojas and Kutchi Memons and Shi’a Dawoodi Bhoras, Khojas and Iranians (Moghals).<sup>7</sup> After the violence, many of the rich moved out to the suburbs of Mumbai even as the neighborhood absorbed an influx of poor Muslims escaping violence from elsewhere in the city. More generally, Dongri is known not only as a Muslim area, but most often appears in the news through stereotyped accounts of criminality, prostitution, violence, poverty and the spectacular rags-to-riches careers these have made possible. Kamathipura, India’s largest and most overcrowded red-light district, filled with women migrants from all of India and beyond, is just adjacent. Yet at the same time, Dongri today is being reshaped by the entry of more Hindus and neo-liberalization and the long list of famous (Muslim) dons – Karim Lala, Dilip Aziz, Haji Mastan, Yusuf Batla, Mamu Langda, Tariq Takla, Moin Totla and Dawood Ibrahim – and their trade in illegal goods is making way for factory goods and office services.

Off on a side-street, away from the commercial main street of Muslim Mumbai – Mohammed Ali Road – is Gori Pir dargah. The cumulative effect of the departure of the rich and influx of the poor, along with the dispersal of

the Sidis across the city, has been to leave Gori Pir dargah neglected and dilapidated. Each monsoon season, the waters wreck more havoc. The roof leaks and broken musical instruments – central to Sidi celebrations – go unrepaired for years. This is particularly striking because this is the most famous Sidi shrine in Mumbai. Others, less well-known, such as that of Kamali Baba has shining marble floors, white-washed walls and radiates a comfortable affluence. Kamali Baba, however, is located in Dadar, a neighborhood that is not only better off but largely Hindu. Not only is it Hindu, but the Hindu nationalist movement Shiv Sena is a strong presence. During the violence of 1992, while Gori Pir dargah shared the same risk as other parts of Dongri of being burned and demolished, Kamali Baba was secure, unthreatened and protected by its Hindu neighbors.<sup>8</sup> At other times, it has been visited by a Chief Minister of the state who is a member of the Hindu nationalist BJP party, as well as by Congress politicians, even as the caretakers are invited to the Ganesh festivals and marriage ceremonies of their neighbors.

What marks Gori Pir dargah as “Muslim” – the way in which it performs its Islamicity – as much as through the saint it honors and the human performances that take place there, is the fact that it is located in a poor Muslim neighborhood and shares its neighbors’ “Muslim” poverty and their marginality from the political elite.<sup>9</sup> By contrast, another Sidi shrine in Mumbai, that of Bava Gor in a *jopparpatti* (shanty town) area in the northern suburbs of the city, likewise shares its neighbors poverty, but it is an economic precarity not marked as Muslim. Instead it is sustained by a highly mixed group of Hindu and Muslim devotees who seek guidance and help with problems of health, work and infertility.<sup>10</sup> Like Gori Pir dargah it too requires repairs, but it has never faced the same existential threat to its continuity as Gori Pir dargah at the time of communal conflicts.

As in Amsterdam, then, the ways a building in Mumbai represents, houses and performs “religion” is not solely determined by the actual religious practices that it enables and sustains, but just as much by its material, economic and social embeddedness. Once again, too, the “Islamic” specifically, is generated through the very precarity of the building.

Significantly, some years ago, an American ethnomusicologist from UCLA who has worked closely with Sidi communities in Gujarat, became aware of the condition of Gori Pir dargah. Viewing the challenge of maintaining the dargah and its productions – music, dances and celebrations combining Afro-Sufi and Hindu influences – from the perspective of applied anthropology, Amy Catlin-Jairazbhoy developed plans with the Sidi to hold a fund-raising concert.<sup>11</sup> In her work, Catlin-Jairazbhoy approaches the Sidi most especially

as diasporised Africans, foregrounding the musical practices, sensibilities and instruments that the Sidi share with Africans and others Afro-diasporic communities across the world. On this basis she has also organized international music tours and a CD for Sidi from Gujarat. These insert the Sidi into an international framework of multiculturalism, Afro-centric aesthetics, and spirituality quite different from their Indian context. In exchange, it offers to provide the means by which perhaps to maintain Sidi buildings as they come under pressure from shifting demographics and neoliberal economic relations that have hit Muslims especially hard.

At the same time, several local individuals were also involved in this project. One of these was Naresh Fernandes, an expert on Bombay's musical history, as well as the editor of Mumbai's *Time Out Guide* and particularly well situated to promote any musical projects the Sidi might undertake both to Mumbaikers and to tourists. In this way, the Sidi were inserted not only into international circuits of multicultural/spiritual production and consumption that take place far from Mumbai but also are put in the pathway of circuits bringing tourists to Mumbai and resident Mumbai consumers to new sites of urban culture. In addition, another participant was PUKAR, a research collective and urban knowledge production center co-founded by the anthropologist Arjun Appadurai. PUKAR is committed to bringing diverse forms of academic and local knowledge together in innovative, critical fashion, deeply anchored in the urban fabric of Mumbai (most especially Girangaon and Dharavi) while drawing on a network of scholars, journalists, activists, cultural and social analysts that reaches around the globe. In this way, then, the Sidi (Sufi) Islamicity of Gori Pir dargah, like that of the Western mosque in Amsterdam, is highly flexible, depending on the circuits and mediums into which it is inserted. As with the Western mosque, it is the physical dargah – here, in its slow degradation – that performs (Sidi) Islam as precarious religiosity in Mumbai. This socio-material precarity in turn sets in motion a performance of Sidi religious music in excess to its Mumbai/Indian specificity as “African diaspora,” “spirituality,” and “world music” as well as in its deeply local specificity as “urban knowledge.” Each of these circuits itself entails a complex and convoluted intrication of economics, politics and culture moving in non-synchronous fashion across the earth's surface and through the ether in relation to desires for mobility, innovation, moral community, cultural consumption, profit and so forth.

To discuss the dargah and its performance like this is only to touch the tip of the iceberg. There are, for example, a number of critical issues that come into play here which I cannot examine, including the complexity of the

concept “diaspora” as it overlaps with “religion”; debates about how diasporic the Sidi actually are; the subtleties of Sidi self-narration at different sites and historical moments within Mumbai in relation to their Gujarati and African origins; and the special place of the Afro-American experience in shaping the evolution of progressive American academic ethical, political and global sensibilities. Nonetheless, what is especially important to note is the extent to which something apparently so simple as the disintegration of a building is itself a “performance” of religion. In this case, quite clearly, the building’s disintegration is linked quite explicitly to its Islamic identity, as an extension of the more comprehensive failure of the Indian state to protect and ensure the welfare of Muslim minorities. Increasingly marked as “Muslim” in a way that other Sidi shrines are not – by virtue of its neighborhood and its constituency – Gori Pir dargah is faced with the choice of shifting its performance of Sidi religiosity to a global racialized and commercialized register (in the process, we should note, also slipping into the fold of what Mahmood Mamdani calls the “good Muslim” in the post-9/11 binary framework). While this offers the possibility of future economic prospects, the question – as Catlin-Jairazbhoy is very aware of – is what the insertion into this global performance of multiculturalism will do with the religious performers. More specifically, with regard to the questions being asked here: what sort of “building” does a local, all but invisible Afro-Sufi shrine become when its repudiated Islamicity – within a city sometimes terribly violent against its Muslim minorities – is transformed into visible and consumable Afro-aesthetics? What then will be the “religion” of Gori Pir dargah?

## Going Going Gone

Last but not least, in closing I want to mention one final religious building-about-to-be: Cordoba House in New York City, now renamed Park51 but most often called the Ground Zero Mosque. As with the Western mosque in Amsterdam, the chance collaboration between several men lies at the center of this much larger event. In this case, the developer Sharif El-Gamal, the director of Soho Properties, needed to develop a use for a new property, the former Burlington Coat Factory. After neighborhood research revealed the need for community facilities, he approached the imam of his nearby mosque – Feisal Abdul Rauf – and with him decided to build an Islamic community center, similar to the YMCA and the Jewish community centers that dot New York City. Plans include a two-storey prayer space, a 500-seat auditorium, theater,

performing arts center, fitness center, swimming pool, basketball court, child-care services, art exhibitions, bookstore, culinary school, and a food court serving halal dishes. The point not only was to turn a profit, but also to make a statement “opposite” to that made by the destruction of the nearby World Trade Towers by encouraging inter-faith dialogue and inter-community peace. As architect, El-Gamal hired Michel Abboud, a Catholic of French, Lebanese and Mexican origins and the director of Soma Architects, an architectural firm with offices in New York, Mexico and Beirut.

Plans for the cultural center initially sailed through municipal evaluations without any problems. The wife of Imam Rauf, Daisy Khan, was even the subject of a friendly interview on Fox, the conservative television channel. Once the New York City community board committee unanimously approved the project, however, everything quickly exploded. Following a story by AP, the anti-Islamist Pamela Gellner, directory of the group Stop Islamization of America (SIOA) began a campaign to “Stop the 911 Mosque.” This group, notably, is a copy-cat version of the Stop Islamization of Europe group, founded through a fusion of Danish and British anti-Islamists. A New York columnist called Andrea Peyser then wrote a column “Mosque Madness at Ground Zero.” And from there it took off, quickly reaching conservative radio and television shows across the country, then becoming a central item in American mid-term elections heavily polarized by the successes of the Tea Party movement, attacked by potential presidential candidates Sarah Palin and Newt Gingrich and finally requiring commentary from President Obama. Protests against the Ground Zero Mosque organized by Gellner’s group not only ensured both heavy media coverage and increased polarization among relatives of those killed in the Trade Towers, but ensured extensive international attention (as well as the participation of the Dutch anti-Islam politician Geert Wilders).

While there is much to analyze in these developments, the point most important here is the way in which the building lost virtually all ability to perform religion and instead was “performed by” Gellner and others. Though Cordoba House/Park51 does not include a mosque, the label “mosque” has come to dominate coverage; though neither located at nor visible from the site of the twin towers, it has been deeply linked to “Ground Zero”; though intended as a repudiation of the radical jihadists reading of Islam, it is overwhelmingly being read as an extension of it; though aspiring to ecumenical dialogue and peace, it is time and again understood as a one-sided declaration of Islamic war. Like the Western mosque in Amsterdam, it remains un-built, unable to resolve to intense tensions and spectacular controversies created by its multivalent and multi-national mediation of religion.

A much better comparison, however, may just be the Sufi shrine in Mumbai. While that shrine is threatened with dissolution, the Ground Zero Mosque against which Gellner has raised such ire is an utter figment of political imagination. It was never imagined and never meant to be built by the owners of Park51, even as it has become so real and effective in its mediated and highly ritualized performance that it has made Park51 utterly mute and invisible. In the shadow of the Ground Zero Mosque, Park51 is neither a building, nor even a pile of stones, but nothing more than a few drawings on a computer, lacking both the constituency and the medium to give its religion, its Islam, the body it so badly needs.

## Notes

- 1 In this section, I draw on arguments made by Birgit Meyer, "The Indispensability of Form," *The Immanent Frame: Secularism, Religion and the Public Sphere*, <<http://blogs.ssrc.org/tif/2010/11/10/indispensability-of-form/>> (posted 10 November 2010; accessed 4 April 2011) and "Aesthetics of Persuasion: Global Christianity and Pentecostalism's Sensational Forms," *South Atlantic Quarterly* 109.4 (Fall 2010): 741-763; Peter van der Veer, "Pain and Power: Reflections on Ascetic Agency," *The Anthropologist and the Native. Essays for Gananath Obeyesekere*, ed. H. L. Seneviratne (Studio Editoriale Fiorentino, Florence 2009): 201-216 and *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India* (Berkeley: University of California Press, 1994); and Catherine Bell, "Performance," *Critical Terms for Religious Studies*, ed. Mark C. Taylor (Chicago: University of Chicago Press, 1998): 205-224.
- 2 The debate about "religion" has become a rich multi-disciplinary field. Emblematic texts include: Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993); Russell T. McCutcheon, *Manufacturing Religion: The Discourse of Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia* (New York: Oxford University Press, 1997); Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religion Studies* (New York: Oxford University Press, 2000); Daniel Dubuisson, *The Western Construction of Religion* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003) and Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions* (Chicago: University of Chicago Press, 2005). See also Jonathan Z. Smith, *Relating Religion: Essays in the Study of Religion* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), especially "Religion, Religions, Religious" on the evolving morphology of definitions of religion since the sixteenth century.
- 3 This framing of our world as a field of desire resonates clearly with the work of Gilles Deleuze and Félix Guattari. Unfortunately Deleuze and Guattari appear to have

a rather reductive understanding of religion. So in *A Thousand Plateaus* they present it as a form of absolutism tied to territory and lending itself particularly well to collaboration with the State. As such, they assert, it is antithetical to the critical nomad's atheistic understanding of the absolute. See *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Brian Massumi (London: Continuum International – Athlone, 1988) pages 422-24 and remarks made *passim*. Nonetheless, Deleuze and Guattari offer an exceptionally fruitful starting point for thinking through the economies of desire that structure our world and through which religion goes to work. By way of productive contrast, see Paul W. Ludwig's *Eros and Polis: Desire and Community in Greek Political Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002) for a mapping of ancient Greek civic erotics, including in relation to Foucault; the anthropologist Elizabeth A. Povinelli's experiment in exploring the relations between forms of love and forms of liberal governance in empire: *The Empire of Love: Toward a Theory of Intimacy, Genealogy, and Carnality* (Durham: Duke UP, 2006); and Christine Mitchell on the politics of generic erotics in the Bible, "Power, Eros, and Biblical Genres," *The Bible and Critical Theory* 3.2 (2007): 18.1-18.11.

- 4 Since I wrote this, there has been a new development. The mosque association has separated from Milli Görüş (North Holland) and disentangled itself from the building society. Eager to begin building, the association has engaged in extensive wrangling with the borough council, which has been very critical of submitted paperwork. A recent compromise has been that the mosque will submit its building plans to the council one step at a time, with each step being evaluated separately, leaving open to the very end whether or not the city will approve the final step of building the actual mosque. At this point, approval has been given to prepare the ground for building.
- 5 Attention has repeatedly been drawn in the media to the fact that the architects commissioned to design the mosque are Jewish, despite the fact that this is not an explicit theme of their vision and that other work they have done for Amsterdam consists primarily of large housing projects. See <http://www.breitman-breitman.com/> (accessed 12 March 2011). In other words, the Breitman's Jewishness is only foregrounded in relation to the Islamicity of the mosque. This reproduces the globalized Middle Eastern dialectic of (Arab)Muslim/(Israeli)Jew, even as this conflict is now symbolically reconciled in the tolerant environs of Amsterdam. Such a performance of religious peace and collaboration is only possible, however, through a historic sleight of hand: Turkey (the country-of-origin of the Milli Görüş movement) is neither Arab nor an enemy of Israel, but in fact has been an important ally. At the same time, the architects' Jewishness inevitably but implicitly evokes the Holocaust – Western Europe's pre-eminent moral reference point – lending the authority of its survivors to building the moral credibility of the mosque and more generally to those who argue that the incorporation of transnational Islam into the fabric of the city is the proper solution to the dilemma



- of diversity. The ebb and flow of the Holocaust through current tensions around Islam and immigration is a much more complex process, but these points begin to suggest the significance of ritualized deployments of the Holocaust to these debates.
- 6 In the late 17<sup>th</sup> century, one branch of Sidis, the royal Sidis of Janjira (just south of Mumbai), routed the British from Bombay and ruled the city for sixteen months. Their descendants remember the history of Sidi military, naval and administrative distinction well and continue to live comfortably and privately in South Mumbai, separate from the poor, migrant Sidis in other areas
  - 7 Muslims in Mumbai have a long, rich and complex history going back centuries. Today Muslims compose 17% of the population. Hindus constitute 68%, Buddhists and Christians compose 4% and the rest consists of Parsis, Jains, Sikhs, and Jews. This religious diversity is cross-cut by other important markers of difference that include caste, gender, language and regional identity.
  - 8 See interview with the shrine's *mujavar* (caretakers) Ameena and Aisha Bi in Beheroze Shroff, "Sidis in Mumbai: Negotiating Identities between Mumbai and Gujarat," *African and Asian Studies* 6 (2007): 309-311.
  - 9 On the disproportional negative effect of neoliberalism on India's Muslims – that is to say, what might be called Indian poverty's (selective) Islamicization – see the Report of the Sachar Committee (2006), the first government report since Independence to publicly address the socio-economic degradation of Muslims in India.
  - 10 Shroff, *ibid.* 306-309.
  - 11 "Sidi Community Struggles to Save Decrepit Shrine," *The Times of India* (19 March 2004) <[http://articles.timesofindia.indiatimes.com/2004-03-19/mumbai/28326881\\_1\\_shrine-music-and-dance-sidis](http://articles.timesofindia.indiatimes.com/2004-03-19/mumbai/28326881_1_shrine-music-and-dance-sidis)> (accessed 19 June 2010).

## References

- Asad, Talal (1993),  
*Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*,  
 Baltimore: John Hopkins University Press.
- Bell, Catherine (1998),  
 Performance, in: Taylor, Mark C. (ed.) *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago:  
 University of Chicago Press, 205-224.
- Deleuze, Gilles & Félix Guattari (1988),  
*A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, (trans. Brian Massumi), London:  
 Continuum International – Athlone.
- Dubuisson, Daniel (2003),  
*The Western Construction of Religion*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

- Fitzgerald, Timothy (2000),  
*The Ideology of Religion Studies*, New York: Oxford University Press.
- Ludwig, Paul W. (2002),  
*Eros and Polis: Desire and Community in Greek Political Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Masuzawa, Tomoko (2005),  
*The Invention of World Religions*, Chicago: University of Chicago Press.
- McCutcheon, Russell T. (1997),  
*Manufacturing Religion: The Discourse of Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, New York: Oxford University Press.
- Meyer, Birgit (2010),  
 Aesthetics of Persuasion: Global Christianity and Pentecostalism's Sensational Forms, in: *South Atlantic Quarterly*, 109, 4, 741-763.
- Shroff, Beheroze (2007),  
 Sidis in Mumbai: Negotiating Identities between Mumbai and Gujarat, in: *African and Asian Studies* 6, 309-311.
- Smith, Jonathan Z. (2004),  
*Relating Religion: Essays in the Study of Religion*, Chicago: University of Chicago Press.
- Veer, Peter van der (1994),  
*Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*, Berkeley: University of California Press.
- Veer, Peter van der (2009),  
 Pain and Power: Reflections on Ascetic Agency, in: Seneviratne, H. L. (ed.) *The Anthropologist and the Native. Essays for Gananath Obeyesekere*, Florence: Studio Editoriale Fiorentino, 201-216.

# Religie en politiek in India: straattheater in een patronage-democratie<sup>1</sup>

Ward Berenschot\*

## Introductie

Het eerste wat Pravin Dalal deed toen zijn kandidatuur bekend werd, was een bezoek brengen aan de Shankar tempel, midden in zijn kiesdistrict in de stad Ahmedabad in de Indiase deelstaat Gujarat. Er stonden gemeenteraadsverkiezingen voor de deur, en het zittende gemeenteraadslid Pravin Dalal had weer de steun van de Hindoe-nationalistische partij BJP voor zijn kandidatuur weten te verwerven. Pravin Dalals eigen succes is hand in hand gegaan met de opkomst van de BJP: toen de BJP begin jaren '90 vanuit betrekkelijke marginaliteit de grootste partij van India wist te worden, wist Pravin Dalal voor de eerste keer een gemeenteraadszetel te bemachtigen. Sindsdien begint hij elke verkiezingscampagne bij de Shankar temple. In deze tempel, gewijd aan de Hindu god Shiva, gaat Pravin Dalal voor een *lingam* – een phallisch symbool van Shiva – zitten, waarna een priester een rode *tilak* met rijst aanbrengt op Dalal's voorhoofd. Dalal brengt zijn handen samen en prevelt een paar woorden, waarna de priester al reciterend water en rozebloedjes over Dalal's handen giet. Aldus gezegend gaat Dalal in de deuropening van de tempel staan, en gebaart het v-teken naar zijn aanhangers die voor de tempel staan te wachten. Dat is het teken om op de scooters en in de enkele auto te stappen voor een rondtocht langs de belangrijkste tempels van de buurt. In elke tempel wordt Pravin Dalal omhangen met saffraankleurige bloemenkransen, en in elke tempel doet hij een korte *puja* ('ritueel'). Pravin Dalal is bekend om zijn (financiële) steun voor tempels en hun activiteiten; zo heeft hij een *dhamshala* – een rusthuis voor pelgrims – gekocht langs de route van een pelgrimatocht naar een nabij gelegen dorp ter ere van de god Jagannath. Elk jaar in maart deelt Pravin Dalal hier druiven uit aan de vele pelgrims die deze wandeltocht maken. Dalals ronde langs de tempels in zijn kiesdistrict eindigt met een serie verkiezingstoespraken, waarin Dalal zijn tegenstanders van de Congress partij *begums* en *badshahs* (termen voor moslim heersers) noemt.

---

\* KITLV Leiden, ward.berenschot@gmail.com

Dalals aanhang roept uitgelaten “Hindi ki Hit ki Vat Karega, Raj Karega” – ‘moge hij die over de belangen van Hindoes spreekt, regeren’.

Dit uitbundige gebruik van religieuze symboliek in een verkiezingscampagne heeft een wrange bijmaak, zeker in Gujarat. Door zich op te werpen als beschermer van Hindoes en het Hindoeïsme wist de Hindoe-nationalistische partij BJP – Pravin Dalals partij – zich sinds de jaren '80 vanuit een marginale positie om te vormen tot een massapartij, om in 1996 voor het eerst India's grootste partij te worden. Met name de campagne die de BJP voerde voor het bouwen van een tempel voor Ram in Ayodhya – en het afbreken van de Babri moskee die op Rams geboorteplaats zou staan – leverde de BJP veel stemmen op.<sup>2</sup> Deze electorale opmars ging gepaard met grootschalig geweld tussen Hindoes en Moslims, met als tragische hoogtepunten de rellen die uitbraken in 1992 toen de Babri moskee werd afgebroken, en de grootschalige pogrom die in 2002 plaatsvond in Pravin Dalals Gujarat. Bij dit door BJP politici georchestreerde geweld vielen waarschijnlijk meer dan 2000 doden toen mensenmenigten (vooral Hindoes) samen met de politie slachtingen aanrichtten in geïsoleerde moslim-buurtten.<sup>3</sup> In de woorden van Henk Tielemans inleiding van dit thema-nummer, de manier waarop Pravin Dalal en zijn partij, de BJP, met religie spelen is als spelen met vuur. De herhaaldelijke uitbarstingen van geweld tussen Hindoes en Moslims kunnen niet los gezien worden van de manier waarop politici in India religieuze symboliek en religieuze tegenstellingen inzetten in hun verkiezingscampagnes.

Dit artikel bespreekt dit politieke gebruik van religie in India. Gebruikmakend van mijn veldwerkmateriaal – in 2005 volgde ik Pravin Dalal en zijn aanhangers tijdens een intensieve veldwerkperiode toen ik vlak naast zijn kiesdistrict woonde – zal ik proberen het politieke gebruik van religie ‘van onderaf’ te beschouwen: ik zal de politieke bruikbaarheid van religie interpreteren in het licht van de manier waarop lokale politici en hun kiezers zich tot elkaar verhouden. Ik zal op die manier proberen te laten zien dat de prominentie van religie in politieke retoriek samenhangt met het cliëntelistische karakter van de Indiase democratie. Het gebruik van religieuze symboliek in politieke retoriek is niet primair een gevolg van de prominentie van religie in het dagelijks leven. Veeleer hangt het gebruik van religieuze symboliek samen met de afhankelijkheid van kiezers van politici om toegang te verkrijgen tot waardevolle overheidsdiensten als scholing, sanitatie en gezondheidszorg.

Juist omdat de prominentie van religie in de Indiase politiek zo opvalt, zijn er al vele alternatieve verklaringen voor deze prominentie te vinden. Je zou grofweg drie typen verklaringen kunnen onderscheiden. De eerste,

‘modernistische’ verklaring ziet deze prominentie als een gevolg van een ‘pre-moderne’ manier waarop mensen hechten aan religie om, in een traditionele maatschappij, hun leven vorm en structuur te geven. Zodra India intensiever kennis zou maken met moderne staatsinstituties en meer geïntegreerd zou raken in de wereldeconomie – zo was de verwachting – dan zou deze ‘primordiale’ hechting vanzelf verzwakken. Deze modernisering zou zo langzaam leiden tot een terugdringing van de centrale rol van religie in het Indiase dagelijkse leven en politiek. De opkomst van het Hindoe-nationalisme in India logenstrafte deze voorspelling: na decennia van (gematigde) economische groei verwierf religie juist een prominentere plek in de Indiase politiek.

Een tweede, sociaal-constructivistische benadering betoogt dat het belang dat mensen aan hun religieuze identiteit hechten, geen vast omlind, onveranderlijk onderdeel van het dagelijks leven is, maar een product van maatschappelijke en politieke ontwikkelingen. Om de huidige politieke prominentie van religie te begrijpen, moeten we kijken naar hoe sociale en economische ontwikkelingen invloed hebben op de wijze waarop mensen belang hechten aan hun religieuze identiteit. Deze auteurs betogen bijvoorbeeld dat de veranderende levensstijlen en de toegenomen competitie om banen in India – beide een gevolg van een voortschrijdende integratie in de globale economie – gepaard gingen met onzekerheid en een groeiende behoefte aan oriëntatie. Het komt dus door een “need for an image of shared anchorage and a theory of collectivity” (Nandy e.a. 1995, 112) dat mensen zich aangetrokken voelen tot de zekerheid en een gevoel van verbondenheid dat religieuze politiek kan bieden (Gupta 2000; Hansen 1999 en 2001). Het feit het Hindoe-nationalisme juist zo goed is aangeslagen in een relatief welvarende en snel veranderende staat als Gujarat, lijkt deze benaderingswijze te ondersteunen.

Een derde stroming ziet het functioneren van de Indiase democratie als een belangrijke oorzaak voor de prominentie van (religieuze) identiteiten in de Indiase politiek. Al eind jaren ’60 wezen onderzoekers erop hoe, sinds India’s onafhankelijkheid, religie en kaste een steeds belangrijkere politieke rol waren gaan spelen. Zij verklaarden dat door te spreken van ‘modernity of tradition’ (Rudolph 1965, Kothari 1970, Bailey 1970): zij betoogden dat traditionele verbanden van religie en vooral kaste dankzij democratische processen nieuw leven ingeblazen kregen, omdat deze verbanden organisatorische structuren boden waar politici goed gebruik van konden maken om, met een minimum aan inspanning, grote groepen aanhangers te verwerven en te mobiliseren. Dit proces werd versterkt door de neergang van de Congress partij sinds de jaren ’70. Deze neergang leidde tot een ‘authority vacuum’ (Kohli

1990) die ruimte schiep voor nieuwe politieke entrepreneurs om stemmen te verwerven door het uitspelen van religieuze (en kaste-) tegenstellingen.

Deze benadering laat ook zien hoe de politieke prominentie van kaste én religie met elkaar verweven zijn: India's democratiseringproces leidde tot een groeiende politieke mobilisatie van *dalits* – de laagste kaste-groep in India's complexe kaste-hiërarchie – wat gepaard ging met een verscherping van tegenstellingen tussen hogere en lagere kasten. Veel commentatoren hebben betoogd dat de hindoe-nationalistische beweging het antwoord van hogere kasten is op deze bedreiging van de bestaande sociale hiërarchie: het benadrukken – onder andere door middel van religieuze symboliek – van de eenheid van Hindoes (en de tegenstelling met Moslims) is een handig instrument om de Dalit-bewegingen te verzwakken. Het constante gehamer op de gemeenschappelijke belangen van Hindoes maakt het moeilijker om kaste-tegenstellingen te politiseren (Bremant 1999 en 2003; Shah 2002; Shani 2007), en is dus een manier om bestaande sociale hiërarchieën te verdedigen.

In dit artikel zal ik de politieke prominentie van religie op een andere manier relateren aan het functioneren van India's democratie. Ik zal betogen dat de manier waarop Indiase politici religie gebruiken, samenhangt met de manier waarop (vooral armere) Indiërs afhankelijk zijn van politici om toegang te verkrijgen tot overheidsdiensten – een plek op een school, een bed in een ziekenhuis tot een vergunning of een overheidsbaan, etc. Ik zal dit argument in drie paragrafen opbouwen: (1) doordat politici een sterke controle uitoefenen over de manier waarop deze overheidsdiensten worden verdeeld, zoeken (vooral armere) kiezers vooral naar indicaties dat een gekozen politicus hen ook echt zal helpen na de verkiezingen; (2) het gebruik van identiteitssymbolen – zoals het benadrukken van het feit dat kiezer en kandidaat dezelfde religie delen – is een effectieve manier om de kiezer het vertrouwen te geven dat een politicus na de verkiezingen ook echt zal helpen; (3) omdat politici niet alleen religieuze, maar ook kaste- en regionale identiteiten aanroepen om deze belofte over te brengen, is politiek succes voor een groot gedeelte afhankelijk van het benadrukken van één sociale scheidslijn ten koste van andere sociale scheidslijnen. Deze vorm van identiteitspolitiek beloont het aanzetten tot geweld tussen religieuze groeperingen, doordat religieuze spanningen andere scheidslijnen naar de achtergrond doen verdwijnen. Ik zal de argumenten in deze volgorde bespreken.

## 1. Politici moeten toegang tot overheidsdiensten bieden

De lokale politici die ik volgde in hun dagelijkse routine besteden bijna al hun tijd aan het helpen van burgers om toegang te krijgen tot de staat. Omdat gewone burgers allerlei obstakels – corruptie, vertragingen, inefficiëntie – ondervinden als zij iets van de overheid gedaan willen krijgen, wenden velen zich tot de politieke actoren om hun omgang met overheidsinstanties te faciliteren. Die hebben een dagtaak aan het doorgeven van dergelijke verzoeken aan betrokken ambtenaren. Zo zit Pravin Dalal elke ochtend op een straathoek in zijn kiesdistrict, waar hij een niet aflatende stroom bezoekers ontvangt, die hem om hulp komen vragen om ambtenaren onder druk te zetten: ze hebben de interventie van politici nodig om een weduwenpensioen te regelen, de watervoorziening te verbeteren, een plek op een goede school te regelen, papierwerk in orde te maken, een politiezaak op te lossen, enzovoort. Dit gaat de hele dag zo door: van 's ochtends vroeg tot 's avonds laat worden Pravin Dalal en andere politici en hun helpers benaderd met verzoeken om dagelijkse problemen op te lossen. Politici hebben nauwelijks tijd voor het maken van nieuw overheidsbeleid; de meeste aandacht en tijd besteden lokale politici aan het onder druk zetten van ambtenaren om problemen op te lossen. Zij zijn bijna de hele dag bezig met het beïnvloeden van de implementatie van bestaand beleid. Deze bemiddelende rol van politici zit verweven in het dagelijks functioneren van staatsinstellingen: zowel overheidsbeleid als ambtelijke procedures en gewoontes hebben ervoor gezorgd dat de interactie tussen burger en overheid voor een groot deel is gemonopoliseerd door politieke actoren. Politieke bemiddeling is een centraal aspect van het dagelijks functioneren van de staat.<sup>4</sup>

Dit beïnvloedt niet alleen de dagelijkse routine van politici. De afhankelijkheid van burgers van politieke tussenpersonen genereert wijdvertakte netwerken van allerlei soorten tussenpersonen die hun lokale status en vaak hun inkomen ontlenen aan hun capaciteit om verzoeken door te spelen aan invloedrijke politici en machtige ambtenaren. Om deze reden zijn vooral arme buurten erg gepolitiseerd: in buurten waar mensen erg afhankelijk zijn van politieke contacten om toegang te krijgen tot basisvoorzieningen, spelen lokale patronagenetwerken een belangrijke rol in het sociale leven. In Pravin Dalals kiesdistrict vind je 'party workers' (aanhangers van politieke partijen) en 'social workers' (buurtleiders) met politieke connecties in bijna elke straat. Dankzij hun politieke connecties kunnen deze 'workers' (soms tegen betaling) allerlei problemen voor hun burens oplossen waardoor ze hun naam vestigen als buurtleider. Omdat veel mensen nu eenmaal afhankelijk zijn van

politieke bemiddeling, is een affiliatie met een politicus of politieke organisatie een aantrekkelijke manier om status en geld te verwerven.

De afhankelijkheid van vooral armere bewoners – mensen met geld kunnen (de toegang tot) voorzieningen zelf kopen – van de bemiddeling die politici en hun ‘party workers’ bieden, heeft invloed op de manier waarop deze mensen hun stem bepalen. Voor bewoners van Pravin Dalals deel van de stad is een dagelijkse behulpzaamheid veel belangrijker dan de beleidsvoorstellen van een kandidaat: “Ik stem voor een persoon als ik denk dat hij *mijn* persoon is, dat hij mijn werk in de toekomst zal doen, als er bijvoorbeeld een probleem met water [-voorziening] is, of een probleem met de politie”. Een ander betoogde: “Ik stem voor de actieve werker, voor de persoon die ons begrijpt en onze problemen oplost. Het moet iemand zijn die onze problemen door kan geven naar *top-level* mensen.” En een derde: “Idealiter stem je voor de persoon die het werk doet. Als die persoon ‘niet schoon’ [i.e. corrupt] is, dan is er altijd de vraag of hij wel echt ons werk zal doen. Bijvoorbeeld als een stuk weg kapot is, en hij [de ‘niet schone’ politicus] zegt dat hij het zal oplossen, dan weet je niet zeker of hij het wel echt zal doen.”

Deze overwegingen zijn te begrijpen in de context van de moeilijkheden die deze mensen ondervinden in hun omgang met de overheid: omdat zij politici nodig hebben om toegang tot basale overheidsdiensten te verkrijgen, kiezen ze voor politici die zij in staat (en bereid) achten om na de verkiezingen deze toegang te regelen. Om deze reden kan je hier van een ‘patronagedemocratie’ spreken: in deze vorm van democratie wordt stemgedrag beïnvloed door het (gepercipieerde) vermogen en bereidheid van kandidaten om een *persoonlijke* (i.e. niet op beleid gebaseerde) toegang tot staatsmiddelen te bieden.<sup>5</sup> In de context van een patronagedemocratie zijn de verkiezingsstrategieën van politici ingegeven door de noodzaak om kiezers te overtuigen van hun vermogen en bereidheid om deze persoonlijke ondersteuning te bieden. De stemmen van een groot deel van het electoraat – het armere deel – hangen niet af van de inhoud van beleidsvoorstellen, maar van de capaciteit van politici om de belofte over te brengen dat zij na de verkiezingen te benaderen zijn om persoonlijke problemen op te lossen. Dat betekent dat politici op zoek moeten gaan naar manieren om hun beloftes geloofwaardig te maken (cf. Keefer & Vlaicu 2008), naar manieren om de kiezer te overtuigen dat zij na de verkiezingen benaderbaar zullen zijn, en bereid om hun dagelijkse problemen – van een kapotte weg tot ruzie met de politie – persoonlijk op te pakken. Het is vanwege de noodzaak om die toekomstige behulpzaamheid op een geloofwaardige manier over te brengen, dat religie zo een nuttig politiek instrument is.



## 2. Met religie kan je beloftes geloofwaardig maken

Deze noodzaak om kiezers te overtuigen van een toekomstige behulpzaamheid, kan helpen begrijpen waarom Pravin Dalal de pelgrimage voor Lord Jagannath steunt, of waarom hij zijn verkiezingscampagne bij een tempel begint. Door uitingen van religie in zijn verkiezingscampagne te betrekken, kan hij aan de hierboven geciteerde kiezers aannemelijk maken dat hij 'hun man' is, en dat hij na de verkiezingen ook echt voor hun behoeftes op zal komen. De constante verwijzingen naar een gedeelde identiteit suggereren een gemeenschappelijkheid tussen kiezer en kandidaat, die vertrouwen en geloofwaardigheid kan creëren<sup>6</sup> en die de boodschap impliceert dat 'ik je zal helpen omdat ik hetzelfde ben als jij'. In de context van een intense competitie voor toegang tot staatsmiddelen, biedt een religieuze identiteit een houvast aan de kiezer die tijdens verkiezingen zijn toegang tot deze staatsmiddelen wil versterken. Zo betoogde Chandra (2004) dat een gebrek aan informatie over toekomstig gedrag van politici tot gevolg heeft dat kiezers zich meer laten leiden door etnische (i.e. religieuze of kaste-) scheidslijnen dan door niet-etnische scheidslijnen (bijv. gebaseerd op klasse, opleiding of stad vs platteland). De kaste- of religieuze achtergrond van een kandidaat is eenvoudiger vast te stellen (door, bijvoorbeeld, zijn of haar kleding, manier van spreken of naam), terwijl die andere kenmerken een meer uitgebreide 'background-check' vereisen. Dit maakt een gemeenschappelijke religieuze of kaste-identiteit tot een belangrijker indicatie voor stemmers dat een kandidaat na de verkiezingen ook echt van nut zal zijn. Een gedeelde religieuze identiteit kan de kiezer overtuigen van de loyaliteit en toekomstige behulpzaamheid van een kandidaat.

Dat benadrukken van een religieuze achtergrond is niet alleen beperkt tot lokale politiek: op deze manier kan je ook de dominantie van religie in India's publieke debat over de afgelopen 20 jaar bezien. Symbolische, aan religie gerelateerde onderwerpen hebben het publieke debat vaak gedomineerd: zoals de vraag of op publieke scholen het *vande materam* gezongen zou moeten worden (een lied dat door moslims als stigmatiserend wordt ondervonden), of er een kanaal tussen Sri Lanka en India gegraven mag worden (dit zou de *ram sethu*, een 'brug' die god Ram gebruikt zou hebben, beschadigen), of *het* symbolische onderwerp dat de Indiase politiek al meer dan twintig jaar in zijn greep heeft: het bouwen van een tempel in de Noord-Indiase stad Ayodhya op plek waar in 1992 een moskee verwoest is, en waar de Hindoe-god *Ram* geboren zou zijn. De dominantie van dit soort onderwerpen is niet alleen te wijten aan de wijze waarop deze onderwerpen de aandacht afleiden van het falen van overheden om goede voorzieningen te bieden. Deze identiteits-gerelateerde

onderwerpen bieden ook een mogelijkheid aan politici om hun loyaliteit te bewijzen, en zich te associëren met een groep kiezers.

Zo'n bewijs van loyaliteit behoeft het bestaan van een 'ander'. De boodschap 'ik ben *jouw* persoon' is alleen effectief als het gepaard gaat met de suggestie 'ik ben niet *hun* persoon'. Door een 'wij' en een 'zij' te creëren, kan een politicus de suggestie oproepen dat zijn aanhang disproportioneel zal profiteren van zijn verkiezing. Neem bijvoorbeeld deze verkiezingstoespraak van Pravin Dalal:

*Wat deed Congress [de oppositiepartij]? Als het Ramadan was, dan deelden zij in de moskeeën gratis water uit. Maar als iemand voor water in een tempel vraagt dan geven ze het niet. Ok? En neem bijvoorbeeld Tran Darwaja [een moslimwijk in de stad], als moslims daar [illegaal] op straat verkopen, dan is dat geen probleem. Maar als dat verkopen op Ashram road [een hindoe-buurt] gebeurt dan wordt het weggehaald omdat Hindoes het doen. In Jamalpur [een Moslim buurt] heb je geen bouwvergunning nodig. En daar tappen ze ook illegal water af. En ze maken illegale aansluitingen op het riool.*

Het electorale effect van zulke speeches en slogans ligt niet alleen in de wijze waarop ze inspelen op emoties van angst of afkeer jegens Moslims. De constante nadruk op een gepercipieerde bevoordeling van Moslims is ook een gevolg van de manier waarop zulke speeches politici helpen om hun electoraat te overtuigen dat zij na de verkiezingen tot nut zullen zijn. In de context van een politieke arena waarin de kiezer persoonlijke hulp van een politicus nodig heeft, dient het aanroepen van een Moslim-Hindoe scheidslijn twee doelen: het dient politici om een gevoel van loyaliteit over te brengen aan de electorale achterban, en het dient politici om deze achterban te overtuigen dat zij na de verkiezingen behulpzamer zullen zijn dan de opponent ('want de Congress Party steunt die Moslims'). In de context van schaarste van overheidsmiddelen is het niet aantrekkelijk om te stemmen voor een politicus die belooft deze overheidsmiddelen eerlijk te verdelen: het is veel aantrekkelijker om te stemmen voor een politicus die jou een extra groot aandeel belooft. In het bovenstaande citaat dienen Moslims dit doel: door de Congress Party met moslims te associëren, en door te beloven een waargenomen 'bevoordeling' van moslims te stoppen, suggereert Pravin Dalal dat het voor Hindoes verstandiger is om op hem te stemmen.

Zo'n analyse suggereert dat in de context van een 'patronagedemocratie' het politiek uitbuiten van sociale scheidslijnen moeilijk te vermijden is. In het kiesstelsel dat India hanteert – een meerderheidsstelsel waar je een meerderheid van de stemmen in een district moet behalen om een zetel te verwerven – is

het voor politici onverstandig om je op alle kiezers te richten omdat je kiezers dan minder redenen hebben om te geloven dat je na de verkiezingen tot nut zal zijn. Dit leidt tot een ‘dynamiek van insluiting en uitsluiting’ (Breman 1999): het is een slimmere strategie om je te richten op een doelgroep die je een meerderheid van de stemmen oplevert – bijvoorbeeld de Hindoe gemeenschap – en dus om tegelijkertijd de aandacht en gunsten voor een andere groep (e.g. Moslims) te beperken.

Maar zo’n electorale strategie van insluiting en uitsluiting hoeft zich niet alleen te richten op een religieuze scheidslijn. Als politieke tegenstanders zich richten op een andere scheidslijn (bijvoorbeeld kaste), dan verwordt een electorale competitie tot een competitie in het manipuleren van het subjectieve belang dat kiezers aan deze verschillende scheidslijnen hechten.

### 3. Politiek succes vereist het manipuleren van meerdere sociale scheidslijnen

Ten tijde Pravin Dalals verkiezingscampagne gebruikte de Congress Party een strategie die eigenlijk niet zo veel verschilde van Dalals strategie. Jagdishbhai is een actief lid van Congress, en hij was in 2005 belast met het organiseren van de Congress verkiezingscampagne in zijn buurt. Dit is hoe hij verhaalde over de boodschap van de Congress Party aan potentiële kiezers:

*We zeiden tegen de mensen van Saurashtra [een regio in Gujarat vanwaar veel mensen gemigreerd waren naar de stad Ahmedabad] ‘wie zal jouw werk doen als jouw persoon niet in de gemeenteraad zit? Zij [de BJP] hadden een vergissing begaan [i.e. ze hadden geen kandidaat uit Saurashtra geselecteerd] en wij hebben daar gebruik van gemaakt. Want wij hebben wel iemand uit Saurashtra. Als in sommige buurten de meerderheid uit Saurashtra komt, dan willen zij dat iemand uit Saurashtra verkozen wordt om hun werk te doen. Want als niemand uit hun regio gekozen is, wie zou dan hun werk doen?’*

Jagdishbhai zei het volgende over de rol van kaste in zijn verkiezingscampagne:

*Mensen geloven dat mensen van dezelfde kaste makkelijker te benaderen zijn, en bovendien geloven ze dat deze mensen ook beter gecontroleerd kunnen worden; er is een controle door de kaste-leiders. Door deze sociale netwerken bestaat een soort van controle, waardoor de behoeftes van mensen gehoord kunnen worden. En politici geloven dat, als ze niet luisteren naar de mensen van hun kaste, dat ze dan problemen zullen*

*krijgen bij het uithuwelijken van hun kinderen. Na de verkiezingen leggen verkozen leiders alleen verantwoording af tegenover hun eigen kaste.*

Kortom, ‘jouw man’ hoeft niet perse iemand van dezelfde religie te zijn. Regionale of kaste-identiteiten spelen ook een rol om te bepalen of een kandidaat na de verkiezingen behulpzaam zal zijn. Waar BJP in zijn campagne een religieuze scheidslijn gebruikte, bediende Congress zich van regionale en kaste-scheidslijnen. Het belang van kaste, regio en religie in lokale politiek is in die zin een *selffulfilling prophesy*: omdat kiezers de indruk hebben dat ze meer geholpen zullen worden door iemand van hun ‘eigen groep’ (dus iemand met dezelfde religieuze, etnische of kaste-identiteit) voelen politieke partijen de noodzaak om hun strategieën – de selectie van kandidaten, het opzetten van patronagekanalen, en de verkiezingsretoriek – ook vorm te geven op basis van deze identiteiten. Het belang dat mensen hechten aan deze dimensies van hun identiteit wordt dus telkens versterkt. Niet alleen worden zij door politici steeds aangesproken en behandeld als lid van een kaste, regionale of religieuze groep (zoals in bovenstaande citaten), maar bewoners gebruiken deze identiteiten ook om succesvol door te dringen in de netwerken die toegang tot overheidsdiensten kunnen verschaffen – bijvoorbeeld door gebruik te maken van contacten binnen de eigen kaste om iets voor elkaar te krijgen.

In 2005 wist Congress in Jagdishbhai’s buurt alle gemeenteraadszetels te winnen. Ik vroeg hem waarom zijn strategie nu wel gewerkt had. Immers, in 2002 (ten tijde van het Hindoe-Muslim geweld) had Congress de verkiezingen dik verloren met een vergelijkbaar gebruik van kaste en regionale tegenstellingen. Na even nagedacht te hebben, gaf Jagdishbhai het volgende antwoord:

*Het gaat allemaal om [het behalen van] de meerderheid. Deze keer praatte iedereen over regio, want hier hadden BJP en Congress beide kandidaten van dezelfde kastes, terwijl alleen Congress een kandidaat uit [de regio] Saurashtra had [en BJP niet], daarom had iedereen het over praant (regio). Als de kandidaten van verschillende kastes zijn, dan krijg je jaatvat (‘praten over kaste’), en als het verschil zit in regio dan krijg je praantvat (‘praten over regio’). In 2002 ging het meer over religie [...], toen was er komvat (‘praten over religieuze verschillen’). Politici moeten denken aan de mensen in hun kiesdistrict, en ze moeten proberen alles in evenwicht te houden, de regio, de kaste en de religie. Anders verlies je.*

Jagdishbhai's opmerkingen illustreren hoe een verkiezingsstrijd in de context van een patronagedemocratie tot op zekere hoogte een strijd is over wie het meest succesvol is in het naar de voorgrond brengen van de 'eigen' sociale scheidslijn. Door middel van toespraken, slogans en selectie van kandidaten benadrukken politieke partijen een sociale scheidslijn. Maar tegelijkertijd moet deze politieke exploitatie van een scheidslijn gepaard gaan met pogingen om andere scheidslijnen naar de achtergrond te dringen. Aangezien kiezers allerlei verschillende identiteitsdimensies (als Hindoe, lid van kaste, afkomstig uit Saurashtra, etc.) kunnen zien als een middel om een waardevolle toegang tot overheidsdiensten te verwerven, moeten politici zich bezighouden met een continue afweging en manipulatie van het subjectieve belang dat kiezers aan deze identiteitsdimensies hechten. Politiek succes hangt dus niet alleen af van het kiezen van een sociale scheidslijn die genoeg stemmen op kan leveren, maar ook van het vinden van manieren om de gekozen wij-zij scheidslijn een belangrijker aspect van de zelfperceptie van kiezers te maken dan andere scheidslijnen. Deze noodzaak helpt te begrijpen waarom religieuze symbolen een zo prominent onderdeel uitmaken van lokale politiek: Pravin Dalals steun voor pelgrimage, zijn bezoek aan tempels en zijn slogans over Hindoes zijn allemaal effectieve middelen om de verkozen sociale scheidslijn (Hindoe-Moslim) te benadrukken, en om de eenheid van de eigen achterban te benadrukken – en dus andere scheidslijnen een beetje te verzachten.

Die noodzaak van het manipuleren van het subjectieve belang dat mensen aan sociale scheidslijnen hechten, helpt ook om te verklaren waarom religieus geweld tot electoraal gewin leidt. In een politieke arena waar politici gebruik maken van verschillende scheidslijnen om stemmen te winnen, is religieus geweld een krachtig instrument om andere sociale scheidslijnen naar de achtergrond te dringen. Rellen tussen Hindoes en Moslims versterken het bewustzijn van deze identiteitsdimensie. De kracht van emoties tijdens dit geweld – de angst, woede, gevoel van bedreiging – dragen enorm bij aan het ervaren van een tegenstelling met een andere sociale groep. Zo'n ervaring is gunstig voor politici die zich op deze scheidslijn richten, i.e. politici die zich opwerpen als de 'verdediger' van Hindoes of Moslims. Politici die proberen deze scheidslijn te overbruggen – en die zich richtten op bijv. kaste-gerelateerde of regionale scheidslijnen – verliezen dus stemmen door religieus geweld: in een atmosfeer van angst en haat tussen Hindoes en Moslims verdwijnen deze scheidslijnen naar de achtergrond.

Informanten verwoorden dit proces als volgt: "Na de rellen waren er verkiezingen. In die tijd waren de mensen van [verschillende kastes] allemaal Hindoe geworden, dus ze stemden voor een Hindoe. Dus de Hindoe partij [de

BJP] won. Toen waren de rellen voorbij. Toen waren de mensen geen Hindoe meer, en toen werd iedereen weer [een lid van een kaste].” Volgens een ander: “Na Godhra [het incident in de trein waarbij 58 hindoes stierven, en waarna in heel Gujarat Hindoe-Moslim geweld uitbrak] was iedereen verenigd tegen Moslims”. Zo had het geweld een Hindoe-Moslim scheidslijn benadrukt ten koste van andere scheidslijnen. De BJP kon profiteren van de toegenomen polarisatie tussen Hindoes en Moslims, omdat dit geweld hen in staat stelde om tegenstellingen tussen verschillende kastes te overbruggen. Etnisch geweld verhardt sommige scheidslijnen, en verzacht andere scheidslijnen.

Dit polariserende effect van religieus geweld biedt een verklaring voor de actieve betrokkenheid van politici bij de organisatie en uitvoer van dit geweld. Het Hindoe-Moslim geweld dat in 2002 plaatsvond, was verre van spontaan: de ogenschijnlijke bloeddorstige chaos was grotendeels georchestreerd door uitgebreide netwerken van politici, lokale criminelen, politie en buurtleiders die gezamenlijk wapens verspreidden, doelwitten identificeerden, met opruiende speeches mensen mobiliseerden, transport regelden, politie-interventie voorkwamen en met voedseldistributie het moreel hoog hielden.<sup>7</sup> Deze uitgebreide organisatie overziend is het niet zo vreemd om dit geweld als (tragische) vorm van straattheater te zien: rellen zijn “dramatic productions, street theater performances that are meant to appear spontaneous, but that involve many people in a variety of roles and actions that include inciting the interest of the audience, the dramatization and enlargement of incidents into a fit subject for a performance, and, finally, the production of the event” (Brass 2003, 336). Hindoe-Moslim geweld is een theatrale uitbeelding van onoverbrugbare tegenstellingen tussen Hindoes en Moslims, een vorm van straattheater dat tot doel heeft om de kiezer ervan te overtuigen dat religieuze tegenstellingen de belangrijkste leidraad zouden moeten zijn voor het bepalen van zijn of haar stem. Deze gewelddadige vorm van straattheater kan begrepen worden in het licht van de strategieën die politici toepassen om herkozen te worden: in die context is geweld een uiterst effectief middel om het electoraat te polariseren langs de gekozen sociale scheidslijn.<sup>8</sup>

#### 4. Conclusie

In dit essay heb ik gepoogd de relatie te laten zien tussen de prominentie van religie in Indiase politiek, en het lokale functioneren van een ‘patronagedemocratie’. Doordat kiezers afhankelijk zijn van politieke tussenpersonen om toegang te verkrijgen tot voorzieningen zoals scholing, medische zorg of

sanitatie, ontstaat een politieke arena waarin politici nauwelijks kunnen ontkomen aan het exploiteren van sociale scheidslijnen onder hun electoraat. Kiezers die van politici afhankelijk zijn om toegang te verkrijgen tot overheidsdiensten, zijn weinig geneigd om politici af te rekenen op de kwaliteit van hun beleidsvoorstellen. Ze baseren hun stem op een inschatting van welke politicus na de verkiezing het meest toegankelijk en behulpzaam zal zijn.

Dit heeft tot gevolg dat een verkiezingscampagne draait om het overbrengen van een geloofwaardige belofte dat de kandidaat na de verkiezingen toegankelijk en behulpzaam zal zijn. De sociale achtergrond van zowel de kandidaat als de kiezer is een middel om deze belofte over te brengen: politici gebruiken identiteitsdimensies zoals religie om hun loyaliteit en toekomstige behulpzaamheid te bewijzen. Door het gebruik van identiteitssymbolen (kleding, bezoek aan tempels, het helpen van pelgrims, etc) en door het exploiteren van sociale tegenstellingen (bijvoorbeeld tussen Hindoes en Moslims), kunnen politici overbrengen dat zij na de verkiezingen meer behulpzaam zullen zijn dan andere kandidaten. Dat is de reden dat het politieke gebruik van religie gezien kan worden als een gevolg van de moeilijkheden die (Indiase) burgers ondervinden in de omgang met staatsinstituties: het gebruik dat kiezer en politicus maken van religie is ingegeven door de dwingende behoefte van kiezers om politici te kiezen die bereid zijn hun omgang met staatsinstituties te faciliteren.

De complexiteit van deze politieke competitie is gelegen in het feit dat verschillende sociale tegenstellingen gebruikt kunnen worden voor zo'n strategie. BJP politici in Gujarat richten zich op een religieuze tegenstelling, terwijl Congress politici proberen BJP's steun onder Hindoes te splijten door kaste of verschillen in regionale herkomst te exploiteren. In zo'n verkiezingsstrijd moeten politici zorgvuldig kiezen op welke identiteitsdimensie zij zich richten, om vervolgens het belang dat kiezers aan deze identiteitsdimensies hechten te manipuleren: ze moeten op zoek naar manieren om het bewustzijn van kiezers van de 'eigen' sociale tegenstelling te versterken, en het bewustzijn van de tegenstelling die de oppositie centraal stelt, te verzwakken. Een constant gebruik van religieuze symboliek tijdens de verkiezingscampagne kan dit doel dienen. En geweld kan dat doel dienen. In een politieke arena waarin meerdere sociale identiteiten een rol spelen, kan geweld politici helpen om het bewustzijn van één dimensie (eg. Hindu-Muslim) te versterken ten koste van andere dimensies. Religieus geweld is een vorm van straattheater dat beantwoordt aan een centrale behoefte van politici in een patronagedemocratie: polarisatie.

## Noten

- 1 Ik dank Mario Rutten, Henk Tieleman, Ghansyam Shah en Abram de Swaan voor de steun en inspirerende gesprekken die aan dit artikel hebben bijgedragen. Dit artikel put uit hoofdstuk 9 van mijn proefschrift *Riot Politics: Communal Violence and State-Society Mediation in Gujarat, India* (Universiteit van Amsterdam, 2009).
- 2 Over de opkomst van Hindu-nationalisme in India, zie Hansen 1999, Jaffrelot 1996, Nussbaum 2007, Nandy e.a. 1995.
- 3 Voor indringende verslagen over het geweld in Gujarat, zie o.a. Anand, J. and Setalvad, T., *Genocide: Gujarat 2002*. Communalism Combat 2002; Concerned Citizens Tribunal, *Crime against humanity, volume 1 and 2*. Citizens for Justice and Peace, 2002; Human Rights Watch:, *'We have no orders to save you*. 2002 (www.hrw.org); People's Union for Democratic Rights: 2002, *'Maaro! Kaapo! Baalo!': State, society and Communalism in Gujarat*. Delhi. Zie ook Berenschot 2009 and forthcoming 2011.
- 4 Voor een meer uitgebreide analyse van de wijze waarop politieke bemiddeling een centraal onderdeel van het functioneren van de staat is geworden, zie Berenschot 2010.
- 5 Kanchan Chandra heeft de term 'patronagedemocratie' in zwang gebracht, zij definieert de term als democratieën "in which the state has a relative monopoly on jobs and services, and in which elected officials enjoy significant discretion in the implementation of laws allocating the jobs and services at the disposal of the state" (Chandra 2004: 6).
- 6 Bailey (2001) sprak in dit verband van 'fraternal identification' wat opgeroepen wordt door het gebruik van identiteitssymbolen.
- 7 Voor een uitgebreide beschrijving van het functioneren van dergelijke 'riot networks', zie Berenschot, te verschijnen, hoofdstuk 9.
- 8 Voor een uitwerking van dit argument, en een uitgebreidere analyse van de relatie tussen de bemiddelende rol van politici en het uitbreken Hindoe-Moslim geweld in India, zie Berenschot 2009.

## Literatuur

- Bailey, F. G. (1970),  
*Politics and Social Change: Orissa in 1959*, Berkeley: University of California Press.
- Bailey, F. G. (2001),  
*Treasons, Stratagems, and Spoils*, Oxford: Westview Press.
- Berenschot, W. (2009),  
 Rioting as Maintaining Relations: Hindu-Muslim Violence and Political Mediation in Gujarat, India, in: *Civil Wars*, 11 (4), 414-434.



- Berenschot, W. (2010),  
 Everyday Mediation: The Politics of Public Service Delivery in Gujarat, India, in:  
*Development and Change*, 41(5), 883-905.
- Berenschot, W. (Forthcoming),  
*Riot Politics: India's Hindu-Muslim Violence and the Everyday Mediation of the State*,  
 (London: Hurst & Co).
- Brass, P. (2003),  
*The Production of Hindu-Muslim violence in contemporary India*, Seattle: University of  
 Washington Press.
- Breman, J. (1999),  
 Ghettoization and Communal Politics: The Dynamics of Inclusion and Exclusion in  
 the Hindutva Landscape, in: Gupta, R. & J. Parry (Eds.), *Institutions and Inequalities*,  
 Oxford: Oxford University Press, 259-283.
- Breman, J. (2003),  
*The Labouring Poor in India: Patterns of Exploitation, Subordination, and Exclusion*, New  
 Delhi: Oxford University Press.
- Chandra, K. (2004),  
*Why Ethnic Parties Succeed: Patronage and Ethnic Head Counts in India*, Cambridge:  
 Cambridge University Press.
- Gupta, D. (2000),  
*Interrogating Caste: Understanding Hierarchy and Difference in Indian society*, New  
 Delhi: Penguin Books.
- Hansen, T. B. (1999),  
*The saffron wave, democracy and Hindu-nationalism in modern India*, Princeton:  
 Princeton University Press.
- Hansen, T. B. (2001),  
*Wages of Violence: Naming and Identity in Postcolonial Bombay*, Princeton: Princeton  
 University Press.
- Jaffrelot, C. (1996),  
*The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics*, London: Hurst & Company.
- Keefer, P., & Vlaicu, R. (2008),  
 Democracy, Credibility, and Clientelism, in: *Journal of Law, Economics, and Organization*,  
 24(2), 371-406.
- Kohli, A. (1990),  
*Democracy and discontent: India's growing crisis of governability*, Cambridge: University  
 of Cambridge Press.
- Kothari, R. (Ed.). (1970),  
*Caste in Indian Politics*, New Delhi: Orient Longman.

- Nandy, A., Trivedy, S., Mayaram, S., & Yagnik, A. (1995),  
*Creating a nationality: the Ramjanmabhumi Movement and Fear of the Self*, Delhi:  
Oxford University Press.
- Nussbaum, M. (2007),  
*The Clash Within: Democracy, Religious violence, and India's Future*, Cambridge:  
Belknap Press.
- Rudolph, L. I. (1965),  
The Modernity of Tradition: The Democratic Incarnation of Caste in India, in:  
*The American Political Science Review*, 59(4), 975-989.
- Shah, G. (2002),  
Caste Hindutva and Hideousness, in: *Economic and Political Weekly*, April 13, 2002.
- Shani, O. (2007),  
*Communalism, Caste and Hindu nationalism: the violence in Gujarat*, Cambridge:  
Cambridge University Press.

# Aisthesis en transcendentie: over beleving en zingeving

Hans Alma\*

## Inleiding

In dit themanummer worden de theatrale of performatieve dimensies van religie benadrukt. De gedachte hierachter is dat religie performatief en evocatief een verhaal en daarmee een eigen werkelijkheid schept, waarin mensen zich thuis en met elkaar verbonden kunnen voelen. Religie is zo een bron van zinervaringen, heeft de kracht van *aisthesis* (αἴσθησις) in de betekenis van opgeroepen ervaring, beleving. De ervaring van zin wordt hier in verband gebracht met het existentiële recht van mensen om zich in deze wereld thuis te mogen voelen. Maar bij dat thuis voelen moeten we misschien toch een kritische kanttekening plaatsen: religie is er immers juist ook op gericht mensen in contact te brengen met dat wat anders is dan de vertrouwde en vanzelfsprekende alledaagse werkelijkheid? Werkt 'zich thuis en met elkaar verbonden' voelen niet een vorm van groepsdenken in de hand die enerzijds tot ernstige conflicten leidt, en die anderzijds juist door wereldreligies ter discussie wordt gesteld?

In mijn artikel wil ik nader ingaan op het doorbreken van het vertrouwde en de introductie van het vreemde zoals dat een belangrijk element is van religie juist ook in haar theatrale vorm. Als we het over aisthesis als beleving en zinervaring hebben, dan gaat het in relatie tot religie over transcendentie: de ervaring van wat anders en vreemd is aan onze alledaagse werkelijkheid. Ik zal beargumenteren dat de verbeeldingskracht ons in staat stelt transcendentie-ervaringen op te doen. Ik zal onderzoeken hoe de verbeelding werkzaam is in de esthetische ervaring en de kunst, en de resultaten van dat onderzoek gebruiken voor nieuw begrip van religie. Om religie als theater te begrijpen, hebben we inzicht nodig in de (kunstzinnige) verbeelding en haar existentiële belang voor de mens die zich thuis mag maar nooit volledig kán voelen in zijn wereld.

---

\* Universiteit voor Humanistiek, H.Alma@UvH.nl

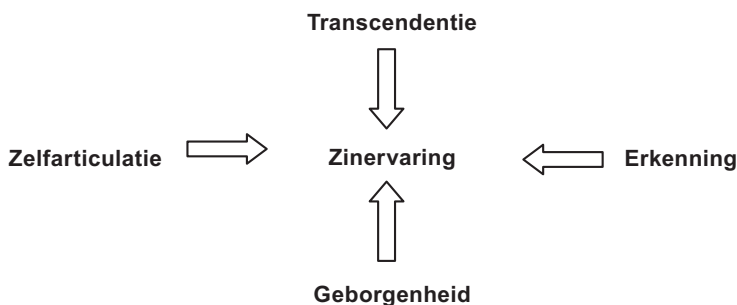
## Zingeving

De begrippen 'zin' en 'zingeving' worden nogal eens gebruikt in reflecties op de hedendaagse cultuur: mensen zoeken naar zin in een tijd waarin de Grote Verhalen hun zeggingskracht hebben verloren. Wat 'zin' en 'zingeving' precies inhouden, wordt in die reflecties niet altijd duidelijk. Ik zal niet ingaan op de verschillende betekenissen die aan de term zingeving toegekend kunnen worden, maar wil kort mijn visie op zingeving toelichten. De term zin heeft mijns inziens betrekking op opgenomen zijn in een groter verband. Het gaat hierbij om iemands affectieve relaties met haar (sociale) omgeving en om het zich inzetten voor wat zij waardevol acht. Zingeving impliceert het zich verbinden met iets, het aangaan van een engagement. Dit gebeurt zowel in de alledaagse zingeving – de vanzelfsprekende betekenissen die we aan situaties verlenen om er samen in te kunnen functioneren – als in de meer expliciete, existentiële zingeving, waarin we antwoorden zoeken op vragen als 'wie ben ik?' of 'waarom overkomt mij dit?' in bijzondere levenssituaties. Zingeving is in mijn ogen een kwetsbaar proces, dat samenhangt met een aantal fundamentele spanningen in het menselijk bestaan. Mensen zoeken geborgenheid in het vertrouwde, maar willen dat ook overstijgen omdat ze nieuwsgierig zijn naar wat onbekend is. Zij willen zich in hun zelfstandigheid en eigenheid doen gelden, maar verlangen ook naar erkenning door anderen. In het zoeken naar een balans tussen geborgenheid en transcendentie, en tussen zelfarticulatie en erkenning, kan zin opkomen als een ervaring van verbondenheid.

De term transcendentie gebruik ik in de betekenis van het overstijgen van persoonlijke behoeften en belangen in het exploreren van de omgeving: de omgeving wordt niet langer beoordeeld op grond van haar nut voor ons, maar wordt waargenomen in haar intrinsieke waarde. Transcendentie betekent daarmee het doorbreken van het vertrouwde denkkader van alledag, waarin het persoonlijk nut juist dominant is, en het open staan voor wat ons als anders en vreemd tegemoet treedt. Het verlangen naar transcendentie en het verlangen naar geborgenheid zorgen voor een basale spanning in het menselijk bestaan, die iemands waarneming en levenshouding bepalen. Ook tussen zelfarticulatie en erkenning bestaat een spanningsveld. Erkenning maakt het mogelijk dat wij ons in onze zelfstandigheid en eigenheid doen gelden. We kunnen die erkenning echter alleen krijgen van iemand die wij op onze beurt erkennen als een zelfstandige, van ons onafhankelijke en verschillende persoon. Wanneer we de ander kunnen manipuleren door macht te gebruiken of hem om te kopen, is zijn zogenaamde erkenning ons niets waard. We beschouwen die dan als hielenlikkerij of schijnheiligheid. We verlangen de

erkenning van iemand die we niet in onze macht hebben en die ons waardeert om wie wij zijn (cf. Benjamin 1988). De ander moet werkelijk een ánder zijn, iemand die we ons niet kunnen toe-eigenen, iemand die ons altijd in zekere zin vreemd blijft, maar in wie we ons verlangen naar eigenheid herkennen. Een ander is iemand in wie we ons kunnen verplaatsen, om zo tot wederzijds begrip en gedeelde ervaringen te komen – alleen met iemand die anders is kunnen we ons verbinden (cf. Alma 2005). Het proces van erkenning kent zo altijd een paradoxale menging van samenzijn en anderszijn: het omvat zowel verbondenheid als onafhankelijk van elkaar bestaan. Doordat we onze onafhankelijkheid alleen kunnen ervaren in onze wederkerige erkenning, zijn we tegelijkertijd afhankelijk van elkaar.

Vanuit deze optiek gaat het bij zingeving om de beleving van een relatie die je niet kunt manipuleren en die je misschien zelfs niet geheel kunt begrijpen. Zingeving moet in deze visie begrepen worden in termen van het *verlangen* naar zin, opkomend in een relatie waarin iets plaatsvindt tussen mij en een ander dat we niet in onze grip hebben. Ik heb geen enkele garantie dat mijn verlangen tot een bevredigend resultaat zal leiden; zin laat zich niet máken. Er zijn wel voorwaarden aan te geven waaronder een zinervaring zich kan voordoen. Een voorwaarde voor affectieve verbondenheid is, dat iemand zich open stelt voor de ander/het andere vanuit een niet-manipulatieve houding. Een dergelijke open, receptieve houding is allerm minst vanzelfsprekend. De zinervaring speelt zich af op het meest kwetsbare punt van twee gerelateerde spanningsvelden: dat tussen transcendentie- en geborgenheidsprincipe en dat tussen zelfarticulatie en erkenning.



Zoals ik in de inleiding heb aangegeven, zal ik me in dit artikel vooral richten op de verticale as in het schema, de spanning tussen het verlangen naar geborgenheid en het verlangen naar transcendentie. Ik zal de centrale rol die verbeeldingskracht daarin speelt belichten en mijn verhaal toespitsen op de

bijdrage die esthetische en religieuze ervaringen aan deze dimensie van zingeving kunnen leveren.

## **Verlangen naar transcendentie**

Het verlangen naar geborgenheid legt de basis voor de ervaring van transcendentie. Om persoonlijke behoeften en belangen te kunnen overstijgen, is het in de eerste plaats nodig dat mensen voldoende geborgenheid ervaren in hun leven: iemand die zich onveilig voelt, kan zich niet openstellen voor dimensies van het bestaan die voorbij vertrouwde kaders liggen. Er is een zeker basisvertrouwen in zichzelf en in de wereld nodig. Van daaruit kan een mens de wereld verkennen en kan zij grenzen verleggen. Het vraagt moed om dit te doen, want het betekent het betreden van onbekend terrein. Het betekent het achterlaten van het vertrouwde en de angst overwinnen die dit veroorzaakt. Mensen beschikken over een vermogen dat hen in staat stelt een brug te slaan tussen het vertrouwde en het onbekende: de verbeeldingskracht. Zij kunnen zich dingen voorstellen die niet aanwezig zijn en zelfs dingen die feitelijk niet bestaan. Over die verbeeldingskracht wordt soms schamper gedaan. 'Dat verbeeld je je maar', zeggen we wanneer we iemands zorgen niet serieus nemen. En inderdaad kunnen mensen zich heel wat in hun hoofd halen, soms met rampzalige gevolgen. Tegelijkertijd is verbeeldingskracht een heel belangrijk menselijk vermogen.

Het verlangen naar transcendentie wordt ondersteund door de verbeeldingskracht. Deze manifesteert zich in verschillende fenomenen die onze vaste gewoonten en denkpatronen doorbreken en die zo openheid naar de wereld stimuleren. Hierbij kan gedacht worden aan humor en spel, maar ook aan kunstwerken en religieuze beelden. Al deze fenomenen kunnen ons in een situatie brengen waarin de vanzelfsprekende wereld plaatsmaakt voor de ervaring van iets nieuws en verrassends. Ze helpen ons om vanuit verschillende invalshoeken naar iets te kijken en perspectieven op onverwachte manieren te combineren. We kunnen ons voorstellen hoe we graag willen dat onze levensomstandigheden zouden zijn. Verbeelding ligt ten grondslag aan onze idealen en aan onze pogingen die te realiseren. Verbeelding maakt mensen creatief, een creativiteit die zij aanwenden in hun dagelijkse handelingen, in kunstzinnige activiteiten, in wetenschap en in techniek. Verbeelding roept de vraag op naar de zin van het menselijk bestaan. Mensen kunnen zich voorstellen dat zij niet zouden bestaan en dat hun leven eindig is. Zij proberen de zinvraag te beantwoorden door zich voorstellingen te maken van de betekenis

en bestemming van het menselijk bestaan (cf. Ter Borg 2000). (Religieuze) levensbeschouwelijke kaders zijn ondenkbaar zonder verbeeldingskracht.

In de godsdienstpsychologie is op het belang van verbeelding gewezen door o.a. P.W. Pruyser (1976/1992), B. Beit-Hallahmi (1989), en J.M. van der Lans (1998). De laatste wijst op de grote gelijkenis die de religieuze ervaring als psychologisch proces met de esthetische ervaring vertoont. Refererend aan Pruyser en Beit-Hallahmi, noemt hij vijf overeenkomsten tussen kunst en religie. Samengevat zijn dat: 1) ze staan op gespannen voet met de alledaagse werkelijkheid, omdat ze geen praktisch nut vertegenwoordigen; 2) ze zijn van vitaal belang voor het menselijk bestaan; 3) ze doen een beroep op verbeelding en vragen daarom de bereidheid om het rationeel nuchter denken op te schorten; 4) er is een wisselwerking tussen beide: religieuze ervaringen kunnen esthetische emoties wekken en kunstuitingen kunnen mensen inspireren tot religieuze ervaringen; 5) zij zijn vergelijkbaar in hun uitwerking op mensen. Van der Lans wijst op het belang van het domein van de kunst voor godsdienstpsychologisch onderzoek naar de religieuze ervaring, speciaal waar het gaat om nieuwe vormen van religieuze beleving in de hedendaagse samenleving.

## Verbeelding

Om de begrippen verbeelding, esthetische en religieuze ervaring af te bakenen, maak ik gebruik van de kunstpsychologie van de Amerikaanse filosoof John Dewey. Hoewel zijn boek *Art as experience* uit 1934 dateert, wijzen recentere studies in de esthetiek en ethiek op de blijvende actualiteit van zijn denken (Alma 2009; Benson 1993; Fesmire 2003; Jackson 1998; Reichling 1991).

Psychologisch gezien is verbeelding volgens Dewey een mentaal proces van waarneming, herinnering en anticipatie op basis van 'ideeel experimenteren': beelden en gedachten kunnen oneindig gecombineerd en herordend worden in de verbeelding. Verbeelding is geworteld in onze waarneming van een gegeven situatie. Zij speelt een rol in zoiets simpels als de eerste ontmoeting met een andere persoon. We krijgen een eerste, op de waarneming gebaseerde, indruk van de ander en die roept iets bij ons op. De indruk die we opdoen wordt beïnvloed door onze herinnering aan soortgelijke gebeurtenissen: de ervaringen die we hebben opgedaan met andere mensen, de associaties die worden opgewekt door de ontmoeting, misschien omdat de persoon ons doet denken aan een bekende van ons. Het mentale materiaal dat waarneming en herinnering ons bieden, combineren we razendsnel tot

een anticipatie op hoe de ander zal reageren, of tot een anticipatie op hoe ons contact zal verlopen. Hoe uitgebreid dit 'ideëel experimenteren' plaatsvindt is natuurlijk afhankelijk van de situatie: bij een vluchtige ontmoeting op een receptie zal dit minder aan de orde zijn dan bij de ontmoeting tussen een schilder en de persoon van wie hij of zij een portret gaat schilderen.

Verbeelding is een mentale exploratie van alternatieve mogelijkheden. Op enige afstand van dringende eisen die het dagelijks bestaan aan ons stelt, kunnen gebeurtenissen in scène gezet en mogelijkheden uitgeprobeerd worden in een 'dramatic rehearsal' (Dewey 1925/1981). De verbeelding stelt ons in staat vanzelfsprekendheden te doorbreken en naar de gegevens van onze wereld te kijken alsof ze anders zouden kunnen zijn. Een dergelijke exploratie levert ons beelden en betekenissen op waarmee we in onze verbeelding kunnen spelen en experimenteren. De verbeelding helpt ons onze werkelijkheid te onderzoeken op manieren die ons leven van alledag niet teveel verstoren. We doen dit bijvoorbeeld door een boek te lezen, naar de film te gaan, of beeldende kunst te bekijken. Zo beschouwd is verbeelding een hermeneutisch proces, waarin vanuit een gegeven situatie nieuwe mogelijkheden verkend worden met behulp van wat de cultuur ons te bieden heeft. Dit proces draagt bij aan ons begrip van de werkelijkheid door het te verrijken met nieuwe perspectieven. In het verbeeldingsvolle proces ontstaat iets nieuws: "dat wat in het hier-en-nu gegeven is wordt uitgebreid met betekenissen en waarden ontleend aan wat feitelijk afwezig is maar in de verbeelding present is" (Dewey 1934/1980, 272; vertaling HA). Op die manier bereidt de verbeelding ons voor op een ontmoeting met het onbekende.

Er staat altijd iets op het spel in het speelse proces van verbeelding; het is avontuurlijk en soms pijnlijk. Verbeelding is geworteld in het bewustzijn van een kloof tussen het feitelijke en het mogelijke; zij ontspringt aan onze ervaring dat de wereld ons een onzekere, ambigue omgeving biedt. Dit brengt ons terug bij de fundamentele spanning tussen het menselijke verlangen naar veiligheid en het verlangen naar transcendentie. Enerzijds willen we ontvluchten aan datgene wat onze zekerheden ondermijnt, door te vluchten in 'cocons van veiligheid': de vertrouwdheid van de familie of sociale groep waartoe we behoren, van de routine van het alledaagse leven, van de overtuigingen en meningen waaraan we ons vastklampen. Anderzijds stimuleren de weerbarstigheid en ambiguïteit van de wereld ons om existentiële vragen te stellen en daarop te reflecteren, wat in feite een moedige exploratie van de grenzen van ons leven is. De verbeelding grijpt vooruit op nog niet gerealiseerde mogelijkheden.



## Esthetische ervaring

In *Art as experience* (1934/1980) bespreekt Dewey de esthetische ervaring. Het gaat hem daarbij om ervaringen die we opdoen wanneer we bewust stilstaan bij iets of iemand, wanneer we onze omgeving op ons laten inwerken. De ervaring krijgt dan esthetische kwaliteit. Dit kan bijvoorbeeld gebeuren wanneer ik de dagelijkse gang van huis naar het station maak, en mijn oog valt op een boom getooid met prachtige bloesem. Misschien was ik net nog mijmerend en ‘op de automatische piloot’ op weg, maar nu is elk gevoel van vanzelfsprekendheid weg. Er is om zo te zeggen een – zij het prettig – ‘probleem’ ontstaan: mijn gemijmer wordt onderbroken, mijn pas vertraagt en ik richt mij bewust op wat ik waarneem. De knoestige boom met zijn frisse bloemen ontroert me, of maakt me blij, of roept heimwee op naar het park achter het huis van mijn ouders, waar ik als kind onder zulke bomen speelde. Dewey benadrukt dat in een esthetische ervaring altijd herinneringen aan eerdere ervaringen besloten liggen. De achtergrond van de persoon – datgene wat zij aan kennis, ervaring en traditie meebrengt – en datgene wat zij op dit moment waarneemt, werken op elkaar in. Dit gebeurt dankzij de werkzaamheid van de verbeelding. Van verbeelding is sprake wanneer tegen de achtergrond van vroegere ervaringen en tradities, nieuwe mogelijkheden ontdekt worden in de wereld (cf. Alma 2002). Het oude en vertrouwde wordt als nieuw ervaren, het verre en vreemde komt dichtbij. In meer of mindere mate is hiervan sprake in iedere intense ervaring, maar in de esthetische ervaring is dit heel duidelijk.

De hier besproken esthetische ervaringen en verbeeldingskracht zijn niet beperkt tot het terrein van de kunst in de beperkte zin van ‘museumkunst’. Zij kunnen opgeroepen worden in het leven van alledag door voorwerpen of situaties die wij aandachtig waarnemen en die ons vreugde verschaffen; ik noemde al het voorbeeld van een boom in de lente. Een dergelijke ervaring van de schoonheid van de dingen om ons heen, kan leiden tot een intens, vitaal gevoel van *léven*. Een dergelijke beleving duid ik aan met de term *kernervaring* (cf. Van der Lans 1998). Het is een ervaring die niet ongemerkt overloopt in een volgende – zoals bij onze alledaagse ervaringen het geval is – maar die duidelijk afgebakend is van andere ervaringen en die we ons later nog zullen herinneren. Dewey hanteert hiervoor de moeilijk vertaalbare expressie ‘thrill of the experience’. Het is onze verbeeldingskracht die ons hiervoor ontvankelijk maakt. De verbeelding ziet nieuwe mogelijkheden in de wereld van alledaagse objecten, en opent zo onze ogen voor waar we zo vaak aan voorbij leven. En hierbij speelt kunst wel een belangrijke rol in het menselijk leven. Het belang van kunst is dat zij onze ontvankelijkheid en nieuwsgierigheid

wekt voor onze omgeving, waardoor wij onze ervaringsmogelijkheden verruimen. Het gaat Dewey hierbij niet om conventionele opvattingen van mooi of lelijk. Het gaat eerder om wat verwondert of verrast. Kunst kan onze aandacht richten op de schoonheid van het alledaagse, op de expressiviteit van de dingen die ons dagelijks omringen.

## De bijdrage van kunst

Een terugkerend thema in studies over kunst, is het vermogen van kunst om nieuwe bestaansdimensies te ontsluiten, om het menselijk perspectief te verruimen, en om te attenderen op nieuwe mogelijkheden om aan het menselijk bestaan vorm te geven. Kunst heeft, net als religie, het vermogen om het ‘verlangen naar transcendentie’ in ons wakker te roepen (cf. Arnheim 1966; Dewey 1934/1980; Gadamer 1986; Taylor 1989). Samenhangend met dit thema van kunst en transcendentie, is het vermogen van kunst om ons gevoelig te maken voor existentiële vragen. Volgens de Duitse filosoof Hans-Georg Gadamer (1986) ervaart een mens in een werkelijke ontmoeting met kunst zijn eindigheid tegenover een groter geheel, tegenover dat wat hem transcendeert. Natuurlijk gebeurt dit lang niet altijd; we gaan niet altijd een echte ontmoeting met kunst aan. We moeten een speciale houding ontwikkelen om ons open te kunnen stellen voor de existentiële en transcendente dimensies van kunst. “In de ervaring van kunst moeten we leren stil te staan bij het kunstwerk op een specifieke manier. (...) En misschien is dit de enige manier die ons eindige wezens gegeven is om een relatie aan te gaan met wat we de eeuwigheid noemen” (Gadamer 1986, 45). Volgens Gadamer is er diepgaande spirituele activiteit voor nodig, om een dergelijke esthetische ervaring op te doen.

Hoe kunnen we dit vermogen van kunst om het verlangen naar transcendentie in ons op te roepen en ons gevoelig te maken voor existentiële vragen begrijpen? Een opvatting van kunst die ik hier relevant vind, is dat zij ons de ogen kan openen en onze gevoeligheid voor wat in de wereld om ons heen verschijnt, (nieuw) leven kan inblazen. Een kunstwerk brengt zichzelf als object tot uitdrukking, maar wijst tevens boven zichzelf uit. Het concrete fenomeen van het materiële kunstwerk en het abstracte idee dat erin belichaamd wordt, staan hier in wisselwerking en verrijken elkaar. Dit gebeurt wanneer een kunstwerk zowel aandacht vraagt voor zichzelf en een directe reactie oproept, als een manifestatie is van universele kwaliteiten en om contemplatie vraagt. Een mooi voorbeeld hiervan biedt het schilderij *De parabel van de blinden* van Pieter Brueghel de Oude: menselijke dwaasheid en verblinding worden

blootgelegd met een scherp oog voor de concrete realiteit van het alledaagse bestaan. Contemplatieve kracht is hier volledig ‘geaard’ doordat de eenheid bewaard blijft tussen gedachte en beeld, tussen abstract idee en wat de zintuigen waarnemen (zie Alma 2005). Kunstenaars vinden symbolische betekenis in de uiterlijke verschijningsvormen van onze wereld, en weten concepten zichtbaar te maken (vgl. Arnheim 1966). Zij maken daarvoor gebruik van wat Taylor (1989), met de dichter Shelley, ‘subtielere talen’ noemt. Moderne kunstenaars kunnen niet langer gebruik maken van symbolen of verwijzingen waarvan de betekenis vastligt. Een gedicht of schilderij kan niet langer refereren aan één algemeen aanvaarde betekenis van de bijbelse of wereldse geschiedenis. De kunstenaar beeldt geen algemene opvattingen uit, maar brengt de manier waarop dingen resoneren in zijn gevoelsleven tot uitdrukking. In de articulatie van zijn gevoeligheid maakt een groot kunstenaar anderen bewust van iets in de wereld waarvoor nog geen adequate woorden bestaan. De kunstenaar maakt gebruik van een ‘subtielere taal’ dan die waarvan wij ons doorgaans bedienen en manifesteert zo iets dat ons anders zou ontgaan (Arnheim 1966; Taylor 1989). Persoonlijke resonantie betekent niet dat kunst puur subjectief is: een goede kunstenaar brengt juist iets zelfoverstijgends tot uitdrukking. Hij neemt waar vanuit oprechte verwondering en leert ons dingen in hun directe gegevenheid en in hun diepere zeggingskracht waar te nemen. Murdoch stelt: “Het hoogtepunt van kunst is dat zij kan laten zien wat het meest nabij is, wat ten diepste en duidelijk waar maar gewoonlijk onzichtbaar is” (1992, 90; vertaling HA). Kunstenaars leren ons zien en intens te ervaren.

Kunst kan gezien worden als een krachtige manier om de verbeelding te stimuleren door mensen te confronteren met nieuwe, onverwachte perspectieven die sterk verschillen van vertrouwde manieren om hun wereld te begrijpen (cf. Alma & Zock 2001). Kunst, zowel ‘grote’ als populaire kunst, kan diepgaande ervaringen oproepen die gekenmerkt worden door een gevoel van heelheid en die vaak gepaard gaan met vreugde. Kunst kan ons in contact brengen met existentiële thema’s zoals eenzaamheid, liefde, eindigheid en geluk. Door de eeuwen heen is de rijkdom aan menselijke gedachten, gevoelens en existentiële ervaringen tot uitdrukking gebracht in de kunst (cf. Csikszentmihalyi & Robinson 1990). De esthetische ervaring kan ons openen voor die rijkdom.

Kunst werkt niet vanzelfsprekend op de geschetste manier. We zullen ons ervoor open moeten stellen. We kunnen het appel van kunst om vanuit een nieuw perspectief naar onze werkelijkheid te kijken, volledig negeren. We voorkomen dan dat mensen en dingen onze aandacht en zorg vragen, en we hoeven ons dan niet te verbinden met wie en wat we ontmoeten. We

realiseren ons dan echter niet dat we gevangen komen te zitten in een enge opvatting van onszelf en van de wereld, van waaruit het moeilijk is om ons leven als zinvol te ervaren. De esthetische waarneming is in feite een actieve en aanhoudende exploratie, waarin onze opvattingen en overtuigingen steeds weer onder kritiek komen te staan. ‘Gewone ervaringen’ kunnen zo getransformeerd worden en het karakter van een esthetische ervaring krijgen. Dit doet zich voor wanneer iemand het vermogen ontwikkelt om nauwkeurig te kijken en details waar te nemen in de situatie waarin zij zich bevindt. Het gaat om ruimte en rust, aandacht en respect of zelfs eerbied. Een dergelijke verbeeldingsvolle waarneming onthult de mogelijkheden van de wereld waarin we leven. Wie zo waarneemt ziet de existentiële en ethische dimensies van alledaagse situaties, hun verwijzing naar integrerende waarden als schoonheid, integriteit, respect en rechtvaardigheid, of naar de verschrikking, zinloosheid en banaliteit van veel dat gebeurt.

## Religieuze ervaring

John Dewey is van mening dat aan de esthetische en de religieuze ervaring dezelfde psychologische processen ten grondslag liggen. In beide worden door middel van de verbeelding mogelijkheden present gesteld die nog niet gerealiseerd zijn, maar die bij wijze van spreken tot de verborgen potenties van de werkelijkheid behoren. Beide verwijzen naar een waarheid die zowel de subjectieve als de materiële werkelijkheid overstijgt, maar zij verschillen van elkaar in hun consequenties. Alleen wanneer een ervaring een duurzame loyaliteit in ons wekt aan een doel dat een integrerende kracht in ons leven vormt, spreekt Dewey (1934) van een religieuze ervaring. ‘Religieus’ heeft bij hem niet te maken met institutionele godsdienst, maar met de eenheid die iemand kan ervaren wanneer zij zich inzet voor een met anderen gedeeld doel. Het verlangen naar transcendentie bereikt zo een andere intensiteit dan in de esthetische ervaring.

Evenals Dewey zoekt de filosofe Iris Murdoch naar een niet-metafysisch gebruik van de term transcendentie. Volgens haar doen wij onontkoombaar ervaringen op van transcendentie in het weerstand biedende anderszijn van andere personen en dingen, van de geschiedenis, de natuur en de kosmos. Het gaat hier om ervaringen die dieper of verder reiken dan wat we in woorden kunnen vatten en die onthullend in plaats van verhullend zijn. “Op de grenzen van denken en taal kunnen we vaak ‘zien’ wat we niet kunnen zeggen: en we moeten *wachten* en onze ervaring van wat aanvankelijk onbe-

kend ('beyond') en verborgen is proberen voor onszelf te formuleren en aan anderen duidelijk te maken. We kijken uit in de peilloze diepte, in het mysterie, intuïtief aanvoelend wat anders is dan wij" (Murdoch 1992, 283; vertaling HA). Recht doen aan die ervaringen, het anderszijn van de wereld om ons heen onder ogen zien en respecteren, lukt ons echter nauwelijks omdat we zo diep gehecht zijn aan onze vertrouwde kaders en zienswijzen. Transcendentie in de door Murdoch bedoelde zin bedreigt ons verlangen ons thuis te voelen in de wereld en confronteert ons met haar weerbarstigheid en ongrijpbaarheid. Toch zijn het juist ervaringen van transcendentie die ons diep inzicht in de werkelijkheid verschaffen en die het ons mogelijk maken ons daar op een nieuwe manier mee te verbinden – niet vanuit het nut van onze omgeving voor ons, maar vanuit de intrinsieke waarde van de wereld om ons heen.

Wanneer we werkelijk aandacht opbrengen, wanneer we de werkelijkheid waarnemen op de manier waarop grote kunstenaars dat kunnen doen, met een rechtvaardige en liefdevolle blik, dan ontkomen we niet aan de suggestie dat 'er meer is dan dit'. Dit moet volgens Murdoch een klein vonkje inzicht blijven, waaraan we geen metafysische vorm geven. Murdoch relateert dit vonkje inzicht aan mystiek, opgevat als "een non-dogmatisch, in essentie ongeformuleerd geloof in de realiteit van het Goede, zoals dat zich soms voordoet in de ervaring" (ibid., 360; vertaling HA). Misschien moeten we ons inderdaad tot de 'wereld van mystiek' wenden om transcendentie radicaler te kunnen doordenken. Daarmee doel ik niet op een bovennatuurlijke werkelijkheid. Het gaat me eerder om diepere lagen van de werkelijkheid, om "een wereld voorbij deze wereld, die toch de diepere realiteit is van de wereld van onze dagelijkse ervaringen" (Dewey 1934/1980, 195; vertaling HA). Volgens de Amerikaanse godsdienstpsycholoog Pratt gaat het bij mystiek om 'the sense of a Beyond' dat op verschillende manieren kan worden ervaren en niet noodzakelijk religieus is, in de zin van gerelateerd aan God of het goddelijke. Het gaat om een bestaansdimensie van waarden en betekenissen die voorbij de 'naakte feiten' van het technische en wetenschappelijke denken liggen. Vanuit deze optiek gaat het bij transcendentie niet zonder meer om het verleggen van grenzen of vernieuwing, maar om een heel nieuwe gerichtheid op het bestaan.

Met recht kan gesteld worden dat het volledige spectrum van menselijke gedachten, gevoelens en existentiële vragen door de eeuwen heen gerepresenteerd is in kunst. Het eigene van levensbeschouwelijke tradities is dat zij deze gedachten, gevoelens en existentiële vragen in verband brengen met een ideële werkelijkheid en zo een specifieke verwachting wekken in de aanhanger van de betreffende traditie. Aan de religieuze ervaring ligt iemands verlangen naar en beeld van die ideële werkelijkheid ten grondslag. De invloed

van de traditie waarin iemand staat, verklaart waarom de transcendente eenheid waarnaar kernervaringen verwijzen, voorgesteld wordt als het universum door een humanist als Dewey, of als het Idee van het Goede door een platonist als Murdoch, of als God door de religieus gelovige. Doorslaggevend in dit verband is de levensbeschouwing die iemand opgenomen heeft in haar persoonlijke betekenis-horizon, die voeding geeft aan haar verbeelding. Het is niet mijn bedoeling om de verschillen tussen deze manieren waarop transcendentie ervaren kan worden te bagatelliseren. De betekenissen en consequenties kunnen op belangrijke punten zeer uiteen lopen. Maar Dewey's aanname dat dezelfde psychologische processen ten grondslag liggen aan de verschillende manieren waarop eenheid kan worden ervaren, wordt onderbouwd door neuropsychologisch onderzoek (D'Aquili & Newberg 2002; Fost 2007).

## Conclusie

Gadamer acht 'spirituele activiteit' noodzakelijk om het verlangen naar transcendentie in ons op te roepen en ons gevoelig te maken voor existentiële vragen. Deze kan echter strijdig zijn met een sterk verlangen naar veiligheid. Het spirituele zoeken van moderne mensen kan of gemotiveerd zijn door het verlangen naar geborgenheid of door het verlangen naar transcendentie, en zal meestal gemotiveerd zijn door beide. Maar de auteurs die ik hier besproken heb, zien het loskomen uit de veilige beslotenheid van het vertrouwde in het streven naar een waarachtige, liefdevolle wijze van zich verhouden tot het bestaan, als een morele uitdaging. Dit vraagt spirituele oefeningen om ons te trainen in een aandachtige waarneming en om, zoals Murdoch stelt, 'intens en omvattend' waar te nemen. We moeten proberen onze esthetische en religieuze gevoeligheid nieuw leven in te blazen, zodat we weer kunnen zien wat we over het hoofd zijn gaan zien (Jackson 1998, 27). Het verlangen naar transcendentie, als een belangrijk aspect van onze zingeving, komt daarmee volledig tot zijn recht.

## Literatuur

Alma, H.A. & Zock, T.H. (2001),

The mercy of anxiety: A relational-psychoanalytic study of *Dialogues des Carmélites*, in: *Mental Health. Religion and Culture*, 4, 2, 175-192.

- Alma, H.A. (2002),  
Grensverleggende exploratie: Een (godsdienst)psychologische verkenning van verbeelding, in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 56, 115-129.
- Alma, H.A. (2005),  
'De Parabel van de blinden': *Psychologie en het verlangen naar zin*, Amsterdam: SWP/ Humanistics University Press.
- Alma, H. (2009),  
De esthetische en religieuze potentie van het alledaagse: John Dewey's naturalistische visie op de religieuze ervaring, in: Pieper, J. & M. van Uden (red.), *Zichtbare en onzichtbare religie*, Tilburg: KSGV, 28-38.
- Arnheim, R. (1966),  
*Toward a psychology of art. Collected essays*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Aquili, E.G. d' & Newberg, A.B. (2002),  
The neuropsychology of aesthetic, spiritual & mystical states, in: Joseph, R. (Ed.), *Neurotheology: Brain, science, spirituality, religious experience*, San Jose: University Press, California, 233-242.
- Beit-Hallahmi, B. (1989),  
*Prolegomena to the psychological study of religion*, London/Toronto: Associated University Press.
- Benjamin, J. (1988),  
*The bonds of love: Psychoanalysis, feminism, and the problem of domination*, New York: Pantheon Books.
- Benson, C. (1993),  
*The absorbed self: Pragmatism, psychology and aesthetic experience*, London: Harvester Wheatsheaf.
- Borg, M.B. ter (2000),  
*Waarom geestelijke verzorging? Zingeving en geestelijke verzorging in de moderne maatschappij*, Nijmegen: KSGV.
- Csikszentmihalyi, M. & Robinson, R.E. (1990),  
*The art of seeing: An interpretation of the aesthetic encounter*, Los Angeles: The J. Paul Getty Museum.
- Dewey, J. (1981),  
*Experience and nature* (The later works 1925-1953: Vol.1 1925), Carbondale: Southern Illinois University Press, (Oorspronkelijke uitgave 1925).
- Dewey, J. (1980),  
*Art as experience*, New York: Perigee Books, (Original work published 1934<sup>a</sup>).
- Dewey, J. (1934<sup>b</sup>),  
*A common faith*, New Haven/London: Yale University Press.

- Fesmire, S. (2003),  
*John Dewey & Moral imagination: Pragmatism in ethics*, Bloomington: Indiana University Press.
- Fost, J.W. (2007),  
*If not God, then what? Neuroscience, aesthetics, and the origins of the transcendent*, Salem, OR: Clearhead Studios.
- Gadamer, H.-G. (1986),  
*The relevance of the beautiful and other essays*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Jackson, P.W. (1998),  
*John Dewey and the lessons of art*, New Haven: Yale University Press.
- Lans, J.M. van der (1998),  
*Kernervaring, esthetische emotie en religieuze betekenisverlening*, Nijmegen: Katholieke Universiteit Nijmegen.
- Murdoch, I. (1992),  
*Metaphysics as a guide to morals*, London: Vintage.
- Murdoch, I. (1997),  
*Existentialists and mystics: Writings on philosophy and literature*, New York: Allen Lane The Penguin Press.
- Pratt, J.B. (1920),  
*The religious consciousness: A psychological study*, New York: Macmillan.
- Pruyser, P.W. (1992),  
 Lessen uit de kunsttheorie voor de godsdienstpsychologie, in: Pruyser, P.W., *Geloof en verbeelding: Essays over levensbeschouwing en geestelijke gezondheid*, Baarn: Ambo, (Oorspronkelijke uitgave 1976), 81-100.
- Reichling, M.J. (1991),  
 Dewey, imagination, and music: A fugue on three subjects, in: *Journal of Aesthetic Education*, 25, 61-78.
- Taylor, C. (1989),  
*Sources of the self. The making of the modern identity*, Cambridge: Cambridge University Press.



# Madonna's kruisiging: van theatraal passiespel tot publiek steekspel<sup>1</sup>

Anne-Marie Korte\*

## Madonna's kruisigingsscène: een fel omstreden passiespel

In de zomer van 2006 presenteerde Madonna, Amerika's grootste vrouwelijke popster aller tijden, de show *Confessions on a Dance Floor*, waarmee ze maandenlang door de Verenigde Staten en Europa toerde. In haar show was een kruisigingsscène opgenomen die onmiddellijk veel stof deed opwaaien, en die werd beschouwd als een ultieme provocatie. Madonna verscheen in deze scène terwijl ze aan een enorm, zilver oplichtend discokruis hing. Ze droeg een doornenkroon op haar hoofd, en ze zong haar bekende song *Live to Tell*, ditmaal in een met orgelmuziek doordrenkt, 'kerkelijk' getint arrangement. Aan het eind van dit nummer kwam ze van het kruis af en knielde in een houding van gebed op het podium. Achter haar werden op een groot scherm beelden geprojecteerd van Afrikaanse AIDS-wezen en teksten weergegeven uit het Nieuwe Testament, de bekende uitspraken van Jezus uit Matteüs (25, 35-36): 'Want ik had honger en jullie gaven mij te eten, ik had dorst en jullie gaven mij te drinken. Ik was een vreemdeling, en jullie namen mij op, ik was naakt, en jullie kleedden mij. Ik was ziek en jullie bezochten mij, ik zat gevangen en jullie kwamen naar mij toe.' Madonna liet al deze uitspraken achter zich afbeelden, tot en met: 'Alles wat jullie gedaan hebben voor een van de onaanzienlijksten van mijn broeders, dat hebben jullie voor mij gedaan.'

Vanaf het moment dat deze show werd opgevoerd werd deze kruisigingsscène mikpunt van heftige kritiek. De scène werd in de grote publieksmedia gehekeld, beschimpt en afgedaan als pompeus en melodramatisch.<sup>2</sup> De beschuldigingen aan Madonna's adres varieerden van grootheidswaanzin en slechte smaak tot godslastering en heiligschennis. Deze kritiek kwam voornamelijk van religieuze instellingen en organisaties, eerst in de V.S. maar al snel ook in Europa vanuit de verschillende landen waar Madonna zou gaan optreden. In Rome spraken katholieke, islamitische en joodse leiders zich gezamenlijk uit tegen de opvoering van haar kruisigungsact op een zondag in Rome, vlakbij het Vaticaan. De rooms-katholieke leiders noemden haar act

---

\* *Universiteit Utrecht*, A.J.A.C.M.Korte@uu.nl

oneerbiedig, provocerend en een wansmakelijke publiciteitsstunt en zij trachten het optreden te verbieden: ‘Met een doornenkroon op aan een kruis hangen als een moderne Christusfiguur is absurd. Zo’n act opvoeren in de bakermat van het christendom heeft veel weg van godslastering.’<sup>3</sup> De Vaticaanse kardinaal Ersilio Tonini noemde Madonna’s kruisigingsact ‘openlijk vijandig’ jegens de Rooms-Katholieke Kerk. Maar ook andere christelijke kerken oordeelden negatief over Madonna’s act. De Russisch-Orthodoxe Kerk veroordeelde de act als godslasterlijk en Margot Kässmann, de lutherse bisschop van Hannover en de eerste vrouw ooit die in Duitsland deze hoge kerkelijke positie bekleedde, verklaarde dat ‘jehzelf in de plaats van Jezus stellen een buitengewone vorm van zelfoverschatting is’.<sup>4</sup> Ook in Nederland riep Madonna’s kruisigingsact afkeurende reacties op, en werden er door christelijke politici (SGP-jongeren) pogingen in het werk gesteld de show te verbieden. Zij deden daarvoor een beroep op de toenmalige minister van Justitie Donner, die de groepering doorverwees naar de civiele rechtspraak.

In reactie op de aanhoudende stroom van kritiek liet Madonna een officiële verklaring publiceren waarin zij de rol van de kruisigingscène in haar show toelichtte, en waarin zij zich teweer stelde tegen de ‘misverstanden’ die haar verschijning op het kruis had opgeroepen. Zij verklaarde dat zij met deze enscènering aandacht wilde vragen voor het blijvende belang van de strijd tegen AIDS. Met haar performance wilde ze mensen oproepen zich te bekommeren om de miljoenen Afrikaanse AIDS-wezen, een boodschap die volgens Madonna geheel in de geest van Jezus’ leer is. Volgens haar moest haar act worden gerelateerd aan het opnemen van je kruis zoals dat in Bijbelse termen wordt genoemd. Ze beschouwde haar optreden niet als antichristelijk, en evenmin als heiligschennis of godslastering. ‘Het is mijn appèl aan het publiek om elkaar als medemens te helpen. Ik geloof met heel mijn hart dat als Jezus nu zou leven, hij hetzelfde zou doen.’<sup>5</sup> Zij eindigde haar verklaring met de oproep geen oordeel te vellen zonder de show te hebben gezien. De gehele tekst van haar verklaring luidde als volgt:

*“I am very grateful that my show was so well received all over the world. But there seem to be many misinterpretations about my appearance on the cross and I wanted to explain it myself once and for all.*

*There is a segment in my show where three of my dancers ‘confess’ or share harrowing experiences from their childhood that they ultimately overcame. My ‘confession’ follows and takes place on a Crucifix that I ultimately come down from. This is not a mocking of the church. It is no different than a person wearing a Cross or ‘Taking Up the Cross’ as it says in the Bible. My performance is neither anti-Christian, sacrilegious or blasphemous. Rather, it is my plea to the audience to encourage mankind to help one another*

*and to see the world as a unified whole. I believe in my heart that if Jesus were alive today he would be doing the same thing.*

*My specific intent is to bring attention to the millions of children in Africa who are dying every day, and are living without care, without medicine and without hope. I am asking people to open their hearts and minds to get involved in whatever way they can. The song ends with a quote from the Bible's Book of Matthew: 'For I was hungry and you gave me food. I was naked and you gave me clothing. I was sick and you took care of me and God replied, "Whatever you did for the least of my brothers... you did it to me.'*

*Please do not pass judgment without seeing my show.<sup>6</sup>*

## **Blasfemie, religieuze 'opdringerigheid' en de strijd om de publieke ruimte**

Madonna's kruisigingscène en de uiteenlopende reacties hierop bestudeer ik als onderdeel van een breder onderzoek naar actuele kunstuitingen die beticht worden van blasfemie of heiligschennis. Het betreft hier een onderzoek op het snijpunt van religiewetenschap, cultuurfilosofie en genderstudies. Eigentijdse beschuldigingen van blasfemie, te beginnen met de fatwa van Ayatolla Khomeini over Salman Rushdie's *Satanic Verses* in 1989, spelen een eigen rol in de groeiende en nieuwe publieke presentie van religie in de moderne westerse cultuur.<sup>7</sup> Aantijgingen van heiligschennis, maar ook aanklachten tegen 'misplaatste' uitingvormen en invloed van religie in de moderne seculiere samenleving, maken deel uit van de toegenomen publieke aandacht voor religie, die samenhangt met de inkringing van het institutionele christendom en de toename van niet-westerse, individuele en nieuwe vormen van religie. Actuele beschuldigingen van heiligschennis, evenals aanklachten tegen 'opdringerige' religieuze manifestaties hebben in veel gevallen te maken met identiteitsprofilering en identiteitspolitiek die zich doelbewust afspelen in de publieke ruimte, en waarbij het claimen van – bepaalde vormen van – *verschil* tussen religie en moderne seculiere westerse cultuur centraal staat. Aantijgingen van blasfemie, evenals het verweer daartegen en de debatten en tegenaanklachten die hierdoor uitgelokt worden, kunnen in deze zin als seismografieën gezien worden van de strijd om macht, zichtbaarheid en erkenning in de publieke ruimte, die gevoerd wordt aan de hand van de vraag wat religie 'echt', 'eigenlijk' en 'zuiver op de graad' is, zowel in positieve als in negatieve zin. De concrete details van deze beschuldigingen, zoals de locatie, de aanleiding, het verloop en de afloop, en de rol van (groepen van) betrokkenen en van de media spelen in mijn onderzoek een belangrijke rol.

Want het ‘wat’ van wat hier als ‘geschonden heiligheid’ – of ter andere zijde, als ‘geschonden vrijheid’ – wordt beschouwd en geclaimd is onlosmakelijk verbonden met het ‘hoe’ en ‘waarom’ van deze eigentijdse conflicten.

Het gaat mij in dit onderzoek niet om de vraag of in het geval van Madonna’s kruisigingscène van blasfemie sprake is (zoals velen van haar critici stellen), of omgekeerd, van een oprechte religieus geïnspireerde performance (zoals Madonna in haar eigen verklaring lijkt te claimen). Ik zie Madonna als een buitengewoon succesvolle zakenvrouw en als een gedreven artieste met een breed, opmerkelijk, en per definitie controversieel oeuvre. Haar voortdurende en opzettelijke pogingen om te choqueren en te provoceren zijn een vorm van aandachttrekkerij die horen bij haar beroep als uitvoerend artiest.<sup>8</sup> Zoals een kritische journalist opmerkt: ‘Madonna doet meer dan getuigen van haar tijd, ze is een actieve reflectie daarop, ze is een beeldenstormer en haar esthetiek is wars van “goede smaak”. Ze werpt zich op de trends van het moment met een vampier-achtige honger, haalt ze door haar geheel eigen molen en werpt ze dan in het gezicht van de gevestigde orde.’<sup>9</sup>

Wat ik wil weten is waarom precies *deze enscènering* van een kruisigingsscène zoveel commotie en controversie oproept, en waar dat nu precies aan ligt. Tenslotte is de christelijke kruisiging een van de meest afgebeelde en tegelijk ook een van de meest creatief en controversieel bewerkte religieuze voorstellingen in de westerse kunst en cultuur, en bestaan er al lange tradities van de opname van het passieverhaal in de volksdevotie en -cultuur, de literatuur, het theater en de film.<sup>10</sup>

Het feit dat juist deze creatie van Madonna zo aanstootgevend wordt gevonden heeft in ieder geval veel te maken met haar grote bekendheid en haar persoonlijke reputatie, en met de sterk gestileerde vrouwelijkheid en seksualiteit in haar optredens waarmee iedereen haar al bij voorbaat associeert. Voorts is het feit dat zij als vrouw de hoofdrol in het christelijke passiespel vervult op zichzelf al meer dan voldoende aanleiding voor heftig afwijzende reacties. Over deze aspecten van Madonna’s kruisigingscène heb ik elders gepubliceerd.<sup>11</sup> Hier gaat het mij om de vraag hoe de omstredeheid van deze scène samenhangt met de enscènering en heropvoering van deze scène in verschillende publieke ruimtes met hun bijbehorende mediapraktijken. Ik wil achterhalen, hoe Madonna’s passiespel onderwerp is geworden van de strijd om macht, zichtbaarheid en erkenning in de publieke ruimte. Ik licht de strekking van deze vraagstelling eerst nader toe.

## Madonna's kruisiging als mediaspektakel

Onder de vele commentaren en besprekingen die ik inmiddels heb gezien van Madonna's optredens en betekenis trof me de analyse van Akbar Ahmed, antropoloog van de hedendaagse islam. Momenteel is hij hoogleraar in de sociologie te Washington en hij was lange tijd adviseur van de conservatieve regeringen in de V.S. In zijn boek *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise* (1992) deed hij de opmerkelijke en vaak geciteerde uitspraak dat "de Islam vandaag de dag niet zozeer wordt bedreigd door Jezus, maar door Madonna."<sup>12</sup> Met deze uitspraak vat hij zijn visie samen op het wereldwijde effect van de commerciële westerse massamedia, die volgens hem het werkelijkheidsverstaan en de alledaagse leefwereld ingrijpend veranderen. In navolging van de Franse cultuur- en mediafilosoof Baudrillard betoogt Ahmed dat de massamedia een alternatieve (virtuele of hyper) werkelijkheid creëren die de plaats inneemt van de traditionele culturele en religieuze leefwerelden. Deze virtuele werkelijkheid draait om gebruiks- en consumptiewaarde, verwijst alleen naar zichzelf, en ontvreemdt het zicht op en het contact met de werkelijkheid in al haar complexiteit en meerduidigheid. De popster Madonna, de onovertroffen meesteres van de westerse populaire beeld- en geluidcultuur en van de entertainmentindustrie die deze cultuur wereldwijd verspreidt, is voor Ahmed het voorbeeld bij uitstek van deze overname. Hierdoor worden volgens hem de traditionele en lokale leefwerelden van de Islam, maar ook van andere religies verdrongen en uitgewist.

Wat ik opmerkelijk vind in dit betoog is dat Ahmed niet zoals de meeste critici of bestrijders van Madonna zijn pijlen richt op de persoon, de motieven, de intenties, de levensgeschiedenis, of de morele integriteit van Madonna, iets wat in de westerse pers en media al sinds het midden van de tachtiger jaren bon ton is. Voor Ahmed is namelijk niet Madonna als individuele persoon of artiest het probleem. Zijn kritiek betreft het *medium* dat zij zo buitengewoon bedreven gebruikt, te weten het 'materialistische entertainment' dat zij scheidt met behulp van de massamedia, de populaire beeldcultuur en de massale muziekpodia. Ik vind dit een interessante visie, niet vanwege de sombere conclusies, want die deel ik niet, maar vanwege de invalshoek die Ahmed gebruikt en zijn focus op mediapraktijken en -effecten. Deze invalshoek maakt het mogelijk enige afstand te nemen van de gevestigde kritiek op Madonna die steeds weer inzoomt op haar specifieke achtergrond (haar streng katholieke afkomst), haar persoonlijke motieven (haar geldingsdrang en winstbejag) en haar psychologische ontwikkeling (het verlies van haar moeder op heel jonge leeftijd). Deze gevestigde kritiek draait in laatste instantie,

naar goed christelijk gebruik, steeds weer om de vraag naar Madonna's recht-schapenheid c.q. haar verdorvenheid. Aan Madonna's verdediging te zien die ik zojuist toonde heeft dit tot effect dat Madonna zichzelf eveneens publiek-lijk in termen van goede intenties en oprechte bedoelingen denkt te moeten rechtvaardigen voor haar artistieke projecten en keuzes.

Akbar Ahmeds invalshoek nodigt uit tot een andere benadering van Madonna's kruisigingscène. Dit brengt mij ertoe te kijken naar de verschil-lende ruimtes waarin deze act is opgevoerd, hernomen, besproken en beoor-deeld, en te letten op de verschillende mediapraktijken en -effecten die deze act in het leven roept. Welke rol spelen deze verschillende ruimtes en de bijbe-horende mediapraktijken in het omstrede raken van deze kruisigingscène? De aandacht voor Madonna's performance heeft zich in 2006 bewogen van de artistieke en theatrale ruimte van de concertzalen naar de virtuele ruimte van de DVD, videoclip en de filmpjes op internet en vervolgens naar de ruimte van het publieke debat in kranten, t.v. en discussiefora en *communities* op het internet. In deze verspreiding is de performance van Madonna steeds meer omstrede geworden of in ieder geval als zodanig bestempeld geraakt. Hoe zich dat precies heeft voltrokken bekijk ik hier. Ik vergelijk Madonna's kruisi-gingscène daarvoor ook met enkele andere gevallen van omstrede artistieke uitbeelding van een vrouwelijke gekruisigde uit de afgelopen tijd, en ga daar-bij eveneens in op de rol die de verschillende ruimtes en media spelen waarin deze afbeeldingen of voorstellingen zijn ge- of vertoond.

### 1. Madonna's kruisigingscène in de theatrale ruimte: empowerment en eigentijdse spiritualiteit

Ik kijk als eerste naar de vormgeving en uitwerking van Madonna's kruisi-gingscène in de theaterruimte en op het poppodium. De scène maakt deel uit van een theatershow, op tournee uitgevoerd ter ondersteuning van een in 2005 uitgebrachte C.D., beide met *Confessions on a Dance Floor* als thema. Het thema 'confessions' (bekenntnissen of belijdenissen) krijgt in de songs en in de show gestalte in een aantal persoonlijke onthullingen, zowel van Madonna zelf als van de dansers en zangers die meewerken aan deze shows. Deze ont-hullingen, verteld als persoonlijke getuigenissen, zijn er op gericht psychi-sche en fysieke *empowerment* teweeg te brengen bij de toehoorders: het gaat hier om zaken zoals ballast afleggen, meer jezelf worden, kritisch durven zijn tegenover je omgeving en vooral tegenover dwingende politieke en religieuze machtstructuren, je eigen verwondingen benoemen, en je aandeel in het

verwonden en verwaarlozen van anderen onderkennen. Madonna engageert zich, gezien haar keuze van deze getuigenissen, daarbij in het bijzonder met homo's, met slachtoffers van seksueel en raciaal geweld, en nu dus ook uitdrukkelijk met AIDS-slachtoffertjes in Afrika.

Binnen de show heeft de kruisigingscène een tamelijk organische plaats; het is een onderdeel van een serie scènes en songs die heel direct gaan over persoonlijke bevrijding, religieuze belemmeringen en religieuze inspiratie. Daarbij wordt in beeld, tekst, beweging en zang verwezen naar zowel het christendom, het jodendom als de islam. Dit vormt samen een aparte afdeling in haar show, genaamd 'Bedoeïen'. In dit deel brengt Madonna een aantal expliciete boodschappen over tolerantie, naastenliefde en maatschappelijke verantwoordelijkheid voor het voetlicht. De kruisigingscène wordt op deze wijze verbonden met verschillende thema's en associaties van de gehele show.

Maar bovenal is deze scène een performance in de setting van een theater en een massaal popconcert en daarmee doet deze scène dus een beroep op een intense, meervoudige zintuiglijke ervaring. Het gaat om *Confessions* op een *Dance Floor*, en de aanwezigen worden uitgenodigd en aangevuurd om er ook zelf een dansfeest van te maken.

Fansites maken duidelijk hoe groot de impact is van deze show op de aanwezigen. De religieuze afdeling in de show, waar de kruisigingscène deel van uitmaakt, blijkt hierin een grote en zeer positieve rol te spelen. Zelfs doorgewinterde muziekcritici die aanwezig waren om deze show professioneel te verslaan hebben opgemerkt dat door deze thematiek en Madonna's opzwevende vormgeving daarvan onder het publiek een soort 'religieuze oefening' aan de gang leek te zijn, alsof de concertruimte zelf één grote 'yoga-ashram' werd, zoals een criticus het typeerde.

In dit opzicht bracht deze show een vorm van eigentijdse spiritualiteit teweeg, die volgens religieonderzoekers als bijvoorbeeld Paul Heelas en Linda Woodhead gekenmerkt wordt door zaken als groepsvorming, persoonlijke empowerment, zich erkend en bevestigd voelen en aangesproken worden op een groter verband dan alleen het eigen bestaan.<sup>13</sup> Het publiek dat deze shows bijwoonde, bestond overigens niet voornamelijk uit vrouwen boven de veertig, de categorie die volgens godsdienstsociologen verreweg de grootste groep vormt onder de deelnemers aan 'eigentijdse spiritualiteit'.<sup>14</sup> Naar Madonna's shows kwam juist een veel gemengder en jonger publiek, waaronder ook veel jonge mannen die op de fansites uitvoerig verslag deden van hun ervaringen bij deze concerten.

Het is, concluderend, het meest opmerkelijk dat onder degenen die vanuit hun eigen aanwezigheid bij de show verslag deden, dus zowel de fans als de

muziekcritici, niemand de kruisigingscène er apart uitlichtte om deze kritisch te belichten of te veroordelen. De meningen verschilden wel over het belang van deze scène: voor sommigen vormde deze het emotionele hoogtepunt van de show, voor anderen is het eerder een wat saaier onderdeel daarvan, een verplicht nummer in de stijl van 'popster doet oproep voor het goede doel'. Maar deze scène springt er voor de bezoekers van de show niet apart boven uit en was onder hen ook geen onderwerp van debat of verschil van mening. Binnen de theatrale werkelijkheid die Madonna met haar show opriep, vormde de kruisigingscène een vanzelfsprekend en voor zich sprekend onderdeel, dat geen aparte status of betekenis heeft, en geen discussies uitlokte over rechtzinnigheid of over de rol van religie als zodanig.

## 2. Madonna's kruisigingscène in de nieuwe elektronische media: bewondering, uitwisseling en interpretatie

Als we een blik werpen op de mediaruimte van internet en eigentijdse communicatienetwerken komt de uitwerking en doorwerking van deze show en deze scène op een andere manier in beeld. Degenen die de show bijwoonden communiceerden op fansites met elkaar, stuurden zelfgemaakte foto's en filmpjes door (in de regel betrof dit vooral de fans van Madonna) en zij traden corrigerend op tegenover de beeldvorming die over de show ontstond, met name tegenover degenen die meningen verkondigden zonder de show te kennen. Toen bijvoorbeeld de show op film en DVD beschikbaar kwam en verschillende televisiezenders in de V.S. en Europa weigerden om het gedeelte met de kruisigingscène uit te zenden, werd deze scène onmiddellijk op *YouTube* gezet en werd de link daarheen via *mailinglists* en andere media verspreid.

Op een aantal van de *fansites* valt te zien dat, in reactie op de commotie over de kruisigingscène waarvan de conventionele media getuigden, Madonna's kruisigingsact veel waardering en bewondering oproep, iets waar nauwelijks aandacht aan is besteed in de conventionele publieksmedia. Wel werd op de *fansites* veel gediscussieerd over de authenticiteit en de oprechtheid van Madonna's kruisigingscène en haar motieven. Het feit dat Madonna direct na haar *Confessions*-toernee een AIDS-weesje uit Malawi adopteerde – dat overigens niet volledig wees bleek te zijn – is zowel gezien als een bewijs voor de oprechtheid van haar intenties, als voor het tegendeel.

Nog een andere mediasetting waarin deze show en de kruisigingscène in het bijzonder zijn hernomen bestaat uit een circuit van commentatoren en wetenschappers op internet. Zij discussieerden met elkaar over de vormgeving



van deze scène, en wierpen de kwestie op in welke beeld- en theatertradities Madonna geplaatst moet worden, en in hoeverre Madonna al of niet bewust zaken uit deze beeld- en mediatrادات overneemt. Hier gaat het bijvoorbeeld om de vraag of Madonna's kruisigingsscène als een postmoderne vorm van het christelijke passiespel kan worden gezien, of hoe de vormgeving van haar scène aansluit op de film- en fotografietraditie van gekruisigde vrouwen (die zich op de grens van pornografie en erotische kunst bevindt).<sup>15</sup> Ook de kwestie hoe Madonna's enscènering zich verhoudt tot de gestalte van de gekruisigde vrouw in de christelijke iconografie is hier ter sprake gekomen.<sup>16</sup>

Concluderend, in de ruimte van de nieuwe elektronische media en communicatienetwerken is Madonna's kruisigingsscène door bewonderaars aan elkaar doorgespeeld, door sympathisanten verdedigd en van de 'juiste' interpretatie voorzien, en is deze scène door geïnteresseerde commentatoren en wetenschappers in bredere interpretatiekaders geplaatst. Daarbij beklemtoonden deze laatsten juist niet het unieke en afwijkende ervan, maar lieten zij het normale en het acceptabele van deze scène zien door deze in verband te brengen met gevestigde religieuze, kunstzinnige en culturele tradities.

### **3. Madonna's kruisigingsscène in de conventionele publieksmedia: iconisering en kritiek**

Wat onderhand duidelijk zal zijn geworden: Madonna's kruisigingsscène is pas volop omstreden geraakt en als aanstootgevend gebrandmerkt in het publieke debat dat zich afspeelde in de conventionele media van kranten, televisie en interactieve nieuwssites. Hier is felle kritiek geuit, zijn veroordelingen uitgesproken, en is de oproep gedaan om de opvoering of uitzending te verbieden. Hier vinden we ook af en toe bijdragen van mensen die Madonna's optreden verdedigden, of die opriepen om de toon van het debat te matigen.

Wat voor dispuut/geschil over deze kruisigingsscène is dit? Het is niet gebaseerd op (kennis van) de show zelf, maar op beelden en iconen daarvan, en op interpretaties en uitspraken van anderen daarover. Steeds weer zien we hier de afbeelding geciteerd van Madonna op het blinkende discokruis: dit beeld is volledig losgesneden geraakt van de verdere inhoud en opvoering van deze show. De standpunten en stellingnamen tegenover deze kruisigingsscène zijn vooral gekomen van kerkelijke en religieuze leiders, religieuze organisaties, en van columnisten, die Madonna's show aangrepen om een duidelijk religieus of politiek standpunt in te nemen. De toon is in de meeste gevallen zeer afwijzend en veroordelend, en inhoudelijk richtte men zich op Madonna's

moreel verwerpelijke gedrag in deze scène, dat meestal met de term heiligschennis werd aangeduid.

Om nog wat scherper in beeld te krijgen wat hier op het spel staat, maak ik hier een vergelijking met de aanstoot die de afgelopen twee decennia is genomen aan een aantal kunstwerken van vrouwelijke kruisiging die respectievelijk in kerkelijke en in museale ruimten te zien zijn geweest.

## Omstreden Christabeelden en -schilderijen in de publieke en kerkelijke ruimte

Een bijzonder voorbeeld van omstreden artistieke afbeeldingen van een gekruisigde vrouw die ik hier vergelijk met de lotgevallen van Madonna's passiespel zijn de *Christa*-beelden en -schilderijen uit het laatste kwart van de twintigste eeuw. Het gaat hier om kunstwerken die zijn gemaakt in het kader van de politieke, culturele en religieuze emancipatie van vrouwen in de westerse wereld. Het is geen religieuze kunst: de afbeeldingen zijn niet bedoeld als object van devotie of meditatie, noch voor gebruik of plaatsing in een kerk of gebedsruimte. Volgens hun makers zijn het individuele, creatieve herenningen van het centrale christelijke symbool van de kruisiging. Ik noem hier met name het bronzen beeld *Christa* van de Amerikaanse Edwina Sandys (1974),<sup>17</sup> het bronzen *Crucified Woman* van de Canadese Almuth Lutkenhaus-Lackey (1976)<sup>18</sup> en het driedimensionele paneel *Bosnian Christa* van de Britse Margaret Argyle (1993).<sup>19</sup>

Al deze *Christa*'s ontketenden verontwaardigde reacties. Ik focus hier op de reacties op Sandys' *Christa*, oorspronkelijk uit 1974.<sup>20</sup> Van de genoemde kunstwerken werd dit bronzen beeld als eerste openbaar tentoongesteld. Zolang dat in *galleries* of lokale musea gebeurde was er niets aan de hand. De commotie ontstond pas tien jaar later, in 1984, toen dit beeld tijdens de Goede Week in een kerkelijke context werd getoond, namelijk naast het hoofdaltaar in de Episcopale Kathedraal van St. John the Divine in de stad New York. Het beeld riep zeer emotionele reacties op bij voor- en tegenstanders en het debat werd steeds verhitter door de bijdragen van geestelijken en publicisten ter beider zijde. Tegenstanders verklaarden het beeld 'symbolisch verwerpelijk' en 'theologisch en historisch gezien onverdedigbaar' omdat het een naakte, lijdende vrouw aan het kruis uitbeeldde.<sup>21</sup> Voorstanders voerden juist aan dat het beeld de toeschouwer confronteerde met de inclusiviteit en de diepte van de theologische betekenis van Jezus Christus' belichaming van God.<sup>22</sup> Na elf dagen werd het beeld vanwege voortdurende demonstraties verwijderd. Zes

maanden later deden zich soortgelijke taferelen voor in Californië, toen het beeld werd tentoongesteld in de Memorial Chapel van Stanford University.

Twee aspecten vallen hier op. Ten eerste werden de kunstwerken pas controversieel toen ze in een kerkelijke of liturgische ruimte werden geplaatst, wat met alle een aantal keren is gebeurd. Geen van de kunstwerken veroorzaakte een controverse bij expositie in andere openbare ruimtes, zoals een museum of galerie. Pas in een expliciete religieuze context was er sprake van een controverse, die onmiddellijk ook brede media-aandacht kreeg. Ten tweede bleken de gewraakte kunstwerken binnen diezelfde religieuze context in staat een productief theologisch debat aan te zwengelen over de betekenis van het kunstwerk. De drie kunstwerken werden alle blasfemisch gevonden omdat ze Christus van sekse veranderden en ze het goddelijke in verband brachten met het naakte lichaam en de seksualiteit van vrouwen. Maar alle drie de kunstwerken werden ook gewaardeerd omdat ze nieuw licht werpen op de kerngedachte van het christelijke geloof dat God mens is geworden en deelt in het leven en het lijden van de mensheid. Want de vrouwelijke Christus spreekt de gedachte tegen dat alleen een mannelijke gestalte het menselijke lijden kan symboliseren en 'dragen', en brengt het feitelijke maar vaak veronachtzaamde lijden van vrouwen direct onder ogen. Vermoedelijk hebben deze kunstwerken een dergelijk tweevoudig effect teweeg kunnen brengen omdat ze in een zeer abstracte en ingetogen stijl zijn uitgevoerd. Zo uitgebeeld vertonen deze *Christa's* grote gelijkenis met het lijdende lichaam van Christus, en in deze versmelting van beelden lijkt het gekruisigde vrouwenlichaam haar voornamelijk seksuele bijbetekenis te ontstijgen. Deze subtiele iconoclastische vormgeving heeft de acceptatie van deze *Christa's* zeker bevorderd. Maar mijns inziens betreft het hier een zeer ongewone en unieke uitkomst van de controverse over dit type kunstwerken, die ook alleen binnen het specifieke en afgegrensde kader van de kerkelijke en liturgische ruimte kon worden uitgevochten en opgelost.

## Aanstootgevende feministische 'religieuze' kunstwerken in de museale ruimte

Een heel ander soort confrontatie speelde zich evenwel af bij een aantal meer recente omstrede kunstwerken van dit type waarbij de controverse niet in te dammen viel en uiteindelijk ook onophefbaar bleek. Het gaat hier om kunstwerken die duidelijk verwijzen naar bekende en geliefde religieuze afbeeldingen en waarin performatieve kunst een centrale rol speelt: de makers spelen

ook zelf een herkenbare rol in de afbeelding. Als voorbeelden noem ik hier *Ecce homo* (1998) van de Zweedse kunstenares Elisabeth Ohlson, *Yo mama's last supper* van Renee Cox (1999)<sup>23</sup> en *Our Lady (of Guadalupe)*<sup>24</sup> van Alma López (2001).<sup>25</sup> Opnieuw gaat het hier om werken van kunstenaressen die gender- en rassenongelijkheid aansnijden in hun kunst. Zij doen bovendien expliciet een beroep op hun religieuze en etnische achtergrond, en betrekken ook hun seksuele voorkeuren in hun werk.

*Yo mama's last supper* van Renee Cox was van februari tot april 2001 te zien in het Brooklyn Museum of Art in New York. Cox is een zwarte kunstenares van Jamaicaanse afkomst met een rooms-katholieke achtergrond die in fotokunst is gespecialiseerd, en in New York City woont en werkt. *Yo mama's last supper* is een vijfluik dat bestaat uit een gefotografeerd *Laatste Avondmaal* naar het gelijknamige werk van Da Vinci, met bekende zwarte kunstenaars in de rol van de apostelen en met Cox zelf, volledig naakt, als Jezus Christus. Met dit werk wilde de kunstenares vraagtekens plaatsen bij de manier waarop vrouwen en zwarten buiten de afbeeldingen en de machtstructuur van de christelijke kerk, en dan met name de Rooms-Katholieke Kerk, zijn gehouden.

Het paneel was al een keer eerder tentoongesteld tijdens de Biënnale van 1999 in Venetië, waar het, zonder veel ophef te creëren, in een rooms-katholieke kerk werd geëxposeerd. Die ophef ontstond wel toen het in het voorjaar van 2001 samen met andere werken van Cox te zien was in een overzichtstentoonstelling van het werk van zwarte fotografen (*Committed to the Image: Contemporary Black Photographers*) in het Brooklyn Museum. Dit museum was al eerder beticht van godslastering: twee jaar daarvoor had burgermeester Rudolph Giuliani van New York geprobeerd een deel van de subsidie aan dit museum in te trekken vanwege het exposeren van Chris Ofili's controversiële schilderij *The Holy Virgin Mary*, waarin, naar verluid, olifantenpoep was verwerkt.

Ditmaal beschuldigde burgemeester Giuliani het museum van 'anti-katholicisme' vanwege Cox' *Last Supper*. Het conflict liep hoog op. Lokale functionarissen van de Rooms-Katholieke Kerk en de Catholic League for Religious and Civil Rights, de nationale katholieke vereniging voor religieuze- en burgerrechten, sloegen de handen ineen om het werk te veroordelen, terwijl Renee Cox haar eigen werk zeer welsprekend verdedigde in vraaggesprekken in de pers en op televisie.<sup>26</sup> Het getouwtrek leidde ertoe dat Giuliani een commissie in het leven riep om zedelijkheidsnormen vast te stellen voor musea die in aanmerking komen voor gemeentelijke subsidie.

Ongeveer tegelijkertijd, in het voorjaar van 2001, exposeerde de Mexicaans-Amerikaanse kunstenares Alma López haar *Our Lady* in het International

Museum of Folk Art in Santa Fe, New Mexico, als onderdeel van een tentoonstelling met de naam *CyberArte: Tradition Meets Technology*. De in Mexico geboren, rooms-katholieke López groeide op in Los Angeles, waar ze kunstnares en verteller werd, daarbij gebruik makend van verf, fotografie en video. Naast lesbische thema's stelt ze in haar werk net als Cox emancipatoire en etnische vraagstukken aan de orde. *Our Lady*, een digitale fotocollage van de Heilige Maagd van Guadalupe, erkent en herneemt de geschiedenis van de Maagd Maria als symbool van vrijheid en gelijkheid voor Mexicaanse en Mexicaans-Amerikaanse christenen.

López kopieerde de klassieke devotieplaatjes van Onze Lieve Vrouwe van Guadalupe, maar beeldde de Maagd af als een moderne 'Chicana' (Mexicaans-Amerikaanse) naar haar eigen beeld, gekleed in een bikini, en verving de mannelijke engel aan de voeten van Maria door een vrouw met blote borsten, aldus zinspelend op haar lesbische relaties. Ook in dit geval lanceerden lokale rooms-katholieke leiders en de nationale Catholic League een gezamenlijke protestcampagne tegen het 'verwerpelijke, beledigende en zelfs godslasterlijke' kunstwerk. Zij eisten de onmiddellijke verwijdering van het werk uit het museum en het aftreden van de betrokken museumdirecteuren. Lokale politici mengden zich in de strijd en dreigden de geldkraan dicht te draaien. De museumdirectie hield voet bij stuk, verdedigde de expositie van *Our Lady* en organiseerde een openbaar debat over de controverse, maar moest uiteindelijk de hele tentoonstelling voortijdig beëindigen.<sup>27</sup>

Beide kunstwerken werden dus het afgelopen decennium tentoongesteld in musea in grote Amerikaanse steden en werden het doelwit in de zogenoemde cultuuroorlog van religieus rechts tegen het met openbaar geld subsidiëren van 'aanstootgevende' en 'godslasterlijke' kunst. De protesten tegen het exposeren van dit soort kunst kwamen van goed georganiseerde groepen rooms-katholieken die niet eisten dat deze kunstwerken uit gewijde of liturgische ruimtes werden verwijderd, maar uit openbare musea die overheidssteun ontvingen. De aanstoot die deze groepen namen aan de kunstwerken had meer te maken met hun identiteit als rooms-katholieken in het algemeen, dan met hun persoonlijke geloofsovertuiging of hun godsdienstige dogma's. Zij verweten de openbare musea een antikatholieke houding en een gebrek aan respect voor religie, daarmee aangevend dat hun belangen rechtstreeks verband hielden met identiteitspolitiek en de publieke erkenning en zichtbaarheid van rooms-katholieken en andere christenen in de huidige multiculturele, multireligieuze samenleving.

Het opmerkelijke is dat ze deze vrij algemene verwijten en aantijgingen van antikatholicisme en oneerbiedigheid specifiek in verband brachten met

kunstwerken die een link leggen tussen Jezus Christus of de Maagd Maria en zwarte vrouwelijke lichamelijkeheid (die ze als seksueel of pervers ervoeren). Naar mijn mening werd deze selectie bekrachtigd door de individuele herkenbaarheid van de kunstenaars en de andere personages in deze kunstwerken. Deze herkenbaarheid geeft het idee dat 'gewone mensen' zichzelf centraal zetten in een artistiek spel met heilige scènes, waardoor de meer verheven en ontzagwekkende aspecten van de religie verduisterd raken. Het feit dat het conflict over deze kunstwerken onverzoenlijk bleek en dat de museumdirecties zwichtten onder de druk van de tegenstanders, geeft aan dat de aanstootgevendheid van deze kunstwerken ook niet gerelativeerd of overwonnen kon worden.

## Conclusies

De bovenstaande verkenning, die ingaat op de verschillende ruimtes en mediapraktijken waarin Madonna's kruisiging is opgevoerd en uitgespeeld, geeft inzicht in de grote verschillen in reacties en waardering die deze kruisigingsscène ten deel is gevallen.

We zagen dat een erg positieve waardering van deze scène heeft bestaan onder de bezoekers van de show en de fans van Madonna, wat af te lezen valt aan de manier waarop Madonna's show is gedeeld, besproken en onderzocht op *fansites* en andere *internetcommunities*. Wat in deze circuits is uitgewisseld, zagen we, staat grotendeels los van het zeer kritische publieke debat over Madonna's kruisigingsscène in de conventionele media. Hoewel in deze meer verborgen ruimtes en media een aantal serieuze vragen zijn opgeworpen over de authenticiteit, originaliteit, de artistieke kwaliteit en de religieuze betekenis van Madonna's kruisigingsscène, en hoewel Madonna's encensering en verantwoording ook in de richting wijzen van een weloverwogen citatie en herinterpretatie van de christelijke kruisiging, is het op grond van de uitingen op deze *fansites* niet meteen mogelijk om te concluderen of hier inderdaad sprake is van de vorming van 'eigentijdse spiritualiteit', en van welke type die dan zou zijn,<sup>28</sup> want daarvoor zou verder onderzoek nodig zijn onder de betrokken groeperingen.

Wel valt te concluderen dat doordat Madonna's passiespel zo sterk betrokken is geraakt in identiteitspolitieke conflicten via beschuldigingen van blasfemie die in de conventionele massamedia gestalte hebben gekregen, er in verhouding weinig aandacht is geweest voor de vraag welke mogelijke nieuwe toe-eigeningen en vormgevingen van de christelijke visie op lijden, verlos-

sing en opstanding zich hier voordoen, en op welke manieren het specifieke en het cultuurkritische potentieel van de grote religieuze tradities hier wordt aangesproken en wordt uitgedragen. Ik heb laten zien dat de omstreden *Christa*-sculpturen en -afbeeldingen die vanuit de kunstcircuits binnengehaald werden in de kerkelijke ruimte in staat waren om, binnen deze specifieke opstelling, inderdaad een intern-kerkelijk debat over deze kwesties op gang te brengen. Het feit dat *Christa*-sculpturen en -afbeeldingen sindsdien binnen christelijke kerken, liturgieën, publicatie-organen en op websites op bescheiden schaal meer ruimte en aandacht hebben gekregen, wijst op een voorzichtige verdere verbreiding van deze discussie.

Van een dergelijke genuanceerde receptie van Madonna's kruisigingsscène is in de conventionele media tot nu toe geen sprake geweest. De felle afwijzende reacties die hierin volstrekt domineren laten zich naar mijn mening het best vergelijken met de mobilisatie van het protest tegen de openbare vertoning van het werk van de kunstenaars die zichzelf expliciet afbeelden als Jezus of Maria, zoals Renée Cox en Alma López. Ik heb laten zien hoe sterk dit protest is verbonden met identiteitspolitiek en met profilering en erkenning van religieuze eigenheid en herkenbaarheid in de publieke ruimte die in handen is van de grote gevestigde mediaconcerns, en dat alleen welbepaalde kunstwerken, vertoond in grote en bekende musea, als schietschijf uitgekozen zijn om deze strijd te voeren. Hoewel de opvoering van Madonna's kruisigingsscène niet met publiek geld is gefinancierd en ook niet in publiekelijk gefinancierde ruimtes is vertoond, is deze performance, die breed bekend is geworden door de enorme media-aandacht, opgevat alsof het een politiek statement is, en bovenal als een projectiescherm om de eigen religieuze profilering tegenover te zetten.

Het is naar mijn mening geen toeval dat eigentijdse enscèneringen van de meest bekende en geliefde en de meest verbeelde christelijke geloofsvoorstellingen (het laatste avondmaal, de kruisiging, de ontfermende Maria) met een vrouwelijke kunstenaar herkenbaar in de hoofdrol 'iconen' van identiteitspolitieke strijd zijn geworden. De verontwaardigde en in zekere zin gemakkelijk te mobiliseren kritiek op de erotisering en commercialisering van 'heilige beelden' die zich juist op deze kunstwerken richt, zou, in de woorden van Philippe Kaenel, "een facade kunnen zijn waarachter het echte probleem schuilgaat van patriarchale religies die in de hedendaagse samenleving proberen de orthodoxie van beelden te handhaven te midden van wat beschouwd wordt als een ingrijpende culturele en beeldgerelateerde verandering."<sup>29</sup>

Met deze opmerking keer ik terug naar de boven aangehaalde stelling van Akbar Ahmed dat juist gezien deze ingrijpende culturele en beeldgerelateerde

veranderingen in de moderne westerse cultuur de Islam meer te vrezen heeft van Madonna dan van Jezus. Waar Ahmed Madonna's superieure en gewiekste gebruik van de nieuwe elektronische massamedia hierbij identificeert als verdringing en uitwissing van traditionele en lokale religieuze leefwerelden, denk ik op grond van de bovenstaande analyse dat Ahmed met deze voorstelling van zaken de traditionele religies teveel tot slachtoffer maakt van de eigentijdse media (en van Madonna als de koningin van deze media). Omgekeerd vind ik het ook te simpel om Madonna enkel als slachtoffer van de morele en institutionele geldingsdrang van de gevestigde patriarchale religies te zien. Eerder laat de bovenstaande analyse volgens mij zien dat en hoe religie momenteel inzet van strijd is in en over de publieke ruimte.

## Noten

- 1 Deze tekst is deels gebaseerd op mijn lezing getiteld 'Confessions on a Dance Floor: Madonna's passiespel' gehouden op het symposium 'Ruimte voor Ritueel' op 22 januari 2010 te Utrecht, georganiseerd in het kader van het NWO programma 'The Future of the Religious Past' door het Instituut voor Christelijk Cultureel Erfgoed van de Rijksuniversiteit Groningen, het Instituut voor Liturgische en Rituele Studies van de Universiteit van Tilburg en het Museum Catharijneconvent te Utrecht.
- 2 De reacties uit de media op Madonna's act die hieronder worden genoemd en geciteerd, zijn verzameld uit nationale en internationale kranten en het internet in de periode juni-december 2006.
- 3 Eerwaarde Manfredo Leone (van Rome's Santa Maria Liberatrice), geciteerd in: Rachel Sanderson, 'Rome Church condemns Madonna's crucifixion stunt' <http://press.jrc.it/NewsExplorer/clusteredition/en/20060803,MailGuardian-f60c4277853deo0512d-343d6686c572e.html>
- 4 Margot Kässmann, geciteerd in: Michael Pilz, "Madonna in Düsseldorf: Sex und Religion und großer Kitsch", <http://www.welt.de/data/2006/08/21/1005531.html>
- 5 Uitspraak op [www.madonna.nation.com](http://www.madonna.nation.com), 21 september 2006.
- 6 Press, Reuters (2006-09-26). "Madonna defends crucifixion". The Sydney Morning Herald (Fairfax Media), <http://www.smh.com.au/news/music/madonna-defends-crucifixion/2006/09/22/1158431871232.html>.
- 7 Voor analyses van blasfemie en heiligschennis in actuele situaties zie o.a. David A. Lawton, *Blasphemy* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993); Leonard Levy, *Blasphemy: Verbal Offense Against the Sacred, from Moses to Salman Rushdie* (New York: Knopf, 1993); Anthony Fisher and Hayden Ramsay, "Of Art and Blasphemy," *Ethical Theory and Moral Practice* 3, no. 2 (2000), 137-167; S. Brent Plate, *Blasphemy:*



- Art that Offends* (London: Black Dog, 2006); David Nash, "Analyzing the History of Religious Crime: Models of "Passive" and "Active" Blasphemy since the Medieval Period," *Journal of Social History* 41, no. 1 (2007), 5-29; Jean-Pierre Wils, *Gotteslästerung* (Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen, 2007).
- 8 Kritische analyses van Madonna's leven en werk die ik heb geraadpleegd zijn o.a. Cathy Schwichtenberg, *The Madonna Connection: Representational Politics, Subcultural Identities, and Cultural Theory* (Boulder: Westview Press, 1993); Nicolaa Grigat, *Madonnabilder: Dekonstruktive Ästhetik in den Videobildern Madonnas* (Frankfurt am Main: P. Lang, 1995); Grietje Dresen, "Van madonna tot Madonna, of: Het ideaal van de onbevleete vrouw" In *ibid.*, *Is dit mijn lichaam? Visioenen van het volmaakte lichaam in katholieke moraal en mystiek* (Nijmegen: Valkhof, 1998), 61-82; Hannah Bosma and Patricia Pisters, *Madonna: De vele gezichten van een popster* (Amsterdam: Prometheus, 1999); Georges-Claude Guilbert, *Madonna as Postmodern Myth: How One Star's Self-Construction Rewrites Sex, Gender, Hollywood, and the American Dream* (Jefferson, N.C.: McFarland & Co., 2002); Santiago Fouz-Hernández and Freya Jarman-Ivens (eds), *Madonna's Drowned Worlds: New Approaches to Her Cultural Transformations, 1983-2003* (Aldershot: Ashgate, 2004). Voor een analyse van Madonna's receptie in de Nederlandse media zie Anke van de Bilt, "De beeldvorming van Madonna in de Nederlandse pers, bezien vanuit de culturele industrie" (Master Thesis Opleiding Media en Journalistiek, Erasmus Universiteit Rotterdam, 2007).
  - 9 Martine Trittoleno in *Vogue* 1993, geciteerd in: Guilbert, *Madonna as Postmodern Myth*, 148.
  - 10 Zie o.a. H. Belting, *Das Bild und sein Publikum im Mittelalter. Form und Funktion früher Bildtafeln der Passion* (Berlijn: Mann, 1981); Stanley E. Porter, Michale A. Hayes, David Tombs (red.), *Images of Christ: Ancient and Modern* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997); Richard Harries, *The Passion in Art* (Aldershot: Ashgate, 2004).
  - 11 Anne-Marie Korte, 'Madonna's crucifixion and the female body in feminist theology', in: Rosemarie Buikema & Iris van der Tuin (red.), *Doing Gender in Media, Art and Culture* (New York: Routledge, 2009), 117-133; Eadem, "Madonna's kruisigingscène: Blasfemie of theologische uitdaging?" *Tijdschrift voor Theologie* 49 (2009), 125-140.
  - 12 Akbar S. Ahmed, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise* (New York: Routledge, 1992), 216.
  - 13 Paul Heelas & Linda Woodhead, *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality* (Malden: Blackwell, 2005).
  - 14 Kirstin Aune, Sonya Sharma and Giselle Vincett, *Women and Religion in the West* (Aldershot: Ashgate, 2008).
  - 15 Zie o.a. S. Brent Plate, "Madonna on the Cross, Again," in: *The Revealer: A Daily Review of Religion and the Press*, 26 November 2006 [http://www.therevealer.org/archives/timely\\_002725.php](http://www.therevealer.org/archives/timely_002725.php); Philippe Kaenel, "Vera Icon: photography and blasphemy

- in the XXth Century.” Lecture presented at the international conference *Christ in Contemporary Cultures. A Cultural Studies Conference*, Gordon College, Wenham USA September 28-30, 2006. [http://www.unil.ch/webdav/site/usagesdejesus/users/ndietsch/public/vera\\_icon/KAENEL\\_Vera\\_Icon.pdf](http://www.unil.ch/webdav/site/usagesdejesus/users/ndietsch/public/vera_icon/KAENEL_Vera_Icon.pdf).
- 16 Zie o.a. Anne-Marie Korte, “Dying to Tell: Madonna’s kruisigingsscène als icoon van heiligheid en zonde,” in D. Pollefeyt e.a. (ed.), ‘*Wil er iemand mijn Messias zijn?*’ (Leuven: Acco, 2010), 29-57.
  - 17 Edwina Sandys, *Christa*, bronzen sculptuur (54” x 40” x 8”), 1974.
  - 18 Almuth Lutkenhaus-Lackey, *Crucified Woman*, bronzen sculptuur (8 feet tall), 1976.
  - 19 Margaret Argyle, *Bosnian Christa*, driedimensionaal object met gemengde technieken (48” x 29”), 1993.
  - 20 Voor gedetailleerde informatie hierover zie Julie Clague, “The Christa: Symbolizing My Humanity and My Pain,” *Feminist Theology* 14, no. 1 (2005), 83-108.
  - 21 Kenneth A. Briggs, “Cathedral Removing Statue of Crucified Woman,” *New York Times* (28/04/1984).
  - 22 Michael J. Farrell, “Christa: Woman Climbs on the Cross to Challenge Christianity’s Male Dominance,” *National Catholic Reporter* (April 5, 1985), 11-12. Zie ook “Reflections on the Christa” – Special Issue of *Journal of Women and Religion* 4, no. 2 (1985).
  - 23 Renée Cox, *Yo Mama’s Last Supper*, 5-panels kleuren fotografie (lengte 5m), 1999.
  - 24 Alma López, *Our Lady*, Iris print op canvas, (14 by 17 inches), 1999.
  - 25 Voor een interessante analyse van deze werken vanuit het perspectief van feministische kunstcritiek, zie Eleanor Heartley, *Postmodern Heretics: The Catholic Imagination in Contemporary Art* (New York: Midmarch Arts Press, 2004).
  - 26 Karen Croft, “Using Her Body,” *Salon magazine* (22 February, 2001) [http://dir.salon.com/sex/feature/2001/02/22/renee\\_cox/index.html](http://dir.salon.com/sex/feature/2001/02/22/renee_cox/index.html)
  - 27 Michael Janofsky, “Uproar Over Virgin Mary in a Two-Piece Swimsuit,” *The New York Times* (March 31, 2001); Sandra Matthews, “Icons, Heroes and Stories of Survival,” In *Masquerade: Women’s Contemporary Portrait Photography*, ed. Christine and Newton Rolph Kate (Cardiff, Wales: Fotogallery, 2003); Alma López, “Silencing our Lady? La Respuesta De Alma,” In *I Am Aztlan: The Personal Essay in Chicano Studies*, ed. Chon A. Noriega and Wendy Belcher, (Los Angeles: UCLA Chicano Studies Research Center Press, 2004).
  - 28 Zie o.a. Lynne Hume and Kathleen McPhilps (red.), *Popular Spiritualities: The Politics of Contemporary Enchantment* (Aldershot: Ashgate, 2006); Paul Heelas, *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism* (Oxford: Blackwell, 2008); Gordon Lynch, *The New Spirituality: An Introduction to Progressive Belief in the Twenty-first Century* (Londen: I.B. Tauris, 2007); Gordon Lynch (red.). *Between Sacred and Profane: Researching Religion and Popular Culture* (Londen: I.B. Tauris, 2007)
  - 29 Kaenel, “Vera Icon”, 16.

## Literatuur

- Ahmed, Akbar S. (1992),  
*Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*, New York: Routledge.
- Aune, Kirstin, Sonya Sharma & Giselle Vincett, (2008),  
*Women and Religion in the West*, Aldershot: Ashgate.
- Belting, H. (1981),  
*Das Bild und sein Publikum im Mittelalter. Form und Funktion früher Bildtafeln der Passion*, Berlijn: Mann.
- Bilt, Anke van de (2007),  
 De beeldvorming van Madonna in de Nederlandse pers, gezien vanuit de culturele industrie, (Master Thesis Opleiding Media en Journalistiek, Erasmus Universiteit Rotterdam).
- Bosma, Hannah & Patricia Pisters (1999),  
*Madonna: De vele gezichten van een popster*, Amsterdam: Prometheus.
- Brent Plate, S. (2006),  
*Blasphemy: Art that Offends*, London: Black Dog.
- Brent Plate, S. (2006),  
 Madonna on the Cross, Again, in: *The Revealer: A Daily Review of Religion and the Press*, 26 November 2006 [http://www.therevealer.org/archives/timely\\_002725.php](http://www.therevealer.org/archives/timely_002725.php);
- Briggs, Kenneth A. (1984),  
 Cathedral Removing Statue of Crucified Woman, in: *New York Times* (28/04/1984).
- Clague, Julie (2005),  
 The Christa: Symbolizing My Humanity and My Pain, in: *Feminist Theology*, 14, no. 1, 83-108.
- Croft, Karen (2001),  
 Using Her Body, in: *Salon magazine* (22 February, 2001). [http://dir.salon.com/sex/feature/2001/02/22/renee\\_cox/index.html](http://dir.salon.com/sex/feature/2001/02/22/renee_cox/index.html)
- Dresen, Grietje (1998),  
 Van madonna tot Madonna, of: Het ideaal van de onbevleete vrouw, in: Dresen, Grietje, *Is dit mijn lichaam? Visioenen van het volmaakte lichaam in katholieke moraal en mystiek*, Nijmegen: Valkhof, 61-82.
- Farrell, Michael J. (1985),  
 Christa: Woman Climbs on the Cross to Challenge Christianity's Male Dominance, in: *National Catholic Reporter* (April 5, 1985), 11-12.
- Fisher, Anthony & Hayden Ramsay (2000),  
 Of Art and Blasphemy, in: *Ethical Theory and Moral Practice*, 3, no. 2, 137-167.
- Fouz-Hernández, Santiago & Freya Jarman-Ivens (eds), (2004),  
*Madonna's Drowned Worlds: New Approaches to Her Cultural Transformations, 1983-2003*, Aldershot: Ashgate.

- Grigat, Nicoläa (1995),  
*Madonnabilder: Dekonstruktive Ästhetik in den Videobildern Madonnas*, Frankfurt am Main: P. Lang.
- Guilbert, Georges-Claude (2002),  
*Madonna as Postmodern Myth: How One Star's Self-Construction Rewrites Sex, Gender, Hollywood, and the American Dream*, Jefferson, N.C.: McFarland & Co.
- Harries, Richard (2004),  
*The Passion in Art*, Aldershot: Ashgate.
- Heartley, Eleanor (2004),  
*Postmodern Heretics: The Catholic Imagination in Contemporary Art*, New York: Midmarch Arts Press.
- Heelas, Paul & Linda Woodhead (2005),  
*The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Malden: Blackwell.
- Heelas, Paul (2008), *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, Oxford: Blackwell.
- Hume Lynne & Kathleen McPhilips (red.) (2006),  
*Popular Spiritualities: The Politics of Contemporary Enchantment*, Aldershot: Ashgate.
- Janofsky, Michael (2001),  
 Uproar Over Virgin Mary in a Two-Piece Swimsuit, in: *The New York Times* (March 31, 2001).
- Kaenel, Philippe (2006),  
 Vera Icon: photography and blasphemy in the XXth Century, (Lecture presented at the international conference Christ in Contemporary Cultures. A Cultural Studies Conference, Gordon College, Wenham USA September 28-30, 2006). [http://www.unil.ch/webdav/site/usagesdejesus/users/ndietsch/public/vera\\_icon/KAENEL\\_Vera\\_Icon.pdf](http://www.unil.ch/webdav/site/usagesdejesus/users/ndietsch/public/vera_icon/KAENEL_Vera_Icon.pdf).
- Korte, Anne-Marie (2009),  
 Madonna's crucifixion and the female body in feminist theology, in: Buikema, Rosemarie & Iris van der Tuin (red.), *Doing Gender in Media, Art and Culture*, (New York: Routledge, 117-133).
- Korte, Anne-Marie (2009),  
 Madonna's kruisigingsscène: Blasfemie of theologische uitdaging?, in: *Tijdschrift voor Theologie*, 49, 125-140.
- Korte, Anne-Marie (2010),  
 Dying to Tell: Madonna's kruisigingsscène als icoon van heiligheid en zonde, in: Pollefeyt, D. e.a. (ed.), *'Wil er iemand mijn Messias zijn?'*, Leuven: Acco, 29-57.
- Lawton, David A. (1993),  
*Blasphemy*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Levy, Leonard (1993),  
*Blasphemy: Verbal Offense Against the Sacred, from Moses to Salman Rushdie*, New York: Knopf.
- Religie & Samenleving*, Jrg. 6, nr. 1 (mei 2011)

- López, Alma (2004),  
Silencing our Lady? La Respuesta De Alma, in: *I Am Aztlan: The Personal Essay in Chicano Studies*, ed. Chon A. Noriega & Wendy Belcher, Los Angeles: UCLA Chicano Studies Research Center Press.
- Lynch, Gordon (2007),  
*The New Spirituality: An Introduction to Progressive Belief in the Twenty-first Century*, Londen: I.B. Tauris.
- Lynch, Gordon (red.), (2007),  
*Between Sacred and Profane: Researching Religion and Popular Culture*, Londen: I.B. Tauris.
- Madonna.nation.com, 21 september 2006,  
Madonna defends crucifixion, *The Sydney Morning Herald* (Fairfax Media), <http://www.smh.com.au/news/music/madonna-defends-crucifixion/2006/09/22/1158431871232.html>.
- Matthews, Sandra (2003),  
Icons, Heroes and Stories of Survival, in: *Masquerade: Women's Contemporary Portrait Photography*, ed. Christine & Newton Rolph Kate, Cardiff, Wales: Fotogallery.
- Nash, David (2007),  
Analyzing the History of Religious Crime: Models of "Passive" and "Active". Blasphemy since the Medieval Period, in: *Journal of Social History*, 41, no. 1 5-29.
- Pilz, Michael (2006),  
Madonna in Düsseldorf: Sex und Religion und großer Kitsch, <http://www.welt.de/data/2006/08/21/1005531.html>
- Porter, Stanley E., Michale A. Hayes & David Tombs (red.) (1997),  
*Images of Christ: Ancient and Modern*, Sheffield: Sheffield Academic Press.
- "Reflections on the Christa" – Special Issue of *Journal of Women and Religion*, 4, no. 2 (1985).
- Welt Online,  
<http://www.welt.de/data/2006/08/21/1005531.html>
- Sanderson, Rachel,  
'Rome Church condemns Madonna's crucifixion stunt' <http://press.jrc.it/NewsExplorer/clusteredition/en/20060803.MailGuardian-f60c4277853de0a512d343d6686c572e.html>
- Schwichtenberg, Cathy (1993),  
*The Madonna Connection: Representational Politics, Subcultural Identities, and Cultural Theory*, Boulder: Westview Press.
- Wils, Jean-Pierre (2007),  
*Gotteslästerung*, Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen.

# Confessioneel onderwijs: religie als decor

Cok Bakker\*

## Inleiding

Volgens de *Atlas of European Values* is Nederland, na de landen Estland en Tsjechië, één van de meest gesecculariseerde landen van Europa: tegen de 60% van de bevolking is geen lid van een kerk of denominatie ('no member'). Opvallend en interessant is dat Nederland tegelijkertijd, samen met Northern Ireland, het meest kerkelijke land van Europa is: ruim 20% van de bevolking behoort tot de categorie 'core member'. Per saldo betekent dit vanzelfsprekend dat Nederland in de 'tussen'-categorieën 'marginal member' en 'modal member' laag scoort (Halman 2005, 72).

In het gezelschap van (godsdienst-)sociologen is het overbodig op te merken dat hierover nog wel iets meer te zeggen valt. Met name over de precieze definitie van het begrip 'secularisatie' is al veel gezegd en is de discussie voorlopig nog niet gesloten. Een belangrijk ingrediënt van deze discussie is het onderscheid tussen het al dan niet 'geinstitutionaliseerd' zijn van religieuze verschijnselen. In lijn met de meer klassieke definitie van het begrip 'secularisatie' kan met een gerust hart worden gesteld dat Nederland is gesecculariseerd: de invloed van religieuze instituten (kerken, gecanoniseerde heilige boeken, dogmatieken) op het maatschappelijk leven is sterk afgenomen en daarmee beperkt. Bovendien, mocht er desondanks sprake zijn van dergelijke invloeden, dan blijkt die invloed veelal meerduidelijk en diffuus, en daarmee eveneens beperkt.

## Verzuild onderwijs met confessionele scheidslijnen

Het Nederlandse onderwijsbestel kent, gegeven deze maatschappelijke achtergrond, een opmerkelijke structuur. Hebben we het over institutionele vormen van religiositeit, dan gaat het in dit verband over de expliciete verbinding tussen het onderwijs en de religieuze tradities, specifiek: de confessionele school. In de Nederlandse geschiedenis van verzuiling (ontstaan eind 19<sup>de</sup>

---

\* Universiteit Utrecht, c.bakker@uu.nl

eeuw, begin 20<sup>ste</sup> eeuw) is de maatschappelijke 're'-organisatie van het onderwijs zo ongeveer de bakermat van de voor Nederland kenmerkende verzuiling. Of dat nu ook een verklaring kan zijn voor de hardnekkige verzuiling die in het onderwijs nog steeds aan de orde is, valt moeilijk vast te stellen, maar feit is dat het Nederlandse onderwijs nog steeds sterk is verzuild naar confessionele criteria. Waar grote delen van de Nederlandse samenleving in de 2<sup>de</sup> helft van de 20<sup>ste</sup> eeuw zijn ontzuild, is dit niet het geval in het onderwijs. Sterker nog, de verzuiling in het onderwijs is nog steeds voorzien van een stevige juridische basis (artikel 23 van de Grondwet waardoor het primair onderwijs in Nederland is verdeeld in openbaar en bijzonder (in het primair onderwijs voor een aandeel van resp. 33 en 67%).

Het totaal van het primair onderwijs in Nederland bestaat voor 30% uit scholen van protestants-christelijke signatuur en nog eens 30% met een (rooms-)katholieke. De rest-categorie van 7% bestaat uit bijzondere scholen met een andere religieuze of levensbeschouwelijke grondslag en/of een specifiek pedagogisch onderwijsconcept. In het voortgezet onderwijs liggen deze percentages iets lager, maar voor één van de meest gesecculariseerde landen van Europa nog steeds opvallend hoog: ongeveer 50% van de VO-scholen zijn van christelijke signatuur (CBS 2011). Daarnaast ontwikkelen zich de zogenaamde nieuw geïnstitutionaliseerde zuilen in clusters van islamitische, hindoeïstische en anderszins religieus georiënteerde scholen. En ook in het openbaar onderwijs hebben ouders het recht om confessioneel verzuild godsdienstonderwijs voor hun kinderen te eisen. Jaarlijks inventariseert de openbare school de behoefte daaraan (zo is het althans bij wet geregeld) en heeft vervolgens de plicht het gewenst zogenaamd 'godsdienstig of humanistisch vormingsonderwijs' te laten organiseren. Dit recht, dat teruggaat op regelgeving uit de tweede helft van de 19<sup>de</sup> eeuw, verplicht openbare scholen zogenaamde 'zendende instanties' uit te nodigen leerkrachten beschikbaar te stellen die (onder schooltijd) voor de betreffende leerlingen dit godsdienstig vormingsonderwijs (gvo) verzorgen. Dit gvo kent meerdere varianten, waaronder protestants-christelijk, rooms-katholiek, islamitisch en hindoeïstisch gvo (vanaf 1963 is het aanbod verruimd met zogenaamd humanistisch vormingsonderwijs; hvo).

Was Nederland gesecculariseerd in de zin dat geïnstitutionaliseerde vormen van religie minder belangrijk en minder invloedrijk zijn geworden, het instituut christelijke school is nadrukkelijk een speler in het maatschappelijk veld en het verzuilde onderwijsbestel vormt het *decor* van het nadenken over en het handelen in de praktijk van het Nederlandse onderwijs, naast het instituut christelijke school wordt het verzuilde stelsel als het ware in mini-

vorm nogmaals gekopieerd binnen het openbaar onderwijs in de vorm van het ‘godsdienstig vormingsonderwijs’.

## Religie als decor

Het woord decor is in een bundel met de titel ‘Religie als theater’ vanzelfsprekend niet voor niets gekozen. Maar wat is een decor? De spanning die ik graag in deze bijdrage voor het voetlicht zou willen krijgen wordt zichtbaar gemaakt door enkele, van elkaar verschillende omschrijvingen van ‘decor’ volgens de Dikke van Dale. Er is enerzijds een omschrijving die het decor typeert – in een realistische zin – als de concrete “omgeving waarin iets zich afspeelt”. Anderzijds is er een omschrijving die ruimte geeft aan relativering en die meer overlaat aan de verbeelding: “de gezamenlijke toneeltoerusting waardoor de plaats der handeling wordt voorgesteld”. Met andere woorden: een decor geeft aan hoe de omgeving eruit ziet waar zich één en ander afspeelt, hoe de context is, ofwel een decor geeft aan – in verwijzende zin – hoe de omgeving is, maar dat moet je je dan wel voorstellen. In analogie zouden we zo ook het verzuilde onderwijsbestel als een realiteit kunnen voorstellen die feitelijk in wet- en regelgeving de context van het Nederlandse onderwijs bepaalt. Het onderwijslandschap bestaat uit openbare en bijzondere scholen en in de laatste categorie is de school vervolgens nog PC, RK, hindoeïstisch of islamitisch. De kritische vragen die ik in deze bijdrage aan de orde wil stellen sluiten meer aan bij de wijze van voorstellen en interpreteren van de verzuiling: hóe is het onderwijs eigenlijk verzuild? Hoe valide is het onderscheidende criterium van confessie? En wie bepaalt dat? En in wiens waarneming en met welke belangen wordt deze verzuiling op een bepaalde manier aan de orde gebracht? Met de uiteindelijk vraag wat de empirische impact is van een bepaalde wijze van presenteren van het ‘gegeven’ dat het Nederlandse onderwijs naar religieuze scheidslijnen is verzuild.

Een drietal projecten waar we in de afgelopen jaren mee bezig zijn geweest laat enerzijds zien dat het begrip ‘christelijke identiteit van de school’ toe is aan een gezonde deconstructie, terwijl tegelijkertijd, of beter wellicht, direct aansluitend, gekapitaliseerd zou moeten worden op het breed gekoesterde inzicht dat onderwijs nooit neutraal is en dat er een dringende noodzaak is het per definitie subjectieve karakter van elke vorm van onderwijs serieus te nemen en zorgvuldiger tegen het licht te houden.<sup>1</sup>



## De leerkracht als een normatieve professional

In het handelen van de docent, in interactie met zijn/haar leerlingen, komt voor een belangrijk deel onderwijs tot stand. Dat handelen krijgt vorm door de acties, reacties en reflecties van de docent. Per saldo bestaat het handelen van de leerkracht in een lange aaneenschakeling van beslissingen. Steeds weer besluit een docent in de gegeven (dat wil zeggen in de door hem op een bepaalde manier gepercipieerde) situatie op een bepaalde manier te handelen. Bij elk besluit zijn alternatieven voor het gekozen gedrag voorstelbaar. Het is om die reden interessant om te proberen te begrijpen waarom een individuele leerkracht in een gegeven situatie nu juist zó reageert, en hoe een reeks van (al dan niet bereflecteerde) besluiten een bepaald beeld oproept van 'dit type docent'. Een beeld dat op zich weer specifiek wordt geconstrueerd door een willekeurige waarnemer; niet in de laatste plaats ook door de leerlingen die op een eigen wijze daardoor worden getriggerd tot ontwikkeling en leren. Waarom het tenslotte te doen was in het onderwijs.

De specifieke persoonlijkheidskenmerken van de leerkracht en alles wat hij aan kennis en opgedane ervaringen als bagage meedraagt (kortom: zijn hele levensverhaal), komen nadrukkelijk in beeld als belangrijke mede-bepalers van het (pedagogisch-didactisch) doen en laten van de leerkracht. Aldus redenerend kunnen we stellen dat de sfeer, de kwaliteit en andere specifieke eigenschappen van het onderwijs dat een leerling bij een bepaalde leerkracht geniet, sterk worden bepaald door wie die leerkracht als persoon is. De leerkracht geeft door zijn persoon, kennis en ervaringen 'kleur' aan het onderwijs. Anders gezegd: de specifieke *identiteit* van een school komt tot stand in nauwe samenhang met de subjectieve keuzen van de leerkracht. Een deel van dit gedrag is bewust gekozen, bereflecteerd en intentioneel ("er moet immers wat geleerd worden!"); een ander deel heeft weinig van doen met bewust gekozen leerstof, of heeft onbedoelde effecten op de leerling, of is zelfs onbewust aan de orde. "Consciously, we teach what we know; unconsciously, we teach who we are" (Hamachek 1999, 209).

Op zich baart deze 'stelling' weinig opzien. Immers, in de onderwijssituatie zijn mensen met elkaar in interactie en dan stellen we vast dat de kwaliteit, de inhoud en de wijze van de interactie bepaald wordt door diezelfde mensen. Dat geldt in het algemeen, voor welk gesprek dan ook, en dat geldt misschien wel eens te meer voor de leerkracht en de leerling die in een onderwijssituatie intensief omgang met elkaar hebben. Echter, de relevantie van dit subjectieve karakter van een onderwijspraktijk wordt nogal eens vergeten als we al te direct het gedrag van de leerkracht wensen te bezien in het licht

van het realiseren van onderwijsdoelstellingen, laat staan als het gaat om het 'waarmaken van de confessionele identiteit van de school'.

Ik ga nog even op dit punt van subjectiviteit verder door het subjectieve karakter van docentgedrag uit te diepen in termen van normatief-professioneel gedrag. De kwalificatie '*professional*' is volgens gangbare literatuur van toepassing bij zogenaamde 'kennisintensieve' beroepen. Dat zijn de beroepen waarbij kennis de *voorwaarde* is voor beroepsuitoefening en het '*product*' – de geleverde inspanning – vervolgens bestaat in nieuwe kennis, specifiek gecontextualiseerde kennis of toegepaste kennis (Weggeman 2007). Professionals onderscheiden zich vervolgens door relatief autonoom in hun beroepsuitoefening keuzen te maken met betrekking tot de inhouden en de wijzen van werken (instrumentaliseren). Zo bezien is dus inderdaad ook de leerkracht een professional.

In toenemende mate is er de laatste tijd – complementair aan een instrumentele of doelrationele opvatting van professionaliteit – aandacht voor het normatieve moment in het functioneren van de professional. Het leidende inzicht is dat het vormgeven aan onderwijs (wat?, en hoe?) nooit volledig gestandaardiseerd plaats kan vinden. De professional is daarbij een cruciale schakel en daarmee is het onderwijs niet alleen niet waardenvrij omdat de standaard zelf subjectieve keuzen vooronderstelt, maar ook omdat elke leerkracht individuele keuzen maakt in het vormgeven aan de les. In de woorden van de bekende onderwijssocioloog Hargreaves (1994 ix): "Teachers don't merely deliver the curriculum. They develop, define and reinterpret it too. It is what teachers think, what teachers believe and what teachers do at the level of the classroom that ultimately shapes the kind of learning that young people get ...". En: "Teachers teach in the way that they do, not just because of the skills that they have or have not learned. The ways they teach are grounded in their backgrounds, their biographies, in the kinds of teachers they have become. (..)

Een goede professional reflecteert op dit meta-perspectief, en realiseert zich daarmee de gegeven *levensbeschouwelijke* of *normatieve* dimensie van het professioneel handelen (Bakker 2004; vgl. Korthagen 1998; 2001; Jacobs 2008).

Reflectie op deze normatieve dimensie van docentgedrag heeft betrekking op (minstens) drie aspecten:

- (1) Het keuzeproces hoe te komen tot concreet handelen. Een professional wordt geacht te beschikken over een handelingsrepertoire (rationeel-technische of instrumentele professionaliteit). Het kunnen hanteren van

een professioneel instrumentarium maakt echter nog geen professioneel gedrag. Professioneel handelen is pas zichtbaar als een specifieke keuze is gemaakt voor een bepaalde professionele interventie. In uiteindelijk gedrag *blijkt* als het ware de normatieve dimensie.

- (2) De persoon van de professional als zijn/haar eigen instrument. De persoon, inclusief opvattingen, normatief kader en levensbeschouwing, maken de beroepsbeoefenaar en bepalen daarmee de vormgeving en invulling van het beroep. De *kwaliteit* van de beroepsuitoefening wordt derhalve mede bepaald door de persoon van de beroepsbeoefenaar zelf (Jacobs 2008; Sikes & Everington 2001).
- (3) Levensbeschouwing en normativiteit als object van onderwijs. Afhankelijk van het soort beroep (leerkracht, maatschappelijk werker, pedagogisch hulpverlener, econoom, jurist) is levensbeschouwing en normativiteit aan de orde als *onderwerp* in de relatie tussen de professional en de leerling of cliënt. Zo is voor een leerkracht bijvoorbeeld specifieke kennis van de godsdienstige achtergronden van een leerling van belang, dat wil zeggen zowel algemene kennis over godsdienstige tradities als ook over de specifieke context van de leerling. Geobjectiveerde kennis bestaat in dezen niet; de leerkracht komt tot eigen 'constructen' en percepties.<sup>2</sup>

De persoon van de leerkracht bepaalt aldus in hoge mate de vormgeving van onderwijs, en daarmee de identiteit van de school. Dat geldt op deze manier vanzelfsprekend voor elke school en niet alleen voor confessionele scholen. Hoe is dit te bezien in het licht van het eerder beschreven verzuilde onderwijsbestel?

## Denken over christelijk onderwijs

Er is de laatste decennia nogal wat veranderd in de opvatting van 'de' christelijke identiteit van scholen. De tijd lijkt voorbij dat de christelijke identiteit van de school werd opgevat als het doorvertalen van eenduidig vaststaande 'christelijke waarden en normen' naar christelijk onderwijs. Deze statische opvatting van identiteit heeft plaats gemaakt voor een meer dynamische opvatting van identiteit, waarbij veel meer ruimte ontstaat voor een diversiteit aan interpretaties. Men hoeft niet lang in het Nederlandse onderwijs rond te kijken om dit eenvoudigweg te kunnen constateren: scholen met officieel eenzelfde omschreven identiteit zien er in de praktijk heel verschillend uit. Brede maatschappelijke ontwikkelingen als 'de democratisering van de mo-

raal' en 'het einde van de Grote Verhalen' hebben ook voor het denken in termen van verzuild onderwijs consequenties: het aandachtspunt wordt verlegd van de koepel, van de zuil, van het meerschoolse bestuur naar die ene, unieke school in de eigen context, met die specifieke leerlingenpopulatie, met juist die leerkrachten. Een belangrijke impuls hiertoe was de beroemde rede van onderwijsminister Ritzen in 1993 over 'de pedagogische opdracht van de school'. Ritzen maakte duidelijk dat elke school (ook de openbare) vanuit een subjectief concept 'goed' onderwijs beoogt te ontwikkelen en dat men over de gehuldigde standpunten en perspectieven duidelijk diende te zijn. 'Ontdekt' werd dat ook de openbare school een identiteit heeft, maar evengoed dat diezelfde openbare scholen onderling verschillen (Braster 1996). En rond dezelfde tijd lijkt de opvatting post te hebben gevat dat er tussen de scholen die bij een zelfde zuil horen hooguit nog sprake kan zijn van een zekere 'familiegelijkenis' (Kuiper 1992) en dat er zelfs tussen scholen die onder één en hetzelfde bestuur vallen de bereidheid is te erkennen dat er onderlinge verschillen zijn: er is sprake van een 'erkende ongelijkheid' (Bakker 2004). Anneke de Wolff (2000) komt in haar proefschrift na een uitvoerige conceptuele verkenning van de notie 'identiteit van een school' tot de volgende definitie: 'datgene wat de school tot deze school maakt, oftewel wat de kenmerkende (typerende of onderscheidende) eigenschappen van deze school zijn, wat de leden van de school met elkaar gemeen hebben (of wat geldt voor de leden als collectief) en wat een bepaalde mate van duurzaamheid of continuïteit door de tijd kent' (De Wolff 2000, 53). Het valt op dat deze veelvuldig geciteerde definitie zich primair richt op de concrete school: deze specifieke school, met deze leerkrachten, in deze specifieke context. In tegenstelling tot een opvatting van schoolidentiteit die deductief ontleend wordt aan de identiteit van een cluster van scholen (lees: 'zuil'). Dit betekent vanzelfsprekend niet dat deze identiteit van de school zich niet ook kan verhouden tot en zich oriënteert op een gedachtegoed van buiten de school (bijvoorbeeld de christelijke traditie), maar dat deze ideeën op een unieke wijze middels unieke interpretaties en manifestaties aan de orde zijn binnen één bepaalde school.

Als gevolg van deze ontwikkeling is op vele plaatsen een situatie ontstaan waar een school juridisch-formeel en daarmee expliciet wordt gerekend tot een bepaalde levensbeschouwelijke traditie (veelal de christelijke), terwijl *de facto* de levensbeschouwelijke achtergrond van de betrokkenen (leerlingen én leerkrachten) in meer of mindere mate verschilt. In de eerste plaats doordat de betrokkenen die zich tot de religieuze-traditie-van-de-school rekenen, diezelfde traditie uiteenlopend interpreteren en daarmee diezelfde traditie op verschillende manieren binnen de school representeren. In de tweede plaats

wordt de school ook bevolkt door leerkrachten en leerlingen die zich in alle verscheidenheid rekenen tot levensbeschouwelijke tradities die anders zijn dan de officiële religieuze identiteit van de school doet vermoeden.

Wat dat laatste betreft is de heterogene samenstelling van de leerlingpopulaties het meest in het oog lopend. De bandbreedte is groot: van een in religieus opzicht vrijwel homogene leerlingpopulatie tot een zeer hoge mate van heterogeniteit. Wat de christelijke scholen betreft, is dit gegeven even opmerkelijk als interessant, en het mag duidelijk zijn dat hiermee een belangrijk spanningsveld is ontstaan. Een christelijke school met grote aantallen moslimleerlingen is bijvoorbeeld bepaald geen uitzondering. Hoewel dit om diverse redenen te kort door de bocht is geformuleerd, blijft de interessante vraag wel staan hoe men in de alledaagse praktijk omgaat met deze waarneming, zowel op het meso-niveau van de school als organisatie als ook op het micro-niveau van de klas en individuele leerkracht.

## De normatieve professional op de confessionele school

Het is opvallend dat in de literatuur met betrekking tot deze spanningsvolle verhouding veel aandacht uitgaat naar het doordenken van de relatie tussen deze beide componenten: de ‘formele identiteit van de school’ en de ‘samenstelling van de leerlingpopulatie’. En dat er vervolgens lange tijd relatief weinig aandacht uitging naar de rol die de leerkracht – als handelend *subject* – in dit spanningsveld speelt. Of althans, er was wel sprake van een leerkracht, maar deze werd lange tijd vooral gezien als de representant, als het verlengstuk van de formele identiteit van de school (Knoers 1987, 7; Giesbers & Bergen 1992, 12).

De groeiende aandacht voor de leerkracht als normatieve professional betekent dat er een verandering van positie heeft plaatsgevonden. Het wordt duidelijk dat de leerkracht, in plaats van een exponent te zijn van de christelijke schoolidentiteit, *een relatief onafhankelijke afweging* maakt in het spanningsveld tussen formele identiteit van de school en een levensbeschouwelijk-heterogene leerlingengroep.

### *Een voorbeeldkwestie: Wel of niet de dag met een gebed beginnen?*

Op basis van een kwalitatief-empirisch onderzoek ontwikkelden we een casus die exemplarisch duidelijk maakt hoe die afweging op het individuele niveau van een leerkracht kan werken (Bakker & Rigg 2004). Het blijkt op menig christelijke school een aangelegen punt voor discussie te zijn of het gezien

de levensbeschouwelijk-heterogene leerlingenpopulatie ‘nog wel’ gepast is de dag met een gebed te beginnen. Ondanks eventueel schoolbeleid en vigerende afspraken, constateren we dat op veel scholen in hoge mate de individuele leerkracht in de praktijk bepaalt of en hoe in zijn situatie een dergelijk meditatief moment vorm krijgt (a.w., 22 e.v.). Hoe komt een leerkracht nu tot zo’n besluit? Wat bepaalt uiteindelijk zijn handelen?

De leerkracht in kwestie heeft *enerzijds* in een zekere mate de christelijke identiteit van de school in het oog en *percipieert* de daarmee samenhangende verwachtingspatronen. Welk beeld heeft de leerkracht van ‘wat hoort’ op een christelijke school en hoe dwingend is dat beeld? De imperatieven die wat dat betreft door de leerkracht worden ervaren zijn bijvoorbeeld: een dringende wens aan zijn adres van de kant van het schoolbestuur, of een suggestieve, enigszins dwingende opmerking van de directeur tijdens de laatste teamvergadering, het boekje voor dagopeningen dat vanwege de school in elk lokaal op de lessenaar ligt, of het simpele feit dat de school christelijk is en de leerkracht vanuit zijn opvoeding mee heeft gekregen dat bidden daar wezenlijk bij hoort. *Anderzijds* en *tegelijkertijd* beziet de leerkracht (met zijn eigen ‘bril’) de samenstelling van de leerlingenpopulatie, inclusief de levensbeschouwelijke achtergronden van de leerlingen, en maakt in samenhang daarmee – individueel bepaalde – afwegingen. Bijvoorbeeld *theologische afwegingen*: “Wat betekent het als ik een christelijk gebed uitspreek met moslim-leerlingen?”, “Kan dat eigenlijk wel?”, “Zijn God en Allah wellicht ook tegelijkertijd aan te roepen?”, “Maar hoe zit het dan met de leerlingen zonder enige godsdienstige achtergrond? Die kunnen of willen toch eigenlijk niet bidden, juist omdat ze niet geloven?”. En bijvoorbeeld ook *pedagogische afwegingen*: “Is er sprake van een subtiele vorm van indoctrinatie als ik niet-christelijke leerlingen dwing om ‘gewoon’ met de rest van de klas mee te bidden, of om ze een christelijk lied te laten zingen?” “Maar zou ik hen als leerkracht daarentegen daarvan vrijstellen, met andere woorden ze hoeven niet mee te bidden of te zingen en moeten dat alleen maar respecteren door stil te zijn, dan geeft dat óók een pedagogisch ongewenste situatie, omdat zij zich dan wellicht achtergesteld voelen bij de leerlingen met wie wél gebeden wordt, ...” (ref. a.w., 22 e.v.)

Er is niet veel voorstellingsvermogen voor nodig om te begrijpen dat veel meer vragen bedacht kunnen worden in het geschetste spanningsveld tussen de formele identiteit van de school en de levensbeschouwelijk-heterogene leerlingenpopulatie. Welke kwesties echter daadwerkelijk voor een leerkracht spelen, zal van persoon tot persoon en van situatie tot situatie verschillen. En de leerkracht in het klaslokaal verderop, geeft – welhaast per definitie – op een andere wijze vorm aan de levensbeschouwelijke dimensie van het onderwijs op

school. Het hangt er maar van af welke kwesties een leerkracht onderscheidt, en welke kwesties hij in welke mate mee laat wegen en wat ze voor hem betekenen. Kortom: de persoon van de leerkracht en zijn eigen referentiekader en biografie is in dit afwegingsproces – bewust en onbewust – volop in het geding.

In hetzelfde onderzoeksproject (met de titel *Leerkracht op gespannen voet*; gerapporteerd in Bakker & Rigg 2004) is een deel van de centrale onderzoeksvraagstelling voor deze bijdrage relevant: Hoe interpreteren leerkrachten op protestants-christelijke en (rooms-)katholieke basisscholen tegen de achtergrond van hun professionele denken en handelen de christelijke identiteit van de school?

Ik geef in het vervolg kernachtig de belangrijkste conclusies op dit punt weer en geef daarbij steeds een korte toelichting (a.w., 182 e.v.)

***Conclusie 1: De noties ‘identiteit van de school’ en ‘christelijke identiteit van de school’ worden door de leerkrachten uit het onderzoek primair smal opgevat, maar desgevraagd kan hun begrip van deze noties zonder veel problemen worden verbreed.***

De leerkrachten die deelnamen aan dit kwalitatief-empirische onderzoek hebben sterk de neiging de aandacht te beperken tot expliciete uitingen, zo men wil: de theatrale dimensie van christelijke identiteit. Godsdienstonderwijs, dagopeningen, vieringen en, bij wijze van spreken, hoe je ‘meet’ of een potentiële collega wel past bij het christelijke karakter van de school, zijn typische voorbeelden daarvan.

In een aantal gevallen is er sprake van een spontane neiging het gesprek over identiteit breder te trekken, bijvoorbeeld wanneer men spreekt over de “grondhouding” van elke leerkracht die belangrijk wordt gevonden als het gaat over de identiteit van de school. Het is ons opgevallen dat in de nadere verkenning van bijvoorbeeld dit begrip, die houding dan bijvoorbeeld vooral van belang is om goed (!) en passend godsdienstonderwijs te kunnen geven. Waarmee we weer terug zijn bij het smallere begrip van christelijk identiteit. Desgevraagd weten velen ook voorbeelden van een bredere opvatting van identiteit te geven. Deze voorbeelden liggen veelal in het sociaal-emotionele domein (bijvoorbeeld op het terrein van omgangsvormen).

De leerkrachten hebben weinig problemen met een bredere opvatting van identiteit. Dat het gesprek over de identiteit van de school uiteindelijk met alle aspecten van het onderwijs (onderwijskundig, organisatorisch) te maken heeft, wordt gemakkelijk geaccepteerd, maar is, zoals gezegd, voor de meesten niet de eerste gedachte. Opvallend is ook dat degene die het identiteitsvraagstuk vooral primair breed ziet, geneigd is de smalle aspecten van het vormgeven aan christelijke identiteit minder belangrijk te vinden. Soms is

daarbij sprake van vergaande relativering, zoals bijvoorbeeld een leerkracht, die – als normatieve professional – uitgesproken opvattingen heeft over goed onderwijs, maar die op bijna humoristische wijze aangeeft uitsluitend dan de dag met een gebed te beëindigen als de directeur toevallig langsloopt. Hiertoe heeft ze op haar bureau een “stapeltje gebedjes klaarliggen ...”.

***Conclusie 2: Als externe prikkels ontbreken wordt de formele identiteit van de school weinig bereflecteerd***

De voorgaande conclusie zou kunnen doen vermoeden dat leerkrachten zich uitgebreid gedachten vormen over de formele, expliciet christelijke identiteit van de school. Dat is echter bepaald niet het geval. De deelname aan het onderzoek creëerde voor elke leerkracht de noodzaak te reflecteren op de formele, christelijke identiteit van de school. Dit zogenaamde ‘test-effect’ was met andere woorden een belangrijke, maar tevens incidentele prikkel tot reflectie. In de dagelijkse schoolpraktijk ontbreekt deze prikkel en zijn er relatief zeer weinig andere prikkels. De expliciete religieuze oriëntatie van de school wordt onderling weinig besproken en is zelden voorwerp van reflectie. Opvallend vaak bleek in de interviews dat ‘waarom-vragen’ met name in het religieuze domein niet beantwoord konden worden, waarbij meerderen expliciet aangeven bij de christelijke identiteit van de school weinig tot niet stil te staan. Bepaalde gangbare rituelen van christelijk onderwijs zoals bijvoorbeeld een aanbod van godsdienstonderwijs of het zingen van christelijke liederen kennen een hoog ‘vanzelfsprekendheidsgehalte’. “Dat doe je gewoon en daar denk je verder niet zo over na”. Daarnaast gaven veel leerkrachten spontaan aan het thema van dit onderzoek een moeilijk gespreksonderwerp te vinden.

Het is belangrijk er op te wijzen dat het hier gaat om de discussie over de *formele, religieuze* identiteit van de school en dat we concluderen dat dáárop nauwelijks wordt gereflecteerd. De christelijke identiteit van een school hoort bij uitstek ook bij een smal identiteitsbegrip. En wat dát betreft trekken we deze conclusie. Vragen als: “Uw school heet een *protestants-christelijke* school? Wat betekent dat volgens u? En hoe wordt daaraan volgens u vormgegeven?”, zijn vragen die de respondent in de richting duwen van een smal begrip van identiteit en een deductieve manier van redeneren (a.w., 16-17).

In relatie tot een *brede* conceptie van schoolidentiteit ligt deze conclusie verrassend anders:



***Conclusie 3: Er wordt veel over de brede identiteit van de school gesproken en nagedacht zonder dat men zich dat realiseert en zonder dat men dat koppelt aan de formele (confessionele) identiteit van de school***

Discussies over het profiel van de school, over een ‘missie’ en een ‘visie’, over de inhoud en samenstelling van een schoolgids, het inrichten van het schoolgebouw, de vraag of het bij de school past om een ‘Brede School’ te worden, een ‘pest-protocol’ en dergelijke zaken meer zijn voorbeelden van reflectie die bepalend zijn voor identiteitsontwikkeling van de school in brede zin, waarmee de school een eigen kleur krijgt en zich profileert. Veel aandacht en tijd wordt besteed aan dit type reflectie. Opvallend is dat dit vormgeven aan de (brede) identiteit van de school, niet snel in deze termen wordt verwoord en dat men deze inspanningen niet snel zal koppelen aan de formele, religieuze identiteit van de school. Het begrip van religieuze identiteit lijkt ver af te staan van de praktische, organisatorische, pedagogische en onderwijskundige keuzen van alledag.

***Conclusie 4: De formele, christelijke identiteit van de school wordt op zich niet negatief gewaardeerd.***

De leerkrachten uit het onderzoek hechten zeer verschillend betekenis aan de formele, christelijke identiteit van de eigen basisschool. Ook de inhoud van wat eronder dient te worden verstaan verschilt sterk. Variërend van een “buitenkantje”, waar een aantal plichtplegingen bij horen, tot de ruimte en mogelijkheid voor een gesprek met leerlingen over “het lijntje naar boven” en dat “vonkje dat ergens van binnen moet zijn”. We concluderen echter dat niemand de expliciete referentie naar de christelijke traditie negatief wenst te waarderen.

***Conclusie 5: De expliciet religieuze identiteit van de school heeft wel een negatieve ‘gevoelswaarde’: De christelijke identiteit van de school is in zekere mate waardevol, maar is tevens beladen en problematisch, in de zin dat het nadenken over die identiteit bij de leerkracht altijd gepaard lijkt te gaan met het gevoel dat die identiteit onvoldoende uit de verf komt en dat hij er nog wat mee moet.***

De leerkracht ervaart de christelijke identiteit van de school als spanningsvol. Men voelt zich – met wisselende intensiteit – schuldig dat men onvoldoende recht doet aan de christelijke identiteit van de school. Dit gevoel wordt versterkt in de eerste plaats door het idee dat het ook met een extra inspanning toch altijd nog onvoldoende zal blijven en, in de tweede plaats, door de indruk dat het met de christelijke identiteit bergafwaarts gaat. Werken aan de ontwikkeling van de religieuze identiteit ervaart men als een gevecht tegen de bier-

kaai. Dit laatste laat zich verklaren doordat men identiteit vooral in smalle zin opvat en dat men dus constateert dat verschillende traditionele uitingsvormen van christelijke identiteit door de tijd heen minder gebruikelijk zijn geworden en minder draagvlak hebben gekregen, zonder dat daar (bewust) nieuwe vormen voor in de plaats zijn gebracht.

Vooral spannend wordt de verhouding van de leerkracht tot de christelijke identiteit van de school doordat in lijn met voorgaande conclusie men het gevoel heeft dat ondanks deze afname van het draagvlak en de veranderde tijdsgeest de school eigenlijk niet van kleur mag verschieten.

### Leerkrachten in gesprek over identiteit

De recente Utrechtse studie van Inge Versteegt (2010), onder de titel *Diversiteit in de klas; Perspectieven van de leerkracht*, maakt inzichtelijk hoe leerkrachten van confessionele (protestants-christelijke) scholen over de confessionele identiteit redeneren in relatie tot de alledaagse context. Op basis van analyses van interviews met leerkrachten – in een eveneens kwalitatief-empirisch onderzoek – reconstrueert zij een vijftal discoursen waarbinnen leerkrachten afwisselend argumenteren. Zij onderscheidt achtereenvolgens (1) het pleidooi voor wederzijds respect (*'Respect'*), (2) het waarderen van cultureel verschil (*'Diversiteit als waardevol'*), (3) het pleidooi voor de individuele benadering van de leerling, gericht op het bestrijden van vooroordelen (*'Particularisatie en differentiëring'*), (4) het gericht handhaven van de schoolidentiteit, met name door het handhaven van bepaalde rituelen (*'Segregatie'*) en (5) het bevorderen van autonoom denken en handelen van kinderen mede ook gericht op de eigen geloofsvorming (*'Autonomie'*).

Elk van deze discoursen heeft in Versteegts opvatting een eigen dynamiek en argumentatiestructuur; bovendien spelen er in elk discours specifieke (expliciete maar vaak ook impliciete) doelen en belangen. Ze laat zien dat leerkrachten in hun vertogen regelmatig overstappen van het ene discours naar het andere, zonder zich dat precies zo bewust te zijn, hetgeen zich vooral wrekt in het zich slechts beperkt realiseren van de spanning tussen de verschillende doelen en belangen die met de verschillende discoursen samenhangen. Relevant voor het thema van deze bijdrage is dat haar analyse inzichtelijk maakt hoe leerkrachten zich binnen het *'segregatie'*-discours (van het handhaven en nader profileren van de christelijke identiteit van de school) kunnen bewegen, zónder zich direct te realiseren dat dit op gespannen voet kan staan met de dynamiek van de overige discoursen (waarbinnen zij zich

in hetzelfde gesprek ook begeven). En andersom, hoe zij in de overige discoursen redematies kunnen opbouwen in de dynamiek van dat discours, zónder dat direct in relatie te kunnen of willen zien met het ‘identiteits-’ annex ‘segregatie’-discours (Versteeg 2010).

## Conclusie

De conclusie moet wat mij betreft zijn dat de zwaarwegende aandacht voor het confessionele label van de christelijke of islamitische school – die om verschillende redenen in verschillende kringen bespeurbaar is – ontmythologiseerd zou moeten worden. Enerzijds door het label als zodanig te deconstrueren, en te willen begrijpen hoe diffuus en daarmee nietszeggend religieuze claims kunnen zijn en anderzijds door te willen begrijpen (en aan elkaar uit te leggen) hoe religieuze claims onlosmakelijk samenhangen met andere contextuele variabelen als cultuur, etniciteit, de ‘couleur locale’, sociaal-economische klassen, politiek-maatschappelijke belangen, etc. Het is duidelijk dat dit confessionele label daarna ook nog een specifieke betekening krijgt tegen de achtergrond van een naar confessie verzuild onderwijsbestel.

Een nuchtere deconstructie is een eerste stap, maar daar hoeft het dan niet bij te blijven en daar kan het ook niet bij blijven. De vervolgstap zou m.i. moeten zijn dat de gedachte dat het geheel van schoolculturen en onderwijsleerprocessen nooit neutraal is, maar altijd vanuit specifieke (subjectieve en waardengeladen) keuzen vorm krijgt, serieus genomen wordt. Dat vraagt om een voortdurende reflectie op de kwaliteit van het eigen onderwijs en dus ook om een opvatting over *goed* (!) onderwijs. Dat kan en moet op het niveau van het collectief, in een schoolgebonden identiteitsberaad; dat kan en moet op het niveau van de individuele leerkracht, als normatieve professional. In deze tweede stap blijkt de normatieve en levensbeschouwelijke dimensie van het onderwijs opnieuw en vernieuwd voor het voetlicht te komen.

In deze vervolgstap zou het mijns inziens mogelijk moeten zijn om voorbij de veelal onbereflecteerde vanzelfsprekendheden van het decor van een verzuild onderwijsbestel, het levensbeschouwelijke karakter van de school of zelfs de religieuze oriëntatie van de school, reconstructief te benutten. Anders gezegd, in termen van deze bundel: niet de formele, confessionele verzuiling als decor van de confessionele school, maar de bredere, dynamische, gecontextualiseerde en daardoor veelzijdige manifestatie van één of meer religieuze tradities in en rondom de school. Hoe ‘grillig’, onvoorspelbaar en multi-interpretabel religieuze tradities zich in deze zienswijze ook

presenteren, de door de traditie aangereikte ‘decorstukken’ (zoals religieuze feesten en rituelen, religieuze verhalen, de aankleding van de school, de ordening en markering van tijd en ruimte) blijven beschikbaar voor gebruik. Soms de kiest de individuele leerkracht, soms het collectief aan leerkrachten de passende decorstukken, waarbij het in dit geval niet meer gaat om onreflecteerde vanzelfsprekendheden, maar eerder om de welbewust gekozen decorstukken die reflectie bevorderen en gevoelens van verbondenheid en zijnsoriëntatie oproepen (‘aisthesis’, zie bijvoorbeeld de bijdrage van Alma in dit themanummer).

## Noten

- 1 De drie Utrechtse projecten die in deze bijdrage aan de orde komen: 1. Publicaties rond het thema *Normatieve professionaliteit van leerkrachten* (zie diverse publicaties Ter Avest, Heimbrock, Rigg, Van der Want, Everington, Bakker); 2. Het project *Leerkracht op gespannen voet* (gepubliceerd in Bakker & Rigg 2004); 3. Het project *Diversiteit in de klas* (Versteegt 2010).
- 2 In recente publicaties wordt het belang van dit subjectieve moment van de professional verder op de spits gedreven door de organisaties waar deze professionals werken (scholen, GGZ-instellingen, politie, maatschappelijk werk) te typeren als ‘frontlinie-organisaties’. In het primaire proces van deze organisaties zijn de medewerkers sleutelfiguren, omdat zij beschikken over een relatieve vrijheid om in het spanningsveld tussen hun cliënten, hun organisatie en de opdrachtgever keuzen te maken die noodgedwongen niet volledig in regels vastgelegd konden worden (Bruining 2006; vgl. ook Weggeman 2007). Zelfs al is voorzien in uitgebreide protocollen, op de cruciale momenten wordt besloten tot interventies die niet door regels konden worden afgedekt. Zij maken als het ware in hun ‘ad hoc’ keuzen de kwaliteit van de professie en hun organisatie. In deze keuzen zijn zij impliciete morele leiders zowel naar hun cliënten, leerlingen, etc. als intern gericht naar de eigen organisatie (Jacobs 2008).

## Literatuur

- Avest, Ina ter & Cok Bakker (2009),  
 Structural Identity Consultation: Story telling as a Culture of Faith Transformation,  
 in: *Religious Education*, 104, 3, 257-271.

- Bakker, Cok (2004),  
*Demasqué van het christelijk onderwijs?; Over de onzin en zin van een adjectief*, Oratie,  
 Utrecht: Faculteit der Theologie – Universiteit Utrecht.
- Bakker, Cok & Ina ter Avest (2010),  
 Self-understandings of RE-teachers in Structural Identity Consultation; Contributing  
 to School Identity in a Multi-faith Context, in: Engbertson, Kath., Marian de Souza,  
 Gloria Durka & Liam Gearon (eds.), *International Handbook of Inter-religious Education*,  
 Dordrecht / Heidelberg / London / New York: Springer, 415-425.
- Bakker, Cok & Elizabeth Rigg (2004),  
*De persoon van de leerkracht; Tussen christelijke schoolidentiteit en leerlingendiversiteit*,  
 Zoetermeer: Meinema.
- Bakker, C. & H-G. Heimbrock (2007) (eds.),  
*Researching RE Teachers. RE teachers as Researchers*, Waxmann: Münster/New York/  
 München/Berlin.
- Braster, J.F.A. (1996),  
*De identiteit van het openbaar onderwijs*, (Proefschrift Erasmus Universiteit Rotterdam).
- Bruining, T. (2006),  
*Learning behind the frontline of public service*, (Dissertation. Utrecht: Universiteit voor  
 Humanistiek), CBS (2011). [www.cbs.nl](http://www.cbs.nl).
- Everington, Judith, Ina ter Avest, Cok Bakker & Anna van der Want (2011),  
 European religious education teachers' perceptions of and responses to classroom  
 diversity and their relationship to personal and professional biographies, in: *British  
 Journal of Religious Education*, Volume 33, Issue 2, 241-256.
- Giesbers, J.H.G.I. & T.C.M. Bergen (1992),  
*Professionaliteit en professionalisering van leraren*, Culemborg: Educaboek.
- Halman, L. e.a. (2005),  
*Atlas of European Values*, Leiden: Brill & Tilburg University.
- Hamachek, D. (1999),  
 Effective teachers: What they do, how they do it, and the importance of self-knowledge,  
 in: Lipka, R. P. & T. M. Brinthaupt (Eds.), *The role of self in teacher development*, Albany,  
 N.Y.: State University of New York Press.
- Hargreaves, A. (1994),  
*Changing teachers, changing times: teachers' work and culture in the postmodern age*,  
 London: Cassell.
- Jacobs, G., e.a. (2008),  
*Goed werk; Verkenningen van normatieve professionalisering*, Amsterdam: Uitgeverij  
 SWP.

- Knoers, A.M.P. (1987),  
*Leraarschap, ambacht of professie: professionalisering van de universitaire lerarenopleiding*, Assen: Van Gorcum.
- Korthagen, F.A.J. (1998),  
*Leraren leren leren; Realistisch opleidingsonderwijs, geïnspireerd door Ph.A. Kohnstamm*, Amsterdam: Vossiuspers AUP.
- Korthagen, F.A.J. (2001),  
*Waar doen we het voor?; Op zoek naar de essentie van goed leraarschap*, Utrecht: WCC.
- Kuiper, D.Th., H. Klifman, e.a. (1992),  
*Niet bij kennis alleen: de toekomst van het christelijk onderwijs in de Nederlandse samenleving*, Voorburg: NPCS.
- Sikes, Pat & Everington, Judith (2001),  
Becoming an RE teacher: a Life History approach, in: *British Journal of Religious Education*, 24 (1), 8-20.
- Versteegt, Inge (2010),  
*Diversiteit in de klas: perspectieven van de leerkracht*, (Proefschrift Universiteit Utrecht).
- Want, Anna van der, Cok Bakker, Ina ter Avest & Judith Everington (2009) (eds.),  
*Teachers Responding to Religious Diversity in Europe: Researching Biography and Pedagogy*, Münster/New York/München/Berlin: Waxmann.
- Weggeman (2007),  
*Leidinggeven aan professionals? Niet doen! Over kenniswerkers, vakmanschap en innovatie*, Schiedam: Scriptum.
- Wolff, Anneke de (2000),  
*Typisch christelijk?; Een onderzoek naar de identiteit van een christelijke school en haar vormgeving*, Kampen: Kok.

# Godsdienstonderwijs in meervoud: de leraar als acteur

Wilna Meijer\*

## Inleiding

Godsdienstonderwijs in Nederland is de laatste decennia stevig veranderd. Van het oude vertrouwde christelijke, protestantse dan wel katholieke, onderwijs dat er in alle vanzelfsprekendheid vanuit ging dat leraren en leerlingen in dezelfde religieuze traditie stonden, de traditie die ook de inhoud van het vak bepaalde, is alleen in orthodoxe enclaves nog iets terug te vinden. Als regel kenmerkt hedendaags godsdienstonderwijs zich door een expliciete representatie van de religieuze pluriformiteit van de context in de les- en leerstof. Er bestaat ruime consensus over dat het vandaag de dag belangrijk is om alle leerlingen tot op zekere hoogte verschillende religies te doen leren kennen. Een ‘pluralistisch godsdienstonderwijs’ zou een bijdrage leveren aan burgerschapsvorming voor de pluralistische, liberaal-democratische samenleving (vgl. Meijer 2008a, Meijer 2011, Meijer e.a. 2009).

Bij alle erkenning van het pedagogische belang van horizonverbreding en verwerven van kennis van verschillende religies (*learning about religions*), steekt toch voortdurend de idee de kop op dat voor werkelijk begrip van het wezenlijke van religie feitenkennis, kennis van religieuze uiterlijkheden (rituelen, artefacten, gebouwen, geschriften, feest- en gedenkdagen, kleding- en voedingvoorschriften, enz.) niet voldoende is. In dat kader wordt als regel het persoonlijke religieuze geloof van de leraar tot *conditio sine qua non* van goed godsdienstonderwijs gemaakt. Een voorbeeld, uit de begintijd van het godsdienstpedagogische debat over religieuze pluriformiteit in Nederland: ‘Godsdienstige opvoeding kan niet volstaan met een eenzijdige benadering. Wij denken bijvoorbeeld aan de visie op godsdienstonderwijs waarbij slechts aandacht geschonken wordt aan feitelijke, objectieve zaken. Een mens is niet gebaat bij het kennen van alleen de buitenkant van godsdienst. Het is ook noodzakelijk de binnenkant van de godsdienst te voelen en te ervaren. Pas dan kan een mens de essentie van godsdienst vatten. Om dat mogelijk te maken, zal een opvoeder zich dus beslist ook niet neutraal mogen opstellen,

---

\* Rijksuniversiteit Groningen, w.a.j.meijer@rug.nl

omdat hij het kind dan een belangrijke kennisbron zou onthouden' (Ytsma & Brokerhof 1984, 62).

Ik wil hier, en dat is niet voor het eerst, beargumenteren dat de tegenstelling tussen *binnen* en *buiten* pedagogisch-didactisch niet bruikbaar is. En dat de goede leraar godsdienst beter met een toneelspeler dan met een ware gelovige kan worden vergeleken.

## Buiten sluiten

In de jaren tachtig van de vorige eeuw maakte ik deel uit van de onderzoeksgroep godsdienstpedagogiek aan de Rijksuniversiteit Groningen. Daarin werkten theologen, godsdienstwetenschappers en algemeen pedagogen zoals ik samen aan het plan om het godsdienstonderwijs in Nederland meer op de al maar multireligieuzer wordende context af te stemmen en tegelijk van een pedagogische in plaats van de tot dan toe vanzelfsprekende theologische inbedding en verantwoording te voorzien. Van de onderwijsmethode *Wereldgodsdiensten* die het uiteindelijke resultaat vormde, verschenen begin jaren negentig drie van de beoogde vijf delen: het project flopte nog voor de klus geklaard was en werd gestopt (Meijer & Van der Ploeg 1991; 1992; 1993). Godsdienstpedagogisch Nederland zat duidelijk niet op ons te wachten. Misschien hadden we dat kunnen zien aankomen. Onze kritische studie naar gangbare methoden van godsdienstonderwijs, getiteld *Tussen leuren en leren*, had stof doen opwaaien en tot veel discussie geleid (Imelman et al. 1986). De rolverdeling in die discussies – en dan vooral de rol die wij kregen toebedeeld – had een waarschuwing moeten zijn. Al was het onze studie die discussie opriep, als het erop aan kwam werden wij buiten de discussie gesloten. U mag zich dit heel concreet voorstellen.

Neem de man die met zijn vraag de discussie opende na mijn lezing in een cursus voor a.s. leraren godsdienst van de Raad van de Zaken van Kerk en School van de Nederlandse Hervormde Kerk over wereldgodsdienstonderwijs en de pedagogische eisen daarvan, in het opleidingscentrum van die kerk in Driebergen, Hydepark. De vraag van die cursist was of een buitenstaander, een ongelovige, dit onderwijs zou kunnen geven. Op mijn onvoorwaardelijke 'ja, zeker', reageerde de man louter non-verbaal. Hij schroefde de dop op zijn vulpen, sloot zijn schrijfblok, ging achterover leunen en sloeg zijn armen over elkaar. Hij trok zich letterlijk en figuurlijk uit de discussie terug. Hij had geen boodschap aan het verhaal van een outsider.



Een andere ervaring, zo mogelijk nog markanter. Een vereniging voor protestants-christelijk onderwijs in Groningen nodigde mij uit voor een lezing op een studie-avond voor haar (bestuurs-) leden. Ik deed mijn verhaal, toen was het pauze en na een kop koffie werd ik, tot mijn verrassing, geacht te vertrekken. Er was weliswaar discussie voorzien, maar die wilde men in eigen kring voeren. Ik had een discussie over hoe hedendaags, pedagogisch verantwoord godsdienstonderwijs er uit zou kunnen zien, mogen aanjagen, maar meepraten mocht ik verder niet. Ik werd in de meest letterlijke zin buitengesloten.

Pas later zag ik het patroon. Ik ging inzien dat ik binnen het voor mijn publiek vanzelfsprekende dichotome begripssysteem thuishoorde in de koude rechterkolom, waardoor ik gedoemd was nooit ook maar een vinger te kunnen leggen op de essentiële betekenis van religie.

binnen	buiten
innerlijk	uiterlijk
wezen	schijn
essentieel	irrelevant
identificatie	reflectie
engagement	distantie
insider	outsider
gelovige	ongelovige
vertrouwd	vreemd
doorleefde gevoelens	oppervlakkige cognities
warm, levend	koud, dood
authentiek	indifferent
echt begrip	slechts feitenkennis

Toen ik het eigenaardige doodlopen van de discussies door de immuniseringstruc van het buitensluiten en monddood maken eenmaal door had, waren de jaren '90 in zicht. Ik ging me bezighouden met de vooronderstellingen van deze dichotomie en onderwierp die aan kritiek, met behulp van bijvoorbeeld hermeneutische filosofen als Gadamer (1990) en Ricoeur (1981; 1988) en ook klassiekers van mijn eigen vakgebied, de algemene pedagogiek, zoals Herbart (zie bijv. Meijer 1989; 1994; 1998). Ook enkele artikelen over 'binnen en buiten' in het *Nederlands Theologisch Tijdschrift* kwamen goed van pas. De filosoof Oudemans liet er zien dat het spel met de termen 'binnen' en 'buiten' niet letterlijk moet worden genomen, maar metaforisch. Een ieder die ('vreemde') anderen wil begrijpen, is een buitenstaander die de wereld van de ander wil binnendringen. Hij voelt zich outsider omdat hij de uitingen van de

ander niet begrijpt, maar omdat hij op begrip uit is, is hij bereid van zijn plaats te komen, in beweging te komen. Wie tot begrip is gekomen, is niet de psyche van een ander binnengetreden, maar diens leven en wereld (Oudemans 1984). En de godsdienstwetenschapper Leertouwer kritiseerde er het idee dat godsdienst een ‘innerlijke waarheid’ is, in het hart van gelovigen. Godsdienstwetenschappers kunnen met dat idee niets beginnen. Hun onderzoek richt zich op configuraties van religieuze *uitingen* (rituelen, talige uitingen, artefacten). Niet het vooronderstelde ‘innerlijk’ daarachter, maar het patroon ervan, de samenhang tussen de uitingen sticht betekenis (Leertouwer 1984).

De dichotomie van binnen en buiten is onhoudbaar, maar de idee van een dialectiek of wisselwerking van identificatie en reflectie kan pedagogisch goede diensten bewijzen. De klassieke, Hegeliaanse uitdrukking van het ‘im andern zu sich selber kommen’ geeft nog altijd goed aan waar vorming, *Bildung*, om draait. Zeker in het leren kennen en begrijpen van het menselijke en de menselijke wereld en geschiedenis, inclusief religie, is de dialectiek van ‘binnen en buiten’, van identificatie en reflectie, van ‘vreemd en vertrouwd’, wezenlijk. Het vertrouwd raken met het vreemde is even essentieel als de omkering daarvan, de vervreemding van het vertrouwde en vanzelfsprekende: alleen dan wordt de blik verbreed en de reflectie gestimuleerd. Daarom kunnen zowel de lessen voor acteurs van Stanislavski als die van Brecht, hoe tegengesteld ze ook zijn, een markante pedagogische bijdrage leveren.

## Wat leraren van toneelspelers kunnen leren

We moeten om te beginnen afstand nemen van een van de aloude aannames van traditionele opvattingen van godsdienstonderwijs, namelijk dat de leraar een gelovige, een insider, moet zijn en in zijn geloofszekerheid en *commitment* zijn professionele anker bij uitstek vindt. De tijd, onze tijd, met alle secularisatie en religieuze pluriformiteit van dien, heeft in dit opzicht al het nodige eroderende werk gedaan. ‘Bündige Leitformeln für Religionslehrer, wie ehemals diejenige vom ‘Erzieher als Christ’, haben mittlerweile weitgehend an Plausibilität eingebüsst’, stelde de godsdienstpedagoog Heimbrock al enkele decennia geleden (1982, 8). Pedagogisch gezien is het winst dat er in de plaats van onwrikbare religieuze identiteit en geloofszekerheid tegenwoordig eerder onzekerheid valt aan te wijzen bij leraren godsdienst, onzekerheid over de relevantie van hun vak en besef van eigen beperkingen vis à vis actuele religieuze veelvormigheid en complexiteit – want die inspireren tot onderzoek, tot het stellen van vragen. Reflexiviteit en verbeeldingskracht kunnen zonder

meer als pedagogische deugden gelden. Het lijkt pikant om de toneelspeler als model te nemen voor de leraar godsdienst – groter contrast met religieuze identiteit in ‘persoon en beroep’ is nauwelijks denkbaar. Etymologisch gezien is de toneelspeler immers de *hypocriet*, van het klassiek Griekse ‘hypokrites’ (zie het desbetreffende lemma in het *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*). Maar mijns inziens is de metafoor van theater en toneelspel voor de huidige religieus pluriforme context werkelijk zinnig: leraren godsdienst dienen andere opvattingen en levensstijlen dan hun eigen persoonlijke overtuiging overtuigend te kunnen presenteren (vgl. ook Meijer 1991; 2006; 2008; 2010).

Om andere dan de eigen leefwijzen te begrijpen is verbeeldingskracht nodig. De beroemde Russische acteur en regisseur Konstantin Stanislavski (1863-1938) schreef *Lessen voor acteurs* (1985; dit is de vertaling van *An Actor Prepares* van 1936). Veel van die lessen zijn in deze context bruikbaar.

Zoals acteurs heel uiteenlopende rollen moeten kunnen vertolken hoe hun eigen karakter en situatie ook is, zo moeten leraren godsdienst heel verschillende religies over het voetlicht kunnen brengen, wat hun persoonlijke overtuiging ook is. En evenmin als een goed acteur erbuiten kan zich met zijn rol te identificeren (‘zijn rol te *leven*’, zoals Stanislavski zegt), zomin kan een leraar godsdienst buiten echt begrip van en inzicht in andere religieuze overtuigingen en praktijken.

Eén van Stanislavski’s lessen betreft het ‘magische *als*’. Hoe verschillend loop je naar de deur *als* iemand buiten je roept, *als* je verwacht dat er een pakje zal worden bezorgd, *als* je liefste er is, *als* het midden in de nacht is en je dacht dat er geklopt werd. Het ‘magische *als*’ creëert omstandigheden in de verbeelding, oftewel een situatie die voorstelbaar is. Dan is het ineens niet meer moeilijk, maar begrijpelijk of zelfs vanzelfsprekend, om je daar ook bepaald gedrag en bepaalde gevoelens bij voor te stellen. Stanislavski’s methode is bedoeld om de aanvankelijke vreemdheid van een rol te overwinnen. Als je een bepaalde uiting van je personage niet snapt, bedenk dan een situatie, omstandigheden, waarin die wel zou passen en begrijpelijk zou zijn. De voorgeschiedenis van een bepaalde handeling is in het algemeen ook verhelderend. Bijvoorbeeld: *als* het zo is dat mijn personage er kapot van is dat haar kind is doodgereden, dan kan ik me goed voorstellen dat ze in blinde woede de man aanvliegt die het kind heeft aangereiden. Acteurs moeten het punt bereiken waarop ze het *begrijpelijk* vinden om te spreken en te doen zoals hun rol dat vraagt.

In het leren kennen van andere, ons vreemde religies moeten we vaak eenzelfde weg afleggen van vreemd naar vertrouwd. Er is geen andere weg naar begrip en inzicht dan via kennis van allerlei feiten en details. Je moet steeds meer elementen aan je kennis toevoegen, totdat (enig) begrip en inzicht is verkregen. Kennis van feiten is niet saai, dor en doods – zolang die feiten in hun betekenisvolle context worden geplaatst. Dat wil zeggen: zolang ze maar worden begrepen. Stanislavki's 'magische als' is hier van toepassing. Het ontdekken van de betekenis van een op het eerste gezicht zinloos of zelfs vreemd en 'gek' feit (een gedraging, ritueel, artefact, of welk element van een religie ook) komt neer op het leren zien van samenhang en zinvolle patronen. Natuurlijk zijn er in dit geval grenzen aan de invulling van het 'als...'. Alleen feitelijke gegevens van een religie mogen worden ingevuld om samen de betekenisvolle configuratie te gaan uitmaken. Fantasie is hier niet op z'n plaats, maar verbeeldingskracht wel: in het leren inzien wat je eerder niet kon zien, in het gaan begrijpen van wat je eerst vreemd vond.

Zelfkennis is voor leraren godsdienst even onmisbaar als verbeeldingskracht. Enerzijds kan door zelfkennis worden voorkomen dat vooroordelen over andere overtuigingen en praktijken dan de eigen onwillekeurig een rol gaan spelen in het godsdienstonderwijs. Anderzijds is zelfkennis nodig om over geldige kennis van de eigen traditie te beschikken voor goed onderwijs over die religieuze traditie. Zelfkennis valt of staat met deugdelijke feitelijke kennis van de eigen religie of levensovertuiging, precies zoals de verbeeldingskracht bij het begrijpen van andere tradities niet kan bestaan zonder kennis van de feiten omtrent die traditie. Opnieuw valt er van de theaterwetenschap iets te leren. Terwijl Stanislavski's theorie zich richt op het vertrouwd raken met het vreemde, doelde Bertolt Brecht (1898-1956) met zijn toneelopvatting juist op het vervreemden van het al te vertrouwde – teneinde dat beter te leren kennen en begrijpen (Brecht 1977).

Brecht heeft kritiek op een toneel dat het publiek tot volledige identificatie met de personages brengt, zonder enige kritische afstand. Nu is het publiek hier in het algemeen wel toe geneigd: het wil graag opgaan in de wereld die het toneel voortvoert en er de eigen dagelijkse werkelijkheid even bij vergeten. Brecht ontwikkelde *vervreemdingstechnieken* voor het toneel om te zorgen dat dit niet zal gebeuren. Vervreemdingstechnieken ontmaskeren het vanzelfsprekende en alledaagse door het opmerkelijke en eigenaardige ervan te benadrukken. In het dagelijks leven vestigen we vaak op vervreemdende manier de aandacht op het eigenaardige van het overtrouwde. Met een voorbeeld van Brecht zelf: als een vraag als 'Heb je wel eens goed naar dat horloge van je gekeken?' op een toon van verbazing wordt uitgesproken, kan dit ervoor

zorgen dat je met nieuwe ogen kijkt naar dat ding dat je al jaren om je pols draagt. Om vervreemdingseffecten op het toneel te bereiken, voerde Brecht bijvoorbeeld een verteller in die commentaar levert op wat de acteurs doen en zeggen. Ook maakte hij wel gebruik van een koor dat commentaar levert op de historische context van het op het toneel verbeelde gebeuren, of van een op de achterwand geprojecteerde film of, bijvoorbeeld, kolommen cijfers van hoeveel soldaten in die en die oorlog naar het front trokken, hoeveel ervan sneuvelden, enzovoort, terwijl het publiek kijkt naar een scène met een of een paar van die soldaten. Wat op het toneel wordt gespeeld krijgt een bijzondere lading doordat het met zulke middelen in een bepaald licht, in een bepaalde context en samenhang wordt geplaatst. Het is niet langer zonder meer ‘natuurlijk’ of vanzelfsprekend, maar juist bijzonder en opvallend – markant en vol betekenis.

Naar Brechts opvatting moet toneelspel zijn als een demonstratie zoals die zich buiten het theater kan voordoen: een ooggetuige demonstreert bijvoorbeeld hoe een ongeluk gebeurde – hij doet iets voor, legt uit, geeft commentaar – en vestigt de aandacht op wat hij er opvallend, opmerkelijk aan vond. Het doel is dat de toeschouwers zich een oordeel over het gebeurde kunnen vormen: móest het wel gebeuren? had het niet anders kunnen lopen? waarom deed hij dat? enzovoort. Brecht houdt ons voor dat we nooit tevreden mogen zijn met het klaarblijkelijke en het vanzelfsprekende: er is altijd beter begrip mogelijk. Hij wil vervreemding oproepen om de weg voor beter inzicht vrij te maken. Vervreemding wordt opgeroepen door de historische en sociale achtergrond van iets te tonen. Zo worden de relativiteit en toevalligheid ervan benadrukt. Het had anders kunnen zijn en anders kunnen lopen *als...* Ook hier is een soort ‘magisch als’ in het geding. In dit geval roept het verwondering en nieuwsgierigheid op en daarmee een frisse kijk op iets wat al te vertrouwd en vanzelfsprekend was geworden. De dialectiek van identificatie en reflectie kan inderdaad ook als een dialectiek van vreemd en vertrouwd worden bestempeld.

Op het eerste gezicht simpele feiten inzake religies kunnen uiterst betekenisvol blijken te zijn. Het hoort tot de kunst van de goede leraar godsdienst om precies die feiten te vinden die de leerlingen waarmee hij op dat moment heeft te maken kunnen aanspreken, die verwondering oproepen, tot echte vragen leiden en tot nadenken stemmen. Feitenkennis is niet per definitie dor en saai, als het maar gaat om markante feiten, om verrassende en tot de verbeelding sprekende details, die even goed concreet gedrag, rituelen en artefacten als aspecten van de geschiedenis of de leer van godsdiensten kunnen

betreffen. Of de leerlingen nu beginnen na te denken vanuit verwondering en een gebrek aan begrip (met betrekking tot 'exotische' feiten en details van een religie waarmee ze onbekend zijn) of vanuit evenzeer verrassende feiten die hun naïeve vertrouwdheid met de eigen religieuze (of a-religieuze) traditie verstoren – alleen als ze beginnen na te denken, echte vragen gaan stellen en vandaar uit hun kennis vergroten (kennis van allerlei feiten in zinvolle samenhang) en hun horizon verbreden, alleen dan zijn onderwijs en vorming werkelijk op gang gekomen.

## Literatuur

Brecht, B. (1977),

*Schriften über Theater*, Berlin: Henschel Verlag.

Gadamer, H.-G. (1990),

*Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: Mohr.

Heimbrock, H.-G. (1982),

Zur Bedeutung der Selbstfindung für das Berufskonzept des Religionslehrers, in: Heimbrock, H.-G. (Hrsg.), *Religionslehrer – Person und Beruf*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 160-182.

'Hypokrinomai/hypokrites' (1969), in:

*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. 7. Teil*, 558-571.

Imelman, J.D. et al. (1986),

*Tussen leuren en leren. Analyse van elf methoden voor godsdienstonderwijs*, Kampen: Kok.

Leertouwer, L. (1984),

Insider of buitenstaander?, in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 38, 210-223.

Meijer, W.A.J. & P.A. van der Ploeg (1991, 1992, 1993),

*Wereldgodsdiensten. Methode voor het godsdienstonderwijs voor HAVO/VWO. Drie delen met handleiding*, Kampen: Kok.

Meijer, W.A.J. (1989),

De interesse van de outsider. Bouwsteen voor een didactiek van de humaniora, in: *Pedagogisch Tijdschrift*, 14, nr. 2, 110-118.

Meijer, W.A.J. (1991),

Factual Knowledge and Understanding. What teachers may learn from stage-actors, in: *Religious Education*, 86, nr. 1, 74-83.

Meijer, W.A.J. (1994),

Interesse en reflectie – de dialectiek van het begrijpen, in: *Voorwerk. Tijdschrift voor godsdienstige vorming in school en kerk*, 10, nr. 1, 21-27.

- Meijer, W.A.J. (1998),  
 Innen und Außen. Weltreligionen in der allgemeinen Bildung. Zur Situation in den Niederlanden, in: Heimbrock, H.-G. (Hrsg.), *Religionspädagogik und Phänomenologie. Von der empirischen Wendung zur Lebenswelt*, Weinheim: Deutscher Studienverlag, 75-92.
- Meijer, W.A.J. (2006),  
 Plural Selves and Living Traditions: a hermeneutical view on identity and diversity, in: Souza, M. de et al. (Eds.), *International Handbook of the Religious, Moral and Spiritual Dimensions of Education*, Dordrecht: Springer Academic Publishers, 321-332.
- Meijer, W.A.J. (2008),  
 Alienation and Identification: Learning about Oneself and the Other, in: Streib, H. et al. (Eds.), *Lived Religion. Conceptual, Empirical and Practical-Theological Approaches. Essays in Honor of Hans-Günter Heimbrock*, Leiden/Boston: Brill, 277-285.
- Meijer, W.A.J. (2008a),  
 Religie in het onderwijs, in: Borg, M. ter et al. (red.), *Handboek Religie in Nederland. Perspectief – overzicht – debat*, Amsterdam/Zoetermeer: Forum/Meinema, 388-399.
- Meijer, W.A.J., S. Miedema & A. Lanser-Van der Velde (Eds.) (2009),  
*Religious Education in a World of Religious Diversity*, Münster/New York/München/Berlin: Waxmann.
- Meijer, W.A.J. (2010),  
 Fanaticism, Fundamentalism and the Promotion of Reflexivity in Religious Education, in: Engebretson, K. et al. (Eds.), *International Handbook of Inter-religious Education (Part 2)*, Dordrecht/Heidelberg/London/New York: Springer, 729-741.
- Meijer, W.A.J. (2011),  
 Religious Education, Citizenship Education, Liberal Education, in: Ruyter, D. de & S. Miedema (Eds.), *Moral Education and Development: A Lifetime Commitment*, (ter perse).
- Oudemans, Th.W.C. (1984),  
 Hermeneutiek: Metaforisch spel van binnen en buiten, in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 38, 179-196.
- Ricoeur, P. (1981),  
*Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge/Mass.: Cambridge University Press.
- Ricoeur, P. (1988),  
*Time and Narrative Vol. 3*, Chicago: Chicago University Press.
- Stanislavski, K. (1985),  
*Lessen voor acteurs* (Vertaling van *An Actor Prepares*, 1936), Amsterdam: International Theatre Bookshop.

Ytsma, W. & Brokerhof, D. (1984),

Christelijk geloof en pedagogische principes bijten elkaar niet, in: Ytsma, W. & D. Brokerhof (red.), *Godsdienstige opvoeding in het geding*, Kampen: Kok, 49-63.



# Lezen in de Bijbel: de kracht van de verbeelding

Geert Van Oyen\*

Pour Henk Tieleman  
ami loyal, maître de soupçon

## Inleiding

Dertig jaar geleden stelde Paul Ricœur in *La Bible et l'imagination* de vraag of het wel mogelijk is de notie verbeelding in verband te brengen met het lezen van de Bijbel (Ricœur 1982). Twee vooronderstellingen zouden dat immers onmogelijk maken: (1) is niet verbeelding synoniem voor “vrije en ongestructureerd wilde gedachten” en (2) staat niet de Bijbel voor “een gesloten boek met een onwrikbaar vaste betekenis”? Het antwoord van de Franse filosoof is duidelijk: beide vooronderstellingen moeten worden gecorrigeerd. Ten eerste, verbeelding is de vindingrijke kracht die noodzakelijk is om de werkelijkheid te herschrijven, weliswaar binnen de perken van normerende productie (“rule-governed form of invention”; Ricœur 1995, 144). Ten tweede, het lezen van de Bijbel is een dynamisch zingevend proces dat veel meer is dan het herhalen van vaststaande betekenissen; het leesproces houdt rekening met de verbeelding die in de tekst aanwezig is, maar houdt ook een onophoudelijke beweging in waarbij de oorspronkelijke betekenis wordt gedecontextualiseerd en naar een actuele *Sitz im Leben* wordt gerecontextualiseerd. Ricœur, die het thema ‘imagination’ ook in andere publicaties van zijn oeuvre aan de orde stelt (Venema 2000; Toppin 2007; Greisch 2010), focust in die ene bijdrage vooral op het metaforiseringsproces van verbeelding (‘ver-beeld-ing’) dat in de narratieve teksten van de Bijbel aanwezig is, meer bepaald in de parabels.

‘Verbeelding’ maakt deel uit van Ricœur’s totaalvisie op hermeneutiek. Die levert een essentiële bijdrage met betrekking tot de vraag hoe mensen de Bijbel lezen en verstaan. Volgens hem komt in de act van het lezen zelf de tekst tot voltooiing. Het leesproces is de sleutel tot de analyse van het ontsluiten van Bijbelse teksten. Bijbelse teksten zijn als weeskinderen: de auteur-vaders zijn gestorven en de lezers adopteren de tekst (Ricœur 1989, 403; Marguerat

---

\* *Université catholique de Louvain – Louvain-la-Neuve*, geert.vanoyen@uclouvain.be

2009, 187). Maar die ontmoeting tussen tekst en lezer gebeurt niet zonder wrijvingen. Er ontstaat een spanning tussen enerzijds de oriëntaties die mogelijk voorgegeven zijn door de tekst en anderzijds de al dan niet bewuste vrijheid en subjectiviteit van de lezer. De hermeneutische verschuiving van de tekst als betekenisverlener naar de lezer als betekenisgever doet de vraag rijzen naar de grenzen en beperkingen van de interpretatiemogelijkheden: in welke mate ‘dwingt’ de tekst tot een specifieke interpretatie en/of in welke mate kan de lezer onbeperkt zijn gang gaan (Vanhoozer 1995/2010)? In de Bijbelexegese gebeurt de concrete ‘vertaling’ van deze hermeneutische vragen door middel van de narratologie, meer in het bijzonder dat onderdeel ervan dat zich toespitst op de receptie of de *reader response* van de tekst. De vooronderstelling van deze narratieve leesmethode is dat (de meeste, niet alle) Bijbelse teksten op de eerste plaats als een verhaal (*un récit, a story*) kunnen worden beschouwd en dat hun betekenis ontdekt wordt door ze als dusdanig te onderzoeken. Deze benadering – een van de mogelijkheden om een tekst te lezen – is de meest adequate weg om de veelheid aan betekenissen van een tekst te eerbiedigen (zie bijvoorbeeld het handboek voor narratologie en Bijbel van Marguerat en Bourquin, 2009).

De bedoeling van deze korte bijdrage is niet de verbeelding bij Ricoeur te bespreken, maar te kijken hoe enkele aspecten van verbeelding een rol spelen bij de lectuur van de Bijbel. We verwijzen daarvoor soms naar het Marcus-evangelie. Om in het thema van dit tijdschriftnummer te blijven, zouden we het lezen van de Bijbel kunnen vergelijken met de verbeelding die men nodig heeft bij het spelen van een spel (met vanzelfsprekend in acht name van alle mankementen die elke vergelijking in zich heeft). Er ligt een spelbord op tafel (de Bijbeltekst), maar dat betekent niets op zich; het bord wordt slechts dynamisch wanneer er een spel wordt gespeeld (lezen). Er kunnen met hetzelfde bord trouwens verschillende spellen worden gespeeld (historisch, literair, psychologisch, theologisch, academisch, kerkelijk, ...), die ieder aan specifieke regels (methodes) zijn gebonden en die ook kunnen verschillen naargelang de afspraken of de regio (invloed van traditie of context). Natuurlijk zijn er ook spelers (lezers). Ze gooien met dobbelstenen (interpretaties van verbanden en structuren in de tekst; steeds anders en onverwacht) en overwegen bij zichzelf welke tactiek ze zullen volgen of welke de volgende zet zal zijn (subjectieve inbreng). Ze spelen het spel samen maar ook individueel (een gemeenschap van individuele lezers). Soms winnen spelers, soms verliezen ze (verandering van inzichten; meer of minder helderheid). In deze bijdrage willen we het spelbord voorstellen, een belangrijke spelregel toelichten en de ultieme functie van de spelers onder de loop nemen.

## 1. De tekst van de Bijbel (het spelbord)

Verhalende teksten zijn nooit af. Ook Bijbelse teksten zeggen niet alles (Marguerat 2009, 164). Ze vragen om aangevuld te worden. Zonder verbeelding is geen interpretatie van de Bijbel mogelijk. Maar die verbeelding hangt niet zomaar in het luchtledige. In de tekst zijn oriënterende elementen aanwezig die de lezer op weg zetten, zodat die niet van nul begint. Men zou kunnen zeggen: een deel van de verbeelding is al geschied door de verteller die zijn eigen verhaal een richting geeft. Ricœur spreekt van “productive imagination” (Fr. “imagination productrice”): “The text interprets before having been interpreted” (Ricœur 1995, 161). In de narratologie maakt men daarbij een onderscheid tussen expliciete richtingaanwijzers, te vergelijken met de stem van een gps die de chauffeur een bepaalde weg opstuurt, en impliciete aanduidingen waarbij de lezer zelf verbanden moet creëren. Expliciet is bijvoorbeeld de keuze van de verteller voor een bepaald literair genre: een brief, een mythe, een ‘evangelie’, een gebed, een apocalyptische openbaring, ... de lezer moet rekening houden met het genre of hij loopt hopeloos vast bij de interpretatie. Ook andere interventies van de verteller in de tekst helpen de lezer. De titel van een boek (Marcus 1,1: “Het begin van het evangelie van Jezus Christus, Zoon van God”) duidt de protagonist en het thema aan. Een summarium vat het beeld samen dat de verteller wil meegeven aan zijn lezers: “Dit was wat Jezus zei: ‘De tijd is aangebroken, het koninkrijk van God is nabij: kom tot inkeer en hecht geloof aan dit goede nieuws’” (Marcus 1,15). Andere wenken voor de lezer zijn onder meer: vertalingen, parentheses, relatiefzinnen, verklarende zinnen, *inside views* in de emoties of motivaties van de personages (Van Oyen 1993, 308-311).

Onder “impliciete commentaar” (Fowler 1991) valt bijvoorbeeld *plotting*. Zo wordt de plot van het eerste deel van Marcus (1,14-8,26) opgebouwd door driemaal een identiek schema te gebruiken waarbij een samenvatting van Jezus’ activiteit gevolgd wordt door een passage over de rol van de leerlingen (lees 1,14-15.16-20; 3,7-12.13-19; 6,6b.7-13). Wanneer de lezer die samenhang ziet, begrijpt hij dat de rol van de leerlingen gekoppeld wordt aan die van Jezus. En meteen worden twee belangrijke thema’s van het evangelie aangeduid: wie is Jezus en wat kan men doen om hem te volgen? Ook herhaling kan de lezer op weg zetten naar duiding. Opvallend in Marcus zijn bijvoorbeeld de aanwezigheid van twee gelijkaardige broodwonderen die leiden naar een conflict tussen Jezus en de leerlingen (6,34-44 en 8,1-9, gevolgd door 8,17-21) of de drievoudige aankondiging door Jezus van zijn eigen dood en opstanding (8,31; 9,31; 10,32-34) die door de leerlingen ook niet wordt begrepen. De lezer

kan deze “figure in the carpet” (Fowler 1991) niet links laten liggen: Jezus begrijpen is niet evident en houdt ook het perspectief op lijden in. Een andere manier om de lezer aan te spreken is via de woorden van de protagonist Jezus. In zijn onderricht spreekt hij vaak de leerlingen aan, maar de formulering is zo algemeen dat ook de lezer zich aangesproken weet: “Want ieder die zijn leven wil behouden, zal het verliezen, maar wie zijn leven verliest omwille van mij en het evangelie, zal het behouden” (8,35). Ten slotte wijzen we nog op het fenomeen van de intertextualiteit die in alle mogelijke gradaties voorkomt (Genette 1982). Citaten en toespelingen op andere (veelal Bijbelse) teksten tekenen patronen uit op het spelbord. Wie Marcus 1,2-3 leest, kan vanwege het oudtestamentisch mengcitaat (Jesaja, Maleachi, Exodus) de komst van Jezus moeilijk anders verstaan dan als een onderdeel van een groter goddelijk project. Een tekst staat nooit op zichzelf maar is verweven met literaire context.

Deze en andere gegevens in een tekst zouden de indruk kunnen wekken dat er maar één bepaalde manier van interpreteren mogelijk is. Maar dat is niet zo. De tekst is open en biedt ruimte voor discussie. Hij heeft immers nog een totaal andere eigenschap die net in de tegenovergestelde richting werkt. We denken daarbij aan de leegtes in de tekst (*gaps*), de uitspraken die meer dan één betekenis hebben (polysemie), de vaagheden, de ironie, het gebruik van symbolen, de paradoxen, de verrassingen, tegenstellingen, een open slot. Deze retorische middelen worden gekenmerkt door indirectheid (“rhetoric of indirection”; Fowler 1991, 155-194) en ze doen een bijzonder appél op de creativiteit van de lezer. Hierover kunnen de interpretaties van lezers verschillen. We geven slechts enkele voorbeelden uit honderden. Is de angst, de vlucht en de stilte van de vrouwen in het laatste vers van Marcus (16,8) positief te duiden of negatief? Behoren de leerlingen, na het aanhoren van de parabels (4,10-13) en hun uitleg (4,33-34), uiteindelijk tot de insiders of de outsiders rond Jezus? Spreekt de centurio met zijn uitspraak “Waarlijk, deze mens is een zoon van God” (15,39) een christelijke geloofsbelijdenis uit of is het een vorm van ironische spot? Is de paradox “Wie van jullie de eerste wil zijn, zal ieders dienaar moeten zijn” (10,44) een uitspraak over een belofte voor het hiernamaals of over deze aardse wereld? Wijst Jezus naar zichzelf of naar God wanneer hij tegen de bevrijde man uit Gerasa zegt: “Vertel aan uw eigen mensen wat de *Heer* (Grieks: *kurios*) allemaal voor u heeft gedaan?” (5,19). Wat is precies het “begin van de blijde boodschap” (1,1): is het de profetie van het Eerste Testament (1,2-3), of het optreden van Johannes de Doper (1,4-8), of Jezus’ doop en verblijf in de woestijn vóór zijn publieke optreden (1,9-13) of het gehele evangelie van Marcus? Wat betekent de spanning die ontstaat doordat Jezus nooit over zichzelf spreekt als de Christus of Zoon van God, maar steeds als

de Mensenzoon? De lezer moet om de haverklap een keuze maken. En telkens opnieuw zal hij moeten nagaan of zijn keuzes gegrond zijn. Hij kan dat doen door te zien of er een coherent geheel ontstaat in zijn globale interpretatie. Maar dan nog is het helemaal niet ondenkbaar dat de slotsom van de keuzes tot totaal verschillende interpretaties van het evangelie leidt.

Ik koppel deze methodische inzichten van de narratologie nog even terug naar de hermeneutiek in het genoemde artikel van Ricœur. Nadat hij heeft aangetoond hoe de parabels met hun open karakter eigenlijk miniatuur-evangelieën zijn die door hun verbeelding de lezers aanzetten om ook het gehele evangelie als een parabel te lezen die hen appelleert betekenis te zoeken, brengt Ricœur het begrip “enigma-uitdrukking” of “limiet-uitdrukking” ter sprake (“enigma-expressions”, “limit-expressions”). Het schoolvoorbeeld in Marcus is de uitdrukking *basileia tou theou*, “(konink)rijk / heerschappij van God”. De uitdrukking wordt in het verhaal nergens ten gronde uitgelegd door een actie of een persoon en ze overstijgt de gangbare logica van de grenzen van het verhaal. Het koninkrijk is meer dan iets waarover in parabels verteld wordt; het koninkrijk ontstaat in parabels (“Le Royaume de Dieu n’est pas ce que racontent les paraboles, mais il arrive ‘en paraboles’”; Ricœur 1982, 359). In feite is ‘het rijk Gods’ een beeld, een metafoor die alle metaforen en beelden van het evangelie samenvat en overstijgt. Dit ultieme enigmatisch beeld verwoordt de *extravagance* (de buitenissigheid, de buitensporigheid) van het verhaal dat een wereld oproept die niet door menselijke actie kan worden gemaakt, maar die een soort utopie voorschotelt. Als men ‘het rijk Gods’ niet situeert binnen het geheel van het evangelie dan loopt men het risico dat het verwordt tot “nothing more than a dead image with some vague political content”, terwijl het juist bedoeld is om de “closed representations” van de lezers open te breken (Ricœur 1995, 165). Gerd Theissen zou ongetwijfeld instemmen, want ook voor hem verwijzen de gelijkenissen over het rijk Gods naar iets waaraan zij niet identiek zijn: “de fictionele beelden ... zijn slechts een beeld waarvan de betekenis door lezers en luisteraars zelf moeten worden opgehelderd. De luisteraars hebben de vrijheid om zelf te ontdekken wat de beelden bedoelen” (2001, 52). Bij het formuleren van een limiet-uitdrukking, staan we volgens Ricœur op het punt de overgang te maken van de exegese naar de existentiële interpretatie. We hebben de grens bereikt van het eerste niveau van de verbeelding: “we pass from the work of imagination *in* the text to the work of imagination *about* the text” (1995, 166). Maar vooraleer we die andere vorm van verbeelding kort toelichten nog een intermezzo.

## 2. Een belangrijke spelregel

Het is duidelijk: de zoektocht naar betekenis van de evangeliën is geen exacte wetenschap. Daarvoor is het leesproces te ingewikkeld. De contouren van de tekst sturen in een bepaalde richting en moeten worden gerespecteerd, maar de lezer heeft ook vrijheid om de open plekken in te vullen: “la résistance du texte limite la pluralité, sans jamais la réduire à *un* sens canonique” (Marguerat 2009, 194).

Maar er is misschien nog een ‘diepere’ onderliggende vorm van verbeelding die de mogelijkheid van meerdere betekenissen rechtvaardigt. Die vorm situeert zich bij het ontstaan van de evangeliën zelf. Evangeliën zijn immers de vrucht van wat Sandra Schneiders “the paschal imagination” noemt (1991, 102-108). Die “paasverbeelding” of “verrijzenisverbeelding” heeft er voor gezorgd dat de historische Jezus helemaal is opgegaan en vorm heeft gekregen in de verkondigde Jezus (vergelijk Theissen 2001, 47-98; hij spreekt verder overigens ook expliciet over de rol van de “godsdienstige verbeelding” bij het ontstaan van de eerste christelijke riten). Dat is geen ontkenning van het feit dat er geschiedenis is geweest, maar men zou kunnen zeggen – met een woordspel – dat we die geschiedenis slechts kunnen beleven doordat er geschiedenis is “geschreven”. In theologische termen: de incarnatie of menswording van Jezus wordt uitgedrukt in een verhaal, een beeld, verbeelding. Lezers mogen deze spelregel nooit vergeten. Schneiders wijst op een aantal gevolgen die ik hier, gedeeltelijk in mijn eigen woorden, herneem. Omdat de Bijbelse taal over Jezus beeldtaal is, is het een dynamische taal die spanningen bevat en oproept. Dat betekent ook dat we een meervoud aan beelden hebben (bijvoorbeeld de vier evangeliën) en dat er niet iets bestaat als een exhaustief Jezusbeeld dat objectiveerbaar en “af” is. Schneiders heeft een boodschap aan de kerken: “We have four gospels — all true, but all different. Each is the product of the paschal imagination, a function of the Jesus-image, which is not a mental drawing or an ossified memory of the earthly Jesus but a tensive and creative principle of ever-new presentations of Jesus that, true and relatively adequate, are never exhaustive of him. The desire of so many people, lay as well as scholars, to establish the picture of the ‘real, historical Jesus’—by which they mean a complete, static, unchanging description of him that adds nothing and misses nothing—is a misguided project. The Jesus-image will never be fully articulated, nor will the process of elaborating the image ever cease as long as the Church believes” (1991, 106). De reden ten slotte waarom de basisteksten van de christelijke traditie de vrucht van verbeelding zijn, is

dat deze verhalen het resultaat zijn van gepassioneerde mensen die op hun “onderwerp” Jezus betrokken waren.

Als algemene spelregel kan daarom gelden dat de spelers-lezers er zich van bewust moeten zijn dat er vanaf het begin en altijd een veelvoud aan verbeelding over Jezus heeft bestaan en dat bijgevolg ook hun eigen lezing van de teksten slechts één narratieve verbeelding is van vele mogelijke. Deze relativerende functie van de exegese zou wel eens een belangrijke bijdrage kunnen betekenen voor uitleggingen die door gebrek aan verbeelding vasthouden aan al te “dogmatische” visies op het ontstaan van het christelijk geloof en op basis daarvan menen te weten en te geloven wat juist, goed of waar is vandaag. Het betekent niet dat lezers niet met overtuiging of betrokkenheid mogen lezen. Integendeel. Maar het is wel de vraag hoe die betrokkenheid er kan uitzien. In de hermeneutiek van Ricoeur is het merkwaardig genoeg door afstand te nemen van de tekst dat de tekst ons diepgaand kan aanspreken.

### 3. De lezer heeft het (voor)laatste woord

De teksten van de Bijbel stellen een Godsbeeld voor, een wereldbeeld, een manier van leven, een filosofie, een existentiële oproep. Men heeft als lezer de vrijheid om dat te ontkennen en naast zich te leggen. In het Frans kan Ricoeur gebruik maken van het moeilijk in het Nederlands weer te geven onderscheid tussen *sens* en *signification*. De lezer kan de betekenis (*sens*) uitleggen, maar hij kan de tekst ook een zin (*signification*) geven voor zijn leven. Uit het effect van de Bijbel in de geschiedenis blijkt onmiskenbaar dat de diepste zin ervan niet los te koppelen is van de toe-eigening (“appropriation”: Ricoeur) van de betekenis door de lezer, meestal de gelovige lezer. Die toe-eigening leidt dan tot verandering (“transformation”: Schneiders; “refiguration”: Ricoeur) bij de lezer en zijn wereld. Ricoeur legt er de nadruk op dat deze laatste fase van het zich eigen maken van de tekst niet kan zonder te beseffen dat er een afstand is tussen tekst en lezer. Die afstand is er ook – of zou er ook moeten zijn – voor hen die de Bijbel als het geïnspireerde woord van God beschouwen. Want ook Gods woord is altijd door mensen uitgesproken of geschreven binnen een bepaalde historisch-culturele context en in verbeelde vorm. Dialoog tussen tekst en lezer is bijgevolg slechts mogelijk doordat ze *niet* samenvallen met elkaar. En het werk van de interpretatie houdt nooit op omdat er steeds nieuwe lezers zijn. Op het moment dat er geen anders-zijn van de tekst meer is, zou ook de interpretatie ophouden te bestaan.

Het besef dat we in Bijbelse teksten verbeelding aantreffen, doet de lezer ook inzien dat de eigen wereld en het eigen bestaan het product is van creatieve constructieve verbeelding (cf. Venema 2010). De wereld van het verhaal is als onze wereld; onze wereld is ook als de wereld van een verhaal. De Bijbel lezen kan op die manier inspireren om het eigen levensverhaal te *schrijven*. Deze spanningsvolle en dynamische wisselwerking tussen de tekst en het leven van de lezer kan tot diverse resultaten leiden. Men kan ontdekken dat de tekst het niet altijd bij het rechte eind heeft (had) of dat er in de traditie (tot op vandaag) ideologische interpretaties geweest zijn die niet de geest van de tekst volgen. En het kan ook zijn dat de lezer geheroriënteerd wordt. Hij ontdekt dat de betekenis van de tekst niet ligt in het verleden maar in de toekomst. Dat er in de beelden en de limiet-uitdrukkingen van het verhaal kiemen liggen voor een nieuwe verbeelding van de eigen wereld. De lezer kan aan de slag met de tekst: het verhaal gaat over de lezer zelf en zijn wereld. De macht van de verbeelding maakt hem ontvankelijk om het verhaal verder te schrijven in de realiteit waarin hij leeft. Maar die macht leert hem ook dat hij nooit het laatste woord schrijft van het verhaal, maar slechts een hoofdstuk toevoegt aan het verhaal dat eens is begonnen.

De vraag kan worden gesteld hoe dat allemaal concreet in zijn werk moet gaan. Ik zie twee uitdagingen voor de toekomst. Ten eerste is het wenselijk dat er in de Bijbelwetenschap meer ruimte wordt gecreëerd voor ideologiekritische ondervraging van de diverse methodes: Waarmee is de exegese bezig? Wat beoogt ze? Wie is er bij betrokken? Welke zijn de politieke, religieuze, culturele opties die worden gemaakt? Welke situatie wordt er door in stand gehouden en welke situatie wordt er aangeklaagd? Een dergelijke ondervraging is slechts mogelijk wanneer er openlijk gedialogeerd wordt met elkaar over de impact van zowel Bijbelteksten als Bijbelonderzoek voor de wereld vandaag. Het is de bedoeling dat diverse exegetische benaderingen samen zoeken naar de gemeenschappelijke grond waarbij centraal staat hoe de Bijbel een boodschap van bevrijding en gerechtigheid brengt. Een pleidooi voor een volledige herziening van de paradigmata in Bijbelstudies vindt men in het recente werk van Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Democratizing Biblical Studies* (2009). Van de diverse voorstellen die in het boek voorkomen onthoud ik: afbouwen van de nefaste barrières tussen Bijbelse onderzoeksparadigmata, overwinnen van de artificiële scheiding tussen academische en kerkelijke exegese, stem geven aan alle lezers van de Bijbel, hervormen van de onderwijspedagogie en didactiek in verband met de Bijbel. De hermeneutiek die met deze vernieuwing gepaard gaat heeft vele aspecten (2009, 123-125). Een ervan is de “hermeneutiek van de creatieve verbeelding” die lezers aanzet een



alternatieve wereld te dromen waar gewelddadige vormen van overheersing verdwijnen, een hermeneutiek ook die hen deze dromen en visioenen in de Bijbel doet opsporen.

Een tweede uitdaging is volgens mij te vinden in de wisselwerking tussen enerzijds de exegese en anderzijds alle profetische optredens in het verleden en het heden die in de praktijk zich hebben ingezet om het evangelie een gezicht te geven. Er zijn altijd mensen die hun leven hebben ingezet voor een “praktische exegese”. Ze zijn soms, maar niet altijd, gewapend met de intellectuele bagage van een academische vorming. Zij zijn de profetische getuigen die de bevrijdende boodschap van het evangelie brengen tegen het misbruik van macht binnen of door bestaande wereldse en religieuze structuren. Ze leggen een eindeloze verbeelding aan de dag om het visioen van het rijk van God zichtbaar te maken. Door hun manier van leven worden zij op een onovertroffen manier de levende toetssteen die kritisch de geldigheid van elke exegese in vraag stelt. Zij geven een zin (*signification*) aan de parabels waardoor elke lezer steeds bij zichzelf in geweten moet onderzoeken of hij de betekenis (*sens*) van de evangelische parabels heeft begrepen. We kunnen daarbij bijvoorbeeld denken aan Matteüs 25,37-40: “Dan zullen de rechtvaardigen Hem antwoorden: ‘Heer, wanneer hebben we U hongerig gezien en U te eten gegeven, of dorstig en U te drinken gegeven? Wanneer hebben we U als vreemdeling gezien en U opgenomen, of naakt en hebben we U gekleed? Wanneer hebben we U ziek of in de gevangenis gezien en zijn we naar U toe gekomen?’ De koning zal hun antwoorden: ‘Ik verzeker jullie, alles wat je voor één van deze minste broeders van Mij hebt gedaan, heb je voor Mij gedaan.’”

## Literatuur

Fowler, R.M. (1991),

*Let the Reader Understand. Reader-response Criticism and the Gospel of Mark*, Minneapolis: Fortress.

Genette, G. (1982),

*Palimpsestes. La littérature au second degré*, Parijs: Seuil.

Greisch, P. (2010),

*Lire, interpréter, comprendre. Vers une herméneutique philosophique de la religion*, in: Verheyden, J. – Hetteema T.L. – Vandecasteele P., *Paul Ricœur: Poetics and religion*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 240), Leuven: Peeters, 3-36.

- Marguerat, D. – Bourquin, Y. (2009<sup>4</sup> [1998]),  
*Pour lire les récits bibliques*, Parijs: Cerf; Genève: Labor et fides.
- Oyen, G. van (1993),  
*De studie van de Marcusredactie in de twintigste eeuw*, Leuven: Peeters.
- Ricœur, P. (1982),  
La Bible et l'imagination, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 62, 339-360.
- Ricœur, P. (1995),  
The Bible and the Imagination, in: *Figuring the Sacred. Religion, Narrative and Imagination* (ed. M.I. Wallace; Engelse vertaling van Ricœur 1982), Minneapolis: Fortress, 144-166.
- Schneiders, S. (1991),  
*The Revelatory Text. Interpreting the New Testament as Scripture*, New York: HarperCollins.
- Schüssler Fiorenza, E. (2009),  
*Democratizing Biblical Studies. Toward an Emancipatory Educational Space*, Louisville: John Knox.
- Theissen, G. (2001),  
*De godsdienst van de eerste christenen*, Kampen: Kok; Averbode: Altiora.
- Topping, R.R. (2007),  
*Revelation, Scripture and Church. Theological Hermeneutic Thought of James Barr, Paul Ricœur and Hans Frei*, (Ashgate New Critical Thinking in Religion, Theology and Biblical Studies), Aldershot – Burlington: Ashgate.
- Vanhoozer, K.J. (1995/2010),  
The Reader in New Testament Interpretation, in: *Hearing the New Testament. Strategies for Interpretation* (ed. J.B. Green), Grand Rapids – Cambridge: Eerdmans, 259-288.
- Venema, H.I. (2000),  
*Identifying Selfhood. Imagination, Narrative, and Hermeneutics in the Thought of Paul Ricœur*, New York: State University of New York Press.

# De werkelijkheid van theater

Freek L. Bakker\*

## Inleiding

Ieder van ons gaat wel eens naar het theater. De gordijnen gaan open en daar verschijnt voor onze ogen een persoon die een ander voorstelt dan hij in werkelijkheid is. Er kan op het toneel een koning staan, maar iedereen in de zaal weet dat die koning in werkelijkheid geen koning is. Hij is een acteur. Sterker nog, op het toneel kan iemand vermoord worden, maar aan het einde van het stuk staan moordenaar en slachtoffer samen te buigen voor het applaus van het publiek. Gelukkig maar, want als er echt een moord op het toneel zou plaatsvinden, zou het publiek niet applaudiseren, integendeel. Met andere woorden, het hoort bij theater dat wat het voorstelt, niet echt is. Theater is een spel.

Maar ook als een spel niet echt is, kan het, zo schreef de Nederlandse cultureel-antropoloog Jan van Baal (1909-1992) in zijn boekje *De boodschap der drie illusies*, in het spel toch heel serieus toegaan, net zo serieus als in de religie en in de kunst (Van Baal 1972, 11). Sterker nog, schrijft hij: 'Religie, kunst en spel zijn niet zomaar bijkomstigheden in [het] leven, maar belangrijke zaken, die de fundamenteën van het mens-zijn aan de orde stellen' (Van Baal 1972, 12). Ook in het spel gaat het, althans volgens Van Baal, over de fundamenteën van het leven. Toch noemt deze wetenschapper dat spel in de titel van zijn boekje een illusie.

Theater is dus spel, illusie, maar houdt zich ook bezig met de fundamenteën van het leven. Die fundamenteën zijn geen illusie. De verhouding tussen theater en werkelijkheid blijkt dus gecompliceerder dan vaak wordt gedacht. Want theater is illusie, maar heeft tegelijkertijd alles te maken met de werkelijkheid. Vandaar de vraag waarop wij in dit artikel verder willen refereren, de vraag hoe het zit met de verhouding tussen theater en werkelijkheid? In deze bijdrage denken wij daarover na aan de hand van de volgende vier voorbeelden: het idee van de theaterstaat, zoals die in 1980 werd geïntroduceerd door de bekende Amerikaanse cultureel-antropoloog Clifford Geertz (1926-2006); het proces dat zich in iemands verbeelding ontwikkelt bij het lezen van een boek; de achtergrond van de tragedie van het oude Athene; en de preek in een

---

\* Universiteit Utrecht, [F.L.Bakker@uu.nl](mailto:F.L.Bakker@uu.nl)

protestantse kerkelijke eredienst. Na deze voorbeelden is het tijd voor enkele conclusies.

Vooraleer we echter naar het eerste voorbeeld gaan, wil ik nog op iets anders wijzen. Niet alleen het gegeven dat het in het theater over de fundamente van het leven kan gaan, zorgt ervoor dat theater een relatie heeft met de werkelijkheid van het leven. Er is nog iets anders, namelijk dat dat leven zelf vaak onderwerp is van het theater. Veel theaterstukken weerspiegelen situaties zoals die zich in de dagelijkse werkelijkheid ook voordoen. Tegelijk echter maakt het voorbeeld van de moord op het toneel duidelijk dat theater gelukkig geen werkelijkheid is. Op een bepaalde manier moet theater illusie blijven, alleen al om te voorkomen dat de toeschouwer niet onbevangen genieten kan. Onbevangen genieten doe je immers niet meer als voor je ogen iemand vermoord wordt. Theater moet dus illusie zijn, maar is nu al op twee manieren gerelateerd aan de werkelijkheid. Het reflecteert dikwijls die werkelijkheid en het stelt de fundamente van ons leven aan de orde.

## De theaterstaat

Aan de hand van het idee van de theaterstaat willen we daar nu verder over nadenken. Het idee stamt uit het boek *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali* van Clifford Geertz. Het woord *negara*, dat in de titel wordt genoemd, staat in het Indonesische taalveld voor paleis, hoofdstad, staat of rijk. Het staat tegenover *desa*, dat dorp of streek betekent (Geertz 1980, 4). Geertz schrijft dat hij in *Negara* een analyse wil geven van de politieke structuur van de 19de-eeuwse Balinese koninkrijken en daaruit een model wil ontwikkelen dat ook in een breder verband te gebruiken is naast andere staatsmodellen die ontwikkeld zijn vanuit de geschiedenis van het Westen (Geertz 1980, 121-123).

Maar wat is die theaterstaat? De auteur legt dat uit aan de hand van de volgende metafoor:

Het etalerende karakter van de Balinese staat is door de hele geschiedenis daarvan – tenminste voor zover die bekend is – zichtbaar geweest. De staat was duidelijk niet gericht op overheersing. Ze was niet eens in staat om op systematische wijze de macht die daarvoor nodig was bijeen te brengen. Evenmin was de staat gericht op regeren, hoewel zij het wel deed, zij het op enigszins onverschillige en haperende wijze. Ze was in de eerste plaats gericht op spektakel, op ceremoniën, op een openlijk in drama uitbeelden van de heersende fixaties van de Balinese cultuur: sociale ongelijkheid en trots op de eigen status. Het was een theaterstaat waarin

de koningen en vorsten als impresario's optraden, de priesters als regisseurs, en de boeren de bijrollen vervulden, toneelknechten waren en tevens publiek. De kolossale lijkverbrandingen, ceremoniën bij het tanden vijlen, tempelwijdingen, optochten van pelgrims en bloedige offers, die honderden, ja zelfs duizenden mensen mobiliseerden en waarvoor grote hoeveelheden kostbaarheden verzameld werden, hadden geen politiek doel. Zij waren zelf het doel waarvoor de staat bestond. De hofplechtigheden vormden de drijvende kracht achter de hofpolitiek; maar de massale rituelen waren geen middel om de staat te ondersteunen. Het was eerder zo dat de staat, zelfs tot in zijn allerlaatste snik, een middel was om een massaritueel op te voeren. De macht diende het vertoon van pracht en praal, niet andersom (Geertz 1980, 13).

Bij dit citaat hoeven we slechts de *puputans* in herinnering te roepen, waarin tot verbijstering van de soldaten van de Nederlandse koloniale legers de koning en zijn hofhouding met inbegrip van vele priesters in een religieuze optocht door de hoofdboort in de ommuurde paleishof naar buiten kwamen om hun leven te offeren in het geweervuur en kanongebulder van de Nederlandse troepen. Het leverde indrukwekkende foto's op die de naam van Nederland als koloniale macht geen goed gedaan hebben. Nederland was in de ogen van de internationale publieke opinie buitengewoon wreed geweest (Krause & With 1922, 39-40; Schulte Nordholt 1996, 213-216; Wiener 1995, 3-6).

In zijn boek poneerde Geertz dat de Balinese koning door de staatsceremoniën een afbeelding werd van de macht van Bali's belangrijkste god, een icoon van Shiva, waardoor het paleis in een tempel veranderde (Geertz 1980, 109). De dagelijkse werkelijkheid leek geheel naar de achtergrond geschoven. Die telde niet meer. Wat op het hoftoneel gebeurde was het belangrijkste. Dat domineerde alles (Geertz 1980, 132). Daarmee suggereerde Geertz dat dat wat tegenwoordig de 'virtuele' werkelijkheid<sup>1</sup> van theater aan het hof zou worden genoemd, dat dus eigenlijk niet werkelijk was – dat was immers de dagelijkse werkelijkheid – ook in de dagelijkse politieke werkelijkheid de doorslag gaf. Theater wil hier zeggen dat het verwijst naar een andere, in het geval van Bali goddelijke, werkelijkheid ontstegen aan de werkelijkheid van het dagelijks leven. De Balinezen geloofden in die werkelijkheid, vonden hem belangrijker dan de dagelijkse werkelijkheid, en daarom konden ze zich ook voorstellen dat wat in het theater aan het hof getoond werd, inderdaad de doorslag gaf. Shiva vertoonde zich in de koning, de koning vertoonde zich in de staat, de staat vertoonde zich in de samenleving en zo werden ze uiteindelijk allemaal in dat theater betrokken (Geertz 1980, 109). De Amerikaanse cultureel-antropologe Margaret J. Wiener onderstreept dat door de constatering dat voor de Baline-

zen de historische betekenis van het vorstelijk geslacht van Klungkung, een van de oudste Balinese koninkrijken, te danken was aan de sterke relatie van deze familie met de *invisible world*, de wereld van het transcendente (Wiener 1995, 74).

Voor Geertz werd het illusoire karakter van het theater aan het hof onderschreven door het gegeven dat dit spel een eenheid veronderstelde die er niet was. Hij wijst op de vele groepen waarin de bevolking van een Balinees koninkrijk opgedeeld was. We moeten hier denken aan de dorpen, de families, de verenigingen van rijstverbouwers, de 'kasten' en aan andere groepen waarvan talloze bovendien nog hun eigen grotere dan wel kleinere heiligdommen hadden. Daar kwam nog bij dat individuele Balinezen via een soort voorman ook nog gerelateerd konden zijn aan een ander Balinees koninkrijk (Bakker 1993, 11-12 en 17-22; Boon 1977, 59-63; Geertz 1980, 47-48, 51-52 en 63-69).

Geertz' *Negara* leidde tot felle kritiek. Een van de critici was de Nederlandse historicus Henk (H.G.C.) Schulte Nordholt (geb. 1953). Schulte Nordholt had vooral moeite met het onderscheid dat Geertz maakte tussen macht en pracht en praal, tussen politiek en religie en tussen de culturele vormen van de vergoddelijkte koning en de sociale paradigmata van het koninklijk gezag. Volgens Schulte Nordholt bestond dit onderscheid voor de Balinezen helemaal niet (Schulte Nordholt 1981, 476). Bovendien, zo stelde Schulte Nordholt, waren alleen koningen die werkelijk macht bezaten in staat om dit theater in al zijn uitbundigheid op te voeren (Schulte Nordholt 1981, 475). Met andere woorden, de theaterstaat was niet slechts theater, zij weerspiegelde de dagelijkse werkelijkheid. Wat volgens Schulte Nordholt in Geertz' analyse ontbreekt, is het werkelijke contact tussen heerser en onderdanen. De onderdanen waren in staat om hun koning, wanneer hij in hun ogen niet goed functioneerde, af te zetten (Schulte Nordholt 1981, 474-475).

Maar misschien is hier eerder sprake van een misverstand. Inderdaad is wat in het theater gebeurt illusie. Dat kan suggereren dat ook de theaterstaat illusie zou zijn. Geertz' beschrijving in *Negara* roept dat ook wel op. Toch hoeft dit niet te betekenen dat dit model na de kritiek van Schulte Nordholt geen waarde meer heeft. De term theaterstaat hoeft immers niet alleen illusie te betekenen. Theater is immers niet alleen illusie, theater gaat, zo heeft Van Baal ons geleerd, ook over de fundamenteën van het leven. En dat is precies waar Geertz op wijst. De Balinese vorst is een icoon van Shiva. Wie naar hem kijkt, ziet de god die het bestaan van het universum in handen houdt. Bovendien reflecteert het theater dikwijls het dagelijks leven. Wat doet dat meer dan deze theaterstaat! Zo krijgen Geertz en Schulte Nordholt allebei gelijk.

## Een boek lezen

Er is echter nog iets anders. Zoals elk kunstwerk roept het theater een eigen wereld op en iedereen die een boek leest, kan dat bevestigen. De lezer begint te lezen en leert geleidelijk aan de wereld van het boek kennen. Die wereld is niet echt, is een illusie. En toch kan de lezer als zij het boek uit heeft, zeggen dat zij erdoor veranderd is. Het verhaal dat zich in de illusoire wereld van het boek afspeelde heeft haar veranderd. Die verandering kan wetenschappelijk onderzocht worden en vervolgens tot de conclusie leiden dat zij inderdaad in een bepaald opzicht anders is geworden.

## De Griekse tragedie

Dit oproepen van een eigen wereld gebeurt niet alleen bij mensen die boeken lezen. Dit gebeurt ook in het theater. Het is zelfs het doel van veel theater-schrijvers, dat zij een bepaalde stemming bij het publiek oproepen en daardoor ook de opvattingen en de houding van dat publiek veranderen. Zo vertelt Karen Armstrong in haar laatste boek, *Compassie*, hoe Aeschylus in 472 v. Chr., acht jaar nadat de Atheners de Perzen verslagen hadden, een tragedie liet opvoeren die de titel droeg 'De Perzen'. Hij wilde de Atheners aan het denken zetten, zich via de eigen 'illusionaire' wereld die in dit stuk opgeroepen werd, laten inleven in het leed van de Perzen, in de pijn van hun vijanden van acht jaar daarvoor. De Perzen rouwden toen. Maar net als de Perzen destijds hadden nu ook de Atheners last gekregen van *hybris*, van een sterke neiging tot arrogantie. Na de oorlog tegen de Perzen hadden zij tegenover hun voormalige Griekse bondgenoten hetzelfde gedaan als hun voormalige vijanden (Armstrong 2011, 201-202). 'Aeschylus maakte zijn publiek duidelijk dat zijn stad [Athene] niet in de positie verkeerde om zich vol eigendunk te verlustigen in de zonden van de vijand' (Armstrong 2011, 202-203). Een goede tragedie moet mensen veranderen, vond Aeschylus blijkbaar. Zo stuiten we in de voorbeelden van het lezen van een boek en het kijken naar een Griekse tragedie op een derde relatie tussen theater en werkelijkheid. De wereld die het boek en het theater oproepen kan mensen veranderen en verandert inderdaad ook mensen, misschien niet allemaal, maar bij een goed boek en een indrukwekkend theaterstuk wel grote aantallen. Als een boek en een theaterstuk mensen veranderen, veranderen ze daarmee ook de werkelijkheid.

## De preek

Ditzelfde kan zich eveneens voltrekken in een kerkdienst. De dienst, en dan in een protestantse kerk meestal de preek, kan de kerkgangers zo hebben aangesproken dat zij anders de kerk uitkomen dan zij erin gingen. Sterker nog, dat is zelfs de bedoeling van de kerkdienst. Iedere dominee is daarop uit en sommige dominees zullen daar veel theater voor gebruiken. Ik herinner maar aan de roemruchte ds. Zelle, over wie u – en zeker Henk Tieleman – vast wel eens heeft gehoord, die in de morgendienst kon aankondigen dat hij in de middagdienst in diezelfde kerk van de nogal hoge kansel zou springen (Van der Veen 2000, 36-37). Dat deed hij echt en hij trok daardoor talloze mensen naar de kerk die middag. Het was spektakel. Het was theater. Ondertussen hoopte hij door zijn preek ook in andere zin de mensen te hebben veranderd. Overigens vinden ook de kerkgangers die diensten het beste waarin iets gebeurd is, waar zij door worden gesticht, getroost, bemoedigd dan wel de weg gewezen. En of dat echt zo is, ook dat is wetenschappelijk te onderzoeken.

In de kerk komen we echter ook aan een andere dimensie dan tijdens het lezen van een boek of het zien van een theaterstuk. In de kerk gaat het meestal ook om religie. Natuurlijk is het niet zo dat het in een boek of theaterstuk nooit over religie gaat of dat het in een kerk altijd over religie gaat, maar in de kerk komt de gelovige eveneens om in de wereld die in de preek wordt opgeroepen een verwijzing te ervaren naar wat Van Baal aanduidde als de fundamenteën van het leven, en wat ik in deze context ook het transcendente mag noemen. Natuurlijk mag men die wereld illusie noemen, voor veel gelovigen is het dat niet.<sup>2</sup>

## Enkele conclusies

Inmiddels zijn we drie manieren op het spoor gekomen waardoor het theater, hoewel een ‘illusie’, gerelateerd raakte aan de werkelijkheid van het leven, aan wat historici dikwijls aanduiden als de werkelijkheid van de geschiedenis. De eerste wijze waarop theater verbonden is met de werkelijkheid van het leven is dat het in dat theater uiteindelijk ook gaat over de fundamenteën van het leven. De tweede is dat in veel theaterstukken situaties uit de dagelijkse werkelijkheid worden weerspiegeld, terwijl de derde manier te maken heeft met het gegeven dat een goed boek, een indrukwekkend theaterstuk of een overtuigende preek mensen veranderen kan. Ook die verandering is iets dat vorm krijgt in het dagelijks leven en daarmee ook in de werkelijkheid van de geschiedenis.



Er is echter nog een kant aan dit verhaal. Die kant kwam naar voren in de passage over de preek, maar meer nog in wat zich afspeelde in de Balinese theaterstaat. Tot ver in de twintigste eeuw was deze theaterstaat voor bijna alle Balinezen allerminst theater in de zin van illusie; de theaterstaat was een metafoor voor de wereld van het transcendente.<sup>3</sup> Om die reden werd het spel in de theaterstaat met een grote ernst opgevoerd. *Homo religiosus, homo ludens*, zeker, maar wel zo dat het spel diep serieus was, omdat het daarin uiteindelijk ging om het transcendente, in de ogen van de Balinezen van die tijd absoluut de enige echte werkelijkheid. Die opvatting doordrenkte hun denken en handelen. Met name dat handelen is deel van de dagelijkse werkelijkheid. Zo had dit theater zijn uitwerking op wat ook in de wetenschap geen illusie meer is, maar werkelijkheid. Voor de traditionele Balinees echter verwees het theater naar die werkelijkheid waar die beslissingen genomen worden die bepalend zijn voor het leven in de dagelijkse, historische werkelijkheid. Het is de sterke relatie met de onzichtbare wereld die de doorslag geeft en ervoor zorgt dat het vorstendom van Klungkung aan het begin van de 20ste eeuw het belangrijkste is.

Is het in de kerk anders? Waarschijnlijk wel; weinig 21ste-eeuwse kerkgangers zullen beweren dat de werkelijkheid van God meer realiteit bezit dan de werkelijkheid waarin zij hun dagelijks leven leiden. Velen echter zullen vermoedelijk niet zo'n sterke tegenstelling maken tussen de werkelijkheid van God en die van alledag; voor tallozen is die werkelijkheid één geheel en in dat geheel is de macht van God beslissend. De ene kerkganger zal dan wijzen op een gebedsgenezing, een ander op de inspiratie die Martin Luther King de kracht gaf een geweldloze beweging voor gelijke rechten van de zwarten in de Verenigde Staten te organiseren. Dat laatste is opnieuw geen illusie meer.

Het antwoord op de vraag naar de verhouding tussen theater en werkelijkheid blijkt dus gecompliceerd. Er zit meer werkelijkheid in theater dan vaak wordt gedacht. En omgekeerd. Theater heeft invloed op de werkelijkheid. Tegelijkertijd moet theater, zeker dat in de schouwburg, illusie blijven. Onder tussen geloofden de 19de-eeuwse Balinezen dat het theater van de theaterstaat uitdrukking was van de onzichtbare wereld, in hun ogen de enige echte werkelijkheid! Veel christenen denken ook die kant op: dat waar die dominee het over heeft, dat is beslissend. Dat kan hen terneerdrukken, het kan hen ook inspireren. In beide gevallen heeft het gevolgen voor wat in de wetenschap dikwijls wordt aangeduid als werkelijkheid. Illusie – of toch geen illusie, hoe dan ook: theater en werkelijkheid staan dicht bij elkaar dan vaak aangomen wordt.

## Noten

- 1 Ook de Nederlandse onderzoeker Theo Zijderveld wijst op Van Baals boek *De boodschap der drie illusies* in zijn analyse van de virtuele wereld van de cybergames. Dat onderstreept nog eens dat het niet zo vreemd is om hier het woord virtueel te hanteren (Website [theozijderveld.com/cyberpilgrims](http://theozijderveld.com/cyberpilgrims)).
- 2 Vele jaren later publiceerde Van Baal zijn *Boodschap uit de stilte* (Van Baal 1985), dat spreekt over het leven als een geschenk van God. De illusie van de religie is voor hem persoonlijk blijkbaar geen illusie geweest. Dat blijkt met name op p. 74-75.
- 3 Pas in de loop van de 20ste eeuw vonden zulke ingrijpende veranderingen plaats in het denken van de Balinezen dat de religieuze paradigma's begonnen te verschuiven (o.a. Bakker 1993, 32-52, 292-324).

## Literatuur

- Armstrong, Karen (2011),  
*Compassie*, Amsterdam: De Bezige Bij.
- Baal, Jan van (1972),  
*De boodschap der drie illusies*, Assen: Van Gorcum & Co.
- Baal, Jan van (1985),  
*Boodschap uit de stilte: Een herschikking van berichten over Jezus naar anthropologische methode*, Baarn: Ten Have.
- Bakker, Freek L. (1993),  
*The Struggle of the Hindu Balinese Intellectuals: Developments in Modern Hindu Thinking in Independent Indonesia*, Amsterdam: VU University Press.
- Boon, James A. (1977),  
*The Anthropological Romance of Bali 1597-1972: Dynamic Perspectives in Marriage & Caste, Politics & Religion*, (Cambridge Studies in Cultural Systems), Cambridge e.a.: Cambridge University Press.
- Geertz, Clifford (1980),  
*Negara: The Theatre State in Nineteenth-century Bali*, (Princeton Paperbacks), Princeton: Princeton University Press.
- Krause, Gregor & Karl With (1922),  
*Bali*, Hagen: Folkwang-Verlag G.m.b.H., (tweede druk).
- Schulte Nordholt, Henk G.C. (1981),  
 Review Article: Negara: A Theatre State?, in: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* p. 137/4, 470-476.

Schulte Nordholt, Henk G.C. (1996),

*The Spell of Power: A History of Balinese Politics, 1650-1940*, (Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde 170), Leiden: KITLV Press.

Veen, W. van der (2000),

*Johannes Henderikus Zelle: Volksverhalen over een legendarisch predikant (1907-1983)*, Arum: Drukkerij-uitgeverij Elka, (derde druk).

Wiener, Margaret J. (1995),

*Visible and Invisible Realms: Power, Magic, and Colonial Conquest*, Chicago e.a.: The Chicago University Press.

## Websites

*theozijderveld.com/cyberpilgrims: Spiritual Identity in Cyberspace*,

[http://www.theozijderveld.com/cyberpilgrims/virtual\\_worlds.php](http://www.theozijderveld.com/cyberpilgrims/virtual_worlds.php), geraadpleegd op 25 februari 2011.

# Homo religiosus, homo ludens

*afscheidscollege, uitgesproken op 31 mei 2011*

*Henk Tieleman\**

Laat ik beginnen mijn dank uit te spreken voor uw aanwezigheid. Het is niet niks om afscheid te nemen van een plek waar je lang met plezier vertoefd en gewerkt hebt, en ik ben blij dat u er vandaag bij bent en er zo voor mij een markante *rite de passage* van maakt. Ik zou makkelijk de mij hier toegemeten tijd kunnen besteden aan een schets van al het goede dat velen van u in uiteenlopende rollen voor mij betekend hebben: studenten die mij kritisch wilden aanhoren, bestuurlijke en secretariële stafleden van de faculteit en de universiteit die mij administratief bij de les en bij mijn agenda hielden, collega's en vakgenoten die niet moe werden om mijn nieuwsgierige vragen te blijven beantwoorden. Wees ervan overtuigd dat mijn dankbaarheid veel groter is dan waarvoor ik op dit moment woorden heb. Maar mijn verhaal vanmiddag gaat over iets anders.

Wat wil ik u vandaag vertellen?

De samenvatting kan luiden dat religie een oermenselijk spel is met symbolen en betekenissen, vaak veel creatiever dan haar vijanden denken, en vaak veel destructiever dan haar liefhebbers willen geloven. In wat we religiositeit noemen, komt de menselijke cultuur in heel haar ambivalentie tot uitdrukking: het is daarom als spelen met vuur, het geschenk van de goden waar we ook maar moeilijk zonder kunnen, en dat ons de behaaglijke warmte van de vertrouwde eigen haard levert maar ook de vernietigende kracht van brandstapels en verschroeide aarde.

Zowel pastores als profeten, en revolutionairen als machthebbers gaan vanouds creatief om met het spel van religie en proberen het script naar hun hand te zetten. En zo manifesteert religie zich soms als de spreekwoordelijke schatkist die menselijke wijsheid van eeuwen bevat, soms als de mythologische Doos van Pandora met al het onheil dat daaruit onverhoeds te voorschijn

---

\* *Universiteit Utrecht, h.j.tieleman@uu.nl.*

kwam. De grote vraag is nu – niet minder dan in veel eeuwen die ons voorafgingen – hoe wij ook in de moderne tijd met het fenomeen religie verstandig kunnen omgaan. En deze zaal, waarin ooit de Unie van Utrecht werd ondertekend, lijkt voor het stellen van die vraag een bij uitstek passende entourage te zijn.

## Verandering

Wat de entourage betreft: de encenering van het gebeuren van vandaag lijkt sterk op het decor waartegen ik een goede twee decennia geleden mijn functie – ook op deze plek – aanvaardde. Dezelfde eerbiedwaardige aula, een vergelijkbare opstelling van alle aanwezigen, de mode iets veranderd behalve hier op het podium, dezelfde vrome spreuken op het glas-in-lood hier aan mijn linkerhand, zoals over dwazen en wijzen, over rechtvaardigen en verdoelden, in plechtig Latijn zodat het de meeste bezoekers ontgaat. En op de gobelins zoals bijvoorbeeld hier aan mijn rechterhand, ook in plechtige taal – *Initium sapientiae timor Dei – het begin van alle wijsheid is de vreze des Heren* (ik vertaal het maar even in de toonzetting van de traditie waarin ik opgroeide). Ik heb er vaak naar zitten kijken bij allerlei plechtigheden zoals deze, wanneer de inhoud van het gebeuren voor mij te hoog gegrepen was, en het riep telkens nieuwe vragen bij me op. Zo zal het ook wel bedoeld zijn.

Afgaande op het hele decorum toen en nu zou je bijna denken dat er in die twee decennia niet zo veel veranderd is. Maar in werkelijkheid heeft in elk geval de *Faculteit Godgeleerdheid*, die in dit 75<sup>e</sup> lustrumjaar is wedergebo- ren als *Departement Godsdienstwetenschappen en Theologie*, in de afgelopen 25 jaar grotere veranderingen ondergaan dan in de daaraan voorafgaande 350 jaar van haar geschiedenis. Ik stond erbij en ik keek ernaar, laat ik het zo maar zeggen, bijna de helft van mijn tijd hier als medebestuurder, maar eerlijk gezegd vooral als antropoloog, met de bijbehorende habitus van participerende observatie en nieuwsgierige verbazing.

Het moet gezegd, voor een antropoloog was deze hele godgeleerde setting natuurlijk een soort droomsituatie: een min of meer afgeschermd microcultuur, met geheel eigen vanzelfsprekendheden die aan buitenstaanders nauwelijks besteed en ook meestal niet uit te leggen waren, een verzameling eigen mores, mythen, riten en symbolen, voor de fijnproevers getuigende van een kleurrijke geschiedenis, en een soort eigen taal. Al met al fascinerend om mee te maken, die twintig jaar, en ik ben mijn collega's dankbaar dat zij

mij gedurende heel die tijd gedooft hebben, als theologisch ongeletterde en vreemdeling in hun Jeruzalem.

Toen ik in de late jaren '80, afkomstig uit een andere wereld, in dit godgeleerde milieu mocht intreden, was de Utrechtse faculteit de grootste theologische faculteit van het land, bij insiders bekend als 'domineesfabriek', een soort voorportaal van kerk en pastorie. Een klein maar opvallend deel van onze studenten ging dagelijks in een stemmig zwart kostuum gekleed, als konden ze elk moment een kansel bestijgen. Eigenlijk waren ze in gedachten al dominee als ze zich hier als student inschreven, maar ze moesten alleen nog hun licentie halen, zo legden de collegae kerkelijke hoogleraren mij dat uit. De vergaderingen van de Faculteitsraad werden door de Decaan met gebed en Bijbellesing geopend. Dat gebeurde in die tijd in openbare instellingen verder alleen nog in de gemeenteraad van Staphorst (zoals we zojuist in de documentaire hebben gezien).

Inmiddels is ook hier de secularisatie doorgedrongen en wordt zij verwerkt met een bedachtzame vertraging – laten we het zo noemen – ten opzichte van de rest van de Nederlandse samenleving. De kerken, twintig jaar geleden nog prominent aanwezig, hebben de opleiding van hun voorgangers weer goeddeels in eigen beheer genomen en zoeken hun overlevingsstrategie en reveil verder in het isolement. Het nieuwe Departement voor Godsdienstwetenschappen en Theologie is niet meer de domineesfabriek die het lang was, en onderwijs en onderzoek gaan zich thans ook hier wat meer richten op de bestudering van religie als verschijnsel. Dat wil zeggen, de theologische *waarheidsvraag* heeft veel van haar fascinatie verloren, terwijl ik me goed herinner hoe zij ooit op een faculteitsvergadering door een van de kerkelijke collega's getipt werd als de eigenlijke echte vraag voor onze faculteit.

## Religie in moderne samenleving

De grote veranderingen die zich gedurende de laatste twee decennia in hoog tempo aan de faculteit voltrokken, weerspiegelen natuurlijk ook wat er in de samenleving gebeurde rondom geloof en religie. Dat levert bij nadere beschouwing een complex plaatje op en ik nodig u uit voor een korte terugblik.

De 'gouden eeuw' van de kerken, in termen van maatschappelijk aanzien en invloed, ligt eigenlijk nog niet zo ver achter ons: een goede halve eeuw geleden, kort na de Tweede Wereldoorlog, beleefden de kerken in Nederland een

soort historisch hoogtepunt. De verzuiling was voltooid, dat wil zeggen veel verder zou het niet gaan. Vooral de katholieke kerk had zich in honderd jaar op indrukwekkende wijze hersteld van de daaraan voorafgaande ruim drie eeuwen van reformatorische discriminatie en maatschappelijke marginalisering. De Nederlandse bisschoppen meenden zelfs zich te kunnen permitteren, in het zogenaamde Mandement van 1954, om de beminde gelovigen te verbieden of ten minste ernstig te ontraden om van niet-katholieke organisaties lid te zijn, of – bijvoorbeeld – om te luisteren naar de ongewilde klanken van de VARA. Het bleek toen wel een brug te ver: de tekenen des tijds waren misverstaan, niet voor het eerst en ook niet voor het laatst. Want ontzuiling en versnelde secularisatie stonden op het punt van uitbreken, en het Mandement moest in feite met spoed weer worden ingetrokken, officieel weliswaar pas tien jaar later, maar ook dat is toch snel, gelet op het gangbare draaitempo van de kerkelijke molens.<sup>1</sup>

Zó snel en voor de sociale wetenschappers zó overtuigend verliep vervolgens in die tweede helft van de 20<sup>ste</sup> eeuw het proces van de secularisering, dat reeds in de jaren '60, toen in Amsterdam Zuidoost het nieuwe stedenbouwkundige Utopia werd ontworpen dat enige tijd bekend is geweest als de *Bijlmer*, de planologen in eerste instantie geen ruimte meer intekenden voor kerken in het nieuwe woongebied. Die tijd leek immers voorbij. Maar zie, in de jaren '80 ontwikkelde zich in diezelfde Bijlmer, midden in het hart van het snel seculariserende Nederland – en nog net voordat de eertijdse prachtwijk weer in hoog tempo zou worden afgebroken – een kleurrijk en bruisend kerkelijk leven, dat bij gebrek aan andere ruimte onderkomens zocht in de als parkeergarages gedachte catacomben van de Bijlmer. Migranten uit alle richtingen hielden er hun swingende kerkdiensten, in alle talen, toonzettingen en tradities, hetgeen wel demonstratief leek te spotten met de inzichten van de sociale wetenschap die tot dat moment alleen in neerwaartse scenario's over de toekomst van kerk en religie leek te kunnen denken. Geheel onverwacht was de religie weer terug in ons midden. En niet alleen via de migrantenkerken, want bovendien waren daar ineens ook de moslims, eerder nog min of meer religieus incognito gebleven, en tot dan toe aangeduid als *gastarbeiders*, *migranten* of *allochtonen*.

In diezelfde jaren '80, terwijl in Nederland de getallen van het kerklidmaatschap in een soort vrije val waren geraakt en oppervlakkig gezien de religie op haar retour leek, kwam ook door tal van ontwikkelingen in het buitenland religie geheel onverwacht weer prominent terug in de politieke arena

en daarmee in de publieke aandacht. Het verzet tegen een van de machtigste heersers in het midden Oosten, de sjah van Perzië die als een zwaarbewapende stroman van het Westen zijn dictatoriale scepter zwaaide, bleek ineens te worden geïnspireerd en gepersonifieerd door een bebaarde en bejaarde geestelijke, verbannen naar Parijs van waaruit hij op cassettebandjes zo succesvol het verzet tegen het heersende regime preekte dat hij een icoon werd van de revolutie. Vóór iedereen het goed en wel door had, bleek er een nieuw soort theocratie gevestigd in Teheran.

In de jaren daarna bewapende en steunde Amerika, onder de wedergeboren president Reagan en in samenwerking met Osama bin Laden, groepen opstandelingen in Afghanistan die zich ‘soldaten van God’ noemden – wij leerden toen het woord *moedjahedien* kennen – ten behoeve van hun strijd tegen de Russen, en eveneens het leger van Saddam Hussein in Irak, in oorlog met het sjiëtische buurland Iran. De Iraans-Irakese oorlog – eventueel te beschouwen als een bloedig conflict tussen sjiëtische en soennietische heersers – duurde acht jaar en kostte een half miljoen mensen het leven, met aan beide kanten van het front dezelfde religieuze strijdkreten. In het begin van de jaren '90 werden de eerste verkiezingen na de onafhankelijkheid in Algerije zo overtuigend gewonnen door het Islamitische FIS – het *Front Islamique du Salut* – dat de partij direct verboden werd om vervolgens alleen maar des te bedreigender present te zijn. In de tien jaar burgeroorlog die erop volgden, tussen de Algerijnse overheid en het stelselmatig als fundamentalistisch aangeduide FIS, vielen naar schattingen meer dan 150.000 doden.

## De wrake Gods

Het zijn maar een paar van de talloze voorbeelden uit de afgelopen decennia van wereldwijd geweld waarin religie op het eerste oog een belangrijke factor lijkt te zijn. Inmiddels zijn we eraan gewend geraakt dat het dagelijkse nieuws ons informeert over brandende moskeeën, kerken en tempels door de hele wereld. Hindoes en moslims bevechten elkaar op veel plaatsen in India, boeddhisten en hindoes leverden een lange en bloedige strijd in Sri Lanka, moslims en boeddhisten vechten in Maleisië en Thailand, christenen en moslims strijden op veel plaatsen in Afrika, het Midden-Oosten en Azië. En vooral ook binnen de religies zijn er veel onderlinge gewelddadige conflicten in alle richtingen, tot in Europa toe.

Het lijkt wel of het model van de eindeloze conflicten, die ook in het vroegmoderne Europa eeuwenlang werden uitgevochten langs ogenschijnlijke



religieuze lijnen, vandaag de dag wereldwijd en onophoudelijk wordt herhaald. Overigens, niet alleen in de Derde Wereld was religie plotseling weer prominent aanwezig. In de Verenigde Staten manifesteerde zich in diezelfde tijd een nieuwe *moral majority* als een grote en zelfbewuste politieke factor.

En zo ontstond sinds de jaren '80 al met al een verwarrend beeld. Terwijl de onstuitbare kerkelijke leegloop in West-Europa de indruk kon doen ontstaan dat religie en moderniteit elkaar niet verdragen, leek het er anderzijds op dat de wereld alleen maar religieuzer werd. *La revanche de Dieu*, 'de wrake Gods', luidde de titel van een boekje uit die tijd, over de ogenschijnlijk wereldwijde fundamentalistische *Réconquista*, als gold het een religieuze herovering van de wereld (Kepel 1991).

'Religie terug van weggeweest', en 'God doet weer mee', in dat soort termen wordt er veelvuldig over gesproken, hetzij in treurige of triomfantelijke toonzetting. Betekent het dat religie en moderniteit dan toch wél samengaan, zowel ten goede als ten kwade? Dat is in feite de vraag achter mijn vertoog van vandaag, maar zij kan alleen zinnig besproken worden in samenhang met de vraag wat we dan wel bedoelen met religie en welke rollen wij haar toedenken. Maar eerst een enkele kanttekening bij het begrip secularisering, het spook voor de kerken dat door Europa waart.<sup>2</sup>

## Secularisatie, individualisering, modernisering

Al meer dan een eeuw leeft in de godsdienstsociologie de gedachte dat de geïnstitutionaliseerde religie het moeilijk zal krijgen met de voortgaande modernisering van de samenleving. Al was het alleen maar omdat de kerken als maatschappelijke instituties onvermijdelijk veel functieverlies lijdten waar andere instanties in een moderniseringsproces haar rollen overnemen: sociale voorzieningen die in de plaats treden van diaconie, onderwijs en wetenschap die zich losmaken van kerkelijke patronage, sociaal-culturele en politieke netwerken en ontmoetingspunten die zich vormen in andere levenssferen en er hun eigen mores en middelpunten vormen. Ook hun functie van huwelijksmarkt vervullen de meeste kerken niet meer, ondanks alle aandacht en energie die zij vanouds in hun jeugdprogramma's investeerden juist om die voor hun overleving vitale functie te behouden. De rol van de kerken in de moderne samenleving wordt teruggebracht tot wat steeds meer als haar *core business* wordt gezien: rituelen en geloofsverkondiging. Maar ook daar tekent zich individualisering af: mensen laten steeds minder hun levensbeschou-

wing voorkoken door de godgeleerde beraadslagingen van verre autoriteiten, hoezeer die ook het gezag claimen van de in hun bibliotheken opgetaste wijsheid van eeuwen. Niet dat oude verhalen en esoterie uit de gratie zijn, maar ze worden wel steeds meer individueel hapklaar gemaakt en vrijelijk in een eigen postmoderne receptuur gecombineerd. Ook rituelen worden in toenemende mate op eigen particuliere maat gesneden. Voor belangrijke momenten in het leven zijn inmiddels via het internet priesters en dominees naar smaak in te huren, samen met de catering en de verdere bijdragen aan de enscenering van het moment. Daarom is het niet verrassend dat op een recente huwelijksbeurs in de RAI ook kerken een stand hadden, om er hun diensten aan te bieden, te midden van muzikanten, couturiers en decorateurs. Een paar honderd meter hiervandaan kunt u in een atelier – op afspraak en onder ambachtelijke begeleiding – uw eigen huisaltaar schetsen en bestellen, geheel ontworpen en opgetuigd naar uw individuele religieuze smaak: met een plekje voor de Boeddha, een hoekje christendom, een paar esoterische ornamenten, en het geheel stemmig afgemaakt met een stukje persoonlijke nostalgie. Op zichzelf niet nieuw. Religie is altijd een zaak van syncretistisch plak- en knipwerk geweest, het christendom voorop: wat erfstukken uit Palestina, aangevuld met vleugjes Perzisch zoroastrisme, stukjes neo-platonisme, en het geheel op smaak gebracht door kerkvaders tegen de achtergrond van een hellenistische cultuur.

Max Weber kondigde een goede eeuw geleden al aan dat het verschrompelen van de kerken en haar godsbeelden niet zou meebrengen dat er geen goden meer zullen zijn, maar dat er – integendeel – juist veel meer van zullen komen: goden en godsbeelden op handzaam privéformaat, die zich goed laten inpassen in de private lifestyle en huisinrichting. Het is de hedendaagse praktijk die in vakkringen soms treffend wordt aangeduid als *samengestelde of gemodulariseerde* religiositeit. Het Mariabeeld heeft als ritueel object intussen een bijzondere ontwikkeling doorgemaakt, en is van oorspronkelijk liturgisch ornament via museum en antiekwinkel inmiddels tot postmodern trendy decoratieartikel geworden, te koop via de schappen van het warenhuis: de *Madonna van de Bijenkorf*, naar de titel van een boek van enige jaren geleden, evenals de Boeddha van Blokker, te koop in vele uitvoeringen, doorgaans uitgesteld dichtbij de kassa zodat het ook als impulsaankoop kan worden meegenomen. Wie een weerbestendige uitvoering zoekt, kan vaak goed terecht in de tuincentra, meestal op de afdeling tuinkabouters.

Dat, tegelijk met de nieuwe aandacht voor religie, toch het getij verloopt voor de geïnstitutionaliseerde religie, wordt – ondanks de cijfers en illustraties die

mijn collega's niet moe worden aan te leveren – door kerkelijke leiders vaak afgedaan als zure praat van sociale wetenschappers die maar niet willen begrijpen dat de kerk geen mensenwerk is maar van een hogere komaf, zodat het wel en wee ervan dus ook niet met verwijzing naar banale wereldse processen kan worden begrepen. En, het moet gezegd, terwijl Europa snel seculariseert, vertonen andere delen van de wereld ook een ander beeld.

Interessant is in dat verband dat ook in de kring van de godsdienstsociologen er geen eensgezindheid bestaat over de vraag in hoeverre kerken en moderniteit elkaar op den duur verdragen. De scheidslijn daarover loopt voor een deel daar waar de meeste mensen niet kunnen lopen, namelijk over het water, het diepe water van de Atlantische Oceaan. Amerikaanse sociale wetenschappers kunnen inderdaad wijzen op een heel continent vol van kerkelijke gelovigheid, waar een overtuigende meerderheid van de mensen zich tot een kerk rekent – en gemiddeld ook drie keer in hun leven van kerkgenootschap wisselt – en waar aspirant-politici zonder kerkelijke binding niet mogen hopen verkozen te worden. De kerken worden in Amerika als een soort cement van de samenleving beschouwd, belangrijke sociale netwerken maar met de vrije keuze voor een identificatiegroep naar eigen smaak, naar het marktmodel van een consumptiemaatschappij en toch samen *'One nation under God'*. Hoe kan het zijn dat Europa seculariseert en Amerika aan de kerkelijkheid te beoordelen een toonbeeld van een moderne en toch godvruchtige samenleving blijft?

De verklaringen gaan diverse kanten op, maar de beste bijdrage aan de verklaring lijkt mij toch wel te zijn dat kerken in de Verenigde Staten nog een aantal sociale functies vervullen die in beschaafde en politiek goed ontwikkelde Europese landen intussen zijn overgenomen door andere netwerken en instanties.<sup>3</sup>

Ook alom in de Derde Wereld vervult het altoos uitdijende en kleurrijke palet van 'religieuze' gemeenschappen allerlei sociale functies die voor velen een onmisbaar deel van de overlevingsstrategie vormen. De schoksgewijze modernisering en urbanisering roepen overal sociaal-culturele en politieke wanorde en chaos op die veel onzekerheid opleveren, eigenlijk een soort sociale jungles, waarin nieuwe sociale verbanden onontbeerlijk zijn.

Religie en sociaal-culturele verandering en vernieuwing – zoals migratie en urbanisering, economische groei, technologische ontwikkeling, stijgende opleidingsniveaus – sluiten elkaar dus niet uit. Integendeel. Daar waar mensen, juist door die moderniseringsprocessen, voor hun alledaagse overleving aangewezen zijn op allerlei nieuwe informele organisatievormen en netwerken, omdat de publieke instanties het laten afweten vanwege incompetentie,

corruptie of regelrechte onderdrukking, lijken sociale verbanden met een religieuze dimensie vaak een aantrekkelijke optie te zijn.<sup>4</sup>

De vraag is natuurlijk waarom juist ‘religieuze’ groepsvorming dan zo gangbaar is en wat zij precies weerspiegelt. Anders gezegd, wat is eigenlijk religie?

## Wat is religie?

Dat is de klassieke problematiek waarmee nagenoeg elk handboek godsdienstwetenschap begint, en dat is inderdaad nodig, omdat het begrip religie zo vaag en onduidelijk is, zodat het praktisch door elke auteur voor eigen gebruik opnieuw gedefinieerd wordt. De moeilijkheid is dat een beschrijving van religie als een apart domein in de cultuur impliciet een scheiding veronderstelt tussen het alledaagse en het transcendente, het *sacrale* en het *profane*. En juist die scheiding is voor veel culturen onnavoelbaar en onnavolgbaar. Het is sprekend dat veel talen niet eens een woord hebben voor religie. Kort gezegd: wat westerse godsdienstwetenschappers sinds anderhalve eeuw religie noemen, is voor de meeste culturen een niet of nauwelijks te onderscheiden aspect van de cultuur.

Echt bevredigend opgelost is de definitiekwestie dan ook niet: noch de pogingen tot zogenaamde essentialistische of substantieve definities van religie, die willen beschrijven wat religie *is*, noch de zogenaamde functionele definities om te beschrijven wat religie *doet*, hebben een onomstreden afbakening opgeleverd. De ene definitie lijkt bij nader inzien ook over voetbal te kunnen gaan, een andere definitie sluit Boeddhisme of Confucianisme uit. Een alternatieve poging om religie te beschrijven biedt de omtrekkende beweging van een fenomenologische benadering, die de nadruk legt op kenmerken en verschijningsvormen van wat we bij elkaar genomen religie noemen: wat valt er te zien en hoe ziet het eruit?

In zijn beschrijving van religie noemt Ninian Smart (1989) bijvoorbeeld zeven aspecten die op aansprekende wijze kenmerken wat wij religie noemen. Zoals het duiden en verklaren van (aspect 1) *bijzondere ervaringen* die het alledaagse leven meebrengt: dromen en visioenen, of de emoties bij belangrijke overgangsmomenten in het leven. Die duiding of interpretatie wordt vaak verpakt in een cultuureigen bundel (2) *mythen en verhalen*: over goden en geesten, machten en krachten, leven en dood. Soms – maar lang niet altijd – worden de

veronderstelde impliciete boodschappen van die mythen nog verder op maat gesneden en in een systematisch vertoog van (3) *dogma en doctrine* samengebracht. Dat is dan meestal het werk van een speciale klasse van geestelijken of theologen die, startende vanuit hun eigen interpretatie van de mythen en diepgaand in gesprek met zichzelf, een pakket samenhangende inzichten proberen te formuleren. Zo ziet de klassieke theologie zichzelf ook graag, 'gelovig op zoek naar inzicht', *fides quaerens intellectum* in het bijbehorende taaleigen, maar al te vaak blijft dat wel een spel voor de theologische incrowd, ver van het alledaagse leven van de gewone gelovigen.

Een beeldbepalende dimensie van religie vormen natuurlijk de (4) *rituelen* waarmee over de hele wereld de cycli van seizoenen en belangrijke momenten in de levensloop gemarkeerd worden, en die vervolgens in religieuze tradities nieuwe betekenissen hebben meegekregen. En natuurlijk de met die rituelen verbonden (5) *groepsvorming en instituties*, met eigen rollen voor alle spelers en vaak een bijbehorende hiërarchie en machtsstructuur. Als uitdrukking van hun saamhorigheid ontwikkelen de gemeenschappen die zich middels hun eigen rituelen vormen een gemeenschappelijk en onderling herkenbaar gedragspatroon, een (6) *moraal*, als uitdrukking van de groepsidentiteit. 'Zo zijn onze manieren, en al wie met ons mee wil gaan, die moet onze manieren verstaan...'. Vaak met het lichaam als belangrijke symbooldrager: het haar moet kort of juist lang, het lichaam verhuld of juist onthuld afhankelijk van het moment, beschilderd of besneden naargelang status en situatie, het moet gevoed worden met koosjer voedsel en halal vlees, symbolisch ritueel gereinigd alvorens zich te plooiën in verstilde meditatie of uitdrukking te geven aan uitbundige extase, al naar gelang het ritueel voorschrijft. Devotie heeft duizend vormen. En dit alles is verbonden met kleurrijke variaties van (7) *artistieke expressie* (muziek, dans, beeld- en schilderkunst, architectuur, proza en poëzie), waar de betere reisbureaus inmiddels menige themareis op baseren.

## Religie als spel

Door al die prominente expressieve kanten heeft religie een hoog theateraal gehalte: evocatief en performatief. Dat is meer dan een toneelstukje. Er wordt iets opgeroepen, een ervaring teweeggebracht die gevoelsmatig of expliciet wordt verbonden met de grenzen van het menselijk leven en weten: het begin van alle dingen, het einde der tijden, het mysterie van het leven, de zin van wat mensen overkomt.<sup>5</sup> Met de hiervoor genoemde zeven ingrediënten

heeft de mensheid een duizelingwekkende variëteit aan culturele praktijken gecreëerd die we van een afstandje ‘religie’ noemen, ook als de betrokkenen zelf vinden dat het gewoon alledaags is en nu eenmaal bij het leven hoort.

Het cultureel erfgoed van mythen en riten wordt min of meer routinematig doorgegeven en – in het proces waarmee nieuwe generaties het zich eigen maken – ook voortdurend opnieuw uitgevonden.<sup>6</sup> In de rituelen wordt tegelijk een groepsidentiteit uitgedragen, een gemeenschappelijke moraal gelegitimeerd en zo een gemeenschap – vaak een rond symbolen *verbeelde* gemeenschap, een *imagined community* – geconstrueerd. Met de jaarcycli van rituelen en feesten wordt collectief een structuur aangebracht in de tijd, de publieke ruimte wordt ingedeeld in sacraal en profaan, en zo in één beweging door vaak ook geclaimd voor de eigen variant van religieus decorum. Met wat wij religie noemen, krijgt in belangrijke mate het leven enscenering en vorm.

Des te opmerkelijker is het dat we zo quasi vanzelfsprekend over religie praten als was het vooral – of tenminste primair – een systeem van theologische opvattingen en doctrines, overtuigingen en levensbeschouwingen, over ‘de diepste grond van het bestaan’ of ‘de innerlijke doorleefde ultieme zekerheid’, en zo meer. In werkelijkheid weten veel gelovigen maar heel weinig van de officiële theologie die hun religieuze voorlieden tot hoogste wijsheid hebben verklaard. Die wijsheid is dikwijls ook in vreemde talen gesteld die de heilige teksten vaak onleesbaar maken, en als ze al in de volkstaal is opgeschreven, valt er door ingewikkelde theologische gedachteconstructies voor de doorsnee gelovige vaak alsnog geen touw aan vast te knopen. Hoeveel leden van de Protestantse Kerk in Nederland zouden bekend zijn met de *Drie Formulieren van Enigheid* (uit zestiende en begin zeventiende eeuw) die door de kerk bij haar oprichting in 2005, na veertig jaar rijp beraad, als haar grondslag zijn aanvaard? En hoeveel onder hen zouden er nog iets van begrijpen?<sup>7</sup>

Ik houd het erop dat het beschouwen van religie als vooral een systeem van opvattingen en teksten een heel beperkte manier is om tegen het religieuze aan te kijken, en het kan ook nog eens gemakkelijk uitlopen op het misverstand – kennelijk wijdverbreid – dat religie is zoiets als een eenduidige ideologie, met een uitgewerkt wereldbeeld en een bijpassende politieke agenda.

## Religie als *social marker*

Dat laatste – een ideologie – is religie in elk geval niet, zoals blijkt uit de hemelsbrede verschillen in wereld- en levensbeschouwing tussen bijvoorbeeld Javaanse en Nederlandse moslims, of tussen verschillende anglicaanse gemeenschappen die aan weerszijden van cultuurgrenzen elkaar dreigen te excommuniceren rondom vragen over de aanvaardbaarheid van homoseksualiteit. Bezie eens de meningsverschillen binnen de grotere Nederlandse kerken. Christenen in Europa hebben elkaar onderling en in alle richtingen al een klein millennium naar het leven gestaan, juist omdat hun christelijk geloof kennelijk géén gemeenschappelijke ideologie opleverde.

Adequater is het om religie te omschrijven als een verzameling expressievormen, zoals een taal met haar beelden en uitdrukkingswijzen. Een repertoire van expressieve ingrediënten waaruit gemeenschappen – en in toenemende mate: individuen – kunnen putten om er hun eigen rituele beleving (aisthesis) mee op te roepen en er desgewenst hun eigen boodschap mee tot uitdrukking te brengen. Die boodschap kan vredelievend of oorlogszuchtig zijn, links of rechts, veranderingsgezind of conservatief, orthodox of vrijzinnig, sektarisch of nationalistisch: het kan kennelijk allemaal met de voorhanden verhaalelementen en decorstukken, en we maken het ook dagelijks allemaal mee.

De ‘religieuze’ boodschappen kunnen al dan niet – maar veel vaker niet dan wel – verbonden worden met een min of meer systematisch vertoog over hoe men zich het leven voorstelt te zijn ingebed in een grotere, transcendente werkelijkheid die de eigen grenzen van ruimte en tijd overstijgt. Of over de vraag hoe het goede leven geleefd moet worden en wat er de zin en betekenis van is. Het verhaal en de moraal die door verschillende gemeenschappen tot uitdrukking worden gebracht, zijn echter ook binnen één religie onderling zo spreekwoordelijk verschillend, dat de conclusie alleen maar kan luiden dat hetzelfde religieuze decor kennelijk als omlijsting kan dienen voor de meest uiteenlopende en vaak tegenstrijdige inhouden. Iedere ketter heeft zo zijn letter, en wat er goed beschouwd aan gemeenschappelijks overblijft, is taal en expressie: beeldtaal, stukjes mythologie, soms een *Heilige Schrift* die iedereen op eigen en selectieve manier leest en gebruikt, eerbiedwaardige rituelen die de mysteries van het leven vieren en zo het gemoed aanspreken, al of niet met een opgeroepen beleving van transcendentie.

En dat is dan ook het antwoord op de vraag waarom juist ‘religieuze’ groepsvorming zo gangbaar is en wat zij precies weerspiegelt. Religieuze rituelen en retorica, met alle bijbehorende symbolische verwijzingen naar een transcendente en daarmee ‘onaantastbare’ werkelijkheid, is van oudsher gebruikt en toegesneden om groepen bijeen te brengen en bijeen te houden in naam van iets hogers dat het individu overstijgt. Geloofsgemeenschappen en subculturen van gelijkgezinden scheppen zich met hun eigen selectie en interpretatie van verhalen en rituelen als het ware uit het niets hun eigen middelpunt – een *axis mundi* – waar omheen de groep zich kan vormen en plooien (Eliade 1950).

## Religie en wereldlijke macht

Veel hedendaagse auteurs zien in dat mechanisme een soort evolutionaire verklaring van het universele van religie: samenlevingen zonder zo een samenbindend verhaal en ritueel hebben het in de evolutie simpelweg niet gered. Niet zozeer *wat* men gelooft is in dat perspectief van belang, maar het feit dat men *iets samen gelooft*. En evenmin is van belang of het verhaal ‘waar’ is of zelfs maar plausibel.<sup>8</sup> Het krijgt betekenis en bevestiging van de groep zelf, door het verhaal samen in de lucht te houden: God troont op de lofzangen Israëls (Psalm 22). Wat voor de gemeenschap telt, is dat het *ons* verhaal is en dat de rituele vormen en gebaren *ons* vertrouwde decor vormen, waar *wij* ons bij thuis voelen, de manier waarop wij *ons* beeld van *onze* god en zo van *onzelf* hoog houden.

Dat verklaart ook de klassieke symbiose van samenlevingen en hun religies, en het intuïtieve belang dat wereldlijke machthebbers van alle tijden hebben gehecht aan ‘eenheid van geloof’ bij hun onderdanen. Met voorop de Romeinse keizer Constantijn, *godfather* van het Europese christendom, die zich in de vierde eeuw niet alleen een nieuwe hoofdstad wenste voor zijn rijk (Constantinopel) maar ook een nieuwe staatsgodsdienst als ritueel centrum en daarvoor het christendom geschikt achtte. Hij was het ook die als keizer in het Concilie van Nicea de bisschoppen bij elkaar riep en voorzat, omdat hij niet gediend was van religieuze onenigheid in zijn rijk. De opdracht aan de bisschoppen was duidelijk: zorg voor *een* eensluidend theologisch verhaal zodat die disputen ophouden, en als het u niet lukt hakt de keizer de knoop wel persoonlijk door (Chidester 2000).

Dezelfde intuïtie, dat de eenheid van religie een praktisch instrument is om de boel bij elkaar te houden, was ook het politieke gevoel dat Europa heel veel



later in de Vrede van Augsburg tot uitdrukking bracht, anno Domini 1555. Het officiële Europeses adagium werd *cuius regio, eius religio* – vrij vertaald: ‘laat de koning het geloof van zijn onderdanen bepalen’ – waarvan een kwart eeuw later (in 1579) de echo’s nog weerklonken in deze zaal. Toen werd bij de ondertekening van de Unie van Utrecht vooral benadrukt dat het beleid ter zake van godsdienstige vrijheden en privileges zou zijn voorbehouden aan de soevereiniteit van de gewesten, zij het met als ondergrens dat niemand vanwege zijn geloof vervolgd zou mogen worden. De idee dat religie voor de staat te belangrijk is om echt aan de individuele burgers over te laten, zou nog eeuwenlang doorwerken in de Lage Landen en in heel Europa.

## Zingeving

Het strategische belang van religie voor elke cultuur hangt ook sterk samen met de legitimerende functie die zij veelal vervult voor het systeem van betekenisverlening en zingeving, die in combinatie de culturele bril vormen waarmee gemeenschappen en samenlevingen de werkelijkheid en zichzelf interpreteren. Dat systeem van betekenissen en zingeving verschilt per cultuur of subcultuur en heeft in de grond van de zaak iets willekeurigs, althans is niet van nature gegeven. Of de boom die mensen voor zich zien wordt beschouwd als brandhout, als bouw materiaal of als het huis van een bosgeest, is van doorslaggevend belang voor hoe ze ermee omgaan. Maar die betekenis staat er niet ‘van nature’ bijgeschreven: mensen moeten dat zelf en samen bedenken. Net als ze zelf moeten bedenken hoe om te gaan met verschillen tussen mensen, oud en jong, arm en rijk, met seksualiteit en verwantschap, met dieren en heel de verdere natuur, met de verdeling van economische lasten en lusten, en met de toedeling van verantwoordelijkheid en solidariteit.

De mogelijkheden voor invulling van heel dat culturele betekenissysteem en het daaraan eventueel gekoppelde ‘religieuze’ zingevingverhaal – over de ultieme waarheid en de laatste zekerheid – zijn schier ongelimiteerd, maar binnen een samenleving moet er natuurlijk wel paal en perk gesteld worden aan de menselijke creativiteit. Gedeelde mythen en ritenspeelden en spelen in veel samenlevingen een belangrijke rol bij het groepsgewijs op één lijn brengen van het denken. Met de verwijzing naar een collectief veronderstelde transcendentie verankering van het vigerende zingevingssysteem – de geopenbaarde waarheid van de voorouders, de geesten, de goden – worden de culturele keuzen gelegitimeerd en voor het individu tot gezaghebbende sociale

feiten gemaakt. Iedereen voelt het belang daarvan aan, om zo de ‘strijd van allen tegen allen’ te voorkomen.

En precies vanwege dat algemeen gevoelde belang is religie zo’n belangrijk instrument van de macht: immers, wie zich met succes kan aandienen als erkende spreekbuis van die transcendente wereld van goden, geesten en voorouders – in de rol van profeet of paus, als sjamaan of sing’anga, als druïde of misschien wel als dominee – heeft een belangrijke sleutel in handen tot maatschappelijk aanzien en gezag.

Dat gezag wordt vanouds op veel manieren ingezet, veranderend met de geest van de tijd en ter ondersteuning van allerlei belangenstrijd: zoals op het microniveau van het alledaagse leven (ter legitimatie van gender-verhoudingen), op het mesoniveau (voor de onderbouwing van het gezag van maatschappelijke instituties en organisaties), en op het macroniveau van heel de samenleving (om de maatschappelijke verhoudingen en de machtsstructuur te consolideren).

Logica en consistentie zijn daarbij geen echte vereisten. Overzien we de geschiedenis van het christendom dan lijkt dezelfde God bijvoorbeeld steeds meegevochten te hebben vanuit alle richtingen in alle strijdperken. Hij stond aan de kant van zowel Katharen (kettters) als Inquisitie, was op de hand van heersers én opstandelingen, steunde aan beide zijden nationale legers in hun loopgraven, was zowel voor als tegen de ontwikkeling van een democratische welvaartsstaat, en gaf bij kerkscheuringen aan alle partijen hun eigen gelijk en zijn goddelijke zegen. Anders gezegd, en misschien iets minder cynisch, de boodschap is open, de religieuze taal is beschikbaar voor elk discours. En toch wordt in naam van het eigen discours gevochten, worden grote offers gebracht, en dienen zich vrijwillig martelaren aan, mensen vinden er hun bevestiging, hun troost en hun inspiratie in.

In religieuze taal worden menselijke wijsheden van eeuwen verwoord, zoals: ‘wat gij niet wilt dat U geschiedt, doet dat ook aan een ander niet’. Maar met hetzelfde gemak worden de religieuze metaforen ingezet voor oorlogszuchtige vertolking van het eigen gelijk. Uiteindelijk gaat het in religie natuurlijk over de vraag wat het betekent om (samen) mens te zijn en staat ze zo gezien in het teken van menswording en humaniteit. Maar het antwoord op de vraag hoe echte humaniteit eruit moet zien is zo open, dat het gezag van religie in feite te raap ligt voor het tegendeel, met allerlei religieus gelegitimeerde misvorming, gefrustreerde ontplooiing en onmenselijkheid tot gevolg.

Zo heeft religie enerzijds het al genoemde aanzien gekregen van een schatkist vol humane wijsheid, en anderzijds dat van een Doos van Pandora met alle onheil voor de mensheid dat daaraan ontsproot. Dat overziende kan religie 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.

## Huizinga

Johan Huizinga, in zijn *Homo Ludens* dat in 1938 verscheen en nog altijd herdrukt wordt, beschouwde religie als één van de vele cultuuruitingen waarin het spelelement een belangrijke dimensie is. Al in het voorwoord op *Homo Ludens* maakt hij duidelijk dat hij met dat spelen niet zomaar een spelletje bedoelt. Spel is de mensen ernst, en Huizinga beschrijft het 'ludieke' als wezenlijk kenmerk van de menselijke beschaving. Die gedachte werkt hij uit in beschouwingen over bijvoorbeeld taal, rechtspraak, oorlogvoering, filosofie, kunst en sport, en zo maakt hij aannemelijk dat de *homo sapiens* in wezen altijd een *homo ludens* is geweest.

Met de stelling dat in al die cultuurdomeinen het spelelement centraal staat, betoogt Huizinga dat er in de interactie tussen mensen die we cultuur noemen altijd spelregels zijn waar men zich aan te houden heeft, op straffe van niet begrepen te worden, of – erger nog – in de ogen van anderen valsspeler dan wel spelbreker te zijn. Die spelregels zijn bedacht, dat wil zeggen ze zijn geen natuurlijk of anderszins 'hard' gegeven, maar ze worden daarom niet minder ernstig genomen.

De organisatievormen van leven en samenleven zijn tot op grote hoogte culturele projecten waarin veel keuzen kunnen en moeten worden gemaakt, en een eigen oriëntatie op *het goede, het ware en het schone*. De zoektocht daar naar – die de blijvende culturele 'opdracht' is en tegelijk de menselijke vrijheid uitmaakt – verdicht en weerspiegelt zich in de domeinen van spel, kunst en religie, waarin het goede, het ware en het schone worden gesymboliseerd en present gesteld of zelfs zichtbaar worden gemaakt, vaak innig met elkaar verbonden en verstrengeld.

Spel, kunst en religie zijn mensen niet voor niets zo dierbaar: in laatste instantie vormen ze het zelfgecreëerde en denkbeeldige houvast voor de gemeenschappelijke vormgeving van het leven, zeg ik Van Baal na (Van Baal 1972). Maar om dat houvast adequaat te laten functioneren, is vereist dat de

genoemde domeinen van spel, kunst en religie principieel open blijven in hun uitwerking, zodat ze niet verstarren, en steeds aangepast kunnen worden aan nieuwe omstandigheden en inzichten. Een speelruimte voor de geest, die daardoor ook als een kritische spiegel kan blijven fungeren voor heel het menselijk bedrijf.

Veel religies laten bij nadere beschouwing ook zien dat ze zowel de noodzakelijke bestendinging van de gemaakte spelregels en mores in hun repertoire hebben, alsook de voortdurende kritische herijking ervan. Religie als spelvorm en samenspel fungeert dus zowel ter bevestiging van de status quo als ter bekritisering ervan. Maar steeds als de boodschap wordt vastgelegd of in een machtsspel onaantastbaar gemaakt, eventueel onder verwijzing naar eeuwige transcendente waarheden, verhardt het spel, verschrompelt de speelruimte voor de geest, en lijdt de menselijkheid schade.<sup>9</sup>

Het is daarom ook wel jammer dat net toen de kerken in de jaren zeventig na lange tijd zich wat meer gingen inleven in een maatschappijkritische rol, zij door de tijd werden ingehaald en – met hun idealen voor oecumene en een betere wereld – in de maatschappelijke periferie geraakten. Waar de kerkelijk agenda vervolgens herschreven ging worden in de richting van een op restauratie gebaseerde overlevingsstrategie.

Voor zover de theologie systematisch heeft bijgedragen tot het open houden van de speelruimte voor de geest en in haar culturele of politieke boodschappen een creatieve rol vervulde, verdient zij onze waardering. Maar de theologie, inclusief haar pleidooien voor interreligieuze dialoog (meestal tussen vakbroeders), is ook wel heel veel bezig geweest met het op orde houden van haar eigen verhaal, een spel voor ingewijden.

## Besluit

Het idee van de religieuze mens die vooral een spelende mens is, verdient om telkens opnieuw onder de aandacht gebracht te worden. Vandaag – voorafgaand aan dit afscheidscollege – zijn daar mooie aanzetten toe gegeven in de lezingen die u straks in gedrukte vorm krijgt aangeboden. Ik hoop er in de toekomst nog wat verder aan te werken maar laat het voor dit moment hierbij. Na de *homo ludens* is het immers zo dadelijk tijd voor de *homo bibens*, zoals dat op een waar symposion – vanouds een ‘drinkgelag’ – betaamt.

In een zevental punten vat ik mijn conclusies kort samen.

1. In wat wij religie noemen laat de *homo ludens* zich kennen, in een oermenselijk spel met symbolen en betekenissen, uitdrukking gevend aan eigen identiteit en bijbehorende mores, de balans zoekend tussen aanvaarding van het kwaad en verlangen naar het heil, levend tussen hoop en vrees. Het religieuze spel weerspiegelt de menselijke ‘cultuuropdracht’ om telkens weer *zelf* het goede, het ware en het schone te definiëren.
2. Een centraal aspect van veel religiositeit is dat het uitdrukking geeft aan cohesie en saamhorigheid, via de schepping van *imagined communities*. Religie is zo als *social marker* behalve oproep tot solidariteit vaak ook impliciet de opstap naar discriminatie, die gemakkelijk tot verkettering en erger kan verworden, kortom inzetbaar ten goede en ten kwade. Dat stemt tot waakzaamheid, een schone taak voor de godsdienstwetenschappers die het kunnen opbrengen systematisch over de discipline grensen te blijven kijken.
3. In religie scheidt de *homo ludens* zich, met alle via de traditie beschikbare elementen als decorstukken, een eigen ruimte om zich in thuis te voelen, een zo dierbaar bezit dat de neiging bijna vanzelfsprekend is om het speelveld uit te willen breiden naar de publieke ruimte. Om die publieke ruimte wordt dan ook veel gevochten.<sup>10</sup>  
Vanwege die eigen virtuele wereld van verhaal en ritueel, die altijd en overal heen meegenomen en opnieuw geënceneerd kan worden, is een wereld-op-weg en vol migratie (zoals urbanisering in de derde wereld) ook vanzelf een wereld vol nieuwe religiositeit. Ook onze Nederlandse voorouders die migreerden – naar Canada, Amerika en Australië – namen in hun nieuwe omgeving hun oude religieuze vormen zo mogelijk nóg serieuzer dan ze thuis al deden.
4. Het creatieve en humane element in religie is vaak groter dan haar vijanden denken, maar de onderdrukkende uitwerking is vaak ook destructiever dan haar liefhebbers voor waar willen hebben. In de praktijk is de inzet maatschappelijk zeer ambivalent. Hetzelfde symbool kan ook van verschillende mensen zeer uiteenlopende betekenissen meekrijgen. Zie de hoofddoekdiscussie, over een stuk textiel dat voor de een symbool van onderdrukking is, voor de ander middel tot devotie, en voor weer een ander de uitdrukking van een nieuw omarmde, een zelf geformuleerde identiteit. De ene betekenis niet minder dan de andere met de haren erbij gesleept.<sup>11</sup>
5. Ritueel is een rollenspel, maar tegelijk is ritueel meer – veel meer – dan ‘een toneelstukje’. Waar woorden tekortschieten is ritueel vaak de redding. Het roept zelf een werkelijkheid en daarmee een ervaring – aisthesis – op

waaraan mensen op gezette tijden veel kunnen beleven, al is het maar voor even. Als troost, als bevestiging, als houvast, en als kostbare herinnering. Een dierbaar spel.

6. Rondom religie is vaak de neiging groot zich te verkijken op de betekenis van het credo. Ook het uitspreken van een geloofsbelijdenis en het reciteren van heilige teksten vormt veelal een rite, een met woorden geschapen middelpunt van een groepsritueel, zonder dat de woorden zelf veel meer betekenis hebben dan dat middelpunt te zijn, voor even de *axis mundi*. Van de meeste gelovigen mag het best onbegrijpelijk zijn en ook wel irrationeel. Het verlangen om *het mysterie* even onder handbereik te hebben, verdraagt – of misschien zelfs wel: vraagt – de onbegrijpelijkheid van de Tridentijnse mis, de geheime Gulu Wamkulu dans van de Chichewa, en de onverstaanbare teksten bij menig Hindoe ritueel. Zowel systematisch theologen als gedreven atheïsten vertonen de neiging het belang van de inhoud van het credo voor de doorsnee gelovige te overschatten.
7. Mijn slotconclusie voor vandaag luidt dan ook als volgt:  
Het gaat in wat wij religie noemen meestal minder om de coherentie van het vertoog dan om de bruikbaarheid als ritueel element. Religie is van zichzelf geen ideologie, net zo min als spel en kunst dat van zichzelf zijn, en we moeten er niet meer van maken dan het is. Zo gezien is het ook wel wat overdadig om vrijheid van religie ook nog eens in de grondwet te hebben. In een beschaafde samenleving levert dat eigenlijk meer verwarring op dan helderheid over wat mensen elkaar met het recht van de vanzelfsprekendheid zouden moeten gunnen: de ruimte om binnen de grenzen van beschaving en rechtsorde<sup>12</sup> het spel te spelen zoals dat hun dierbaar is.

## Noten

- 1 Vergelijk het bijvoorbeeld met de kerkelijke heroverweging van het oordeel over Galileï die drieënhalve eeuw op zijn rehabilitatie moest wachten en daar, voor zover wij het kunnen nagaan, geen echt plezier meer aan heeft kunnen beleven.
- 2 Daarmee leen ik even de woorden van Karl Marx & Friedrich Engels, uit hun *Communistisch Manifest* (1848), dat begon met: ‘Een spook waart door Europa ...’
- 3 Het omgekeerde gebeurt ook, als kerken en moskeeën ineens functies gaan vervullen die “vakant” zijn in de samenleving, zoals het ‘avondgebed’ (in Leipzig ten tijde van de DDR), de aantrekkingskracht van de RK kerk in Polen (voorafgaand aan de val van het

- communistische regime), en het massale moskeebezoek als daad en teken van verzet in de 'arabische lente'.
- 4 Zie Ward Berenschot, *Religie en Politiek in India: Straattheater in een Patronage Democratie*, elders in dit themanummer.
  - 5 Zie Hans Alma, *Aisthesis en transcendentie: over beleving en zingeving*, elders in dit nummer.
  - 6 De klassieke bespreking van dat proces is van Peter L. Berger, *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion [Het hemels baldakijn]* (1967).
  - 7 David Hume zei er ooit dit van: 'Al met al kunnen we de conclusie trekken dat het christelijk geloof in eerste instantie niet alleen omgeven was door wonderen, maar dat er vandaag de dag een wonder nodig is wil een redelijk persoon er nog in geloven'.
  - 8 Zie Meerten ter Borg, *Religie als spel en als machtsmiddel*, elders in dit nummer.
  - 9 Zie Andre Droogers, *Religie als spel*, elders in dit nummer
  - 10 Zie Markha Valenta, *Performing Religion in Buildings Un-Built or Almost Gone*, elders in dit nummer.
  - 11 Het gevecht om de 'publieke ruimte' omvat steeds vaker ook een confrontatie met de media die een steeds belangrijker stuk 'publieke ruimte' vertegenwoordigen. Zie: Anne-Marie Korte, *Madonna's kruisiging: van theateraal passiespel tot publiek steekspel*, elders in dit nummer.
  - 12 Inclusief non-discriminatie in brede zin, het recht op zelfbeschikking, gelijkheid, en een fatsoenlijke omgang met dieren als medeschepselen.

## Literatuur

- Baal, Jan van (1972),  
*De boodschap der drie illusies overdenkingen over religie, kunst en spel*, Assen: Van Gorcum.
- Berger, Peter L. (1967),  
*The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion [Het hemels baldakijn]*, Garden City: Doubleday.
- Chidester, David (2000),  
*Christianity, a global history*, London : Allen Lane/The Penguin Press.
- Eliade, Mircea (1959),  
*The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, New York : Harcourt, Brace
- Huizinga, Johan (1938),  
*Homo ludens – proeve eener bepaling van het spel-element der cultuur*, Haarlem: H.D. Tjeenk Willink.

Gilles Kepel (1991),

*La revanche de Dieu, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris: Éditions du Seuil.

Smart, Ninian (1989),

*The World's Religions: old traditions and modern transformations*, Cambridge (etc): Cambridge University Press.



## Richtlijnen voor auteurs

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

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

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

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