

Religie & Samenleving

Jaargang 5, nummer 3

December 2010

Inhoud

Redactioneel	195
Vrijzinnigen hebben de toekomst <i>Meerten B. ter Borg</i>	197
‘Te ongelovig om atheïst te zijn’ <i>Egbert Ribberink & Dick Houtman</i>	209
Angst voor religieuze orthodoxie? De verbreding van het terrorismediscours sinds ’9/11’ <i>Beatrice de Graaf & Sipco Vellenga</i>	227
In gesprek met: <i>Lammert Gosse Jansma</i> <i>Durk Hak & Rein Nauta</i>	250
Boekbesprekingen	254
Ontvangen boeken 01/09-10 – 01/12-10	273

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
Hetty Zock

Vormgeving

Textcetera, Den Haag

Abonnementenadministratie

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

Redactieadres

Achterweg 66
9269 TP Veenwouden
fzhljansma@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

© 2010 *Religie & Samenleving*. Niets uit deze uitgave mag, op welke wijze dan ook, worden vermenigvuldigd en / of openbaar gemaakt worden zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de redactie.

Redactioneel

Op 24 november – de geboortedag van Spinoza – 2010 ontving de Amerikaanse socioloog, Richard Sennett, in de Nieuwe Kerk in Den Haag de *Spinozalens*, een prijs die wordt toegekend aan wetenschapsbeoefenaren die zich verdienstelijk hebben gemaakt op het terrein van ethiek en samenleving. Een van de leidende vragen in het werk van Sennett is hoe mensen zinvol kunnen leven onder het veeleisende, flexibele postmoderne kapitalisme dat zich over de hele wereld heeft verbreid. Door die flexibilisering is het tijdsperspectief van werknemers veranderd. Zij kunnen niet meer rekenen op een carrière bij dezelfde werkgever, maar zijn gedwongen steeds van werkkring te wisselen. Er is geen vastigheid meer en ook de verzorgingstaat brokkelt af. De vraag naar loyaliteit aan dergelijke grillige, wispelturige organisaties dringt zich dan op. Sennetts werk wordt door een ruim publiek gelezen; een deel van zijn publicaties werd vertaald, ook in het Nederlands onder andere ‘De ambachtsman’ en ‘De cultuur van het nieuwe kapitalisme’. Hoewel in zijn werk de relatie tussen zingeving en samenleving een belangrijk aandachtspunt is, lijkt hij toch geen inspiratiebron te zijn voor Nederlandse godsdienstwetenschappers. Zo zijn in de tot nu toe verschenen afleveringen van *Religie & Samenleving* nauwelijks verwijzingen naar zijn werk te vinden.

Dat geldt ook voor deze aflevering. Meerten ter Borg behandelt in zijn essay, gebaseerd op zijn recent verschenen boek *Vrijzinnigen hebben de toekomst* de trends in de moderne samenleving, zoals milieuproblemen, globalisering en immigratie en hoe mensen deze ingrijpende veranderingen tegemoet zouden kunnen treden. Ter Borg meent dat een bepaalde vorm van vrijzinnigheid, die enerzijds vasthoudt aan duidelijke waarden en normen, maar anderzijds ook open staat voor alternatieven, zeer geschikt is om de zingevingproblemen van de toekomst het hoofd te kunnen bieden.

Het al of niet openstaan voor alternatieven komt ook aan de orde in de bijdrage van Ribberink en Houtman. Zij geven aandacht aan een door godsdienstsociologen tot nu toe veronachtzaamd verschijnsel, namelijk het strijdbare atheïsme, door hen ook aangeduid als ‘ongeloof met een zendingsdrang’. Het schaarse Nederlandse onderzoek over dit thema wordt behandeld, alsmede de inhoud van deze nieuwe vorm van ongelooft en er wordt een aanzet tot theorievorming gegeven.

In de derde bijdrage, van De Graaf en Vellenga, wordt de angst van Nederlanders voor terrorisme besproken. Geconstateerd wordt dat het discours over terrorisme zich heeft verbreed naar radicalisering en polarisering en dat religie (islamitische én orthodox-christelijke groeperingen) recentelijk onder-

werp zijn geworden van dit discours. Nagegaan wordt welke factoren hebben bijgedragen aan deze ontwikkelingen.

In het vorige nummer kondigden wij een nieuwe rubriek aan waarin door middel van vraaggesprekken verslag wordt gedaan over opmerkelijke boeken en hun auteurs. In deze rubriek die als titel 'In gesprek met..' heeft gekregen, is een interview met Lammert Gosse Jansma opgenomen, naar aanleiding van zijn onlangs verschenen boek over een profetische beweging in Noord-Nederland. Zoals gebruikelijk sluit een aantal boekbesprekingen het nummer af.

Toegetreden tot de redactie is dr. Stef van den Branden. Van den Branden studeerde godsdienstwetenschappen en theologie aan de Faculteit Godgeleerdheid, K.U. Leuven. Momenteel is hij als studietrajectbegeleider verbonden aan de opleiding Master in de Wereldgodsdiensten, de Interreligieuze Dialoog en de Religiestudie (Master WIDR) en als postdoc onderzoeker aan het Interdisciplinair Centrum Religiestudie en Interlevensbeschouwelijke Dialoog (ICRID).

Ten slotte merken wij op dat het symposium dat de redactie van *Religie & Samenleving* elk jaar in samenwerking met de Vlaams-Nederlandse werkgroep Godsdienstsociologie en een Nederlandse of Vlaamse universiteit organiseert op 31 mei 2011 zal worden gehouden aan de Universiteit van Utrecht. Het symposium is tegelijk het afscheidssymposium voor Henk Tieleman, als hoogleraar godsdienstsociologie verbonden aan de Universiteit van Utrecht. Het thema van het symposium zal zijn 'religie en theater'.

Vrijinnigen hebben de toekomst

Een essay

Meerten B. ter Borg*

The Future is for the liberals. In this essay the author tries to demonstrate that a liberal attitude is adequate to tackle the problems of the 21st century.

The future is characterized by means of a number of trends that already exist, for instance: environmental problems, the shortage of basic materials, the shifts in the power structure, the ongoing globalization, the patterns of migration, etc. The way in which people choose to cope with these trends is, in all cases, dependent on their worldview. Here, the concept of liberalism is introduced. It is defined as an attitude that is, on the one hand, strictly focused on firm values and norms, but is, on the other hand, open towards alternatives. The first characteristic protects the worldview against relativism and anomy and the like; the second makes sure that it is flexible enough to adapt to the changing world.

PROLOOG

De problemen waarmee wij in het tweede decennium van het derde millennium te maken hebben en krijgen, zijn voor een groot deel zingevingproblemen. Vragen als: 'wie ben ik'; 'waar gaat onze samenleving heen'; 'waar ga ik heen' spelen een grote rol in het politieke debat en zullen dat blijven doen. We zien dit bijvoorbeeld op landelijk niveau: partijen als Groenlinks en de PVV zijn voor een groot deel, en misschien wel in de eerste plaats zingevingspartijen. Het gaat om zinvragen als: wat is onze identiteit, wat zijn onze waarden en normen nog waard? Gaan we met onze waarden sjoemelen of houden wij onze rug recht?

Het belang van zingeving maakt dat de oude links-rechts tegenstelling steeds ongeschikter wordt om de samenleving te begrijpen. Zo kan het dat men in de PVV een rechtse partij met een links programma ziet. Het is een

* Meerten B. ter Borg is bijzonder hoogleraar met als leeropdracht niet-institutionele religie en hoofddocent godsdienstsociologie aan de Universiteit Leiden.

paradox die slechts kan worden opgelost door het concept zingeving in de analyse te betrekken.

Het gedrag van mensen valt steeds minder louter uit economische factoren te begrijpen. Zo liggen niet in de eerste plaats economische motieven aan de bezuinigingen op cultuur ten grondslag, maar eerder de behoefte de zogenaamde linkse elite in haar zingeving te treffen.

Over dit zingevingaspect wil ik in dit essay enkele opmerkingen maken. Mensen hebben behoefte aan een sterk zingevingssysteem. Ze hebben behoefte aan sterke waarden en normen, die met kracht gehandhaafd worden. Ze kunnen de relativering ervan, die zo kenmerkend is voor het postmoderne tijdvak, maar tot op zekere hoogte verdragen. Daarom zijn absolutistische, totalitaire ideologieën en regimes vaak, ondanks alles, populair. Daarom ook doen zogenaamde populisten het zo goed in de media.

Sterke en duidelijke waarden en normen: daar gaat het dus om. Weg met het relativisme. Om het in de taal van de PVV te zeggen: weg met de linkse kerk. Als de linkse kerk weer eens roept: weg met ons, dan moeten ze maar een handje geholpen worden.

Maar hier doet zich een probleem voor: hoe men het ook wendt of keert, we leven in een uiterst complexe werldsamenleving. Daar ontmoeten we zingevingssystemen die de onze niet zijn. We hebben niet de macht om dat te veranderen. We hebben ook niet de macht om ons eraan te onttrekken. Daarvoor zijn wij te sterk met de mondiale samenleving vergroeid. Alleen al onze materiële welvaart is zozeer afhankelijk van andere culturen dat we onszelf in de voet schieten als we zouden doen wat de populist wenst: ons afwenden. Allerlei zingevingssystemen lopen daar door elkaar heen. Ze zijn zozeer vervlochten dat de aanspraken van de populist letterlijk doodlopen.

Maar wat dan? Hoe combineren we het verlangen naar krachtige waarden en normen met de eis tot relativering van diezelfde waarden en normen? Wie is in staat tot de spagaat tussen geloof in waarden en aanpassingsbereidheid, tussen standvastigheid en dynamiek?

Iedere samenleving, de één meer dan de ander, is hiertoe enigszins in staat. In Nederland heeft dit vermogen zich tot een mentaliteit ontwikkeld: de vrijzinnige mentaliteit. Eeuwenlang, met vallen en opstaan is hier in de polder een houding ontstaan die gekenmerkt is door deze spagaat: tegelijkertijd vasthouden aan de traditie en openstaan voor veranderingen.

Er wordt vaak laatdunkend over gedaan. Het is de hypocriete combinatie van koopman en dominee. Toch is het van belang om aan deze mentaliteit niet

minachtend voorbij te gaan, maar om hem te zien als de uitweg uit een dilemma. De traditie van de vrijzinnigheid zou hierop nader onderzocht moeten worden: hoe werd in het verleden met dit dilemma omgegaan en onder welke omstandigheden? Daarbij moet reflexie komen over waar de grenzen liggen van geloofwaardigheid en hypocrisie. Waar wordt pragmatisme opportunisme?

We moeten op een positieve manier leren denken over de spagaat tussen sterke waarden en een grote aanpassingsbereidheid. Daar ligt niet onze zwakte, daar ligt onze kracht.

Maar wie bedoel ik hier dan met *onze*? Toch niet hen ‘Wien Neêrlands bloed door d’aderen vloeit, van vreemde smetten vrij’? Nee, die bedoel ik niet. Dergelijke mensen bestaan ook niet. Ik bedoel daarmee de wereldsamenleving. Iedereen. Maar als Nederlanders hebben we wel meer ervaring dan vele anderen. Tot voor zeer kort stonden wij daarom ook bekend: als tolerant en open en tegelijkertijd als vroom. Als vrijzinnig.

Over deze problematiek heb ik een boek geschreven. Tijdens het mei-symposium van *Religie & Samenleving* en de *Werkgroep Godsdienstsociologie* heb ik geprobeerd enkele stellingen uit dat boek toe te lichten. In dit essay geef ik van mijn bedoelingen een korte weergave.¹

Het is mijn bedoeling aannemelijk te maken dat vrijzinnigheid een adequate mentaliteit is om de toekomst mee tegemoet te treden. Maar deze mentaliteit is niet de enige; het is ook niet het meest waarschijnlijk dat deze mentaliteit de overhand zal krijgen. Haar betekenis ontleent de vrijzinnige mentaliteit aan de sterke zingevingscomponent die aan de problemen van de toekomst ten grondslag ligt.

Ik zal eerst iets zeggen over de manier waarop zingeving in de toekomst verweven is met de sociale ontwikkelingen die wereldwijd plaats vinden. Daarna zal ik schetsen wat ik onder vrijzinnigheid versta, waarna paragrafen volgen over een aantal kenmerken van zingeving. Ik eindig met een pleidooi voor vrijzinnigheid.

De toekomst

Strikt genomen is de toekomst onkenbaar. Maar men kan zich er een voorstelling van maken aan de hand van extrapolaties van trends die nu al zichtbaar zijn. Ik noem er een aantal: de voortgaande mondialisering; de milieuproblematiek; de veranderende machtsverhoudingen; het groeiende tekort aan

grondstoffen; de mobiliteit en migratiestromen; de nucleaire dreiging; de technologische ontwikkeling.

Waar het mij in deze paragraaf om gaat is duidelijk te maken dat aan deze trends en de wijze waarop zij zich verder zullen ontwikkelen zingeving ten grondslag ligt.

De voortgaande mondialisering. Om snel een standaarddefinitie te geven: de wereld wordt *one place*. Het is weliswaar één plek geworden, maar één met een veelheid aan uitgangspunten en redeneerwijzen, een kluwen van waarden en normen. Dit kan strijd betekenen. En omdat het hier vaak 'heilige' uitgangspunten betreft, waaraan men zijn identiteit en de zin van zijn leven ontleent, kan die strijd genadeloos zijn.

De milieuproblematiek. Het kan niet anders of de milieuproblematiek vereist een andere manier van produceren en consumeren en dus ook van leven. Daarbij zal men de ander iets moeten gunnen. Men zal bijvoorbeeld goedschiks of kwaadschiks moeten accepteren dat de levensstandaarden ten opzichte van elkaar gaan veranderen. Men zal zijn levenswijze moeten veranderen. Vooral de Westerse Wereld zal een vermindering van welvaart moeten accepteren. De Chinese en Indiase samenlevingen zullen een vermindering in de groei van hun expansie moeten dulden. Aangezien economische groei de indicator bij uitstek is van succes, zowel op het niveau van het collectief als op individueel niveau, vergt dit een verandering in de zingeving, want de eigen identiteit en het eigen perspectief op een zinvol leven komen in het gedrang.

De veranderende machtsverhoudingen. Het verhaal wordt eentonig. Machtverlies voor de Westerse, en machtswinst voor de niet-westerse wereld gaat gepaard met een identiteitsschok en met welvaartsverlies en het is de vraag hoe deze veranderingen op vreedzame wijze gestalte kunnen krijgen zonder dat militair geweld iedereen de toekomst ontnemt.

Het groeiende tekort aan grondstoffen. Hier geldt hetzelfde. Heeft men de zelfbeheersing en de beschaving om de meest basale grondstoffen met elkaar te delen? Het gaat hier om levensvoorwaarden, zoals water en hout om te kunnen koken. Over water is al strijd aan de gang. Eén van de oorzaken van spanningen in de Sahara en in het Midden-Oosten is het watergebrek. Kan men optimistisch zijn over de toekomst als men ziet hoe deze controverses zich ontwikkelen? In ieder geval is duidelijk dat zingeving hier een rol speelt. Religies en politieke issues met een zingevingskarakter (mensenrechten, democratisering) worden in stelling gebracht.

De mobiliteit en migratiestromen. Alleen al de zingeingsproblemen die men in Nederland heeft met immigranten, geven een indicatie van wat de wereld te wachten staat op dit vlak. Velen voelen zich genoodzaakt de eigen identiteit te herdefiniëren. Daarbij doet zich de geijkte gevestigden/buitenstaanders problematiek voor. Zingeingsvragen als ‘wie zijn wij’ en ‘waar horen we bij’ worden gesteld, waarbij de nieuwkomers het referentiepunt zijn.

De nucleaire dreiging. De nucleaire dreiging als de ultieme vorm van terreur bestaat al sinds de Tweede Wereldoorlog, maar sinds de val van de muur is zij veel diffuser geworden. Er heerst gevaar, maar men weet niet waarvandaan het verwacht moet worden. Ieder ogenblik kan iemand een vuile bom laten ontploffen die grote bevolkingsgroepen radioactief besmet.

De technologische ontwikkeling. Van de technologische ontwikkeling verwachten velen op velerlei manieren de ultieme oplossing van al onze problemen. De voedselproblemen, de milieuproblemen en ook existentiële problemen moeten erdoor worden opgelost. De technologie als verlosser. Helaas brengt het goede het kwade met zich mee. Internet bevrijdde de mensen en gaf tegelijk aanleiding tot nieuwe vormen van misdaad. De kernsplijting gaf nieuwe vormen van energie en geneeskunde en bracht de atoombom met zich mee. Ook ten aanzien van de technologische ontwikkeling kunnen we ons dus niet aan zingeving onttrekken. Er worden ook, met een beroep op zingeving, technologieën op- of tegengehouden, zoals bijvoorbeeld het stamcelonderzoek.

Deze trends – er zijn er meer – zijn onderling verweven en beïnvloeden elkaar. Waar het hier echter om gaat, is te laten zien dat aan elk van die problemen zingeingsproblemen ten grondslag liggen. Bij iedere trend zijn vragen als ‘wie zijn wij’ en ‘waar willen we heen met de samenleving’ een belangrijke factor. Zinvragen worden altijd beantwoord, meestal impliciet, door een bepaalde manier van handelen. Dit essay zou kunnen worden opgevat als een pleidooi om ze expliciet op een vrijzinnige wijze te beantwoorden.

Het begrip vrijzinnigheid

Misverstanden kunnen ontstaan over het begrip ‘vrijzinnigheid’. Juist door zijn vaagheid is het verre van een neutraal begrip. Iedereen projecteert het zijne erin. Het begrip is daardoor op verschillende manieren gekleurd. Meestal koppelt men het begrip aan religie, en binnen deze aan één of ander kerkgenootschap, waarover men dan vervolgens een positieve of negatieve mening

heeft. Het begrip impliceert vrijheid en ongebondenheid, en dat wordt door velen als positief gewaardeerd. Maar evengoed kan men dat negatief duiden. Men kan wijzen op de onzekerheid, de vaagheid, de vrijblijvendheid, de halfzachtheid die vrijzinnigheid met zich meebrengt. Ik pleit voor een andere opvatting van het begrip.

Om te beginnen is het niet een louter religieus begrip. Er zijn ook seculiere vertegenwoordigers van de vrijzinnigheid. Te denken valt hier aan de VDB, de Vrijzinnig Democratische Bond, een D'66-achtige partij die in het interbellum een belangrijke rol speelde in de Nederlandse politiek. Veel leden van D'66 beschouwen zich als erfgenamen van deze bond en beschouwen zich als vrijzinnig. Maar ook buiten deze partij noemt men zich wel vrijzinnig. Zo hebben uiteenlopende politici als Wouter Bos, Femke Halsema en Mark Rutte wel eens gezegd dat zij vrijzinnig waren en wilden zijn.

'Vrijzinnigheid' is dus niet een exclusief religieus begrip. En gegeven de uiteenlopende politieke agenda's van mensen die zichzelf wel eens 'vrijzinnig' noemen, kun je überhaupt niet zeggen dat ze een leer of een stroming aanduidt. Sterker nog, het wordt vaak als een epitheton van stromingen gebruikt: men is vrijzinnig democraat of vrijzinnig protestant. Vrijzinnigheid wordt zo een kwaliteit van de manier waarop men een stroming, welke ook, aanhangt.

Dit bracht mij ertoe ervoor te pleiten vrijzinnigheid te zien als een mentaliteit, een geesteshouding, of als men wil, een habitus. Maar wat is het kenmerkende van deze mentaliteit? Uit de literatuur komt iets naar voren dat als grootste gemene deler gezien kan worden. Vrijzinnigheid houdt in *de geneigdheid aan het eigen zingevingssysteem vast te houden, zonder het te verabsoluteren en zonder zich af te sluiten voor andere zingevingssystemen*. We kunnen dit als een werkdefinitie beschouwen. Het gaat dus niet om een leer of een ideologie, het gaat om de manier waarop men die leer of die ideologie gestalte geeft. Het is in feite een formeel begrip. Dit betekent dat in principe alle zingevingssystemen een vrijzinnige variant kunnen hebben. Een vrijzinnig lid van de Gereformeerde Gemeente is denkbaar.

Denkbaar maar niet waarschijnlijk. Er zijn zingevingssystemen die meer en er zijn er die minder ruimte geven aan een vrijzinnige mentaliteit. Er zijn zingevingssystemen die elke vrijzinnigheid uitsluiten met bekende mechanismen zoals verkettering en demonisering. De vrijzinnige mentaliteit stuit op institutionele grenzen. Dit kan ertoe leiden dat vrijzinnigen inbinden, zich voegen naar de macht en de vrijzinnige trekken in hun kijk op de wereld een ondergeschikte rol laten spelen. In andere omstandigheden kan het betekenen dat men zich afwendt van het betreffende zingevingssysteem en een vari-

ant erop ontwikkelt. Deze variant kan eventueel geïnstitutionaliseerd worden en georganiseerd in een kerkgenootschap of een politieke partij.

Het zou een voorwerp van onderzoek kunnen zijn onder welke sociale en culturele omstandigheden een vrijzinnige mentaliteit opgang maakt, toegelaten wordt, en onder welke het tegendeel het geval is, en wat de voorwaarden zijn voor de institutionalisering ervan.

Zo zijn in de negentiende en het begin van de twintigste eeuw de vrijzinnige kerkgenootschappen ontstaan. In deze roerige tijd, deze tijd van snelle sociale en economische verandering, had men kennelijk de behoefte aan de vastigheid van instituties en organisaties. Het is de tijd van de Verzuiling. In de jaren zestig, de tijd van de ontzuiling, vielen de vrijzinnige instituties uit elkaar. Waar het de kerken betreft, werd wel gezegd dat de vrijzinnige organisaties een ingebouwde neiging tot secularisering hadden. De neergang van de geïnstitutionaliseerde vrijzinnigheid werd daarbij opgevat als de neergang van de vrijzinnigheid zonder meer. Ik stel daar tegenover dat de vrijzinnige kerken juist zo gemakkelijk konden leeglopen omdat daarbuiten de vrijzinnigheid leefde.

Wat ik hier wil benadrukken is het onderscheid tussen het formele begrip van vrijzinnigheid en het inhoudelijke.

Een inhoudelijk begrip van vrijzinnigheid behelst in Nederland een cluster van waarden, die men als een familie zou kunnen opvatten. Het betreft hier waarden zoals vrijheid, vrijheid van meningsuiting, gelijkheid, solidariteit, individualisme, compassie, rationaliteit, het geloof in God of in een hogere macht. De manier waarop men deze waarden aanhangt, de hiërarchie die men eraan toekent, de urgentie die men erbij voelt, verschilt per individuele vrijzinnige. Sommigen laten een of meer van die waarden vallen, tijdelijk of voor goed. Dat betekent niet het einde van de vrijzinnige familie. In een tijd van secularisatie is het God die wegvalt en eventueel vervangen wordt door spiritualiteit.

Echter, het belang van vrijzinnigheid is niet uitsluitend en misschien zelfs niet in de eerste plaats gelegen in de inhoud. Ik zal me in de rest van dit essay bezig houden met de formele kenmerken. Ik baseer me daarbij op twee uitgangspunten: mensen hebben behoefte aan ontologische geborgenheid en mensen hebben behoefte aan transcendentie.

Ontologische geborgenheid

Het eerste uitgangspunt luidt: *mensen hebben een zekere mate van ontologische geborgenheid nodig om te kunnen overleven*. Het begrip is van Giddens. De zingeving moet adequaat zijn, moet helpen bij het overleven. De mensen moeten erop kunnen vertrouwen dat de wereld is zoals zij denken dat hij is. Zo kunnen de mensen zich oriënteren in hun wereld.

De adequaatheid van de zingeving is altijd betrekkelijk en dus beschikken de zingevingssystemen over grote hoeveelheden middelen om de ontologische geborgenheid in stand te houden. Dat is altijd één van de functies van de menselijke interacties. Als men zich afvraagt waarom de informatie die mensen uitwisselen zo weinig nieuws bevat, dan is dat de reden. Mensen zijn niet in de eerste plaats geïnteresseerd in nieuws, maar in de handhaving van een zingevingssysteem. Dat doen ze onder andere door het uitwisselen van oud nieuws. Wat wel gezien wordt als dom gekakel is in feite een hele verfijnde methode om zingevingssystemen overeind te houden en zonodig enigszins aan te passen aan de werkelijkheid. Als er een interactievorm verdwijnt, komen er vaak andere voor in de plaats. Zo is het spreekwoordelijke ‘een bakkie doen’ met de buurvrouw voor een groot deel vervangen door allerlei praatprogramma’s op radio en televisie.

In tijden van snelle maatschappelijke verandering vermindert de ontologische geborgenheid. Die moet hersteld worden. Men moet zich de ontologische verlatenheid van het lijf houden. Ook hiervoor beschikken mensen over tal van strategieën. Er is niet veel ruimte voor vrijzinnigheid. Eén van die strategieën is het heilig verklaren van de eigen uitgangspunten en daar een bolwerk van onaantastbaarheid omheen bouwen. Men sluit zich zoveel mogelijk af voor de buitenwereld en etiketteert er lustig op los. Men stelt ‘wij’ tegenover ‘zij’. ‘In het isolement ligt onze kracht’ sprak Abraham Kuyper in de begintijd van de verzuiling. Het moderniseringsproces veroorzaakte ontologische verlatenheid, of, in de termen van Durkheim, anomie, en deze werd gepareerd door zuilvorming. Men sloot zich op in onaantastbare instituties.

Als dit waar is, als sociale verandering, in casu modernisering, een bedreiging vormt voor de ontologische geborgenheid, hoe is dan de de-institutionalisering van de jaren ‘60 van de vorige eeuw te verklaren? Immers, het moderniseringsproces raakte in die tijd in een stroomversnelling door de verregaande verspreiding van elektronische media en het automobielbezit.

De verklaring is gelegen in het feit dat door allerlei omstandigheden, waaronder het succes van de wederopbouw na de oorlog en de voortdurende uitbundige economische groei de modernisering – en het moderniseringsproces –

het nieuwe, natiebrede zingevingssysteem was geworden. Het moderniseringsproces dat zich had voltrokken binnen de zuilen, werd nu het nieuwe richtsnoer. Dat gaf, mede dankzij een geweldig geloof in de vooruitgang en de maakbaarheid van de maatschappij, voldoende ontologische geborgenheid.

In dat opzicht leven we in de 21^{ste} eeuw in een heel andere tijd. Volgens sommige onderzoeken is het een tijd van tevredenheid (bij de meeste mensen) wat betreft het persoonlijke leven. Helemaal begrijpelijk is dit niet, gegeven de vele echtscheidingen die plaats vinden. Hoe dit ook zij, er is wantrouwen ten aanzien van de grote boze buitenwereld. Die ziet er chaotisch en verontrustend uit. Hiertegen proberen velen zich te beschermen door te consumeren en zich af te sluiten voor realiteiten waarvan men het gevoel heeft dat men er toch niets aan kan veranderen. Daarbij versterkt men het eigen gelijk ondermeer door middel van een zondebokstrategie. Bepaalde, min of meer concrete groepen krijgen de schuld.

Kenmerkend voor de naar binnen gerichte blik was de verkiezingsstrijd voor het Nederlandse parlement in 2010. Wie had verwacht dat deze zou gaan over de grote gevaren die eerder dit jaar ter discussie hadden gestaan, zoals de klimaatverandering, kwam bedrogen uit. Dat gold zelfs voor wie verwacht had dat de migratiestromen het hoofdonderwerp zouden zijn. De gevolgen die de verschillende partijprogramma's zouden hebben voor de koopkracht per huishouden van de gezinnen werd het werkelijke onderwerp. Daarnaast was veiligheid op straat een onderwerp. Men zoekt kennelijk zijn ontologische geborgenheid in het persoonlijk welbevinden.

Het verlangen naar transcendentie

Het tweede uitgangspunt luidt: *mensen beschikken om te overleven over het vermogen tot transcendentie*. Mensen zijn, in veel grotere mate dan andere dieren, uitgerust met een voorstellingsvermogen, anders gezegd: met verbeeldingskracht. Zij kunnen zich dingen voorstellen die er niet zijn. Dat kunnen goden en geesten zijn en visioenen. Het kunnen ook onverwachte perspectieven zijn, ongedachte uitwegen uit benarde posities, originele oplossingen voor levensbedreigende problemen. Zo versterkt dit vermogen de overlevingskansen.

Dit vermogen biedt ook soelaas voor samenlevingsproblemen: mensen kunnen zich goden voorstellen, die de bestaande orde legitimeren. Ze kunnen zich een andere, betere orde voorstellen in een leven na dit leven of na een revolutie. Dat kan troost bieden, of juist inspiratie.

Zo is het vermogen tot transcendentie, het vermogen de grenzen van het bekende te overschrijden, een overlevingsvoorwaarde.

Maar dit zelfde vermogen houdt ook een risico in voor die andere overlevingsvoorwaarde, de ontologische geborgenheid. Met zijn verbeeldingskracht kan de mens in principe alles op losse schroeven zetten. Het vermogen tot transcendentie is gevaarlijk en wordt daarom vaak ingeperkt. Je weet wat je hebt en niet wat je krijgt. Veranderingen in het wereldbeeld kunnen tot chaos leiden.

Dit neemt niet weg dat we het vermogen tot transcendentie in de komende decennia hard nodig zullen hebben.

De spagaat

In de snel veranderende boze buitenwereld lijkt alles wel op losse schroeven te staan en het ontlenen van ontologische geborgenheid aan het binnenhuisje zal op den duur onvoldoende blijken te zijn. Men zal de ontologische geborgenheid elders moeten zoeken. Eén van de mogelijkheden is haar te zoeken in radicaliteit, in het sluiten van de gelederen onder extremistische standpunten waarbij men vergaande handhavingsstrategieën, zoals het uitsluiten en stigmatiseren van minderheidsgroepen, niet zal schuwen. Potentiële zondeboken zijn er in soorten en maten, van allochtonen tot politici die niet deugen en zichzelf verrijkende bankdirecteuren.

Een tweede mogelijkheid is die van de vrijzinnigheid. Deze oplossing noem ik de spagaat. Hij doet tegelijkertijd recht aan twee bijna tegenstrijdige noodzakelijke eisen. Daar is om te beginnen de behoefte aan ontologische geborgenheid, en daartegenover de noodzaak om open te staan voor de eisen van de boze buitenwereld. Men moet zich tegelijkertijd committeren aan de waarden die men aanhangt en tegelijkertijd de betrekkelijkheid van die waarden inzien. Een geesteshouding die deze spagaat kan volvoeren is de vrijzinnige.

Vrijzinnigheid en zingeving

Vrijzinnigheid als kwaliteit van de zingeving heeft een aantal voordelen. Het vermindert de anomie, het gaat in tegen het relativisme en het bevordert de creativiteit.

Anomie. Men koestert zijn waarden, waarvoor men zelf gekozen heeft. Dat zullen meestal de waarden zijn van de cultuur waarin men toevallig geboren is. Men omarmt het toeval: in deze waarden is men nu eenmaal opgevoed. Men heeft ze verinnerlijkt en tot de zijne gemaakt. Hier zal men het mee moeten doen en hiermee wil men het doen, hier staat men voor. Daarmee doet men in eerste instantie niets af aan de waardenstelsels van anderen.

Relativisme. Een zwakheid van de postmoderne zingeving is het relativisme. Het inzicht dat er geen alles overheersende maatstaf is om de waarde van culturen te meten, heeft ertoe geleid dat velen alle culturen op één lijn zijn gaan stellen. Daarbij stellen ze zich ook nog schuld bewust op: wie zijn wij, met ons koloniale verleden, met onze staat van dienst op de slagvelden overal ter wereld en met onze ultieme uitvinding: de atoombom, wie zijn wij om andere culturen de maat te nemen?

Dit relativisme leidt tot anomie. Als alles evenveel waard is, hoe moet men dan ergens voor kiezen? Hoe moeten we ons dan in de maatschappij nog oriënteren? De vrijzinnigheid biedt hier uitkomst. Men is zich bewust van de betrekkelijkheid van de eigen morele positie, maar dat versterkt deze positie juist. Het besef dat waarden en normen afhankelijk zijn van henzelf, maakt dat vrijzinnigen zich geroepen voelen die waarden te verdedigen. Men moet daarbij een onderscheid maken tussen waardenrelativisme en cultuurrelativisme. Waarden kan men onderling vergelijken en kritiseren, zonder dat men de cultuur kritiseert.

Creativiteit. Eén van de dingen die we nodig zullen hebben in de toekomst is creativiteit. Nu gedijt creativiteit het beste in een multiculturele omgeving. Daar waar men vasthoudt aan de eigen waarden en tegelijkertijd andere waarden serieus neemt, in een dergelijke situatie bloeit de creativiteit. Voorbeelden te over: de USA en het Europa van rond 1900. New York bruist van de creativiteit juist omdat men er verschillende waarden en normen op nahoudt. Wenen was destijds een verzamelpunt van de meest uiteenlopende ideeën uit de multiculturele samenleving die de Dubbelmonarchie was. Hier ziet men hybride culturen, waar duizend bloemen bloeien, maar waar ook enthousiasme bestaat voor de waarden waar men zelf voor staat.

Conclusie

Ik heb hier een weergave gegeven van de ideeën die ik naar voren heb gebracht tijdens het jaarlijkse congres van de *Werkgroep Godsdienstsociologie en Religie & Samenleving*. Veel uitgebreider kon ik deze denkbeelden uiteen zetten in

het inmiddels verschenen boek *Vrijzinnigen hebben de toekomst*. De betekenis van de titel is niet dat de traditionele vrijzinnigheid weer terugkomt (dat lijkt mij onwaarschijnlijk al sluit ik het niet helemaal uit). Het betekent evenmin dat het inhoudelijk vrijzinnige gedachtegoed in de toekomst wereldwijd overheersend zal zijn. Het betekent zelfs niet dat de mensen met een vrijzinnige habitus het in de toekomst voor het zeggen zullen krijgen. Ik bedoel ermee dat de vrijzinnige mentaliteit zeer geschikt is om de zingevingproblemen van de toekomst het hoofd te kunnen bieden.

Noten

- 1 Voor bronverwijzingen zie: Borg, Meerten B. ter (2010), *Vrijzinnigen hebben de toekomst*, Zoetermeer: Meinema.

‘Te ongelovig om atheïst te zijn’

Over de-privatisering van ongelooft

Egbert Ribberink & Dick Houtman*

Summary

Sociologists of religion have studied secularisation intensively. On the one hand, they focused on the decline of church attendance, and on the other hand on new forms of religion and spirituality and their public significance. A question that has been largely left unnoticed is what happens to those that say that they do not believe in God. The few articles that do address that question show that there is a great difference between a person that hardly thinks about whether God exists and someone who wants to ban every reference to God from the public domain. Recently we have seen the latter group becoming stronger and more outspoken. Looking deeper into this, we find that they do so because they feel threatened in their freedom of choice by religious people around them. Reacting on this, they try to raise public awareness for the negative side of religion, thereby mainly trying to convince unbelievers to cast away their tolerant attitude towards religion and to unite against religion. This process we call the deprivatisation of unbelief. The relation between the public influence of religion and the reaction of atheism offers new theoretical and empirical possibilities for the study of religion in the context of secular societies.

Inleiding

‘Auteur Kluun hekelt atheïsme van de media’ is slechts een van de vele *headlines* over het boekje *God is gek* (2009) van Kluun, alias van Raymond van de Klundert. In dit boekje, dat in november 2009 ter gelegenheid van de maand van de spiritualiteit verscheen, zegt de auteur dat het hem na de verwerking van het overlijden van zijn vrouw was opgevallen dat er een nieuw soort athe-

* Egbert Ribberink, te gelovig om atheïst te zijn, is buitenpromovendus en Dick Houtman, te ongelovig om atheïst te zijn, is als hoogleraar Cultuursociologie verbonden aan de Erasmus Universiteit in Rotterdam.

ist was opgestaan: ‘een atheïst “on a mission”, met een zendingsdrang waar de kerk een puntje aan zou kunnen zuigen. Atheïsten leken een intellectuele kruistocht te zijn begonnen om hun gelijk ten opzichte van christenen te bewijzen’ (Kluun 2009, 22). Hij haalt in dit verband onder andere de Britse bioloog Richard Dawkins aan, die volgens hem met zijn invloedrijke boek *The God Delusion* (2006) de overtuiging uitvent dat ‘atheïsme het ware geloof is’. En getuige wat Dawkins in het voorwoord van zijn boek schrijft, is dat geenszins overdreven: ‘If this book works as I intend, religious readers who open it will be atheists when they put it down’.

Empirisch onderzoek naar de maatschappelijke betekenis van een dergelijk atheïsme is teleurstellend zeldzaam, curieus genoeg zelfs in de inmiddels verregaand gesecculariseerde Nederlandse samenleving, en Nederlandse godsdienstsociologen hanteren de notie van ‘atheïsme’ in de regel dan ook simpelweg als synoniem voor ‘non-religiositeit’ of ‘ongeloof’ (Houtman 2008). Waar de betrokkenen slechts hebben aangegeven niet in God te geloven, kan men zich bijvoorbeeld afvragen of de door Kluun geconstateerde atheïstische zendingsdrang inderdaad kenmerkend is voor de 14% van de Nederlanders die in *God in Nederland 1996-2006* ‘atheïst’ worden genoemd (Bernts et al. 2007, 42, 217). Het lijkt ons aannemelijker dat de meesten van hen zichzelf eerder zullen beschouwen als ‘niet-religieus’ of ‘ongelovig’ en dat zij de vraag naar het wel of niet bestaan van God wellicht niet eens de moeite van het overdenken waard vinden.

Desondanks dreigt de veronachtzaming van dit onderscheid godsdienstsociologen ziende blind te maken voor de schijnbaar toenemende maatschappelijke saillantie ervan, die mede wordt aangewakkerd door het meer of minder militante atheïsme dat zich de afgelopen jaren in Nederland en andere westerse landen manifesteert (Amarasingam 2010, 97-108). Het heeft er althans alle schijn van dat zelfbenoemde atheïsten steeds kritischer zijn komen te staan tegenover meer vrijblijvende vormen van non-religiositeit, terwijl omgekeerd degenen die zich verwant voelen met die laatste vormen juist steeds nadrukkelijker afstand willen bewaren van dergelijke atheïstische initiatieven. Wij behandelen tegen deze achtergrond in dit artikel het belang van het onderscheid tussen ‘gewoon’ ongelooft en het atheïstische ‘ongelooft met een zendingsdrang’, dat ooit door iemand werd toegelicht met de opmerking ‘Ik ben te ongelovig om mezelf atheïst te noemen’. Wij gaan eerst in op de godsdienstsociologische veronachtzaming van dit onderscheid en op het schaarse Nederlandse onderzoek naar de al dan niet levensbeschouwelijke identiteiten van niet-religieuzen, bespreken vervolgens het nieuw opgekomen atheïsme,

en geven ten slotte een aanzet tot theorievorming over het ontstaan van dit laatste.

Niet-religiositeit en atheïsme

De twintigste eeuw heeft belangrijke veranderingen te zien gegeven in de plaats van religie in Westerse samenlevingen, waarbij vooral de afgenomen omvang en maatschappelijke invloed van de christelijke kerken sinds de jaren vijftig in het oog springen. In de godsdienstsociologische literatuur zijn deze veranderingen gethematiseerd onder de noemer 'secularisering'. Dit begrip betekent letterlijk dat taken en functies van religieuze instituties worden overgenomen door seculiere instituties als de staat, maar wordt in de godsdienstsociologie gebruikt om te verwijzen naar de afname van het aantal religieuzen (en dan vooral kerkelijken) en van de religieuze invloed in het publieke domein ('privatisering') (Dobbelaere 1981; 2002; Casanova 1994, 211).

Hoewel er discussie plaatsvindt over de exacte omvang van de buitenkerkelijkheid (zie bijv. Becker 2003), staat de leegloop van de traditionele kerken in de afgelopen halve eeuw niet ter discussie, noch voor Nederland, noch voor andere West-Europese landen. Het is echter opmerkelijk dat de meeste godsdienstsociologen sterk gericht zijn gebleven op enerzijds deze afname en anderzijds op het in kaart brengen van nieuwe vormen van religie. Men heeft mettertijd weliswaar volop aandacht besteed aan kerkverlaters en anderszins buitenkerkelijken, maar daarbij lag de nadruk steeds op de verhouding van de betrokkenen tot de kerk en niet of veel minder op de exploratie van hun morele en levensbeschouwelijke overtuigingen en de maatschappelijke betekenis van deze laatste (Becker et al. 1994; Becker et al. 2000; Caporale et al. 1971; Faber et al. 1970). Waar het gaat om het onderzoek naar nieuwe vormen van religie was en is Thomas Luckmanns boek *The Invisible Religion* (1967) richtinggevend en inmiddels is de belangstelling voor de opkomst en verspreiding van nieuwe vormen van religie aanzienlijk (bijv. Heelas & Woodhead 2005; Aupers & Houtman 2010). De belangrijke vraag of, hoe en onder welke omstandigheden een anti-religieuze levensbeschouwing als het genoemde assertieve atheïsme dingt naar de levensbeschouwelijke invloed die ooit was voorbehouden aan de kerken, is daarmee tot op heden echter goeddeels blijven liggen, opmerkelijk genoeg zelfs in de verregaand gesecculariseerde Nederlandse samenleving (Houtman 2008).

Hedendaagse Nederlandse godsdienstsociologen spreken bijgevolg weliswaar veelvuldig over een 'gesecculariseerd' Nederland, maar wat die karakter-

risering precies betekent voor de manier waarop de groeiende groep ‘geseculariseerde’ Nederlanders zin geeft aan het leven is geenszins duidelijk. Dit kan bijvoorbeeld worden geïllustreerd aan de hand van *Godsdienstige veranderingen in Nederland* van het Sociaal en Cultureel Planbureau (Becker & De Hart 2006). Hierin rapporteren de onderzoekers onder andere de antwoorden op de vraag of Nederlanders geloven in ‘God’, in ‘iets, waar men niet achter kan komen’, in ‘een hogere macht’ of ‘niet in een god of hogere macht’ (Idem, 20-22). Deze antwoorden worden onder het kopje ‘levensbeschouwelijke standpunten’ gecategoriseerd als respectievelijk ‘geloof in God’, ‘hogere macht’, ‘agnost’ en ‘atheïst’. Aldus onderkennen de auteurs weliswaar dat niet iedereen die het bestaan van God ontkent een ‘atheïst’ is, maar veronderstellen zij tegelijkertijd dat wie niet in een god of hogere macht gelooft, en evenmin een agnost is, een atheïst is. Het valt echter nog maar te bezien of wij hier werkelijk te maken hebben met een levensbeschouwelijk anti-religieus atheïsme, of veeleer met niet meer dan onverschilligheid ten aanzien van religie. Vervolgens gaan zij uitgebreid in op de ontwikkelingen in de levensbeschouwing van agnosten en gelovigen, maar maken zij aan dit vermeende levensbeschouwelijke ‘atheïsme’ verder geen woorden vuil.

Tabel 1 Steun voor invloed van religie op politiek en samenleving onder Nederlanders die al dan niet in God geloven (percentages instemming)

	Geloof in God	Geloof niet in God
Religie en politiek moeten gescheiden zijn	59	96
Nederland is beter af als religie minder invloed zou hebben	14	32

Bron: Culturele Veranderingen in Nederland 1998.

Andere door het SCP verzamelde gegevens suggereren dat niet-religieuze onverschilligheid ten aanzien van religie en levensbeschouwelijk anti-religieus atheïsme allebei op aanzienlijke schaal voorkomen onder Nederlandse niet-religieuzen. Zo bevatte het onderzoek *Culturele Veranderingen in Nederland 1998* enkele vragen om de mening van de respondenten over de wenselijke invloed van religie op de samenleving vast te stellen (zie Tabel 1). De reacties op de eerste stelling, over de noodzaak om politiek en religie van elkaar gescheiden te houden, laten zien dat de groep gelovigen hierover verdeeld is, terwijl de ongelovigen vrijwel eensgezind zijn in hun ondersteuning van dit principe. Wanneer echter de stelling wordt voorgelegd dat Nederland met minder invloed van religie beter af zou zijn, dan blijken dezelfde ongelovigen

onderling verdeeld en blijkt tweederde van hen het hiermee oneens. Hoewel dus slechts een minderheid van de ongelovigen zichzelf in deze stellingname herkent, gaat het daarbij al met al toch om een aanzienlijk deel van de Nederlandse bevolking. Belangrijker dan zo'n percentage is natuurlijk de vraag hoe de omvang van deze groep zich heeft ontwikkeld sinds de jaren zestig en zeventig, alsmede in de periode 1998 tot heden, maar daarover zijn voor zover wij hebben kunnen nagaan geen gegevens beschikbaar.

Dit laatste laat echter onverlet dat het voorgaande erop wijst dat de gelijk-schakeling van 'ongeloof' en 'atheïsme' problematisch is en geen recht doet aan de diversiteit aan opvattingen over religie en zingeving onder niet-religieuze Nederlanders. Om meer zicht op deze diversiteit te krijgen, wenden wij ons thans tot de twee voor zover wij weten enige Nederlandse studies hieromtrent. Het gaat om een hoofdstuk van Kronjee en Lampert over leefstijlen en zingeving in een rapport over religie van de Wetenschappelijke Raad voor Regeringsbeleid (WRR) (Van de Donk et al. 2006) en het proefschrift van Hijmans (1994) over zingevingstypen.

Ongeloof in meervoud: over niet-religieuze niet-humanisten en niet-levensbeschouwelijke zingevingstypes

Twee van de samenstellers van het genoemde WRR-rapport, Van de Donk en Plum (2006, 38), zetten in hun openingshoofdstuk uiteen dat religie in hedendaagse westerse samenlevingen alleen te begrijpen valt tegen de achtergrond van het moderne westerse denken. Zij benaderen religie daarbij als een levensbeschouwing of zingevende structuur en onderkennen dat er ook zoiets als een seculiere levensbeschouwing bestaat. Kronjee en Lampert gaan hierop in hun bijdrage aan het rapport nader in. Zij maken daarbij onderscheid tussen religieuze en niet-religieuze Nederlanders en gaan vervolgens op de laatste nader in door hen op te splitsen naar de mate van acceptatie van humanistische waarden, wat een onderscheid tussen niet-humanisten, gematigd humanisten en humanisten oplevert (Idem, 176, 177, 180-183). Hun onderzoek demonstreert vervolgens hoezeer deze categorieën van elkaar verschillen. De niet-humanistische categorie neigt tot 'anomie, eigenrichting en nihilisme', 'stelt zich rigide en individualistisch op', en staat vijandig tegenover religie, wat volgens de onderzoekers betekent dat er een risico is dat maatschappelijke spanningen ontstaan (Idem, 194). Dat geldt volgens de onderzoekers des te meer, omdat dit deel van de niet-religieuze Nederlanders weinig vertrouwen heeft in samenleving en overheid en volgens de onderzoekers zeer beïnvloed-

baar is. Via een vergelijking met de Duitse middenklasse in de jaren '30 zetten zij de volgens hen dreigende maatschappelijke spanningen tussen niet-religieuzen en religieuzen nadrukkelijk op de kaart.

Ellen Hijmans onderscheidt in haar proefschrift ook verschillende niet-religieuze categorieën, waarbij het in haar geval gaat om levensbeschouwelijke en niet-levensbeschouwelijke zingevingstypen (Hijmans 1994). Zij gaat er in navolging van Luckmann (1967) vanuit dat alle mensen behoefte hebben aan zingeving, maar bestrijdt Luckmanns veronderstelling dat dit per se religieuze zingeving zou moeten zijn. Naar aanleiding van de door haar op grond van diepte-interviews geconstrueerde typologie van zingevingstypen merkt zij hieromtrent het volgende op:

Wat opvalt is dat de ideeën van Luckmann op het beschrijvende niveau vooral weinig recht doen aan de niet-levensbeschouwelijke zingevingstypen. Met uitzondering van de pure letterlijke binnenwereldlijkheid is geen van de kenmerken echt passend te noemen: er is sprake van passiviteit ten aanzien van ultieme zingeving, gebrek aan interesse in de zingevingmarkt, gerichtheid op het vervullen van materiële behoeften in het algemeen en op sociale relaties met anderen in het bijzonder (Hijmans 1994, 181).

Onder de niet-religieuze categorie bevindt zich volgens haar kortom een niet-levensbeschouwelijk zingevingstype, waartoe degenen behoren die geen affiniteit met religieuze zingeving hebben en worden gekenmerkt door een nadrukkelijk 'binnenwereldlijke' oriëntatie. Bij gebrek aan een uitgewerkt levensbeschouwelijk zingevingskader formuleren de betrokkenen volgens Hijmans voor zichzelf toch richtlijnen voor het leven door te putten uit alledaagse basiskennis in de vorm van algemeen aanvaarde waarden en normen, spreekwoorden, stereotypen en clichés (Idem, 188). Dat zo'n volledig gebrek aan interesse in god, geloof en religie in Nederland voorkomt, onderstreept dat er mensen zijn die niet in god geloven, maar ook geen specifieke andere levensbeschouwing hebben, dus ook geen atheïstische. Zij beschouwen hun leven simpelweg niet en leggen de weg van wieg tot graf op pragmatische wijze en al improviserend af.

De studies van Kronjee en Lampert enerzijds en Hijmans anderzijds laten zien dat binnen de groep niet-religieuze Nederlanders aanzienlijke verschillen bestaan. Waar sommigen van hen anti-religieus zijn en op ramkoers met niet-religieuzen lijken te liggen (Kronjee en Lampert), valt bij anderen niets van dergelijke sentimenten te bespeuren (Hijmans). Het is naar ons oordeel belangrijk dat godsdienstsociologen meer aandacht besteden aan dergelijke

verschillen, aan de verschuivingen die zich daarin voordoen en aan de maatschappelijke gevolgen die een en ander heeft. Als aanzet tot systematisch empirisch onderzoek hiernaar, ontwikkelen wij in wat volgt een rudimentaire theorie over de omstandigheden waaronder non-religiositeit naar verwachting in atheïsme verandert.

Een nieuw anti-religieus verlangen?

Hoewel 'a-theos' letterlijk 'geen god' betekent, heeft 'atheïsme' in de loop van de geschiedenis de betekenis gekregen die ook Kluun er in zijn boekje *God is gek* aan toekent, namelijk die van een 'anti-god brigade die in haar fanatisme niet onder doet voor missionarissen en jihadi'.² Deze betekenisverschuiving heeft haar wortels in de protestbeweging die tijdens de Verlichting opkwam tegen de grote morele en politieke invloed van kerk en clerus. Het waren dus niet in de eerste plaats de wetenschappelijke ontdekkingen vanaf de 15e eeuw (Galileo, Newton) die tot een conflict tussen wetenschap en religie leidden, maar veeleer het seculiere streven naar maatschappijhervorming ten tijde van de (vooral Franse) Verlichting in de achttiende eeuw. Omdat het politieke establishment destijds innig met kerk en religie verknoot was, mondde dit streven naar maatschappijhervorming uit in felle kritiek op traditie, kerk en religie van de zijde van de Verlichters uit naam van de rede als bron van een seculiere moraal (Seidman 1994). Religie en wetenschap kwamen hierdoor lijnrecht tegenover elkaar te staan, met de notie van atheïsme zoals wij die vandaag de dag kennen als resultaat. Het atheïsme won in de 20^e eeuw veel aan populariteit en invloed toen het werd omarmd door het communisme, een van de meest invloedrijke moderne politieke ideologieën. Nu dit communisme sinds de val van de muur in 1989 inmiddels goeddeels politiek failliet is, is ook het atheïsme volgens historicus en theoloog Alister McGrath (2006) op zijn retour.

In strijd met deze veronderstelling van McGrath suggereert het onderzoek *God in Nederland 1996-2006* echter dat het atheïsme in Nederland sinds 1996 is toegenomen van 10% tot 14% van de bevolking, waarbij McGrath *en passant* wordt weggezet als verblind door *wishful thinking* (Bernts et al. 2007, 41). Deze bewering is echter aanvechtbaar, omdat men ook hier met 'atheïsme' in feite op 'ongelovigheid' blijkt te doelen. Er valt in werkelijkheid geen zinnig woord te zeggen over de vraag of onder de Nederlandse bevolking het atheïsme al dan niet is toegenomen, om de doodeenvoudige reden dat hiernaar nog nooit op systematische wijze empirisch onderzoek is verricht. De mogelijkheid dat

in Nederland naast het ‘nieuwe religieuze verlangen’ (Van Harskamp 2000; vergelijk Houtman & Aupers 2007; Roeland 2010) ook sprake is van een atheïstisch ‘nieuw anti-religieus verlangen’ verdient onzes inziens dan ook de volle aandacht van godsdienstsociologen en andere religieonderzoekers.³

Hoewel hiernaar geen systematisch empirisch onderzoek is verricht, zijn er wel degelijk aanwijzingen dat het atheïsme zich vandaag de dag in Nederland in een grotere populariteit mag verheugen dan enkele decennia geleden het geval was. Reeds de grote belangstelling voor Dawkins’ boek *The God Delusion* (2006) is in deze veelzeggend, net als de in 2002 door hem en anderen opgerichte internationale ‘Brights beweging’. De website van de in 2005 opgerichte Nederlandse afdeling licht de doelstelling en strategie van de *Brights* als volgt toe:

Tegenwicht tegen alle vormen van bijgeloof lijkt slechts mogelijk door een strategie na te streven als die welke wordt gevolgd door de machtige religies, namelijk samenwerking en organisatie van gelijkgezinden, in dit geval ‘Brights’. Een dergelijke groep van Brights streeft een volledig seculiere gemeenschap na waar niemand vanaf de geboorte met willekeurige fantasieën wordt geïndoctrineerd. Brights gaan zich organiseren om een tegenwicht te bieden aan religieuze en bijgelovige stromingen in onze samenleving. In het verleden hebben religieuzen zeer fel gestreden voor de erkenning van hun gedachtegoed. Nu is het de beurt aan de Brights. De enige wapens die tot hun beschikking staan zijn het woord, kennis en samenwerking. In combinatie kunnen deze zeer effectief zijn. Deze website beoogt hieraan bij te dragen.⁴

De *Brights* zien zichzelf dus als een tegenhanger van machtige georganiseerde religies en streven naar een seculiere samenleving. Het gaat daarbij niet simpelweg om het laten horen van een anti-religieus tegengeluid, want op de website is men vooral ook bezig om mede-ongelovigen op te roepen zich aan te sluiten. Hoewel de website tussen 2005 en 2009 vele positieve *posts* en reacties heeft ontvangen, wat iets zegt over het maatschappelijk draagvlak voor dit type initiatieven, blijven de activiteiten van de *Brights* vooralsnog beperkt tot de wereld van het internet. Tot op heden heeft men in Nederland geen concrete *offline* activiteiten georganiseerd met het bevorderen van de seculiere samenleving als doel.

Dat ligt anders met de atheïsmecampagne die onder het motto ‘Er is waarschijnlijk geen God. Durf zelf te denken en geniet van dit leven’ werd geïnitieerd door onder andere de Nederlandse tak van de denktank *Center for Inquiry* (CFI).⁵ Een van de speerpunten van de campagne had een busreclame met

deze tekst moeten worden, maar uiteindelijk bleken de busmaatschappijen niet bereid om hieraan mee te werken. Men slaagde er wel in om een *billboard* met deze tekst langs de snelweg A4 te laten plaatsen. Ook haalde men regelmatig de media, wat leidde tot discussie en dialoog. Zo schreef een klas van de Reformatorische scholengemeenschap Guido de Bres uit Amersfoort een protestbrief en werden er op de opiniepagina's van *NRC-Handelsblad* discussies gevoerd over de wenselijkheid van deze campagne.

Opvallend genoeg waren de meeste negatieve reacties op de campagne afkomstig van ongelovigen. Zo schreef filosoof Ger Groot dat het 'de ongelovige in (hem) ... een lief ding waard (zou) zijn wanneer hij zich niet regelmatig zou hoeven te schamen voor zijn medestanders'.⁶ Floris van den Berg, initiatiefnemer van de atheïsmecampagne, reageerde hierop als volgt:

Gelovigen zullen misschien niet overtuigd worden door de slogan, maar wellicht dat mensen die zinvol leven zonder god of goden, aangemoedigd worden om zich als atheïst te profileren. ... De campagne voor atheïsme is een protest tegen de privileges van religie in de samenleving.⁷

Omdat atheïsten privileges ontberen die religieuze groepen wel hebben, moeten atheïsten volgens Van den Berg hun 'coming out' gaan beleven (opmerkelijk veel deelnemers aan de discussie gebruiken deze aan de homo-emanipatie ontleende term) en opkomen voor de seculiere zaak. Van den Berg probeert dus niet zozeer gelovigen te 'bekeren', als wel ongelovigen ertoe te bewegen zich meer als atheïst te gaan profileren. Dit was ook de doelstelling van de op 30 mei 2009 in Utrecht georganiseerde 'Atheïsmedag'.

Zo'n streven naar groepsvorming en nadrukkelijke profilering roept bij verschillende ongelovigen weerstand op, omdat ze dit te veel vinden lijken op religieus fanatisme. Dat blijkt bijvoorbeeld uit hun reacties tijdens een debatavond over de oprichting van een nieuwe 'Atheïstische Seculiere Partij', die zich teweer zou moeten stellen tegen de invloed van religie op de politiek. Concreet voorgestelde maatregelen waren het verbieden van verwijzingen naar het woord 'god' in de openbare ruimte en het vrijwaren van kinderen van religieuze indoctrinatie tijdens de opvoeding. Niet minder dan 22 van de 38 aanwezige ongelovigen stemden na afloop van de debatavond om uiteenlopende redenen tegen de oprichting van zo'n partij.⁸ Sommigen vonden dat het voorgestelde partijprogramma slechts benoemde waar men tegen was en niet wat men in positieve zin zou willen bereiken en dat het atheïsme een wat al te smalle basis was voor een politieke partij. De na de bijeenkomst losgebarsten discussie maakte echter duidelijk dat het belangrijkste punt van aarze-

ling was of een atheïstische pendant van religieuze partijen zelf niet een soort seculier-religieuze partij zou worden. Een van de deelnemers aan de discussie verwoordde zijn kritiek als volgt:

Wat een slecht verhaal zeg! Deze meneer wil kennelijk dicteren wat er in de openbare ruimte wel en niet verkondigd wordt, een praktijk die je juist ziet in samenlevingsvormen die de meesten van ons verafschuwen. Een theocratie of een communistische 'heilstaat' schieten me zo even te binnen. Wat wordt dit dan, een 'atheocratie'? Brrrr!

Ik heb geen problemen met wat voor religieuze uiting dan ook in de openbare ruimte, of het nou een poster van de bond tegen het vloeken of een relidoot op een zeepkist in een winkelstraat [is]. Het is mensen immers vrij om te zeggen waar ze achter staan en wat ze vinden. Net zo vrij als het atheïsten hoort te zijn om in het openbaar een case te maken van het niet bestaan van god, of om de relidoot in de winkelstraat vierkant uit te lachen met z'n allen.⁹

Waar atheïsten de invloed van religie willen terugdringen en zich willen profileren in het publieke debat, vinden deze en andere ongelovigen kortom dat atheïsten zich veel te druk maken. Zij menen dat in een seculiere samenleving iedereen, dat geldt dus uitdrukkelijk ook voor religieuzen, moet kunnen zeggen wat hij of zij te zeggen heeft, ook in het publieke domein, terwijl atheïsten dit laatste juist willen bestrijden.

'Gewone' ongelovigen zijn het kortom met atheïsten eens waar het gaat om de plaats van religie in de politiek: de scheiding van kerk en staat is ook hen heilig en ook zij hebben liever minder dan meer religieuze inmenging in het publieke debat. Beide groepen verschillen evenmin van mening over de wenselijkheid van religie als een strikte privé-aangelegenheid, zodat religieuze instanties niet aan andersdenkenden kunnen opleggen hoe zij zouden moeten leven. Het verschil tussen beide groepen is echter dat 'gewone' ongelovigen menen dat ook non-religiositeit een privé-kwestie dient te zijn, zodat zij zich niet op dwingende wijze in het publieke domein dient te manifesteren, terwijl atheïsten alleen de publieke invloed van religie willen tegengaan. Atheïsten pleiten kortom voor een de-privatisering van ongelof, die voor 'gewone' ongelovigen onverteerbaar is, omdat zij wat hen betreft neerkomt op datgene waartegen zij in het geval van religie juist gekant zijn: het ongewenst opdringen van het eigen geloof via het uitoefenen van invloed in het publieke domein.

De-privatisering van ongelooft

De elf interviews met ongelovigen die Harm Visser heeft gebundeld in zijn boek *Leven zonder God* (2003) werpen een interessant licht op de vraag hoe godsdienstsociologisch kan worden verklaard of begrepen dat sommige ongelovigen overtuigd raken van de noodzaak van zo'n assertief en missionair atheïsme, terwijl anderen dit juist verre van zich werpen. Vissers boek verschaft, met andere woorden, inzicht in de achtergronden van de-privatisering van ongelooft. De elf geïnterviewden – allen mannen – zijn zonder uitzondering schrijver, wetenschapper of kunstenaar en nemen als zodanig als opiniemaker een prominente plaats in de Nederlandse samenleving in. Het gaat om Herman Philipse, Jaap van Heerden, Dick Swaab, Vincent Icke, Rudy Kousbroek, Peter Schat, Ronald Plasterk, Hafid Bouazza, Matthijs van Boxsel, Max Pam en Hans Crombag. Deze selectie is door de zelf met het atheïsme sympathiserende Visser bewust zo gemaakt, omdat hij vindt dat 'het ongelovige geluid in die zee van hele en halve religiositeit nu eens luid en zonder omhaal van woorden gehoord moet worden' (Visser 2003, 8). Niet elke door Visser geïnterviewde ongelovige blijkt echter voorstander van zo'n duidelijker profilering en juist dat maakt het voor onze doelstellingen hier interessant om eens goed naar de onderlinge verschillen tussen de elf geselecteerde ongelovigen te kijken.

Van de elf geïnterviewden hebben vier een niet-religieuze opvoeding genoten, één is ex-moslim, twee zijn ex-katholiek en de overige vier zijn ex-protestant. Slechts twee van de elf zijn uitgesproken voorstanders van een duidelijker profilering van ongelooft in de samenleving. Zij stellen dat dit niet voortkomt uit idealisme ('zonder religie een betere wereld'), maar uit pure ergernis. Zij menen dat er een einde moet worden gemaakt aan de religieuze intolerantie tegenover andersdenkenden. Eén van beiden zegt er trots op te zijn dat hij zich niet laat misleiden door bijgeloof (Idem, 69) en dat hij vindt dat ongelovigen te verdraagzaam zijn tegenover religie. Hij vindt religie zo afkeurenswaardig dat het hem verbaast hoeveel ruimte religieuze groepen krijgen om bijvoorbeeld hun eigen scholen op te richten en hij moedigt initiatieven tot het terugdringen van de ruimte voor religie in de samenleving dan ook aan.

De andere geïnterviewden laten heel andere geluiden horen. Zo zegt de ex-moslim (Idem, 27):

[O]ok het atheïsme zelf kan religieuze trekjes vertonen. Dan krijg je ook zo'n groepje gelijkgestemden dat meent de waarheid in pacht te hebben. En dan wordt het net zo irritant. Dus noem ik me liever ongelovige.

En een van de ex-protestanten zegt (Idem, 47):

Ik heb altijd een goede relatie met mijn vader (die dominee was, ER/DH) gehouden, wat te maken zal hebben gehad met het feit dat ik nooit een fanatieke anti-gelovige ben geworden.

Zo zijn de meeste van de geïnterviewde ongelovigen niet uitgesproken anti-religieus en waken zij er voor om zo te worden gezien. Ook de vier ongelovigen die niet religieus zijn opgevoed tonen zich gematigd waar het gaat om het bestrijden van religie en proberen niet om anderen van hun gelijk te overtuigen. In de overtuiging dat religie haar evolutionaire voordeel heeft verloren en vanzelf zal uitsterven, laten zij liever gewoon hun (wetenschappelijke) werk voor zichzelf spreken.

Hoe kunnen de verschillen tussen de aangetroffen standpunten worden begrepen? Over het algemeen geldt dat de seculiere omgeving waarin zij verkeren, de geïnterviewden niet noopt tot atheïstisch activisme. Daar waar hun persoonlijke waarden en vrijheid beperkt dreigen te worden, zien zij zich echter genoodzaakt te reageren, meestal via een column of een persoonlijk verweer. Verschillende geïnterviewden noemen hierbij een situatie van euthanasie in hun directe persoonlijke omgeving, waarbij zij zich enorm hebben geërgerd aan de intolerantie van gelovigen die dit afkeurden. Dit was voor hen een belangrijke aanleiding om zich meer dan voordien ten opzichte van gelovigen te profileren.

Waar veel van de door Visser geïnterviewden zich zorgen maken over religieuze belemmeringen bij de wetenschappelijke zoektocht naar waarheid, is het kortom vooral de belemmering van de persoonlijke morele vrijheid en verantwoordelijkheid die een transformatie van ongelof tot atheïsme lijkt aan te moedigen. Dit lijkt inderdaad ook doorslaggevend voor Floris van den Berg, de al eerder aangehaalde initiatiefnemer van de atheïsmecampagne, die hierover in een pamflet met de niets verhullende titel *How to Get Rid of Religion, and Why?* het volgende schrijft:

There are two major reasons why the disappearance of religion would make the world a better place. In the first place, religion is false. Religious claims about the nature of reality can and are an obstacle to free (scientific) inquiry. [...] The second

objection to religion is moral. I am primarily a *moral* atheist. *Moral atheism* is concerned with religion because religion often is an obstacle for individual freedom, choice and self-determination.¹⁰

Vooral daar waar religie de persoonlijke levenssfeer van ongelovigen binnendringt en hen belemmert bij het maken van hun eigen morele afwegingen en keuzen, lijkt 'gewoon' ongelof kortom in een meer of minder militant atheïsme te veranderen.

Conclusie en discussie

Hoewel Nederlandse godsdienstsociologen niet zelden veronderstellen dat de marginalisering van religie tot een toename van atheïsme leidt, wijst het voorgaande kortom juist in de omgekeerde richting: daar waar de invloed van religie *toeneemt*, zal met het atheïsme hetzelfde gebeuren, eenvoudigweg omdat het daarop een reactie vormt. Deze alternatieve theorie lijkt bovendien meer dan de eerstgenoemde in overeenstemming met de historische feiten.

Aan het begin van de twintigste eeuw, toen de meeste Nederlanders nog verbonden waren met een religieuze groep en de kerken en confessionele politieke partijen nog een grote invloed op het maatschappelijk reilen en zeilen hadden, bestond de toen nog betrekkelijk kleine groep niet-religieuzen voor een belangrijk deel uit atheïsten die zich overwegend identificeerden met socialisme of communisme. Zij distantieerden zich willens en wetens van de toenmalige burgerlijke conventies door zich te engageren met de maatschappelijk deviante positie van ongelof en waren bijgevolg in de regel niet simpelweg a-religieus, maar anti-religieus. Dit veranderde toen vanaf de jaren zestig de maatschappelijke en politieke betekenis van religie afnam. Naarmate Nederland verder seculariseerde, nam de discursieve macht van de religieuze instituties af, waardoor het mogelijk werd om in alle vrijheid voor een niet-religieuze positie te kiezen. Voortaan was men bijgevolg 'gewoon niet-religieus' en zag men zich nauwelijks nog genoodzaakt deze positie te verdedigen of te rechtvaardigen. Of deze seculiere vanzelfsprekendheid inmiddels op zijn einde loopt, doordat religie zich weer assertiever begint te manifesteren en ook het atheïsme van de weeromstuit een heropleving beleeft, is een vraag die zonder verder empirisch onderzoek niet kan worden beantwoord, maar er zijn, zoals wij hebben gezien, tekenen die hierop wijzen (vgl. Achterberg et al. 2009).

Een eerste vraag voor verder onderzoek is in hoeverre het nieuwe atheïsme is voorbehouden aan (populair-)wetenschappelijke auteurs als Christopher

Hitchens of de reeds genoemde Richard Dawkins. Wij vermoeden dat het zich niet alleen in intellectuele kringen meer dan voorheen manifesteert, maar ook onder de bevolking als geheel verder verspreid is geraakt sinds Pim Fortuyn de Islam in het inmiddels beruchte interview met *de Volkskrant* in 2001 een ‘achterlijke cultuur’ noemde.¹¹ Dat roept al direct een tweede vraag op, namelijk of het atheïsme onder de niet-intellectuele lagen van de bevolking wellicht een minder ‘levensbeschouwelijk’ karakter heeft. Sinds het in 2002 opgekomen populisme zou men kunnen verwachten dat laag opgeleiden wellicht minder geneigd zijn zich te keren tegen religie *tout court* dan tegen moslims en Islam in het bijzonder (Houtman & Achterberg 2010). Het schijnbaar toenemende gebruik van aanduidingen als ‘Gristengekkies’ voor woordvoerders van christelijke politieke partijen of kerken op weblogs als Geenstijl geeft echter te denken. Een derde en laatste belangrijke vraag, ten slotte, is of het atheïsme de afgelopen decennia in Nederland en andere Europese landen verder verspreid is geraakt, of dit voor sommige landen meer geldt dan voor anderen, en of die verschillen kunnen worden verklaard aan de hand van de in dit artikel geopperde dan wel een andere theorie.

Het wetenschappelijk belang van systematisch opgezet empirisch onderzoek naar achtergronden en verspreiding van atheïsme is wat ons betreft aanzienlijk, al was het maar omdat het nieuw licht kan werpen op de empirische houdbaarheid van de vertrouwde tegenstelling tussen religie en secularisme, zoals die al tenminste sinds de achttiende eeuw het moderne zelfbeeld schraagt. Peter van Rooden (2004) en Colin Campbell (2007) suggereren bijvoorbeeld dat christelijke religie en marxisme/communisme helemaal niet ten koste van elkaar bloeien, maar ofwel hand in hand floreren, ofwel gelijktijdig ineenschrompelen. Dat de christelijk-religieuze en seculier-marxistische zingevingssysteem sinds de jaren '60 en '70 van de vorige eeuw allebei veel van hun vroegere glans en werfkracht hebben verloren, geeft in ieder geval te denken. Zou dat werkelijk gewoon ‘toeval’ zijn? Of hebben wij hier, zoals de genoemde onderzoekers suggereren, te maken met de eroderende gevolgen van processen van individualisering voor de twee belangrijkste institutionalisering van het westerse dualisme in de twintigste eeuw? Waar hij de vaak uit het oog verloren overeenkomsten tussen religieus fundamentalisme en het nieuwe atheïsme samenvat, suggereert ook William Stahl (2010, 108) zoiets:

So in the end, fundamentalism and the New Atheism are mirror images of each other, sharing deep structural and epistemological parallels. Both are attempts to recreate meaning for a world that they perceive as having lost its way. Both are screams of rage against those that do not conform to their one-dimensional

thought. And both are expressions of a will to power that masks its own nihilism through eagerness to enforce its moral values.

Hoe dit verder ook zij: wat ons betreft staat als een paal boven water dat het de hoogste tijd is dat godsdienstsociologen hun intellectuele blikveld gaan verruimen tot atheïstische anti-religie.

Noten

- 1 http://www.nieuws.be/nieuws/Auteur_Kluun_hekelt_atheïsme_van_media_7216aed2.aspx, <http://www.bndestem.nl/algemeen/cultuur/5745825/Kluun-hekelt-de-dictatuur-van-het-atheïsme.ece>
- 2 John Gray in *de Volkskrant* van 22 maart 2008, geciteerd door Kluun (2009, 22).
- 3 Een redacteur van het *Reformatorsch Dagblad* ontwaart bijvoorbeeld een *revival* van het atheïsme in Nederland. Zie: <http://www.refdag.nl/artikel/1404957/Revival+onder+overtuigde+atheïsten.html>
- 4 <http://www.brights.nl/weblog/pivot/entry.php?id=8>
- 5 <http://www.atheismecampagne.nl>
- 6 Ger Groot op de opiniepagina van het *NRC Handelsblad* op 9 februari 2009 http://www.nrc.nl/opinie/article2146633.ece/Reclamecampagne_is_ware_atheïum_l_st_onwaardig
- 7 <http://www.atheismecampagne.nl/pagina35.html>
- 8 http://www.atheïsme.eu/nl/entry/192/atheïstische_politieke_partij__de_tijd_is_rijp_maar_is_het_haalbaar
- 9 <http://www.goodvoordommen.nl/2009/05/11/de-atheïstisch-seculiere-partij-de-asp>
- 10 Floris van den Berg (2008) *How to Get Rid of Religion, and Why? An Inconvenient Liberal Paradox*. Zie: http://verlichtingshumanisten.web-log.nl/humanistische_denk-tank/files/how_to_get_riid_of_religion.doc
- 11 http://www.volkskrant.nl/archief_gratis/article920442.ece/Fortuyn_grens_dicht_voor_islamiet

Literatuur

- Achterberg, Peter, Dick Houtman, Stef Aupers, Willem de Koster, Peter Mascini & Jeroen van der Waal (2009),
 A Christian Cancellation of the Secularist Truce? Waning Christian Religiosity and Waning Religious Deprivatization in the West, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46 (3), 305-320.
- Amarasingam, Amarnath (red.) (2010),
Religion and the New Atheism. A Critical Appraisal, Leiden: Brill.
- Aupers, Stef & Dick Houtman (red.) (2010),
Religions of Modernity: Relocating the Sacred to the Self and the Digital, Leiden: Brill.
- Becker, Jos (2003),
De vaststelling van de kerkelijke gezindte in enquêtes. 40% of 60% buitenkerkelijken?, Werkdocument 92, Den Haag: Sociaal Cultureel Planbureau.
- Becker, Jos & René Vink (1994),
Secularisatie in Nederland, 1966-1991: de verandering van opvattingen en enkele gedragingen, Den Haag: Sociaal Cultureel Planbureau.
- Becker, Jos & J.S.J. de Wit (2000),
Secularisatie in de jaren negentig, Den Haag: Sociaal Cultureel Planbureau.
- Becker, Jos & Joep de Hart (2006),
Godsdienstige veranderingen in Nederland, verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie, Den Haag: Sociaal Cultureel Planbureau.
- Bernts, Ton, Gerard Dekker & Joep de Hart (2007),
God in Nederland 1996-2006, Kampen: Ten Have.
- Casanova, José (1994),
Public Religions in the Modern World, Chicago: Chicago University Press.
- Campbell, Colin (2007),
The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era, Boulder, CO: Paradigm.
- Caporale, Rocco & Antonio Grumelli (eds.) (1971),
The culture of unbelief: studies and proceedings from the first international symposium on belief held at Rome, March 22-27, 1969, Berkeley: University of California Press.
- Dawkins, Richard (2006),
The God Delusion, London: Bantam Press.
- Dobbelaere, Karel (1981),
 Secularization: A multi-dimensional concept, in: *Current Sociology* 29 (2), 1-213.
- Dobbelaere, Karel (2002),
Secularization: An Analysis at Three Levels, Brussels: P.I.E.-Peter Lang.

- Donk, Wim van de, Petra Jonkers, Gerrit Kronjee & Rob Plum (red.) (2006),
Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie, Amsterdam:
 Amsterdam University Press.
- Donk, Wim van de & Rob Plum (2006),
 Begripsverkenning, in: *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele
 transformatie*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 27-54.
- Faber, H. & T.T. ten Have (1970),
Ontkerkelijkheid en buitenkerkelijkheid in Nederland, tot 1960, Assen: Van Gorcum/
 Prakke & Prakke.
- Harskamp, Anton van (2000),
Het nieuw-religieuze verlangen, Kampen: Kok.
- Heelas, Paul & Linda Woodhead (2005),
The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality, Oxford: Blackwell.
- Hijmans, Ellen (1994),
*Je moet er het beste van maken; Een empirisch onderzoek naar
 hedendaagse zingevingssystemen*, Nijmegen: Instituut voor Toegepaste Sociale
 Wetenschappen.
- Houtman, Dick (2008),
 God in Nederland 1996-2006: Enkele godsdienstsociologische routines ter discussie,
 in: *Religie & Samenleving*, vol. 3, no. 1, 17-35.
- Houtman, Dick & Peter Achterberg (2010),
 Populisme in de polder: Stemmen en mopperen in een post-confessionele politieke
 cultuur, in: *Kritiek: Jaarboek voor socialistische discussie en analyse*, Amsterdam: Aksant
 (in druk).
- Houtman, Dick & Stef Aupers (2007),
 The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian
 Spirituality in Fourteen Western Countries (1981-2000), in: *Journal for the Scientific
 Study of Religion*, vol. 46, no. 3, 305-320.
- Kluun (2009),
God is gek. De dictatuur van het atheïsme, Kampen: Ten Have.
- Kronjee, Gerrit & Martijn Lampert (2006).
 Leefstijlen en zingeving, in: *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een
 dubbele transformatie*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 171-208.
- Luckmann, Thomas (1967),
The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society, New York: MacMillan.
- McGrath, Allister (2006),
De ondergang van het atheïsme, Kampen: Ten Have.

Roeland, Johan, Dick Houtman, Stef Aupers, Martijn de Koning & Ineke Noomen (2010),

The Quest for Religious Purity in New Age, Evangelicalism and Islam: Religious Renditions of Dutch Youth and the Luckmann Legacy, in: *Annual Review of the Sociology of Religion - 2009: Youth and Religion*, 289-306.

Rooden, van, Peter (2004),

Oral history en het vreemde sterven van het Nederlandse christendom, in: *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 119, 524-551.

Seidman, Steven (1994),

Chapter 1: Grand visions: Auguste Comte and Karl Marx, in: *Contested knowledge: Social theory in the postmodern era*, London: Blackwell, 19-54.

Stahl, William (2010),

One-Dimensional Rage: The Social Epistemology of the New Atheism and Fundamentalism, in: *Religion and the New Atheism. A Critical Appraisal*, Leiden: Brill, 97-108.

Visser, Harm (2003),

Leven zonder God. Elf interviews over ongelof, Amsterdam: L.J. Veen.

Angst voor religieuze orthodoxie? De verbreding van het terrorismediscours sinds '9/11'

Beatrice de Graaf & Sipco Vellenga*

Summary

During the first decade of the new millenium the terrorism discourse in the Netherlands has broadened to processes of radicalization and polarization. Because of this, not only Islamic extremism but also religious orthodoxy in general has become a subject within this discourse. This article aims to answer the question which factors have contributed to this development. After outlining the terrorism policy of the Dutch government since the 1960s, it connects the trend of broadening to the rising urgency of the item of security in politics and society in the context of 'risk society' and the recent polarization within Dutch society along the cultural faultline between a mainly secular, liberal moral majority and strict, orthodox religious minorities. Intentional and unintentional effects of the negative link between religious orthodoxy and security on the government policy and the relationship between orthodox religious minorities and other sections of the Dutch population are analyzed.

Nederland bang voor terrorisme?

Nederlanders zijn niet meer zo bang voor terrorisme, zo bleek uit een meting van de Nationaal Coördinator Terrorismebestrijding (NCTb) in november 2009. Ondanks de aanslag op Koninginnedag en de dreiging van een aanslag op Ikea in Amsterdam begin 2009, maken Nederlanders zich minder zorgen over een terroristische aanslag dan eerder het geval was. In 2009 gaf nog maar 10 procent van de bevolking aan een aanslag te vrezen, tegen 13 procent in 2008. In 2005 was dat nog meer dan de helft! De bezorgdheid over radicalisering – die in het uiterste geval tot terrorisme kan leiden – is daarentegen wel redelijk hoog gebleven, 10 procent van de ouderen noemt 'radicalisering'

* Beatrice de Graaf is universitair hoofddocent aan het Centre for Terrorism and Counterterrorism (CTC) van de Universiteit Leiden, Campus Den Haag. Sipco Vellenga is als godsdienstsocioloog verbonden aan de opleiding Religiestudies van de Universiteit van Amsterdam. Beiden zijn lid van de door het kennisinstituut Forum opgerichte onafhankelijke Commissie Religie en het Publieke Domein.

als gevaar. En de angst voor radicalisering onder de bevolking als geheel is van 2 procent in 2006 naar 6 procent in 2009 gegroeid. Volgens de ondervraagden komt radicalisering vooral voor bij islamitische jongeren, en daarna bij milieuactivisten en rechts-extremistische groepen (Intomarkt 2009). Die gedachtegang is nog wel te volgen. Hij correspondeert met waarnemingen van de Algemene Inlichtingen- en Veiligheidsdienst (AIVD) die in zijn laatste rapporten (2009) schreef dat radicalisering nog steeds een gevaar is binnen de drie genoemde groepen (AIVD (2009a,b,c).

Maar daarna nam het nieuws daarover, althans in het *Brabants Dagblad*, een opmerkelijke wending. In deze krant werd op 27 november 2009 namelijk de volgende conclusie uit het rapport van de NCTb getrokken: 'Een op de acht Nederlanders meent dat bij christelijke groepen aanzienlijke radicalisering voorkomt.'¹ Die uitspraak is in deze vorm in het rapport echter niet terug te vinden. In de terrorismemonitor stond namelijk iets heel anders te lezen: 'Dat bij een aanzienlijk deel van de Christelijke groeperingen radicalisering voorkomt gelooft slechts een kleine 12 procent van de Nederlanders: dit percentage is gedaald ten opzichte van 2008.' Hieruit volgt dat het *Brabants Dagblad* ófwel een onvoldoende krijgt voor begrijpend lezen, of last heeft van een antichristelijke bias.

Het onderwerp van dit artikel is echter niet de berichtgeving in het *Brabants Dagblad*. We willen hier stilstaan bij het verschijnsel dat de angst voor terrorisme weliswaar aan het wegebben is, maar dat die angst zich tegelijkertijd heeft verplaatst en verbreed. Niet alleen de NCTb en de AIVD, de veiligheidsorganisaties die bestrijding van terrorisme en politiek geweld in hun takenpakket hebben, maar ook een deel van de bevolking blijkt nog wel degelijk bang te zijn: voor radicalisering in het algemeen, en voor radicalisering van religieuze groepen (naast de milieuactivisten en rechts-extremisten) in het bijzonder. En onder die religieuze groepen worden in de monitor van 2009 nu ook christelijke groepen gerekend. Een vergelijkbaar onderzoek in de voorgaande jaren ontbreekt. Maar het valt op dat in 2009 voor het eerst een studie werd gepubliceerd, mede gefinancierd door het Ministerie van Binnenlandse Zaken en de NCTb, waarin naast islamitisch radicalisme ook radicalisering op het Edese platteland, binnen de reformatorische zuil, was onderzocht (Moors e.a. 2009).

Dit is een volstrekt nieuw element in de Nederlandse geschiedenis. De Nederlandse kerkgeschiedenis is rijk aan conflicten, afscheidingen en sektvorming. 'Radicaal' in de letterlijke betekenis van 'terug naar de wortels' waren en zijn veel christenen en hun kerkgemeenschappen eveneens. Maar de term 'radicalisering' in het jargon van de NCTb en de AIVD verwijst naar

een bedreiging van de rechtsorde. ‘Radicalisering’ wordt beschouwd als een fase in een traject dat in politiek geweld kan uitmonden. En dat is iets waar de Nederlandse kerken in de moderne tijd vooralsnog weinig mee van doen lijken te hebben. In ieder geval heeft geweld niet of nauwelijks deel uitgemaakt van het christelijk emancipatiestreven sinds de 19^e eeuw. De christelijke kerken, zowel de katholieke kerk als de protestantse kerken, hebben vanaf die periode juist willen bijdragen aan staats- en natievorming; zij stelden zich ten doel een stichtelijke en opbouwende rol in het publieke leven te spelen, zij het veelal bij voorkeur startend vanuit ‘eigen kring’ (vgl. Houkes 2009; Van Rooden 1996; De Rooy 2009). In de bovengenoemde terrorismememmonitor en het IVA-onderzoek in Ede worden christelijke gemeenschappen evenwel op één lijn geplaatst – weliswaar gradueel en niet absoluut – met islamitische radicalisering.

Wat we zien is een discursieve verbreding van het thema ‘terrorisme’ naar ‘radicalisering’, waarbij vervolgens door een deel van bevolking, en soms dus ook door onderzoekers en publicisten, groeperingen, in casu orthodox-christelijke groeperingen, met terrorisme of geweld worden geassocieerd die daarmee vanouds op geen enkele manier in verband werden gebracht (vgl. Hayen 2007; Den Boef 2008; Pels 2008). Een recent voorbeeld daarvan kon worden opgepikt tijdens de Nacht van de Rechtsstaat, 19 november 2010, te Amsterdam. De sprekers Rein Zunderdorp en Paul Cliteur somden de gevaren op van religieuze orthodoxie, waarbij eerwraak en terroristische aanslagen door moslims in één adem werden genoemd met de weigering om de SGP vrouwen op de kieslijst te plaatsen.

In dit artikel staat de vraag centraal hoe deze ontwikkeling begrepen kan worden en wat de bedoelde en onbedoelde maatschappelijke effecten daarvan zijn. De vier leidende vragen zijn:

- Hoe heeft het terrorismediscours in Nederland zich de afgelopen decennia ontwikkeld?
- Waarom heeft dit discours zich vooral de laatste tien jaar verbreed en zijn de concepten van radicalisering en polarisatie deel gaan uitmaken van dit discours?
- Waarom is religie (islamitische én orthodox-christelijke groeperingen) recentelijk onderwerp geworden van het terrorismediscours?
- Wat zijn de maatschappelijke effecten van de verbreding van het terrorismediscours en de (negatieve) aandacht voor religie in dit discours?

Om deze vragen te beantwoorden gaan we vooral te rade bij bestaande studies en rapporten over de aangelegen thema’s, zoals het (nationale) terrorismebe-

leid, de ontwikkeling van het landelijke terrorismediscours en de veranderende plaats van religie in de Nederlandse samenleving. In onze verklaring van de verbreding van het discours sluiten we aan bij sociologische theorievorming over deze thematiek. Met dit artikel beogen we een analyse te geven van een nieuw angstbeeld in het publieke debat: de angst voor religieuze orthodoxie als motor van polarisatie, radicalisering en terrorisme. Daarbij verstaan we onder religieuze orthodoxie een geloofssysteem dat onder verwijzing naar een heilig geschrift of een bovennatuurlijke openbaring een absolute en exclusieve claim legt op de interpretatie van de werkelijkheid (Vellenga 1994). Orthodoxe geloofsstelsels worden doorgaans gedragen door hechte religieuze gemeenschappen.

Het terrorismediscours in vogelvlucht

Het is sowieso opmerkelijk dat overheidsinstellingen zoals de NCTb op grote schaal peilingen laten uitvoeren om angsten van burgers te meten. Tot in de jaren tachtig van de vorige eeuw was veiligheid in Nederland een zaak van politieke besluitvorming in achterkamertjes. Politie, justitie en de veiligheidsdiensten voerden hun taken achter gesloten deuren uit, zonder veel peilingen of ruchtbaarheid. De bewindslieden van de Ministeries van Algemene Zaken, Binnenlandse Zaken, Justitie en in mindere mate Defensie waren hierbij betrokken, evenals hun hoogste ambtenaren. Maar dit was een gesloten circuit (vgl. De Graaf 2010, hoofdstuk 3).

Toen in de jaren zeventig Molukse jongeren treinen kaapten, passagiers executeerden en zelfs een lagere school met 105 kinderen gijzelden, haalde dit vanzelfsprekend wel het nieuws. Maar de ‘burger’ werd er niet bij betrokken. Minister-president Barend Biesheuvel probeerde zelfs een tijdlang de oprichting van de Bijzondere Bijstandseenheden voor het parlement geheim te houden. Maar ook zijn opvolger Joop den Uyl en diens minister van Justitie Dries van Agt oefenden druk op de media uit om niet te veel details rond terroristische aanslagen prijs te geven.²

Eenzijds was er dus sprake van een regering die dit soort dreigingen bewust buiten het publieke discours hield, anderzijds kon ook de houding van de bevolking in deze periode nog als één van ‘politieke lijdzaamheid’ beschouwd worden (vgl. Daalder 1974). Dat was voor een deel te verklaren omdat het type dreiging – terrorisme – niet aansloot bij de machtspolitieke breuklijnen in de samenleving, waardoor politieke partijen ook niet in de verleiding werden gebracht hier electoraal munt uit te slaan. Termen als ‘het

rode gevaar', 'burgeroorlog', 'straatgeweld' of 'revolutie' deden in Nederland niet meteen de alarmbellen rinkelen. Anders dan in West-Duitsland, waar de polarisatie tussen 'rechts' en 'links' veel scherper was, was de bevolking in Nederland tot in de jaren zeventig nog verdeeld langs confessionele, levensbeschouwelijke lijnen. Dat er geen 'veiligheidsdiscours' ontstond, hing dus samen met het ontbreken van corresponderende historische geweldservaringen én het bestaan van politieke scheidslijnen (vgl. De Graaf 2007, 105-119).

Vanaf het einde van de jaren zeventig veranderde dit. De regenteske terughoudendheid omtrent veiligheidsvraagstukken was niet meer te handhaven. De media emancipeerden zich als eigen machtsfactor en het grote publiek begon zich met het veiligheidsbeleid te bemoeien. Vanaf het einde van de jaren zeventig werd 'veiligheid' een thema in de campagnes van de politieke partijen. Die verschuiving, of beter gezegd: het ontstaan van een publiek-politiek discours rondom veiligheid, hing samen met structurele processen van toegenomen emancipatie, mondigheid, politieke profilering en massamobilisering. Die processen zetten in Nederland vanaf de jaren tachtig de tegenstelling tussen links/progressief enerzijds en rechts/conservatief anderzijds scherper op de kaart. Tegen die achtergrond voltrok de politieke thematisering van veiligheid zich aanvankelijk vooral op het gebied van de buitenlandse politiek. Duizenden Nederlanders protesteerden tegen de stationering van nieuwe kernwapens op het Nederlandse grondgebied; de grote partijen (PvdA en CDA) waren verdeeld. In het kielzog van de kernwapendebatten breidde de polarisatie op veiligheidsgebied zich uit naar de vraag of men ontspanning, vrede of mensenrechten de voorrang moest geven in de contacten met Oost-Europa. Maar ook de communistenjacht van de Binnenlandse Veiligheidsdienst verdeelde in de jaren zeventig en tachtig de gemoederen (vgl. Van Diepen 2004; Everts 1992; Engelen 2007).

De discussie over de nationale veiligheid hield na 1989 nog even aan: progressieve partijen waren van mening dat de veiligheidsdiensten na het einde van de Koude Oorlog afgeschaft konden worden. Ook de Krijgsmacht moest eraan geloven. Sinds 1996 zijn er geen nieuwe dienstplichtigen meer opgeroepen en is de opkomstplicht feitelijk afgeschaft. In het politieke discours werd gesproken over een multipolaire, 'nieuwe wereldorde' en over de vraag wat de rol van de NAVO was. In tegenstelling tot de voorgaande jaren was er onder de bevolking van mobilisering of polarisatie rond internationale veiligheidsvraagstukken evenwel niet of nauwelijks meer sprake.

In het publieke discours kwamen in de jaren negentig problemen op het gebied van binnenlandse veiligheid hoog op de agenda te staan: georganiseerde criminaliteit, waaronder drugs- en mensensmokkel, maatschappelijke ver-

loedering en zinloos geweld. Voor een deel was die publieke angst voor deze vormen van criminaliteit terug te voeren op het feit dat Nederland hiermee voor het eerst echt in aanraking kwam. De IRT-affaire in 1993 onthulde de aard, omvang en ernst van de zware, georganiseerde criminaliteit in Nederland en de onmacht en het onvermogen van politie en justitie om hiertegen adequaat op te treden (Tweede Kamer 1995). De eerste protestmars tegen deze vorm van publiek geweld vond in september 1997 plaats, als reactie op de dood van Meindert Tjoelker in Leeuwarden, en vanaf dat moment stond 'zinloos geweld' als nieuw begrip regelmatig bovenaan de publieke agenda.³ Toch is de verklaring voor die grote nadruk op veiligheid in het publieke discours sinds de jaren negentig niet puur op een objectief verergerde veiligheidssituatie terug te voeren. Ook subjectieve factoren, dat wil zeggen factoren die betrekking hebben op de beleving van veiligheid onder het publiek zijn van belang, zo zullen we in de volgende paragraaf zien.

De aanslagen van Al Qaeda op 11 september 2001, de moord op Pim Fortuyn op 6 mei 2002 en de moord op Theo van Gogh op 2 november 2004 gaven het veiligheidsdiscours opnieuw een slinger. Het veiligheidsdiscours is sindsdien op tenminste drie punten ingrijpend gewijzigd. In de eerste plaats wordt de regering in de media geconfronteerd met een openlijke eis tot méér veiligheidsmaatregelen in plaats van minder. In de jaren tachtig zetten de burgers de regering onder druk om veiligheidsmaatregelen af te schaffen. Tegenwoordig wil de burger juist méér veiligheid. Het parlement heeft sinds de jaren negentig alleen maar meer militairen op missie gestuurd. Over de afschaffing van kernwapens lijkt bijna niemand zich meer druk te maken, behalve een handjevol gepensioneerde bewindslieden (Lubbers e.a. 2009). Vooral op binnenlands veiligheidsgebied is het net van veiligheidsmaatregelen gestaag uitgebreid. Nederland is in Europa het land dat de meeste telefoontaps plaatst, dat een vergaand beleid van digitale gegevensopslag voert en waar sinds 2004 elk jaar meer antiterrorismewetten zijn bijgekomen (vgl. Buro Jansen & Janssen 2006). Misschien wil de burger dit niet letterlijk, maar hij of zij protesteert er ook niet tegen, in tegenstelling tot de venijnige protesten tegen de surveillance-staat in de Bondsrepubliek bijvoorbeeld.

In de tweede plaats valt op dat ook politici en bestuurders veiligheid niet meer als een zaak van achterkamertjespolitiek en terughoudendheid zien. Oppositiepartijen, maar ook regeringspartijen en bewindslieden gebruiken het dossier 'binnenlandse veiligheid', terrorismebestrijding en deradicaliseringsbeleid juist als een middel om de bevolking te mobiliseren. Veiligheid is een ordeningsprincipe geworden, waardoor het discours over veiligheid niet alleen een salondebat is, maar een concrete hefboom om de politieke en maat-

schappelijke verhoudingen grondig te beïnvloeden en te veranderen. Partijen als de VVD, TON of de PVV deden dit uit partijpolitieke doeleinden, maar ook regeringspartijen zijn hierin meegegaan. Dat betekent dat – vooral dankzij de angst voor terroristische aanslagen – het thema ‘veiligheid’ door alle partijen hoger op de agenda is gezet.

In de derde plaats werd het thema ‘veiligheid’ thematisch en discursief ook steeds verder uitgebreid. Veiligheid was in Nederland in de twintigste eeuw vooral een zaak van territoriale integriteit: land en burgers moesten tegen externe en inwendige vijanden beschermd worden. Het was een vrij technische aangelegenheid. In de Koude Oorlog kwam daar in de jaren vijftig een element bij van bescherming tegen onvrijheid: de dreiging was niet alleen territoriaal, maar ook ideologisch van aard. Dit aspect verdween in de jaren zeventig weer naar de achtergrond, toen de ‘dooi’ in de Oost-West-betrekkingen inzette.

Sinds het einde van de jaren negentig, en vooral na ‘9/11’ gaat ‘veiligheid’ een stap verder. Het gaat niet langer meer om het afweren van indringers van buitenaf (met de nooit heel breed gedragen angst voor communistische vijfde colonnes als uitzondering) of om bescherming van grondgebied. Onveiligheid door terrorisme wordt verbreed naar het gevaar van radicalisering in zijn algemeenheid, zoals blijkt uit de rapporten van de AIVD die in 2004 en de jaren daaropvolgend verschenen (AIVD 2004; 2006; 2007). En in 2007 werd aan dat gevaar door het Ministerie van Binnenlandse Zaken vervolgens het gevaar van ‘polarisatie’ gekoppeld: de angst voor toenemende spanningen die de sociale cohesie zouden ondermijnen (zie Ministerie van Binnenlandse Zaken, 2007). ‘Veiligheid’ werd zodoende in een paar stappen vanuit het domein van het internationale terrorisme naar het rijk van de lokale opstootjes en etnische en religieuze spanningen getrokken. ‘Veiligheid’ fibrilleert met onzekerheid over nationale cultuur, over sociale cohesie en eenheid; thema’s die tot de jaren negentig nooit ter discussie stonden, maar met de opkomst van Pim Fortuyn, de LPF en soortgelijke partijen rond 2001 midden in het publieke debat werden gekatapulteerd (vgl. Lucassen & Willems 2006).

Dat heeft tot gevolg gehad dat veiligheid sinds 2001 niet langer alleen op het beschermen van infrastructuur, goederen en diensten en tegen oorlog, conflict en terrorisme was gericht, maar veel breder werd getrokken: veiligheid is ook bescherming tegen sociale ontbinding door processen van radicalisering en (culturele) polarisatie. Het gevaar, zo wordt gesteld in een recent rapport van het Ministerie van Binnenlandse Zaken, schuilt hem reeds in een ‘verscherping van tegenstellingen tussen groepen in de samenleving die kan resulteren in spanningen tussen deze groepen en toename van de segrega-

tie langs etnische en religieuze lijnen' (Ministerie van Binnenlandse Zaken 2007, 5) Nu is er ook wel degelijk sprake van een toename van dergelijke spanningen. Burgers voelen die spanningen aan den lijve. Maar wat opvalt, is dat die 'angst' ook bij de overheid wortel heeft geschoten. Polarisatie is van alle tijden, maar het is pas sinds kort een officiële probleemcategorie in het discours en het beleid van de overheid. Zie het aantal onderzoeksprojecten, documenten en handreikingen dat hierover geïnitieerd is.⁴

In samenhang hiermee is veiligheid van een defensief begrip, een offensief begrip geworden. Ook met betrekking tot het punt waarop moet worden ingegrepen: niet pas na een aanval of aanslag, maar al in een ver voorstadium. In de huidige dreigingsbeelden is het moment van geweld – wat op grond van de wet toch eigenlijk pas de grens van de rechtsstaat is – achter de horizon verdwenen, en wordt het proces van radicalisering en polarisatie al als zodanig als gevaar beschouwd (vgl. De Graaff 2007, 8).

En juist daar komt religie om de hoek kijken. Terrorisme, de aanslagen van 9/11, Madrid, Londen en 2/11/04 heeft de duistere kant van religie op de kaart gezet, op een moment dat er een fundamentele verschuiving van ideeën over integratie, immigratie, nationale identiteit en politieke legitimiteit op gang kwam in Nederland. Alvorens op dit thema door te gaan, richten we ons eerst op de vraag welke factoren van invloed zijn geweest op de ontwikkeling van het terrorisme- en veiligheidsdiscours de afgelopen twee decennia.

Factoren

We hebben geconstateerd dat sinds de jaren negentig de urgentie van het thema veiligheid bij zowel burgers als in de politiek is toegenomen en dat dit thema in het discours een bredere betekenis heeft gekregen. Waar zijn die toenemende urgentie en verbreding aan toe te schrijven?

Zij houden slechts gedeeltelijk verband met de objectieve veiligheidssituatie in Nederland. In internationaal perspectief zijn de zichtbare dreigingen vanaf het midden van de jaren negentig wel toegenomen. Er zijn enkele grote terroristische netwerken opgerold en tientallen terrorismeverdachten aangehouden (De Graaf 2011). Nederland draaide mee in meerdere veiligheidsmissies en conflicten, en verloor daarbij alleen al in Uruzgan in de periode 2006-2010 23 militairen. Op nationaal gebied is de veiligheidssituatie in de zin van een afname van criminaliteit echter juist verbeterd. Toch is het veiligheidsgevoel er niet heel veel beter op geworden. Naast objectieve veiligheid werd er vanaf de jaren negentig gesproken over 'subjectieve' of 'sociale' veiligheid,

waarmee de beleving van de burger werd bedoeld, los van concrete ervaringen met geweld en/of dreigingen (Boutellier 2008). Zo was in 1995 86% van de bevolking van mening dat 'de criminaliteit de laatste tijd toeneemt' en vond 84% dat onveiligheid een 'echt probleem' aan het worden was (vgl. Noijs & Wittebrood 2008, 26). De subjectieve slachtofferkans is sindsdien tot circa een paar jaar na '9/11' (tot 2002-2004) verder toegenomen, of het nu om angst voor terrorisme en radicalisering gaat of voor straatgeweld en inbraak. Uit onderzoek van het SCP bleek dat 80 procent van de Nederlanders inmiddels denkt dat het land onveiliger is geworden, zowel in algemene zin als betrokken op de eigen situatie (Zie Oppelaar & Wittebrood 2006; Noijs & Wittebrood 2008, 26). De Veiligheidsmonitor Rijk stelde pas vanaf 2005 weer een zeer lichte daling van de onveiligheidsgevoelens vast over de periode 2005-2008 (een lichte daling die overigens gepaard ging met een enorme toename aan uitgaven aan beveiligingsmaatregelen per hoofd van de bevolking) (CBS 2007; 2009).

De prioriteit van het veiligheidsthema heeft dus niet alleen met objectieve veiligheidsstatistieken te maken. De urgentie ervan hangt samen met het nieuwe type samenleving waarin we in toenemende mate terecht zijn gekomen en die Ulrich Beck al in 1986 'Risikogesellschaft' heeft genoemd (Beck 1986). Wat bedoelde hij daarmee? Hij introduceerde het concept van 'risico-maatschappij' als opvolger van de industriële maatschappij. Volgens hem gaan sociale conflicten in de huidige maatschappij steeds minder over de verdeling van welvaart en steeds meer over de verdeling van risico's. Welke risico's zijn we bereid te aanvaarden, wie beslist daarover, en wie is verantwoordelijk voor de gevolgen van ongelukken en catastrofes? Deze kwesties beheersen in toenemende mate de maatschappelijke agenda. Ze zijn bij uitstek aan de orde bij de ecologische problematiek, het vraagstuk van de volksgezondheid (Q-koorts epidemie; Mexicaanse griepcrisis), maar ook het vraagstuk van veiligheid (in het verkeer, criminaliteit, aanslagen).

Volgens Beck heeft de opkomst van de risicosamenleving te maken met de objectieve groei van het aantal risico's – bijvoorbeeld de ecologische crisis – maar zeker ook met de veranderende houding van het publiek. De emancipatie en de hogere scholing van de burger hebben ertoe geleid dat burgers eigen ideeën zijn gaan vormen over de aanvaardbare en niet-aanvaardbare risico's van bepaalde maatschappelijke en technologische ontwikkelingen. Dit is zeker ook aan de orde op het terrein van terrorisme. Dankzij onderzoek en media zijn burgers scherper gaan beseffen dat terrorisme te maken kan hebben met radicalisering en polarisatie. Om de risico's van terroristische

aanslagen zo gering mogelijk te laten zijn, oefent het publiek vervolgens druk op de overheid uit om deze processen in de kiem te smoren.

De verklaring van de criminoloog Hans Boutellier van de nieuwe urgentie van het veiligheidsdebat sluit bij deze gedachtegang aan (Boutellier 2008). Volgens Boutellier leven we sinds het einde van de Koude Oorlog in een 'netwerksamenleving' (een term die hij ontleent aan Manuel Castells), die gekarakteriseerd wordt door het wegvallen van vertrouwde sociale kaders, door een toegenomen diversiteit en dito complexiteit. Enerzijds ziet de overheid zichzelf minder als probleemeigenaar van criminaliteit en onveiligheid en legt de verantwoordelijkheid daarvoor meer bij de burger en maatschappelijke organisaties die niet in strikte zin met veiligheid te maken hebben – zoals het gezin, de school of de buurtwerkers. Anderzijds is de burger door het wegvallen van vertrouwde hiërarchieën en instellingen (on)veiligheid nu sneller gaan 'voelen'. Sinds de jaren negentig gaat het in de veiligheidsbeleving dus niet langer meer alleen om concrete daden van criminaliteit, maar ook om risico's, gevoelens van dreiging en verlies van vertrouwde kaders en van een herkenbare leefomgeving.

Genese van angst: het discursieve verband tussen onveiligheid en religieuze orthodoxie

Hoe wordt tegen de geschetste achtergrond van toegenomen en verbrede onveiligheidsgevoelens het verband gelegd tussen religieuze orthodoxie en onveiligheid, in het bijzonder onveiligheid door terrorisme en radicalisering?

In de eerste plaats wordt religieuze orthodoxie vaker als oorzaak beschouwd van onveiligheid en geweld. Men is bang voor radicalisering en fanatisme, voor religieus extremisme, dat wil zeggen religieus geïnspireerd terrorisme, of voor confrontatie met archaïsche waarden en normen (eerwraak) die de onze niet zijn. Hoewel de angst voor jihadistisch terrorisme bij iedereen is afgenomen, van 40% in 2005 naar 1% in 2009, is de angst voor religieuze radicalisering de laatste jaren echter gegroeid, zoals in de inleiding al werd gesteld (Intomarkt 2009; Spangenberg 2009).

Hierbij moet worden vermeld dat deze angst slechts ten dele terug te voeren is op een objectieve toename van het aantal aanslagen of geweldsincidenten met een religieuze achtergrond. Over een toename van het aantal 'geradicaliseerde moslims' is nauwelijks iets met zekerheid te zeggen. Het voormalige hoofd van de AIVD, Sybrand van Hulst, sprak in 2005 van zo'n 150 potentiële jihadisten. Het aantal arrestaties sinds 2004 (toen de wet op de terroristische

misdrijven werd aangenomen) bedraagt een getal van rond de 110, maar van de arrestanten zijn de meeste ook weer vrijgelaten. De radicaal blijft een 'dark horse' (Demant e.a. 2008; De Graaf 2011). De angst is dus slechts tot op zekere hoogte te herleiden tot concrete aantallen. Ook een zichtbaar gebrek aan (sociaal-economische) integratie van bepaalde allochtone groeperingen met een islamitische achtergrond kan aan de angst die in 2004 de kop op stak niet ten grondslag liggen. Uit alle rapporten blijkt namelijk dat de Marokkaanse en Turkse minderheden het in dat opzicht steeds beter doen (vgl. Gijsberts & Dagevos 2009). De angst staat dus in zekere zin los van de objectieve veiligheids- of integratiewerkelijkheid, en materialiseert zich vooral in peilingen en in het publieke en politieke debat in de media (Kamerman 2008).

In de tweede plaats wordt religie in het publiek discours gekoppeld aan het thema van onveiligheid via het concept van polarisatie. Vooral religieuze orthodoxie wordt gezien als een belangrijke bron van polarisatie die uiteindelijk een bedreiging vormt voor de vreedzame verhoudingen in de samenleving. De laatste jaren worden meerdere breuklijnen in de samenleving aangegeven waarbij religie een rol speelt. De etnisch-religieuze spanningen zijn al genoemd, maar daarnaast zijn te vermelden: de tegenstelling individualisme versus gemeenschapsbesef (heeft geloof juist een integrerend of isolerend en desintegrerend effect?), de tegenstelling tussen actief en passief burgerrecht (eist geloof zorg voor de samenleving, of dwingt het mensen juist tot wereldmijding en afzijdigheid?), de tegenstelling tussen behoudzucht, nationalisme en cultureel absolutisme enerzijds en kosmopolitisme en multiculturalisme anderzijds (zijn gelovigen 'provincialistischer' of juist universalistischer dan de gemiddelde Nederlander?), en de tegenstelling tussen de Nederlandse natie als een 'joods-christelijk' product enerzijds of een libertaire en areligieuze constructie anderzijds (moet er ruimte zijn voor religieuze inspiratie en activisme in het publieke domein of niet?) (vgl. RMO 2009).

Opmerkelijk is dat religieuze orthodoxie in al deze spanningsvelden in het discours veelal negatief wordt gewaardeerd. De samenleving en de overheid eisen 'gemeenschapsbesef' van nieuwe Nederlanders. Maar als orthodoxe gemeenschappen inderdaad collectief optrekken en zich afkeren van de rest van de samenleving, wordt dat als een vorm van polarisatie en dus als iets onwenselijks beschouwd. Sinds enkele jaren staat actief burgerschap eveneens hoog op het verlanglijstje van de overheid, maar wanneer dit burgerschap door geloof wordt geïnspireerd, wordt het door velen als problematisch beschouwd. Illustratief daarvoor is de motie van de VVD in de gemeenteraad van Amsterdam om religieuze instellingen zoals het *Scharlaken Koord* of *Youth for Christ* te verplichten ook niet-gelovige medewerkers aan te nemen,

op straffe van het niet verlenen van subsidie.⁵ Tot slot sluit angst voor polarisatie ook de angst voor verabsolutering van eigen waarden in, iets wat bij overtuigde gelovigen vaker voorkomt. De neiging tot verabsolutering onder orthodoxe gelovigen wordt gezien als een belangrijke bron van dwang en een bedreiging van een vrije publieke sfeer. 'Dit is nu eenmaal de essentie van religie: anderen dwingen naar jouw regels te leven. Macht uitoefenen.' (vgl. Den Boef 2008, 43; vgl. Cliteur 2004; Pels 2008; Kuitert 2008).

Er is evenwel ook een positief verband te leggen tussen religieuze orthodoxie en veiligheid. Zo blijkt uit onderzoek dat religieuze mensen een groter vertrouwen in andere mensen en in de overheid hebben. In zoverre zijn zij juist producenten van meer sociale cohesie en meer veiligheid. Bovendien zijn godsdienstige mensen gemiddeld actiever als vrijwilliger (vgl. Dekker 1999; Schnabel, Bijl & De Hart 2008, hoofdstuk 15). Maar opvallend is dat dit soort positieve verbanden zelden het nieuws halen en al zeker niet het discours beheersen. De negatieve gevoelens omtrent het verband religie en veiligheid overheersen.

Het thema religie, polarisatie en veiligheid is vooral aan de orde met betrekking tot moslims. Dat is in feite het geval bij alle bevolkingsgroepen, zo blijkt uit tabel 1.

Tabel 1. Opvattingen per etnische groep over spanningen en geweld tussen groepen, 2006 (in procenten mee eens)⁶

	Turken	Marokkanen	autochtonen
Spanningen tussen verschillende groepen worden erger	70	70	89
Bang voor geweld van moslimextremisten in Nederland	43	43	56
Bang voor geweld tegen moslims in Nederland	50	53	54

In 2006 vond 89 procent van de autochtone bevolking dat spanningen tussen (etnisch-religieuze) groepen erger worden, maar ook 70 procent van de Turken en Marokkanen is die mening toegedaan. 56 procent van de autochtone Nederlanders is bang voor moslimextremisten, 43 procent van de Turken en Marokkanen idem dito. En voor alle drie de groeperingen geldt dat een goede helft óók bang is voor geweld tegen moslims in Nederland zelf (Dagevos & Gijsberts 2007, 297). Vrijwel iedereen is het er dus over eens dat de polarisatie erger is geworden. Dat is een zeer hoog percentage. In vergelijking met andere Europese landen staat Nederland in de top vijf wat betreft vertrouwen dat men heeft in andere mensen en politieke instellingen (EFILWC 2009, 56). Tegelijkertijd kent Nederland het hoogste percentage dat tevens vreest voor spanningen tussen etnisch-rationale groepen (57) en het op één na hoogste percentage

dat bang is voor spanningen tussen religieuze groepen (40). Ter vergelijking: in Italië is 45 procent van de bevolking hier bang voor, in Duitsland 31 procent, in het Verenigd Koninkrijk 32 procent en het Europese gemiddelde is 38 en 29% (Idem, 58-59).

Het verschijnsel dat religieuze orthodoxie, dat wil zeggen religieuze orthodoxie in het algemeen en dus niet alleen de politiek extremistische varianten daarvan, in het semantische sleepnet van nationale '(on)veiligheid' wordt meegetrokken, heeft mede te maken met het spanningsverschil tussen twee culturele polen. Aan de ene kant staat een heterogene meerderheid van moreel-progressieve of libertaire en vaak seculiere burgers, aan de andere kant een heterogene groep van moreel-conservatieve, vaak orthodoxe religieuze minderheden (vgl. Ten Hooven 2006; Van Stokkom 2009; Houtman & Duyvendak 2009). De discursieve macht ligt vooralsnog duidelijk bij de eerste groep. De dominantie van die groep in het debat is volgens de Amsterdamse hoogleraar beleids- en bestuurswetenschappen Willem Trommel de laatste decennia alleen nog maar toegenomen door de opkomst van een sterk 'verlichtingsfundamentalisme' in het Nederlandse openbare leven. Trommel neemt 'een tiranniek en ongekend scherp instrumenteel denken in economie, politiek en cultuur' waar: op economisch gebied zorgt een dwingende vorm van 'marktfundamentalisme' ervoor dat burgers alleen nog als economische wezens worden beschouwd, en dat alternatieve levensopvattingen of verwijzingen naar culturele of sociale uitzonderingsposities (bijvoorbeeld het recht om huisvrouw en thuisblijfmoeder te zijn) tracht uit te bannen. Op politiek-bestuurlijk gebied is er volgens Trommel sprake van 'gulzig bestuur', dat 'met harde hand [...] orde op zaken wenst te stellen in het publieke domein' en ingrijpt tot achter de voordeur wanneer het meent dat er sociale of culturele afwijkingen in het spel zijn. En op cultureel gebied is er een 'achterdochtige' cultuur ontstaan, waarin mensen en diensten alleen worden afgerekend op concrete prestaties, waarbij goede bedoelingen niet voetstoots worden aangenomen (Trommel 2009, 97).

De constatering dat de discursieve macht van in Trommels terminologie 'het verlichtingsfundamentalisme' rondom het thema religie de laatste decennia is toegenomen, is discutabel. Veel godsdienstsociologische literatuur wijst eerder in een tegengestelde richting (vgl. Van de Donk e.a. 2006; Ter Borg 2008; Berger, Davie & Fokas 2008). Deze macht wordt juist bedreigd en als reactie daarop keren de dragers van deze visie zich met ijver tegen vooral orthodoxe vormen van religie, te beginnen in de islam maar ook in het christendom. De negatieve bejegening in het publieke discours van religie is niet zozeer het effect van een toenemende dominantie van het 'verlichtingsfunda-

mentalisme' en een daarmee samenhangende verdergaande marginalisering van religie, maar juist van het tegendeel: de komst en toenemende zichtbaarheid van de islam en de groeiende assertiviteit van bepaalde orthodoxe religieuze groeperingen, zoals dat in de politiek zichtbaar is geworden in de versterkte positie van de ChristenUnie tijdens het kabinet Balkenende IV. Deze ontwikkelingen worden ervaren als een bedreiging voor de verworvenheden van de heersende seculiere en libertaire cultuur en zetten verdedigers van deze cultuur aan tot een discursief tegenoffensief.

De dramatisering van religie is mede ingegeven door zowel een toenemende onbekendheid met het fenomeen godsdienst als een corresponderende afweerreactie op dit onbekende fenomeen. Onbekend maakt onbemind. De reactie op het minarettenreferendum in Zwitserland spreekt boekdelen: op de vraag wat de *SPITS*-lezers hiervan vonden, reageerde een fors deel van de ondervraagden met een algehele diskwalificatie van 'religie' als iets dat achterlijk en vreemd was en maar uit het publieke domein verdreven moest worden. Uit dit soort reacties spreekt een concept van burgerschap dat een dwingende normaliteit voorschrijft. 'Religie', en vooral religieuze orthodoxie, is anders, en hoort daarom niet in het open publieke domein thuis.⁷

Zo vindt er een proces van wederzijdse versterking van polarisatie en dreiginggevoelens plaats. Orthodox-religieuze burgers, of dit nu christenen of moslims betreft, voelen zich vaker gediscrimineerd, trekken zich terug, of worden juist militanter in hun religieuze uitingsvormen. Zo is er een duidelijke scheidslijn ontstaan tussen een deels niet-gelovige, libertaire *moral majority* (zowel van rechts-populistische als links-progressieve snit) enerzijds en een heterogene minderheid van (orthodox) religieuze burgers anderzijds (vgl. Houtman & Duyvendak 2009). Dat spanningsverschil stimuleert de aanzuijgende werking van het veiligheidsdiscours.

Tot besluit: wat zijn hiervan de gevolgen?

We hebben geconstateerd dat het terrorismebeleid en –discours in Nederland zich de afgelopen jaren heeft verbreed en religie daarin een thema is geworden. Wat zijn de consequenties van het uitdijende veiligheidsbeleid en –debat voor de overheid? En wat zijn de maatschappelijke effecten van het negatieve verband dat daarin wordt gelegd tussen religie en veiligheid?

Wat de eerste vraag betreft, de verbreding van het veiligheidsdebat van terrorisme naar radicalisering en polarisatie heeft vooral de overheid in een lastig parket gebracht. Van haar wordt nu niet alleen meer verwacht dat zij

‘terroristen vangt’, maar ook dat ze processen die kunnen uitmonden in terroristische daden al in een vroegtijdig stadium signaleert en aanpakt en polarisatie en radicalisering uitbant. Deze verwachting brengt delicate afwegingen met zich mee.

Allereerst vraagt ze van de overheid een beleid dat gemakkelijk in botsing komt met fundamentele beginselen van de rechtsstaat. Daarbij gaat het niet alleen om het beginsel van de bescherming van de privacy van de burger, maar ook om het constitutionele beginsel van de scheiding van kerk en staat. De scheiding van kerk en staat betekent dat de staat zich niet bemoeit met de organisatie en de inhoud van de godsdienst en alle kerken, denominaties, sektes en religieuze richtingen gelijkelijk behandelt (Van Bijsterveld 2008). De staat hoort geen partij te kiezen in geloofszaken. De wens dat de overheid polariserende religieuze groeperingen in de gaten houdt en daarin zo nodig intervenueert, brengt de overheid snel in conflict met het principe van de scheiding tussen kerk en staat. Wanneer zij actief zou proberen binnen die groeperingen de verzoenende krachten te ondersteunen en de militante krachten tegen te werken, schendt zij dit beginsel.

Verder kan de aanpak van radicalisering gemakkelijk een averechts effect sorteren. Dit risico loopt de overheid bijvoorbeeld wanneer zij ertoe overgaat exclusief liberale moskeeën (de poldermoskee) of Imam-opleidingen te gaan subsidiëren teneinde daarmee een dam op te werpen tegen radicalisering en polarisatie, althans daar wijzen de Franse islamdeskundige Olivier Roy (2003) en zijn Nederlandse collega Ruud Peters (2007) op. Zij achten een dergelijk beleid niet alleen overbodig omdat de overheid daarmee ‘radicalen’ niet zal bereiken, maar ook heilloos. Een dergelijk beleid ondermijnt namelijk het gezag van gematigde krachten in religieuze gemeenschappen en zal de afstand binnen deze gemeenschappen tussen de gematigde en meer radicale krachten vergroten en daarmee juist bijdragen aan het proces van vervreemding van radicaliserende personen en groepen.

Ten derde plaatst de verwachting dat de overheid processen van radicalisering en polarisatie in goede banen kan en dient te leiden diezelfde overheid in feite voor een onmogelijke opdracht die zij nooit tot een goed einde kan brengen. Zij beschikt binnen het kader van de open democratische rechtsstaat eenvoudigweg niet over de juridische en praktische middelen om deze processen te beheersen. Die processen zijn slechts ten dele te controleren en te beïnvloeden. Hooggespannen verwachtingen kunnen op termijn zelfs omslaan in teleurstelling en bijdragen aan de ondermijning van het vertrouwen van de burger in de overheid.

Wat is het maatschappelijke effect van een systematisch negatieve bejegening van (orthodoxe vormen van) religie in het publieke debat? Deze bejegening, zij het door een goedbedoelende overheid of door publicisten, wakkert de polarisatie aan en versterkt de tegenstellingen tussen bevolkingsgroepen in de samenleving. Hoe dat werkt, laat het volgende model zien dat een verband legt tussen de wijze waarop (religieuze) minderheidsgroepen in een plurale omgeving zich opstellen ten opzichte van hun omgeving en de wijze waarop ze hun omgeving definiëren of waarnemen.⁸ Bij die definiëring zijn twee elementen van belang: hun beleving van hun identiteit of van de culturele afstand tussen zichzelf en de omgeving alsmede hun beleving van hun machtspositie. Als het gepercipieerde machtsverschil en de veronderstelde culturele afstand groot zijn, zal een minderheid ertoe neigen zich in het eigen bastion terug te trekken. Bij een gevoeld klein machtsverschil en een grote culturele afstand, zal de groepering sneller in verzet komen en ligt radicalisering voor de hand. Als het veronderstelde machtsverschil en de beleefde culturele afstand klein zijn, ligt de houding van openheid voor de hand. Bij een ervaren klein cultureel verschil maar groot machtsverschil, zal de minderheid neigen naar een houding van assimilatie.

Tabel 2. De samenhang tussen attitude, verondersteld cultureel verschil en verondersteld machtsverschil

	Verondersteld grote culturele afstand	Verondersteld kleine culturele afstand
Verondersteld klein machtsverschil	Militantie	Openheid
Verondersteld groot machtsverschil	Afzijdigheid	Assimilatie

De perceptie van de culturele positie en machtspositie van religieuze groeperingen ligt niet vast maar wordt beïnvloed door diverse factoren. Eén van die factoren nu is het discours over (orthodox) religieuze groeperingen. Als deze minderheidsgroeperingen in het discours stelselmatig negatief worden bejegend en eenzijdig worden geassocieerd met polarisatie, radicalisering en geweld, is de kans groot dat zij een groter cultureel verschil gaan ervaren met hun omgeving. Dat zal vervolgens binnen die groeperingen, zo laat het model zien, de neiging versterken tot een houding van militantie en/of afzijdigheid, wat op haar beurt weer bijdraagt aan een verdere vergroting van de afstand tussen orthodoxe gelovigen en de rest van de samenleving. Op deze wijze draagt een eenzijdig negatief discours over religie – bedoeld of onbedoeld – bij aan een verdere polarisatie van de verhoudingen in de samenleving. Omgekeerd

zal overigens een meer genuanceerd publiek discours, waarin naast aandacht voor negatieve aspecten ook aandacht is voor de maatschappelijk positieve aspecten van religie, bij (orthodoxe) gelovigen het besef van deel uit te maken van de Nederlandse samenleving als geheel versterken en een houding van openheid en assimilatie bevorderen.

Deze analyse wordt ondersteund door een observatie van Bob de Graaff van de huidige situatie van de integratie van niet-westerse minderheden, die voortborduurde op een onderzoek van De Vijver voor het RMO (De Vijver 2009, 51-52). In de *Trendanalyse polarisatie en radicalisering 2009* signaleert hij het volgende probleem. Volgens hem heeft integratie, of in de terminologie van het bovenstaande schema de houding van openheid, dan wel de voorkeur van zowel autochtonen als allochtonen, maar maakt het gepolariseerde debat die door beide categorieën gedeelde eerste voorkeur onmogelijk. 'Daardoor vallen beide groepen terug op hun tweede voorkeur. Dat is assimilatie bij autochtonen en separatie bij allochtonen, waartussen geen overeenstemming bestaat. Polarisation creëert dus een perpetuum mobile.' (De Graaff 2010, 57). Met name levensbeschouwelijke polarisatie, wat één van de diepere en meer wezenlijke vormen van tegenstelling is in Nederland, is daarbij aan de orde. Hier gaat het niet zozeer om sociaal-economische tegenstellingen; integratie van moslims is op dat vlak juist ver voortgeschreden. In Nederland treedt polarisatie met name op in het debat, in de media, en voltrekt zich daar langs culturele, en vooral religieuze lijnen. Die polarisatie werkt radicalisering in beide kampen in de hand, en dus ook de gevoelens van onveiligheid.

Dit jaar ligt de laatste politieke moord, geïnspireerd door religieus radicalisme, meer dan vijf jaar achter ons. De laatste jaren is de angst voor terrorisme verminderd en in december 2009 werd het landelijke dreigingsniveau teruggebracht van 'substantieel' naar 'beperkt'.⁹ De zorg over radicalisering is echter toegenomen en de polarisatie – vooral in het publieke en politieke debat – rondom islam en religie heeft zich verzelfstandigd. 'Nu de waarde van culturen inzet is geworden van politiek debat, zijn ook de identiteiten en diepste drijfveren van personen en groepen in het geding', aldus Trommel (2009, 82). Het huidige gepolariseerde debat overbrugt de tegenstellingen tussen identiteiten niet, maar zwengelt gevoelens van vernedering en gekrenkte trots eerder aan.

Levensbeschouwelijk en religieus geïnspireerde conflicten zijn moeilijk oplosbaar en kunnen gemakkelijk ontbranden en escaleren (vgl. Schuyt 2006). In tegenstelling tot belangenconflicten kunnen deze conflicten niet worden opgelost door ruil en onderhandeling. De opdracht is vooral waarden-

conflicten niet uit de hand te laten lopen. Daarop heeft het publieke discours invloed door bijvoorbeeld het belang van het uitvechten van deze conflicten te relativeren en aandacht te vragen voor de waarde van de acceptatie van waarden tegenstellingen tussen groeperingen. Tevens kan het een de-escalerende rol spelen door niet uitsluitend de nadruk te leggen op de tegenstellingen tussen groeperingen maar ook aandacht te geven aan gemeenschappelijkheden. Een derde mogelijkheid is in het publieke discours het domein van zaken die verbonden worden met religie en waarden te beperken. Dat is vooral van belang bij thema's die emotioneel geladen en explosief zijn, zoals het thema van veiligheid en terrorisme. Er is vanuit het perspectief van pacificatie veel aangelegden het vraagstuk van terrorisme te 'de-religiseren' en niet te verbinden met religieuze orthodoxie in het algemeen. Dat zou de ontwikkeling van de verhoudingen tussen religieuze en niet-religieuze bevolkingsgroepen zeer ten goede komen. Levensbeschouwelijke polarisatie kan zijn nut hebben: verdieping geven en de innovatie van denkbeelden bevorderen. In de huidige reeds gepolariseerde Nederlandse context bevordert ze echter vooral een gebrek aan wederzijds vertrouwen tussen bevolkingsgroepen. Terwijl vertrouwen nu juist van grote betekenis is voor het gevoel van veiligheid, een zaak waar velen behoefte aan hebben.

Noten

- 1 Nederlander minder bang voor terrorisme, *Het Brabants Dagblad*, 27 november 2009.
- 2 Zie bijvoorbeeld: 'Verslag van bespreking ten departement op 6 augustus 1971, betreffende de Rode Jeugd te Eindhoven', Archief arrondissementsrechtbank 's-Hertogenbosch, 1970-1979 (2366), Brabants Historisch Informatiecentrum (Den Bosch); R.A. Gonsalves & G.J. Verhoog 1999, 180.
- 3 Naar aanleiding van de oproep van Cees Bangma, districtschef van het politiekorps Midden-Friesland, in de *Leeuwarder Courant*, 16 september 1997. Vgl. ook Vasterman 2001.
- 4 Vgl. onderzoeksdatabank 'Terrorisme, contraterrorisme en radicalisering', Centrum voor Terrorisme en Contraterrorisme, Campus Den Haag. <http://www.terrorismedata.leiden.edu>.
- 5 'VVD Utrecht wel tegen YfC-werk', *Nederlands Dagblad*, 25 februari 2009; 'Scharlaken Koord gaat niet neutraal werven', *Nederlands Dagblad*, 7 september 2009.
- 6 Dagevos & Gijsberts 2007, 297. Zie verder Van Donselaar 2009, 15-16. Met dank aan Bob de Graaff voor de verwijzing.

- 7 Vgl. reacties op de website van *Spits*, 'Betoging tegen minaretverbod', 20 december 2009, http://www.spitsnieuws.nl/archives/buitenland/2009/12/betoging_tegen_minaretverbod.html.
- 8 Vellenga 2009-1, 25. Het model is mede gebaseerd op werk van de Nijmeegse socioloog Jan Thurlings dat ten doel had de ontwikkeling van de katholieke minoriteit in Nederland in de moderne tijd te begrijpen. Vgl. Thurlings 1978.
- 9 Terreurdreiging naar beperkt, *De Pers*, 15 december 2009.

Literatuur

- Algemene Inlichtingen- en Veiligheidsdienst (2004),
Van dawa tot jihad. De diverse dreigingen van de radicale islam tegen de democratische Rechtsorde, Den Haag: Ministerie van Binnenlandse Zaken.
- Algemene Inlichtingen- en Veiligheidsdienst (2006),
De gewelddadige jihad in Nederland; Jihadisten en het internet, Den Haag: Ministerie van Binnenlandse Zaken.
- Algemene Inlichtingen- en Veiligheidsdienst (2007),
Radicale dawa in verandering. De opkomst van islamitisch neo-radicalisme in Nederland, Den Haag: Ministerie van Binnenlandse Zaken.
- Algemene Inlichtingen- en Veiligheidsdienst (2009a),
Jaarverslag AIVD 2008, Den Haag: Ministerie van Binnenlandse Zaken.
- Algemene Inlichtingen- en Veiligheidsdienst (2009b),
Lokale jihadistische netwerken in Nederland. Veranderingen in het dreigingsbeeld, Den Haag: Ministerie van Binnenlandse Zaken.
- Algemene Inlichtingen- en Veiligheidsdienst (2009c),
Weerstand en tegenkracht. Actuele trends en ontwikkelingen van het salafisme in Nederland, Den Haag: Ministerie van Binnenlandse Zaken.
- Beck, U. (1986),
Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Berger, P., G. Davie & E. Fokas (2008),
Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations, Aldershot: Ashgate.
- Bijsterveld, S. van (2008),
Overheid en godsdienst. Herijking van een onderlinge relatie, Nijmegen: Wolf Legal Publishers.
- Boef, A.H. den (2008),
God als hype. Dwarse notities over religieus Nederland, Amsterdam: Van Gennep.

- Borg, M.B. ter (e.a.) (2008),
 Religie na 1945: een cultuur-sociologische schets van achtergronden', in: Borg, M.B ter, e.a. (red.), *Handboek Religie in Nederland. Perspectief-overzicht-debat*, Zoetermeer: Boekencentrum, 49-66.
- Boutellier, H. & R. van Steden (2008),
Veiligheid en burgerschap in een netwerksamenleving, Den Haag: Boom Juridische Uitgevers.
- Buro Jansen & Janssen (2006),
Onder Druk, Terrorismebestrijding in Nederland, Breda: Papieren Tijger.
- Centraal Bureau voor de Statistiek (2007),
Veiligheidsmonitor Rijk (VMR). Landelijke Rapportage, Voorburg: CBS.
- Centraal Bureau voor de Statistiek (2009),
Integrale Veiligheidsmonitor Rijk (VMR) 2008. Landelijke Rapportage, Voorburg: CBS.
- Cliteur, P. (2004),
Tegen de decadentie. De democratische rechtstaat in verval, Amsterdam: De Arbeiderspers.
- Daalder, H. (1974),
Politisering en lijdelijkheid in de Nederlandse politiek, Assen: Van Gorcum.
- Dekker, P. (red.) (1999),
Vrijwilligerswerk vergeleken, Den Haag: SCP.
- Demant, F., e.a. (2008),
Teruggang en uittreding. Processen van deradicalisering ontleed, Amsterdam: IMES.
- Diepen, R. van (2004),
Hollanditis: Nederland en het kernwapendebat, 1977-1987, Amsterdam: Bert Bakker.
- Donk, W.B.H.J. van de (2006),
Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Donselaar, J. van (2009),
 Inzake islamofobie, in: Brants, Chr. & S. van der Poel (red.), *Diverse kwesties: liber amicorum prof. dr. Frank Bovenkerk*, Den Haag: Boom Juridische Uitgevers, 13-26.
- Engelen, D. (2007),
Frontdienst. De BVD in de Koude Oorlog, Amsterdam: Boom.
- European Foundation for Improvement of Living and Working Condition (2009),
Second European Quality of Life Survey, Luxembourg: Office for Official Publications of the European Communities.
- Everts, P. (1992),
Wat denken 'de mensen in het land'?: ontwikkelingen in de publieke opinie over problemen van buitenlandse en defensiepolitiek, 1983-1992. Cahier 55, Nijmegen: Studiecentrum voor Vredesvraagstukken.
- Dagevos, J. & M. Gijsberts (2007),
Jaarrapport Integratie 2007, Den Haag: SCP.

- Gijsberts, M. & J. Dagevos (2009),
Jaarrapport integratie 2009, Den Haag: SCP.
- Gonsalves, R.A. & G.J. Verhoog (1999),
Mr. Gonsalves. Memoires, Amsterdam/Antwerpen: De Arbeiderspers.
- Graaf, B.A. de (2007),
 Wanneer stoppen terroristen? Het historisch referentiekader als aanknopingspunt voor (contra) terrorisme, in: Duyvesteijn I. & B. de Graaf (red.), *Terroristen en hun bestrijders, vroeger en nu*, Amsterdam: Boom, 105-119.
- Graaf, B.A. de (2010),
Theater van de angst. De strijd tegen terrorisme in Nederland, Duitsland, Italië en Amerika, Amsterdam: Boom.
- Graaf, B.A. de (2011),
 The Van Gogh Murder: a New Threat from Homegrown Terrorism in The Netherlands, in: Hoffman B. & F. Reinares (eds.), *Leader-Led Jihad*, New York (forthcoming).
- Graaff, B.G.J. de (2007),
 Van Abraham Kuyper tot Mohammed B. De overheid en ruim een eeuw gevoelens van onveiligheid in Nederland, in: Keizer M. de & S.C. Roels (red.), *Staat van Veiligheid. De Nederlandse samenleving sinds 1900*, Zutphen: Nederlands Instituut voor Oorlogsdocumentatie/Walburg Pers, 50-75.
- Graaff, B.G.J. de (2008),
 Hoe breed? Contraterrorisme- en radicaliseringsbeleid onder de loep, in: Donselaar, J.G. van & P.R. Rodrigues (red.), *Monitor racisme & extremisme*, Amsterdam: Anne Frank Stichting/Amsterdam University Press, 125-135.
- Graaff, B.G.J. de (2010),
 Polarisatie en Radicalisering, in: Moors, Hans (e.a.), *Polarisatie en radicalisering in Nederland. Een verkenning van de stand van zaken in 2009*, Tilburg: IVA, 29-59.
- Hayen (2007),
God, geloof, geweld. Vrede op aarde voor de mensen van Goede Wil, Amersfoort: Aspect.
- Hooven, M. ten (2006),
 Religie verdeelt Nederland. Een oude scheidslijn in een nieuwe gedaante, in: Hooven, M. ten & T. de Wit (red.), *Ongewenste goden. De publieke rol van religie in Nederland*, Amsterdam: SUN, 13-40.
- Houkes, A. (2009),
Christelijke vaderlanders. Godsdienst, burgerschap en de Nederlandse natie (1850-1900), Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- Houtman, D. & J.W. Duyvendak (2009),
 Boerka's, boerkini's en belastingcenten. Culturele en politieke polarisatie in een post-Christelijke samenleving, in: Raad voor Maatschappelijke Ontwikkeling (red.), *Polarisatie*, 102-119.

- Intomarkt (2009),
Terrorismemonitor 2009. Kwantitatief onderzoek naar de risicobeleving van terrorisme onder Burgers, In opdracht van de NCTb.
- Kuitert, H.M. (2008),
Dat moet ik van mijn geloof. Godsdienst als troublemaker in het publieke domein, Kampen: Ten Have.
- Kammerman, S. (2008),
 De integratie vordert maar het gevoel blijft achter, in: *NRC Handelsblad*, 27 maart 2008.
- Lucassen, L. & W. Willems (2006),
Gelijkheid en onbehagen. Over steden, nieuwkomers en nationaal geheugenverlies, Amsterdam: Bert Bakker.
- Ministerie van Binnenlandse Zaken (2007),
Actieplan polarisatie en radialisering, 2007-2011, Den Haag: Ministerie van Binnenlandse Zaken.
- Moors, H. e.a. (2009),
Eigenheid of eigenzinnigheid. Analyse van cultuur- en geloofsgerelateerde denkbeelden en gedragsuitingen in de gemeente Ede, Tilburg: IVA.
- Noije, L. & K. Wittebrood (2008),
Sociale veiligheid ontsleuteld. Veronderstelde en werkelijke effecten van veiligheidsbeleid, Den Haag: Sociaal Cultureel Planbureau (SCP).
- Oppelaar, J. & K. Wittebrood (2006),
Angstige burgers? De determinanten van gevoelens van onveiligheid onderzocht, Den Haag: SCP.
- Pels, D. (2008),
Opium van het volk. Over religie en politiek in seculier Nederland, Amsterdam: Bezige Bij.
- Peters, R. (2007),
 Staatssteun liberale islam ongewenst, in: *de Volkskrant*, 18 september 2007.
- Raad voor Maatschappelijke Ontwikkeling (2009),
Polarisatie. Bedreigend of verrijkend, Amsterdam: SWP.
- Rooden, P. van (1996),
Religieuze regimes. Over godsdienst en maatschappij in Nederland, 1570-1990, Amsterdam: Bert Bakker.
- Rooy, P. de (2009),
Openbaring en openbaarheid, Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- Roy, O. (2003),
 EuroIslam: the Jihad within?, in: *National Interest*, 63-73.
- Schuyt, K. (2006),
Democratische deugden, Cleveringa-lezing, Leiden: Universiteit Leiden.

- Schnabel, P., R. Bijl & J. de Hart (red.) (2008),
Betrekkelijke betrokkenheid. Studies in sociale cohesie, Den Haag: SCP.
- Spangenberg, F. e.a. (2009),
Stand.tv, meting 31, Amsterdam: Motivaction.
- Stokkom, B. van (2009),
 De islam afgekraakt – het zelfreinigende vermogen van de democratie', in: Vellenga, S. e.a., *Mist in de polder. Zicht op ontwikkelingen omtrent de islam in Nederland*, Amsterdam: Aksant, 149-172.
- Thurlings, J.M.G. (1978),
 Identity and Pluralism, in: Mol, J.J. (ed.), *Identity and Religion. Cross-Cultural Approaches*, London, 169-177.
- Trommel, W. (2009).
 Tirannie van het licht. Waarom polarisatie zo weinig weerwoord krijgt, in: Raad voor Maatschappelijke Ontwikkeling (red.), *Polarisatie*, Amsterdam: SWP, 81-101.
- Tweede Kamer (red.) (1995),
Inzake opsporing. Eindrapport van de enquêtecommissie Opsporingsmethoden (commissie-Van Traa), ingesteld naar aanleiding van de IRT-affaire, Den Haag: Tweede Kamer 1995-1995, nr. 24072.
- Vasterman, P.L.M. (2001),
 Zinloos geweld als mediahype. De aanjagende rol van de media bij de sociale constructie van zinloos geweld', in: *Bestuurskunde*, jrg. 10, nr. 7, 299-309.
- Vellenga, S.J. (1994),
 Tussen orthodoxie en modernisering: over fundamentalisme en de evangelische beweging, in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, jrg. 48, nr.2, 104-116.
- Vellenga, S.J. (2009),
 Islam in Nederland: trends en toekomst, in: Vellenga S. e.a. (red.), *Mist in de polder. Zicht op ontwikkelingen omtrent de islam in Nederland*, Amsterdam: Aksant, 13-30,
- Vijver, F. van de (2009),
 Perspectief vanuit de crossculturele psychologie: polarisatie is universeel, in: Raad voor Maatschappelijke Ontwikkeling (red.), *Polarisatie*, Amsterdam: SWP, 48-64.

In gesprek met: *Lammert Gosse Jansma*

Durk Hak & Rein Nauta

In 2010 promoveerde Lammert Gosse Jansma (geb.: 1943) aan de Rijksuniversiteit Groningen voor de tweede keer. In zijn eerste proefschrift onderzocht hij de 16^e eeuwse millenaristische beweging van de Melchiorieten, Munsteren en Batenburgers op historisch-sociologische wijze. De titel van zijn jongste dissertatie luidde *Engelen in Oudehorne. Een nieuwe profetische beweging in het lokaal-postmoderne*. Deze studie naar de Stichting 'Uit de bron van Christus', in de volksmond ook wel bekend als de Sonja-beweging, naar de naam van de profetes Sonja de Vries, is de aanleiding voor dit vraaggesprek met de 'jonge' doctor.

Na zijn studie sociologie aan de Rijksuniversiteit Groningen werd Jansma wetenschappelijk medewerker in Rotterdam aan de Erasmus Universiteit. Meteen na zijn aanstelling is hij aan zijn promotieonderzoek begonnen: een onderzoek naar de 16^{de} eeuwse beweging van de radicale wederdopers tijdens het Godsrijk in Munster en in de jaren daarna. Een interessant thema daarbij vormde de verwachting over de aard van het komende Godsrijk. Zo'n rijk spiegelt de werkelijkheid wat ook in later onderzoek van Jansma naar eindtijdbewegingen nog eens werd bevestigd. Maar deze spiegeling blijkt wel per groepering te verschillen. De vraag naar wat er gebeurt wanneer de profetie 'faalt' is eveneens een erg interessante. In de post-Münsterse periode werd de profetie in stand gehouden door verschillende elkaar opvolgende groepen, die via familiebanden met elkaar verbonden waren, waarbij de datum waarop het Godsrijk zou aanbreken steeds weer werd verschoven. Jansma blijkt gefascineerd te zijn door accommodatieprocessen van leer en leven in deze bewegingen, als ook door de vraag hoe mensen überhaupt op de gedachte komen dat er een Godsrijk zal komen. Een van de thema's die als een rode draad door zijn godsdienstsociologisch en godsdiensthistorisch onderzoek loopt, is dan ook de exploratie van wat er gebeurt met (de leden van) groepen wanneer de door hen aangehangen profetie aangaande het komende Godsrijk niet uitkomt. Hoe interpreteren zij het falen? Wenden zij zich teleurgesteld af, blijven zij toch geloven in de mogelijkheid ervan of menen zij, ondanks tegensprekende evidentie, dat de profetie toch op een of andere manier wel is uitgekomen? Over deze thema's heeft hij samen met P.M.G.G. Schulten de

bundel: *Religieuze bewegingen* (Martinus Nijhoff, 1981) geredigeerd, en later met Durk Hak een bundel over religieuze eindtijdbewegingen: *Maar nog is het einde niet. Chiliastische stromingen en bewegingen bij het aanbreken van een nieuw millennium* (Amsterdam University Press, 2000).

Een tweede lange termijn kenmerk van zijn godsdienstsociologisch onderzoek is het gebruik van kwalitatieve methoden, daarbij speelt in zijn geval participerende observatie een centrale rol. “Die methode heb ik (samen met Justus Veenman) gebruikt bij het onderzoek naar de problemen die Molukkers ondervonden in de Nederlandse samenleving in de jaren (negentien)zeventig, en ook in een onderzoek naar de weigering van bepaalde groepen om zich te laten inenten tegen polio. In de Lekstreek, waar veel bevindelijk gereformeerden geconcentreerd zijn die zich tegen preventief inenten verzetten, hebben we huis aan huis gevraagd naar de mening over het gebruik van medicijnen vooraf. Uit de gesprekken bleek dat velen vonden dat je wel (het klontje met) het vaccin mocht slikken als bestrijding van een gebleken aandoening maar niet als middel tot voorkoming van infecties”.

In zijn jaren bij de *Fryske Akademy* als wetenschappelijk directeur waai-erde zijn onderzoeks aandacht noodzakelijkerwijs breed uit (taalsociologie, regionale geschiedenis, regionale economie), maar bleven minderheden hem ook godsdienstsociologisch boeien. O.a. de in Harlingen zich vestigende Mormonen en de Getuigen van Jehova, chiliastische groeperingen met een lange traditie van herinterpretatie van profetieën. Naast een grootschalig kwantitatief onderzoek naar de levensbeschouwing in Friesland, werd zijn belangrijkste onderzoeksobject op godsdienstwetenschappelijk terrein de door Sonja de Vries geleide beweging ‘Uit de bron van Christus’. Deze was in 1983 gestart in De Rijk en is sinds 1987 in Oudehorne gevestigd, en gaat volgens eigen zeggen terug naar 1798 toen ‘in de hemel het initiatief werd genomen om een hoge gezant van gene zijde naar de aarde te sturen.’ (*Engelen*, 253). De verkondiging van ‘de hemelse boodschap’ of ‘de boodschap der engelen’ stond voorop. De hele organisatie is daar op afgestemd. De Sonja-beweging draagt behalve het kenmerk van een profetische beweging ook het karakter van een *healing cult*. De wonderbare genezingen die de profetes verrichtte, werden ervaren als een teken van het bijzondere. De genezingen kregen veel aandacht van de buitenwereld maar vormden intern bovenal een waarmerk voor de authenticiteit van de profetes. Wonderbare genezingen werden gezien als teken van de waarachtigheid van de boodschap. Op het brengen van die boodschap ligt de nadruk, het maken van bekeerlingen was en is niet het eerste doel. Er vallen ook weinig toetredingen van nieuwe leden te melden. Toetreding wordt nu ook bemoeilijkt door de lange gemeenschappelijke geschiedenis van de

‘gevestigden’, die al zo’n 15, 20 jaar beslaat. Uiteraard zijn er wel kinderen van leden ‘gerekruteerd’. De waarde van Jansma’s studie over deze beweging ligt allereerst in de nauwgezette beschrijving en vervolgens in de analyse van zowel de institutionalisering van de beweging, de motieven om zich bij de beweging aan te sluiten, als van de leer, gekenmerkt door een theodicee. Opnieuw blijkt dat rekrutering bij een dergelijke beweging via persoonlijke netwerken verloopt. Een belangrijke factor daarbij was de religieuze achtergrond. Het waren van oorsprong katholieken, hervormden of gereformeerden die volgelingen werden. Zij beschikten over een religieus referentiekader om het wonder van genezing te duiden en waren bestand tegen teleurstellingen wanneer er geen genezing kwam of voorspellingen niet uitkwamen. Volgelingen werden en bleven zij die geleerd hadden ook in het uitblijven van genezingen een wonder te zien. Het waren tekenen voor de beschouwer die geloofde.

Dat het institutionaliseringproces niet alleen gedragen werd door de cohesie van het geloof, maar ook ondersteund werd door het accepteren van zinloosheid en controle blijkt bijvoorbeeld waar door enkele mannen van de groep ’s nachts al jaren wordt gepatrouilleerd rond het huis in Oudehorne ter voorkoming van vandalisme, zelfs toen de kans daarop steeds kleiner werd. Toch wordt dit vol gehouden. Ook de gemeenschappelijke vakanties lijken voor de buitenstaander, meer dan voor de gelovige insiders en deelnemers zelf, vooral een controlerend en disciplinerend effect te beogen. Jansma is huiverig een dergelijke interpretatie te ondersteunen. “Het is wel een buitenstaanderperspectief, en daar moet je als onderzoeker erg voorzichtig mee zijn, zelfs als je een beweging tien jaar lang hebt bestudeerd”. Over de betekenis van de seks-eigenheid van profetes tegenover die van de uitsluitend mannelijke leden van de stichtingsraad worden door de onderzoeker met voorzichtigheid enige conclusies getrokken. Diezelfde voorzichtigheid kenmerkt het antwoord dat wordt gegeven op de vraag naar de opvolging van de profetes. Wanneer Sonja mocht sterven, is haar charisma dan overdraagbaar, of moet er een nieuwe charismadrager worden gevonden? Jansma geeft hiervan verschillende mogelijkheden aan (p. 259).

Tenslotte de onderzoeker Jansma zelf over het belang en de betekenis van het onderzoek, dat een nog zelden vertoonde gedetailleerdheid laat zien in de beschrijving van processen, structuur en opvattingen in een dergelijke groepering: “De jaren van participerende observatie zijn inspirerende jaren voor mij geweest. Langdurig deelnemen was allereerst nodig om het vertrouwen van de mensen te winnen en dat te behouden. Bovendien was het nodig om de onderzoeksvragen scherp te krijgen - en dat kan niet alleen vanuit de theorie - en om gefundeerde uitspraken te kunnen doen. Kwalitatief onderzoek

doe je niet van achter je bureau, maar door op pad te aan. Zo moet het gedaan worden; ik kan het niet genoeg benadrukken. En het is ook prachtig om te doen. Je krijgt niet alleen inzicht in allerlei groepsprocessen en denkbeelden, ook maak je kennis met verrassend interessante mensen.”

Boekbesprekingen

Uden, Marinus van & Joseph Pieper (red.) (2009), *Zichtbare en onzichtbare religie. Over varianten van religieuze zin*, Nijmegen: Valkhof Pers, pp. 160, ISBN 9789056253158, € 19.90.

Het betreft hier een liber amicorum bij het afscheid van Rein Nauta als hoogleraar godsdienstpsychologie aan de Tilburgse universiteit. Een lezenswaardige bundel, zoals hij verdient. Om de bundel op waarde te schatten moet men over de titel heen lezen en meteen naar de ondertitel gaan: over varianten van religieuze zin. Dat is waar het boek wèl over gaat. Met de titel 'zichtbare en onzichtbare religie' hebben de redacteurs ook zelf wat problemen. Wat moet je in de wetenschap, die op waarneming is gebaseerd met een begrip als onzichtbaar? De redacteurs weten het ook niet en mompelen iets als 'er heeft een uitwaaiering in de religie plaats gehad', maar veel verder komen ze niet.

In de eerste bijdrage maakt Hellemans meteen korte metten met het begrip 'onzichtbare religie'. Hij wijst erop dat Luckmann, die het begrip zogenaamd bedacht zou hebben, de term in feite door de strot geduwd heeft gekregen door zijn Amerikaanse uitgever en weigert hem verder ooit nog te gebruiken. Hellemans stelt dan ook voor het begrip nooit meer te gebruiken en voor het onderscheid tussen zichtbare en onzichtbare religie, aanhaling tekens te gebruiken als men onzichtbare religie bedoelt. Nu hebben de sociale wetenschappers de verdenking op zich geladen dat zij te pas en te onpas aanhalingstekens gebruiken, of beter: misbruiken, om hun onbegrip, onwetendheid en gebrek aan precisie te maskeren. Wat met 'religie' bedoeld wordt blijft dus onduidelijk.

Van Belzen lijkt in zijn bijdrage wel te weten wat onder 'religie' verstaan wordt en bepleit niet een invoering van het begrip maar juist een opheffen ervan. 'Religie' zou een psychologische eigenschap of behoefte van de mens zijn en als zodanig iets wat niet bestaat. Dat gaat natuurlijk ook wat ver. Zeggen dat iets niet bestaat omdat de psychologie het niet kan vatten is een psychologisme. Het is het verwarren van een psychologische met een antropologische categorie. Aanhalingstekens of niet, feit blijft dat in de moderne westerse samenleving iets lijkt te verdwijnen dat in alle samenlevingen een centrale plaats heeft ingenomen: religie. Hoe kan dat? Wat zegt dat over religie? Wat zegt het over het begrippenapparaat waarover de religiewetenschappen beschikken? En over de Westerse maatschappij? Wat vervult nu de functies, die vroeger religie vervulde? En op welke wijze?

Niet de oplossing van het probleem, maar wel de manier om er voorlopig mee om te gaan, vinden we in het werk van Nauta zelf, en overigens ook in de ondertitel van het boek. Men kan zaken onderzoeken, religieus of niet, en daarvan de religieuze kenmerken bestuderen. Men kan ze bestuderen voor zover zij gezien zouden kunnen worden als varianten van religieuze zingeving. De uitgebreide bibliografie van Nauta, die in het boek is opgenomen, bevat opmerkelijk veel titels, die op het oog niets met religie te maken hebben, zoals organisatie, leiderschap, of die niet per se religieus van aard zijn, zoals kunst

of zonde. Dingen onderzoeken en er de zingevingcomponent van vinden, beschrijven en verklaren, daar gaat het grotendeels om, ook in deze bundel. Daarbij ligt de nadruk op religieuze beleving. In een tijdperk van toenemende individualisering krijgt de belangstelling voor religieuze zingeving vanzelfsprekend een individualistische draai. Niet de eisen die de gemeente of de samenleving stelt, maar de spirituele interesses en problemen van de individuen staan op de voorgrond. Zo ook in dit boek.

Hans Alma schrijft een indrukwekkend artikel over de klassieken op dit gebied. Zij wijst op het subtiele verschil in opvatting tussen de giganten William James en John Dewey met betrekking tot religieuze ervaring. Beiden zoeken deze onder andere ook in het alledaagse, waarbij bij James' opvatting van religieuze zin, anders dan bij Dewey, gebonden blijft aan het bovennatuurlijke. Dat zou betekenen dat voor Dewey iedere ervaring religieus geladen kan zijn. Interessant daarbij is dat nadere beschouwing leert dat het verschil tussen beide varianten miniem is. Zingeving en zinbeleving variëren en de mate van religie daarin is, hoe belangrijk ook, slechts één aspect.

Dat de scheidlijnen tussen welke zingeving nog wel, en welke niet meer religieus is vervagen, blijkt ook uit het stuk van Anke Bisschops. Zij signaleert in haar bijdrage hoe moderne vormen van spiritualiteit en van psychotherapie naar elkaar toe groeien. Zij verklaart dit aan de hand van het Past Reality Integration model van Ingeborg Bosch op het niveau van de architectuur van de hersenen. Het valt buiten mijn competentie als cultuursocioloog om hierop commentaar te hebben, anders dan dat interessante vergezichten opbloeien wanneer een sociaal-cultureel gegeven als het proces van individualisering verbonden kan worden met hersenfysiologie.

Eén van de kenmerken van de hedendaagse zelfspiritualiteit is het gevoel van autonomie ten aanzien van de zingeving. 'Ik ben een god in het diepst van mijn gedachten', haalt Leon Derckx de dichter Kloos aan. Zijn ervaring is echter dat jongeren niettemin behoefte hebben aan houvast bij het voortdurend kiezen, die autonomie impliceert. Hij pleit daarom voor een revitalisering van de traditie. Daarvoor pleit in feite ook Hessel Zondag. De individualisering leidt tot verveling, die kan leiden tot depressie. Op een meer levensbeschouwelijke wijze pleit daarvoor ook Tjeu van Knippenberg in een inspirerend betoog. De autonomie is gekoppeld aan afhankelijkheid (van een traditie).

Hoe moeilijk revitalisering van het traditionele geloof echter is, maakt Hetty Zock duidelijk in een erudiete bijdrage. Zij laat zien dat individualisering pluralisme met zich meebrengt en dat dit niet een proces is dat men zomaar stopt. Hiermee polemiseert zij tegen Nauta, die in een pleidooi voor profetisch spreken lijkt te menen dat hier een rol is weggelegd voor de pastor. Diens rol zou die van tegenspreker (term van Nauta) moeten zijn. Zock geeft de pastor niet veel kans. Diens machteloosheid in dezen is niet gelegen in diens onvermogen, maar is een consequentie van een massief, eeuwenoud proces dat leidt tot pluralisering en individualisering. Van die veelvormigheid in de zingeving legt de hele bundel getuigenis af. Maar is daar geen ontkomen aan? Zou niet de levensbeschou-

welijke chaos waarin de mensen moeten leven op een zeker moment de mensen doen verlangen naar een profeet die met één mond spreekt en daarmee orde brengt in een te ver doorgeschoten pluralisme? Hoe dit ook zij, de positie van de pastor als ‘tegenspreker’ is niet hopeloos. Sjaak Körver laat in zijn bijdrage zien dat een pastor verschil kan maken.

Samenvattend: een nuttige bundel die het denken van Nederlandse godsdienstpsychologen laat zien ten aanzien van een zich binnen één of twee generaties voltrekkende cultuuromslag, namelijk een toenemende individualisering die tot een groeiend narcisme en tot egocentrische vormen van spiritualiteit leidt. Of dit een representatief beeld is, weet ik niet. Als socioloog ben ik vooral geïnteresseerd in wat deze trend doet met de maatschappij en met groepen daarbinnen. En het is goed kennis te nemen van de andere kant van deze medaille.

Meerten B. ter Borg
(Universiteit Leiden)

Saane, Joke van (2010), *Religie is zo gek nog niet. Een introductie in de godsdienstpsychologie*, Kampen: Uitgeverij Ten Have, pp. 270, ISBN 9789025959487, € 22,50.

Onlangs verscheen van Joke van Saane de publicatie: *Religie is zo gek nog niet*. Het is een zeer leesbare, voor studenten en geïnteresseerden bedoelde overzichtelijke inleiding in de godsdienstpsychologie. Het boek pretendeert niet alleen een inleiding te zijn in het vakgebied, maar ook een overzicht te bieden van wat de psychologie aan relevanten te melden heeft over het religieuze denken en handelen, voelen en ervaren. Het boek is daartoe in twee delen ingedeeld. In het eerste worden afzonderlijke religieuze verschijnselen besproken, fenomenen die min of meer een directe expressie zijn van de relatie tussen individu en ‘religieus object’, en in het tweede deel een aantal psychologische theorieën, die mogelijk iets kunnen zeggen over de wijze waarop sociaal of individueel religieus gedrag psychologisch betekenis kan krijgen.

Na een summier schets van enkele historische lijnen, die niet veel meer omvat dan het noemen van Wilhelm Wundt, G. Stanley Hall en William James, wordt met verwijzing naar Jaap van Belzens boek over de geschiedenis van de godsdienstpsychologie in Nederland, in twee bladzijden de lokale ontwikkeling van het vakgebied beschreven. Wat godsdienstpsychologie is, en de problemen daarvan als psychologie van het religieuze, zou inhoudelijk enige substantie krijgen als men weet wat het religieuze object is. De auteur kiest voor een tamelijk brede opvatting: religieus is wat mensen als religieus benoemen, of wat daar op lijkt. Zo wordt door haar het onderscheid tussen religie en spiritualiteit van geringe betekenis geacht. Het laatste wordt beschouwd als een vanzelfsprekende moderne interpretatie van het religieuze dat velen vreemd is geworden: spiritualiteit is wat je graag

wilt zijn, wat tegengesteld is aan alledaags en platvloers, maar in ieder geval positiever en authentieker klinkt dan geloof of godsdienst. Elk begrip van *het heilige* als transcendent wordt daarmee uitgesloten. *Het heilige* is wat hier en nu wordt ervaren en beleefd, in plaats van datgene dat verwijst naar wat de ervaring te buiten of te boven gaat.

De aparte positie van de godsdienstpsychologie als academisch subject is daarmee eigenlijk overbodig gemaakt, ofschoon, paradoxalerwijze, de vraag: “voel je bij een religieuze ervaring ‘werkelijk’ de nabijheid van God?”, door de auteur nog wel als een godsdienstpsychologisch thema wordt geciteerd. Het is een lastige vraag. Voel je werkelijk God, of voel je een werkelijke god. Hoe is een empirisch relevant antwoord op deze vraag te verkrijgen? James zou zeggen: door te kijken naar de effecten. De auteur brengt echter voor het beantwoorden van die vraag een onderscheid aan tussen beschrijving en verklaring. De *beschrijving* van het religieuze gedrag is bepaald door de context van de gelovige: katholieken verschillen echt van protestanten, aanhangers van de Islam verschillen in religieus opzicht werkelijk van christenen. Voor de *verklaring* van dat religieuze gedrag is echter een aanname van de realiteit van het object van deze verscheiden geloven overbodig.

Na deze inleidende hoofdstukken wordt vervolgens, onder de noemer ‘religieuze verschijnselen’ een aantal centrale fenomenen besproken: gebed en bekering, religieuze ervaring en ontwikkeling, godsbeelden, rituelen en symbolen, geweld en fundamentalisme, religie en gezondheid. De behandeling van deze verschillende thema’s levert wel enig inzicht op, maar bij geen van de besproken onderwerpen is er sprake van enige uitputtendheid in toepassing of analyse. Het is een kenmerk van het gehele boek: te veel en te weinig. Te veel thema’s en theorieën, maar te weinig informatie en analyse over elk van de aan de orde gestelde onderwerpen.

Het boek sluit af met een overzicht van verschillende relevant geachte theorieën voor het begrijpen van religieuze fenomenen: psychoanalyse, objectrelatietheorieën, ontwikkelingstheorieën, existentieel-psychologische en sociaal-cognitieve theorieën, attachment- en copingtheorieën. Zeer sporadisch worden deze theorieën echter gekoppeld aan concrete vraagstellingen, noch worden zij met elkaar geconfronteerd. De overmaat in hun presentie geeft echter vooral aan dat er op het terrein van de godsdienstpsychologie geen eenduidige theorievorming is, terwijl hun a-specificiteit wat toepassingsgebied betreft vooral de betekenis van het vakgebied als een eigen discipline ter discussie stelt.

Zonder nadere omschrijving van het object van de godsdienstpsychologie – sommigen gebruiken tegenwoordig liever de modieuze term religiepsychologie – is er zo een verzameling psychologisch interessante verschijnselen denkbaar die op enigerlei wijze met religie te maken zou kunnen hebben, of met dat wat men religieus zou kunnen noemen, zonder echter enige nadere concretisering te geven van dat religieuze, anders dan als meestal iets moois maar onbestemds. In de bespreking die dit boek biedt van deze verschijnselen en hun verklaringen blijkt echter geen coherentie of maar enige samen-

hang. Wat mist is een nadere omschrijving van de relevantie van het 'religieuze object'. De kern van de godsdienstpsychologie is toch de interactie tussen een voorgegeven geloofstelsel, de te belijden godsdienst, en de individuele toe-eigening daarvan door de enkele persoon. Godsdienstpsychologie is een psychologie van geloof en geloven. De vraag die dan centraal staat is waarom gelooft men wat men gelooft? Een vraag die in de huidige politiek relevant is ten aanzien van de Islam, en voor het Christendom in onze contreien relevant is voor de verklaring van het tegendeel: waarom gelooft men niet meer wat in de traditie wordt aangeboden. Het zijn die vragen die van betekenis zijn voor de godsdienstpsychologie. Joke van Saane heeft, met enige steun van Nicolette Hijweege, een inleiding in de godsdienstpsychologie geschreven die de lezer bij de behandeling van deze laatste vragen enigszins teleur zal stellen.

Rein Nauta
(Paterswolde)

Christoffersen, Lisbet, Hans Raun Iversen, Hanne Petersen & Margit Warburg (eds.), (2010), *Religion in the 21st century. Challenges and transformations*, Farnham-Burlington: Ashgate, pp. 248, ISBN 9781409403982, GB £ 55,-

De Scandinavische collega's vormen mondiaal gezien een van de productiefste netwerken voor het onderzoek naar religie. Zowel in Zweden, Finland, Noorwegen als in Denemarken zijn grootschalige onderzoeksprogramma's gestart die in staat zijn ook algemenere vragen te beantwoorden en internationale vergelijkingen te maken. Het voorliggende boek is het resultaat van de afsluitende conferentie van een vierjarig onderzoeksprogramma aan de universiteit van Kopenhagen in 2007. Liefst 35 boeken zijn gepland te verschijnen als resultaat van de onderzoeksprojecten. Ondanks de hoge ambities vind ik dit eindresultaat aan de magere kant en teleurstellend. Ten eerste omdat er van dit soort pretentieuze boeken ondertussen dertien in een dozijn gaan: het boek dat de definitieve antwoorden niet alleen belooft maar ook geeft moet ik nog tegenkomen. Ten tweede omdat de grote namen ook in deze bundel niet ontbreken (Casanova, Beyer, Davie, Riesebrodt, Martin, Warburg, maar ook een Nederlander als Drees), en omdat die – zoals te doen gebruikelijk bij grote namen – niet echt iets nieuws te vertellen hebben. Omdat de Deense b-garnituur daar niet aan kan tippen of, zoals in dit boek, niet de ruimte krijgt voor een eigen bijdrage zakt het hele boek eigenlijk als een pudding in elkaar.

In de inleiding, door Hanna Petersen, raakte ik de draad van het boek al kwijt. Na wat algemene en onsamenvattende schetsen (koude oorlog, Twin Towers, European exceptionalism, return of religion, lutheranisme in Denemarken) worden de bijdragen wel aangekondigd en ingeleid maar wordt niet meegedeeld waarom tot de voorliggende indeling

van de artikelen is gekomen. Er zijn twee delen. Deel I gaat over 'Challenges': 'political and intellectual challenges' en 'the religion and science debate. Deel II gaat over 'Transformations': 'Islam and state politics', 'Secularism and state politics', en 'Denmark and the cartoons'. De geïnformeerde lezer had zich ook andere indelingen kunnen voorstellen: veel vormen van religie en daarmee samenhangende relevante thema's komen niet aan bod. Zonder uitleg komt deze indeling wat willekeurig over.

De openingsbijdrage is van Casanova, die de gelegenheid grijpt zijn de-privatiseringstheze nog eens op te warmen. Direct daarna komt een bijdrage van Beyer, maar omdat die in het geheel niet is voorzien van tussenkopjes weet de lezer aan het eind niet meer wat de gewaardeerde collega nu eigenlijk wilde betogen – een redactionele misser. Daarna komt een aantal bijdragen die voor de sociologisch geschoolde recensent wat lastig te volgen zijn. Aan het boek werken namelijk ook enkele theologen, filosofen, juristen en historici mee, wat op zich toe te juichen is, maar zij houden zich niet aan de in de sociale wetenschappen gebruikelijke structuur van vraag-onderzoek-antwoord. Hun bijdragen zijn eerder essayistisch van aard, maar zijn in dat genre weer van matige kwaliteit. De bijdrage van Liedman lijdt aan al deze problemen en gaat bovendien over een dermate abstract onderwerp ('intellectual challenges from religion') dat de actualiteit van zijn bijdrage me ontgaat. Gezien de vaagheid van deze eerste drie bijdragen is het mij onmogelijk de sociologische en theologische repliek van respectievelijk Davie en Gregersen samen te vatten.

Het tweede luik in het eerste deel gaat over het debat tussen religie en wetenschap. Hier is de openingsbijdrage van Clayton, die zichzelf de vraag stelt of religie en wetenschap te verzoenen zijn – ook al zo'n gemakkelijk te beantwoorden vraag waar een artikel-tje in een bundel een duidelijke bijdrage aan kan leveren. Na het samenvatten van enkele uitgemolken werken (is Dawkins nu echt de enige toonaangevende atheïst op dit gebied?) en het formuleren van de religieuze antithese komt hij tot een bloedeloos compromis als synthese: ja, kritisch denken en geloof kunnen samengaan en religie kan een bijdrage leveren aan kennisontwikkeling. Daarna komt een verrassend korte bijdrage van Drees als reactie die echter niet nieuw is: hij grijpt terug op een eerder werk en kondigt een nieuw werk aan. Ik heb me erover verbaasd: deze geleerde is toch erudiet genoeg om iets nieuws te vertellen? De bijdrage van Hoffmeyer is nog korter van die van Drees: in vier pagina's en met drie referenties houdt hij een pleidooi voor 'the need of real doubt in religion and science'. Waarin deze bijdrage verschilt van het pleidooi van Clayton wordt mij – mede omdat ook deze bijdrage geen tussenkopjes kent – niet duidelijk.

Deel II dan, *transformations* (van wat eigenlijk: religie, samenlevingen, religieuze organisaties?). Het eerste luik gaat over 'Islam and state politics' en wordt geopend door Ali. Zij beschrijft met grote kennis van zaken hoe het islamitisch rechtssysteem zowel in islamitische landen als in Europese landen langzaam verandert. Een indrukwekkend overzicht maar toch bekropen me enkele ongemakkelijke gevoelens. Het ziet er naar uit alsof er eigenlijk niets aan de hand is en de islam langzaam zijn plek vindt in de Euro-

pese samenlevingen. Maar als socioloog zie ik een heel ander probleem dat door de juriste Ali niet wordt gezien: er zijn groepen die zich op de islam beroepen maar de gangbare rechtsscholen helemaal niet erkennen en hun eigen rechtsbronnen scheppen en interpreteren, ook los van de wereldse overheid. Aan deze rechtssociologische realiteit gaat ze helemaal voorbij. De bijdragen van Mod er en Ferrari (beide aan de korte kant) gaan vervolgens helemaal niet in op de kwestie van islam en de staat maar bieden respectievelijk een overzicht van de uitdagingen waarvoor het Scandinavische rechtssysteem staat met betrekking tot de invloed van religie en multiculturaliteit, en geven een overzicht van religie en recht in Europa.

Het tweede luik in dit deel gaat over ‘secularism and state politics’ en opent met een bijdrage van Tank-Storper die beschrijft hoe religie in Frankrijk weer een staatszaak is geworden. In tegenstelling tot wat verwacht kan worden van een seculiere republiek probeert de politieke elite op deze manier aan de claims van identiteitszoekende groepen tegemoet te komen. Het is op deze manier dat seculariteit aan de ene kant en de ‘terugkeer van religie’ aan de andere kant verklaard kan worden: een re-organisatie van de verhouding publiek-privaat. Op zich een interessante en ook belangwekkende bijdrage, die mij alleen niet kon verrassen omdat het de kern is van de bijdragen in het boek dat ik deze zomer heb uitgegeven (Sengers & Sunier eds.: *Religious newcomers and the nation state*. Delft: Eburon). In een wederom zeer korte bijdrage van vier pagina’s gaat Riesebrodt in op de bijdrage van Tank-Storper, maar eigenlijk gaat hij met het thema ‘The meaning of privatization and de-privatization’ in op de discussie die is aangezwengeld door Casanova en hoort zijn bijdrage naar mijn mening eerder in het eerste deel.

Het meest verbaasd heb ik me over de openingsbijdrage van het laatste luik ‘Denmark and the cartoons’ door David Martin. Allereerst al omdat de bijdrage helemaal niet past bij de titel van dit luik. Zijn vraag in de openingszin luidt: “I am interested in whether the secularity of happy Denmark should be understood as a harbinger of the global future or as a nice niche available to the Danes ... due to special circumstances”. Een aardige bijdrage voor het geluksonderzoek dat momenteel zo *en vogue* is, maar voorbijgaand aan de opdracht lijkt me en – voor de derde keer een redactionele misser – een bijdrage zonder tussenkopjes die de lezer in totale verwarring achterlaat. Het antwoord op de door hem gestelde vraag luidt: een ‘happy Denmark’ is toe te schrijven aan de bijzondere omstandigheid van de geografische ligging als schiereiland en de daarmee gepaard gaande culturele homogeniteit die stabiliteit geeft. Martin schildert de Deense maatschappij als een klein paradijs maar helemaal waar is dat natuurlijk niet: ook Denemarken kent grote spanningen door immigratie en PVV-achtige partijen. Over Martins vergelijkende methode heb ik me ook verbaasd: “First, I want to set Denmark in the context of the low-lying Post-Protestant plain stretching from Birmingham to Tallin by way of Amsterdam, Hamburg, and its capital – Berlin”. Hier onderneemt hij nogal wat en vergelijkt hij landen (in de volgende zinnen worden nog Tsjechië, Ierland, Polen, Griekenland en Nieuw-Zeeland erbij betrokken) die

je alleen door rigide methoden (en niet alleen geografische overeenkomsten) naast elkaar kunt leggen. Maar ook inhoudelijk klopt het allemaal niet: de katholieke kerk is de grootste kerk in Nederland (op de onkerkelijken na), direct over de Duits-Nederlandse grens ligt een zeer orthodox-katholiek gebied dat vroeger bij het bisdom Münster behoorde, verder naar het oosten kom je ook bij de orthodox-katholieke staat Litouwen, dus hoezo post-protestant? En Berlijn is niet de hoofdstad van Hamburg – of lees ik het nu verkeerd? Gelukkig gaan de bijdragen van Iversen, Berg-Sorensen en Warburg wel over de cartoon-discussie, maar ook daarover heb ik al meer gelezen en iets nieuws heb ik niet kunnen ontdekken.

Kortom: een prachtig boek als prijs voor de beste student(e) uit mijn godsdienstsociologische cursus van dit jaar. De collega's kunnen het met een gerust hart links laten liggen en zich laten informeren door eerder verschenen overzichtswerken over de situatie van religie in Europa.

Erik Sengers
(Amsterdam)

Ajouaou, Mohamed (2010), *Imam achter tralies. Casestudie naar islamitisch geestelijke verzorging in Nederlandse penitentiaire inrichtingen met bouwstenen voor een beroepsprofiel*, Uitgeverij Pamac, pp. 474, ISBN 978-9490385033, € 34,95, (*Proefschrift Universiteit Tilburg*).

“Imams zitten op een heel andere toer dan wij. Zij kiezen een heel andere insteek voor de zorg aan gedetineerden. En zij zijn niet zo inhoudelijk bezig als wij in gespreksgroepen, bij vragen rond bezinning en levensvragen en vragen rond spijt en schuld en andere zaken. De gedetineerden willen vooral over islamitische geloofsopvattingen praten”, zo kunnen de vermoedens van N., protestants geestelijk verzorger in een Nederlandse gevangenis, worden samengevat wanneer hem gevraagd wordt het werk van zijn islamitische collega Hassan te beschrijven. Hassan is een van de ‘gevangenisimams’ die geportretteerd worden in het proefschrift van Mohamed Ajouaou, *Imam achter tralies*.

Ajouaou brengt de protestantse geestelijk verzorger op, nadat hij heeft laten zien hoe Hassan wel degelijk voortdurend manieren zoekt om met moslimgedetineerden te spreken over zingeving en existentiële vragen. De islamitische traditie van geestelijke verzorging is echter anders ingericht dan de protestants-christelijke. Bovendien is het een nieuw terrein. “De islamitisch geestelijke verzorging is slechts met de hoofdrolspelers geboren: de gevangenisimams en de directe gebruikers” (p. 24). Zij kwam tot stand in een vreemde omgeving zonder voorgeschiedenis en in afwezigheid van een aantal belangrijke factoren die bij het vak horen, zoals een opleiding met de daarbij behorende theorie en wetenschap, een zendende instantie en een passende rechtspositie en rechtsbescherming. Centraal in de studie van Ajouaou staat hoe de islamitisch geestelijke verzorging vorm krijgt in de

Nederlandse detentiecontext. Daartoe bestudeerde Ajouaou de praktijk van vier van de ongeveer dertig islamitisch geestelijke verzorgers in Nederlandse gevangenissen. Daarnaast ontwikkelde hij een aanzet tot een “beroepsprofiel” van de gevangenisimam.

De studie van Ajouaou laat zien hoe de “gevangenisimams” handelen en hoe gedetineerden en collega’s hun rol zien. Ajouaou put zich daarbij uit in het verantwoorden van zijn sociaal-wetenschappelijke onderzoeksmethoden. Dit doet hij niet alleen omdat hij van huis uit geen sociaal-wetenschapper is, maar ook omdat zijn verzamelde data regelmatig alleen indicaties geven en hem noodzaken om een “parafrasering” (bijv. p. 63) of een “reconstructie” (bijv. p. 151) te maken van wat tijdens een interview naar voren kwam. Dit komt omdat sommige imams moeite hadden om zich in het Nederlands uit te drukken en omdat Ajouaou slechts een beperkt aantal keren ter plekke in de gevangenis mocht observeren en interviewen. Daarnaast besteedt hij veel aandacht aan het nauwgezet uitleggen van de theologische onderbouwing van de grondhouding van de imams. Dit is bijzonder nuttig, omdat Ajouaou zo niet alleen laat zien wat islamitisch geestelijk verzorgers feitelijk doen, maar ook hoe dit vanuit de islamitische traditie gefundeerd kan worden. Soms legt de betreffende imam dit uit, soms is het de theoloog Ajouaou die de lezer onderwijst. Zo leren we dat de imams rekening moeten houden met een bepaalde ‘vraaghouding’ van de gedetineerden, die geworteld is in de islamitische traditie. Moslimgedetineerden zullen in eerste instantie vragen ‘wat de islam ergens van zegt’ (en dat is wat de protestantse collega waarnam). Dit past bij de verwachting die de gedetineerden van een imam hebben. In de moskee heeft de imam immers vooral een formele, *fiqh*-gerichte positie. De islamitisch geestelijk verzorger weet echter dat hij vanuit zulke *fiqh*-vragen kan proberen om te komen tot wat Ajouaou ‘de eigenlijke vragen’ van de gedetineerde noemt, via “een traject dat leidt tot zelfreflectie en zelfbewustzijn over het eigen handelen” (p. 339).

Ajouaou vat de islamitisch geestelijk verzorger op als een specialisatie van het moskee-imamschap. In de detentiecontext is een andere manier van werken vereist dan in de moskee. Ajouaou vertelt over de ‘dubbele improvisatie’ die de vier geportretteerde imams hebben doorgemaakt, eerst als moskee-imam, en nu als islamitisch geestelijk verzorger. Als moskee-imam moesten zij al improviseren in hun vakuitoefening in de nieuwe westerse context. Nu moeten ze dit nog eens doen in het publieke domein van de penitentiaire inrichting, waar geestelijke verzorging voor gedetineerden weer heel specifieke kennis en vaardigheden vraagt. De islamitisch geestelijk verzorger moet in de detentiecontext met deze en andere spanningen omgaan. Zo richt een moskee-imam zich op het collectief van de moskeegemeenschap, die doorgaans redelijk homogeen is samengesteld wat betreft etniciteit, taal en religieuze stroming. In de detentiecontext richt de imam zich echter vooral op het individu dat met zijn zorgen naar hem toekomt. De gedetineerde moslims hebben zeer verschillende achtergronden en hun kennis van de islam varieert sterk. Kernwoorden vormen luisteren, niet veroordelen en een op de context gerichte geloofsoverdracht.

De hierboven aangehaalde opmerking van de protestantse collega toont de relevantie

van de studie van Ajouaou voor de beroepsgroep van geestelijk verzorgers. De imam wordt in het publieke debat immers nog vaak vrijwel automatisch op één lijn gezet met een dominee, die op dezelfde, dus herkenbare, manier zou moeten werken. Ajouaou's studie is behulpzaam bij de wetenschappelijke discussie over dit vraagstuk. Met zijn opgebouwde inzichten wil Ajouaou "de beroepsgroep een identiteit geven" (p. 32). Hij doet een voorzet voor het verder ontwikkelen van een beroepsprofiel, waarbij hij betoogt dat de imam in Nederland gekwalificeerd is als geestelijke "waarmee in feite de afbakening en scheiding van verantwoordelijkheden [tussen de staat en het islamitisch genootschap] is beslecht" (p. 410), zeker in de context van de imam die als rijksambtenaar in penitentiaire inrichtingen werkt. Op deze manier wil de studie van Ajouaou een rol spelen in de professionalisering van het beroep van islamitisch geestelijk verzorger in penitentiaire inrichtingen, maar ook in zorginstellingen en defensie. Ajouaou's gedetailleerde, technisch geformuleerde verhandeling vormt voor deze nog doorgaande ontwikkeling een bouwsteen. Ajouaou zal daarbij ook vanuit zijn dienstverband als het eerste hoofd Islamitische geestelijke verzorging bij het ministerie van Justitie vooralsnog nauw betrokken blijven.

Welmoet Boender
(Stichting Oikos, Utrecht)

Schneiders, Gerald Thorsten (Hrsg.) (2009), *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, pp. 483, ISBN 9783531162577, € 39,80.

Sinds de jaren vijftig van de vorige eeuw heeft de islam zich in West-Europa gevestigd. Deze vestiging is toe te schrijven aan verschillende factoren: dekolonisatie, arbeidsmigratie, gezinshereniging, huwelijksmigratie en de komst van vluchtelingen en asielzoekers uit islamitische regio's. Het aantal moslims in West-Europa wordt momenteel geschat op 20-25 miljoen en zal waarschijnlijk nog verder toenemen door gezinshereniging, huwelijksmigratie en geboorteoverschot. De vestiging van de islam in West-Europa roept veel vragen op, zowel aan de kant van moslims als aan de kant van de autochtone bevolkingen. Moslims vragen zich af hoe zij in Europa, als niet-islamitisch continent, onder het bestek van een christelijk-seculiere cultuur als moslim kunnen leven en autochtonen vragen zich af hoe zij zich tot de islam moeten verhouden en welke plaats deze godsdienst binnen de Europese samenlevingen kan innemen. Aan beide kanten worden overwegend gematigde antwoorden gegeven op deze vragen, maar in beide kringen treft men ook radicale antwoorden aan.

In de lijvige bundel *Islamfeindlichkeit* van bijna 500 pagina staat het radicale verzet tegen de islam onder delen van de autochtone bevolkingen centraal. De bundel maakt

deel uit van een tweeluik over de gepolariseerde verhoudingen in West-Europa tussen islamitische en niet-islamitische bevolkingsgroepen waarbij de tweede bundel gaat over de radicale islam. De onderhavige bundel bevat 29 bijdragen van deskundigen van zeer verschillende disciplinaire achtergrond. De bijdragen zijn gegroepeerd rond vier thema's: geschiedenis, actualiteit, instituten en personen.

Het eerste deel gaat in op de historische wortels van het anti-islamitische denken in Duitsland en Europa. Deze wortels gaan terug naar de begintijd van de islam toen de islamitische expansie in het Midden-Oosten, Noord-Afrika en op het Iberisch schiereiland ten koste ging van de invloed van het christendom. Dit deel voert onder meer langs hoofdstukken over anti-islamitische kerkelijke propaganda in de Middeleeuwen en kerkelijke beelden over het 'Türkengefahr' in de vroegmoderne tijd naar uiteindelijk een bijdrage over de vraag hoe historisch verankerde beelden doorwerken in de hedendaagse houding ten opzichte van moslims.

Het tweede deel gaat over de huidige vijandschap tegenover de islam in Duitsland. Gegevens afkomstig uit kwantitatieve en kwalitatieve onderzoeken worden gepresenteerd. Daaruit blijkt dat het om een vrij omvangrijk verschijnsel gaat. Zo stemde in 2005 57,9 procent van de Duitse bevolking in met de uitspraak dat de islam in Duitsland de macht wil uitbreiden en 23,7 procent met de stelling dat moslims een bedreiging zijn voor vrijheden en rechten. Verder worden in dit deel analyses gemaakt van de wijze waarop de islamvijandschap zich manifesteert in schoolsituaties, in de media en op internet. Ook passeren analyses de revue van de wijze waarop in het Duitse publieke debat gesproken wordt over de Koran en geweld tegen Turks-Duitse vrouwen.

Het derde deel stelt de opstelling van de gevestigde christelijke organisaties en groeperingen in Duitsland, dat wil zeggen de CDU en de CSU, de Evangelische Kirche en de katholieke kerk, ten aanzien van de islam aan de orde. De bijdragen laten de complexe en dubbelzinnige houding van deze gevestigde instellingen zien: aan de ene kant stelt men zich gastvrij en open op jegens de islam, maar aan de andere kant distantieert men zich van de islam en heeft men de neiging de islam te zien als problematisch.

In het laatste deel wordt het werk van diverse islamcritici tegen het licht gehouden. In Duitsland bestaat - evenals in Nederland - een informeel netwerk van anti-islam publicisten, schrijvers en intellectuelen. Tot dat netwerk behoren onder andere Henryk M. Broder, Ralph Giordano, Necla Kelek, Hans-Peter Raddatz en Alice Schwarzer. Hun argumentatiestrategieën worden in dit deel geanalyseerd.

De komst van de islam sinds de jaren 1950 in West-Europa is een gebeurtenis zonder precedent. Niet eerder heeft een nieuwe wereldgodsdienst zich in het moderne Europa gevestigd. Deze vestiging gaat gepaard met veel onzekerheden en heftige discussies. De debatten over kwesties die aan de islam gerelateerd zijn lopen evenwel vaak vast omdat de betrokken partijen zich ingraven in de reeds ingenomen stellingen en elkaar bestoken met verdachtmakingen, beledigingen en argumenten die verworden zijn tot clichés.

Deze bundel biedt een heldere analyse van de achtergronden van anti-islam sentimenten in Duitsland. Er wordt een beroep gedaan op de lezer zindelijk en op basis van argumenten met elkaar te spreken over de komst en plaats van de islam in Europa en daarover een mening te vormen. Ik beveel dit boek van harte bij de lezer aan.

Sipco Vellenga
(Religiestudies Universiteit van Amsterdam)

Exalto, John & Fred van Lieburg (red.) (2009), *Spoken op het kerkhof. Verkenningen van protestantse vertelkunst*, (Jaarboek voor de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme na 1800, jrg. 17), pp. 160, Zoetermeer: Meinema, ISBN 9789021142517, € 18.

Mensen geloven wat ze willen geloven, en gelovigen doen dat des te sterker! Eens te meer dringt deze sociologische *Binsenwahrheit* zich op bij lezing van *Spoken op het kerkhof*, ook al wordt dit in het laatste opstel van Peter Burger het duidelijkst verwoord. Lezers van bevindelijke, evangelikale en sommige rooms-katholieke bladen, sites en traktaten komen illustraties van deze ‘waarheid’ bijna wekelijks tegen: het tragische lot van een christen in *Verweggistan* wiens leven wordt gered door standvastig geloof; of de christen die op wonderbaarlijke wijze door een bijbel die als kogelvanger dienst doet een aanslag heeft overleefd.

Getuige de ondertitel zien ook protestanten door de tijd heen ‘spoken’. Als alle mensen hebben ze ook behoefte aan moralistische verdichtfels, weliswaar voorzien van een stichtelijk of geestelijk laagje glazuur. Zijn sommige voor de onbevooroordeelde waarnemer regelrechte broodjes aap, andere kennen een van oorsprong historische grond. In de *Inleiding* schrijft Fred van Lieburg dat er in de protestantse vertellingen vooral sprake was van een ‘sterke concentratie op de bijbel en op de persoonlijke beleving van het geloof’ (p. 12). Hierop volgt een wat ouder (1984) maar geactualiseerd artikel van Ton Dekker – hij wordt als de ‘enige echte pionier op het gebied van het Nederlandse volksverhalenonderzoek betreffende het protestantisme’ geafficheerd (p. 14) – waarin hij onder meer de ‘inhoud en strekking’ nagaat van de geestelijke verhalen in een tweetal tijdschriften uit de tijd van het Réveil (1853 – 1895). Hij komt tot een classificatie van ‘nauw met elkaar samenhangende thematische groepen (...): het geloof in God, de bijbel, het gebed, de bekering, de dood, Gods hulp en Gods straf’ (p. 30). *Jessica's eerste gebed* (1866) wordt door Jacques Dane en Richard Schoonrewoerd geanalyseerd. Ondanks haar bittere armoede gaat het arme meisje Jessica toch half in het verborgene naar de kerkdienst, en brengt uiteindelijk een volwassene op de knieën. Zondebesef (in de kinderziel), bekering en vergeving vormen de kern van dit moraliserende verhaal. De bijdrage van Bart Wallet is gewijd aan het bekeringsverhaal van Hendrik de Cock door een oudere catechisant: het thema van de

eenvoudige, ongeletterde die de geleerde predikant ‘tot geloof doet komen’. John Exalto verhaalt over de bijbelvertalers die tijdens de pestepidemie van 1635 in Leiden zouden zijn gespaard. Dit apocriefe verhaal vindt nog steeds geloof en speelde een rol in de discussie (op het internet) over de kwaliteiten van de Herziene Statenvertaling (HSV). ‘Hoe de Statenvertalers hun werk hebben gedaan (zeer nauwkeurig) en in wat voor tijd (de pest heerste – geen van de vertalers stierf) maakt dat hier Gods zegen op ruste’ (p. 91), terwijl de HSV alleen maar ruzie oplevert. Maar weet een ander: drie vertalers overleden voor de pestepidemie, en van de vertalers van de HSV nog niemand. ‘Mensen laten we met dit onheilige gedoe ophouden!!!!’ (p. 91). Dan kent ook het Nederlandse protestantisme zijn variant van de ‘onuitwisbare bloedvlek’ als getuigenis van de moord op gelovigen. Fred van Lieburg vertelt de aanslag op ds Steurbout (ca. 1633-1669) waarna niet te verwijderen bloedvlekken zouden zijn achtergebleven op de preekstoel van het kerkje in Waterlands (Zeeland). Eric Venbrux gaat in op een aantal thema’s rond de dood en het kerkhof in de mondelinge traditie in de Friese Wouden. In Burgers bijdrage vormen de soms wereldwijde protesten tegen niet-bestaande films waarin Jezus zou worden ontheiligd de kern.

Met de Reformatie viel er geen breuk te bespeuren in de vertelcultuur, en het betekende ook niet het einde van de verklaring tot (protestantse) heilige, zo heeft John Exalto (2005) in zijn proefschrift over gereformeerde heiligen aangetoond. Maar het verhaal gaat door. Momenteel kunnen we een volgend stadium in het proces van zaligverklaring van een protestantse dominee waarnemen – geen heiligverklaring, een dominee is anders dan dat bij rk heiligen het geval is, slechts van ‘lokale’ betekenis. Bij zijn dood in juli 2010 werd over dominee Mallan, emeritus predikant van de Gereformeerde Gemeenten in Nederland, in het *Reformatorisch Dagblad* (09/07-10) geschreven: ‘De Heere leerde hem als kind van zes jaar het dodelijkst tijdsgewricht inleven, nadat de Heere hem eerst zijn zonde had laten zien. Gisteren mocht hij sterven, maar op zesjarige leeftijd moest hij sterven en God ontmoeten. Maar in plaats van te moeten sterven, kreeg hij te geloven dat hij als een vuurbrand uit het vuur was gerukt. Hij was elf jaar toen Christus als de Persoon des Middelaars Zich aan zijn ziel openbaarde. Enkele jaren later mocht hij weten met een Drie-enig God verzoend te zijn.’ Hij stierf dus ‘goed’! Dit vormt een niet te miskennen kenmerk van protestantse ‘heiligen’. Ongetwijfeld zal ons in een volgende bundel (?) over de *heilige* Mallan worden verhaald, en mogen we dan ook verwachten dat wonderen aan hem worden toegeschreven?

Afsluitend, de opstellen vormen even leesbare als boeiende illustraties van hoe gelovige groeperingen in het verleden hebben geprobeerd om de ‘samenleving als tovertuin’ in stand te houden. En hoe dit in het heden nog steeds gebeurt bij bevindelijke, evangelikale groepen en traditioneel rooms-katholieke groepen, om me tot het christendom te beperken. Maar wat meer theoretische reflectie op de vraag waarom mensen geloven wat ze willen geloven, en gelovigen bovenal, zou de analyses toch ten goede zijn gekomen. Het

wachten is op een bundel waarin de teweerstelling tegen de 'onttovering' minder inventariserend en beschrijvend is en meer theoretisch wordt geanalyseerd.

Durk Hak

(als docent verbonden aan de Stichting Pedagogische Opleidingen te Groningen)

Literatuur

Exalto, John (2005), *Geformeerde heiligen. De religieuze exempeltraditie in vroegmodern Nederland*. Nijmegen: Van Tilt.

Dros, Nico (2010), *De sprekende slang. Een kleine geschiedenis van laaglands fundamentalisme*, Amsterdam: Uitgeverij G.A. van Oorschot, pp. 178, ISBN 9789028241329, € 15,00.

Kerkgenootschappen die sterk hameren op zuiverheid in de leer en voortdurend roepen om conformering daaraan lopen het risico dat het tegendeel wordt bereikt. De boel op die wijze bij elkaar houden kent zijn prijs in verstikkende scherpslijperij en intolerantie aan de ene en kerkscheuring aan de andere kant. De vele afscheidingen in rechtzinnig gereformeerd Nederland zijn daarvan in het oog lopende voorbeelden, en vaak niet de hoogtepunten uit de kerkgeschiedenis. Een dieptepunt, of zoals Dros het in zijn boek formuleert, een vorm van 'laaglands fundamentalisme', was de kerkscheuring die in 1926 in Nederland ontstond over de vraag of de slang in het paradijs een werkelijke slang was geweest en echt gesproken had. De synode van Assen van de Gereformeerde Kerken in Nederland van 1926 verklaarde dat het in Genesis 3 ging om zintuiglijk waarneembare feiten; het was een echte slang die met menselijke stem zijn verleidingsboodschap aan Eva had overgebracht. Hiermee werd de opvatting van dr. J.G. Geelkerken veroordeeld. Geelkerken ontkende niet dat in Genesis 3 een feitelijke gebeurtenis werd beschreven, maar hij achtte een minder letterlijke uitleg niet per se onschrijftuurlijk. Geelkerken werd uit de Gereformeerde kerk gezet en de meerderheid van zijn gemeente in Amsterdam-Zuid, die hem steunde, werd afgesneden. Andere gemeenten volgden en vormden met elkaar het kerkgenootschap 'Gereformeerde kerken in Hersteld Verband'. De letters H.V. werden door orthodoxe tegenstanders ook gelezen als 'hellend vlak', waarmee zij wilden aangeven dat wanneer passages in de Bijbel niet letterlijk werden opgevat de deur naar allerlei allegorische interpretaties werd opengezet.

Welke gevolgen de afscheiding van de Geelkerkianen kon hebben op plaatselijk niveau wordt door Dros duidelijk gemaakt voor het dorp Oosterend op Texel. In dit kleine dorp was net een jonge predikant benoemd, die een geestverwant van Geelkerken was: de later landelijk bekende dominee (Jan) Buskes. Dros, zelf in Oosterend geboren, richt zich in

zijn boek niet in de eerste plaats op de theologische kant van de gebeurtenissen, maar op de gevolgen voor de dorpsamenleving. Hij put daarvoor uit de scriptie die hij begin jaren 1980 schreef voor een bijvak geschiedenis aan de VU. Hij sprak daarvoor met oude respondenten die zich de gebeurtenissen goed konden herinneren. De scriptie van 25 kantjes bleef liggen, wel was er steeds het doel om het scriptiemateriaal verder uit te werken. In 2008 start hij daarmee. Hij beperkt zich daarbij niet alleen tot de gebeurtenissen na 1926 – die blijven wel de kern van het boek –, maar beschrijft ook in vogelvlucht de geschiedenis van het dorp vanaf de Reformatie tot rond het jaar 2000.

In de eerste drie hoofdstukken wordt aangegeven hoe de katholieke kerk ruimte moest geven aan het doperdom en vooral aan de (calvinistische) Gereformeerde kerk. De beide eerste genootschappen werden door de Gereformeerde kerk naar de tweede plaats gedrongen, maar getolereerd. Ook op Texel poogden de gereformeerde dominees de 'volkse' cultuur aan banden te leggen, maar tegen kermis, nachtelijke vrijerijen en dansfeesten, konden zij de eerste twee eeuwen na de reformatie maar moeizaam succes boeken. De tucht paste zich aan bij de lokale tradities. In de tweede helft van de 19^{de} eeuw kwam er in Oosterend niettemin verzet tegen het opkomend modernisme. In 1851 trad een aantal bezwaarden uit de Hervormde kerk en vormde een 'gereformeerde kerk onder het kruis', die zich in 1869 aansloot bij de Christelijk gereformeerde kerken en in 1892 meeging in de vereniging met de kerken van de Doleantie. In 1900 maakten de gereformeerden net de meerderheid uit van de inwoners van Oosterend. De dorpsamenleving verdeelde zich in grof (katholiek, menist, hervormd) en fijn (gereformeerd). Bij de laatste groepering stonden tucht en disciplineren centraal; kermis, cafébezoek, toneel of ander werelds vermaak waren taboe. In 1917 was de gereformeerde kerk vacant. In 1924 werd in de vacature voorzien door Jan Buskes, een jonge predikant, Barthiaan met bovendien socialistische en antimilitaristische sympathieën. Buskes schaarde zich achter Geelkerken en gaf aan zich niet te kunnen vinden in het herderlijk schrijven dat naar aanleiding van de synode van 1926 werd rondgestuurd om tijdens de kerkdienst voor te lezen. Er ontstond in het dorp nu een conflict tussen pro- en antisynodalen (de laatsten waren Buskes aanhangers). Buskes nam vrij snel een benoeming in Amsterdam aan en hoopte met zijn vertrek de gemoederen in Oosterend tot bedaren te brengen. Dat gebeurde niet, de antisynodale groep scheidde zich af en deed een beroep op Buskes om haar herder te worden. Hij meende niet te mogen weigeren en werd daarmee onderdeel van het conflict. Zo ontstond er in 1927 een vijfde kerkgenootschap (en een vijfde kerkgebouw) in een dorpje met toen amper 800 zielen. De scheiding in de gereformeerde gemeente ging dwars door families, oude vriendschappen en sociale relaties, zorgde voor jarenlange verbittering, haat en nijd en onderlinge pesterijen. Dominee Buskes vertrok in 1932 naar het vasteland, maar direct effect op een verbetering van de verhoudingen in het dorp had dat niet. In 1946 gingen de Hersteld Verbanders over naar de Hervormde kerk. Hun kerkje in Oosterend werd gesloopt.

Tot de jaren 1960 bleef de synodale gereformeerde kerk in Oosterend traditioneel orthodox, maar daarna veranderde er ook hier veel: minder kerkgang onder de jongeren, de oriëntatie op het dorp nam af, de zondagsheiliging werd minder in acht genomen, de scheidslijnen tussen grof en fijn werden vager. In het nieuwe millennium zijn gereformeerd-synodaal en hervormd ook in Oosterend samengegaan. De nieuwe kerk vergrijsst, kent weinig kerkgangers, hetzelfde geldt voor de katholieken en doopsgezinden. Toch is rechtzinnig niet uitgespeeld. Eind jaren 1960 heeft zich in het dorp een nieuw rechtzinnig genootschap gevestigd, behorend tot de Gereformeerde Gemeenten in Nederland. Sommige leden van deze kerk zijn door het ontwikkelen van softwareprogramma's kapitaalkrachtig geworden en daarmee een economische factor van betekenis in het dorp. Bovendien zijn zij door hun kinderrijke gezinnen ook demografisch van gewicht. Dros acht het niet uitgesloten dat deze denominatie in de nabije toekomst de meerderheid van de bevolking zal uitmaken.

Dat de titel van Dros' boek enigszins misleidend is, mag uit het voorgaande duidelijk zijn geworden. Het behandelt veel meer dan alleen het conflict van 1926/27 en zijn gevolgen. De eerste drie hoofdstukken (ongeveer de helft van het boek) worden besteed aan de voorgeschiedenis. Of een dergelijke lange aanloop nodig was om het conflict in zijn maatschappelijke en religieuze context te plaatsen, betwijfel ik, maar omdat dit deel wel veel interessante lokale bijzonderheden biedt, stoort dat niet te zeer. De empirische basis van het onderzoek naar het conflict en zijn gevolgen is wel wat mager en enige methodologische reflectie ontbreekt. De kern van zijn materiaal wordt gevormd door vraaggesprekken met 9 bejaarde respondenten gehouden in 1984. Over de achtergrond van deze bejaarde inwoners wordt niet veel gezegd. Niet iedereen bleek bereid te zijn tot een gesprek, zo geeft Dros aan, de materie was zelfs in die jaren nog gevoelig. Maar verder gaat hij niet in op de betrouwbaarheid van het interviewmateriaal. Bedacht moet (had moeten) worden dat het geheugen selectief is en de dood naar willekeur selecteert. Ondanks deze bezwaren heeft Dros wel inzichtelijk weten te maken hoe Oosterend religieuze verdeeldheid heeft beleefd en overleefd.

Lammert G. Jansma
(Veenwouden)

Harinck, George, Herman Paul & Bart Wallet (red.) (2009), *Het gereformeerde geheugen. Protestantse herinneringsculturen in Nederland, 1850-2000*, Amsterdam: Bert Bakker, pp. 648, ISBN 9789035133501, € 39,95.

Bouwman, Willem (2009), *Het Gereformeerden Boek*, Zwolle: Uitgeverij Waanders, pp. 384, ISBN 9789040085239, € 14,95.

De uitbundige geschiedenis van het *Gereformeerde, protestantse geheugen* gaat niet zo zeer over wat er van het verleden herinnerd wordt als wel over de vraag hoe dat wat herinnerd wordt, herinnerd wordt. Alle bijdragen zijn pogingen een analyse te plegen van de herinnering aan de herinnering. De studies die in deze bundel verzameld zijn, richten zich vooral op de betekenis van de herinnering voor de identiteit van dat volksdeel dat zich in de laatste 150 jaar als gereformeerd identificeerde. In de grondige en informatieve inleiding op deze bundel, geschreven door Herman Paul, stelt de redactie zich in de lijn van de grote geschiedwerken over de *lieux de memoires* (Nora 1997) en de *Erinnerungsorte* (Francois & Schulze 2001). Daarin verschilt deze bundel echter geheel van de vierdelige in Nederland verschenen serie publicaties over de *Plaatsen van herinnering* (Wesseling 2007). Deze laatste geschiedenis poogt gebeurtenissen, plaatsen, personen uit het verleden te beschrijven die voor dat verleden belangrijk waren. Die geschiedenis van plaatsen van herinnering geeft de consensus weer over wat van het vaderlandse verleden het weten waard is. De geschiedenis zoals die in *Het gereformeerde geheugen* wordt onderzocht staat altijd in het perspectief van degenen die zich die geschiedenis herinneren of herinnerden, en zegt daarbij minstens ook iets over wie gereformeerden waren of wilden zijn.

Het gereformeerde geheugen is daarmee geworden tot een identiteitsproject. Tegelijk is echter die identiteit gekenmerkt door nauw getrokken grenzen met degenen met wie men het meest verwant is. Wie gereformeerd is en wie niet, het gereformeerde protestantisme, is lastig af te bakenen en nauwelijks te definiëren. In de herinneringsproductie en –consumptie wordt die identiteit echter zowel gevormd als begrensd. In die identiteit is er steeds een spanning tussen werkelijkheid en verbeelding, een spanning die zich ook in de geschiedenis toont, en door de herinneringsmanagers wordt gemanipuleerd. In *Het gereformeerde geheugen* gaat het dan ook om vragen als: wie creëerden de gereformeerde historische beeldvorming, welke groepen vertegenwoordigden deze herinneringsproducten en welke belangen stonden daarbij op het spel? Daarbij wordt het gereformeerde protestantisme steeds opnieuw gedefinieerd. Met name geldt dit voor de periode na de Afscheiding als de eenheid van het protestantisme, verbeeld door de Vaderlandse kerk, nadrukkelijk wordt doorbroken maar na het midden van de negentiende eeuw in dit proces van confessionele differentiatie juist een duidelijker gezicht krijgt. Als herinneringsculturen gekoppeld zijn aan religieuze groepsvorming dan ligt het voor de hand dat het einde van het historisch onderzoek, waar deze bundel verslag van doet, valt waar het richtingsdenken zich aftekent, in de jaren vijftig en zestig van de 20e eeuw.

Vanuit dit perspectief is het begrijpelijk dat de collectieve herinnering niet bepaald wordt door wat herinnerd wordt, het object bijv. de synode van Dordrecht, of naar de vorm – herdenkingsrede, pelgrimage, cantate – maar ook naar haar aard en naar het soort relatie of het type verhoudingswijze dat de herinnering tussen heden en verleden tot stand brengt: verwerping of adoratie, ontkenning of verdringing. Deze verschillende herinneringsmodaliteiten veronderstellen een *volonté de mémoire*, een wil om te herinneren. Er moet iemand zijn die zich iets herinnert. Bovendien is er een keuze om het verleden op de een of andere wijze te representeren. Wordt die keuze gedaan door een collectief subject of is er iemand, met bepaalde belangen, die zich iets op een bepaalde manier herinnert? In deze bundel wordt betoogd dat het van belang is in te gaan op de vraag welke actoren verantwoordelijk zijn voor deze ‘identiteitspolitieke’ representaties van het verleden. Wie regisseerde de Lutherherdenking, wie schreef de jubileumbundel over de Vrijmaking? Dit methodisch individualisme is zo interessant omdat het bij frasen als: “De kuyperianen prefereerden Calvijn boven Luther”, steeds vraagt: welke kuyperianen? Vanuit zulk perspectief is ook steeds de vraag van belang bij elk eeuwfeest, en bij elke herdenking: welke leiders namen het voortouw tot de viering, en daarmee de toe-eigening, van dit verleden? Welke strategieën hanteerden zij daartoe, welke macht wisten ze uit te oefenen en welke belangen waren met de constructie van dit verleden gemoeid?

Een laatste vraag is die naar het waarom. Het waarom van een bepaalde *lieu de mémoire*, maar ook een vraag naar het waarom van het waarom. Waarom was er in de onderzochte periode zo’n levendige herdenkingscultuur? Waarom waren gereformeerden zo gefascineerd door het verleden? De eerste vraag wordt steeds beantwoord in elk van de afzonderlijke bijdragen, de laatste vraagt om een poging tot verklaring en ordening die gegeven wordt in de inleidingen op de tot eigen clusters samengevoegde bijdragen waarin het boek is opgedeeld en die de afzonderlijk lemma’s in een bredere, sociale context plaatsen. En de allerlaatste vraag die pas beantwoord kan worden door verder onderzoek waartoe deze bundel de grondslag legt: wat is de relatie tussen de in de bundel beschreven herinneringspolitiek en andere cultuur stabiliserende of –transformerende factoren zoals morele codes, wijzen van denken, demografische veranderingen, sociale hiërarchieën en culturele verwachtingspatronen.

De ruim 40 afzonderlijke bijdragen, geschreven door een keur aan protestantse historici, zijn gegroepeerd onder thema’s als: *Vader* (bijv. Johannes Calvijn, Oudvaders), *Zelfbeelden* (bijv. Drie Formulieren van Enigheid, Kleyne Luyden, 1 april), *Vijandbeelden* (Rome, Franse Revolutie, Modernisme), *Geschiedbeelden* (bijv. Reformatie, 18^e eeuw, Gereformeerde beginselen), *Ordering* (bijv. Verzuiling, Sociaal Congres), *Leiders* (bijv. Groen van Prinsterer, Abraham Kuyper, Gerrit Hendrik Kersten), *Breuklijnen* (bijv. Breuke Sions, Volkskerk, Vrijmaking) en ook *Sjibbolets* (bijv. Statenvertaling, Evangelische gezangen, Ambtsgewaad). Bij elkaar geven al deze bijdragen een fascinerend inzicht in het voor gereformeerden relevante verleden en de wijze waarop de gedachtenis daaraan gearticuleerd

werd/wordt door herinneringsmanagers uit eigen kring. De meeste van deze bijdragen zijn op de in de inleiding beschreven thematiek gericht, andere hebben een wat lossere binding aan dat leidende beginsel. In hun beknoptheid, ongeveer 12 pagina's per lemma, geven echter al deze elementen en aspecten van het gereformeerde geheugen, in de tijd op elkaar betrokken in een door de socioloog D.Th. Kuiper geschreven analyse, een verhelderend inzicht in de betekenis voor wat als een gereformeerde identiteit zou kunnen gelden.

Op een geheel ander wijze wordt die identiteit geïllustreerd door een bij Waanders uitgegeven prentenboek: *Het Gereformeerden Boek*. Waar misschien in *Het Gereformeerde geheugen* voor degene die iets van het eigene van de gereformeerde cultuur wil opsnuiven te weinig wordt gevonden, komt in het laatst genoemde boek volop aan zijn trekken: platen van ouderlingen en voorgangers, ingekerfde kerkbanken, het bidden en Bijbellezen aan tafel, Colijn en Kuiper, de predikantsvrouw, de brede en de smalle weg, geuzen en modechristenen, ze trekken alle voorbij. Waar *Het Gereformeerden Boek* vooral een nostalgische willekeur lijkt te verraden, komt het gereformeerde verleden, zoals dat in de jaren vijftig nog een levende werkelijkheid was, daarin toch tot een bijna tastbare presentie. Een geur en smaak die aan de analyses uit *Het Gereformeerde geheugen* soms ontbreken. Maar wat wordt door wie de lezer en kijker eigenlijk voorgehouden, welke groepsbelangen en identiteitsbeelden zijn hier in het geding? Om die vragen te stellen en misschien te beantwoorden ware *Het Gereformeerde geheugen* te lezen.

Rein Nauta
(Paterswolde)

Literatuur

- Francois, Etienne und Hagen Schulze (2001), *Deutsche Erinnerungsorte I-III*, München: C.H.Beck.
- Nora, Pierre (1997), *Les lieux de mémoire*, Paris: Gallimard, 3 tomes.
- Nora, Pierre (spring 1989), Between memory and history, in: *Representations*, 26, 1-24
- Wesseling, Henk, e.a. (2005-2007), *Plaatsen van herinnering*, Amsterdam: Bert Bakker, 4 delen.

Ontvangen boeken 01/09-10 – 01/12-10

Borg, Meerten B. ter (2010),

Vrijzinnigen hebben de toekomst. Een essay, Zoetermeer: Uitgeverij Meinema, pp. 160, ISBN 9789021142630, €16,50.

Bouwman, Willem (2009),

Het Gereformeerden Boek, Zwolle: Uitgeverij Waanders, pp. 384, ISBN 9789040085239, €14,95.

Gooren, Henri (2010),

Religious conversion and disaffiliation. Tracing patterns of change in faith practices, New York: Palgrave Macmillan, pp. 181, ISBN 9780230104532, US\$ 60.

Healy, John Paul (2010),

Yearning to Belong. Discovering a New Religious Movement, Farnham: Ashgate, pp. 216. ISBN: 9781409419419, £55.

Holsappel – Brons, Jorien (2010),

Ruimte voor stilte. Stiltecentra in Nederland als speelveld van traditie en vernieuwing, (Netherlands studies in ritual and liturgy 10), Groningen: Instituut voor christelijk cultureel erfgoed, pp. 450, ISBN 9789036744133, €27,50.

Lints, Richard (2010),

Progressive and conservative religious ideologies. The tumultuous decade of the 1960s, Farnham: Ashgate, pp. 24, ISBN 9781409406433, £50.

Sengers, Erik & Thijl Sunier (eds.) (2010),

Religious newcomers and the nation state. Political culture and organized religion in France and the Netherlands, Delft: Uitgeverij Eburon, pp. 176, ISBN 9789059723986, €19,95.

Sloot, Jan (2010),

Hoe God verscheen in Papoea. Nederlandse franciscanen in Papoea, 1937-1987, Nijmegen: Uitgeverij Valkhof Pers, pp. 400, ISBN 9789056253271, €30,00.

Boekman

Tijdschrift voor kunst, cultuur en beleid

Boekman 85

Tijdschrift voor kunst, cultuur en beleid

Tweeëntwintigste jaargang | Winter 2010 | Prijs: € 15

Kunst en religie



Is er sprake van culturele ontkerkelijking? Woedt er een beeldenstorm in de kunstwereld? Hoe hecht is de verhouding van kunst met de wereldreligies? Waarom zijn kunst en religie met elkaar in concurrentie? Is zingering de brug tussen kunst en religie? Zijn kunstenaars profeten? Worden gelovigen juridisch beter beschermd dan kunstliefhebbers? Wat maakt de term islamitische kunst tot een onduidelijke label? Wat verbindt religie met literatuur? Hoe inspireert Boeddha de filmkunst? Wat zoeken mensen in een theaterceel? Waarom is een heilwonderzoek een gemiste kans? Wie gelooft er nog in kunst? En, in een leven zonder kunst een tijdsweg?

In deze Boekman beschrijft **Tijds Adams** het proces van culturele ontkerkelijking. **Lucas Catherine** en **Paul van der Velde** analyseren de relatie tussen kunst en de wereldreligies. **Pieter Hoxum** bekritiseert de mythische status van de kunstenaar en **Alena Alexandrova** ziet religieuze kunst als verleden tijd. Inge van der Vlies verduidelijkt de vrijheid van religie met de vrijheid van kunst en **Francia Treur** ziet het vertellen van verhalen als de ultieme vrijheid. **Mirjam Shatanawi** maanvoert de term islamitische kunst. **Pablo Caberda** belicht het spectrum van de pogromatie met een kruisje en **Anja Geldermans** zoekt de grenzen van cultuureducatie op religieuze scholen. In de serie **Onder** Professoors een interview met theoloog **Hetty Zeck**. Verder interviews met rapper **Fresku**, filmster **Babeth VanLoe**, architect **Marlies Rohmer** en theatermaker **Lieke Benders** over religie als inspiratiebron.



BOEKMAN

85

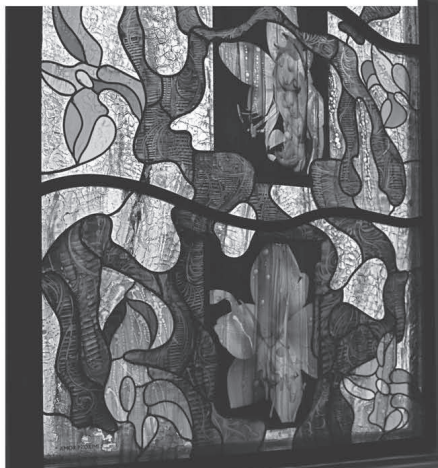
KUNST EN RELIGIE

Boekman 85

Tijdschrift voor kunst, cultuur en beleid

Tweeëntwintigste jaargang | Winter 2010 | Prijs: € 15

Kunst en religie



MAAK KENNIS MET BOEKMAN EN NEEM EEN PROEFABONNEMENT VOOR SLECHTS € 15! KIJK OP WWW.BOEKMAN.NL OF BEL +31 (0)20 624 37 36

Boekman is hét forum voor kunst, onderzoek en beleid. Het tijdschrift informeert thematisch over trends en veranderingen in de culturele sector en de cultuurpolitiek.

In elk nummer staat een thema centraal: na **community arts, festivals** en **beroep: kunstenaar** is dat **kunst en religie**.

Boekman bevat prikkelende essays en analyses, interviews, columns en de rubriek **Uitgelicht** met recensies van belangwekkende publicaties en overige wetenswaardigheden. Met aandacht voor alle kunstvormen: muziek, architectuur, dans, film, theater, beeldende kunst, literatuur enzovoort.

Richtlijnen voor auteurs

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

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

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

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