

Religie & Samenleving

Jaargang 5, nummer 1

Mei 2010

Inhoud

Redactioneel	3
'Met veel gelal en geknal vieren we dit jaar carnaval' Over prins carnaval, mijnheer pastoor, en een kerk uit het lood <i>Erik Sengers</i>	5
Het einde der tijden en het Efraïm Genootschap <i>Durk Hak en Lammert Gosse Jansma</i>	21
Cosmic and Comic: Jocosity and creativity as strategies to turn off boundaries in a Ayahuasca Religion in The Netherlands <i>Alberto Groisman</i>	54
Boekbesprekingen	73
Ontvangen boeken	95
Jaaroverzicht 2009	96

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

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
f2hlgjansma@hetnet.nl

Recensie-exemplaren

Dr. D.H Hak
Potgieterstraat 16
7514 DB Enschede

Abonnementsprijzen

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

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

ISSN 1872-3497

© 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

Begin mei werd weer herdacht dat Nederland bevrijd werd van de Duitse bezetter, dit jaar 65 jaar geleden. Voor de meesten van ons heeft de oorlog eigenlijk niet bestaan. Wat herinnerd wordt is de bevrijding, een feest dat elk jaar weer wordt gevierd. Een feest in de lente, een nieuw begin. Het einde van wat angstig was en bedreigend. Het is een feest dat in alle dubbelzinnigheid werd en wordt gevierd. In de herhaling markeert zich de ambivalentie van het feest. In 1945 was het een feest waarin grenzen werden opgeheven en overschreden, maar ook een feest waarin de moraal werd hersteld, waarin het onderscheid tussen goed en kwaad, tussen fout en vrij, tussen zij en wij, opnieuw werd gemarkeerd. Waarin ook alles wat niet echt goed was, grijs, werd verdrongen in de opluchting over het leven dat behouden was. De lente was ook de tijd waarin de oorlog begon.

Bevrijding. Maar waartoe? Een eerste antwoord op die vraag lijkt vanzelfsprekend te zijn: tot de eigen zelfstandigheid van het land, tot het herstel van het Nederland zoals het was. Dat zeggende wordt meteen duidelijk dat dat nu juist onmogelijk was. Nederland herkreeg zijn zelfstandigheid vanwege de hulp van anderen. Van jonge mannen, vreemden, vrienden, die hun leven offerden voor die vrijheid, een vrijheid die op eigen kracht niet gewonnen kon worden. Een vrijheid die niet verworven werd door de verdienste van het eigen verzet. De bevrijding kwam van buiten. Nederland in oorlogstijd had zich, meestal kwaadschiks, min of meer neergelegd bij de nieuwe verhoudingen, zich aangepast aan een leven in onderworpenheid. Een leven in een veelal stil en soms maar even openlijk protest. Weerbare mannen werden opgeroepen voor dwangarbeid in Duitsland, joodse medeburgers verdwenen naar de kampen. De paradox van de bevrijding is dat zelfstandigheid machteloos maakt en dat onafhankelijkheid slechts bereikt kan worden door afhankelijk te willen zijn. Het is het model van de Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden. Het is het model van de Benelux, van de Europese Unie, van de NAVO, van de Verenigde Naties.

Een tweede antwoord op de vraag naar het waartoe van de bevrijding is eveneens een contrair aan het idee van de ervaren vrijheid. De eigen bevrijding was niet een bevrijding tot de bevrijding van anderen, tot de zelfstandigheid van de koloniën overzee. De oorlog op het eigen grondgebied was nauwelijks een jaar voorbij, of er werd een oorlog in Nederlands Indië begonnen om het gezag te handhaven en zo de vrijheidsstrijd van hen die opkwamen voor de eigen zelfstandigheid in de kiem te smoren. In wat eufemistisch, maar ook

onnozel, politionele acties werden genoemd, gevechtshandelingen tot herstel van de orde, bleek hoe weinig begrip en empathie er was met het vrijheidsstreven van de inlandse bevolking, hoe weinig men zelf geleerd had van de oorlog en van de bevrijding. De oorlog in de Pacific, even verschrikkelijk als die in Europa, met miljoenen omgekomen soldaten en burgers, transformeerde onderworpenen in heersers en de legitieme overheid in een bezetter. Nog maar net zelf bevrijd, werden uit eigen belang de belangen van anderen geminacht, werden de zwakken voor onmondig verklaard, waar men meende zelf nog de sterkste te zijn.

De vraag naar het waartoe van de bevrijding onthult zo de ambivalenties waarmee het feest omgeven is, dubbelzinnigheden die de viering van het feest de diepte geven waarvan het uitdrukking wil zijn, een dubbelheid die in het opgewekte vertoon juist wordt verhuld. In het artikel dat Erik Sengers in deze aflevering wijdt aan de carnavalsmis in Reusel blijkt hoe ook daar de ambivalenties van het ritueel door velen niet worden opgemerkt. Hij analyseert de teloorgang van de religie in ons land als een effect van de verdwijning van de religie uit het midden van de samenleving. Godsdienst is niet meer gewoon, maar vreemd geworden. Ofschoon het conflict rond de carnavalsmis in Reusel, de casus waarmee hij zijn betoog illustreert, voortvloeit uit de idee dat alles gewoon moet kunnen, eigenlijk niets meer vreemd is. De ambivalentie van het religieuze komt ook aan de orde waar Durk Hak en Lammert Gosse Jansma de hoop en teleurstelling, de aantrekking en weerstand analyseren binnen de kring van het Efraïmgenootschap als het einde der tijden naakt. Ten slotte is er naast de vele boekbesprekingen ook een bijdrage van Alberto Groisman over een groep in Alkmaar die de Santo Daime religie aanhangt. Hij ziet dat het ritueel een essentiële functie vervult bij het in stand houden en vormen van sociale betrekkingen tussen de deelnemers. Dit alles tezamen biedt, zoals steeds, een gevarieerd perspectief op de verscheidenheid aan verschijnselen op het gebied van religie en samenleving in ons land.

Rest ons te melden dat Monique van Dijk-Groeneboer, vanwege een toename aan nieuwe taken in haar werkkring, is terug getreden als lid van de redactie. De redactie is haar zeer erkentelijk voor haar inzet, sinds de oprichting, voor het tijdschrift. Haar bijdragen aan het redactieberaad waren stimulerend, haar teksten en commentaren steeds helder en grondig. Toegetroeden is Rein Nauta, emeritus hoogleraar godsdienst- en pastoraalpsychologie aan de Universiteit van Tilburg.

‘Met veel gelal en geknal vieren we dit jaar carnaval’

Over prins carnaval, mijnheer pastoor, en een kerk uit het lood

Erik Sengers*

Een kerk onder vuur

Begin 2010 lag de katholieke kerk in Nederland van twee kanten danig onder vuur. Aan de ene kant kwamen er steeds meer verhalen naar boven over seksueel misbruik en mishandeling in katholieke instellingen die geleid werden door ordes en congregaties. Deze gebeurtenissen lagen soms decennia terug in de geschiedenis en zijn veelal juridisch verjaard, maar kunnen voor de toekomst grote consequenties hebben. De kerk staat immers onder morele druk om de daders financieel schadeloos te stellen. Verder leidt de kerk hierdoor aanzienlijke imagoschade wat bovendien gevolgen kan hebben voor lidmaatschap en participatie. Aan de andere kant lag de kerk onder vuur door een gebeurtenis die eigenlijk hilarisch van aard is ware het niet dat velen hierdoor persoonlijk gekrenkt zijn en de situatie danig uit de hand liep. Ook deze gebeurtenis heeft met seksualiteit te maken en de omgang van de kerk daarmee. Ik doel op de weigering van een Brabantse pastoor tijdens de carnavalsmis om de hostie uit te delen aan de plaatselijke prins carnaval vanwege zijn publiekelijk samenwonen met een man. Daarmee werd de prins feitelijk te kennen gegeven geëxcommuniceerd te zijn. Dit leidde tot hevige protesten, tot verstoring van de misviering aan toe, en veel media-aandacht voor wie dit natuurlijk *gefundenes Fressen* is. Ook deze gebeurtenis zal belangrijke gevolgen hebben voor de positie van deze kerk, zeker in het Brabantse waar haar positie toch al niet sterk is: het kerkbezoek lag in 2008 in het bisdom Breda met 4,9% en in het bisdom Den Bosch met 6,7% onder het landelijk gemiddelde van 7,1% (Kregting/Massaar-Remmerswaal 2009, 9, 37, 39).

De aandacht voor het seksueel misbruik kunnen we in het kader van dit opstel karakteriseren als *Zeitgeist*. Na de bevrijding in de jaren zestig en zeventig van de benauwende ideeën over seksualiteit in de periode daarvoor,

* Erik Sengers is godsdienstsocioloog. Hij is verbonden aan de faculteit Sociale Wetenschappen van de Vrije Universiteit Amsterdam, afdeling Sociologie.

de klachten over ‘over-seksualisering’ van de samenleving in de jaren tachtig en negentig, is blijkbaar nu, nu velen nieuwe stabiele vormen van seksuele en andere intieme relaties gevonden hebben, de gelegenheid om terug te blikken naar wat er vanuit het huidige gezichtspunt toen eigenlijk verkeerd was (en soms ook toen al verkeerd werd gevonden). Bovendien is er op veel meer plekken in de samenleving uitdrukkelijke, en terechte, aandacht voor de lichamelijke integriteit van mensen, met name van kinderen, ouderen en lichamelijk en geestelijk hulpbehoevenden (zie bijvoorbeeld de verhitte discussies over de terugkeer van gestrafte pedofielen in de samenleving). De katholieke kerk zal op dit punt zeker alles doen naar de normen van wet, moraal en publieke opinie te handelen, al was het maar om (financiële) schade te beperken. Op dat andere vlak, de weigering van de hostie aan een openlijk homoseksuele prins carnaval, zal dat denk ik niet gebeuren. Daar zal de kerk, zo is mijn voorspelling, een steeds meer confronterende positie in de samenleving innemen. Waar de katholieke kerk, en volgens mij geldt dit ook voor de Protestantse Kerk in Nederland, voorheen nauw bij het maatschappelijk midden betrokken was, gaat ze in de toekomst steeds meer weg van het midden. En misschien niet eens omdat ze dat zou willen, maar ook *omdat er geen midden meer is*. En waarheen beweegt zij, of waar staat zij, waar er geen midden meer is?

Deze beweging van de kerk van het midden weg heeft volgens mij alles te maken met processen van mondialisering van de samenleving. Deze processen zorgen ervoor dat de sociale functies en systemen die voorheen een lokale/nationale context bepaalden, tegenwoordig op een hoger, mondiaal niveau getrokken zijn. De kerken die voorheen sterk met die lokale context verbonden waren en zich daar ook aan aangepast hadden (ik noem ze voor het gemak even volkskerken maar ik weet dat dat in de Nederlandse context niet de meest gemakkelijke term is – Sengers 2009a; 2010) komen daardoor losser te staan van die context en zijn er niet meer aan gebonden. Integendeel, daar ook het systeem religie op mondiaal niveau sterker georganiseerd wordt (zie voor het christendom Beyer 2006, 120-155) worden die volkskerken meer bepaald door internationale trends die eerder een duidelijkere zelf-identificatie van religieuze organisaties tot gevolg hebben. De weigering van de communie was in dit opzicht eerder een harde botsing van twee gemonialiseerde systemen in een lokale situatie, namelijk het religieuze systeem en het systeem van entertainment.

Natuurlijk is de stelling dat mondiale relaties een aanvankelijk vrolijke zaterdagavondmis in Reusel verstoren niet helemaal te bewijzen, en dat zal ik ook niet doen. Ik zal in dit – daarom noodgedwongen eerder essayistisch bedoelde – artikel de sociale situatie die ik in de eerste, theoretisch bedoel-

de paragraaf beschrijf als *factum* aannemen. In de tweede paragraaf zal ik dan een gedetailleerde beschrijving geven van de gebeurtenissen in Reusel. Gedetailleerd voor zover mogelijk, want ik was niet bij de gebeurtenissen zelf en zal de ontwikkelingen dus schetsen vanuit de berichten in de media (met name *Trouw* en berichtgeving op www.katholieknederland.nl). Een groot probleem is dat niet, omdat de participanten in het conflict zelf ook voortdurend de media zochten of gebruikten om hun standpunten openbaar te maken en de ontwikkelingen toe te lichten. Hierbij zal ik vooral aandacht hebben voor het centrifugale karakter van de gebeurtenissen, van een volkskerk die zich uit het centrum wegbeweegt. In de derde paragraaf zal ik conclusies trekken uit deze beschrijving voor de toekomstige positie van de kerken in de mondiale samenleving.

Mainline kerken en mondialisering

De grote christelijke kerken zijn in Nederland bepalend geweest voor de inrichting van de moderne samenleving (Stuurman 1984, Hellemans 1990). De Nederlandse Hervormde Kerk, de Gereformeerde Kerken in Nederland en de Rooms-Katholieke Kerk hebben door de maatschappelijke organisaties die ze beheerden en bestuurden, en die op alle mogelijke maatschappelijke terreinen actief waren, aanzienlijk bijgedragen aan de specifieke, op levensbeschouwelijke grondslag gebaseerde, inrichting van het maatschappelijk middenveld. En door die organisaties hebben deze kerken, met name de GKN en de RKK, hun leden tot in de hoogste maatschappelijke posities gebracht, op gelijke voet met de liberale en verlicht-protestantse elite die het land traditioneel bestuurde, wat zich ook in politieke macht uitte. Tegen het einde van de jaren zestig van de vorige eeuw waren de kerken vast onderdeel van het politieke, culturele, economische, intellectuele en sociale establishment. In de volksmond en onder wetenschappers wordt wel gesproken van de 'volkskerken' (zie bijvoorbeeld Schreuder 1969). Een wat verwarrende term die op de Nederlandse situatie niet geheel van toepassing is, misschien nog het best op de NHK. Liever gebruik ik de term 'mainline churches' om aan te duiden wat de maatschappelijke positie was van deze kerken: in het centrum van de maatschappij. De term ontleen ik aan Roof en McKinney die de term in hun boek (1988, 6) definiëren als 'the dominant, culturally established faiths held by the majority of the Americans'. Later in hun boek (73-76) specificeren ze verschillende kenmerken die dienen als 'maat' voor 'mainline religion': een groot aantal leden, sociale macht in relatie tot de leden en tot maatschappelijke

instituties, een zekere mate van vitaliteit die zich uit in vernieuwing waardoor deze kerken belangrijk kunnen blijven, een positieve bijdrage aan de cultuur, en in lage spanning met de samenleving.

Na 1960 is deze positie van de Nederlandse kerken door de secularisatie sterk aangetast: de individuele betrokkenheid bij en instemming met de religieuze organisaties is verminderd, de maatschappelijke organisaties van de kerken zijn er lossers van komen te staan, en de godsdienstige waarden zijn minder leidend voor de samenleving en cultuur. Tegelijkertijd zijn kerken, en religie in het algemeen, niet minder belangrijk geworden in Nederland. De kerken blijven de grootste organisaties in het religieuze veld als het gaat om de vormgeving van religieuze beleving. Daarnaast zijn er een flink aantal nieuwe organisaties opgekomen in de christelijke sector (lees: pinksterkerken, evangelische groepen en migrantenkerken) die door hun intensievere beleving van het geloof een voorbeeld worden voor de huidige generatie kerkleiders – die ook prompt reageren met een duidelijkere profilering van de organisatie. Dat deze repositionering en herstructurering de christelijke kerken relevanter zal maken is een these die ik op vele plaatsen heb onderbouwd (o.a. Sengers 2009b), maar hier niet zal herhalen. Wat ik hier wil laten zien is dat dit proces van enerzijds vermindering van betrokkenheid, anderzijds herstructurering en repositionering begrepen kan worden in het kader van de mondialisering van de samenleving.

De literatuur over mondialisering heeft vele lagen en kent diverse insteken, afhankelijk van de wetenschappelijke discipline die men heeft. Omdat mijn onderzoek op dit punt aan het begin staat, volsta ik hier met een werkbeschrijving die hopelijk later uitgewerkt zal kunnen worden. In deze werkbeschrijving zie ik mondialisering als een economisch, politiek en cultureel proces op wereldschaal, dat bevordert wordt door technologische ontwikkelingen (de ontwikkeling van de ICT en de verbetering van het transport en daarmee ook de handel) die onze sociale relaties revolutioneren: de dominantie van het mondiale kapitalistische economische systeem inclusief nieuwe manieren van productie en nieuwe vormen van sociale in- en uitsluiting op wereldschaal; grotere doorlaatbaarheid van de grenzen van de staten tezamen met sterkere internationale samenwerking; de opkomst van een mondiale cultuur die gekenmerkt wordt door vrijheid en vooruitgang en grotere culturele interactie door migratie, toerisme en vergroot media-aanbod (zie Beyer 2001, vii-xii; Castells 2000 [1996], 77-162; Ray 2007).

De doorwerking van de hierboven beschreven processen die samenhangen met de mondialisering van sociale relaties heeft belangrijke gevolgen voor volks/*mainline* kerken. De nationale staat als natuurlijke partner en als

referentiekader is niet langer aanwezig (Beyer 1994, 46-51). De sociale organisaties op het gebied van zorg, onderwijs, politiek, cultuur en economie – die tot het midden van de twintigste eeuw tot hun maatschappelijke netwerk behoorden – zijn opgenomen in grotere (inter)nationale verbanden en worden erdoor bepaald. Ondertussen worden kerken uitgedaagd nieuwe antwoorden te vinden op problemen die variëren van immigratie/integratie en nieuwe vormen van armoede (Beck 2000) tot de ethische dilemma's die ontstaan als gevolg van verbeterde (medische) techniek. En volkskerken moeten hun interne structuur aanpassen om te kunnen omgaan met verminderde (personele, financiële) hulpbronnen en verhevigde competitie als gevolg van nieuwe aanbieders van religie. Kortom, *mainline* kerken moeten proberen een verbinding te zoeken met nieuwe manieren van sociale en culturele communicatie van religie zoals die in een mondiale samenleving plaats vindt (bijvoorbeeld Schreiter 2004, 84-97; Pace 2007).

Hoe kerken die nieuwe verbinding zoeken en leggen, kan volgens mij het beste bestudeerd worden met behulp van de sociale systeemtheorie. Het werk van Peter Beyer (1994; 2006) is daarbij mijn uitgangspunt. Centraal in zijn theorie is de functionele differentiatie van de samenleving, wat betekent dat de samenleving is verdeeld naar de functies die de delen vervullen voor de hele samenleving. Bovendien wordt verondersteld dat deze delen relatief gesloten subsystemen zijn, die door hun eigen codes en normen bepaald zijn. Zo zijn bijvoorbeeld het recht, de economie, politiek en gezondheidszorg subsystemen van de samenleving. In het licht van mondialisering zijn deze subsystemen niet meer ingekaderd door een singuliere, nationale samenleving maar wordt de wereld als geheel de analyse-eenheid (Luhmann 2005 [1975]; Beck/Grande 2004). Religie wordt ook beschouwd als een functioneel gedifferentieerd maatschappelijk subsysteem. Beyer definieert religie als 'a type of communication based on the immanent/transcendent polarity, which functions to lend meaning to the root indeterminability of all meaningful human communication,...' (Beyer 1994, 6). Dat roept de vraag op hoe religie in de mondiale samenleving wordt 'gecommuniceerd' en zo gerealiseerd.

In de sociale systeemtheorie wordt de werking van een subsysteem beschreven op twee manieren: 'function' en 'performance'. 'Function' is in het geval van het religieuze subsysteem de religieuze communicatie: het denken en spreken over het geheel van de samenleving vanuit een transcendent perspectief. 'Performance' van het religieuze subsysteem is de vaardigheid om problemen op te lossen die veroorzaakt worden door andere subsystemen, maar die daar niet kunnen worden opgelost. De zingevingsvragen

bij werkloosheid of ziekte kunnen bijvoorbeeld niet door het economische of gezondheidssysteem worden opgelost. De stelling van Beyer is dat de functie van religie afneemt in een functioneel gedifferentieerde, gemondialiseerde wereld. Functionele differentiatie leidt immers tot betere seculiere (technische, politieke) antwoorden op sociale vraagstukken en tot privatisering/individualisering, waardoor het moeilijker wordt om religieuze communicatie voor het geheel van de samenleving overeind te houden. Maar de functioneel gedifferentieerde wereldsamenleving biedt in zijn ogen mogelijkheden voor de ‘performance’ van religie. Hoe meer gespecialiseerd de subsystemen en hoe gecompliceerder hun (mondiale) verbindingen, hoe meer mogelijkheden er zijn voor religie om publieke invloed te verkrijgen door bij de problemen van het dagelijks leven te helpen.

Een subsysteem is niet alleen communicatie: om een relevante factor in de samenleving te worden, moet het ook georganiseerd worden. Hoe is religie georganiseerd in de mondiale samenleving? Beyer (2006, 108) onderscheidt vier vormen: 1. als georganiseerde religie zoals kerken; 2. als sociale beweging; 3. als thema in sociale systemen, zoals in het geval van religieus nationalisme, waardeordelen in de rechtspraak, of waarden in opvoeding en onderwijs; 4. als netwerk-religie wat zich uit in religieus-culturele vormen op lokaal of zelfs persoonlijk niveau. Zijn bijzondere aandacht gaat uit naar de tweede vorm: religie als sociale beweging, die geen duidelijke lidmaatschaps-criteria heeft en mobiliseert rondom maatschappelijke ‘issues’ (Beyer 2006, 52-53; zie voor voorbeelden Beyer 1994). Hij denkt dat het religieuze systeem het beste zijn ‘performance’ kan vervullen als het georganiseerd is in bewegingen en daarmee op een religieuze noemer mobiliseert rondom de overgebleven problemen van andere subsystemen. Deze bewegingen zijn volgens Beyer in staat de kloof te overbruggen tussen de geprivatiseerde ‘function’ van het religieus subsysteem en de publieke ‘performance’. Deze onderscheiding is voor mij aanleiding om in de casus-Reusel ook de rol van sociale bewegingen nader te bekijken.

‘Met veel gelal en geknal...’

De carnavalsmis is in katholieke streken waar carnaval gevierd wordt een van de traditionele elementen. In het weekeinde voor Aswoensdag – het begin van de vastentijd – gaat de hele ‘carnavallende’ gemeente, onder leiding van de plaatselijke prins, naar de kerk. Verkleed natuurlijk, want het is nog de tijd van de narren. Wie daar wel eens beelden van gezien heeft, ziet een volle en

vrolijk uitzierende kerk, waar de meeste missen matig bezocht worden door een voornamelijk grijs publiek. Maar de carnavalsmis is een gebeurtenis voor de hele plaatselijke gemeenschap. Zo ook in Reusel, waar op zaterdagavond 13 februari 2010 de carnavalsmis gevierd werd die danig uit de hand zou lopen. De Raad van 11 had namelijk Gijs 'den urste' Vermeulen tot prins gekozen van Narrendonk zoals Reusel in deze periode tijdelijk heet. Prins Gijs is homoseksueel en woont samen met zijn partner. Dat was voor de Raad geen probleem omdat voor hem de *leut* voorop staat, maar wel voor pastoor Buyens die de mis celebreerde. Daags voor de viering ontmoetten prins en pastoor elkaar om kennis te maken en de mis door te nemen. Bij die gelegenheid zei de pastoor dat de prins bij de uitdeling van de communie wel naar voren kon komen om een kruisje te halen, maar niet de communie kon ontvangen. Bij een tweede gesprek bleef de pastoor bij dit standpunt en was niet op andere gedachten te brengen. Daarop hield de prins de eer aan zichzelf en bezocht wel de mis, maar bleef tijdens de communie-uitdeling in de bank zitten. En diverse andere bezoekers, uit solidair protest, deden dat ook.

Hoe deze gebeurtenis in de media is gekomen is onduidelijk. Feit is dat *De Gelderlander* er over heeft bericht en het daarna is opgepakt door de landelijke nieuwsbureaus. De gebeurtenis schoot enkele homoseksuelen dusdanig in het verkeerde keelgat dat ze onder aanvoering van belangenorganisaties zoals het COC aankondigden meteen de week erop naar de vroege zondagsmis in Reusel te gaan om demonstratief, bijvoorbeeld met een roze driehoek op de borst, de communie te ontvangen. De pastoor was echter voorbereid en had in overleg met het bisdom besloten om deze zondag helemaal niemand de communie uit te reiken, waarop enkele demonstranten demonstratief de kerk verlieten. De *justificatio* die Buyens tijdens zijn preek gaf, is het waard hier nog eens weer te geven, deels omdat ze wat onderbelicht bleef en deels vanwege theoretische redenen. Voor hem is de communie iets eerbiedwaardigs en geen gebeuren voor een demonstratie. Verder wees hij erop dat de kerk regels heeft die eenieder te eerbiedigen heeft. Om dat te onderstrepen maakte hij een vergelijking die uit systeemtheoretisch perspectief interessant is: "Als ik mij in het carnavalsgedruis werp weet ik dat ik ook hun regels heb te eerbiedigen". Hiermee maakt hij een duidelijk onderscheid tussen 'kerk' en 'carnaval'; dat tijdens carnavaltijd alle regels tijdelijk op hun kop gezet worden schijnt de pastoor vergeten te hebben. Tenslotte komt de weigering in zijn beleving niet voort uit discriminatie, maar uit pastorale zorg: wie in zondige staat ter communie zou gaan zou zichzelf een 'oordeel kunnen eten'. Het is de taak van een priester dit te voorkomen, in zoverre heeft hij naar eigen inzicht correct en gewetensvol, en zeker niet discriminerend, gehandeld.

Enkele aanwezige demonstranten, teleurgesteld door de weigering communie uit te delen, kon dit niet overtuigen en ze kondigden aan nu in grotere getale de zondag daarop, 28 februari 2010, naar de Sint Jan in Den Bosch te gaan, naar de kerk van de bisschop die in hun ogen beleidsmatig verantwoordelijk is. Ze werden daarin ondersteund door Liliane Ploumen, voorzitter van de PvdA (en directeur van de katholieke ontwikkelingsorganisatie Cordaid totdat ze door onenigheid met de bisschoppenconferentie moest vertrekken), wat interessant is omdat dit een inmenging is van het politieke systeem in het religieuze systeem. Hoogste tijd dus voor een poging de gemoederen te sussen: het bisdom en homo-belangenorganisatie COC zouden met elkaar in gesprek gaan. Dat gesprek vond plaats op vrijdag 26 februari. De uitkomst stelde het COC niet tevreden, het geheel leek eerder een herhaling van zetten. De bisschop herhaalde dat praktiserende homoseksuelen niet ter communie kunnen gaan, verder probeerde hij de kwestie kleiner te maken door te zeggen dat “de communie maar een onderdeel is van het geheel”. De bisschop erkende wel dat hij de pijn kon delen, dat er een ‘open zenuw is geraakt’, en dat de eigen verantwoordelijkheid van de gelovige (ze zouden zich immers een oordeel kunnen eten) groot is. Interessant is ook dat de bisschop analyseerde dat er over het ontvangen van de communie onduidelijkheden zijn bij de katholieke gelovigen en hij kondigde aan te willen ophelderen dat ook anderen die niet volgens de katholieke leer leven (zoals hertrouwde gescheidenen), niet ter communie zouden mogen gaan. Dat hierdoor het aantal uitgeslotenen, in tegenstelling tot de inzet van het COC, juist zou toenemen, leidde niet tot opwinding in de media. Tenslotte gaf hij aan dat het katholicisme ‘geen volksgeloof’ is en dat hij de gelovigen op ‘een juiste manier’ naar de kerk wil brengen. Hiermee neemt de bisschop uitdrukkelijk afstand van een ‘main-line’ kerk begrip.

Het geplande protest van homoseksuelen in de Sint Jan op zondag 28 februari ging dus gewoon door. Enkele honderden, deels vrolijk uitgedoste homo’s, waren in de kerk duidelijk aanwezig. Je zou kunnen zeggen: het leek wel een carnavalsmis. Daarnaast was de pers met enkele televisieploegen duidelijk aanwezig. Maar het geheel zou gematigd verlopen. Het kerkbestuur was gewaarschuwd en had wederom als de-escalerende maatregel besloten geen communie uit te delen. Henk Krol van de *Gay Krant* had al aangekondigd wel aanwezig te zijn maar niet ter communie te gaan ‘om niet te provoceren’. Plebaan (pastoor van een kathedrale parochie) Van Rossum zei te betreuren dat het zorgvuldige kerkelijke standpunt over homoseksualiteit door de gebeurtenissen in Reusel vertroebeld is geraakt en dat door de ontstane hype ‘veel oprecht gelovige homoseksuelen gekwetst zijn’. Hij legde nogmaals uit dat

in zonde ter communie gaan grote gevolgen kan hebben voor het zielenheil. In een individueel pastoraal gesprek kunnen die omstandigheden besproken worden, waarna het aan de individuele gelovige is om de beslissing te nemen. Weigering zou zelden voorkomen, en dat was volgens de plebaan in Reusel ook niet gebeurd.

In de eerste week van maart volgden de gebeurtenissen elkaar in hoog tempo op. Het Werkverband van Katholieke Homo-pastores keurde de gebeurtenissen in Reusel scherp af. Het is aan de gelovigen zelf de afweging te maken of ze ter communie kunnen gaan, voor Jezus stond gastvrijheid voorop. Uitsluiten zou op basis van andere gronden moeten gebeuren, homoseksualiteit zou een gave Gods zijn. Ook de Mariënburgvereniging, een vereniging van progressieve katholieken, verklaarde het standpunt van de kerk als 'totaal achterhaald' en stelde zich op 'evangelische gronden' solidair met praktiserende homoseksuelen. De kerk zou met haar leer over seksualiteit en moraal niet meer bij de tijd zijn, en zich daardoor kwetsbaar maken. Volgens de vereniging is de meerderheid van de katholieken van mening dat homoseksualiteit geen zonde is. Interessant was verder de opvatting van een notaris uit Eindhoven die aankondigde dat een aantal notarissen schenkingen en legaten aan de kerk vanwege gewetensbezwaren wilde opschorten zolang de kerk bepaalde groepen zou uitsluiten. Pikant, omdat het landelijk beleid van de kerk is om meer inkomsten uit dergelijke bronnen te verkrijgen. Er is waarschijnlijk geen juridische basis voor; ikzelf vroeg me af hoe het geweten van notarissen een rol speelt bij malafide vastgoedtransacties. Al eerder, op 23 februari, deden theologiestudent Ouwens en zijn kompaan Cooijmans aangifte in Cuijk tegen pastoor Buyens wegens discriminatie. Ouwens, blijkbaar niet bevreesd voor zijn kerkelijke carrière, was al vastgezet wegens baldadigheid omdat hij de mis op 21 februari wilde verstoren en werd in de kerk door een agent in burger gearresteerd.

Maar er kwam vanuit onverwachte hoek ook steun voor de kerk. De protestants-christelijke homo-organisatie RefoAnders toonde zich verontwaardigd over de verstoring van de mis in de Sint Jan en startte een protestactie. Dergelijke actievormen, zo werd gesteld, verstoren de dialoog die deze organisatie voert met verschillende kerkelijke organisaties over acceptatie van homoseksualiteit in kerkelijke kring. De SGP noemde de protesten in de Sint Jan zelfs een 'criminele actie' en stelde er Kamervragen over. De partij wilde weten of het Openbaar Ministerie actie zou ondernemen op basis van artikel 146 Wetboek van Strafrecht, dat onder andere gaat over het verstoren van kerkdiensten. Al eerder reageerde de ChristenUnie in scherpe bewoordingen op de oproep

van PvdA-voorzitter Ploumen om naar de Sint Jan te gaan. Fractievoorzitter Slob was blij met haar oproep om naar de kerk te gaan, maar vond verder dat de politiek buiten de kerk moest blijven. Als ze als katholieke gelovige zou spreken moest ze dat wat duidelijker aangeven, en haar politieke merknaam niet inzetten. Ondertussen bleef prins carnaval zelf er erg gelaten onder. In een open brief benadrukt hij dat hij volledig geaccepteerd is in de Reuselse dorpsamenleving. Verder zegt hij de eer aan zichzelf te houden: “als iemand mij een hostie weigert... heb ik bij hem of haar duidelijk niks te zoeken”. En van theologische debatten zegt hij ook geen verstand te hebben. Hij ziet zichzelf als een ‘positivo’ die daarmee mensen op kan beuren. Daarom ook zijn motto ‘Met veel gelal en geknal vieren wij dit jaar carnaval’. Alaaaf, dat hebben ze dit jaar geweten in Reusel!

Blijkbaar onder druk van de maatschappelijke ontwikkelingen, en met het vooruitzicht dat nog eens zes zondagen achtereenvolgend geprotesteerd zou worden bij de Sint Jan, vroeg het bisdom een nieuw gesprek aan met het COC en de *Gay Krant*. Dat gesprek vond plaats op woensdag 3 maart. Nu kwam er een blijde Henk Krol voor de televisiecamera's verkondigen dat er niet meer gediscrimineerd wordt in de katholieke kerk: “Er is geen onderscheid meer. Keurig! Iedereen is weer welkom in de katholieke kerk”. Maar feitelijk was er in het standpunt van de kerk niets gewijzigd. Alle praktiserende homo's zijn welkom, en “Wie de communie wil ontvangen, moet dat gewetensvol doen” aldus een woordvoerder van het bisdom: je moet gedoopt zijn, geloven in de *realis presentia* en leven in overeenstemming met de Kerk. De kerk houdt de leer voor, de mensen zelf maken de afweging. Voor zover ik op de hoogte ben is dit een juiste verwoording van de officiële leer, maar het is natuurlijk geen wijziging, hoogstens een nuancering en in ieder geval – doordat er nu niet meer publiekelijk over bepaalde groepen wordt gesproken – betere communicatie van het eerder verkondigde kerkelijk standpunt. Het discriminatoire onderdeel verdwijnt nu met de ‘gewetensvorming’ naar het individuele, private niveau van pastoraal contact en biechtgesprek uit het publieke debat. In ieder geval claimde Krol, die zich op de persconferentie opwierp als advocaat van katholieke homo- en heteroseksuelen, de verklaring als een overwinning.

Daarmee leken de gemoederen bedaard, maar conservatieve katholieken verrasten vriend en vijand. In de meest scherpe bewoordingen betichtte pastoor Mennen uit Oss zijn eigen bisdom ervan “voor het homogeweld door de knieën” te zijn gegaan. Mennen is behalve pastoor ook lid van het kathedrale kapittel (een bisschoppelijk adviesorgaan) en docent kerkrecht aan het diocesane seminarie. Hij botste al vaker, samen met pastoor Harm ‘de klokkenluider van Tilburg’ Schilder, met het bisdom en staat half maart in de media

omdat hij als bisschoppelijk censor enkele onder het Nederlandse kerkvolk geliefde liederen heeft afgekeurd voor de officiële misboekjes. Zijn uitleg van canon 915 van het kerkelijk wetboek, die aan het begin staat van de hele kwestie-Reusel, is strikt: een priester is verplicht de communie te weigeren aan iemand die publiek in zonde leeft, de rest is volgens hem “pastorale leugen”. Op zijn website roept hij op een petitie tegen het bisdom te ondertekenen op www.catholica.nl, wat half maart 700 mensen gedaan hadden. Daarop werd aangekondigd dat de protesten van verontwaardigde homoseksuelen zich zouden verleggen van Den Bosch naar Oss, maar dat bleek een storm in een glas water. Aan de deur deelde het Nuenense raadslid Boonman witte driehoekjes uit waarmee hij aandacht vroeg voor alle groepen die in de kerk worden uitgesloten. Volgens een persbericht zaten er vijf mensen met een witte driehoek in de kerk, die overigens allen de communie kregen. Mennen vond dat ze zich netjes gedroegen en hij zei niet te weten wat een witte driehoek betekent. Dat bleek een wijze opstelling, want daarna ging de hostie-rel liggen.

Kerken en het ‘lege midden’

In Reusel botsten twee subsystemen van de functioneel gedifferentieerde wereldsamenleving. Aan de ene kant staat de religie, hier gerepresenteerd door de organisatie Rooms-Katholieke Kerk. Dat is op zich al een mondiale organisatie, en sinds het pontificaat van Johannes Paulus II – de meest reislustige paus van de moderne tijd – zijn de interne structuren en de focus op Rome verder versterkt. Tegelijk met deze interne heroriëntatie is ook de externe oriëntatie versterkt. Inhoudelijk gaat het daarbij om de verkondiging van de correcte boodschap, een concentratie op het heil van mens en wereld, de nadruk op de rol van de heilsmiddelen daarbij (de sacramenten), en dat betekent ook een versteviging van de plaats van het gewijde ambt in de kerk. Deze heroriëntatie, die dus ook gevolgen heeft voor de verhouding van de kerk met de wereld, wordt vanaf midden jaren tachtig met kleine stapjes geïntroduceerd in alle mogelijke sub-organisaties zoals scholen, media en zorgcentra (Sengers 2003, 163-179). Dit beleid van de katholieke kerk is een voorbeeld van hoe het religieuze systeem zich sluit of, in theoretische termen, meer gedifferentieerd raakt. Bij de protestantse (volks)kerken, die vaak een sterkere nationale basis hebben, is die trend minder zichtbaar. Maar ook deze kerken ontkomen volgens mij, via de invloed van mondiaal opererende evangelicale bewegingen, niet aan de verdere, functionele systematisering op mondiaal niveau. Aan de andere kant staat het subsysteem cultuur en meer specifiek

de entertainment-cultuur, waarvan carnaval deel uitmaakt. Ook dit systeem is (onder druk van de commercie) steeds verder verzelfstandigd en gemonialiseerd. Vanuit Nederland kunnen we deelnemen aan carnavalsfeesten in Duitsland, Frankrijk, en Zwitserland, maar er zijn er ook die daarvoor naar Brazilië reizen. Naast de vele typische culturele verschillen die er zijn en zeker zullen blijven, zijn er ook vormen van 'glocalisering' waarin mondiale patronen in een lokale situatie ingepast worden, bijvoorbeeld het Rotterdamse Caribische zomercarnaval. Maar dergelijke feesten zijn helemaal losgezongen van de oorspronkelijke betekenis: nog even uit de band springen, de wereld op zijn kop zetten, voordat met de vastentijd de strenge voorbereiding op het paasfeest begint. Carnaval is in die zin geseculariseerd en onderdeel van een wereldwijd commercieel feestneuzen-netwerk (Nurse 1999).

Het gevolg van de mondiale uitdifferentiëring van sociale systemen is dat die systemen op lokaal niveau tegenwoordig minder met elkaar verbonden zijn. In het moderne tijdperk waren de subsystemen met elkaar verbonden en ingekaderd in wat het midden van een samenleving genoemd kon worden. Dit loskoppelen heeft belangrijke gevolgen gehad voor de positie van kerken, die voorheen als 'mainline' beschouwd konden worden. De definitie van Roof en McKinney luidde immers: 'the dominant, culturally established faiths' wat in de inleiding in een aantal kenmerken werd uitgewerkt. In de casus-Reusel zien we dat ongeveer alle aspecten van die definitie in haar tegendeel zijn verkeerd: er is een sterke scheiding tussen cultuur en religie, de sociale macht van de organisatie over de leden – zelfs over de gewijde ambtsdragers – is tot een minimum beperkt, de invloed op maatschappelijke organisaties is nihil (te beginnen bij de carnavalsvereniging), door de omringende cultuur wordt de opstelling van de kerk geenszins gezien als een positieve bijdrage daaraan, wat resulteert in een grote spanning met de omringende samenleving – variërend van homobelangenorganisaties en notarissen tot politieke partijen. Zullen ze in Reusel volgend jaar nog een carnavalsmis vieren? Ik denk het niet, tegelijk zou dat een definitief teken zijn van het verlies van de *mainline* positie van de katholieke kerk in het Brabantse platteland, die gezien het kerkbezoek toch al sterk onder druk staat: de kerk heeft voor de algemeen gedeelde cultuur niets meer te vertellen. En dat wordt ook door de uitspraken van de bisschop bevestigd: die wil helemaal geen volkskerk meer zijn, maar wat we in sociologische zin een 'sekte' zouden noemen: een selecte club van overtuigde mensen die persoonlijk heil verwerft. Zouden we met deze term de positie van de (voorheen) volkskerken in een gemonialiseerde samenleving kunnen beschrijven? Mijn verwachting is dat ook de PKN zich minder volkskerkelijk zal gaan opstellen in de nabije toekomst, nogmaals: al was het

dus maar omdat er geen midden meer is waaraan dergelijke kerken zich kunnen oriënteren.

De kerk beweegt zich dus uit het midden van de samenleving weg. Maar dat stelt ook de vraag wat het midden van die samenleving ('mainline') is. Want niet alleen carnaval is opgenomen in een functioneel gedifferentieerd subsysteem, ook andere maatschappelijke subsystemen worden langzamerhand sterker opgenomen in mondiaal functionerende subsystemen in plaats van in lokale: economie (Euro), onderwijs (BA-MA-structuren), politiek (Europa), media, enzovoorts. Dat laat het 'midden' van een lokale samenleving enigszins leeg. Maar ondanks de mondialisering van functionele systemen, blijven ze wel op lokaal niveau invloed houden – op een andere manier. De casus-Reusel maakt dat enigszins duidelijk. Waar 'mainline' voorheen misschien bepaald werd door de verbinding van de verschillende systemen, is dat inkaderende karakter ervan nu verdwenen. Nu komen mondiale functionele systemen zonder 'bescherming', zonder 'bumper' van andere lokaal opererende systemen direct in een lokale situatie bij elkaar – en verdwijnen ook weer. Sommige theoretici van mondialisering zouden van 'flows' spreken om uit te drukken hoe de sociale interactie in een mondiale samenleving vorm krijgt. Machtsverhoudingen en informatie (media) spelen in dergelijke 'lege' situaties een belangrijkere rol dan sociale instituties. Om het anders te zeggen: in het geval van een kleinschalige dorpsamenleving als Reusel mag voor iedereen duidelijk zijn wat het midden is. In theoretische termen zien we hier de vierde vorm van organisatie, religie als 'netwerk'. Maar de casus-Reusel maakt voor mij wel duidelijk dat in een mondiale samenleving die vierde vorm sterk onder druk staat: waar de verbinding tussen kerk carnaval nog overeind wordt gehouden kan dit leiden tot een 'knallende' reactie; de aanleiding was in dit geval de visie op homoseksualiteit in beide subsystemen.

Verder wil ik nog enige aandacht besteden aan de rol van bewegingen in deze casus omdat die in Beyers theorie zo belangrijk geacht worden voor de communicatie van religie in de mondiale samenleving. Wat we zien is dat het bureaucratische instituut 'kerk', zo typisch voor de moderne samenleving, in een tijd van mondialisering sterk onder druk komt te staan. Op zich zou in een kerk (als een op moderne leest geschoeide organisatie) bij leken, geestelijken en de buitenwereld geen onduidelijkheid mogen bestaan over wie er ter communie mag gaan en wie niet, en wie daarover te besluiten heeft. Maar in een wereld gedomineerd door bewegingen wordt de kerk op alle mogelijke manieren ingehaald: door de feestvierende kerkgangers, door homobelangenorganisaties, door politieke partijen, door de progressieve achterban

en tenslotte door haar eigen priesters. Natuurlijk zijn dit niet allemaal ‘sociale bewegingen’ te noemen, wel zijn sommige actoren (zoals de orthodoxe priesters) tenminste deel van een breder netwerk – dat nog nauwelijks in kaart gebracht is. Tegelijkertijd is de definitie van Beyer relatief vaag en moet daarom nader uitgewerkt worden voordat die empirisch wordt ingezet. Mijn punt is hopelijk wel duidelijk: in een mondiale samenleving wordt religie niet meer alleen gecommuniceerd via kerkelijke instituten, maar via een veelvoud aan sociale vormen. Verder blijkt er nog steeds veel residue ‘religie’ in andere subsystemen te zitten die er alleen door verdere systemische sluiting uitgehaald of verduidelijkt kan worden. Binnen die systemen leeft het gevoel dat er – vanuit politiek, economie, zorg – ook wat over dat religieuze aspect gezegd kan worden, en dat zorgt in de toekomst alleen voor verdere conflicten. Tenslotte doen de bewegingen die in deze casus geïdentificeerd zijn eerder aan ‘function’ dan aan ‘performance’, tegengesteld aan wat Beyer verwacht. Ook hier zou nader onderzoek gepleegd moeten worden.

Tenslotte een praktische opmerking die het kerkelijk beleid betreft. De kerk zou kunnen leren van andere organisaties hoe in een dergelijke, chaotische omgeving crisismanagement en conflictbeheersing gedaan moeten worden. Het is duidelijk dat dit in een steeds dynamischere omgeving niet meer kan plaatsvinden door middel van verklaringen, uitleg, statements en ambtelijk handelen. Dat zijn typische vormen van ‘volkskerkelijk’ optreden, dat er van uit kan gaan dat er een stabiele basis van vertrouwen is onder de bevolking, of in maatschappelijke instituties, die de kerk verder kunnen dragen en dat door ambtelijk spreken hersteld kan worden als het beschadigd is. In een mondiale samenleving moeten we er misschien van uit gaan dat dat institutionele vertrouwen er niet meer a priori is. Het hangt sterk samen met individuele personen (leiders) die in mediale presentaties het vertrouwen in hun persoon kunnen omzetten in institutioneel vertrouwen. En dat vertrouwen moet ondersteund worden door concrete, geloofwaardige daden. Hoe dit dient te gebeuren, en in een kerkelijke setting plaats kan hebben, is een thema waar ik te weinig van af weet. Maar het is wel een leerpunt van deze casus die ook in die andere zaak, van het seksueel misbruik, zeer nuttig kan zijn.

Literatuur

- Beck, U. (2000),
The brave new world of work, Cambridge etc.: Polity Press.
- Beck, U. & E. Grande (2004),
Das kosmopolitische Europa. Gesellschaft und Politik in der zweiten Moderne, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Beyer, P. (1994),
Religion and globalization, London, etc.: Sage.
- Beyer, P. (2001),
 English-language views of the role of religion in globalization, in: Beyer, P. (red.)
Religion in the process of globalization, Würzburg: Ergon Verlag (vii-xliv).
- Beyer, P. (2006),
Religions in global society, Londen-New York: Routledge.
- Castells, M. (2000 [1996]),
The rise of the network society, Massachusetts/Oxford: Blackwell (2^e druk).
- Hellemans, S. (1990),
Strijd om de moderniteit. Sociale bewegingen en verzuiling in Europa sinds 1800, Leuven: Universitaire pers Leuven.
- Kregting, J. & J. Massaar-Remmerswaal (2009),
Kerncijfers 2008 uit de kerkelijke statistiek van het Rooms-Katholiek Kerkgenootschap in Nederland, Nijmegen: KASKI.
- Luhmann, N. (2005 [1975]),
 'Die Weltgesellschaft', in: Luhmann, N., *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, Wiesbaden: VS-Verlag (5^e druk), 63-88.
- Nurse, K. (1999),
 Globalization and Trinidad carnival: Diaspora, hybridity and identity in global culture, in: *Cultural studies*, 13 (4), 661-690.
- Pace, E. (2007),
 Religion as communication. The changing shape of Catholicism in Europe, in: Ammerman, N.T. (red.), *Everyday religion. Observing modern religious lives*, Oxford: Oxford University Press, 37-49.
- Ray, L. (2007),
 Globalization, in: G. Ritzer (red.), *Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Blackwell reference online (www.sociologyencyclopedia.com).
- Roof, W.C. & W. McKinney (1988),
American mainline religion. Its changing shape and future, New Brunswick-London: Rutgers University Press (2^e druk).

- Schreiter, R.J. (2004),
The new catholicity. Theology between the global and the local, Maryknoll (NY): Orbis books.
- Schreuder, O. (1969),
Gedaanteverandering van de kerk. Aanbevelingen voor vernieuwing, Nijmegen/Utrecht: Dekker & Van de Vegt.
- Sengers, E. (2003),
 "Al zijn we katholiek, we zijn Nederlanders". *Opkomst en verval van de katholieke kerk in Nederland sinds 1795 vanuit rational choice perspectief*, Delft: Eburon.
- Sengers, E. (2009a),
 450 jaar katholieke kerk in Nederland. Een geschiedenis in modellen, in: *Communio*, 34 (3-4), 276-290.
- Sengers, E. (2009b),
 Verdwijnt de kerk? Over instituties zonder beweging, in: Nauta, R. (red.) *Vreemd! Varianten van verscheidenheid en verschil in godsdienst en kerk*, Nijmegen: Valkhof Pers, 62-82.
- Sengers, E. (2010),
The concept of 'church' in sociology and global society, Congrespaper 'The changing face of Christianity' (British Sociological Association).
- Stuurman, S. (1984),
Verzuiling, kapitalisme en patriarchaat. Aspecten van de ontwikkeling van de moderne staat in Nederland, Nijmegen: SUN (2e druk).

Het einde der tijden en het Efraïm Genootschap

Durk Hak en Lammert Gosse Jansma*

The expectation of the end of times is of all times and of all places. Yet, in the various religions the frequency of millennial outbursts fluctuates. In Christianity, the frequency is related to the nature of its soteriology. It is argued that although a post-Calvinist conception of salvation may heighten the belief in millenarian dreams, yet it is highly likely that recruits are members of mainline protestant churches. By means of rational choice-theory it is made plausible which believers will be recruited and under what conditions joining may occur. A particular millennistic group in the Netherlands believing to live in the end of times and expecting to be taken to heaven in 2001, the Efraïm Society led by the prophet Elijah, is taken as a case. The effects of failed prophecy on leadership, on the followers and the doctrine are examined as well.

1. Inleiding en doelstelling

Nu eens zijn het een of twee families die thuis de komst van de verlosser afwachten, dan weer doen honderden dat tegelijkertijd in het openbaar. Deze gebeurtenissen zijn veelvuldig beschreven.¹ Het gaat dan, zoals Stark en Bainbridge aangeven, om groeperingen waarvan de leden geloven *'that supernatural intervention will soon effect a radical transformation of the conditions of life'* (Stark & Bainbridge 1987, 210).²

In deze bijdrage stellen we de vraag wie zich bij een (christelijke) eindtijdbeweging zullen aansluiten, wanneer dat gebeurt en waarom. In dat verband wordt ook getracht een antwoord te geven op de vraag waarom eindtijdbeweging meer bij de protestanten voorkomen dan bij de katholieken. De voorlopige antwoorden worden met behulp van de rationele keuze-theorie gezocht. Hierin wordt gesteld dat *actoren hun fysiek welzijn en sociale waardering willen optimaliseren tegen geringe inspanningen gegeven hun situatie.*

Begeven wordt met een korte weergave van de rationele keuze-theorie, waarbij het verlangen naar het einde der tijden instrumenteel wordt gezien

* Durk Hak is godsdienstsocioloog/antropoloog. Hij is als docent verbonden aan de Stichting Pedagogische Opleidingen te Groningen.

Lammert Gosse Jansma is godsdienstsocioloog en theoloog. Hij was meer dan 20 jaar directeur van een wetenschappelijk onderzoeksinstituut, maar is inmiddels gepensioneerd.

ter verkrijging van *fysiek welzijn* en *sociale waardering*. Dan wordt de verwachting geformuleerd dat protestanten eerder dan rooms-katholieken lid zullen worden van een eindtijdbewegingen, en worden de voorwaarden aangegeven waaronder bepaalde categorieën protestantse gelovigen lid zullen worden. Daarna komen de eisen die rekruten aan de boodschap en aan de leider stellen aan de orde. Tenslotte wordt ingegaan op de effecten van de falende profetie op de leden en de leider en de gevolgen voor de leer van de beweging. Ter illustratie wordt de chiliastische beweging, het Efraïm Genootschap, als casus gebruikt.

2. De rationele keuze-theorie en het einde der tijden

2.1 *Het hemelse verlangen als een vorm fysiek welzijn en sociale waardering*

In de rationele keuze-theorie wordt aangenomen dat mensen behoefte hebben aan *fysiek welzijn*. Ze willen eten en drinken, onderdak, goede gezondheid en seks, en niet worden misbruikt. Verder willen ze *sociale waardering*; die bestaat uit *status*, *liefde en genegenheid*, en *gedragsbevestiging* (Hak 1998b).³ Status is per definitie een schaars goed, en er zijn dus altijd meer mensen die een hogere status willen bezitten, dan er mogelijkheden zijn. Mensen willen ook liefde geven en krijgen; ze zoeken *positief affect*. Gedragsbevestiging zoeken betekent dat mensen goedkeuring zoeken van wat zij doen bij voor hen belangrijke anderen. Nadrukkelijk merken wij hierbij op dat de relevante andere(n) niet alleen personen zijn, maar dat deze ook het *super ego* (geweten), of God kunnen zijn (Hak, 2006b; 2007a; 2009b). Uiteraard moeten mensen kosten maken om de gewenste doelen te bereiken. De kosten kunnen bestaan uit de besteding van energie, tijd, geld en goederen. Deze kosten zijn niet voor iedereen gelijk. Wat voor de één een kostenpost vormt, hoeft dat voor de ander niet te zijn. En verder verschillen de kosten ook per situatie. Kortom, mensen of *actoren* opereren binnen een bepaalde sociaal-culturele context die hun afwegingen om naar welke doelen tegen welke kosten te streven, structureert en beperkt (Boudon 1981; Coleman 1990).

Niet iedereen is zo gezond, en krijgt die mate van sociale waardering die hij/zij wil. Soms niet omdat de kosten te hoog zijn of omdat de middelen (energie, tijd, geld, kennis, enz.) onvoldoende zijn. Soms lukt het niet op korte termijn omdat de doelen pas in de (verre) toekomst realiseerbaar zijn. Mensen moeten dan wel de kosten maken maar genoeg nemen met verwachtingen: bijvoorbeeld gelovigen in het einde der tijden, waar hen een nieuwe hemel en

nieuwe aarde wacht, zullen het (eerst) met deze eindtijdverwachtingen moeten doen.

Het is aannemelijk te veronderstellen dat behalve in het christendom, ook in het jodendom, het hindoeïsme, het boeddhisme en de islam dergelijke verwachtingen zijn aan te treffen. In het joodse geloof wordt al eeuwen op de Messias gewacht, en soms werd daadwerkelijk geloofd dat hij gekomen was (Van Bekkum 2000; Freely 2001). Vaak wordt aangenomen dat eindtijdnoties in het boeddhisme niet voorkomen. Kloppenborg (2000; zie ook Malalgoda 1969) liet echter zien dat er wel degelijk sprake is van ‘apocalyptische, mesianistische en millennialistische tendensen’. De Maitreya of de tweede Boeddha zal een nieuwe samenleving brengen zonder ziekte, oorlog en gebrek. In de islam wordt de overigens niet uit de koran stammende notie van de komst van de Mahdi, volgens de Shia de verdwenen twaalfde imam die zal terugkeren, aangetroffen. Daaraan wordt ook het idee van de dadjdjaal, de valse messias gekoppeld (Beck 2000). Voor het hindoeïsme ligt het iets anders. ‘*Er wordt binnen het hindoeïsme wel gesproken over de eindtijd, maar er bestaan geen eindtijdbewegingen*’, aldus Kranenborg (2000, 98). Een ‘apocalyptisch karakter, met daarin een chiliastische component’ ontbreekt.⁴

In het christendom, een van oorsprong mesianistische beweging, is de gedachte van de komst van een verlosser die een nieuwe hemel en een nieuwe aarde zal bewerkstelligen door de eeuwen heen niet opgegeven. In het meer recente verleden waren Adventistische en Apostolische groeperingen, Mormonen en Jehova’s getuigen spraakmakend door hun hoge eindtijdverwachtingen (Hak 1998a; Jansma & Hak 2000).⁵ Meer specifiek in Nederland was het ook de beweging rond Johannes de Heer waarin de gedachte aan het einde der tijden sterk leefde. Honderdduizenden, zo niet miljoenen moeten zijn lied hebben mee gezongen:

Vol verwachting blij ik uitzien/Tot die dag eens dagen zal/Dat de Heiland op de wolken/Weerkomt met bazuingeschal./ Welk een uitzicht, Bruidsgemeente! /Eeuwig Hemten eigendom. /"Maranatha" blijv' ons wachtwoord,/ "Amen, ja, Heer Jezus, kom!"

Kortom, de verwachting van de komst van een nieuwe hemel en een nieuwe aarde lijkt er *grosso modo* een te zijn van alle tijden en plaatsen.

2.2 Rekruten zijn vooral lid van een gevestigde protestantse kerk

Wie zal zich in het christendom bij een eindtijdbeweging aansluiten, en wanneer gebeurt dat? In theoretische bewoordingen, aan welke specifieke vormen, en in welke mate, van fysiek welzijn en sociale waardering hebben mensen

die zich bij zo'n groepering aansluiten behoefte? Waarom blijven zij niet bij hun oorspronkelijke kerkgenootschap, immers de wederkomst van Christus is een integrerend onderdeel van de christelijke leer. Dat de 'nieuwe dag' nog steeds niet is gekomen, heeft hierin geen verandering gebracht: *'Het almaar uitblijven van 'de nieuwe hemel en de nieuwe aarde' heeft tot op heden niet geresulteerd in het opgeven van deze eindtijdverwachting in het christendom'*, aldus Sierksma (1978, 290). Vandaag de dag staat bij evangelikale groeperingen de boog van de eindtijdverwachtingen wat hoger gespannen (Hak 2006).⁶ Dat in 1999 95 procent van de leden van de EO in de wederkomst van Christus geloofde, hoeft op zich nog geen verbazing te wekken, maar wel is opmerkelijk dat een op de drie dacht dit zelf nog mee te maken. Overigens, zes van de tien ondervraagden dachten dat het ook nog wel even kon duren (Hak 2000).

Rooms-katholieken lijken minder vatbaar voor 'messianistische of apocalyptische koortsdromen' dan protestanten (Thrupp 1970; Sierksma 1978). Dat wil niet zeggen dat er zich voor de Reformatie geen chiliastische bewegingen in Europa hebben voorgedaan. Hoewel velen meenden in aansluiting op de opvattingen van Augustinus (Klaassen 1992), dat het duizendjarige vrederijk al was begonnen na Jezus' hemelvaart, waren er ook personen en groepen die op grond van andere opvattingen – bijvoorbeeld van Joachim van Fiore (Housley 1998; Thompson 1996) – het einde der tijden in hun eigen tijd verwachtten. Moge de invloed van Augustinus hebben meegespeeld, belangrijker factoren die het verschil in vatbaarheid voor messianistische (koorts)dromen tussen protestanten en katholieken verklaren zijn het godsbeeld en de aard van de soteriologie. In het rooms-katholicisme is het heil voor alle gelovigen die zich aan de kerkelijke regels en traditie houden relatief eenvoudig te verkrijgen, zij het dat bemiddeling of bijstand van de religieuze virtuozen daarbij helpt (Hak 2006). De leer van beloning en straf door een boekhoudende God op basis van hun gedrag is (orthodoxe) calvinisten vreemd. Hun God heeft de trekken van een alles beschikkende Almacht die de gelovigen in onzekerheid laat over hun heil, dat slechts voor een beperkte groep is weggelegd. Daarbij kunnen de gelovigen niets aan hun zaligheid toe- of afdoen. Protestanten hebben *grosso modo* een even grote behoefte als rooms-katholieken aan zekerheid omtrent het heil, maar in tegenstelling tot de laatsten krijgen protestanten pas zekerheid in het eindoordeel. Protestanten zullen zich dan ook eerder aansluiten bij een eindtijdbeweging. Immers, pas bij de wederkomst van Christus wordt protestanten hun status duidelijk: gered of verworpen. We verwachten dan ook *dat protestanten zich eerder bij zo'n beweging zullen aansluiten dan rooms-katholieken.*

(Protestantse) Christenen geloven meer of minder sterk in het idee van de wederkomst van Christus. Naarmate hun groepering zich meer heeft aangepast aan de culturele omgeving, een sterker *mainline* karakter heeft, zullen de leden minder sterk de eindtijd verwachten.⁷ Het merendeel van de leden van *mainline* protestantse kerken kan op andere wijzen in hun behoefte aan fysiek welzijn en sociale waardering voorzien. Bij de cultureel meer marginale (andere) groepen blijft over de jaren het millennialistisch vuur smeulen; daar hebben de eindtijdverwachtingen ook in het (dagelijks) leven een belangrijke plaats gekregen. Vaak heeft dit te maken met de traditie in bepaalde kerkelijke subgroepen (Barkun 1974).

Vanuit de rationele keuze–theorie geredeneerd kan worden gesteld dat sterke eindtijdverwachtingen bijdragen tot meer fysiek welzijn en sociale waardering. Immers het lidmaatschap van een groepering met gelijkgestemden versterkt de cohesie en reduceert daarmee de onzekerheid over de mogelijkheid dat het allemaal niet waar is en de nieuwe hemel en de nieuwe aarde een illusie zijn. Onzekerheidsreductie draagt bij tot fysiek welzijn. Daarnaast wordt in het contact met gelijkgestemden meer *gedragsbevestiging* verkregen en positief affect (= vergroting van het fysiek welzijn en sociale waardering). De kosten om naar een (millennialistische) groepering van gelijkgestemden over te gaan zijn relatief laag, terwijl de opbrengsten van zo'n stap hoog zijn. Bij de (andere) leden van de *mainline* kerken vinden zij minder gehoor voor hun millennialistische verwachtingen; die zullen hen eerder aan het twijfelen brengen. Vandaar dat zij juist bevestiging zullen zoeken bij groepen waar dergelijke verwachtingen verkondigd worden. We verwachten voor het christendom dat *het in de regel leden van gevestigde protestantse kerken zijn met een sterke eindtijdverwachting die lid worden van een eindtijdbeweging*.⁸

Potentiële rekruten zullen alleen dan lid worden wanneer zij de beweging als orthodox (christelijk) (h)erkennen. Immers ze zijn geen ketteren of nieuwlichters, en willen dat ook niet zijn. Mocht de eindtijdbeweging *qua* leer sterk afwijken van de traditionele boodschap dan zijn de kosten voor orthodoxe christenen die uitkijken naar de komst van Christus te hoog. Ze moeten dan delen van hun traditionele opvattingen opgeven voor andere die hun vreemd zijn. We verwachten dat, wil een eindtijdbeweging aantrekkelijk zijn voor deze groepering, *het (christelijke) orthodoxe karakter nadrukkelijk zal worden geadverteerd*.

Uiteraard moet niet alleen de boodschap orthodox zijn, maar de van God gezonden profeet moet dat ook zijn. Immers Jezus zelf heeft verkondigd dat de gelovigen zich moeten hoeden voor valse profeten (o.a. Matt. 7:13-23). Ook hier geldt weer dat anders de kosten om toe te treden te hoog zullen zijn. Bovendien

bezitten voorgangers in het protestantisme geen superieure *godsdienstige* status –ze zijn geen religieuze virtuozen en bij sommige groeperingen wordt zelfs niet de eis van een academische theologische scholing gesteld. Daar kan in principe elke orthodoxe gelovige van onbesproken gedrag voorganger zijn, en dus ook een eigen beweging beginnen.

Blijken boodschap en boodschapper orthodox dan kunnen de volgelingen op grond van rationele overwegingen toetreden: immers er is sprake van vergroting van fysiek welzijn. Door de geregelde omgang met de leider en de beweging zal er niet alleen ook een versterking van het positief affect ontstaan ten opzichte van de andere leden, maar ook ten opzichte van de leider. Bij een mengeling van emotie en ratio wordt wel van charisma gesproken. Charismatisch leiderschap attendeert op het feit dat zo'n leiderschap de 'alledaagse heiligheid' of de traditie kan doorbreken.⁹ De aanhang volgt de leider vrijwillig en komt graag tegemoet aan diens eisen, ook als deze in de ogen van buitenstaanders extreem zijn *qua* tijd, energie, geld en goed, opgeven familie, enz. Juist deze kosten geven de volgelingen van de leider het gevoel dat ze goede volgelingen zijn. Hoe hoger deze kosten, hoe meer ze gedragsbevestiging van de relevante andere(n) krijgen. Tegelijkertijd geeft het hun ook meer status bij de overige groepsleden. We verwachten dan ook dat *de leden niet alleen geld en goed aan de beweging zullen schenken, maar ook het contact met verwanten die de leider niet volgen, zullen verbreken.*

Een onbedoeld, niet gewenst maar onvermijdelijk gevolg is wel dat er een groot verlies wordt geleden als de gedane investeringen geen vrucht dragen. Juist door het doen van investeringen wordt de hoop levend gehouden en juist daardoor zullen de leden er van worden weerhouden om al te licht de leider en de beweging de rug toe te keren.¹⁰

Ook de leiders van religieuze bewegingen laten zich drijven door de behoefte aan *fysiek welzijn* en *sociale waardering*. Ze willen daarin voorzien tegen de laagste kosten, gegeven hun perceptie van de mogelijkheden. Welzijn en sociale waardering worden bereikt door specifieke religieuze 'goederen' aan te bieden die door een specifieke clientèle wordt gewenst, en dat tegen een prijs die aantrekkelijk is. Zo nodig moeten leiders deze 'goederen' zelf (kunnen) produceren, en ook moeten ze weten met wie er eventueel moet worden geconcurrerd. De beste plaats om de specifieke religieuze vraag te leren kennen, is uiteraard een andere religieuze beweging. Hier leren leiders niet alleen hoe een godsdienstige beweging moet worden geleid, maar ook welke onvervulde religieuze behoeftes er bij mensen leven, en de prijs die dezen er voor wil betalen. We verwachten dan ook *dat leiders van eindtijdbewegingen in de regel in andere bewegingen hebben rondgekeken.*

Volgens Jansma (2000) schuilt het aantrekkelijke van chiliastische bewegingen in de acute heilsboodschap, maar daar ligt ook de achilleshiel. Want wat gebeurt er wanneer de nieuwe hemel en de nieuwe aarde niet komen (Talmon 1962; Zygmunt 1972)? Jansma (2000, 50) hierover:

Aanhangers kunnen zich van de beweging afwenden en er kunnen scheuringen ontstaan. Voorts zal het rekruteringsveld van de beweging kleiner worden, omdat potentiële leden worden afgeschrikt. Deze mogelijkheden kunnen zich voordoen, maar het komt evengoed voor dat de leiders en de aanhang, ondanks het niet in vervulling gaan van de profetie, zich nog sterker aan de beweging hechten. Veel hangt af van de creativiteit van de profeten, of zij in staat zijn het falen te herinterpreteren. Vaak zien we dan dat de beweging toch aan de profetie vasthoudt, maar dat er gezegd wordt dat uit een nieuwe openbaring blijkt dat het tijdstip waarop zij zou uitkomen niet juist was berekend en moet worden verschoven naar de toekomst. Ook kan worden gezegd dat de profetie wel is uitgekomen maar niet zichtbaar voor de gelovigen. Voorts kan de profeet ook de gelovigen verwijten dat zij niet zuiver genoeg waren om het goddelijk heil te verwerven en dat daarom God gedraald heeft met het uitvoeren van zijn plan.

Uitgaande van het leidende theoretische beginsel van deze bijdrage kiezen leiders die optie die, gegeven de omstandigheden (investeringen en gemaakte kosten) waarin ze verkeren, het meest oplevert en tot doelbereik leidt. *We verwachten dat de leider in het geval van falende profetieën probeert zijn geloofwaardigheid te behouden door de profetie te herinterpreteren, om zo zijn volgelingen aan de beweging te binden.*

Of dit lukt hangt onder andere samen met de wijze waarop de profetie is verwoord. Zo kan al vanaf het begin zijn gezegd dat uitstel mogelijk is wanneer de gelovigen niet sterk genoeg zijn in hun geloof. De profeet kan dan sommige volgelingen er van beschuldigen niet sterk genoeg te hebben geloofd en vervolgens op grond van een nieuwe openbaring de datum waarop de profetie in vervulling zal gaan naar de (nabije) toekomst verschuiven.

Wat betreft de volgelingen, ook zij zullen die optie kiezen die voor hen de minste kosten meebrengt. *We verwachten dan ook dat op grond van de gedane investering het merendeel de herinterpretatie van de falende profetie zal accepteren, en een gering deel dat niet zal doen.*

Wanneer de volgelingen van een eindtijdbeweging al vaker geconfronteerd werden met een falende profetie zullen zij een routine hebben ontwikkeld om daarmee om te gaan en zal het effect ervan op hen minder sterk zijn (Balch e.a. 2000). *Wanneer de volgelingen echter voor het eerst met een dergelijke falen worden geconfronteerd zal de reactie heftig zijn.*

In de volgende paragraaf worden nu eerst het *Efraïm Genootschap* besproken en de boodschap van de profeet Elia. Daarna wordt nagegaan in hoeverre de door ons uitgesproken verwachtingen steun vinden in het onderzoeksmateriaal over deze religieuze beweging.

3. Het Efraïm Genootschap, de profeet Elia en de bruid

3.1 Casus en toegankelijkheid

Het *Efraïm Genootschap*, geleid door Heinrich van Geene die zichzelf ziet als de *profeet Elia*, kwam enige jaren geleden in Nederland in de publiciteit, omdat deze had voorspeld dat de Bruidsgemeente van Christus eind 2001 naar de hemel zou worden gevoerd. Die voorspelling en het niet uitkomen ervan genereerden veel media-aandacht.

Deze beweging is, afgezien van de beschrijving door Kranenburg (2002) van de inhoud van de leer en van het zoeken naar de precieze eindtijddatum en een eerste verkenning door Hak (2007c) nog niet eerder onderwerp van diepgaande analyse geweest. Onze informatie over het *Efraïmgenootschap* is gebaseerd op de geschriften van de profeet en wat er op diens website wordt vermeld, en op uitspraken van de profeet en van de leden in de media. Tevens is geput uit diepte-interviews van journalisten met (ex-) leden en verwanten van leden, en zijn er (kranten)verslagen over rechtszaken geraadpleegd. Deze interviews en verslagen zijn op hun betrouwbaarheid getoetst. Nagegaan werd bij journalisten of het ging om letterlijke afschriften van op tape opgenomen gesprekken. Dat bleek inderdaad het geval te zijn en bovendien was er door de ondervraagden van de inhoud geen afstand genomen.

Uiteraard zijn wij ons er van bewust dat de media aan nieuwe religieuze bewegingen aandacht schenken wanneer ze nieuwswaarde hebben; de neiging tot selectieve en soms sensationele berichtgeving is steeds aanwezig (Beckford 1994; Jansma 2003). Kranenburg (2002, 2) wijst daar ook op bij het Efraïmgenootschap: *'I learned that the rumours in the newspapers and on television were either untrue or grossly exaggerated'*. Daarom hebben wij de inhoud van de diepte-interviews onderling vergeleken en vergeleken met de andere geschriften van de beweging en met grote behoedzaamheid gebruikt. Uiteraard hadden wij graag met leden van de beweging en met de profeet zelf gesproken, maar de vele verzoeken van onze kant om een onderhoud werden afgewezen. Slechts een keer werd een reactie gegeven, waarin de weigering tot een gesprek werd toegelicht. In deze e-brief (zie bijlage) van 10 juli 2009 wordt onder andere aangegeven:

‘We hebben uw email ontvangen, gelezen en wij willen u niet zonder antwoord laten. Evenmin willen we u uitgebreid verslag doen van de teisteringen die men ons aandoet, maar wèl willen we even een tipje van de zwarte sluier oplichten. Als u zich een aantal dingen daarvan niet in kunt denken, dan komt dat omdat u zeker niet op de hoogte bent van wat er in Nederland zoal speelt.’

Uitgelegd wordt dat het Genootschap op een verschrikkelijke manier wordt behandeld door de rechtelijke macht, door het openbaar ministerie, door politiefunctionarissen, door de inspectie der belastingen en door de media:

‘(...) eindeloos door de media (niet alleen door de linkse pers maar ook door zogenaamde gelovige kranten, die er maar op los blijven liegen over ons) en wie ze ook maar in kunnen schakelen om ons te pakken te nemen.’

Verder wordt gewezen op de processen die tegen het Genootschap worden gevoerd, af luisterpraktijken door de politie, inbraak en diefstal. De brief eindigt met:

‘Ik zal hier nu mee stoppen. De lijst zou te lang worden als ik alles op zou noemen. Bovendien heb ik eigenlijk geen tijd voor deze dingen en is het verdriet daarover te erg. Ik hoop dat u enigszins kunt begrijpen dat we ons niet meer lenen voor interviews e.d. Dat we uiterst voorzichtig moeten zijn want werkelijk alles wordt in ons geval verdraaid, gelogen en dan tegen ons gebruikt, zonder dat we ooit een kans krijgen op enig recht. We hopen dat het u goed gaat en wensen u Gods zegen’.

Wij hebben gemeend dit antwoord te moeten respecteren en hebben derhalve geen pogingen meer gedaan. Dat houdt in dat het materiaal dat wij presenteren, vanwege het ontbreken van direct gespreksmateriaal met leden van de beweging, onvolledig is. In de media kwamen bijna uitsluitend ex-leden, die teleurgesteld waren omdat de profetie niet was uitgekomen, aan het woord. Wij hebben dat (overvloedige) materiaal van de ex-leden niet kunnen aanvullen met reacties van de leden. Hetgeen wij in totaal verzameld hebben, zo menen wij, is echter voldoende om het merendeel van de gestelde vragen te beantwoorden. We beschouwen ons pogen als een exploratieve studie met als doel een betere beschrijving en analyse te leveren en theorie te vormen.

3.2 Het Efraïm Genootschap en de eindtijd

In Nederland doen zich zo nu en dan uitbarstingen van messianistische verwachtingen voor. Nog niet zo lang geleden, eind oktober 2001, werd in de

media van een nieuwe eindtijdbeweging gewag gemaakt. De aanleiding tot het bericht was dat de dochter van de familie Zoomer uit Borne al enige weken niet naar school was gegaan. Gesuggereerd werd dat ze spijbelde omdat zij als aanhanger van de chiliastische beweging, het *Efraïm Genootschap*, de komende hemelvaart van Gods bruidsgemeente verwachtte. Dat was niet werkelijk de reden om thuis te blijven, maar wel was, zo meende zij, in het licht van de komende hemelvaart, het naar school gaan minder relevant geworden.

Zij en ook haar ouders waren aangesloten bij het *Efraïm Genootschap*. De naam Efraïm is niet toevallig gekozen. Die heeft betrekking op Efraïm, een zoon van Jozef. Deze zoon was in Egypte in ballingschap geboren, maar God had hem in de verdrukking gezegend en voorspoed gegeven. De naam is een duidelijke aanwijzing voor wat er met de gemeente van Jezus (het *Efraïm Genootschap*) in de jaren voorafgaande aan de hemelvaart, door de beweging geduid als de ‘zeven vette jaren’, zal gebeuren (zie hierna).

Ook kinderen van een ander gezin in Borne bleven wel eens van school weg om naar bijeenkomsten van deze groep te gaan. De woordvoerder van het genootschap en zoon van de profeet, Matthew van Geene, verklaarde echter dat het de ouders waren die beslisten hun kinderen thuis te houden, zonder enige aandrang van het genootschap (LC 31/10-01).¹¹ In de media circuleerde al snel een datum, 21 november 2001, waarop de hemelvaart zou gebeuren. Berichten over mogelijke collectieve zelfmoord werden door de leiding terecht als onzin afgedaan, immers zelfmoord is in de opvatting van deze beweging zonde (LC 31/10-01). Wat die hemelvaart zelf betrof, er was sprake van een opstijging ten hemel, met kleren en al. De gelovigen zouden dan een lichaam krijgen dat in de klasse van engelen viel (NR 46). Het was Jezus die bepaalde wie wel en niet tot de uitverkorenen behoorde.

Mag het zo zijn dat het Genootschap pas in 2001 in de media aandacht werd geschonken, de voorspellingen van de profeet Van Geene dateren al van veel vroeger (zie bijvoorbeeld *Gods tijden geopenbaard* 1996, 128). In 2001 zo voorspelde de profeet, is de periode van de zeven vette jaren afgelopen en breekt de periode van de zeven magere jaren aan. Dat is de tijd van de Antichrist. ‘Een gruwelijker tijd dan ooit is geweest. (...) De niet te beschrijven pijnigingen en verschrikkingen die God in het boek Openbaring heeft laten optekenen, gaan plaatsvinden (Gij mensenkind 2000, 164, 185 e.v.). Als voorbeeld van een verschrikking wordt door hem gewezen op de aanslag in New York. Hij wist onmiddellijk na de vernietiging van de *Twin Towers* dat de wederkomst op handen was. ‘Amerika, Amerika, ik zal u laten zweten, u blakeren en in diepe rouw onderdompelen’, had God hem ingefluisterd (Trouw 21/11-06). Miljoenen mensen zullen dan de dood vinden, en in Nederland zullen honderdduizen-

den hun baan verliezen. *‘Mozes komt op aarde, eigenlijk is hij er al, maar daar kan ik nu nog niets van zeggen. Met Elia, met mij dus, gaat hij gerichten geven. We zullen samen plagen moeten aankondigen (De Telegraaf 01/12-01). Die ramp van de Twin Towers paste wonderwel in een eerder gedane voorspelling: ‘Lees maar op de website. Daar haal ik een stukje aan uit een boek dat ik twee jaar geleden heb geschreven. Daar stond al waarom God twee jaar na 11 september 1999 moest optreden’ (NR 46).*

Hij, als Elia – een van de twee eindgetuigen van Openbaringen 11, 3-12, die weet wanneer de grote dag des Heren komt – heeft, behalve het met de andere eindgetuige, Mozes, aankondigen van plagen, nog een belangrijke taak te vervullen, namelijk het verzamelen van de stammen van Israel uit de volkeren opdat uit die stammen Gods bruid zal worden geselecteerd. Tot het einde van 2001 heeft Elia, de profeet van Geene, hiervoor de tijd van God gekregen. Wie tot de volkeren behoren waaruit de bruid wordt gerekruteerd, wordt door de profeet duidelijk gemaakt aan de hand van de vorm van 12 verschillende landen van Europa. Die landen, sterk gestileerd getekend, lijken op lichaamsdelen en samengevoegd stellen zij de dansende David voor die de twaalf stammen symboliseert. Alleen uit deze twaalf volkeren kan de bruid worden gekozen. De bruid zal deel uitmaken van de Godheid. Volgens de profeet werd hem dat door God als volgt geopenbaard: *‘(...) Ik verlang intens naar een viereinig God, een Goddelijke viereenheid, met Mijn bruid erbij’ (Gij mensenkind 2000, 129).*

Eind 2001 zal de bruid door Jezus worden gehaald, maar de profeet gaat dan niet mee. De voorspelde gruweltijd van de Antichrist, waarin normloosheid, gewelddadigheid, wetteloosheid en anarchie heersen, maakt hij voor een deel mee. In 2004, tijdens hun verkondiging van de eindtijdboodschap zullen de twee getuigen exact drie-en-een-half jaar na eind 2001 worden omgebracht:

(...) en hun lichamen zullen drie dagen op straat liggen om dan op te varen naar de hemel: ‘Met Mozes zal ik God op aarde blijven vertegenwoordigen. En geloof me het wordt er straks hier niet leuker op. Er wacht jullie als ongelovigen en mij als de profeet een hel. Hagelstenen van wel dertig kilo dalen op ons neer en door atoomexplosies zullen je ogen uit je kassen branden. (...) satan zal op aarde worden geworpen en er heersen. Hij geeft zijn macht aan de antichrist, ik weet nu al wie dit is. Maar dan keert de bruid terug naar de wereld om het hier allemaal weer op te bouwen. Het duizendjarige Vrederijk zal een feit zijn. Het lam zal weer naast de leeuw liggen. (De Telegraaf 01/12-01; zie ook Gij mensenkind 2000).

Het *Genootschap* kreeg in 1996/97 duidelijke contouren en vestigde zich op een industrieterrein in Heinenoord in de Hoeksche Waard.¹² Er werden samenkomsten gehouden in Duitsland en België, en ook in Lunteren. Verder hield het genootschap zich relatief afzijdig van ‘de wereld’: tv werd niet gekeken en kranten werden niet gelezen. Hoewel de computer beschouwd werd als een apparaat van de duivel (NR 46/01), beschikte het genootschap al in de begintijd over een informatieve eigen website. De beweging telde toen ruim honderd – sommigen zeggen 150 – leden. Wel merkte Geene op: *‘Het is verbijsterend dat zo weinig christenen de Bijbel geloven. Er staat toch duidelijk dat God in het laatst der dagen een profeet zal sturen’* (FD 21/11-01).

4. De verwachtingen getoetst

4.1 *Profeet en profetie*

Wat betreft het leiderschap stelden we dat de profeet als van God gezonden moet kunnen worden gezien door de potentiële leden. Van Geene zei over een profetische gave te beschikken, en hij kreeg volgens eigen zeggen al sinds 1989 voorzeggingen (NR 01/46). Een voorzegging is niet identiek aan een voorspelling. Waarzeggers voorspellen, maar profeten voorzeggen of geven door aldus Van Geene. Hij voorzegde dat twee jaar na 11 september 1999 God zou optreden. Eerder al, in 1989, had hij aangekondigd dat *‘de wereld zou veranderen (...) Prompt viel de muur in Berlijn. Ik voorspelde ook de ineenstorting van de Sovjet Unie’* (AD 22/11-01). Zoals gezegd is hij ervan overtuigd geraakt de *profeet Elia* te zijn. Van Elia is bekend dat hij terug komt *‘voordat de grote en geduchte dag des Heren komt’* (Mal.: 5-6; Matt. 17:11) en dat hij, Elia, weet wanneer dat zal zijn. Hij beschouwt zich (zolang de tweede profeet, Mozes, nog niet is geïdentificeerd) als de enige profeet door welke God spreekt. Hij begon vanaf midden jaren ’90 de boodschap te verkondigen dat de wegvoering van de bruid in 2001 zou geschieden, dat daarna zeven magere jaren zouden komen, waarna vervolgens het paradijs zou aanbreken. Voor zijn volgelingen was het door God gezonden zijn van de profeet overduidelijk.

Ook voor de verwachting *dat de boodschap door de volgelingen als orthodox wordt geduid*, wordt steun gevonden. In een persverklaring die naar aanleiding van de vele geruchten in 2001 werd uitgegeven werd op het orthodoxe karakter nadrukkelijk gewezen:

‘Wij zijn een Christelijk genootschap en hebben onze Here Jezus Christus liefboven alles. Wij geloven dat de Here Jezus voor onze zonden aan het kruis is gestorven en dat Hij

weer is opgestaan. Dat Hij ten Hemel is gevaren, uitermate is verhoogd, en dat Hij zit aan de rechterhand van God de Vader. Wij geloven in de Bijbel als Gods heilige woord. Wij geloven dat wij inderdaad in de eindtijd leven. Dit aan de hand van de geheimenissen die de Heer heeft geopenbaard. Iedereen heeft gehoord van de antichrist (alleen in de bijbel genoemd). Iedereen heeft van 666 gehoord (alleen in de bijbel genoemd). Iedere Christen weet dat de Heer Jezus terugkomt en dat de bruid wordt opgenomen en ieder Christen gelooft daar in' (uit: Persbericht van het Efraïm Genootschap aan DvhN 16/11-01).

Nog een ander citaat waaruit blijkt dat de *Efraïm Beweging* zich nadrukkelijk afficheerde als een orthodox christelijke groepering:

'Om misverstanden uit te sluiten laten we u eerst weten wie we niet zijn en waar we niet voor staan! We zijn zeker geen sekte! En we wijken op geen enkele manier af van het geloof in de Enige God, de Vader van Jezus Christus, zoals Hij in Zijn woord, de Bijbel, laat weten' (www.prophetelijah.org 12/03-07).¹³

Niet alleen verwachtten we dat de profeet een orthodoxe boodschap zou verkondigen maar ook dat hij in andere bewegingen zou hebben rondgekeken om ervaring op te doen. Ook hiervoor wordt enige steun gevonden. Zo was Van Geene (1936), verkoper van spaarbrieven en hypotheek, van huis uit niet meelevend rooms-katholiek. In de jaren tachtig van de vorige eeuw zou hij in een persoonlijke crisis zijn geraakt door echtscheiding. Hij kwam in de gereformeerde kerk en later in de pinksterbeweging terecht. Embrechts, een voorganger in een pinkstergemeente, meldde dat Van Geene *'wat in zijn kringen (= pinkstergemeente) heeft rondgekerkt voordat hij voor zichzelf begon'* (Trouw 10/12-01).¹⁴

4.2 Rekrutering en commitment

De familie Jonker kreeg door een zakenrelatie in een gesprek over het geloof de boeken van Van Geene toegereikt. Hij sloot zich als eerste aan, en zijn gezin volgde in 2001 (LC 17/11-01). Zo verloopt het rekruteringsproces vaak. Potentiële leden krijgen informatie over de beweging, net als dat meestal bij bekering het geval is, via persoonlijke netwerken (Hak 2007a). Zo'n netwerk kan worden gezien als een verzameling formele en informele relaties met anderen, zoals de partner(s), kinderen, verwanten, vrienden, collega's, mede-kerkleden. Ook relaties met bedrijven en instellingen maken er deel van uit, terwijl de overheid met zijn voorschriften en wetten altijd op de achtergrond een rol speelt. Op grond van wat bij andere religieuze bewegingen geldt, ne-

men wij aan dat ook bij de leden van het Genootschap de rekrutering via persoonlijke netwerken van familie, vrienden en collega's zal zijn gebeurd.

We stelden dat wanneer de boodschap en het leiderschap door de volgelingen als orthodox werden geduid zij op grond van rationele en emotionele overwegingen konden toetreden. We spraken van charismatisch leiderschap. We verwachtten dat de leden de band met verwanten die geen lid waren zouden verbreken. En voorts verwachtten we dat ze geld en goed zouden geven.

Wat betreft de orthodoxie wijzen we op de voorgaande citaten waarin Van Geene er op wijst dat er volstrekt van uit de bijbel wordt geredeneerd en ook de wegvoering van de gemeente, aangeduid als de bruid, duidt als onderdeel van het bijbels getuigenis. De term bruid komt op verscheidene plaatsen in de bijbel voor en verwijst in de Openbaringen naar de wederkomst van Christus.¹⁵ Potentiële leden van orthodoxe huize kunnen belangrijke delen van hun godsdienstig kapitaal behouden en raken dat niet kwijt als ze *Elia* volgen. Ze hoeven geen extra kosten te maken voor een overstap naar de beweging. Hoe moeten in dit licht nu de aspecten waarmee het Genootschap afwijkt van het orthodoxe christendom, als 'de vierenige God' en het via geografische vormen van landen selecteren van de volkeren die tot het huis van Israel behoren en daarmee de rekruteringsgrond voor Gods bruid vormen, gewogen worden? Het kan zijn dat daardoor de kosten voor sommigen verhoogd zijn, maar waarschijnlijker is het dat deze aspecten gemakkelijk als een correcte uitleg van passages uit de Openbaringen konden worden opgevat.

Wat betreft de rekrutering spraken we de verwachting uit dat het vooral leden van *mainline* (protestantse) kerken zouden zijn die lid zouden worden, en niet degenen die al lid waren van een groep waarin de eindtijdverwachtingen een belangrijke plaats innemen. Voor deze verwachting hebben we weinig cijfermatige ondersteuning gevonden, gezien de geslotenheid van de groepering en de weigering tot contact. Toch zijn er wel enige gevallen bekend. We noemen het echtpaar Van der Meer uit Grijpskerk. Dat was meelevend synodaal gereformeerd (*DvhN* 17/11-04). Ook het echtpaar Jonker (man 47, vrouw 44, en de kinderen 12 en 7) uit Ureterp waren synodaal gereformeerd, zij het weinig meelevend. Uit Lemmer hebben zich een moeder (veertiger) en haar tienerdochter aangesloten. De moeder, van huis uit synodaal gereformeerd, was eerder al Nederlands hervormd geworden. Ze was een 'zoeker' en vond vervolgens aansluiting bij een pinkstergemeente, en nog weer later werd ze baptist. Moeder en dochter hebben zich toen ook over laten dopen (*FD* 12/11-02). Van de familie Zoomer geldt dat zij eerder bij de baptisten en pinkstergemeenten waren aangesloten.

Er is bij de aanhang van het *Efraïm Genootschap* overduidelijk sprake van het verbreken van familiebanden. De leden van het *Efraïm Genootschap* moesten in het begin hun verwanten over hun doen en laten in het ongewisse laten (FD 12/11-02), daarmee werden deze familieleden relatieve buitenstaanders, en maakte deze scheiding de groepsleden tot binnenstaanders. De echtgenoot en vader van twee groepsleden hierover:

‘Avond aan avond zat Anneke hier in huis met dat rode boekje van Van Geene en de bijbel. Ging ze na of wat hij beweerde klopte. Ze raakte er meer en meer door beïnvloed. Ik ben zelf lid van de Hervormde Gemeente in Lemmer. Aukje, die toen vijftien jaar was, volgde haar moeder een jaar later. Met volle overgave stortte zij zich ook op het volgen van Van Geene (...) In het begin bezocht Anneke de diensten eenmaal per twee weken. „Ik bracht haar zelf met de auto naar dat clubje van Van Geene, toen nog in Lunteren. Ze zei dat ik nooit mocht vertellen waar ik haar precies had afgezet. Achterafgezien was dat al het eerste teken dat het allemaal niet klopte en dat ik de politie had moeten waarschuwen.” Later ging zijn vrouw wekelijks en zelfs vaak de hele zaterdag en de zondag naar het kantoor van de gemeenschap. Ze reed onder meer mee met de familie Jonker uit Ureterp, die zich ook bij Van Geene hadden aangesloten’ (Born, 2002).

Op een later tijdstip moesten volgelingen de banden met hun verwanten helemaal verbreken. De genoemde inwoners van Lemmer weigerden naar huis te komen om van hun vader/grootvader afscheid te nemen toen hij op sterven lag. Ook werden leden gedwongen om van elkaar te scheiden; wat overigens lang niet altijd lukte:

‘Volgens Van Geene was ik ‘slecht’ en daarom zou Leo van me weg moeten. Op een dag kreeg Leo een telefoontje van Van Geene en die vroeg hem: ‘Ben je al gescheiden?’ Mijn man zei: ‘Je bent niet goed wijs’. Toen hebben we een vreselijke brief gehad waarin we vervloekt werden. Dat was ook de reden dat we zo lang zijn gebleven; bang om vervloekt te worden. Maar we leven nog en het gaat ons beter dan ooit, al heb ik door die periode nog steeds last van mijn bloeddruk. Wat ik het allerergste vind, is niet alleen dat we hem al ons geld hebben gegeven, maar dat we op Van Geenes aandringen voor ‘de opname’ al onze trouwfoto’s hebben weggegooid. Die zouden instaan tussen God en ons’ (Kieft 2006).

Ook het echtpaar uit Zuidhorn verbrak de banden met hun kinderen. Een zoon zegt hierover:

‘In juni 2002 hebben mijn ouders de banden met ons definitief verbroken. Ik was op m’n werk, toen m’n vrouw door de telefoon vertelde dat er een brief was bezorgd met die strekking. Ze legden bij die gelegenheid uit dat alle familiebanden wel móesten worden verbroken om bij de bruid van Christus te behoren’ (Bijlsma 2004).

Van Geene stelde dat dit noodzakelijk was omdat:

‘Als de duivel de kans krijgt zal hij die familie zeker gebruiken om u bij uw hemelse Bruidegom weg te houden.’ Maar tegelijkertijd zei hij: ‘Ik heb nooit iets opgelegd. Ik zeg alleen: dit wil de Here Jezus. De conclusie om zich bij ons aan te sluiten, maken de mensen zelf. Het is hun eigen vrije wil.’ (NR 46/01).

Van Geene wees hier op Lukas 14: 26 waarin wordt gesteld dat je je ouders en kinderen moet haten, wil je Zijn discipel zijn (FD 20/11-01).

Al snel blijkt dat de leden van de groep ook hun bezittingen te gelde maken om de opbrengst aan de beweging te geven. Volgens de zakelijke leider, zoon Matthew, geven de volgelingen vrijwillig (*Telegraaf* 01/12-01), graag en veel. Mocht het einde der tijden niet aanbreken, dan hoeven de leden niet van armoede om te komen:

‘Voor mij is dat geen probleem, ik geloof ten stelligste dat de ‘opname’ gebeurt. Maar mochten we ons vergissen dan zegt de christelijke naastenliefde dat we natuurlijk zorgen dat niemand in een gat valt, ook financieel niet’ (LC 02/11-01).

Of alle volgeling dat ook zo zagen, mag betwijfeld worden. Halverwege 2001 – een halfjaar voor de opname – gaf iemand zijn bloemenbedrijf op voor *Efraïm*. ‘Ik stond onder druk’, zegt hij. ‘Deed ik het niet, dan kon ik het bij de opname wel vergeten.’ Hij leverde al zijn geld in, tonnen euro’s. Ook anderen brachten offers. Een aannemer deed zijn bouwbedrijf voor een vriendelijke prijs over aan een werknemer, verkocht zijn huis tot aan het laatste schoteltje en betrok een vakantiebungalow. Een echtpaar nam een volledige hypotheek op hun huis om de opbrengst aan de beweging te schenken. Niet iedereen verkocht of verliet bedrijf of huis. Volgelingen Verhoef hield haar huurhuis aan, ‘(...) niet omdat ik de profetie niet geloofde, maar omdat ik bang was dat God me niet waardig zou vinden bij de Bruid te horen’ Kees Jan (achternaam niet vermeld), een getrouwde politieagent met vijf kinderen heeft zijn huis niet verkocht en ook zijn baan niet opgezegd (NR 46). Trouwens, ook de zoon van de profeet deed dat niet. Het echtpaar Van der Meer uit Zuidhorn wilde hun spullen aan de kinderen geven:

‘In november 2001 moesten mijn broer, mijn zus en ik bij mijn ouders komen in hun appartement in Zwolle. Dat was een emotioneel samenzijn, waarbij vader en moeder de erfenis alvast onder ons verdeelden. Wij kregen al hun sieraden. Mijn vader was er zo van overtuigd dat hij ten hemel zou varen dat hij zijn auto op mijn naam wilde zetten’ (Bijlsma 2004).

Moeder en dochter uit Lemmer deden uiteraard ook aan het schenken mee:

Ze begonnen spullen weg te doen. Anneke had een hele mooie verzameling van klederdracht. Die liet ze verkopen door iemand van het Efraïm Genootschap. Ook vernietigden ze zélf hun jeugdfoto’s. Onvervangbaar materiaal. Anneke ruimde steeds meer spullen op van vroeger. Allemaal dingen om te laten zien dat ze wilde breken met het verleden. Dat ze niet aan materiële goederen hing en dat het was om zich voor te bereiden op de komst van Christus’ (Born, 2002).

Van Geene heeft in een verweer bij de rechtbank gezegd dat alle schenkingen vrijwillig gebeurden, anders dan in de media werd gesuggereerd: *‘Allemaal bewust gelogen. Ik heb altijd gezegd: Je moet gewoon doorgaan met leven.’* (RD 02/07-05). Een bloemist, Sjaak Pietersen (schuilnaam) uit Nieuwkoop, die zijn zaak en huis had verkocht en al zijn geld, 320.000 euro, aan Van Geene had gegeven, en ondertussen heel veel spijt had gekregen, kreeg van de rechter maar gedeeltelijk gelijk. Zijn boekhouder had Pietersen vaak gewaar-schuw, maar hij was niet van zijn voornemen af te brengen (RD 02/07-05). Van Geene:

‘Pietersen leefde in grote ruzie met zijn familie. Hij noemde ze een maffiabende. Hij werd uit de zaak gewerkt en eiste zijn geld. Hij heeft dat vrijwillig aan Efraïm gegeven. Ik wilde het eigenlijk niet eens hebben, want hij gaf het met een kwaad hart. Maar Pietersen betaalde gewoon zelfrekeningen, bijvoorbeeld voor het vertalen van boeken of het versturen van brochures. Hij zei: Ik heb het van de Heer gekregen en wil het aan de Heer teruggeven.’ Aldus van Geene tijdens een van de zittingen van de rechtbank (RD 02/07-05).

We mogen concluderen dat voor de verwachtingen aangaande het geven van geld en goed en het verbreken met de naaste verwanten voldoende steun is gevonden.

5. Leider, leden en falende profetie¹⁶

5.1 *Reacties van de profeet*

Volgens onze verwachtingen zal de leider in het geval van falende profetieën zijn geloofwaardigheid willen behouden door het aanwenden van een aantal strategieën. Hij zal de profetie herinterpreteren, hij kan sommige volgelingen er van beschuldigen niet sterk genoeg te hebben geloofd, en op grond van een nieuwe openbaring de datum waarop de profetie zich zal voltrekken, verschuiven. We zien ze alle bij Van Geene optreden. Opgemerkt moet nog worden dat de voorspelling niet in eerste instantie de eindtijd betrof, die zou pas in 2008 zich voltrekken, maar de wegvoering van de bruid. Zoon Matthew gaf dat ook aan in een gesprek met een verslaggever. Conform de voorspelling van de profeet, vermeldde hij dat de wereld niet op 21 november 2001 zou vergaan, maar wel dat Jezus nog dat jaar zijn bruid kwam halen (*DvhN* 21/11-01), en verder zei de profeet zelf:

‘Theoretisch zouden we vandaag nog opgenomen kunnen worden,’ zucht profeet Van Geene ‘Maar we moeten nog even wachten. Zo rond eind november zal het zover zijn. Degenen die achterblijven gaan zeven jaar lang de meest afschuwelijke dagen meemaken. Maar de wereld draait wel door. Het is dus niet het einde van het bestaan, al zullen slechts weinig mensen in leven blijven. Laten we zeggen dat vijf van de zes miljard mensen op aarde zullen sterven.’ (NR 46/2001).

Over het wegvoeren circuleerden binnen het Genootschap een aantal data, 21 november werd genoemd (*FD* 21/11-01), en een ander, ondertussen ex-lid, noemde 14 en 20 november (*Trouw* 21/11-01). De familie Zoomer vertelt dat na het echec van 21 november de eerste januari 2002 nog door Van Geene werd genoemd (*Trouw* 21/11-07). Begin december weet Van Geene nog dat eind december 2001 de volgelingen van de profeet de aarde zullen verruilen voor de hemel. *‘De aarde en haar achterblijvers wacht dan een afschuwelijke tijd. Zeven jaren lang. Slechts weinigen zullen overleven. Moord en verschrikking gaan heersen’*, aldus Van Geene (*De Telegraaf* 01/12-01).

Van Geene ontkent dat hij zich heeft vastgelegd op een datum: *‘De tijd is heel kort. Dat is alles wat ik zeg’* (*FD* 21/11-01). Opvallend is dat er bij degenen die verwachten weggevoerd te worden van een chiliastische ‘koortsroes’ weinig viel te bespeuren. Desgevraagd zei een (ex-)lid op de vraag wat ze 21 november deden: *‘Spelletjes (...) want we hadden geen televisie meer, dat mocht niet van Van Geene. En daarna gewoon naar bed, ik dacht ik zie het wel.’* (*Trouw* 21/11-06).

Het uitblijven van de komst van Jezus werd door Van Geene geweten aan het nog niet zuiver genoeg zijn van de gemeente. Dit werd ook door ex-leden geconstateerd. In een interview in *Trouw* zegt een ex-lid: *‘De bruid was volgens Van Geene niet rein genoeg, daarom kon God haar nog niet gebruiken. Het gevolg was dat mensen zich schuldig voelden en daarmee werd de afhankelijkheid van Van Geene alleen maar groter (Trouw 21/11-06 2009).*

Ondanks de falende profetie ten aanzien van het wegvoeren blijft Van Geene overtuigd van de juistheid van zijn boodschap: *‘Uit alles wat ik van de Heer geopenbaard heb gekregen, blijkt dat de Heer op schema ligt’* (www.prophetelijah.org). Of Van Geene kan uitleggen waarom de opname niet doorging? *‘Iedere gelovige weet dat de Heer komt om Zijn bruid te halen. Hij stelt een tijd. Maar als mensen niet goed genoeg zijn, stelt God de opname uit. Bovendien is de bruid nog niet vol. Er moeten nog mensen bijkomen.’* Ook op de website van het Genootschap wordt op het uitblijven uitvoerig ingegaan:

‘Dat de bruid niet klaar en/of niet voltallig is, is zeker niet de schuld van hen die wèl gehoor hebben gegeven aan de oproep van God de Vader. Nog minder de schuld van de profet. En vanzelfsprekend in het geheel niet de schuld van de Heer. Maar volledig de schuld van de ‘gelovigen’ en Israëlieten die tegenstanders van God, hen die valse goden aanbidden, toelaten in hun land en expres leugens verzinnen omdat ze voor Jezus Christus niet over hebben wat nodig is om bij Zijn bruid te zijn. En nog veel schuldiger zijn zij die anderen het (hebben) ontraden, of zelfs hen er van (hebben) weerhouden om tot de bruid van Jezus Christus toe te treden. Zij, in de ergste vorm en mate, zijn er de oorzaak van, dat Jezus Christus Zijn bruid niet kon komen halen op de tijd die Hij Zich had gesteld.’ Maar zo wordt ook aangegeven het uitblijven van de Bruidegom zal zeker niet lang zal zijn.’

De schuld van het falen ligt bij hen die niet of niet voldoende in de boodschap geloven en bij de openlijke tegenstanders, maar de plannen van God zijn niet gewijzigd zo geeft de profet aan.

5.2 *Reacties van de volgelingen*

Ook ten aanzien van het gedrag van de volgelingen formuleerden we een aantal verwachtingen: het merendeel zou bij de beweging blijven, anderen zouden de beweging verlaten. De zoon van het echtpaar Van der Meer vertelde over de teleurstelling van zijn ouders over het uitblijven van de bruid. Ze traden niet uit:

‘Toen de beruchte jaarwisseling van 2001 op 2002 achter de rug was en er niets was gebeurd, belde ik op om m'n ouders een gezegend Nieuwjaar te wensen. Moeder was erg teleurgesteld dat de voorspelling niet was uitgekomen. Vader deed het voorkomen dat hij het zo erg niet vond. Volgens hem waren de sekteleiden nog niet rijp bevonden voor de opname ten hemel. Na het familiesamenzijn in 2001 in Zwolle kwamen mijn ouders nog tweemaal bij ons op bezoek. Hij schetste het perspectief dat ik me op den duur zou moeten laten vermoorden om uit de handen van het beest (lees: de duivel) te blijven’ (Bijlsma 2004).

Het uitstel van de einddatum vormde ook geen breekpunt voor een ander echtpaar (man 73 en vrouw 59), het bleef nog drie jaar in de beweging. De vrouw hierover:

We dachten eerst: hij heeft zich verrekend. We waren zo in de ban van Van Geene dat we het geloofden als hij zei: ‘Nu is de eindtijd echt naderbij’ of ‘God komt toch iets later’. Eigenlijk vond Els van Ree het helemaal niet zo erg dat die einddatum maar niet aanbrak. ‘Ik was wel opgelucht. Stel dat je leven zomaar ineens is afgelopen. Ik wilde nog wel even door.’ (Kieft 2006).

Iemand die ondanks het uitblijven toch bleef geloven maar werd gedwongen om uit te treden verhaalt:

‘Een verschrikkelijke, neerslachtige tijd’, zegt Rob Koning (schuilnaam), een 59-jarig alleenstaand ex-sektelid die vijf jaar geleden zijn huis en bedrijf verkocht en het contact met zijn familie verbrak (‘Ik had alleen mijn autootje nog’). Het oprakelen van die periode doet hem pijn, zegt hij. ‘Je wacht, maar de Heer komt niet. De spanning in de groep werd steeds groter. Maar je blijft er toch in geloven. Ik was nu eenmaal gevangen in de leugens van die man.’ Van Geene had zich ingedekt door te zeggen dat we er nog niet klaar voor waren. Op een gegeven moment heb ik hem ter verantwoording geroepen: ‘Hoe zit dat nou met die opname?’ Vier uur lang heeft hij me vervloekt en op me gescholden, Toen heeft hij me eruit gegooid. En dat is een genade geweest, want uit me zelf was ik er nooit uit gegaan. (...) Ik had helemaal niets en niemand meer. Ik wist wel dat God er nog was, maar ik ervoer Hem niet. Pas na een tijd ben ik gaan ontdekken dat Van Geene niet voor God werkte, maar voor de onderwereld. God heeft mij nooit in de steek gelaten (...) Alleen door diepe dalen word je gekneed en gevormd (Kieft 2006).

Voor hem staat het als een paal boven water dat de profeet Elia op aarde is geweest. *‘Het was alleen niet Van Geene.’ (Kieft 2006).* Andere leden vertrokken

direct. Han van der Berg (schuilnaam): *'We zijn er meteen weggegaan. Het was een rottijd; maar het is nu voorbij.'* (Kieft 2006).

We spraken de verwachting uit dat de meerderheid zou blijven, gezien de investeringen en de creatieve herinterpretatie van de profeet. Of dit zo is valt moeilijk vast te stellen gezien de geslotenheid van de beweging, maar verondersteld mag worden dat het de teleurgestelden zijn geweest die het meest spraakmakend waren en in de media aandacht kregen, maar dat anderen gewoon zijn gebleven. Of die laatste groep ook een meerderheid vormt, is niet zeker. Uit de spaarzame berichten uit de dagbladen kan worden opgemaakt, dat een aanzienlijk aantal de beweging heeft verlaten. Van Kranenburg meent dat *'The absence of the rapture did not deal a fatal blow to the movement: its members have stayed on'* (2002, 8). Maar ook hij geeft geen aantallen. Wel is zeker dat de beweging in 2006 naar schatting nog enkele tientallen leden telde, onder wie ook een aantal kinderen.

We spraken ook de verwachting uit dat de reacties op het niet wegvoeren van de bruid heftig zou zijn, omdat de volgelingen nog niet eerder met een falende profetie waren geconfronteerd. Er is bij sommige ex-leden grote verbittering te constateren en van hen zijn er verschillende tot uitgesproken tegenstanders van de profeet geworden. Er worden processen gevoerd, er worden schadeclaims ingediend. Degenen die blijven geloven in de profeet hullen zich in stilzwijgen, verbreken *alle* contact met de buitenwereld die als uitermate verdorven wordt gezien. Op de behandeling door overheden, ex-leden, de media wordt met grote afschuw gereageerd. Deze behandeling wordt geïnterpreteerd als onderdeel van de magere jaren, waarin de Antichrist heerst. Beide groepen hebben veel geïnvesteerd en pogen hun investeringen te behouden.

6. Conclusie en discussie

Als uitgangspunt van onze bijdrage gold de constatering dat het denken over het einde der tijden een algemeen menselijk verschijnsel is, van alle tijden en van alle plaatsen. Vervolgens werd gesteld dat gegeven de aard van de soteriologie en het godsbeeld protestanten eerder onder de bekoring van zo'n boodschap zouden geraken dan rooms-katholieken. Wel veronderstelden we dat er binnen het protestantisme wat betreft de eindtijdverwachting grote verschillen naar aard en intensiteit zouden bestaan. Uit de *mainline* kerken zou, zo verwachtten wij, het merendeel van de aanhang, maar toch een beperkte groep, worden gerekruteerd. Daarover kon, gezien onze data, echter geen duidelijke

uitspraak worden gedaan. Uit de evangelikale kerken, zo lijkt het, maar ook hier zijn onze gegevens niet volledig, heeft zich slechts een heel klein aantal bij het *Efraïm Genootschap* aangesloten. Wij vermoeden dat uit deze kerken alleen religieuze *switchers* zullen worden gerekruteerd, maar dit zal door nieuw onderzoek bevestigd moeten worden.

Verwacht werd dat potentiële rekruten zich alleen dan zouden aansluiten bij een eindtijdbeweging wanneer ze overtuigd waren van het rechtzinnige karakter van de boodschap en van de authenticiteit van de leider. Deze verwachting vond steun in ons onderzoeksmateriaal. De leider heeft een charismatische invloed op de volgelingen. Ons vermoeden dat de volgelingen daarom bereid zouden zijn geld en goed over te dragen aan de gemeenschap waarvan men lid is geworden, werd bevestigd. Datzelfde geldt voor de uitspraak over het breken van de banden met de naaste verwanten die zich niet aansloten. De verwachte reacties van de profeet op het falen van de profetie (herinterpretatie van de profetie, verschuiven van de einddatum, de schuld voor het niet uitkomen leggen bij de gelovigen, omdat hun geloof niet zuiver genoeg zou zijn geweest, en bij de vijandige omgeving) en van de leden (vasthouden aan de profetie en zich afzonderen van de wereld of radicaal breken met de beweging) vonden steun in het onderzoeksmateriaal. Of het merendeel van de aanhangers na het niet uitkomen van de profetie bij de beweging bleef, kan op grond van onze gegevens niet met zekerheid worden gezegd.

De verwachtingen over het gedrag van de leden en de leider van de religieuze beweging waren gebaseerd op een micro-economische theorie, i.c. de rationele keuze-theorie. Uitgangspunten hierbij waren de aannames dat mensen bepaalde *finale* doelen hebben en dat ze deze doelen door doelgericht, rationeel handelen willen bereiken tegen – in hun perceptie – de geringste kosten. Zowel het opzetten van als het zich aansluiten bij de eindtijdbeweging werd als een *instrumenteel* doel gezien, bedoeld om uiteindelijk meer fysiek welzijn en meer sociaal welzijn te verkrijgen. Kosten waren onder meer het opgeven van geld, goed en familie bij het zich voorbereiden op het eindgericht, en het strikt in acht nemen van de geboden van de leider.

Potentiële leden komen in de regel via hun persoonlijke netwerk in contact met leden van een eindtijdbeweging en de daarbinnen heersende opvattingen. Naarmate de contacten met dergelijke leden langer (gaan) duren, en dezen tot de ‘relevante anderen’ (gaan) behoren neemt de kans op toetreding tot zo’n beweging toe en worden de potentiële leden steeds sterker in het netwerk van de beweging ingevlochten (Hak 2007a). Een beweging als het *Efraïm Genootschap* kan worden gezien als bestaande uit (gedeelten van) persoonlijke netwerken met in de tijd sterker wordende onderlinge bindingen, waarin bovenal

de leider als een prominente ‘relevante andere’ fungeert. Voor verder onderzoek zijn de sociale netwerken van potentiële leden dan ook van belang, zowel (de aard van) de bindingen met niet-leden als de bindingen van de leden met de overige leden. In het verlengde daarvan zou dan ook de relatie tussen de gedane investeringen (in de onderlinge betrekkingen) en het blijven hechten aan de profetie nader onderzocht moeten worden. Met dergelijke kennis kan blijken of de theoretische inzichten die hier zijn voorgesteld inderdaad het ontstaan van een eindtijdbeweging en wie zich wanneer daar bij aansluit beter kunnen verklaren dan andere theorieën. Het wachten is dan ook niet alleen op het ontstaan van zo’n nieuwe beweging om die van begin af aan te observeren, maar bovenal ook om dan toegang te krijgen tot de leider en de volgelingen.

Noten

- 1 In Nederland o.a. Becker (1976), Hak (1998a; 2000), Jansma (1979; 2000), Köbben (1964) en Sierksma (1961).
- 2 Geheel volgens de wetenschappelijke *mores* die tot ver in de jaren zeventig en tachtig van de vorige eeuw heersten, getroostten onderzoekers zich veel moeite om tot een ‘juiste’ definitie te komen, en om de ‘juiste’ classificatie te maken. Van Cohn (1980, 15 e.v.) mocht een beweging pas dan millenistisch worden genoemd wanneer het heil, dat alleen voor de gelovigen was, werd bewerkstelligd door buiten- of bovennatuurlijke machten, en op aarde zou worden gerealiseerd. Het heil moest dan ook nog in de zeer nabije toekomst liggen en plotseling komen, waarbij alles volkomen nieuw zou worden. Stark en Bainbridge (1987; Hak 2000) hanteren, mede gebaseerd op Cohn, een minimale definitie. In navolging van Cohn (1980), Hobsbawm (1959), Sierksma (1978) stellen zij niet geheel terecht ‘Many if not all of the millenarian movements described by historians appear to be the nearest thing to a political movement available to participants’ (Stark & Bainbridge 1987, 209 e.v.) De suggestie die hier gewekt wordt dat enkel politiek machtelozen of de lagere klassen hun toevlucht zoeken bij eindtijdbewegingen, is door onderzoekers reeds lang als onhoudbaar verworpen (Allan 1981/1974; Jansma 1986). Sociale en politieke deprivatie is één uit vele mogelijke factoren. Deze niet geheel correcte opvatting doet aan de bruikbaarheid van hun definitie overigens niets af.
- 3 Deze theorie gaat uit van een methodologisch individualistisch beginsel. Verklaringsvragen worden beantwoord vanuit een algemene theorie over individueel menselijk handelen (Homans 1967; Popper 1975; Ultee, Arts & Flap 2003). Hij voldoet tevens aan

- algemeen geaccepteerde wetenschapsfilosofische opvattingen als elegantie en spaarzaamheid (Hempel 1966; Popper 1975).
- 4 Hiernaast zijn vele tientallen eindtijdbewegingen in de derde wereld bekend. Vaak zijn ze door westerse acculturatieprocessen in gang gezet (Sierksma 1961; La Barre 1971; Wilson 1973; Worsley 1978).
 - 5 Lamy (1997) wijst er op dat de Amerikaanse geschiedenis en het denken van de Amerikanen ermee is doordrenkt. Vooral ten tijde van de *Second Great Awakening* in de 19^e eeuw leefde deze verwachting sterk, en de *Great Disappointment* heeft die verwachting niet getemperd. Barkun (1997) schatte dat een kwart tot een derde van de Amerikaanse protestanten 'eindtijdgelovigen' zijn, christen of niet. In een recent onderzoek (Ipsos 2007) bleek 46 procent van de witte evangelikalen in de VS geloofde dat *"it's at least somewhat likely that Jesus Christ will return in 2007, while 22 percent believe it's very likely. Thirty-four percent of all Protestants say it's at least somewhat likely, compared with 17 percent of Catholics. Ten percent of those with no religion believe that Christ is at least somewhat likely to return in 2007"*. Van de niet-gelovige Amerikanen zou toch nog tien procent in de wederkomst van Jezus geloven. Vijfentwintig procent dacht dat het 'niet erg waarschijnlijk' was dat Christus dit jaar wederkomt, en tweeënveertig procent noemde dit 'absoluut onwaarschijnlijk' (Ipsos 2007).
 - 6 Hak (2006b, 101v.) herkende evangelikalen aan de opvatting dat er redding is voor alle mensen die Jezus Christus als verlosser aanvaardden. Die verlossing ervaren ze als een bekering en ze noemen zich dan wedergeboren. De boodschap moet op een blijmoedige manier worden gebracht, en de bijbel is *'inerrant in matters of faith and practice.'*
 - 7 McMinn keek naar de reacties van de kerken op de nadering van het jaar 2000. Bij sommige groepen met een pre-millennistische eschatologie werd de Noach-strategie aangetroffen: *'If Y2K did not usher in the apocalyptic end predicted in scripture, then at least it would end life as we knew it, and only those who were prepared would survive'* (McMinn 2001, 212). Een kleine minderheid verliet huis en haard *'to build arks in the wilderness, storing provisions so they could wait out the storm'* (p. 215); zij kregen veel media-aandacht. Het waren *'(M)ovements that practice high-risk activism (...) operate in an adversarial environment and need to create a protected subculture in which to strive'* (McMinn 2001). Overigens, het gezonde verstand liet ook sommige 'noachieten' niet in de steek: *'Once the Y2K-crisis is over, it's a great place to live anyway'* (McMinn 2001, 215). De *mainline* kerken – met een pre-millennistische eschatologie: Christus komt terug, overwint de duivel en sticht een duizendjarig vrederijk – benadrukten in de regel de eindtijdverwachtingen niet, en de komst van het jaar 2000 was voor hen dan ook een non-event. Ze gingen door met wat ze altijd deden: *'responding to real social problems'* (McMinn 2001, 212). *'(...) mainline churches were not looking for a catastrophic end to the world. They do not anticipate God's divine intervention in end times, so they did not consider Y2K to be part of God's plan to usher in the end'* (Mc-

- Minn 2001, 218). Deze strategie verdraagt zich ook goed met een post-millennistische houding, het komende koninkrijk Gods is '(...) *a spiritual reign of Christ through the Church which seeks to impact the world for God*' (McMinn 2001, 208; Luebbers, 2001, 221). En verdraagt zich ook met een a-millennistische houding waarin wordt geloofd dat de tijd tussen Christus' rondwandeling op aarde en zijn wederkomst al een onderdeel vormt van het duizendjarige rijk.
- 8 Zij kunnen ook worden gerekruteerd door een 'evangelikale beweging'. Gegeven dat het gaat om behoeftevervulling van leden met een uitgesproken eindtijdverwachting is het niet zozeer een vraag of gevestigde kerken er goed aan doen, willen ze die leden vasthouden, om zo nu en dan adventistische preken te houden. In die zin begrijpen we ook de serie eindtijdpredken die de predikant van de Vrije Baptisten in Drachten met enige regelmaat houdt. Hij is dan niet bezig een specifiekere eindtijdbeweging te beginnen, maar hij verkondigt het evangelie, en weerhoudt – bedoeld of onbedoeld – bepaalde leden ervan te vertrekken naar specifieke eindtijdgroeperingen. Immers in groeperingen als de zijne zullen eindtijdverwachtingen sterker aanwezig dan in *main-line* kerken.
 - 9 Een illustratie van het revolutionaire karakter van charismatisch gezag levert Jezus wanneer hij door omstanders er op wordt gewezen dat zijn moeder en zijn broers hem willen zien: '*Mijn moeder en mijn broeders zijn dezen, die het woord Gods horen en doen.*' (Luk. 8:19-21). Mbt. geven zegt Jezus tegen de rijke jongeling dat, wil hij volmaakt zijn, hij al zijn goud en goed moet verkopen en de opbrengst aan de armen geven (Matt.19:16-26).
 - 10 Kanter (1972) gebruikt voor dergelijke diepgaande investeringen door bekeerlingen de term *bridge burning acts*. Dan is er eigenlijk geen weg terug en dat beseft de bekeerling.
 - 11 Zijn dochter Samantha, een voormalige tandartsassistente, had ook een plek in de leiding.
 - 12 Er is wel op gewezen dat dit een streek is waar de bevindelijkheid zich concentreert. Meer dan een toevallige relatie kan dit niet te zijn, er vallen nauwelijks lijnen te trekken tussen de bevindelijk gereformeerden en deze groepering.
 - 13 Oktober 2001 heette het: *We are no Jehovah's Witnesses. No Seventh-Day Adventists. No form or schism whatsoever of Reformed. No Pentecostal movement. No Catholics. No church. No (full) gospel. No Mormons. No Latter Day Saints. No Protestants. No derived form of one of these either. We are certainly not a sect. And if you think of some other group that is not included in this list, we can say in advance: "No, that is not what we are."* (www.prophetelijah.org).
 - 14 De gebedsgenezers Zijlstra bijvoorbeeld was de rechterhand van Johan Maasbach voordat hij voor zich zelf begon, en ook voor Johan Maasbach gold dit. Hij begon na WO II

als lid van een Volle evangelie gemeente en tolkte voor Tommie Lee Osborn ten tijde van diens campagne in 1956 in Nederland (Hak 2003; 2006a).

- 15 Onder andere: Op. 19:9: zalig zij die genodigd zijn tot de bruiloftsmaal des Lams/Op 21: En ik zag de heilige stad, een nieuw Jeruzalem, nederdalende van God, getooid als een bruid, die voor haar man versierd is/ Op 22: 17 En de Geest en de bruid zeggen: Kom!/ Matt. 22:2: Het Koninkrijk der hemelen is gelijk aan een koning die voor zijn zoon een bruilof aanricht.
- 16 Voor de getallen voor de berekening van de datum alsook voor de specifiekere inhoud van de boodschap zie Kranenburg (2002).

Literatuur

Efraïm Genootschap (webpages, publicaties en persberichten)

<http://www.prophetelijah.org>

Geene, H.J.A. van (1996),

Gods tijden geopenbaard. Op Gods tijd! In dit heel bijzondere zeer belangrijke jaar, Puttershoek: Efraïm Genootschap.

Geene, H.J.A. van (1997),

Bruid ik heb gezocht naar je! Waar was je? Bruid waar ben Je? Het is nu de tijd om af te rekenen!, Puttershoek: Efraïm Genootschap.

Geene, H.J.A. van (1998),

Genodigden komt nu! Want alles is nu gereed! En mijn huis moet vol worden, Puttershoek: Efraïm Genootschap.

Geene, H.J.A. van (2000),

Gij mensenkind, neem een stuk hout! Neem dan een ander stuk hout! Voeg ze dan aan elkander tot één stuk hout, Puttershoek: Efraïm Genootschap.

Geene, Matthew van,

Persverklaring Efraïm genootschap tbv. *Nieuwsblad van het Noorden* 16/11-01;

Op de dag af nauwkeurig! Toch niet naar Gods plan en ook niet op Gods tijd!, op: <http://www.prophetelijah.org>

Persbericht van Efraïm aan het ANP en de kranten dd. 08/01-02.

Gebruikte afkortingen

DvhN *Dagblad van het Noorden*

LC *Leeuwarder Courant*

NR *Nieuwe Revu*

ND *Nederlands Dagblad*

RD *Reformatorisch Dagblad*

Bibliografie

- Allan, G. (1981; 1974),
A Theory of Millennialism: The Irvingite Movement as an Illustration, in: Jansma, & Schulten (1981, 159-177).
- Balch, R.W. e.a. (2000),
When the Bombs drop, in: Stone, J. R. (ed.), *Expecting Armageddon. Essential Readings in Failed Prophecy*, New York and London: Routledge, 129-143.
- Barkun, Michael (1974),
Disaster and the Millennium, New Haven: Yale University Press.
- Barkun, Michael (ed.) (1996a),
Millennialism and violence, London/Portland (Or.): Frank Cass.
- Barkun, Michael (1996b),
Introduction: understanding millennialism, in: Barkun (1996a), 1-10.
- Barkun, Michael (1997),
Millenarians and violence, in: Robbins, Thomas & Susan Palmer (1997), 247-261.
- Beck, Herman (2000),
Tekenen van het uur. Islamitische eindtijdno(t)ities, in: Jansma & Hak (red.), 77-89.
- Becker, J.W. (1976),
Het eeuwige heimwee. Chiliasme en sektarisme, een historisch-sociologische studie, Alphen aan den Rijn: Samsom Uitgeverij.
- Beckford, J.A. (1994),
The mass media and New Religious Movements, in: Lewis, J.R. (ed.) *From the Ashes. Making Sense of Waco*, Boston: Rowman & Littlefield Publishers, 143-148.
- Bekkum, Wout van (2000),
Duizend jaar als een dag. Messianisme en chiliasme in het jodendom, in: Jansma & Hak (red.), 55-77.
- Bijlsma, Koos (2004),
'We zeggen: pake en beppe zijn in de war', in: *Dagblad van het Noorden* 17/11-04.
- Boudon, Raymond (1981),
De logica van het sociale. Een inleiding tot het sociologisch denken, Alphen aan den Rijn: Samsom.
- Bron, Lodewijk (2002),
Cor en Anco Wursten verliezen moeder en zus aan Efraïm Genootschap. Een gezin verwoest door een sekte, in: *Friesch Dagblad* 12/11-02.
- Cohn, Norman (1980)(1957),
The pursuit of the millennium. Revolutionary millenarians and mystical anarchist of the Middle Ages, New York: Oxford University Press.

- Coleman, James S. (1990),
Foundations of social theory, Cambridge (Mass.) etc.: The Belknap Press.
- Freely, John (2001),
The lost Messiah: in search of Sabbatai Sevi, London: Viking.
- Hak, Durk (1998a),
 Adventism, in: Swatos (1998).
- Hak, Durk (1998b),
 Rational Choice, in: Swatos (1998).
- Hak, Durk (2000),
 Norman Cohns opvattingen over millennisme toegepast op de nieuwe syncretistische bewegingen Aum Shinrikyo (Aleph), Maria Devi Khristos en Chen Tao, in: Jansma & Hak (red.), 163-177.
- Hak, Durk (2003),
 Gebedsgenezing en de christelijke kerken. Magie en religie in een onttoverde wereld, in: *Sociale Wetenschap*, jrg. 46, nr. 2, 36-53.
- Hak, Durk (2006a),
 Johan Maasbach (1918 – 1997), in: *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het protestantisme*, dl. 6. Kampen: J.H. Kok.
- Hak, Durk (2006b),
 Het evangelikalisme als de toekomst van een ‘illusie’? Een evolutionistisch perspectief, in: *Religie & samenleving*, jrg. 11, nr. 2, 95-109.
- Hak, Durk (2007a),
 Stark and Finke or Durkheim on conversion and (re-)affiliation. An outline of a structural functionalist rebuttal to Stark and Finke, in: *Social Compass* 54/2, 295-313.
- Hak, Durk (2007b),
 Local knowledge and paradigms. Protestant church fusions and ruptures at the Dutch former island of Urk since 2004, in: Ophem, J.A.C. van, & C.H.A. Verhaar (eds.), *On the mysteries of research. Essays in various fields of humaniora*, Ljouwert: Fryske Akademy, 233-248.
- Hak, Durk (2007c),
 Het Efraïm Genootschap, welzijn en rationele keuze’, in: *Groepen. Tijdschrift voor groepsdynamica & groepstherapie* 2/jubileumnr, 28-42.
- Hempel, Carl G. (1966),
Philosophy of natural science, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Hobsbawm, Eric (1959),
Primitive rebels. Studies in archaic forms of social movement in the 19th and 20th centuries, Manchester: Manchester University Press.
- Homans, George C. (1974),
The nature of social science, New York: Harcourt, Brace & World.

- Housley, N. (1988),
The Eschatological Imperative: Messianism and Holy war in Europe, in: Schafer, P. & M.R. Cohen (eds), *Toward the Millennium. Messianic Expectations from the Bible to Waco*, Leiden etc: Brill, 123-150.
- Jansma, L.G. (1979),
De chiliastische beweging der Wederdopers (1530-1535), in: *Doopsgezinde Bijdragen*, Nieuwe Reeks, 5, 41-55.
- Jansma, L.G. (1986),
The Rise of the Anabaptist Movement and Societal Changes in the Netherlands, in: Horst, I.B. (ed.), *The Dutch Dissenters. A Critical Companion to their History and Ideas*, Leiden: E.J. Brill, 85-104.
- Jansma, L.G. & P.M.G.G. Schulten (red.) (1981),
Religieuze bewegingen, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Jansma, L.G. & P.M.G.G. Schulten (1981),
Inleiding, in: Jansma & Schulten, 1-11.
- Jansma, Lammert Gosse & Durk Hak (red.) (2000),
Maar nog is het einde niet. Chiliastische stroingen en bewegingen bij het aanbreken van een millennium, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Jansma, L.G., D.H. Hak, & E.G. Hoekstra (2000),
Jehovah's getuigen en hun eindtijdverwachtingen, in: Jansma & Hak (red.), 139-148;
- Kanter, Rosabeth M. (1972),
Commitment and the Internal Organization of Millennial Movements, in: *American Behavioral Scientist*, 16/2, 219-243.
- Kellstedt, Johan Green, James Guth & Corwin Smith (1998),
Evangelicalism, in: Swatos (1998), 175-179.
- Kieft, Marlies (2007),
Op 21 november 2001 zou de wereld vergaan, voorspelde 'profeet Elia' Heinrich van Geene destijds, in: *Trouw* 21/11-06.
- Kloppenborg, Ria (2000),
Toekomst- en ondergangsvoorstellingen in het boeddhisme, in: Jansma & Hak (red.), 101-117.
- Köbben, A.J.F. (1964),
Van primitieven tot medeburgers, Assen: Van Gorcum.
- Klaassen, W. (1992),
Living at the End of the Ages. Apocalyptic Expectation in the Radical Reformation, Lanham etc: University Press of America.
- Kranenborg, Reender (2000),
Eindtijddenken binnen het hindoeïsme, in: Jansma & Hak (red.), 89-100.

- Kranenborg, Reender (2002),
Efraïm. A new apocalyptic movement in the Netherlands, op: <http://www.cesnur.org/2002/slc/kranenborg.htm>.
- La Barre, Weston (1971),
Materials for a history of studies of crisis cults. A bibliographic essay, in: *Current Anthropology*, Vol. 12, nr. 1, 3-44.
- Lamy, Philip (1996),
Millennium rage. Survivalists, white supremacists, and the doomsday prophecy, New York and London: Plenum Press.
- Lamy, Philip (1997),
Secularizing the millennium, in: Robbins & Palmer (eds), 93-118.
- Lee, Martha F. (1997),
Environmental apocalypse. The millennial ideology of 'Earth first', in: Robbins & Palmer (eds), 119 – 137.
- Luebbers, Amy (2001),
The remnant faithful: a case study of contemporary apocalyptic catholicism, in: *Sociology of Religion* 62/2, 220-241.
- Malalgoda, K. (1969),
Millennialism in Relation to Buddhism, in : *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 56, 123-150.
- MCMinn, Lisa (2001),
Y2K, the apocalypse, and evangelical Christianity: the role of eschatological belief in church responses, in: *Sociology of Religion*, 62/2: 205-220.
- Popper, Karl R. (1975/1972),
Objective knowledge. An evolutionary approach, Oxford: Clarendon Press.
- Robbins, Thomas & Susan Palmer (eds) (1997),
Millennium, Messiahs, and Mayhem. Contemporary Apocalyptic Movements, New York and London: Routledge.
- Sierksma, Fokke (1978/1962),
Een nieuwe hemel en een nieuwe aarde. Messianistische en eschatologische bewegingen en voorstellingen bij primitieve volken, Groningen: Uitgeverij Konstapel.
- Sills, David L. (ed.) (1968),
International Encyclopedia of the social sciences, New York: The Macmillan Company & The Free Press.
- Smith, Christian (1998),
American Evangelicalism. Embattled and thriving, Chicago/London: The University of Chicago Press.

- Smith, Christian (2000),
Christian America? What Evangelicals really want, Berkeley, etc.: University of California Press.
- Stark, Rodney & William Sims Bainbridge (1979),
 Of churches, sects, and cults. Preliminary concepts for a theory of religious movements, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 18, nr. 2, 117-131;
- Stark, Rodney & William Sims Bainbridge (1987),
A theory of religion, New York: Peter Lang.
- Swatos, William H. (ed.) (1998),
Encyclopedia of Religion and Society, Walnut Creek, Ca: Altamira Press.
- Talmon, Yonina, (1966),
 Millenarian movements, in: *Archives européennes de sociologie* VIII, 159 – 200.
- Talmon, Yonina (1968),
 Millenarism, in: Sills (ed) (1968).
- Thompson, D. (1996),
The End of Times. Faith and Fear in the Shadow of the Millennium, London etc: Sinclair-Stevenson.
- Thrupp, Sylvia L. (ed.) (1970),
Millennial Dreams in Action. Studies in Revolutionary Movements, New York: Schocken Books.
- Ultee, W., W. Arts & H. Flap (2003/1992),
Sociologie. Vragen, Uitspraken, Bevindingen, Groningen: Martinus Nijhoff.
- Weber, Max (1974 [1920]),
Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Wilson, Brian R. (1973),
Magic and the Millennium. A Sociological Study of Religious Movements of Protest among Tribal and Third-World Peoples, London: Heinemann.
- Worsley, Peter. (1978/1968),
The trumpet shall sound. A Study of "Cargo" Cults in Melanesia, New York: Schocken Books.

Bijlage

Geachte heer Jansma,

We hebben uw email ontvangen, gelezen en wij willen u niet zonder antwoord laten. Evenmin willen we u uitgebreid verslag doen van de teisteringen die men ons aandoet, maar wèl willen we even een tipje van de zwarte sluier oplichten. Als u zich een aantal dingen daarvan niet in kunt denken, dan komt dat omdat u zeker niet op de hoogte bent van wat er in Nederland zoal speelt. Legt u het dan gewoon naast u neer, gelooft u het niet, laat u het zo. Ons wordt al vele jaren niet te beschrijven onrecht aangedaan op allerlei fronten, en ik laat u weten, zonder dat we ook maar ooit iets fout hebben gedaan, ooit verkeerd hebben gehandeld of ook maar ooit iets hebben gedaan waarover ze ons kunnen aanklagen. Dat onbeschrijflijke onrecht wordt ons aangedaan door de rechtelijke macht, door het openbaar ministerie, door politiefunctionarissen, door de belastingen, eindeloos door de media (niet alleen door linkse pers maar ook door zogenaamde gelovige kranten, die er maar op los blijven liegen over ons) en wie ze ook maar in kunnen schakelen om ons te pakken te nemen. Als u dat van ons niet aan wilt nemen, zou het misschien al helpen als u de woorden van de Here aan wilt nemen waarin Hij zegt dat de wereld in het boze ligt (1 Joh. 5:19). Als u dat woord van de Here aanneemt, wordt er opeens een hoop verklaarbaar en geloofwaardig.

U kunt trouwens zelf onderkennen hoe het nu met de wereld is gesteld. Al tien jaar worden ons processen aangedaan over zaken die we nooit hebben gedaan, die zelfs nooit zijn gebeurd.

Al die vele jaren worden wij verplicht om een advocaat te nemen, terwijl we die zelf al die jaren moeten betalen, maar hij die ons aanklaagt, krijgt de duurste advocaten (onder anderen jarenlang Martin de Witte, een bekende letselschade advocaat). Wij liggen, onder andere daardoor, bijna in de goot en hij die ons aanklaagt, krijgt maandelijks een bedrag wat van de AOW van meneer Van Geene wordt afgehouden. Dit gaat nog jaren duren want daarover speelt nu een hoger beroep, maar als meneer Van Geene eindelijk eens gelijk zou krijgen, vraagt hij cassatie aan.

Verder zijn we jaren afgeluisterd, werden we gevolgd, zelfs als we op vakantie waren, ook in het buitenland. Ook heeft een politiefunctionaris een valse veroordeling op schrift gesteld over een geweldpleging die (ook weer) nooit heeft

plaatsgevonden, maar die meneer Van Geene zou hebben gepleegd, op een niet bestaand persoon. Dit om hem een strafblad te bezorgen.

Ook hebben ze twee maal bij ons ingebroken en al onze apparatuur meegenomen.

Ik zal hier nu mee stoppen. De lijst zou te lang worden als ik alles op zou noemen.

Bovendien heb ik eigenlijk geen tijd voor deze dingen en is het verdriet daarover te erg.

Ik hoop dat u enigszins kunt begrijpen dat we ons niet meer lenen voor interviews e.d.

Dat we uiterst voorzichtig moeten zijn want werkelijk alles wordt in ons geval verdraaid, gelogen en dan tegen ons gebruikt, zonder dat we ooit een kans krijgen op enig recht.

We hopen dat het u goed gaat en wensen u Gods zegen.

Cosmic and Comic: Jocosity and creativity as strategies to turn off boundaries in a Ayahuasca Religion in The Netherlands¹

Alberto Groisman*

Samenvatting

In dit artikel beschrijf ik de vorm en de praktijk van een bepaald ritueel, alsmede de gevolgen die het ritueel heeft voor de sociale betrekkingen tussen de deelnemers. Het gaat om een groepering in Alkmaar, die de zogenoemde Santo Daime religie aanhangt, een Ayahuasca Religie, afkomstig uit Brazilië. Ayahuasca is een psychoactief preparaat, dat ritueel wordt gebruikt om spirituele en sociale ervaringen tot stand te brengen. Met mijn benadering wil ik pogen bij te dragen aan het debat over het ritueel als een communicatief en dynamisch gebeuren. Daarbij geef ik aan dat het ritueel een essentiële functie vervult bij het instand houden en vormen van sociale betrekkingen tussen de deelnemers.

Introduction

One evident characteristic of religious phenomena in contemporary society is that ritual and impressiveness are searched in the religious performance. A great deal of motivational events at religious organizational procedures are to be conceived as impressive, or stimulated by an appeal that the force of the divine may be done and felt plausible and “real”, in the sense Geertz had pointed out (Geertz 1978). Religious agents are engaged in creating and/or renovating ritual structure and contents to emphasize the density of their relationships with the divine. Religious agents may also search for convincing participants about the repercussion of their ability to provide an efficacious and “highly spiritually” inspired intermediation.

To develop my analysis I will approach a “Santo Daime work”. In a summary, Santo Daime is a religious network emerged in the beginning of the 20th Century, in Brazil, which bases its ritual services on the use of so called “psychoactive sacraments”, or *entheogens*, as they have been called. Particu-

* Alberto Groisman is hoogleraar culturele antropologie aan Universidade Federal de Santa Catarina (Brazilië).

larly the expression “Santo Daime” emerged from the experiences Brazilian citizens in the early 20th century had with the psychoactive beverage known as Ayahuasca.² These citizens, who were circulating at the borders between Brazil, Peru and Bolivia in those days, started to organize the fundamentals of a collective organization. They also assumed that some substances known as psychoactive in fact originated from “sacred plants”, and must be treated with respect and used in a ritual context.

To give a broader view, the Santo Daime ritual format was developed primarily under the leadership of Raimundo Irineu Serra, a descendent of African slaves, who was born in Maranhão, a state of Northeast Brazil. In a period between the 1910s and 1920s, Serra went to the Amazon rainforest to work as a guard of the Brazilian frontiers, he then experimented with ayahuasca and had strong experiences, receiving from the spiritual plan, according to oral tradition, some sacred songs which were called *hinos* (hymns).

From his and others’ experiences, a ritual model was developed, including basically the collective singing and a synchronized form of dancing of the hymns, known as *bailado*. This format, the details of which I will approach later, has been maintained through decades, with some modifications made by his followers throughout time. One of those was Sebastião Mota de Melo, whose leadership has stimulated the re-designing and adaptation of the ritual. This adaptation implied openness and accessibility of ritual and religious organization, permitting and (perhaps) aiming at the adherence of people from different backgrounds. In fact, despite some modification, the ritual still has the same basic form: members may wear ritual uniforms, male and female participants stay separated. The ritual is considered a work, and the main activities participants may perform is to sing hymns, to do the *bailado*, ‘to concentrate’ and to use in established periods of the ritual the sacraments: *daimé* (derived symbolically from ayahuasca) and *santa maria* (cannabis), in order to contact the spiritual plan.

I went to the Netherlands in the second part of the 1990s to research Santo Daime established churches for my PhD. My field work was developed in Den Haag (The Hague), Amsterdam and Alkmaar. Regarding the religious services I attended and interviews I did to collect data, each Santo Daime church, even if it had the intention to cling to orthodoxy (Groisman 2000) following Santo Daime ideo-cosmology and liturgy, manifested a particular style of ritual conduct.

My focus here is on a particular event I participated in, in which jocosity, creativity and religious conduct and stimulation may exemplify a peculiar religious leadership design, regarding its character of challenging a sort of

“common sense statement” on the necessity to exclude humor and laughter when we are dealing with religious services.

1. A few theoretical, but relevant, remarks on jocosity, creativity and religious life

Victor Turner has approached the dynamics of ritual in terms of transformation and drama (Turner 1967; 1969). In particular, Turner recognized the density of jocosity in promoting transformation, self-consciousness and positioning people socially in a process. He also remarked the importance of human creativity in this process, as pointed out in Lavie (1993). Turner sought out social situations that enhanced full human encounters and understanding. He found that a range of ritual processes produced transformations that allowed the participants to rework their past and to move toward renewed expectations about the future. Further, Turner remolded the case history method central to his school of anthropological thought, by developing the concept of “social drama” (Turner 1969). The concept invokes a process of unfolding perspectives of human relations, regarding characteristic phases: breach, crisis, redressive action, and reintegration or schism. As Turner tells it, the notion of social drama came to him not in the serious solitude of his study, but in the jocular give-and-take of conversation in a pub. For Turner the most creative human spaces were *on the margins* or along interstitial zones; these were sites of frolic, play and joking, as opposed to those of earnest workaday routines. For him – as a person and a theorist – significant human contact and creativity flowed from the margins to the centers more often than the reverse. (Lavie e. a. 1993, 1-2)

Following this argument, first of all, we can consider that creativity may be associated to a process of suspension of formalities. As defined by Lavie, creativity is related to the “human activities that transform existing cultural practices in a manner that a community or certain its members find of value” (Lavie e. a. 1993, 1-2). Furthermore the promotion of transformation, humor and jocosity may be also relevant, if we consider its eventual characteristic of changing dispositions.

On its side, humor has not been treated as a relevant subject on which social scientists would put their eyes on. If we consider the relationship between humor and religion this interest is far rarer: in many dimensions, religion implies seriousness, graveness, drama. In fact, at least if we consider the anti-structural role in a Turner’s sense (Turner 1976), humor and laughter are

daily life activities which can be at the same level of importance to religious practices than all other circumspect activities.

One contemporary stimulus to the reflection on humor, laughter and religion was triggered by Umberto Eco in his book *The Name of the Rose* (Eco 1983). In the book, Eco simulates in his narrative a dramatic situation in which humor is basically treated as a threat to faith. In a few words, the story tells a hypothetical possession by Benedictinian monks in an Italian monastery of a legendary (and lost) book of Comedy of Aristotle. The story tells the efforts to hide that paradigmatic book regarding its power to challenge the seriousness of religious thought. The book is seen by the Catholic Church establishment as a suggestion that contrary to Catholic common sense which stated that Christ had an unfortunate and permanent trajectory of pain and sadness, he was capable of happiness and laughter. Eco's account is constructed as a narrative about a serial killer whose motivation is to avoid the access of other people to the book. The consequences of such a mission being the diligent and ample burning of knowledge, represented in the Eco's text by the burning and conflagration of the imaginative and fascinating Benedictine monastery's library.

Regarding the role humor may have in social life, particularly in challenging fear and obedience, Branko Bokun (1986) takes the comic as a starting point:

Perhaps, it would be easier to explain the nature of humor if we were first to define the comic. The comic is whatever helps us to liberate ourselves from mind created fears and worries. Whenever physical laws or cosmic order degrade our mind's abstractions or beliefs, whenever nature deflates super-nature, whenever reality debases our pretentiousness, capricious expectations, or wishful assumptions, whenever material objectivity brings ethereal subjectivity and its poses, affectations or self-deceptions, to the ground, briefly, whenever our mind's world is shaken, the comic comes into existence. (Bokun 1986, 43)

This sort of phenomenological approach suggests that to the dense and profound sense of *cosmic* consciousness which may bring us to reflect on existence and the flow of human life, a "therapeutic" addition, synthesized by what we can call *comic* consciousness, may be alleviating, regarding that it provides a sense of "*earthiness*" and palpability. In other words, the sense of human condition portrayed by comic designers, may open spaces of self-awareness and reflexivity. Legitimacy and success in conducting religious groups has been attributed to the power of charismatic performance, with regard to the psychological effects it may have on susceptible people. One classic fundament

of this aspect of contemporary theory is still based on Max Weber's convincing argument, regarding his definition and localization of charisma in the context of religious establishment of power relations. So, in taking this focus as discussable, we can consider that the correlation between the sacred and the social was seen as a sort of relationship between "a social need" – of collective self-expression, or, of a way to compensate a "self-constitution lack", for example – and the establishment of order and domination. The emergence of charismatic individuals in this sense, who – powered by their special abilities – would establish and conduct religious practices in the context of institutionalizing their power, may be determined by their manipulative skills. In the same route, Weber associated charismatic phenomena with asceticism and "non-rationality" (Weber 1976), perhaps establishing a dense analytical frontier between rationality and the attribution of power in religious context. And, hardly again, social researchers – even working on pragmatic protestant groups – have not seen any dialectically dynamical relationship between rationality and charisma. Charisma in sum is seen as way to misguiding and it is rarely taken as a feature of a general process of negotiating power and socially successful volition.

In fact, the emergence of religious practices in the Twenty First century has shown that rationality may not be found in charismatic groups in terms of theological matters. However, the fluency of social relations in contemporary religious contexts motivated by charisma, may be also scrutinized regarding a fairly rational social-symbolic negotiation. In this sort of contexts, the quality of both ritual performance and socio-political reciprocity are basically two parts of the same key. In this route, religious agents should be efficient in to exercise a prerogative of *animating* religious life, beyond constructing exclusively dominance and dependency. This may express what researchers have argued about the so-called *post-modern forms of religiosity*, or their appeal on offering a *relativization* of any monopoly of the sacred. In other words, the religious dynamic in such contexts may be result of a constant confirmation of a positive evaluation of creativity, efficacy, sense of opportunity and usefulness. Charisma therefore would be actually weighted and legitimized only if satisfying some "rational" expectations. It may be obtained from the necessity of consistent knowledge demonstration (1) on manipulating successfully the recognized forces of the spiritual world, and (2) on demonstrating it in an expressive and efficaciously transformative ritual performance.

Furthermore, reflecting on a slightly speculative and hypothetical questioning of Weberian statement on the tension between charisma and rationality, my perspective here is to present and discuss design, performance and so-

cial relationships involved and expressed in a particular ritual I witnessed in the Netherlands, in the event of a research carried on among participants of Santo Daime, originally emerged in Brazil. The study I am about to present may contribute to the reflection on ritual performance as a communicational event, dynamic and, at the same time, constructive, in terms of a sort of “rational” establishment of sociability and fluidity of social relations.

2. Relevant notes regarding peculiar religious services

As I already mentioned, the Santo Daime ritual is considered a “spiritual work”, and the participants may perform, singing hymns, doing the *bailado*, ‘to concentrate’, and to use the psychoactive sacraments: *daime* and *santa maria*, around a central table, in order to contact the spiritual plan.

The ritual format basically seems expected to be a way to enable participants to focus on some thematic contents which can be of their intimacy, for example, a moral reflection, a memory from the past, a revision of a personal act, or a cosmic vision about the existence or future of the planet, stimulated by the performance of singing and meditating on the contents of the hymns.

The contents, the instructions of the ritual “commander” and fiscals (people responsible to help, instruct and organize participants), and other affirmative discourse are expected to be considered ‘from experts’, and because of that, to be followed as they signify the relevant knowledge accumulated about the experience. Individual interpretation is therefore considered valid when it does not threaten this statement and the order of the ritual. The power of religious experts is, in this way, reinforced.

It can be said that the format of the ritual has no explicit contents.³ However, it should be observed that, at least, to be positioned in front of the inside space stimulates comparison and scrutiny, and reinforces the idea that in the central field of visual focus are those who had shown “merit to be there”. In other words, and rigorously, the “content” of the format is the idea that centrality and importance are co-related to the expression of power relations. In fact, this dynamic is mediated by an assertion that Santo Daime is a “spiritual school”.

In order to reinforce the view of Santo Daime as a *spiritual school*, rituals are treated as didactic events, in which the rite is an established frame allocated to the learning process. In this sense, the ritual is a space in which it is expected that a ‘contact’ with a ‘master’, or with the teaching and healing spiritual forces may be established to benefit all participants and, in extension,

the whole humanity. In the visibility of the ritual format participants share their experiences. In this way, on one hand, the visible dimension of the ritual works as a reference for the collective performance, and on the other, as it is stated in the cosmological view, it is a “physical” manifestation of the spiritual forces. In the sacred presence of these spiritual forces, and in the sequence of ritual events, a process involving memory, moral values, social performance may be dominant over the hermeneutics of a solitary elaboration. There is a totality formed by humans and divine beings in searching for communication and knowledge. Providing a way to deal with different dimensions of human interaction, the ritual constructs an arena in which – and when – unspeakable things can be expressed, and furthermore, symbolic parameters can provide structure for the experience.

2.1 *Ritual Format*

I describe below the ritual in a synchronic form, which does not differ significantly from one Santo Daime church to another. My aim is to show the general grammar of the ritual, in its formal appearance, rules and implications, to describe afterwards the ritual action itself and its semantics.

The Santo Daime rituals comprise a program of *hinários*, or specially selected hymns. The hymns, as I already mentioned, are considered to have been received from the spiritual plane, and are treated as sacred songs. They are sung from rustic books, photocopied or handwritten. Daimistas are supposed to collect and carry them and may also be expected to have a basic collection of books containing the *hinários* of the principal leaders (the *hinários* which are performed in the official dates) and books with the selection of the most frequently performed hymns.⁴

The structure of the ritual is “simple”, but this apparent simplicity contrasts with the complexity of the social interaction. The lines of participants are organized by gender. Basically, young and mature women are located separately, and young and mature men also are separated in their own spaces. The rows are organized by height, from the right to the left, from the tallest to the smallest. It is said that this arrangement facilitates singing and listening, but a political factor is also involved, as basically the hierarchy in the church (or in the ritual) is represented through the positioning of the ritual participants. Those who are placed at the central table, or in the front lines are usually those in higher hierarchical position. In this way, the board of the “church”, as daimistas call their more organized centers, can re-arrange members’ position in each ritual. This criterion of positioning is also applied to the situation in which there are members of different churches. In the latter, the

general hierarchical position in the Santo Daime network may be respected and expressed. So, the position of each person and the composition of the ritual scene communicate “hierarchy”.

Another feature of positioning in Santo Daime ritual is that it is recommended that attention be directed to what is “beautiful”, what is “harmonious”, what is “perfect”, thus normally it may be only the successful performers, as musicians or singers, who are encouraged to show their skills.⁵ A good performance can be recognized and someone’s expression of suffering, divergence or inability may be accompanied by fiscals, in order to avoid disturbance of the ritual.

2.2 *Ritual Dynamics*

The Santo Daime ritual format triggers firstly a process of what can be called “mutual acceptance”. The appearance of the ritual scene is considered as part of the process. Men and women, who before were dressed in casual clothes, change rapidly into school-like or tidy and decorated dress. Some ritual participants I interviewed commented that, at the beginning, the uniforms, Christian prayer and rigidity impacted them negatively, and only after listening to the hymns did they become more comfortable. In fact, it combines an expected *libertarianism* associated sometimes to the use of a psychedelic substance, with the formal structure of a conservative and old-fashioned school. The tension between this libertarian psychedelism and the old-fashioned school formal structure seems to be a trigger to experience paradox, evaluation and focus, regarding that ritual participants are confronted with the interplay between their wish to have the experience and the formal and institutional requirements for ritual participation. This tension appears to have a relevant role in stimulating ‘self-examination’. New participants therefore may have a great deal of reflection on what they are doing in such ‘exotic’ ritual. But for newcomers the effects of the sacraments themselves and the self-containing appeal of the ritual discipline may overcome the weird sensation, re-directing focus and interests.

Still on the spatial format of the ritual, it has an “outer” dimension. The approach of people interested in a Santo Daime group is basically established by its image and prestige in the social networks of potential ritual participants. So a tension can be felt in the organization of rituals in the Netherlands, on which I focused my attention here. And despite a “religious” motivation, practical and also cultural obstacles are confronted by the groups. In this sense, the groups construct these “obstacles” to avoid problems. They stress the seriousness of the ritual scene, aiming to communicate, to consolidate and

to search for a legitimization of purposes, deterring undesirable participants, for example, on one hand, junkies or hedonistic trippers, on the other hand people who are mistaken about what the ritual is about in terms of the use of psychoactive substances. In this way, the use of the sacrament is expected to be more likely kept for those who are respectful, serious and 'spiritually' developed, or "in need" of spiritual healing.

Multi-meaning visions are usually told by participants and the variation of sentiments and moods is considered "therapeutic" as they are expected to let emerge emotional memories, unresolved or traumatic subjects, issues to be confronted, and also beautiful visions of divinities, angels, wonderful places, mythical beasts and guardian spirits. In synthesis, daimistas attribute this variation to the quality of social and ritual performances, which may interfere in what daimistas call "karma". In this sense, the effects of the substances and the ritual performance are directly associated as two sides of the experience, and only can be separated for heuristic purposes.

The Santo Daimé ritual dynamics imply therefore a constant shifting in the perspective of participants. People are stimulated to look 'inside'. Good control of the experience is given by a 'right' preparation for the ritual. The contents of this model are elaborated from reading or sharing with other participants what they do. Personal contacts are established. Expertise is also exchanged. A whole system of 'internal' communication is created. All participants can be considered 'performers' and, at the ritual setting, different inputs are processed.

Therefore a variability of experiences also can be expected from the different combinations in the perception of these inputs. Daimistas say 'each ritual is different'. Difference is sometimes described didactically by leaders as a result of the preparation of participants, and their dedication to improve ritual performance. It is expected that people come to the ritual "not carrying unresolved" problems (in this category it may include for example conflicts with other members, or with relatives, doubting, or other thoughts that would threaten harmony), which in this sense may interfere negatively with their individual participation, and so in the collective performance. People have to practice the ritual skills, such as singing and dancing, regularly⁶ in order to improve performance. According to daimistas, a successful ritual performance is what enables the contact with the spiritual beings who protect, teach and heal the participants. Thus improving ritual performance is an issue of self and social control.

3. Santo Daime Ritual in the Netherlands

In very brief, the introduction of Santo Daime to the Netherlands was carried out in the beginning of the 1990s, when the Brazilian Santo Daime organization *Cefluris* (*Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra – Eclectic Center for the Flow of Universal Light Raimundo Irineu Serra*) started consolidating its international expansion. A Dutch woman, who had a diagnosed brain tumor and was skeptical about biomedical possibilities of curing, was participating in New Age healing activities in the Netherlands and heard about Santo Daime. She started to search for a way to participate in a Santo Daime religious service. She succeeded and started to reunite people in Amsterdam to share *daime*. Her initiative originated the *Céu da Santa Maria* (Heaven of Saint Mary) Santo Daime church of Amsterdam. In parallel, a group of people in Wassenaar, who were involved in the past with conviviality communities for healing and using psychoactive substances in their communal experiences, also knew about Santo Daime, coming collectively, after contacting participants from the Amsterdam group, to organize their own Santo Daime church in Den Haag, called *Céu dos Ventos* (Heaven of the Winds). After that, in the mid-1990s, a Brazilian daimista, after a vision, decided to move to the Netherlands to found his own church, which later he called *Céu da Luz da Floresta* (Heaven of the Light of the Forest), in Alkmaar. During the period of my fieldwork, from 1997 to 1998, these three Santo Daime churches were active, promoting their religious services supported by Brazilian instructors, who went periodically to the Netherlands to teach and supervise ritual and doctrinaire conduct. The rituals were performed in a combination between the structural model of the format Santo Daime-*Cefluris* had developed during its trajectory as a religious organization, and an idiosyncratic approach each church established from the experiences and particular ideocosmological approach its participants had shared and reproduced.⁷

In sum, the performance of Santo Daime rituals in the Netherlands at the time of my fieldwork maintained the basic format in terms of its constituent elements – the use of the psychoactive sacraments, singing, dancing, praying – has been throughout time subject of re-invention. In particular, organized Santo Daime groups following Santo Daime-*Cefluris* tradition have combined an innovative approach to ritual with a ‘religious’ emphasis. Religious in this case may relate to a trend of millenarian motivation, and as a way for demarcating the frontiers of spiritual searching from what can be called ‘hedonistic’ use. Hence, the commitment of members, the organization of

each group – and the ritual execution – are likely to be inspired by a sense of ‘collective duty’, or “mission”.

Ritual innovation in Santo Daime, however, is not exclusively a matter of religious inspiration, but also an issue of attraction and social inclusion. As well as the group can include new elements from different religious traditions, more people are likely to join and find a place within. That’s not to say that Santo Daime is a “mass religion”, but even in the small scale of its development, with this inclusive dynamic, the group may confront the consequent diversity. And in this way mechanisms of mediation, as ritual rules and moral codification, are applied to establish a social order, and promote cohesion. In sum, this religious emphasis provides Santo Daime’s institutional organization with a consistent strategy to support the expansion of its cultural frontiers, as newcomers may find easily a place in the whole set of symbolic possibilities.

3.1 *Céu da Luz da Floresta: A Santo Daime Church in Alkmaar*

Now, I will approach particularly a ritual I witnessed at *Céu da Luz da Floresta*, the Santo Daime church of Alkmaar.⁸ In majority, members of the church were residents of the same area of Alkmaar, six of them living nearby the house of the CLDF “commander”.⁹ This area is located on the periphery, in the surroundings of *Rekerhout* Park, cut by placid and narrow canals. A quiet place, it evokes the contemporary urban design of the periphery of the big cities: a huge set of patterned houses, surrounding a shopping area, where there are supermarkets, small shops, photo-services and pharmacies.

The name of the church is a reference to the LDF commander’s worshipping of the “forces of nature”, frequently mentioned in his narratives, both in rituals and in other meetings, but particularly evoked in his hymns: *Viva o Sol, viva a Lua e as Estrelas, viva o Vento, viva a Terra, viva o Mar, viva a Céu da Luz da Floresta e viva Deus eternamente a brilhar* (Viva the Sun, viva the Moon, viva the Stars, viva the Wind, viva the Earth, viva the Sea, viva the Light of the Forest, and viva God eternally shining). The name of the church also indicates his relationship with *santa maria*, which is metaphorically mentioned at a SD hymn for closure of rituals, as the ‘light in the forest’.

The funding of the church in the end of the 1990s came from donations and payment of monthly fees (NLG 70 (non-*fardados*¹⁰) and NLG 60 (*fardados*)). The fees were charged at the beginning of rituals¹¹. The tasks of the church were divided informally. Members were expected to volunteer for the practical arrangements of rituals. The LDF commander was responsible for the supervision. He was also responsible for serving *daime* and *santa maria*,

and for conducting the ritual. In rituals, his wife translated his instructions, lectures and jokes, from Portuguese to Dutch, or eventually to English. In the rituals, the SD hymns were usually sung in Portuguese, from books copied in manuscript or heliographic copying from those edited by other centres. Singularly, there was no displaying or selling of books, or any other goods in rituals, which was common in other rituals, I participated in the Netherlands. This was, in part, due to the fact that the church had no official permission from *Cefluris* to reproduce the books. To compensate the lack of books, a system of borrowing and copying was applied to support ritual participants.

3.2 *A Profile of Ritual Participants at Céu da Luz da Floresta at the end of the 1990s*

During my fieldwork, around fifteen people participated more regularly in the rituals of *Céu da Luz da Floresta*. I did a summarized survey to get a general profile of ritual participants. Ten (eight *fardados* and two non-*fardados*) respondents were between thirty-five and fifty years old. From the twelve respondents, nine were women and three, men; eleven were Dutch and one Belgian. Five declared that Santo Daime was their religion. To the question about 'religious background', five answered Roman Catholic, one Jewish, one Protestant, and five none.

When asked about their occupation, eight mentioned professions of the "health field" (like working with handicapped people, occupational therapist, psychiatrist and psychologist) and one mentioned to be a "social worker". About their level of education, ten mentioned higher education degrees (HBO, WO), including the non-*fardados*, and two mentioned education up to secondary school and technical training. Particularly peculiar, eight of the respondents were single women living alone or with their children. Eight respondents declared that they had used at least one psychoactive substance before; four mentioned three or more kinds, and two (including one non-*fardado*) claimed never to have used psychoactive substances before. The most mentioned substances were *cannabis* (five) mushrooms (three) and LSD (three).

3.3 *A Ritual in Céu da Luz da Floresta*

I turn now to approach the ritual life of *Céu da Luz da Floresta*, focusing a ritual I witnessed. That was the Easter ritual. The LDF ritual has the same basic elements of all Santo Daime rituals: praying, use of daime and santa maria, and singing. It was around five o'clock p.m. when I went to the place with a member of the church. On the way, I was told about the difficulty of finding an adequate place to do rituals in that town.

We arrived on time to see LDF people starting the ‘make-up’ of the place. The room arranged before like a school class was gradually transformed into a “ritual space”. The walls were covered with white sheets. The central table with chairs around it was arranged and decorated. My description of the ritual may reproduce its dramaticity.

The ritual started at early evening. The rosary (Catholic prayer composed by a set of Ave Maria’s and Holy Fathers) was recited in Portuguese, with a part in Dutch. After that, LDF commander positioned himself behind the daime table and his wife started to sing a “daime hymn”.¹² The hymn says: *O Santo Daime, veja como é, é maravilha para todos tendo fé* (The Santo Daime, see how it is, it is wonderful, for all, who have faith). Although participants were not fluent in Portuguese, they know what the hymn is communicating: this is “daime time”. The LDF commander called those who are not moving, humorously, “exorcising” weakness, laziness and fear. The climate contrasted with the atmosphere of the rituals at other Dutch churches. During the hymn performance other things were arranged. While people were still drinking daime, some announcements and instructions about the ritual were given. The LDF commander announced then that the *hinário* to be sung was ‘from Germano Guilherme’, changing a previous plan. In doing so, he forced people to search for the appropriate book, testing if they had observed the instructions to have all books of hymns on hand.

At some moment, the commander announced that this would be a dancing ritual. Concentrated on singing correctly, and in tune, the Dutch participants had starring expressions. The hesitant music playing, and the eloquent singing, joined the firm and repetitive performance of a *maracá*¹³ and a tambourine. The periodic percussion suggested an army marching in the battlefield.

After the second serving of daime, everybody sat down, when the LDF commander then said in Portuguese: “*Agora silêncio que eu vou fazer a ligação com a santa maria*” (Now, silence I will make contact with santa maria). His wife translated it into Dutch. He said again: *Agora silêncio que eu vou telefonar prá nós podê pitá, tá?!* (Now silence, I will phone. Then we can smoke, ok?!) Another instant of tension, then the sound of a telephone ringing is heard. It was the commander’s new lighter. He lit the *pito*¹⁴ up and inhaled deeply, laughing.

The solemn atmosphere was transformed. People laughed and smiled. The humorous man dominated the scene. Some of the tension dispersed. The *pito* went around. At some other times during the ritual, the commander repeated his humorous and paradigmatic performance. He was relaxing the serious

and grave participants, bringing “*alegria*” (happiness) to the ritual. *Viva a santa maria! Viva o padrinho!* He shouted, inviting the others to answer: *Viva!*

Suddenly, a sharp strident sound was heard. The smoke alarm was switched on by the smoke. The commander did not lose the opportunity for a joke. He suggested in Portuguese: “*vamos trazer um ventilador prá na hora que tiver pitando tiver direto aí, ou então nós sai pitá noutra canto que não é debaixo!*” (Let’s bring a ventilator, during the time we smoke it will be switched on, or we have to go smoking in another place, which may not be below (referring to the alarm)). His irony was promptly understood. His jokes were directed at the person who rented the place. He laughed abundantly and asked a male participant: *tá com medo?* (are you afraid?), and finishes: *homem fraquinho...* (weak man!) His irony and tranquility contrasted with the apprehension of some of the other participants. The alarm sounded loudly. Again, he said ironically: *sopra aí!* (blow it!).

O Mestre que me ensina... (The Master who teaches me...) The 31st hymn came... the alarm was forgotten and the ritual went on. Like a benign and inexorable whirl, the hymn said: *As portas estão abertas, deste divino poder; Enxerga quem procura, quem não enxerga não vê.* (The doors of this divine power are open; who searches will see, who does not search does not find). A feeling of belonging and complicity marked the scene. In the implicit logic applied, those depressed or excessively concerned with the sacredness of the ritual and the plants or with the risk of a bad experience, could relax. So, the unexpected action of ‘ringing’ to *santa maria* produced relaxation and the feeling of *alegria* (happiness) the commander was pursuing. *Santa maria* should be respected, but with happiness. *Viva a Alegria!* (viva happiness), shouted the commander enthusiastically. A few faces continued to look serious, but the Brazilian commander seemed to be satisfied because he had given his lesson on ‘*santa maria* and happiness’ successfully.

This ritual performance suggests that there are moments in which social interaction is focused at instructing people about the parameters of mutual and institutional ‘acceptance’. This ritual didacticism may socialize participants and may reinforce the authority of the ritual experts. However, as the dynamic of the ritual is given by the visibility of the performance, ritual authority is constantly subject of social scrutiny, giving to its ‘didactic’ quality a level of imponderability which can prevent perhaps the ‘absolutism’ of the leadership’s craft. In sum, the space of the ritual is also ‘didactic’ about mutual expectations.

4. Concluding Remarks

The tension between keeping traditional features and performing rituals in a specific cultural context, as in the *Dutch* one, may take us to consider a fundamental dimension of religious searching and expression in the Netherlands as observed by Watling (Watling 1999), a strong appeal to experimentation of both ideological and social fundamentals. In this way the forms religious expression and performance assumed in terms of ritual are influenced by an interest in innovation and creativity. In this sense one main point is to reflect on the social construction of a sacred dimension for the use of their two plants'-based daime and santa maria, as it is proposed by Santo Daime.

Santo Daime religious services therefore are performed with a general preoccupation to reproduce what is considered traditional ritual format, but mediated by the interest on what tradition implies in changing the established and pointing to new forms. Although each Santo Daime church in the Netherlands has its own interpretation of 'what' is traditionally to be kept (Groisman 2000), diversity although not having challenged the basic ritual format, led to an openness to particular versions, which we can call 'styles of conduct'. These styles express the institutional intention of the church's leadership, and also the background and choice of participants on the specific setting they prefer to have daime. However I'm not sure if the case study I presented here may be taken as a microcosm of Santo Daime presence in the Netherlands. Only perhaps if we consider that seriousness, orthodoxy and tradition are motivational parameters among the churches, aiming to attract people by differentiation. In other words, if the potential participants in the Netherlands – from their own religious-spiritual trajectories – expect seriousness from religious services, it may be stressed to legitimize and facilitate participation, particularly in a "hallucinogenic taking" religious service.

Or following Turner's approach to creativity (I referred to in section 1), which establishes that it may be a matter of margins, the tension of "being at the margins" – status which may be expected for *Céu da Luz da Floresta* from the Dutch cultural locality and particularly from other "Dutch conducting" churches – would stimulate creative solutions for the lack of mutual full idiomatic and cultural comprehension.

On the other hand, this case is related to what we have seen in contemporary forms of religious expression, mainly among the so called New Agers, in which the frontiers between the human and the divine are established, not from institutional commitment and formal construction of hierarchical structures. It is actually established much more from the facilitation of ex-

perience, and in this way, elaboration and fluency of personal and collective performance, aiming basically at the construction of informality, intimacy and control of spiritual forces.

Particularly in the *Céu da Luz da Floresta* ritual style of conduct, “transgression” is regarded to overcome a sort of *obsolete distance* between the human and the divine as part of the sacred. It is in this sense, possible to play with the divine and, in doing so, bring relaxation and intimacy also to the social relations. Seriousness, responsibility and perfection, in many senses expected by religious agents, are dissolved in jocosity in order to empower and legitimize leadership. In this route, authority is not in promoting structure, but in the personal ability to dissolve structure, personalizing in this way the fluency and efficacy of power relations. The impressiveness of the performance in *Céu da Luz da Floresta* ritual, the ‘search for happiness’ and the interest in “playing the game” by other participants lead to a tension from the fusion of the serious and the jocose, constructing the sacred and the expression of power from this tension.

There also was a tension between tradition and innovation. Regarding this tension, when the Dutch groups started to perform their own rituals in 1994, a trend to restrict innovation was therefore already working in the Santo Daime network. However, still motivated by a more explorative ethos stimulated continuously before as I had pointed out, in *Céu da Luz da Floresta* church, the ritual setting focused in this article, which innovation was a matter of confirming existence. Every ritual had a new element added and every member was expecting news at the ritual performance. This was a paradox because *the Céu da Luz da Floresta* leader’s agenda was composed mainly by a goal of showing his “traditional” knowledge, and doing so promoting tradition through the introduction of unknowable ritual techniques. In many ways, and in many of the events he participated, he reported his relationships with Mota de Melo and their intimacy. However, in accordance with all the daimista’s ideology, he considered implicitly that intimacy with Mota de Melo was as well as intimacy with the divine, and that it is enough to legitimate his leadership. So, *Céu da Luz da Floresta* leader invested in this election firmly, sustaining and having been sustained by a motivation which led him to perform different types of acts considered by other daimistas as authoritarian, but considered by him as based on a legitimate prerogative. His self-confidence was explicit and effective in terms of providing a “sense of competence”. His “charismatic” control of the ritual scene was eloquent, but mediated by the acceptance of his ability in conducting the ritual, in dealing with the the effects daime and

santa maria may have on participants, and finally in reproducing successfully and creatively his sense of humor.

To conclude I may say that in *Céu da Luz da Floresta*, it was significantly relevant to show that the divine is closely and personally treated. In this way, religious practices (cosmic or comically conducted) would be 'relational', in the sense that the notion of human is constructed in relation to the notion of the divine. Furthermore that this relationship is dynamic, implying to recognize divinity also in the humans. With this motivational content, a sort of 'familial' atmosphere may be constructed to address this relationship, and the sacred is not absolutely distinguished from the profane. There were demarcated frontiers but in instead of related to the theoretical attribution of a divine quality, they were much more associated to the successful and *performative* achievement of happiness.

Notes

- 1 Reviewed version of a paper originally presented to the *30th Conference of the International Society for the Sociology of Religion*, Santiago de Compostela (Spain), 27-31 July 2009, with the title "Jocosity and creativity as strategies to turn off boundaries in a Ayahuasca Religion". Acknowledgements: Erik Sengers, participants at the ST 47 in Santiago de Compostela, and Lammert Gosse Jansma, for the attentive hosting and opportune comments; the Santo Daime informants for their availability and kindness to participate in the research. CNPq-Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico and CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, Brazil, and my colleagues at Departamento de Antropologia, UFSC, Brazil, for the funding and support.
- 2 Ayahuasca, which in *quechua*, the idiom traditionally used by indigenous population in South America, and particularly in Peru, means *wine of the souls*, is a beverage, usually made by the indigenous and riverside population in the Amazon, from the preparation – most of the times ritually organized – of two alkaloid-containing plants, *Banisteriopsis caapi* and *Psychotria viridis*. Immemorially, local Amazonian population discovered that the preparation of these two plants together produces a very potent substance with psychoactive properties.
- 3 For an analysis on meaning and ritual see Boyer 1994: 193.
- 4 For example, books with hymns sung in *Cura* works (healing rituals).
- 5 It is an honor for example for a visitor, musician or not, from another church to be invited to play or to participate at the central table.

- 6 For this, churches in Brazil organise the *Ensaio*s (Practice), and the Dutch churches have the *introdunctieavond* (introductory evening) (Céu dos Ventos) or “training session” (Céu da Santa Maria).
- 7 For more, see Groisman 2000.
- 8 Alkmaar is on the ‘peninsula’ of Holland, north of Amsterdam and Haarlem. Its population is about 100 000, and it is an urban centre serving a region (town and other municipalities) with more than 500.000 people.
- 9 The position of “Commander” of the Church is one of the traces of a residual influence in the liturgy, of the military trajectory of the Santo Daime founder, Raimundo Irineu Serra.
- 10 *Fardado* is a term in Portuguese which refers to *farda* (usually in Brazil to designate military uniform) is another trace of a residual influence in the liturgy, of the military trajectory of Santo Daime founder, Raimundo Irineu Serra and identify the participant of the ritual formally associated to the religious organization.
- 11 This system of funding is one of the reasons why Céu da Luz da Floresta is not connected formally with CEFLURIS.
- 12 The “Daime hymns” are a set of hymns considered to be directly related with daime itself. This is an arrangement influenced by the expansion of Santo Daime.
- 13 Maracá is a percussion instrument, made with a can with metallic spheres, the sound of which – as daimistas use to mention – remembers an army on marching.
- 14 Pito is a sort of kind and personal way to treat the so called “joint” of cannabis.

Bibliography

- Andritzky, W. (1989),
 Sociopsychotherapeutic Functions of Ayahuasca Healing in Amazonia, in: *Journal of Psychoactive Drugs*, vol. 21(1), 77-89.
- Bokun, B. (1986),
Humour Therapy, London: Vita Books.
- Boyer, P. (1994),
The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Eco, U. (1983),
O Nome da Rosa, Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Geertz, C. (1978),
A Interpretação das Culturas, Rio: Zahar.

- Groisman, A. (2000).
Santo Daime in the Netherlands: An Anthropological Study of a New World Religion in a European Setting, PhD Thesis, Goldsmiths College, University of London.
- HeelaS, P. (1996),
The New Age Movement: The Celebration of The Self and The Sacralization of Modernity, London: Blackwell.
- Horst, H. van der (1996),
The Low Sky: Understanding the Dutch, Schiedam/Den Haag: Scriptum Books/Nuffic.
- Lavie, S., Narayan, K & Rosalido, R. (1993),
Creativity/Anthropology, New York: Cornell University Press.
- Turner, V. W. (1967),
The forest of symbols: aspects of Ndembu ritual, Ithaca: Cornell University Press.
- Turner, V. (1969),
The Ritual Process, Chicago: Aldine.
- Turner, V. W. & Bruner, E. M. (1986),
The anthropology of experience, Urbana: Univ. of Illinois Press.
- Watling, T. (1999),
Negotiating Religious Pluralism: The Dialectical Development of Religious Identities in the Netherlands, PhD Thesis, UCL, University of London.
- Weber, M. (1976).
The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism, London: George Allen and Unwin.
- Winkelman, M. (1996),
Psychointegrator Plants: Their Roles in Human Culture, Consciousness and Health, in: Winkelman, M. & W. Andritzky (Eds.), *Yearbook of Cross-Cultural Medicine and Psychotherapy*. Berlin: Verlag und Vertrieb.

Boekbesprekingen

Boender, Welmoet (2007), *Imam in Nederland. Opvattingen over zijn religieuze rol in de samenleving*, Amsterdam: Bert Bakker, pp. 421, ISBN 9789035131408, € 39,95.

Slechts weinig wetenschappelijke werken slagen erin zowel een academisch publiek als een breder 'lekenpubliek' aan te spreken. Welmoet Boenders' *Imam in Nederland* is zo'n werk dat zowel door de toegankelijkheid van de stijl, het thema dat wordt aangesneden en de perspectieven die aan bod komen een ruimer publiek zal interesseren.

De centrale vraagstelling waaruit het onderzoek vertrekt betreft de positie en rolverwachtingen ten aanzien van Imams. Aan de hand van een analyse van de berichtgeving over Imams, beleidsdocumenten, etnografische observaties en interviews met moslims in verschillende settings tracht Boender de complexe rol van de Imams en vaak tegenstrijdige verwachtingen waarmee ze geconfronteerd worden aan het licht te brengen. Terwijl de vraagstelling godsdienstsociologen en religiewetenschappers zal boeien omdat het een klassiek Weberiaanse vraagstuk aansnijdt over vormen van (religieuze) autoriteit, speelt dit boek tevens in op het maatschappelijk debat dat nu al een tweetal decennia woedt in onze Noordelijke contreien over de integratie van moslims en multiculturaliteit.

Boender's verhaal vangt aan met een korte historische schets van de maatschappelijke en politieke belangstelling voor Imams in Nederland. Zij toont aan dat deze niet nieuw is, maar de kiemen hiervan reeds in de tweede helft van de jaren '90 van de vorige eeuw lagen. Zo werden Imams al vroeg als centrale figuren binnen de moslimgemeenschap gezien, naar analogie met de pastoor, die een invloedrijke rol zouden kunnen spelen in het integratieproces van moslims. Vanuit dat opzicht werden beleidsinstrumenten uitgebouwd gaande van imamopleidingen, bepalingen rond de inburgering en nieuwe criteria rond de instroom van nieuwe Imams uit de landen van herkomst. Terwijl de aandacht voor Imams initieel vooral gericht was op hun rol als facilitatoren in het integratieproces, werden ze vanaf het begin van de 21^e eeuw ook steeds meer vanuit een veiligheidsoptiek benaderd. Nationale en internationale gebeurtenissen zoals de aanslagen van 9/11 in de V.S., de moord op Theo Van Gogh en de Hofstadgroep werkten dit waakzaamheidsdiscours rond de radicalisering van moslimjongeren verder in de hand. Een belangrijke observatie van Boender is dat de waakzaamheid van de politici en beleidsmakers hierbij vrijwel exclusief gericht is op Imams, waardoor nieuw opkomende religieuze figuren buiten de klassieke netwerken van de moskee aan hun aandacht ontsnappen.

Terwijl het eerste hoofdstuk ingaat op de rol opvattingen vanwege de ruimere Nederlandse samenleving, gaan de volgende hoofdstukken meer in op het 'interne' perspectief, i.c. de rol opvattingen van moslims zélf ten aanzien van de Imam. Boender benadert de Moslims niet als een éénheidsworst, maar bouwt een onderscheid in op basis van etniciteit (Turks/Marokkaans), leeftijd en geslacht, op grond waarvan ze cases selecteert.

Terwijl het tweede en het derde hoofdstuk ingaan op het reilen en zeilen van een Turkse (Ayasofya moskee te Amsterdam) en een Marokkaanse moskee (El-Islam moskee in Den Haag), handelt het vierde hoofdstuk over de activiteiten van de studentenorganisatie *Iqra* aan de Erasmusuniversiteit in Rotterdam.

Deze aanpak loont omdat Boender hiermee een enorme diversiteit aan opvattingen en tradities weet te schetsen, ook in het optreden van de Imams en de bestaande verwachtingen. Drie belangrijke observaties dienen hierbij te worden onderstreept. Een eerste belangrijke observatie is het opvallend verschil tussen de geschetste Turkse en Marokkaanse moskee. Dit zowel in termen van infrastructurele voorzieningen (middelen en grootte), maar ook in de positie en opstelling van de Imams. Terwijl de Turkse moskee over middelen en goed opgeleide Imams lijkt te beschikken die tevens een sterke openheid en betrokkenheid vertonen naar de Nederlandse samenleving, stelt de Marokkaanse moskee zich bescheidener op. Die beschikt vaak over een traditioneel opgeleide Imam die er vooral op gericht is de klassieke religieuze (Malekitische) erfenis te conserveren en door te geven. Maar deze observaties toont Welmoet Boender aan dat enige nuance nodig is in de zogeheten ‘Europese Islam’-these, i.c. de wetenschappelijk stelling dat etnische en culturele verschillen in de religiebeleving gradueel zullen afnemen ten voordele van een transetnische Islambeleving (Roy 2002). Boender gaat echter jammer genoeg niet verder in op deze gekenschetste verschillen en de mate waarin deze typisch zouden zijn voor de betrokken minderheidsgroepen of toevallig samenhangen met de geselecteerde cases. Recent onderzoek in Vlaanderen suggereert immers juist het omgekeerde: dat zogenaamde ‘Arabophone’ (Maghrebijnse) moskeeën een grotere betrokkenheid vertonen op de omringende samenleving dan Turkse moskeeën (Kanmaz 2009). Deze verschillende observaties werpen daarom de vraag op naar de verhouding tussen de etnische herkomst, de grootte van de minderheidsgroep en de mate waarin moskeeën zich al dan niet openstellen voor de omringende context.

Een tweede observatie in dit intern perspectief is de genderdynamiek. Tegen gangbare clichés en stereotiepen in stelt Boender vast dat moslima’s een actieve rol opnemen in het moskeeleven, waarbij ze aparte ruimtes opeisen en activiteiten opzetten die emanciperend werken – een vaststelling die ook bevestigd wordt door internationaal vergelijkbaar onderzoek (Jouili & Amir-Moazami 2006). In het geval van de Turkse moskee schetst Boender tevens de opkomst van vrouwelijke leiders. Hoewel deze laatste een officiële positie ontberen, vervullen ze wel een belangrijke informele en adviserende rol en fungeren ze als belangrijk doorgeefluik van Islamitische kennis voor andere vrouwelijke moskeegangsters.

Tot slot wordt het intergenerationeel aspect verkend. Terwijl het laatste hoofdstuk over de studentenorganisatie *Iqra* hier expliciet aan is gewijd, doorkruist deze kwestie de andere hoofdstukken over de moskeeën. Een belangrijke vaststelling is dat de rolopvattingen over de Imam sterk verschillen tussen de generaties. Hoewel de traditionele taken van de

Imam (zoals het religieus onderricht of het gebed voorgaan) door zowel jong en oud wordt onderstreept en gewaardeerd, meten vooral de jongere moslims uit de tweede- en derde generatie de waarde van de Imam af aan zijn kennis van de Islamitische traditie en zijn inlevingsvermogen in hun leefwereld. Imams uit de lokale moskeën zijn voor deze jongeren slechts één mogelijke bron van kennis. Ze gaan daarnaast ook actief op zoek naar kennis via andere kanalen zoals het internet, conferenties of publicaties. Boender schouwt deze observaties als illustraties van een religieus individualiseringsproces. Hierbij sluit ze ook aan bij de literatuur die stelt dat de religieuze individualisering van jonge moslims gekenmerkt wordt door een actieve en bewuste zoektocht naar religieuze kennis en een betwisting van traditionele religieuze autoriteitsfiguren (Roy 2002; Cesari 2004).

Zo komt Boender tot de vaststelling dat er duidelijke verschillen bestaan in de verwachtingen en rolopvattingen ten aanzien van de Imams, en dit geldt zowel tussen moslims en niet-moslims, maar ook tussen moslims onderling. Hoewel niet-moslims en jonge moslims elkaar lijken te ontmoeten in de behoefte naar beter opgeleide Imams die inzicht hebben in de Nederlandse samenleving, zijn er toch duidelijke verschillen in de gekoesterde 'idealtypes'. Voor niet-moslims is de 'ideale Imam' vooral iemand die erin slaagt Moslims aan te passen aan de gesecculariseerde context, voor oudere moslims is de Imam vooral iemand die de link met het land van herkomst belichaamt, terwijl (jonge) moslims ten slotte eerder op zoek gaan naar charismatische Imams die liberaal zijn en tegelijk sterk ingebed in de Islamitische normatieve traditie. Hoe deze verschillende verwachtingen elkaar zullen beïnvloeden laat Boender voorlopig in het midden. Wat wel vaststaat is dat hoewel Imams een onmisbare traditionele rol zullen blijven vervullen volgens Boender, zich een toenemende versnippering van het religieus leiderschap voor doet waarvan de effecten op dit moment moeilijk in te schatten zijn.

Wat echter onduidelijk blijft is in welke mate Boender deze versnippering als typisch opvat voor de Nederlandse context en hoe ze deze linkt aan de globaliseringsprocessen. Verschillende onderzoeken wijzen immers op het transnationaal cachet van deze verschuivingen en plaatsen deze resoluut in de globaliseringsliteratuur: niet alleen in Europa, maar ook in Arabische landen doen zich gelijkaardige ontwikkelingen voor (Roy 2002; Salvatore 2006; Jacobsen 2009; Mandaville 2001). Bovendien haalt Boender zelf ook de rol aan van nieuwe media zoals het internet en satelietzenders in de betwisting van traditionele religieuze leiders. Het is daarom de vraag in welke mate zich een Nederlandse Islam ontwikkelt in interactie met de seculiere context, of dat deze ontwikkelingen eerder kenmerkend zijn voor een transnationaal en geglobaliseerd Islamitisch veld dat de nationale grenzen steeds meer uitdaagt en de notie van burgerschap (en haar nationale begrenzing) herdefinieert.

Nadia Fadil

(Centrum voor Sociologisch Onderzoek K.U.Leuven)

Borg, Meerten ter & Berend ter Borg, *Zingeving als machtsmiddel. Van zinverlangen tot charismatisch leiderschap*, Zoetermeer: Meinema, pp. 256, ISBN 9789021142302, € 25,00.

Van de vele boeken die over leiderschap en zingeving zijn verschenen is *Zingeving als machtsmiddel* wel het beste dat ik ken. Op een buitengewoon heldere, leesbare manier wordt leiderschap gedefinieerd als het vermogen tot het bieden van betekenis aan wat er gebeurt en wat en waarom men handelt zoals men doet. Uitgangspunt is daarbij natuurlijk de gedachte dat iedereen graag zinvol bezig wil zijn. Wanneer iemand over zulk zingevende vermogens beschikt dan is dat een bron van macht. Macht wordt daarbij omschreven als de kans dat anderen je zin zullen doen. Met velerlei voorbeelden wordt dit proces van beïnvloeding en machtsuitoefening geïllustreerd en geanalyseerd. De illustraties zijn ontleend aan allerlei terreinen des levens. De theorie achter en onder deze analyse van zinverlangen en leiderschap is die van het sociaal constructionisme. Het aardige van het boek is ook dat die theorie niet in voetnoten wordt geciteerd maar doorheen het boek is verweven en pas aan het eind wordt verantwoord en toegelicht.

Waarom laten mensen zich leiden, waarom staan ze open voor beïnvloeding? Omdat er een verschil is tussen hun verlangen en vermogen om geld te verdienen, om gelukkig te leven, om in de wetenschap iets te presteren, om een onderneming te leiden, om een huishouden te bestieren, om in het reine te komen met het bittere raadsel van een goede schepping. Mahatma Gandhi was zo iemand die zich er sterk bewust van was dat de wil tot leven de basis is van macht. Hij propageerde dat het opgeven van die wil een manier was voor India om vrijheid en sociale rechtvaardigheid te realiseren. Voor de Duitse soldaten onder Hitler was het opgeven van die wil de mogelijkheid om anderen hun vrijheid te ontnemen. Op systematische wijze worden achtereenvolgens de verlangens geordend (veiligheid, voeding, saamhorigheid, kennis, zin) en vermogens beschreven – fysieke, economische, sociale, cognitieve vermogens, en als laatste het vermogen tot transcendentie, tot verbeeldingskracht.

In de tijd die we voorlopig achter ons hebben gelaten, aldus de schrijvers, speelde de religieuze vorm van transcendentie de hoofdrol. In onze tijd zijn het in toenemende mate andere vormen van transcendentie die zich doen gelden: het geloof in vooruitgang, in persoonlijke groei, in innovatie, in het vestigen van records op allerlei terrein. Voor veel mensen vervangt het *Guinness Book of Records* de Bijbel als inspiratiebron. Er worden nieuwe imaginaire werkelijkheden geschapen in kunst, literatuur, de informatica, de cinema, in de gaming- en fantasysector. Macht is dan de resultante van concrete verlangens en concrete vermogens: wie het vermogen heeft om de verlangens van een ander te vervullen, kan macht over die ander uitoefenen. Macht is zo altijd een relatie: de verlangens van de een en het vermogen van een ander passen in een ruilrelatie bij elkaar. Macht is ook samengesteld. Meestal zijn verschillende soorten verlangens en vermogens in het spel. De relatie met de eigen chef is nooit eenduidig maar altijd complex. Het is een aardige man

maar behoort wetenschappelijk niet tot de top. Moet ik blijven of weggaan? Als er meer aanbieders zijn om verlangens te bevredigen neemt hun macht navenant af. Maar mensen zijn ook in staat vermogen op vermogen te stapelen en zo hun machtspotentieel, hun machtskapitaal, uit te breiden. Het gebruik van dit kapitaal vereist verbeeldingskracht, transcendentie van de eigen natuurlijke beperktheid. Dit in tegenstelling tot de dieren die, hoe sterk ook, niet verder kijken dan de grenzen van hun biologisch overgeërfde kennis. De koning der dieren geeft zijn bestaan geen zin, maar legt zich neer bij de zin die de natuur hem heeft geschonken.

Iemand die wel in staat is sociaal kapitaal op te bouwen is bijvoorbeeld Don Vito Corleone, de grote maffiabaas die als Godfather van de clan, de kleine zorgen verlicht van een hele buurt. De gewone huisvader die als kantoorman zijn brood verdient heeft echter een door de huidige economie gemanipuleerd en geaccumuleerd wenspotentieel – eigen huis, goede baan, drie kinderen, vakantie, auto, enz. – op grond waarvan tallozen invloed op zijn doen en laten kunnen uitoefenen. Het verlangen dat misschien wel het meeste wordt geëxploiteerd is het verlangen erbij te horen. Maar dit is ook het verlangen dat solidariteit met zich mee brengt en altruïsme. De mogelijkheid om macht te converteren en te accumuleren in kapitaal is essentieel voor de machtsverhoudingen: het vergroot de machtsongelijkheid. Misschien wel het meest door het belang, de zin van die machtsverschillen te vergroten. De sterksten zijn niet voor niets de sterken. Ze zorgen voor een institutionalisering van de macht, de vanzelfsprekendheid van de verhoudingen zoals die zijn. Een macht die gerecht of averechts kan zijn. Als de sterkste de ondergeschikte dwingt te handelen tegen het eigen belang in dan is er sprake van averechtse macht. Maar als de meer machtige, met meer kapitaal, handelt ten gunste van een ander met minder macht – een kind dat ingeënt wordt tegen verschrikkelijke ziekte –, dan is er sprake van gerechte macht. Door gerechte machtsuitoefening wordt het netwerk van wederzijdse verplichtingen geschapen en in stand gehouden dat wij samenleving noemen. Bij dit alles blijkt hoe machtsuitoefening altijd een zingevingmoment heeft en dat zingeving ook op zichzelf een machtsmiddel kan zijn. En ook ten aanzien van zingeving spelen alle machtsprocessen, ruil, accumulatie, match, die ook bij meer platvloerse verlangens en vermogens aan de orde zijn.

Een typisch menselijke manier van machtsuitoefening, door bevrediging van zinverlangens, levert symbolische macht. Ieder kent het middel daartoe: vergaderingen, een werkelijk nut hebben ze niet maar ze dienen de zingeving – er worden transcendente doelen gesteld, een gevoel van eenheid geschapen, hiërarchieën gevestigd en bevestigd, zonder dat er noodzakelijk echt wordt gewerkt. Er tegen protesteren leidt alleen maar tot verlies, want wie zich voegt naar het heersende zingevingssysteem deelt zo in de ontologische geborgenheid die zo'n systeem van vergeefsheid biedt. Om een zingevingssysteem in stand te houden zijn mensen nodig, gesprekspartners. Zij vormen de geloofwaardigheidstructuur. Maar vaak is die structuur veelvormig en veranderlijk. In zo'n structuur wordt

steeds gezocht naar vertrouwen. Zulk vertrouwen wordt gevonden wanneer men in staat is om over de grenzen van het hier en nu heen te kijken. Uit dat vermogen vloeit twijfel voort maar ook hoop, het leidt tot kritiek maar staat ook borg voor creativiteit. Transcendentie is de kern van de symbolische macht. Het is de leider die over symbolische macht dient te beschikken om de organisatie op koers te houden maar ook om deze te veranderen. Dit is de paradox en de ironie van de zingeving. De leider is degene die zinproblemen interpreteert en vernieuwingen voorstelt, het verkennen van nieuwe markten, het maken van nieuwe producten, een andere verdeling van het werk. Maar verandering gaat veelal gepaard met ontologische verlatenheid – bijv. de AOW pas bij 67 jaar, verantwoordelijkheden overhevelen naar het Europese niveau. Effectief is de leider pas als deze de weerstand tegen verandering kan transcenderen, door het bieden van nieuwe zingevingen en zo ook een nieuwe geborgenheid. Maar als dit alles niet lukt dan is de laatste redding te verwachten van de charismaticus. Deze geeft geen leiding maar wordt meegesleept door de hooggespannen verwachtingen van anderen: Jeanne d’Arc, Hitler, Cromwell, Napoleon. De charismaticus is een buitenstaander, iemand die geen deel heeft gehad aan het nu falende zingevingsysteem. Dat buitenstaander zijn wordt gesymboliseerd in gestalte en verschijning: vrouw (Angela Merkel), klein (Mussolini), duistere komaf (Napoleon), bijzonder in haardracht (Wilders), vooraanstaand maar met spraakgebrek (Churchill), homoseksueel (Fortuyn) of juist extreem heteroseksueel. In ieder geval herkenbaar door het afwijkende, zo anders dat de volgelingen de vervulling van hun verlangens in hem of haar kunnen projecteren of zo teleurstellend dat de heiland als zondebok kan fungeren en zo weer de ontologische geborgenheid herstelt: Hitler als de grote machtswaaninnige verleider.

Een laatste hoofdstuk is gewijd aan religieuze macht, macht op grond van religie. Religie helpt mensen in het reine te komen met hun kwetsbaarheid en vergankelijkheid. Ze geeft het menselijk bestaan desondanks zin, en moed en hoop tegen de verpletterende evidentie van de hopeloosheid in. Macht en religie zijn fundamenteën van het menselijk leven en daardoor bijna te precair voor analyse. Religieuze macht is dan het vermogen om dingen van mensen gedaan te krijgen op grond van verwijzingen naar dat wat het menselijke overstijgt. De overwinning op de Hunnen en de neergang van het communisme zijn in niet geringe mate toe te schrijven aan de religieuze macht van de paus. Het interessante van de religie is dat het verwijst naar dat wat ons overstijgt maar in die verwijzing toch zeer menselijk blijft. Religie poogt de ontologische geborgenheid te repareren, misschien wel te garanderen.

Het boek blinkt uit door de helderheid en eenvoud van het betoog, tegelijk is het overtuigend en inspirerend. De tekst wordt doorsneden met voorbeelden uit allerhande praktijken zodat ook de geschiedenis en de literatuur als met nieuwe ogen kunnen worden gezien. Vader en zoon Ter Borg hebben een coproductie geleverd die als een apotheose

van het werk van de eerste kan worden gezien, en als een veelbelovende opmaat voor dat van de laatste.

Rein Nauta

Eelde

Bosgraaf, Emke, (2009), *Gebroken wil, verstorven vlees. Een historisch-psychologische studie over versterven in het Nederlandse kloosterleven (1950 – 1970)*, Groningen, pp. 342, ISBN 9789036740265, (diss. Rijksuniversiteit Groningen).

Een van huis uit protestantse theologiestudent (“ik zou me nu eerder als agnost bestempelen” p. 13) die zich verdiept in ascetische praktijken in het recente verleden van het katholieke kloosterleven: een merkwaardige combinatie! Het wordt nog spannender als men bedenkt dat die praktijken geen centrale rol speelden in dat kloosterleven. ‘Versterven’ heeft hier niet de moderne betekenis van ‘iemand laten sterven door hem niet meer te voeden’, maar het vrijwillig je (lichamelijk) iets ontzeggen.

De studie bestaat uit een historisch onderzoek via gerichte bronnenstudie (vooral tijdschriften voor kloosterlingen) en mondelinge interviews met kloosterlingen die deze praktijken hadden meegemaakt. Omdat die praktijken rond 1950-1960 verdwenen zijn, ging het om interviews met oude en zeer oude religieuzen (acht paters en acht zusters; dat er ook religieuze broeders zijn is de auteur kennelijk ontgaan). De gemiddelde leeftijd van de geïnterviewden is niet te achterhalen, maar moet rond de 80 jaar liggen.

Na de analyse van de literatuur over versterving zoals kloosterlingen in die tijd (1935-1960) kregen voorgeschoteld, en de praktijk, zoals uit de interviews naar voren kwam, volgt een beschrijving van het verdwijnen van deze praktijken vanaf het midden van de jaren '50. Meestal ging dat geruisloos. Het betrof hier praktijken als zelfgeseling (in zeer gematigde vorm!), openlijk schuld belijden voor formele vergrijpen; het nachtkoor en het vasten. Deze laatste twee praktijken bestaan overigens nog, zij het in gematigde vorm (p. 178). De meeste praktijken hadden meer de vorm van een rite (het was vaak ook een gemeenschappelijk gebeuren), en geen zelfgekozen praktijk. Daarom kon men er later ook gemakkelijk afstand van nemen en er vriendelijk mee spotten. Uit de interviews komt nergens naar voren dat ze diepe wonden hebben achtergelaten. Maar dat hangt natuurlijk ook samen met de keuze van de geïnterviewden; er zijn geen ex-kloosterlingen benaderd.

In hoofdstuk 6 komt de psychologische en vooral de psychoanalytische interpretatie van deze verstervingspraktijken aan bod. De auteur is zeer voorzichtig: de onderzoeksgegevens bieden weinig bodem voor een interpretatie van zelfbestrafing, en de dynamiek van het narcisme is ook niet sterk aanwezig.

Het geheel is een zorgvuldige studie waarin de auteur zijn invoelen goed laat blijken, en zijn plezier in de interviews (zie ook stelling 9). Ik heb het boek ook als ervaringsdeskundige met veel plezier gelezen. Het geeft een goede bijdrage aan de studie van de verschuiving in de cultuur van het kloosterleven in de tweede helft van de twintigste eeuw.

Jan Sloot
Tilburg

Dekker, Gerard (2010), *Heeft de kerk zichzelf overleefd? Beschouwingen over de kerk in de moderne samenleving*, Zoetermeer: Meinema, pp. 243, ISBN 9789021142555, € 19,90;

Kennedy, James C. (2009), *Bezielende verbanden. Gedachten over religie, politiek en maatschappij in het moderne Nederland*, Amsterdam: Bert Bakker, pp. 300, ISBN 9789035132382, € 22,50;

Kennedy, James C. (2010), *Stad op een berg. De publieke rol van protestantse kerken*, Zoetermeer: Boekencentrum, pp. 187, ISBN 9789023921356, € 17,90.

Heeft Nederland een moreel en religieus réveil van node en kunnen de bestaande kerken daarvoor zorgen? Deze vraag komt aan de orde in twee boeken en één bundel, die onlangs verschenen van een socioloog en een historicus, beiden uit gereformeerde kring.

De voortgaande marginalisering van de Protestantse Kerk in Nederland vormt voor emeritus-hoogleraar godsdienstsociologie Gerard Dekker de aanleiding om de fundamentele vraag te stellen of kerken, in Nederland althans, niet hun langste tijd gehad hebben. In plaats van zich vast te klampen aan haar maatschappelijk rendement en op deze wankel grond haar bestaan te verdedigen, dienen kerkbestuurders onder ogen te zien dat de kerk niet veel meer in de melk te brokkelen heeft en juist onder die voorwaarde breed wordt gewaardeerd.

Ook van binnenuit gezien is er alle reden om het kerkelijk instituut ernstig te relativiseren. Het gaat immers om het evangelie, niet om de kerk – een overtuiging die grondiger instemming zal vinden aan reformatorische dan aan katholieke zijde. En al het moois wat óók door die kerk wordt gedaan (zoals maatschappelijke activiteiten, morele ondersteuning en het verzorgen van rituelen) is waardevol, maar hoeft niet per se in kerkelijk georganiseerd verband te gebeuren. Na een lange *status questionis*, waarin veel eerder werk van de auteur in een vernieuwde versie terugkeert, suggereert Dekker dat er toekomst is voor een kerk, die hij liever ‘ekklesia’ noemt, als een verband van kleine gemeenschappen rond Gods Woord. De institutionele kant van de huidige kerk zou dan mogen ‘verwereldlijken’: gericht op het goede leven en open voor alle mensen van goede wil. De band met de geloofsgemeenschap mag hier lossier zijn, ongeveer zoals het Leger

des Heils tegenwoordig uiteenvalt in een maatschappelijke organisatie en een kerkgenootschap.

De auteur durft het aan om fundamentele vragen aan de kerk te stellen, zowel vanuit de (godsdienst)sociologie (secularisatiethese) als de (reformatische) theologie (Bonhoeffer). Hoe kan een gemarginaliseerde kerk van betekenis zijn voor de samenleving? (Op de lange duur: maar zeer beperkt.) En hoe noodzakelijk is het eigenlijk dat de georganiseerde kerk zich met de maatschappij bemoeit? (Antwoord: niet zo erg.) In deze combinatie van functionalistische sociologie en kritische theologie worden kerk en samenleving wel erg scherp tegenover elkaar gezet. Wanneer mensen geregeld bijeenkomen om zich te bezinnen op Gods bedoelingen met hun leven, is dat op zichzelf al maatschappelijk relevant – en soms zelfs reden om de AIVD erop af te sturen. De auteur maakt vooral het punt dat kerken niet al te bereidwillig op maatschappelijke vragen in moet gaan, louter uit zelfbehoud. Maar maatschappelijke impact is er natuurlijk ook onbedoeld. Een lokale prins Carnaval ontraden om aan de Communie deel te nemen omdat hij als homoseksueel met een man samenwoont, kan zo zijn gevolgen hebben. Gaat de auteur, met andere woorden, niet te ver mee met dat rare kerkelijke spreken over ‘maatschappelijke betekenis’ alsof je daar in beleidsstukken over kunt beslissen?

Dat neemt niet weg dat het inderdaad organisatiekundig verstandig kan zijn om een onderscheid te maken tussen *mutual support*-activiteiten in het kader van de ledenkerk, *service delivery* voor wie een beroep op de kerk doen en *moral campaigning* gericht op de wereld als geheel. Maar van alle drie de type activiteiten kan invloed uitgaan, en vanuit een ander, minder exclusivistisch, theologisch gezichtspunt dan de auteur hanteert, zouden deze ook alle drie tot ‘de kerk’ moeten worden gerekend. Daarmee worden de grenzen van de kerk dus fluïde – hoeveel ongemak dat ook moge geven. Dan nog lenen sommige activiteiten van de kerken zich zeker voor verzelfstandiging, en is het de kerk geraden om vanuit de eigen zending te opereren, en haar ziel niet te verkopen, noch aan de markt, noch aan de politiek. Dat gebeurt óók (vgl. de inzet op kerkgroei, of de profilering met ethisch-politieke thema’s) en wat dit betreft deel ik de theologische voorkeur van Gerard Dekker.

Dezelfde combinatie van analyse en stellingname komen we tegen bij het werk van de hoogleraar (moderne) Nederlandse geschiedenis, James Kennedy. In zijn dissertatie uit 1995 over Nederland in de jaren zestig onderzocht Kennedy de opmerkelijk snelle omslag van een traditionele naar een progressieve, tolerante cultuur met plaats voor minderheden. Inmiddels heeft er een tweede ‘radicale bekering’ plaatsgevonden: naar nationalistisch populisme. Hoe heeft het zover kunnen komen? En hoe moeten we daarmee omgaan? Te actuele vragen eigenlijk voor een historicus, maar de auteur heeft zich door diverse uitnodigingen laten verleiden om zijn gedachten hierover te formuleren. Deze bespiegelingen (uit de periode 1999-2008) zijn gebundeld onder de titel *Bezielende verbanden*. Hierin tekent zich de volgende lijn af. In de politiek werd het regenteske bestuursmodel

van de jaren vijftig in de jaren zeventig grotendeels voortgezet. Pleidooien voor meer directe vormen van democratie wonnen het niet. In cultuur en religie vormde zich een tamelijk eenvormige progressieve, deels ook religieuze, elite die Nederland ('gidsland') voorop liet lopen in de wereldwijde strijd voor vrede, vrijheid en internationale gerechtigheid. Toen de bezieling hier, bij gebrek aan succes en weerstand, uit verdampte, verbond deze meerderheidscultuur zich aan de onderstroom van conservatisme die tot dan weinig articulatie had gevonden. Zo bevinden we ons in een nieuwe omslagperiode.

De historicus trekt vrijmoedig lessen uit de geschiedenis. Ten eerste dient er een herleving te komen van het principiële debat versus het pragmatisme van besturen door zich 'aan te passen' aan de omstandigheden. Ten tweede dienen burgers en politici zich meer met elkaar te verbinden. Politici mogen meer de spreekbuizen worden van deelgroeperingen versus de consensusdemocratie die het volk dreigt te vervreemden van zijn bestuurders. Nederlanders zouden wel weer wat meer waardering mogen hebben voor de democratie als systeem om met onenigheid om te gaan. Te weinig verbindt men zich met specifieke standpunten, teveel wordt de tolerantie gepredikt, waardoor deze wordt opgeheven tot ideologie. Dan raakt het respect zoek voor minderheden die wel duidelijke ('intolerante') opvattingen hebben. Dan heerst in feite de dictatuur van de meerderheid. Kennedy pleit dan ook voor publieke theologieën, beantwoordingen van de vraag 'op welke grondslag' de samenleving moreel en geestelijke geordend zou moeten worden (p. 118).

Het is duidelijk dat voor deze lessen mede wordt geput uit het spiegelbeeld dat Kennedy's geboorteland de Verenigde Staten voorhoudt, zonder dit kritiekloos te verheerlijken. Deze ongelijksoortige bundel bevat enkele zeer goede artikelen, maar ook veel kortademige gelegenheidsstukken. De prettige combinatie van deskundige distantie en eigenzinnig engagement maakt wel dat deze uitstijgen boven de voorspelbare progressieve, dan wel conservatieve, of populistische, dan wel antipopulistische opinies waar we er al genoeg van krijgen voorgeschoteld.

Wel een echt boek is *Stad op een berg* van dezelfde auteur dat net als Dekkers bijdrage helemaal gaat over de rol van de kerken in de *civil society*, nu vanuit historisch perspectief en meer geredeneerd vanuit kansen dan vanuit de bedreigende marginalisering. Kennedy stelt vast dat de (protestantse) kerk in Nederland een bijzondere plaats inneemt: minder verweven met de staat dan bijvoorbeeld in Duitsland, maar ook niet zo lokaal dominant als ze is in de Verenigde Staten, ondanks de formele scheiding aldaar tussen kerk en staat. In Nederland balanceert de kerk tussen een privé-instelling en een publieke instelling. Nadat de gereformeerde kerk ophield 'publieke kerk' (dat wil zeggen: bijna 'staatskerk') te zijn, verliep de maatschappelijke betrokkenheid vooral via christelijke organisaties en verenigingen die geleidelijk aan los van de kerken kwamen te staan. Vooral in de jaren zestig en zeventig van de vorige eeuw werd de maatschappelijke rol van de kerken weer sterk aangezet, terwijl recent de kerk weer meer als geestelijke instelling wordt gepresenteerd. Tegelijkertijd echter wordt ze ingeschakeld in de (lokale) *civil society*, door buurtwerk te

verrichten, mee te werken aan de WMO, en zich te laten erkennen als fiscaal aftrekbaar goed doel.

Het historisch overzicht dat hier geboden wordt, is interessant genoeg, maar de meeste aandacht zal uitgaan naar het voorstel dat de auteur doet. Dit komt dicht in de buurt van Dekkers *ekklesia*-optie, maar dan een stuk optimistischer getoet. Kennedy ziet een uitdagende toekomst voor de kerk als 'contrasterende gemeenschap'. De kerk dient een hechte gemeenschap met een duidelijk profiel te zijn, die de traditie in ere houdt en haar leden met discipline bij de les houdt. Tegelijk dient deze kerk wel aan de buitenwacht duidelijk te maken waar ze voor staat. Juist door zich te onderscheiden van de omringende samenleving kan ze het lichtend voorbeeld zijn waartoe het evangelie oproept. Bij Kennedy fungeert een christelijke organisatie als Youth for Christ als voorbeeld: recht in de leer en thuis in deze cultuur.

Alles bij elkaar een opmerkelijk eensgezind geluid dus van deze zijde: een pleidooi voor een kleine herkenbare kerk die verschil maakt. Enige empirische grond voor zo'n koers is er wel: resultaten van vergelijkend internationaal onderzoek (Houtman 2009) wijzen uit dat de saillantie van het christelijk geloof toeneemt naarmate de kerk als publieke geloofwaardigheidsstructuur verzwakt (Houtman et al. 2009). Dergelijke empirische gegevens, ook over de geschiedenis van kerk en civil society, zouden deze boeken hebben verrijkt. Zogeheten tendensen worden vaak meer geïllustreerd dan onderbouwd. Hoeveel en in welke richting is er de afgelopen decennia nu werkelijk veranderd in de sociale betrokkenheid van christenen, en welke veranderingen betreffen eerder de beeldvorming? Dit soort vragen blijven na lezing liggen. Wat blijft is de intrigerende paradoxale boodschap: wil de kerk van belang zijn voor de civil society, dan moet ze dat vooral niet te hard willen.

Kees de Groot

(Universiteit van Tilburg)

Literatuur

Dick Houtman et al. (2009). 'Dialectiek van secularisering: Hoe de afname van Christelijke religiositeit leidt tot haar wederopstanding in 18 westerse landen', in: *Sociologie* 5 (3), pp. 324-342.

Fontaine, Jean La (ed.) (2009), *The Devil's Children. From spirit possession to witchcraft: New allegations that affect children*, Farnham: Ashgate Publishing Ltd., pp 204, ISBN 9780754667339, £ 55.

In het voorjaar van 2002 werd in Groningen een vijfjarig meisje thuis dood gevonden. Zij bleek het slachtoffer te zijn geworden van een bruarituëel. Het ritueel werd door de jonge Antilliaanse moeder en een vriendin uitgevoerd en was bedoeld om geesten uit te drijven. Uitmijningen al dan niet door religieuze 'specialisten' hebben meestal niet zulke desastreuze gevolgen als die in Groningen. Maar 'ongelukken': ernstige geestelijke mishandeling, en het toebrengen van slaag, brand-, snij- en steekwonden, uithongering, vastbinden, opsluiting en isolatie, enz., enz. komen voor. Meestal zijn de slachtoffers heel jong, gebeurt het ritueel vaak thuis en blijken de ouders familieleden, zoals ook in Groningen het geval was.

Ik werd toen gebeld door de gedragswetenschapper van de Groninger politie om informatie over brua want die was er in Nederland nauwelijks. Dit ligt anders in het *Verenigd Koninkrijk*. Daar bestaat sinds 1988 *Inform* met als doel informatie 'that is as reliable, balanced and up- to-date as possible about minority religions, faith movements, and spiritual communities' (p. 2) te verzamelen en zo nodig te delen. Dit centrum is ook de uitgever van *The devil's children*. Het bevat een twee hoofdstukken tellende *Introduction* waarin Eileen Barker het gehele boek introduceert en de *vice director* van *Inform* met de wel erg on-Engelse naam, Van Eck Duymaer van Twist, vertelt hoe *Inform* naar aanleiding van casussen 'het pad van de bezetenheid', dat bezaaid ligt met angels en voetklemmen leerde kennen. Dan zijn er drie afdelingen: *The meaning of possession*, *Possession as contact with the divine*, en *Children accused*.

In de eerste afdeling wordt ons door antropologen en psychiaters, die soms beide opleidingen/professies in zich verenigen, duidelijk gemaakt dat 'geloof in bezetenheid' in verschillende godsdienstige contexten verschillende betekenissen hebben, en dat niet altijd door 'buitenstaanders' wordt begrepen wat bezetenheid inhoudt. Zowel een *emic* als een *etic* benadering blijken valkuilen te kennen voor een westers opgeleide arts. Ook wordt de historische ontwikkeling van een godsdienstige (lees christelijke) naar een medische verklaring van bezetenheid en hekserij beschreven. Waarbij ook (het al dan niet bestaan van) de meervoudige persoonlijkheidsstoornis ter sprake komt. Verder zit er in deze afdeling ook een beschrijving van het wel en wee van een gemeente van de *Assemblies of God* in Engeland die onder leiding van een nieuwe voorganger in de ban geraakt van geestdrijverige geestenbannerij. En hoe het die gemeente vergaat nadat de voorganger, aan het einde van zijn geest uitdrijvend latijn, vertrekt. Ook het behandelen van een vrouwelijke emigrant uit Bangladesh bezeten van een djin wordt ons verhaald, waarbij het boze oog en zwarte magie ook een plaats krijgen. De afdeling eindigt met de beschrijving van een

vodou ritueel in Haïti, waarbij de emoties die de 'witte', vrouwelijke wetenschapper meemaakt eigenlijk een zwaarder accent krijgen dan de wetenschappelijke duiding.

Ook in de tweede afdeling waarin het contact met het 'goddelijke' naar voren komt, staan eigenlijk de ervaringen van de auteurs centraal. In de bijdrage over *Wicca* zijn het de emoties van de auteur, zelf 'geroepen' en geïnitieerd tot 'heks', die belangrijk zijn. Net als dat het geval is bij de uit Nigeria afkomstige en al 34 jaar in Engeland wonende en werkende verpleegster die over bezetenheid in de uit Benin stammende *Celestial Church of Christ*, waar ze lid van is, vertelt.

De cultureel-antropologische bijdragen in de derde afdeling *Children accused* over bezetenheid in 'verre vreemde landen' zijn niet zonder belang. Maar voor mij waren de meest interessante bijdragen te vinden in het deel waar 'de kinderen des duivels' in de westerse en *ditto* christelijke kerken een plaats kregen. Hierin waren ook de meest maatschappelijk relevante bijdragen te vinden omdat ze onderwijzend personeel, sociale werkers en politie op het spoor kunnen zetten van mogelijk fysieke en geestelijke mishandeling van kinderen. Want voorkomen blijft ook in Nederland vooralsnog broodnodig. Het zou dan ook geen kwaad kunnen dat een aantal opstellen in het Nederlands wordt vertaald en onder de ogen van onderwijzend personeel, sociale werkers, hulpverleners, en politie in steden en dorpen waar minderheden met dit soort opvattingen aanwezig zijn komt. Er zal zeker een vervolg op *The devil's children* komen, hopelijk krijgen daarin de 'onderzoekers' minder ruimte voor hun ervaringen en wordt die ruimte besteed aan de analyse van de gedragingen van de 'opvoeders' van 'de duivelse kinderen'. Daarin hoeven geen afzonderlijke onderzoeksverslagen van de rituelen in de exotische landen aanwezig te zijn. Wel kan een terugkoppeling van de analyse van de rituelen in het westen en het land van oorsprong daarbij dienstbaar zijn.

Durk Hak

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

Kooiman, Dick (2009), *Kapitalisme, kolonisatie en cultuur. Arme en rijke landen in historisch perspectief*, Amsterdam: KIT Publishers, pp. 293, ISBN-13 9789460220142, € 24.95.

De grote verschillen tussen rijke en arme landen laten zich niet eenvoudig verklaren. Gedurende de eerste fase van ontwikkelingssamenwerking heeft de internationale gemeenschap gewerkt vanuit de veronderstelling dat de 'onderontwikkelde landen' te maken hadden met een achterstand ten opzichte van de 'ontwikkelde landen'. Deze betrekkelijk simpele diagnose leidde tot een strategie waarbij de overdracht van middelen centraal stond. Rijke landen stelden op betrekkelijk bescheiden schaal voedsel en kleren, kennis en kunde en financiële budgetten ter beschikking. De Marshall hulp van de Verenigde

Staten aan het door oorlogen verwoeste en verarmde Europa vormde het model. In de jaren zestig en zeventig van de 20ste eeuw verschoof de diagnose. De achterstand was – volgens deze diagnose – mede een gevolg van onrechtvaardige internationale economische verhoudingen. De inzet concentreerde zich op het creëren van een Rechtvaardige Internationale Orde, met allerlei afspraken over de handel in grondstoffen, stabilisering van exportopbrengsten, markttoegang, etc. Vanaf de jaren tachtig verschoof de diagnose nogmaals: de ontwikkelingslanden zelf hadden – volgens deze diagnose – gefaald in hun financieel-economisch beleid. Ze werden door de zogenoemde Bretton Woods instituties gedwongen tot structurele aanpassingen: liberalisering van markten en privatisering van nutsbedrijven.

Na de ineenstorting van het communisme leefde de gedachte dat de wereld-gemeenschap zich volop zou kunnen bezighouden met het armoede- en milieuvraagstuk, ongehinderd door de verlamdende koude oorlog. De millenniumdoelstellingen zijn de uitdrukking van deze hoop. Alle landen hebben zich gecommitteerd om de omvang van de armoede in de wereld in 2015 te halveren ten opzichte van 1990. Niets duidt erop dat deze doelstellingen wereldwijd gehaald zullen worden.

De hardnekkigheid van de verschillen tussen rijke en arme landen doet de vraag rijzen of de gebezigde diagnose en therapie goed gekozen zijn. Het boek van Dick Kooiman geeft geen rechtstreeks antwoord op deze vraag. Wel geeft hij een interessant overzicht van de historische achtergronden van de kloof tussen rijke en arme landen. Hij beweegt zich daarbij tussen drie verschillende posities. De eerste positie is gegeven met de wereld-systeemtheorie, verbonden met de naam van Immanuel Wallerstein.¹ De (kapitalistische) economie zorgt voor de samenhang in het wereldwijde systeem, waarbij de rijke landen de arme landen bijna letterlijk arm gemaakt hebben. De tweede positie stelt juist de cultuur centraal, met name de kracht van de Europese cultuur. De naam van David Landes is onlosmakelijk verbonden met deze visie.² Daarbij benoemt Landes – in waarderende zin – vooral de calvinistische arbeidsmoraal. Waar Karl Marx meeklinkt in de positie van Wallerstein, klinkt Max Weber door in de positie van Landes. Kooiman ziet een belangrijke overeenkomst tussen Wallerstein en Landes. Beiden stellen ‘Europa’, of beter: de economische respectievelijk culturele dominantie van Europa centraal als verklarende factor van de kloof tussen arme en rijke landen.³ De derde positie stelt juist dit ‘misplaatst Europees superioriteitsgevoel’ onder kritiek. Kooiman verbindt deze positie met de naam van John Hobson.⁴ De geschiedenis van ‘niet-Europa’ kan volgens Hobson cs niet beschreven worden als louter resultante van Europese interventies.

Kooiman weet de verleiding te weerstaan om voor één van deze posities te kiezen. Hij gebruikt deze drie visies om de geschiedenis van enkele landen, werelddelen en sectoren te duiden. Geen van deze visies is op zich zelf afdoende om te komen tot een goede diagnose. Maar gezamenlijk reiken ze wel een goed handvat aan om de verschillen tussen rijke en arme landen te duiden.

In het kader van deze bespreking is het interessant om iets specifieker in te gaan op de rol van religie. Daarbij is het goed om vast te stellen dat de studie van Kooiman zich vooral richt op de materiële (economische) kanten van het bestaan. Religie komt in beeld voor zover religie – naar het oordeel van de beschouwer – invloed uitoefent op de economische prestaties van mensen en landen. David Landes is op dit punt zeer uitgesproken, omdat hij in navolging van Weber een directe – causale – relatie ziet tussen het calvinisme en economische successen. Hij wijst daarbij vooral op een open houding ten opzichte van wetenschap en technologie, een sobere consumptiestijl en een ethos van hard werken. Andere religieuze tradities zoals het katholicisme, de oosterse orthodoxie, de islam en het hindoeïsme hebben – naar het oordeel van Landes – op deze punten minder te bieden.

Kooiman grijpt in een paragraaf over het Indiase kastenstelsel terug op Weber. Weber kenschetst de calvinist als iemand die de wereld ziet als een werkterrein en de hindoe als iemand die de wereld ervaart als een tovertuin of een zinsbegoocheling (p. 119). Kooiman meent dat Weber deductief te werk ging: hij zocht zijn vertrekpunt in teksten en trok vervolgens directe lijnen naar de maatschappelijke werkelijkheid. Kooiman heeft een voorkeur voor empirisch veldonderzoek, dat o.a. aantoonde dat mensen hun leven goed kunnen verdelen in bijvoorbeeld een religieus compartiment (hindoe) en een economisch compartiment (ondernemer). Ook wijst hij op het werk van Gijsbert Oonk die op basis van zijn onderzoek in India concludeert dat economische factoren veel meer bepalend zijn voor industriële ontwikkeling dan religieuze factoren.

Kooiman gaat ook in op de vraag of de islam een rem op ontwikkeling is (p. 215 e.v.). Vanuit het perspectief van Landes zal deze vraag zonder meer bevestigend beantwoord moeten worden. Kooiman wijst op de economische achterstand van de verschillende islamitische landen, op de ondergeschikte positie van vrouwen in deze landen en op het renteverbod. Omdat Kooiman weigert de islam vast te prikken op een vermeende essentie, legt hij geen directe causale relatie tussen de islam en de economische achterstand. Hij lijkt te neigen tot het standpunt dat de islam één van de factoren is die bijdraagt aan de huidige situatie van de landen in het Midden-Oosten, niet meer en niet minder.

Ook in zijn beschouwing over de Chinese cultuur (p. 265) richt Kooiman zijn pijlen op Weber. Waar de calvinist de wereld zou willen hervormen in overeenstemming met de bedoelingen van zijn God, zou de confucianist zich juist willen aanpassen aan de wereld als de best denkbare wereld. Vanuit deze veronderstelling moet het confucianisme – net als het hindoeïsme – wel een grote hindernis zijn voor economische vooruitgang. Herman Kahn daarentegen meent dat een confucianistisch georganiseerde maatschappij juist superieur is aan het Westen.⁵ Het confucianisme zorgt z.i. voor de vorming van persoonlijk toegewijde individuen en een sterk gevoel van loyaliteit aan familie, onderneming en overheid. Kahn gaat met andere woorden mee met Landes waar het gaat om de betekenis van cultuur en religie voor economische ontwikkeling, maar distantieert zich van Landes' voorkeur voor het calvinisme (en eurocentrisme).

Met het bovenstaande is zeker geen recht gedaan aan de rijkdom van Kooimans *Kapitalisme, kolonisatie en cultuur*. Kooiman biedt inzicht in een aantal verklaringen van de economische kloof tussen rijke en arme landen. Hij houdt afstand van de meer 'extreme' posities. Het boek bevestigt wel het beeld dat religie (en levensbeschouwing) van betekenis is voor economische ontwikkeling. Maar religie zal nooit de enige en wellicht ook nooit de belangrijkste factor zijn. De interactie met andere factoren, daar liggen m.i. de uitdagingen voor verder onderzoek.

David Renkema

(stichting Oikos te Utrecht, coördinator van het Kenniscentrum Religie en Ontwikkeling, een samenwerkingsverband tussen Cordaid, ICCO, Islamitische Universiteit Rotterdam, Seva Network Foundation en Stichting Oikos)

Noten

- 1 Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System*, New York: Academic Press, 1974, 1980 and 1989 (drie delen).
- 2 Landes, David S. (1998), *The Wealth and Poverty of Nations: why some are so rich and some so poor*, London: Little Brown and Company.
- 3 Europa lijkt in het boek naast het Europese continent ook de Verenigde Staten, Australië, Nieuw-Zeeland en Canada te omvatten.
- 4 John Hobson, *The Eastern Origins of Western Civilisation*, Cambridge: Cambridge University Press. 2004.
- 5 Herman Kahn, *World Economic Development: 1979 and beyond*, London: Croom Helm, 1979.

Lamers, Harrie (2009), *"Ik leerde met hun door hun weg te gaan" Nederlandse religieuzen en de Romanisering van de Braziliaanse katholieke kerk*, Zoetermeer: Boekencentrum Academic, pp. 452, ISBN 9789023923725, € 35,00.

Ook de academische keuken kent vele smaken: van haute cuisine met een fijne theoretische structuur tot stampot met veel en voedzame informatie. Dit dikke proefschrift van meer dan 450 pagina's is meer van het type stampot. Het biedt veel interessante nieuwe feiten vooral in de vele voetnoten, maar weinig theoretisch kader noch verklaringen. Ik heb dit boek met veel interesse gelezen omdat ik zelf ooit behoord heb tot de vele honderden Nederlandse religieuzen die naar Brazilië getrokken zijn vanwege het lokale priestergebrek. En zoals de schrijver opmerkt: de missionarissen bekeerden niet de Brazilianen, maar zij

werden zelf “bekeerd”. Maar is dit boek ook voor u als gemiddelde lezer geïnteresseerd in godsdienstsociologie de moeite waard?

Uitgangspunt van het boek is de romaniseringsthese van de CEHILA, de club van latijnsamerikaanse kerkhistorici. De these houdt in dat de uit het buitenland geïmporteerde religieuzen, in het Nederlandse geval, meestal priesters, veel minder zusters en broeders, zouden hebben bijgedragen aan het tot stand komen van een Romeinse variant van het kerk zijn in Brazilië ten koste van de eigenheid van de lokale kerk en het lokale geloofsleven en met name de volksreligie. Deze these wordt in dit boek echter niet operationaliseerd. Lamers probeert het CEHILA-standpunt te nuanceren, maar moet uiteindelijk concluderen dat inderdaad de Nederlandse missionarissen hebben bijgedragen tot de romanisering al vond hun komst plaats op uitnodiging van de Braziliaanse bisschoppen. De schrijver construeert zijn betoog rond de tegenstelling tussen de verhalen van de Nederlandse missionarissen, die uitvoerig aan het woord komen en de kerkhistorici van CEHILA, die veel minder ruimte krijgen.

Het boek geeft eerst een schets van de Braziliaanse kerkgeschiedenis met name van de koloniale christenheid en beschrijft in een volgend hoofdstuk de fase van ontbinding van deze kerkvorm. Het schetst vervolgens de poging van de kerk om na de uitroeping van de republiek in 1899, het verloren terrein te herwinnen. Hierin speelde de import van nieuwe devoties, klerikalisering en uitschakeling van de lekenbroedersschappen een grote rol. Pas na 120 pagina's komen de Nederlanders in beeld: voornamelijk de paters Redemptoristen, Franciscanen en Karmelieten die vanaf eind 19^e eeuw naar Brazilië trokken. Interessant is hier het verhaal van pater Julio Maria, een beroemd conferencier, populair onder de elite, die later priester werd en intrad bij de Nederlandse redemptoristen maar door zijn nieuwe medebroeders volledig genegeerd werd.

Vervolgens komen de Nederlandse missieactiviteiten vanaf de jaren twintig aan de orde. De grondige veranderingen die de Braziliaanse kerk sinds de jaren vijftig heeft doorgevoerd krijgen ook een eigen hoofdstuk. Dan worden tenslotte de belevenissen van de Nederlanders beschreven in vier heel verschillende regio's: het Noorden, het Amazonegebied, het Noord-Oosten, vooral Bahia en Zuidoost en Centraal Brazilië, Minas Gerais en Brasilia. In dit proefschrift komen de drie zuidelijke deelstaten niet aan bod. Volgens Lamers was dit gebied niet zo relevant, er werkten weinig Nederlanders. Een verdedigbare keuze, maar de invloed van het Zuiden op de Braziliaanse kerk was heel groot in de laatste decennia. Deze streek, waar de afstammelingen van de immigranten leven, leverde heel veel bisschoppen en kardinalen de laatste jaren. Op de vraag naar het waarom, gaat Lamers niet in. Deze vraag hoort mijns inziens wel beantwoord te worden. Is het vanwege de grotere aantallen roepingen in het Zuiden, of vormt het een beter milieu voor een celibataire carrière van de priesters? De Nederlandse priesters hadden geen ongelijk in hun observatie dat het celibaat in Brazilië moeilijk lag en ligt. “Beneden de evenaar bestaat er geen zonde” heet het in een bekend Braziliaans lied!

Voortdurend moest ik bij lezing denken aan zoveel andere vragen die met deze informatie aan de orde gesteld hadden kunnen worden en soms zelf beantwoord. Ik wil er enige noemen, enerzijds om aan te geven hoeveel interessante informatie door Lamers uit de archieven is opgedolven, anderzijds hoezeer zijn blik vernauwd is door zijn oorspronkelijke vraag- en tegenstelling. Het gaat uiteindelijk niet om een tegenstelling in verhalen, maar om verschillende posities in het religieuze veld die niet alleen bepaald worden door nationaliteit, maar ook door sociale klasse, gender, kerkelijke organisatievormen zoals het diocees, orden en congregaties.

Ten eerste. Is de tegenstelling tussen de verhalen van de Nederlanders en Brazilianen/Latijns-Amerikanen wel zo groot en absoluut als in dit boek verondersteld wordt? Wie zijn die historici van CEHILA? De kerkhistoricus die Lamers heel vaak citeert is Hoornaert, een Belg door de auteur beschuldigd van ideologisch denken. Verder noemt hij Carlos Mesters, beroemd om zijn bevrijdende exegese, deze is een Nederlandse karmeliet. De Nederlandse missionarissen vormden ook geen homogene groep. Er bestonden grote verschillen in wat toen spiritualiteit heette, in hedendaags idioom: cultuur van deze organisaties. Doelen en methodieken verschilden ook zeer tussen bijvoorbeeld de redemptoristen, specialisten in volksmissies die wilden scoren in aantallen communies en biechten, en de Karmelieten die veel energie stopten in het onderwijs. Lamers geeft ook voorbeelden van duidelijke concurrentie tussen de verschillende groepen om bijvoorbeeld een bedevaartplaats te beheren. Hij vertelt ook over conflicten tussen de missionarissen en hun eigen Nederlandse bisschoppen zoals bij de paters van de H. Geest in het Amazonegebied, overigens al vroeg actief in het werk met radioscholing.

Vervolgens zou de auteur het gebrek aan aanpassing van de Nederlandse religieuze geoperationaliseerd moeten hebben. Hoe categoriseer en evalueer je de houding van de Nederlandse missionarissen t.a.v. de Braziliaanse samenleving, volkskatholicisme en kerk? Welke vorm en graad van aanpassing was er van deze immigranten te verwachten en hoe meet je die? Er zijn nogal wat religieuzen die zich ook lieten naturaliseren tot Braziliaans staatsburger. Lamers is niet nagegaan hoe vaak noch waarom dat gebeurde. Hoe zijn andere Nederlandse emigranten, niet religieuzen, niet-katholieken gevaren? Passen deze zich goed aan, integreren zij in hun nieuwe vaderland? Kijk naar de immigranten van Holambra, die zich heel lang afzijdig hebben gehouden van de lokale samenleving. Pas in de postkoloniale tijd is training in interculturele vaardigheden erkend als voorwaarde voor succesvol werken in een andere cultuur. (Vink 2005) Een bekende etnoloog als Levy Bruhl (1857-1939) kon nog twijfelen aan de capaciteit van Afrikanen om abstract te denken. Geen wonder dat Lamers brieven kan citeren waarin over "zwartjes" geschreven werd.

Dan rijst de vraag of het wel ging om verschillen in de nationale culturen, respectievelijk van de directe en weinig diplomatieke Nederlanders versus de soepele en meegaande Brazilianen. Interessant is in dit kader de case van pater Julio Maria (1850-

1915) een sociaal voelend priester afkomstig uit de Braziliaanse elite, die zoals Lamers zelf schrijft “vaak neerkeek op de buitenlanders niet zelden van eenvoudige afkomst “ (p. 148). Was er hier niet sprake van klassenverschillen tussen Nederlandse boerenzonen en deze zoon van de lokale elite? Verschillen in pastorale aanpak en theologische klemtonen zijn niet te herleiden tot verschillen tussen nationale culturen. Zeker is en ik erken dat, ook wij, post conciliaire Nederlanders, in de zestiger jaren van de vorige eeuw weinig gevoel hadden voor de eigenheid van de volksreligiositeit. Al dat gedoe met de heiligen leidde maar af van sociale inzet. Hierin onderscheidden wij ons toen niet van de Braziliaanse clerus. Alleen sinds de zeventiger jaren en dank zij veel godsdienstsociologische studies is er een gevoeligheid ontstaan voor dit volksgeloof. Zelfs de Basisgemeenschappen en de bevrijdingstheologen stonden niet echt voor open voor de traditionele godsdienstigheid.

Tenslotte. Ik deel de opvatting van Ulrich Beck dat sociale wetenschappen globaal zijn of niet. Dit geldt zeker voor de studie van de katholieke kerk, al lang een globale en transnationale organisatie. De invloed van Rome in dit proces van romanisering blijft onderbelicht in deze studie. Niet alleen van het Vaticaan, maar ook de generale besturen van de congregaties, die weinig oog hadden voor specifieke lokale behoeften en gebruiken. Vaak werden zelfs de dagorde en kleding centraal bepaald. Congregaties en orden hebben eigen doelstellingen, bijvoorbeeld hun eigen expansie.

Zoals gezegd het boek levert veel interessante informatie, gebaseerd vooral op schriftelijke bronnen en weinig op interviews. Jammer dat deze ingrediënten niet gebruikt zijn voor een verfijnder gerecht.

Nico Vink
Amsterdam

Literatuur

Vink, Nico (2005), *Dealing with differences*. Amsterdam: KIT Publishers.

Schäfer, Heinrich Wilhelm (2008), *Kampf der Fundamentalismen. Radikales Christentum, Radikaler Islam und Europas Moderne*, Frankfurt am Main/Leipzig: Verlag der Weltreligionen, pp. 252, ISBN 9783458710172, € 19,80.

Fundamentalisme kent vele vormen, afhankelijk van de maatschappelijke context waarin het zich voordoet. Schäfer, hoogleraar systematische theologie en godsdienstsociologie aan de universiteit van Bielefeld, spreekt daarom ook van *fundamentalismen* wanneer hij de ideologieën van fundamentalistische bewegingen beschrijft. Hij geeft allereerst een formele definitie van fundamentalistische bewegingen om ze af te grenzen van andere sociale bewegingen. Fundamentalistisch zijn die bewegingen die hun overtuigingen voor

absoluut waar houden en op grond daarvan een dominantiestrategie ontwikkelen teneinde zowel het persoonlijke als het openbare leven aan die overtuiging te onderwerpen. Beide criteria moeten gelden. Groepen met absolute overtuigingen die zich in een maatschappelijke enclave terugtrekken zijn niet fundamentalistisch. Dat zijn zij alleen als zij hun denkbeelden (utopie) in alle aspecten van het moderne maatschappelijk leven gestalte willen geven. Dat het dan veelal gaat om religieus gedachtegoed is niet verwonderlijk omdat religies aanspraak maken op het bezitten van de absolute waarheid. Het zijn bewegingen die zich in vele delen van de wereld voordoen; in samenlevingen die alle als modern zijn te kwalificeren. Schäfer wil dan ook niets weten van de oude tegenstelling waarin het Westen, als modern, tegenover de Derde wereld, als traditioneel, wordt geplaatst. Hij spreekt met Eisenstadt van multiple moderniteit. In die maatschappelijke verscheidenheid krijgen de bewegingen gestalte, waarbij zij voor het bereiken van hun doelen gebruik maken van moderne technologische middelen en organisatiestrategieën. Schäfer onderzocht de ontwikkeling van fundamentalismen in twee contexten: 'het huis van de Islam' en de Verenigde Staten van Amerika. In twee hoofdstukken wordt daar verslag van gedaan, waarna in het laatste hoofdstuk Europa in de beschouwing wordt betrokken.

In de islamitische landen kwam, aldus Schäfer, de moderniteit tot stand door en tegenover het Franse en Britse kolonialisme. Radicale tegenbewegingen kwamen op die zich geplaatst zagen tegenover een tweevoudige vijand: het Westerse kolonialisme en neokolonialisme én de 'ongelovigen' in de eigen gemeenschap, met wie ook vaak de eigen regering wordt bedoeld. In de ideologie van dergelijke bewegingen is sprake van een dubbele onderwerping: aan het Westen en aan de eigen, als corrupt en als vazal van buitenlandse machten beschouwde regeringen. Tegenover de door het kapitalisme tot stand gekomen geïndividualiseerde samenleving en de verdeeldheid van de islamitische landen onderling stelt men de *Umma*, de – utopie – van de eenheid van de islamitische gemeenschap. In sommige gevallen ontstaan reform-bewegingen, in andere gevallen bewegingen die oproepen tot een universele djihaad, tegen o.a. Israël, USA, UNO, persbureaus, non-gouvernementele organisaties, multinationals, zendingsgenootschappen. Wie sluiten zich bij radicale bewegingen aan? Niet de laagste groepen, vaak zelfs goed opgeleiden uit families die nog geen lange stedelijke traditie kennen, en met weinig kansen. Men kiest dan voor een religieuze – en niet voor een seculiere – protestbeweging, die de opvatting huldigt dat de koran onbetwifelbaar en onveranderlijk is, dus dat er geen interpretatie mogelijk is en dat seculier recht niet bestaat. Sommige bewegingen richten zich op de eigen elites, anderen op een verre vijand, waarbij ook apocalyptische elementen onderdeel van de ideologie vormen. Het gaat om de (eind)strijd tussen goed en kwaad, de strijd van de gelovige broeders tegen al de anderen die dan automatisch ook vijand zijn. De strategie kan variëren van terugtrekken uit de maatschappij, sociale actie en agitatie, gewapend verzet, terreur, revolutie/staatsterreur. In de beide laatste gevallen is dan sprake van fundamentalistische bewegingen.

In de Verenigde Staten van Amerika is het fundamentalisme geworteld in de opvatting dat Amerika “Gods own country” is, uniek en uitverkoren. De eerste *settlers* poogden hun samenlevingen naar bijbelse normen in te richten. Na de bevrijding van de koloniale overheersing kwam de gedachte van perfectioneren van de maatschappij op, gebaseerd op Christelijke normen. Binnen de nieuwe staat wordt het ware geloof gevonden, daarbuiten is wat anders (kolonialisme, feodalisme, de paus, de bolsjewieken). Vanuit conservatieve hoek wordt gekozen voor een letterlijke interpretatie van de bijbel, *the old time religion*, en tegen de evolutie, tegen humanisme en in later tijd ook tegen feminisme, abortus, euthanasie. Voor groeperingen die onderaan de maatschappelijke ladder komen te staan, werden en worden geen socialistische oplossingen gegeven maar Amerikaans religieuze. De buitenlandse politiek wordt sterk manicheïsch opgevat. Het uitverkoren zijn, houdt tegelijk een demonisering van de tegenstander in en plaatst buitenlandse conflicten in het kader van een strijd tussen goed en kwaad. Dergelijke opvattingen worden vooral aangehangen door de opkomende middenklasse in het zuiden, maar zijn in alle sociale strata van USA aan te treffen. De leiders van de bewegingen komen uit de hoek van het republikeinse establishment. Het demoniseren van de tegenstander sluit aan bij de opvattingen van evangelikale (pinkster) groepen, die menen dat demonen uitgedreven moeten worden en zo moeten ook de demonische krachten in het buitenland uitgedreven worden. Dat mag ook preventief, hetgeen een sterk leger en ingrepen in andere landen, behorende tot de kwade machten in de wereld, rechtvaardigt. Deze opvatting wordt steeds sterker apocalyptisch gekleurd. De staat Israël speelt hier een belangrijke rol. Het jaar 1948, toen Israël gesticht werd, wordt een meer dan historische betekenis toegedacht. Israël en de USA worden gezien als de laatste goddelijke bastions. Na het uiteenvallen van de Sovjet Unie werd naarstig gezocht naar een andere satanische tegenstander. Aan het terrorisme, en breder ‘de Islam’ of sommige islamitische staten, zeker na 11 september, kon nu de rol van de Antichrist toegeschreven worden. Het apocalyptische en demonische aspect wordt volgens fundamentalistisch christelijk rechts hier duidelijk gedemonstreerd omdat het gaat om een strijd tegen een ‘onzichtbare’ vijand, die overal kan toeslaan ook in *God’s own country*. Het fundamentalisme in de USA, vooral zoals het naar voren komt in de retoriek van de rechtse media en tv-dominees, bevestigt het stereotype beeld dat de radicale Islam van Amerika heeft. Omgekeerd is de radicale Islam weer koren op de molen van de beeldvorming van rechts Amerika. Beide fundamentalismen willen het conflict niet oplossen, maar willen het laten escaleren omdat zo hun gelijk wordt bevestigd.

Schäfer gaat tenslotte in op ontwikkeling van de moderniteit in Europa en haar positie tegenover de USA en de islamitische landen. In Europa, en daar is zij uitzondering, werd religie niet met bevrijding geassocieerd, zoals in de eerder genoemde landen, maar met onderdrukking. De revoluties en de Verlichting in Europa richtten zich tegen kerk en staat. Dat heeft een pluralistische visie op religie en andere ideologische stelsels tot stand gebracht. In het postmoderne denken in Europa past geen absoluutheidsaanspraak, maar

een keuze voor oecumene en relativiteit zoals die door Lessing al werd verwoord. Europa kan, zo meent Schäfer, op grond van de haar kenmerkende moderniteit de dialoog met en de samenwerking tussen culturen bevorderen en zo een brugfunctie vervullen tussen de fundamentalismen in de USA en de islamitische wereld.

In goed 200 pagina's beschrijft Schäfer hoe een uitermate complex verschijnsel als het fundamentalisme in verschillende historische contexten zijn vorm heeft gekregen. Uiteraard kan het beeld dat hij geeft niet anders dan in brede penseelstreken geschetst worden. Het betoog is met enige inspanning – het is niet vrij van Duits sociologenjargon – wel redelijk te volgen. Terecht noemt hij zijn boek een essay. Het is een poging uitgaande van een formele definitie verschillende vormen van fundamentalisme te onderzoeken. Hierbij moet bedacht worden dat er geen primaire bronnen zijn onderzocht, maar geput is uit secundaire literatuur. Aan bronnenverantwoording doet Schäfer niet, de lezer moet er dus maar van uitgaan dat de eruditie van de schrijver garant staat voor een goede literatuurkeuze. Wat verder opvalt is dat, hoewel Schäfer fundamentalisme en fundamentalistische bewegingen als een vorm van moderniteit ziet, hij ze ook wel als *Begleiterscheinung* van moderniteit presenteert, of soms ook als een reactie op moderniteit. Deze drie lijnen lopen wel eens door elkaar. Ondanks deze kritische opmerkingen moet gezegd worden dat Schäfer er zeker in is geslaagd aan te tonen dat fundamentalisme een veelvorming verschijnsel is. In die zin moet zijn poging zeker gewaardeerd worden.

Lammert G. Jansma
Veenwouden

Ontvangen boeken vanaf 10-12-09 t/m 16-04-10

- Beunder, Pieter, Willem Lock, Robert van Putten, & Gert Weerheim (red.) (2009),
Postmodern gereformeerd. Naar een visie op christen-zijn in de hedendaagse belevingscultuur,
Amsterdam: Buijten en Schipperheijn, pp 192, ISBN 978905814432, € 18,50.
- Derix, Jan (2009),
*Brengers van de boodschap. Geschiedenis van de katholieke missionering vanuit Nederland
van VOC tot Vaticanum II*, Nijmegen: Uitgeverij Valkhof pers, pp. 864, ISBN
9789056253110, € 39,50.
- Droogers, André (2010),
Zingeving als spel. Over religie, macht en speelse spiritualiteit. Een gids voor vrije zinzoekers,
Almere: Parthenon, pp. 256, ISBN 9789079578146, € 22, 90.
- Exalto, J., & F. van Lieburg (red.) (2009),
Spoken op het kerkhof. Verkenningen van protestantse vertelcultuur, Zoetermeer: Uitgeverij
Meinema, pp. 200, ISBN 9789021142517, € 18.00.
- Fontaine, Jean La (ed.) (2009),
*The Devil's Children. From Spirit Possession to Witchcraft: New Allegations that Affect
Children*, Farnham: Ashgate Publishing, pp. 204, ISBN 9780754667339, £ 55.
- Kennedy, James C. (2009),
*Bezielende verbanden. Gedachten over religie, politiek en maatschappij in het moderne
Nederland*, Amsterdam: Prometheus, pp. 304, ISBN 9789035132382, € 22.50.
- Kennedy, James C. (2010).
Stad op een berg. De publieke rol van protestantse kerken, Zoetermeer: Boekencentrum,
pp. 188, ISBN 9789023921356, € 17.90.
- Kroesen, Justin, Yme Kuiper & Pieter Nanninga (red.) (2010),
Religie en cultuur in hedendaags Nederland, Assen: Koninklijke Van Gorcum, pp. 156,
ISBN 9789023246091, € 19,50.
- Eijt, José (2009),
*Wij waren er altijd. Zusters in zorg en verpleging, Franciscanessen van de H. Elisabeth
1880-2009*, pp. 492, ISBN 9789078071686, €25,00.
- Uden, M.H.F. van & J.Z.T. Pieper (2009),
Zichtbare en onzichtbare religie: Over de varianten van religieuze zin, Nijmegen: Valkhof
Pers, pp. 160, ISBN 9789056253158, €19,90.

Religie & Samenleving

Jaargang 4 (2009), nummer 1-3

Inhoudsoverzicht

Artikelen

<i>Jos Becker</i> : Vestdijk en de toekomst der religie. Een essay over een essay	181
<i>Ward Berenschot / Henk Tieleman</i> : Religie als instrument? Over de desecularising van de ontwikkelingssamenwerking	230
<i>Meerten B. ter Borg</i> : Op een smeltende ijsberg. Een antwoord aan Vuijsje	58
<i>Gerard Dekker</i> : Belonging without believing. Het belang van ongelovige kerkelijken voor de godsdienstsociologie	5
<i>Peter Ester</i> : "Church, Family, Hard Work, and Dutch Clean". Jeugdherinneringen, godsdienst en etniciteit van Nederlandse immigranten in Amerika	109
<i>Alex Lehr en Wout Ultee</i> : Rivaliserende wereldbeelden. Een onderzoek naar de samenhang van kerkelijkheid en school bezoek in de jonge jaren met naturalistisch evolutionisme in de volwassenheid	199
<i>Mattijs van de Port</i> : 'Wij zijn geen folklore, wij zijn een religie!' Candomblé en de strijd om als Afrikaanse religie erkend te worden	91
<i>David Renkema</i> : Religie als instrument voor ontwikkelingssamenwerking	37
<i>Martijn Vellekoop</i> : Gemeentestichting en contextualisatie in Nederland	139
<i>Herman Vuijsje</i> : Blijf zoeken naar de graal van een alomvattende religiedefinitie!	62
<i>Hessel Zondag</i> : Expressief individualisme en religie	16

Boekbesprekingen

Borg, Meerten ter, Erik Borgman, Marjo Buitelaar, Yme Kuiper en Rob Plum (red.), <i>Handboek Religie in Nederland, Perspectief – overzicht – debat</i> , Zoetermeer: Meinema, 2008 (<i>Kees de Groot</i>)	159
Groenewold, Cor, <i>Christelijk en sociaal. Biografie van J.R. Slotemaker de Bruïne</i> , Hilversum: Verloren, 2007 (<i>Jan Dirk Snel</i>)	72

Haenen, Marcel, <i>Tien paters op Gods grote akker. De laatste Nederlandse missionarissen in Brazilië</i> , Amsterdam/Rotterdam: Prometheus/NRC Handelsblad, 2008 (<i>Jan Sloot</i>)	80
Hermkens, Ana-Karina, Willy Jansen & Catrien Notermans (eds), <i>Moved by Mary. The Power of Pilgrimage in the Modern World</i> , Aldershot: Ashgate Publishing Ld, 2009 (<i>Lammert G. Jansma</i>)	160
Jespers, Frans (red.), <i>Nieuwe religiositeit in Nederland. Gevalstudies en beschouwingen over alternatieve religieuze activiteiten</i> , Budel: Damon, 2009 (<i>Lammert G. Jansma</i>)	266
Jocobsen, Knut A. & Raj, Sylva J. (eds.), <i>South Asian Christian Diaspora: Invisible Diaspora in Europe and North America</i> , Farnham: Ashgate, 2008 (<i>Marten Visser</i>)	271
Jones, James W., <i>Blood that Cries out from the Earth. The Psychology of Religious Terrorism</i> , Oxford: Oxford University Press, 2008 (<i>Hetty Zock</i>)	257
De Jong, Gert, <i>Doen alsofer niets is. Sociologische gevalstudie over een kerkelijke gemeente als dynamische configuratie</i> , Wageningen: Ponsen & Looyen, 2008 (<i>Kees de Groot</i>)	163
Knipschild, Harry (2008)2, <i>Soldaten van God. Nederlandse en Belgische missionarissen op missie in China in de negentiende eeuw</i> , Amsterdam: Bert Bakker, 2008 (<i>Jan Sloot</i>)	80
Kok, J.A. de (ofm), <i>Acht eeuwen minderbroeders in Nederland. Een oriëntatie</i> , Hilversum: Verloren, 2007 (<i>Jan Sloot</i>)	165
Lewis, James R. (ed.), <i>Scientology</i> , Oxford/New York: Oxford University Press, 2009 (<i>Lammert G. Jansma</i>)	268
Monteiro, Marit, <i>Gods predikers. Dominicanen in Nederland (1795 – 2000)</i> , Hilversum: Verloren, 2008 (<i>Jan Sloot</i>)	81
Moor, Nienke, <i>Explaining worldwide religious diversity. The relationship between subsistence technologies and ideas about the unknown in pre-industrial and (post) industrial societies</i> , Diss. Radboud Universiteit Nijmegen, 2009 (<i>Durk Hak</i>)	252
Poels, Vefie m.m.v. Anna Damas SSpS, <i>Vrouwen met een missie. Vier congregaties in Nederland en de toekomst van hun missionair verleden</i> , Nijmegen: Valkhof Pers, 2008 (<i>Jan Sloot</i>)	80
Praag, Herman van, <i>God en Psyche. De redelijkheid van het geloven. Visies van een jood</i> , Amsterdam: Boom, 2008 (<i>H. Stroeken</i>)	167
Saane, Joke van, <i>Gebedsgenezing. Boerenbedrog of serieus alternatief?</i> , Kampen: Ten Have, 2008 (<i>Lammert G. Jansma</i>)	69
Schuyt, Kees, <i>Waar is de gemeenschap gebleven? Negende J.H. van Oosbreelezing</i> , Delft: Eburon. 2008 (<i>Durk Hak</i>)	169

Smeets, Hans & Ronald van der Bie, <i>Religie aan het begin van de 21ste eeuw</i> , Den Haag/Heerlen: Centraal Bureau voor de Statistiek (CBS), 2009 (Jos Becker)	254
Taylor, Charles (2003), <i>Wat betekent religie vandaag?</i> , (Nederlandse vertaling van en inleiding op <i>Varieties of Religion Today. William James Revisited</i> , 2002, door Guido Vanheeswijck), Kampen: Uitgeverij Klement, 2003 (Ria den Dikken)	170
Vellenga, S., S. Harchaoui, H. El Madkouri & Baukje Sijses (red.), <i>Mist in de polder. Zicht op ontwikkelingen omtrent de islam in Nederland</i> , Amsterdam: Aksant, 2009 (Martijn de Koning)	261
Ven, Hans van der (red.), <i>Geloof en Verlichting. Oordelen over religie</i> , Budel: Damon/Nijmegen: Soeterbeeck Programma Radboud Universiteit Nijmegen, 2007 (Jan Dirk Snel)	76
Vranckx, Jos, <i>Geloof als geneesmiddel. De vergeten factor X?</i> , Leuven: Davidsfonds, 2008 (Lammert G. Jansma)	71
De Vries, Hent (ed.), <i>Religion. Beyond a concept</i> , New York: Fordham University Press, 2008 (Jos Becker)	64
Vries, Olof H. de, <i>Gelovig gedoopt. 400 jaar baptisme. 150 jaar in Nederland</i> , Kampen: Kok, 2009 (Lammert G. Jansma)	172
Zondervan, Ton (red.), <i>Bricolage en bezieling. Over jongeren, cultuur en religie</i> , Averbode: Altiora, 2009 (Monique van Dijk-Groeneboer)	263