

Religie & Samenleving

Jaargang 4, nummer 3

December 2009

Inhoud

Vestdijk en de toekomst der religie. Een essay over een essay <i>Jos Becker</i>	181
Rivaliserende wereldbeelden Een onderzoek naar de samenhang van kerkelijkheid en schoolbezoek in de jonge jaren met naturalistisch evolutionisme in de volwassenheid <i>Alex Lehr en Wout Ultee</i>	199
Religie als instrument? Over de desecularising van de ontwikkelingssamenwerking <i>Ward Berenschot / Henk Tieleman</i>	230
Boekbesprekingen	252
Ontvangen boeken	274

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.

Redactieleden

Monique van Dijk-Groeneboer
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

© 2009 *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.

Religie & Samenleving, Jrg. 4, nr. 3 (december 2009)

Redactioneel

In 2009 is het 65 jaar geleden dat Simon Vestdijk zijn essay *De toekomst der religie* schreef. Deze publicatie waarin werd geponeerd dat het Christendom uit West-Europa zou verdwijnen, lokte vanaf haar verschijnen – in 1947 – discussie uit. Ook dit jaar werd er weer aandacht aan geschonken tijdens een onlangs door de Vestdijkkring georganiseerd symposium met de titel ‘Had Vestdijk gelijk?’ Deze vraag stelt Jos Becker zich ook in zijn bijdrage aan dit nummer. In de tijd dat hij werkzaam was bij het Sociaal en Cultureel Planbureau, heeft hij de ontwikkelingen op religieus terrein in Nederland doorlopend gevolgd en daarover gepubliceerd. Vestdijks voorspelling wordt door hem met veel recent onderzoeksmateriaal geconfronteerd.

Eveneens in 2009 is het 150 jaar geleden dat Charles Darwin zijn *On the Origin of Species* publiceerde, een gebeurtenis die ook in Nederland alom werd herdacht. Begrijpelijk, want weinig publicaties hebben het wereldbeeld zo drastisch veranderd, en tegelijkertijd zoveel weerstand opgeroepen bij (orthodox) gelovige groeperingen. Maar het traditioneel-godsdienstige wereldbeeld is hardnekkig en blijkt ook nu nog voor velen vaak niet verenigbaar met het wetenschappelijke wereldbeeld. Aansluitend bij deze constatering stellen Lehr en Ultee de vraag in hoeverre Nederlanders het wereldbeeld onderschrijven waartoe de ontwikkelingen op wetenschappelijk terrein uiteindelijk hebben geleid. Vervolgens gaan zij na welke factoren op deze aanvaarding van invloed zijn en of mensen inderdaad van mening zijn dat het godsdienstig wereldbeeld en het wetenschappelijke wereldbeeld met elkaar op gespannen voet staan.

In de derde bijdrage, van Berenschot en Tieleman, wordt ingegaan op een eerder in *R&S* (jrg. 4, nr. 1) verschenen artikel. Werd daarin een pleidooi gehouden om via samenwerking met religieuze organisaties allerlei voorzieningen (als scholing, basisvoorzieningen, gezondheidszorg) tot stand te brengen, Berenschot en Tieleman betogen het tegenovergestelde. Zij wijzen op de beperkingen van een instrumenteel gebruik van religieuze organisaties voor het bewerkstelligen van zaken als sociale rechtvaardigheid, pluralisme, gender-gelijkheid, en geven verder aan dat ontwikkelingsorganisaties juist explicieter partij zouden moeten kiezen in de richtingstrijd binnen religieuze tradities.

In dit nummer zijn acht recensies opgenomen van werken op zowel godsdienstsociologisch, godsdienstpsychologisch als historisch terrein.

Tenslotte wijzen wij op het symposium dat de redactie van *Religie & Samenleving* in samenwerking met de Vlaams-Nederlandse werkgroep godsdienstsociologie en een universiteit, vanaf de start van het tijdschrift, ieder jaar organiseert. In 2010 zal het symposium op 28 mei plaatsvinden aan de Universiteit van Leiden. Daar zal prof. Meerten ter Borg gastheer zijn. Hij en prof. Wibren van der Burg zijn de hoofdsprekers op deze bijeenkomst. 's Middags is er een achttal sessies over onder andere nieuwe religieuze bewegingen in Nederland, internet en religiositeit/spiritualiteit, 'purificatie' bij verschillende groepen gelovigen, en godsdienstpsychologie.

Vestdijk en de toekomst der religie. Een essay over een essay

Jos Becker*

Summary

In 1947 the Dutch literary author Simon Vestdijk published his vision on the religious future of Western Europe. The book, called 'The future of Religion', attracted attention. Now that religion gets greater importance in public debate it might be interesting to see if Vestdijk was right. The author predicted the disappearance of Christianity in Western Europe. Other types of religion would inevitably take its place. According to Vestdijk mysticism and socialism would be the religions of the future. Mysticism would appear in the form of Buddhism. Vestdijk regarded socialism as secular religion. Although it is much too early to fully accept the disappearance of Christianity, its decline is unmistakable. This development shows even a higher speed than Vestdijk did imagine 60 years ago. Mysticism in the sense of the individual using his own personality as a means for gaining religious insight has become important. The old socialism with its religious overtones does not exist any longer. However, the idea that the world should be continually improved and that social justice should always and everywhere prevail, seems to be forever present in society. One could with only a few reservations conclude that Vestdijk was in the right on these points.

I. Een toekomstverkenning uit het verleden

Toekomstverkenningen van de religie zijn er maar weinig (Bainbridge 2004, 943).¹ Gelovige mensen hebben er misschien geen behoefte aan. 'Wat de toekomst brengen moge, mij geleidt des Heren hand, moedig sla ik dus de ogen naar het onbekende land,' zingt men in de protestantse kerken. Uiteraard geven de gemeenteleden hier blijk van vertrouwen aangaande hun persoonlijk lot, maar het idee dat de voorzienigheid kerk en godsdienst eveneens zal beschermen, past daarbij. Wetenschappers hebben de religie in de moderne sa-

* Jos Becker was tot zijn pensionering (in 2005) werkzaam als socioloog en onderzoeker bij het Sociaal en Cultureel Planbureau. Hij publiceerde over arbeidsmarktproblemen, culturele veranderingen, chiliastische bewegingen en secularisatie.

menleving menigmaal als onbelangrijk beschouwd. De religie diende alleen maar het belang van de heersende klasse. Zij zou zich bovendien in het licht van rationaliteit en wetenschap niet kunnen handhaven. Volgens een ander gezichtspunt waren godsdienstige opvattingen in de moderne samenleving zo sterk geprivatiseerd dat zij het maatschappelijk gedrag van de mensen niet langer bepaalden. Het culturele klimaat is echter veranderd. De aandacht voor de religie is tegenwoordig groter dan zij in lange tijd is geweest, nieuwe religiositeit en spiritualiteit trekken steeds opnieuw de aandacht. Daarnaast doet de aanwezigheid van de islam in de immigratielanden van het westen het belang van de religie als een onderwerp in het publieke debat herleven (Van de Donk 2006). In die situatie is elke veel omvattende toekomstverkenning er een, ook al is die geruime tijd geleden gemaakt, zoals in het geval van het boek dat wij hier willen bespreken zelfs ruim 60 jaar geleden.

In 1947 publiceerde Simon Vestdijk – arts en literator – een omvangrijk essay over de toekomst van de religie in Europa (Vestdijk 1992). De tekst was ontleend aan een serie lezingen, die de auteur in 1943 had gehouden voor zijn medegegedetineerden in het gijzelaarskamp Sint Michielsgestel. De verhandeling met de titel *De toekomst der religie*, trok bij haar verschijning de aandacht en is dat tot in de jaren negentig van de vorige eeuw blijven doen. Wij noemen twee publicaties, waarin de discussie over het boek is samengevat. Fokke Sierksma bundelde in 1952 de belangrijkste reacties, vooral die uit theologische hoek, samen met een essay van eigen hand onder de titel *Tussen twee vuren* (Sierksma 1997). Veel later, in 2005, analyseerde Van de Breevaart decennia van polemiek vanuit sociologisch gezichtspunt, waarbij hij zich de vraag stelde in hoeverre de sociale positie van een deelnemer in het veld van deskundigen zijn reacties had bepaald (Van de Breevaart 2005).²

Er zijn verschillende redenen te noemen om de studie van Vestdijk nogmaals aan de orde te stellen. Het onderwerp is sociaal-historisch van belang. Hoe reageerde men in een tijd van verzuiling en doorbraak op een toekomstbeeld van het geloof dat allesbehalve conventioneel was? Wij zullen deze insteek, hoe belangwekkend zij ook is, hier niet gebruiken. Er is genoeg over te vinden in de publicaties van Sierksma en Van de Breevaart, die wij zojuist hebben genoemd. Andere motieven interesseren ons nu meer.

Ten eerste levert de confrontatie van de oude voorspellingen met de feitelijke ontwikkelingen conclusies op over de moeilijkheden, waarmee een voorspelling op dit terrein te maken heeft. Er zullen zeker ontwikkelingen zijn opgetreden die in de tijd dat de projectie werd gemaakt niet konden worden voorzien en die de voorspellingen hebben doorkruist. Zal er verder, zoals

Vestdijk voorspelde, in de toekomst weer sprake zijn van één dominante godsdienstige richting in Europa?

Ten tweede is het de vraag of Vestdijks belangrijkste stelling volgens welke de mens een blijvende behoefte aan godsdienst heeft, houdbaar is. Volgens deze gedachtegang zal een bepaalde religie als zij in onbruik raakt altijd vervangen worden door een andere. Er is zoveel geschreven over deze veronderstelling. Niettemin blijft de substitutie de gemoederen bezighouden. De Vestdijkkring organiseerde recent een symposium, op 31 oktober 2009, met de titel 'Had Vestdijk gelijk?' (Van Walstijn 2009). Wij besluiten dit artikel met ons antwoord op deze vraag.

Voordat we op de gestelde vragen ingaan moeten we vanzelfsprekend iets zeggen over de inhoud van het boek. Wat voorspelde Vestdijk ook alweer en welk uitgangspunt gebruikte hij daarbij? De relevante informatie is te vinden in paragraaf 2. In de derde paragraaf zullen we nagaan wat er uiteindelijk van Vestdijks voorspellingen terecht gekomen is. In de laatste paragraaf vatten we de conclusies samen, werpen we zelf een blik in de toekomst en geven wij een oordeel over Vestdijks voorspelling.

We beperken ons tot de ontwikkelingen in West-Europa en in het bijzonder tot die in Nederland als een voorbeeld van een West-Europees gesecculariseerd land. Internationaal is er veel meer met de religie aan de hand. We zullen daar een enkele opmerking over maken, maar een uitputtende behandeling gaat het kader van deze bespreking verre te buiten. Daarnaast richten wij onze aandacht op het kwalitatieve aspect van de ontwikkelingen. Onze beschouwing is evenals die van Vestdijk kwalitatief van aard, al zal er waar nodig een enkel cijfer worden vermeld. Kwantitatieve voorspellingen, zoals de demografische projectie, die Johnson en Barrett op wereldschaal hebben gemaakt, blijven grotendeels buiten beschouwing (Johnson & Barret 2004). Hetzelfde geldt voor de vooruitberekening van kerklidmaatschappen op grond van tijdreeksen, die het Sociaal en Cultureel Planbureau voor Nederland heeft gemaakt (Becker & De Wit 2000; Becker et al. 2006).

2. Vestdijks opvattingen en voorspellingen

2.1 *Uitgangspunt*

Veel lezers zullen Vestdijks tekst moeilijk hebben gevonden. Hoewel de auteur zelf van een essay sprak, heeft boek een omvang van circa 350 bladzijden. De tekst telt bovendien nogal wat uitweidingen, de formuleringen zijn menigmaal tastend van aard. 'Ik mediteer nu maar wat,' schreef Vestdijk ergens

quasi argeloos. Zelfs Fokke Sierksma, die Vestdijk toch goed gezind was, verzuchtte op een gegeven moment dat hij moest denken aan een hoogleraar die herhaaldelijk en moeizaam de prolegomena van zijn eigen vak uitlegde. Niettemin is het duidelijk wat Vestdijk bedoelde. Hij ging uit van een bepaalde opvatting van religie, waarbij hij veronderstelde dat er een blijvende behoefte aan godsdienst bestond. Vervolgens verdeelde hij de religie in typen. Tenslotte postuleerde hij dat het ene type het andere zou gaan vervangen.

De religie was het product van projectie, de handeling waarmee mensen elementen uit hun eigen innerlijk buiten zichzelf plaatsten en er werkelijkheidskarakter aan toekenden. Projecties konden het gedrag en de opvattingen van het individu gaan besturen, zonder dat het zich daarvan bewust was (Vestdijk 1992, 17-25, 64-78; Sierksma 1977). Op het terrein van de godsdienst schiep de mens zich een god naar zijn eigen beeld. Volgens Vestdijk projecteerde het individu een aangeboren ideaal van wat hij zou kunnen zijn, als hij het goede in zichzelf maar volledig zou kunnen ontplooien.³ Vestdijk sprak hier van de 'natuurlijk volmaakte mens'. De religie in zuivere vorm zou het streven moeten zijn om deze mens te realiseren. Dit streven leverde zo'n sterk geluksgevoel dat het individu er een blijvende behoefte aan voelde. De religie was dus in wezen de compensatie van het menselijk tekort.

Er waren drie typen van projectie en dus drie typen van religie mogelijk. De *metafysische projectie*, waarbij de mens zijn aandacht richtte op het bovennatuurlijke en zich een god of goden in een hemel voorstelde. Deze projectie kenmerkte zich door leerstellingheid en door een strakke organisatie van de volgelingen. De *sociale projectie*, waarbij een ideale samenleving en de volmaakte mensheid het doel van streven naar zingeving vormden. Tenslotte was er sprake van de *mystiek-introspectieve projectie*, waarbij het individu door de beschouwing van het eigen innerlijk met het hogere in contact probeerde te komen. Het christendom was een belangrijk voorbeeld van de metafysische projectie. Bij de sociale projectie verwees Vestdijk naar het socialisme. Bij de mystieke projectie ging het om oosterse religie, vooral om het boeddhisme. Vestdijk nam in zijn tijd een 'golf van Aziatisme' waar. Hij beschouwde de theosofie als de belangrijkste exponent van deze culturele stroming. Zeer kort samengevat zei Vestdijk eigenlijk dat als een mens zijn heil ging zoeken, hij de keuze had uit drie wegen: hij kon zich richten op de hemel, hij kon proberen de samenleving en de mensheid op een hoger plan te brengen of hij kon zich richten op het eigen innerlijk.

2.2 Voorspellingen

De richtingen, waarin mensen naar de vervulling van hun religieuze behoefte kunnen zoeken, vormden de basis van Vestdijks voorspellingen. In de toekomst zou het christendom uit de westerse cultuur verdwijnen. De termijn waarop dat zou gebeuren stond niet vast. Het kon om enkele eeuwen gaan maar ook om duizend jaar. 'Of het christendom nog duizend jaar zal duren, dan wel enkele eeuwen, het zal verdwijnen, ' voorspelde de auteur (Vestdijk 1992, 275). Het christelijk geloof stond immers allang ter discussie, de leerstellingen waren minder geloofwaardig geworden en de kerken hadden leden verloren. Zulke verschijnselen hadden de aandacht getrokken, ook in een tijd dat het geloof vanuit hedendaags standpunt gezien nog vrijwel onaanastbaar leek (Kruijt 1933). Vestdijk somde verschillende oorzaken van deze ontwikkeling op, zonder dat hij daarbij een strikte volgorde van belang in acht nam.

Ten eerste had de moderne wetenschap de geloofwaardigheid van de leer aangetast. De natuurwetenschappen speelden hier vanzelfsprekend een belangrijke rol bij, maar ook de godsdienstpsychologie had grote invloed gehad. Deze wetenschap maakte het immers mogelijk om de ware aard van de religieuze projectie te doorzien. Ten tweede legde het christendom een sterk machtsstreven aan den dag, dat de volgelingen op den duur niet meer zouden accepteren. De schrijver stond vooral afkerig tegenover de aanspraak van het christendom op de exclusieve verkondiging van de waarheid en op de dwang die het geneigd was uit te oefenen. Vanwege exclusiviteit en het verlangen naar macht noemde Vestdijk de metafysische projectie zelfs 'een gevaarlijk instrument des geestes' (Vestdijk 1992, 275).

Ten derde waren de mensen mondig geworden. Zij waren steeds minder geneigd om zich door kerkelijke autoriteiten een denk- en leefwijze voor te laten schrijven. Onder andere op het terrein van de seksualiteit was inmeniging ongewenst. Het is overigens opmerkelijk dat Vestdijk al in 1947, toen de emancipatiegolven van de jaren '60 nog moesten komen, op mondigheid en seksuele vrijheid wees.

Er werden meer redenen voor de achteruitgang van het christendom genoemd. Vestdijk wees er bijvoorbeeld op dat maatschappelijke instituties, zoals het onderwijs en de gezondheidszorg, zich los hadden gemaakt van de kerken, maar op deze structurele differentiatie legde hij minder de nadruk. Vooral de ontwikkelingen van kennis en mondigheid hadden ervoor gezorgd dat het christelijk geloof en de mentaliteit van de moderne mens uit elkaar waren gegroeid. Uiteindelijk deed de inhoud van het geloof een beroep op het

voorstellingsvermogen dat eerder bij de kinderlijke fantasie dan bij de gedachten van een volwassene paste. De westerse cultuur werd volwassen.

Vestdijk voorspelde verder dat de mystiek-introspectieve projectie en de sociale projectie de metafysische zouden gaan vervangen, omdat zij beter bij de moderne mentaliteit aansloten. Het socialisme zou de pretentie van exclusieve aanspraak op de waarheid in mindere mate bezitten, in het boeddhisme zou zij zelfs geheel ontbreken. Wij laten deze veronderstellingen maar voor rekening van Vestdijk. De geschiedenis van het communisme bijvoorbeeld, toch ook een sociale projectie, leert anders. Het christendom zou boeddhistische en socialistische elementen in zich opnemen. De kerken zouden zich meer gelegen laten liggen aan maatschappelijke problemen. De sociale en politieke aanpassing zou betekenen dat de 'oersociale elementen van het christendom', namelijk gelijkheid en broederschap, meer naar voren zouden komen. Op den duur zouden deze aanpassingen zo ver gaan dat het christendom zijn identiteit verloor. Het zou onduidelijk worden wat nog christendom was en wat niet. Tenslotte zou het boeddhisme het christendom gaan overvleugelen.

Het is hier van belang enige bijzonderheden van Vestdijks opvattingen te accentueren. Hij gebruikte het substitutiemodel: de mensen hebben een blijvende behoefte aan religie, zodat als zij de ene variant loslaten de noodzaak voelen om naar een andere te gaan zoeken. De auteur was hier vroeg mee. In 1927 koesterde Freud nog het ideaal dat de religie het volledig tegen de wetenschap zou afleggen, hetgeen betekende dat de behoefte aan godsdienst zou afsterven (Freud 1999). In de sociologie raakte de substitutiegedachte pas in de jaren '70 en '80 van de vorige eeuw *en vogue*. Bellah voorspelde de opkomst van oosterse religies in het Westen. De nieuwe mentaliteit zou zich kenmerken door de gedachte dat de zoektocht of de queeste naar een religieuze waarheid belangrijker werd gevonden dan het eindresultaat. De reis was dus van groter belang dan de bestemming (Bellah 1970, 216-229). Stark en Bainbridge voorzagen dat de westerling zijn heil zou gaan zoeken bij allerlei religieuze bewegingen, vooral die van de zogenaamde *client cults*, die mensen van hun aandoeningen afhielpen en hun persoonlijke geestelijke groei bevorderden (Stark & Bainbridge 1985, 171-189). Sindsdien hebben velen deze of een soortgelijke redenering gevolgd.

De voorspellingen van Vestdijk zijn verder tijdgebonden. In de eerste helft van de 20ste eeuw stonden de levensbeschouwingen en ideologieën veel scherper tegenover elkaar dan tegenwoordig. De golf van Aziatisme met de theosofie als boegbeeld was in Vestdijks tijd inderdaad opvallend. Men denke aan het optreden van Krishnamurti als leider van de orde van *De ster in het oosten* (later *De orde van de Ster*) waarbij deze leraar in het Nederlandse Ommen de

beschikking kreeg over een compleet landgoed, waar de spoorwegen zelfs een nieuwe halte openden om het de stroom van belangstellenden gemakkelijk te maken. Uiteindelijk hief Krishnamurti, zoals bekend, de orde zelf op. Overigens richtte de theosofie zich niet uitsluitend op oosterse wijsheid. Binnen de beweging woedde een strijd tussen hen die zich op de oosterse dan wel op de westerse mystiek wilden richten. De antroposofie onder leiding van Rudolf Steiner vertegenwoordigde de laatste stroming (Santucci 2005). Vestdijk heeft deze nuance over het hoofd gezien.

Ook de opvatting van het socialisme als vervanging van het christendom is tijdsgebonden. Het socialisme kende inderdaad de bevlogenheid van een 'heilig ideaal' met strijdliederen, vieringen met rode vlaggen, vereerde voorlieden, dichters, zoals Adama van Scheltema en Henriëtte Roland Holst, geheelonthouding en vegetarisme. Iemand die deze periode heeft meegemaakt vermeldt dat het socialisme in zijn ouderlijk huis als een vervanging van religie functioneerde (Van der Staay 2009, 9). Die karakteristiek is tegenwoordig bijna geheel verdwenen. Toen *De toekomst der religie* verscheen, merkten de critici al op dat het socialisme nu eenmaal geen godsdienst was, maar een politieke en economische theorie.

3. Wat er van de voorspellingen terecht gekomen is

3.1 Achteruitgang van het christendom

Vestdijks toekomstbeeld doet sterk denken aan wat wij heden ten dage om ons heen zien. Het is natuurlijk nog te vroeg om te zeggen dat het christendom definitief uit Europa zal verdwijnen. Op zeer lange termijn is dat voorstelbaar, aan de Romeinse goden gelooft tegenwoordig ook niemand meer. Heden ten dage is de aanhang van het christendom in elk geval sterk verminderd. De belangstelling voor oosterse godsdiensten en voor allerlei mystiek is nog steeds aanwezig. Het socialisme is van gedaante veranderd, maar het thema van de vervolmaking van de mens, van de samenleving en zelfs van de hele wereld manifesteert zich nog steeds op tal van manieren. Vestdijk heeft de toekomst althans in hoofdlijnen goed gezien, maar is dat ook zo als het om de details gaat?

De kwantitatieve gegevens over de achteruitgang van het christendom in Nederland zijn zo vaak opgesomd, dat wij van herhaling afzien (Becker 2006; Bernts et al. 2007; Smeets & Van der Bie 2009). De verandering doet zich in heel Europa voor, zij het met enkele uitzonderingen en met tempoverschillen per land. Ondanks deze slag om de arm constateerde Knippenberg dat secula-

risatie in Europa overheerst (Knippenberg 2005; Knippenberg 2009). Er zijn aanwijzingen voor dat het christendom buiten Europa, in Latijns Amerika, in Azië en in de Verenigde Staten juist een bloeiperiode doormaakt. In Latijns Amerika en in Azië zou het geloof worden gekenmerkt door charisma, door visioenen en door het geloof aan wonderen. Het zou daardoor sterk lijken op het christendom, zoals dat in Europa in een eerder stadium van ontwikkeling bestond. In Europa zou het christendom daarentegen uitgesproken cerebraal van karakter worden (Jenkins 2002).

Terugkerend naar de Europese situatie past de ontwikkeling in de kerken zelf goed bij Vestdijks opvattingen. Zij zijn zich, zoals voorspeld, meer op maatschappelijke problemen gaan richten. Vooral in aangelegenheden als de bestrijding van armoede en van racisme, de derde wereld, het milieu en oorlog en vrede kent de bevolking de kerken nog gezag toe. Dat dit niet het geval is met de kerkelijke inmenging in het persoonlijk leven, verwijst naar het thema van mondigheid en zelfbeschikking dat Vestdijk centraal stelde (Becker & De Wit 2000, 27-30; Bernts et al. 2007, 33). De tegenzin om zich in het persoonlijk leven door een kerk te laten gezeggen, stelt vermoedelijk grenzen aan het succes van de zogenaamde Evangelikale richting binnen het christendom. De persoonlijke beleving van het geloof is voor velen aantrekkelijk, maar de leefregels, die ook in deze kerken worden gehuldigd zijn dit waarschijnlijk niet, althans voor velen niet op de lange duur. In elk geval lijkt de groei van de richting althans in Nederland over zijn hoogtepunt heen te zijn (Boersema 2005).

Kan men het over het verval van het christendom met de voorspeller eens zijn, de prognose over het tempo van de verandering klopt niet. Het tempo van de achteruitgang is veel hoger dan Vestdijk in het midden van de 20ste eeuw kon voorzien. Ook al is de voorspelling van een godsdienstige ontwikkeling correct, de snelheid van de verandering blijkt moeilijk te voorzien.

3.2 Boeddhisme, mystiek en introspectie

De voorspelling over de bloei van mystiek en introspectie lijkt tot op grote hoogte uit te komen. Er is geen sprake van dat de aanhang voor het boeddhisme sterk groeit. Het aantal boeddhisten en hindoes – het CBS telt deze bij elkaar – blijft tot nu toe onder de 100.000. Er is wel belangstelling voor het boeddhisme, maar volgens enquêtes is het percentage van mensen, die zich tot deze godsdienst aangetrokken voelen, 4% of minder (Bernts et al. 2007, 211). Het is echter de vraag wat dit onderzoeksresultaat betekent. Gaat het alleen om een vaag besef, om een modieuze uitlating of gaan er kennis, praktijken en een meer intensieve beleving mee samen? Mystiek en intros-

pectie vallen op veel grotere schaal aan te treffen in een ander complex van denkbeelden dat Hanegraaff esoterie heeft genoemd en dat hij als de kern van de *New Age* beschouwde (Hanegraaff 1995, 509-518). Het label is inmiddels in onbruik geraakt, maar de verschijnselen waarvan het de overkoepelende aanduiding was, staan nog steeds in de belangstelling. Esoterie in deze zin is echter niet voornamelijk een oosterse traditie, maar een westerse. Volgens Hanegraaff ging het om reeds lang bestaande denkbeelden uit de westerse cultuur, die in de 18-de eeuw versterkt naar voren zijn gekomen, die sindsdien hun plaats hebben behouden en die in de jaren '70 en '80 van de twintigste eeuw de verzamelnaam van *New Age* hebben gekregen. Niet alles uit deze stroming valt als mystiek te beschouwen. We mogen bijvoorbeeld vermoeden dat veel van de mensen, die een gebedsgenezende raadplegen, zich niet overgeven aan mystieke beschouwingen, zij willen van hun kwalen bevrijd worden. Niettemin ziet Hanegraaff het streven om als persoonlijkheid op een hoger plan te komen, begeleid door een zoektocht naar intense geestelijke ervaring, als kenmerkend voor de psychologie van de *New Age*. Ook al had Vestdijk de trend in zijn algemeenheid correct voorzien, er waren verschillende tradities aanwijsbaar, die bij de voorspelde ontwikkeling pasten. Vestdijk liet begrijpelijk genoeg zijn toekomstbeeld bepalen door een opvallend verschijnsel in zijn eigen tijd, maar uiteindelijk viel de ontwikkeling toch anders uit.

3.3 Ongeloof en islam

In de religieuze kaart van Europa doen zich uiteenlopende verschijnselen voor, die in 1947 niet werden voorzien, namelijk de groei van het atheïsme en de opkomst van de islam. Vestdijk kende het atheïsme of blijvend ongelooft geen rol toe in zijn toekomstbeeld. De verwerping van de godsdienst paste dan ook niet bij de veronderstelling dat mensen altijd behoefte aan religie zullen hebben. Desondanks zijn er ook mensen, die geen enkele band met religie onderhouden. Zij geloven er niet aan en zij doen er niets mee. We weten niet precies hoeveel dat er tegenwoordig zijn, maar enquêtes bevatten een enkele aanwijzing. Aan het einde van de 20ste eeuw onderschreef ongeveer 17% van de Nederlanders de stelling dat God niet bestond, ongeveer 26% was zonder te twifelen overtuigd van het tegendeel (Becker & De Wit 2000, 38). Volgens een anders geformuleerde vraagstelling wees in 2006 14% het bestaan van God af en geloofde 24% dat er een God bestaat, die zich met elk mens persoonlijk bezig houdt (Bernts et al. 2007, 217).⁴ Het atheïsme is dus een minderheidsopvatting, maar het bestaat wel. Daarom is de behoefte aan religie naar alle waarschijnlijkheid minder universeel dan in het substitutiemodel wordt gepostuleerd. Deze gedachte is natuurlijk niet nieuw. Zelfs Bellah en Stark en

Bainbridge, die het religieus verlangen sterk hebben benadrukt, houden toch rekening met de mogelijkheid dat het niet bij iedereen kan voorkomen. Vooral hoog opgeleide elites zouden de neiging hebben om puur rationeel te denken (Stark & Bainbridge 1985, 391, 393-396, 431; Bellah 1970, 217).

Het valt Vestdijk in elk geval niet te verwijten dat hij geen aandacht aan de islam heeft geschonken. De groei van de islam tot ongeveer 5% van de Nederlandse bevolking in 2008 is immers veroorzaakt door migratie, die zich in 1947 nog niet voordeed (Smeets & Van der Bie 2009, 35-40). Tijdens de nasleep van de Tweede Wereldoorlog was Europa nu eenmaal niet *the place to be*. Immigratie kwam in Nederland pas op gang aan het eind van de Wederopbouw.

3.4 Socialisme en wereldverbetering

In hoeverre is er tegenwoordig nog sprake van een sociale projectie? Het socialisme heeft de bevlogenheid, die voor Vestdijk aanleiding was om er een substituuut voor religie in te zien, grotendeels verloren. Het begrip wordt zelfs menigmaal vervangen door de term sociaal-democratie, die veel vager is. Dat betekent niet dat er geen sprake meer zou zijn van het streven om de samenleving en de mens op een hoger niveau te brengen, want dat manifesteert zich nog ruimschoots in onze maatschappij. Het verlangen komt op tal van manieren in het sociale leven tot uitdrukking, waarbij het zelfs zo sterk veralgemeend of gegeneraliseerd is, dat de ideeën tot pasmunt lijken te worden. Politici, journalisten en programmamakers wijzen er vrijwel dagelijks op dat onrecht moet worden bestreden, gelijkheid dient te worden bevorderd en dat mensenrechten overal ter wereld moeten worden gerespecteerd. De bescherming van de natuur en de rechten van het dier zijn belangrijke thema's. In die zin is de sociale projectie nog niet uitgediend, maar heeft het streven een andere vorm gekregen. Wij noemen ter illustratie enkele gegevens voor Nederland.

Volgens het *Sociaal en Cultureel Rapport* van 2008 was in 2007 11% van de Nederlanders van 18 jaar en ouder lid van een organisatie met een ideëel doel, nog eens 20% was lid van een natuurbeschermingsorganisatie. Uit een andere benadering in hetzelfde rapport blijkt dat in 2006 ongeveer 3,7 miljoen Nederlanders lid waren van een organisatie voor internationale solidariteit, terwijl 3,4 miljoen lid waren van een natuurbeschermingsorganisatie (SCP 2008, 68-70).

Er zijn verder veel goede doelen in Nederland. De betreffende startpagina op het internet bevat 350 links naar bekende en minder bekende doeleinden. Er is eveneens een 'goededoelentest' beschikbaar, die de gebruiker helpt om

een keuze uit ongeveer 12.000 mogelijkheden te maken. Volgens het onderzoek *Geven in Nederland* van de *Werkgroep filantropische studies* van de VU gaven de Nederlanders in 2007 4,3 miljard Euro aan het goede doel. Hiervan kwam 1,9 miljard voor rekening van de huishoudens. De rest kwam uit andere bron, bijvoorbeeld het bedrijfsleven en loterijen. Als het geld dat via de belastingen naar de doelen stroomt in rekening wordt gebracht, ging het in 2007 om 560 miljard of 0,8% van het bruto binnenlands product (BBP). De offervaardigheid voor het goede doel is volgens de onderzoekers overigens een internationaal verschijnsel.⁵

4. Slotbeschouwing

4.1 Enige conclusies

Hoewel Vestdijk zijn verkenning geruime tijd geleden heeft opgesteld, kan de hedendaagse lezer er nog wel wat uit leren. Niet zozeer dat voorspellen moeilijk is, want dat wist die lezer al, maar hij krijgt wel een soms treffende illustratie van enkele moeilijkheden te zien.

Aangezien een wetenschappelijke toekomstverkenning geen paranormale voorspelling à la Cagliostro is, gaat men te rade bij opvallende ontwikkelingen in de eigen tijd. Dat heeft succes als de voorspeller aan kan sluiten bij langlopende en goed gedocumenteerde trends, zoals secularisatie en groeiende belangstelling voor mystiek. Er is in veel mindere mate van succes sprake als de predicties specifiek worden. Het verval van de westerse kerken heeft zich doorgezet, maar in een veel hoger tempo dan Vestdijk voorzag. De belangstelling voor oosterse religie is tegenwoordig zeker niet afwezig, maar in de jaren '70 en '80 kwam juist westerse esoterie naar voren. Meer dan één traditie heeft dus levensbeschouwelijke functies. Factoren, die in de eigen tijd niet konden worden voorzien, doorkruisen de voorspelling. Dat de levensbeschouwelijke samenstelling van een bevolking verandert door migratie, is daar een duidelijk voorbeeld van. Gelet op de discussie over de islam, die nu actueel is, kan men zelfs veronderstellen dat de migratie veel belangrijker is geweest dan allerlei nieuwe religieuze bewegingen. Tegen deze moeilijkheden is maar één kruid gewassen, namelijk de periodieke herhaling en bijstelling van de predicties. Met het schrijven van één boek is men er niet af.

Dan is er Vestdijks centrale gezichtspunt, de substitutietheorie. In zijn tijd was die gedachte betrekkelijk nieuw. De auteur voelde zich dan ook verplicht om haar in ruim 100 bladzijden te funderen. Tegenwoordig maken de aanhangers van deze gedachte minder omslag. Zij postuleren kort en goed dat de

mensen altijd behoefte aan religie zal hebben. Toch is dit idee minder vanzelfsprekend dan wordt aangenomen. Als de behoefte al bestaat, verschilt zij per bevolkingscategorie en doet zij zich waarschijnlijk niet in elk stadium van de individuele levensloop in even sterke mate gevoelen. Bovendien blijkt dat vrij veel mensen het heel goed zonder godsdienst kunnen stellen.

4.2 Nogmaals de toekomst

Heden ten dage zijn er veel levensbeschouwingen in omloop, variërend tussen uitersten als het meest orthodoxe christendom en neo-paganisme. Via media, inclusief het internet, kunnen de mensen zich op gemakkelijke manier informeren over wat er op de levensbeschouwelijke markt gebeurt. Het is voorlopig onduidelijk of één van deze religies in de toekomst een dominerende positie in zal nemen naast of in plaats van het christendom. Niet alleen het grote aantal opvattingen, die men in het kader van het cultuur-relativisme al snel als gelijkwaardig beschouwt, staat een voorspelling in de weg. Het gebrek aan zelfs maar aanzetten tot de vorming van organisaties verduistert de blik in de toekomst eveneens. Vestdijk zag in godsdienstige organisaties allereerst middelen tot machtsuitoefening, vooral gewetensdwang, die hij afkeurde. Organisaties zorgen echter ook voor continuïteit: de leden bevestigen hun godsdienst tegenover elkaar en dragen deze over op de nieuwe generatie. Zij zijn bovendien de vorm, waarin een religie zich aan de omringende samenleving presenteert. Het hoeft daarbij niet altijd te gaan om kerken met een centraal gezag. Hechte gemeenschapsvorming vervult deze functies eveneens. Het geloof dat tot enige vorm van effectieve organisatie komt, heeft meer kans op een belangrijke maatschappelijke positie dan het geloof dat deze ontbeert. Hoe zit het nu met de organisatie in het levensbeschouwelijke veld? Wij gaan allereerst de stand van zaken bij enkele gevestigde opvattingen na. De christelijke kerken in Europa zijn zwak. De randkerkelijkheid is er hoog, de ontkerkelijking gaat nog steeds door, waarbij er niets op een kentering wijst. Orthodox-protestantse kerken met hun nadruk op persoonlijke beleving lijken levenskrachtig, maar deze mobiliseren een betrekkelijk kleine categorie, die er toch al was en in omvang afneemt. De ontwikkeling gaat in de richting, die Bryan Wilson al in 1966 voorzag. De kerken verkondigen een boodschap, die vreemd is aan de geseclariseerde samenleving. Zij worden op den duur tot denominaties of zelfs tot sekten, waar men uit vrije wil toe behoort en niet meer door geboorte en traditie (Wilson 1969, 250-263).

Velen koesteren de vrees dat de islam de Nederlandse samenleving op den duur zal gaan overheersen. Het is echter onwaarschijnlijk dat dit zal gaan gebeuren. Het aandeel van 5% islamieten in de totale Nederlandse bevolking

is in West-Europa vrij hoog. Alleen in Frankrijk is het met ongeveer 7% hoger (Knippenberg 2005, 16). De Allochtonenprognose van het CBS geeft echter aan dat de immigratie uit islamitische landen in de toekomst zal afnemen (Loozer & Van Duin 2007). Daar komt bij dat het geboortecijfer onder migranten uit islamitische landen zich naar het Nederlandse niveau beweegt (Garssen & Nicolaas 2006). De prognose van 7 à 8% islamieten in 2020, die het Sociaal en Cultureel Planbureau onder de dezelfde veronderstellingen opstelde, kan dan ook nog steeds worden gehandhaafd (Becker et al. 2006, 51-53). Als het alleen om de omvang zou gaan, zou de islam in Nederland als religieuze groepering gewicht in de schaal leggen. Daar staat tegenover dat de islam vrijwel geen centraal gezag kent, maar gemeenschappen in de vorm van afzonderlijke moskeeën, die naar nationaliteit zijn onderverdeeld. Voor zover de vertegenwoordigers van de islam van zich laten horen, is hun boodschap ten aanzien van homoseksualiteit, het gezin en de verhouding tussen de seksen conservatief. Het is daarbij onbekend voor welk deel van de islamieten zij spreken. De reacties in de omringende samenleving zijn afkeurend, zelfs xenofob. Zij leiden dus allesbehalve tot acceptatie van deze religie. Vanwege zwakke organisatie en vanwege de negatieve reacties valt een cultureel dominante positie van de islam niet te verwachten. Eerder ontstaat er een parallel met het orthodoxe christendom dat de medeburgers eeuwen lang heeft voorgehouden dat het allemaal anders moest maar daarmee geen succes had. De recent geconstateerde vermindering van het bezoek aan de moskee doet bovendien vermoeden dat de islam wel eens in het lot van de christelijke kerken zou kunnen gaan delen. In 1998 en 1999 ging 47% van de islamieten minimaal eens per maand naar de moskee en in de periode 2004-2008 35% (Smeets & Van der Bie 2009, 23).

Het bewust ongelof zal ook in de toekomst bij een minderheid van de bevolking voorkomen. Geheel onbelangrijk zal het verschijnsel echter niet zijn. De percentages atheïsten in enquêtes, die eerder werden genoemd, hebben de neiging te stijgen. Het percentage van mensen die vast en zeker in God geloven, neemt langzaam af. Het valt te verwachten dat beide in de nabije toekomst – zeg over tien jaar – even groot zullen zijn. Het zou dan om zo'n 20% ongelovigen en 20% overtuigde gelovigen kunnen gaan (zie paragraaf 3.3). Het ongelof is zwak georganiseerd. Vrijdenkersverenigingen hebben een lange geschiedenis, maar zij zijn nooit omvangrijk geworden. Het aantal leden van het Humanistisch Verbond is gering en groeit niet. Het sterke beroep op de menselijke rede sluit vermoedelijk niet aan bij de wensen van het publiek, dat blijkens de populariteit van het geloof aan wonderen meer dan een rationalistische benadering van het leven wil (Becker 2007).

Nu is het alternatieve circuit aan de orde. De aanhang voor de betreffende opvattingen valt menige beschouwer tegen. De mensen kennen ze over het algemeen wel, zij willen er ook wel wat over lezen of horen, maar in hun dagelijks leven doen ze er weinig of niets mee (Becker et al. 1994; Bernts et al. 2007, 177). De enigszins stabiele aanhang beperkt zich internationaal tot enkele procenten van de bevolking in de verschillende landen (Heelas 1996, 201-221; Wilson & Cresswell 1999; Introvigne 2004, 779-990). De onwil tot organiseren is bijna een programmapunt in het alternatieve circuit. Bellah wees daar al op in zijn commentaar op de oosterse religies in het westen (zie paragraaf 2.2). Colin Campbell heeft het verschijnsel benadrukt in zijn bekende analyse van het terrein der alternatieve levensbeschouwingen. Het cultisch milieu, zoals hij dit gebied noemde, zag hij als gestructureerd vanuit de vraagzijde van de levensbeschouwelijke markt. Er was sprake van vele zoekers, voor wie de zoekactiviteit het belangrijkste element van levensbeschouwing was. Zij wilden geen vaststaande waarheden en zij wilden al helemaal nergens lid van worden. Hoogstens afficheerden zij zichzelf als de *community of seekers* (Campbell 1971). Los daarvan werkt de aandacht van de media de nervositeit van het zoekgedrag in de hand. Het is krant en televisie eigen dat zij steeds iets nieuws willen brengen, waarmee zij bijdragen aan de ‘tulpenhandel in ideeën’. Wij mogen als conclusie veronderstellen dat het ideaal van een ‘bewust leven’ tot het moderne cultuurpatroon behoort. Om bewust te leven is het echter voldoende om naar een waarheid te zoeken, men hoeft die niet te bezitten. Het bezit van een vaste overtuiging is waarschijnlijk niet eens een aanbeveling. Het zal dan ook lang duren voordat één of meer opvattingen uit het cultisch milieu tot een gevestigde religie wordt.

Had Vestdijk nu gelijk? Grotendeels wel. Het christendom heeft aan betekenis ingeboet in een tempo dat Vestdijk aangenaam verrast zou hebben. Mystiek en introspectie zijn belangrijk geworden, maar de belangstelling is te vluchtig van aard en de aanhang is te zwak georganiseerd om de opkomst van een dominante richting te verwachten. Het is zeer de vraag of men het sociale motief, de wereldverbetering, tot de religie moet rekenen. In elk geval is zij belangrijk in de moderne samenleving en zal zij mensen een deel van een levensvervulling geven. Vestdijk hield geen rekening met het atheïsme en met de levensbeschouwelijke consequenties van migratie. Het laatste vinden wij begrijpelijk, het eerste eigenlijk niet. Ondanks bezwaren verdient de auteur ons respect. Hij leverde een drieslag – metafysica, mystiek en sociale strevingen – waar wij 60 jaar na dato nog steeds niet over zijn uitgepraat. Zijn blik

op de toekomst was scherp te noemen. Aansluitend op het spraakgebruik: 'Ik geef het je te doen!'

Noten

- 1 De bijdrage van Bainbridge verscheen in het tijdschrift *Futures*. Dit tijdschrift is een elektronische publicatie, die voor abonnees en voor de leden van bibliotheken met een abonnement op het internet is te raadplegen.
- 2 Van de Breevaart concludeert dat naarmate een criticus een meer marginale plaats inneemt in een netwerk van deskundigen, hij zijn mening scherper en eenzijdiger zal formuleren. De kritiek krijgt dan vaak het karakter van een persoonlijke aanval. De criticus wil hiermee zijn positie in de ogen van het publiek en van zijn collega's versterken.
- 3 Vestdijk sluit zich aan bij Ludwig Feuerbach, overigens zonder dat hij deze noemt (Feuerbach 1989, 1-32).
- 4 De vraagstellingen zijn slecht vergelijkbaar. Volgens de formulering die Becker en De Wit gebruikten, geloofden nog eens 26% wel aan God, maar twijfelden zij soms. Deze categorie komt bij Bernts et al. niet voor. Het aantal mensen dat aan een onbenoemde hogere macht geloofden, is daar dan weer hoger dan bij Becker en De Wit.
- 5 Zie www.geveninnederland.nl

Literatuur

Bainbridge, W. S. (2004),

Thinking about religious futures, in: *Futures*, (Elektronische publicatie), 943-946.

Becker, J. W. (2006),

Nederland en de secularisatie. Enige trends in gegevens met betrekking tot levensbeschouwing, in: *Religie en Samenleving*, jrg. 1, nr. 1, 5-23.

Becker, J. W. (2007),

Het wonder in de onttoverde samenleving, in: *Religie en Samenleving*, jrg. 2, nr. 1, 5-16.

Becker, W.J. et al. (1997),

Secularisatie en alternatieve zingeving in Nederland, Rijswijk: Sociaal en Cultureel Planbureau.

Becker, J. W. & J. S. J. de Wit (2000),

Secularisatie in de jaren negentig. Kerklidmaatschap, veranderingen in opvattingen en een prognose, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.

Religie & Samenleving, Jrg. 4, nr. 3 (december 2009)

- Becker, J. W. et al. (2006),
Godsdienstige veranderingen in Nederland. Veranderingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Bellah, R. (1970),
Beyond belief. Essays on religion in a post-traditional world, New York: Harper and Row.
- Bernts, T. et al. (2007),
God in Nederland 1966-2006, Kampen: Ten Have.
- Boersema, P. R. (2005),
 The evangelical movement in The Netherlands. New wine in new wineskins?, in: Sengers, E. (red.), *The Dutch and their gods. Secularisation and transformation of religion in The Netherlands since 1950*, Hilversum: Verloren, 163-179.
- Breevaart, H. van de (2005),
Authority in Question. The controversy on Simon Vestdijk's 'De toekomst der religie' 1948-1998, Delft: Eburon.
- Campbell, C. (1971),
Toward a sociology of irreligion, London: Mac Millan (*Sociological Yearbook of Religion in Britain*).
- Donk, W. B. H. J. van de (red.) (2006),
Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Feuerbach, L. (1989),
The essence of Christianity, Amherst, New York: Prometheus Books (Oorspronkelijk 1841, vertaling George Eliot).
- Freud, S. (1999),
De toekomst van een illusie, Amsterdam: Boom. (Oorspronkelijk 1927, vertaling Wilfred Oranje).
- Garssen, J. & H. Nicolaas (2006),
 Recente trends in de vruchtbaarheid van niet-westerse allochtone vrouwen, in: *Bevolkingstrends*, 1ste kwartaal 2006, Den Haag en Heerlen: CBS, 15-31.
- Hanegraaf, W. J. (1995),
New Age religion and western culture. Esotericism in the mirror of secular thought, (dissertatie Utrecht).
- Heelas, P. (1996),
The New Age movement. The celebration of the self and the sacralization of modernity, Oxford Blackwell.
- Introvigne, M. (2004),
 The future of new religions, in: *Futures*, (Elektronische publicatie), 979-990.

- Jenkins, Ph. (2002),
The next christendom. The coming of global christianity, Oxford: Oxford University Press.
- Johnson, T.M. & D.B. Barrett (2004),
 Quantifying alternate futures of religion and religions, in: *Futures*, (Elektronische publicatie), 947-960,
- Knippenberg, H. (ed.) (2005),
The changing religious landscape of Europe, Amsterdam: Het Spinhuis.
- Knippenberg, H. (2009),
Hoe God emigreerde naar Amerika. Geografische bespiegelingen over godsdienst in Europa en de Verenigde Staten, Amsterdam: Vossiuspers UvA.
- Kruijt, J. P. (1933),
De onkerkelijkheid in Nederland. Haar verbreiding en oorzaken. Proeve ener sociografiese verklaring, Groningen, Batavia: Noordhoff.
- Loozer, S. & C. van Duin (2007),
 Allochtonenprognose 2006-2050. Belangrijkste uitkomsten, in: *Bevolkingstrends*, 2de kwartaal 2007, Den Haag en Heerlen: CBS, pp. 60-67.
- Santucci, J. A. (2005),
 Theosophical society, in: Hanegraaff, W. J. (ed), *Dictionary of gnosis and Western esotericism* (2 vols), Leiden: Brill, 1114-1123.
- Sociaal en Cultureel Rapport 2008*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Sierksma, F. (1997),
Tussen twee vuren. Een pamflet en een essay bij 'De toekomst der religie' van Simon Vestdijk, Doorn: Foundation Simon Vestdijk (Oorspronkelijk 1952).
- Sierksma, F. (1977),
De religieuze projectie. Een antropologische en psychologische studie over de projectie-verschijnselen in de godsdiensten, Amsterdam: Meulenhoff (Oorspronkelijk 1957).
- Smeets, H. & R. van der Bie (red.) (2009),
Religie aan het begin van de 21ste eeuw, Voorburg, Heerlen: CBS.
- Staay, A. van der (2009),
Wereldkoers. Culturele groei als mondiaal proces, Amsterdam/Antwerpen: Augustus.
- Stark, R. & W. S. Bainbridge (1985),
The future of religion. Secularisation, revival and cultformation, Berkeley: University of California Press.
- Vestdijk, (S. 1992),
De toekomst der religie. Essay, Amsterdam: Meulenhoff. (Oorspronkelijk 1947).
- Walstijn, W. van (2009),
 Is de religieuze toekomst van Vestdijk al begonnen?, in: *Vestdijkkroniek*, Amsterdam: De Vestdijkkring, 71-76.

Wilson, B. (1969),

Religion in secular society. A sociological comment, Harmondsworth: Pelicanbooks (Oorspronkelijk 1966).

Wilson B. & J. Cresswell (1999),

New religious movements. Challenge and response, London, New York: Routledge.

Rivaliserende wereldbeelden

Een onderzoek naar de samenhang van kerkelijkheid en schoolbezoek in de jonge jaren met naturalistisch evolutionisme in de volwassenheid

Alex Lehr en Wout Ultee*

Summary

Rival worldviews

A study on the relationship of schooling and youthful religiosity with adult naturalistic evolutionism

This article reports on the relationship between the acceptance by adult Dutch persons of the view that the world results from divine intervention or other supernatural factors and their acceptance of a scientific worldview, which comprises the interpretation of the world by universal naturalistic principles, as well as Darwin's principle of evolution. Using survey data for the early 21st century, we first answer the question of the extent to which grown-ups differ in their present acceptance of a scientific worldview. Secondly, we explain these differences using factors from a person's educational and religious history. Thirdly, we answer the question of the extent to which the negative relationship between belief in a god or spiritual forces and the acceptance of a scientific world view is a byproduct of factors from a person's past affecting belief and scientism in opposite ways, or indicates a logical tension between two worldviews. Our evidence indicates that in the minds of people these views do not square.

* Dit is een bewerking van een deel van de scriptie van de eerste auteur voor de masteropleiding sociologie aan de Radboud Universiteit Nijmegen, waar de tweede auteur hoogleraar algemene en theoretische sociologie is.

I. Het godsdienstige en het wetenschappelijke wereldbeeld

Hedendaagse samenlevingen zoals de Nederlandse zijn het toneel van een nieuwe vorm van strijd. In tegenstelling tot de grote onenigheden in de eerste industriële maatschappijen hebben deze geschillen niet plaats tussen vermogende kapitaalbezitters en onderbetaalde loonarbeiders. Evenmin draaien ze om de onverenigbaarheid van de opvattingen van inheemse West-Europeanen met de meningen van personen die de afgelopen halve eeuw naar West-Europa trokken en een agrarisch bestaan achter zich lieten. De nieuwe kloof scheidt niet enkel hen en is niet ontstaan door strijdige ideeën over de verhouding tussen kerk en staat. In (post)industriële samenlevingen botsen twee manieren waarop mensen de wereld en hun plaats daarin opvatten. In deze maatschappijen floreren hogescholen, laboratoria en universiteiten, waardoor de binnen die instellingen toonaangevende redeneerwijze steeds meer verspreid raakt. Deze berust op wiskundig weergegeven en proefondervindelijk gestaafde wetmatigheden ter verklaring van natuurverschijnselen (Dijksterhuis 1950). Toch duikt in kennismaatschappijen (Bell 1974) steeds weer de denkfiguur op waarbij mensen teruggrijpen op bovennatuurlijke wezenheden. En dan blijkt telkens opnieuw de onverzoenbaarheid van het godsdienstige wereldbeeld en het wetenschappelijke wereldbeeld.

Zo sorteerden tot nu toe voorstellen om wetenschap en geloof eigen terreinen toe te wijzen, weinig effect. Vorderingen in de wetenschap wissen namelijk veelvuldig de grenzen van bestaande wapenstilstanden uit. Copernicus onttroonde in het midden van de 16^{de} eeuw de aarde als middelpunt van het heelal, terwijl Galilei een kleine eeuw later volhield dat de aarde een bol is die in een dag om zijn as draait en in een jaar om de zon. Aan het eind van de 17^{de} eeuw werd door toedoen van Newton duidelijk dat het hemelse en het ondermaanse geen aparte sferen zijn: de wet van de zwaartekracht verklaart zowel de baan van de maan om de aarde, als de val van een appel van een boom. Darwins evolutietheorie wiste in de tweede helft van de 19^{de} eeuw de scheidslijn tussen mens en dier uit. Een soort ontstaat uit eerdere soorten en de mens is een diersoort. Die beweringen roepen de vraag op uit welk ander dier de mens ontstond. En omdat apen en mensen een voorouder delen, schiep God niet eerst dieren en daarna uit stof een mens. Aan het begin van de 21^{ste} eeuw beweerde Dawkins (2009, 373) dat, indien de levende natuur Gods schepping is, Zijn ontwerp van weinig vernuft getuigt. De lichaamsdelen voor de steeds snellere beweging van roofdieren én hun prooi, passen zich aan als de bomenvoorraden in een bewapeningswedloop. Die wedijver leidt tot verspilling en brengt het ecologisch stelsel geen stap verder. De ontdekkingen van deze

geleerden, op die van Newton na, zijn lange tijd heftig door kerkelijke gezagsdragers bestreden.

Evenmin verloopt de overdracht van wetenschap in de onderwijsinstellingen van kennismaatschappijen zonder slag of stoot. De groei van het onderwijs stelt namelijk meer en meer gelovigen steeds langer bloot aan de al maar voortschrijdende wetenschap, ook al pogen sommige godsdienstige personen zich daaraan te onttrekken. In Nederland ging de verhoging van de leerplichtige leeftijd in de jaren zeventig van de 20^{ste} eeuw gepaard met de oprichting van reformatorische middelbare scholen. De Verenigde Staten kennen een slepende strijd over de evolutieleer. In het begin van de 20^{ste} eeuw verboden sommige staten les daarin. Latere pogingen om het *creationism* als gelijkwaardig alternatief te onderwijzen, leden in 1987 schipbreuk door een gerechtelijke uitspraak. Daarna werd *intelligent design* de tegenhanger voor evolutie, een andere opvatting die verwijst naar een bovennatuurlijke eenheid aan de oorsprong van al het leven (Slack 2007, Tamblyn 2007). In Nederland stelde in 2005 Van der Hoeven, de toenmalige Minister van Onderwijs, Cultuur en Wetenschap, dat *intelligent design* een plaats in lesprogramma's verdient (De Regt & Dooremalen 2008, 84).

De taaiheid van het godsdienstige wereldbeeld blijkt daarnaast sterk bij de ontwikkeling en toepassing van nieuwe inzichten over het menselijk lichaam. Zo zijn anticonceptiepillen niet te krijgen in landen waar de katholieke kerk grote invloed heeft. Ook blijft in vele landen de bestrijding van erfelijke ziekten achter door de beperkingen op stamcelexperimenten. En nog altijd geldt in Nederland voor bevindelijk gereformeerden inenting als een ongeoorloofde ingreep in Gods plan (Webbink & Ultee 2004).

Een vragenreeks omschreven, ingebed en beredeneerd

Onderhavig onderzoek naar denkwijzen van Nederlanders aan het begin van de 21^{ste} eeuw handelt over drie op elkaar voortbouwende vragen. Ten eerste de vraag in hoeverre deze Nederlanders het wereldbeeld onderschrijven waartoe de ontwikkeling van de wetenschap, of liever gezegd de wetenschappen, uiteindelijk heeft geleid. Dan komt de vraag welke factoren op deze aanvaarding van invloed zijn. Daarbij zetten we de gevolgen van godsdienstige factoren uit iemands jeugd af tegen die van de opleiding die een persoon toen volgde. De laatste vraag die gesteld wordt, is in hoeverre een negatieve samenhang van geloof met wetenschappelijkheid erop duidt dat voor de mensen het godsdienstige wereldbeeld en het wetenschappelijke wereldbeeld met elkaar op gespannen voet staan. De negatieve samenhang kan immers een bijproduct zijn van factoren uit het verleden met tegengestelde gevolgen voor geloof en

wetenschappelijkheid. Zulke factoren zijn al aangeduid in onze tweede vraag: kerkgang in de jeugd zal godsdienstigheid versterken en wetenschappelijkheid verminderen, terwijl opleiding mogelijk godsdienst tempert en wetenschappelijkheid aanwakkert.

Met deze vragen over rivaliserende wereldbeelden slaan we een weg in die onlangs buiten de sociologie is gebaad, maar door sociologen nog weinig is begaan. Dawkins (2009) haalt, als steun voor zijn bewering dat mensen met een godsdienstig wereldbeeld evolutie ontkennen, cijfers aan uit een enquête voor alle landen van de Europese Unie in 2005, *Eurobarometer 224* geheten. Miller, Scott & Okamoto (2006) benutten een enquête die in 2002 werd gehouden in negen Europese landen, waaronder Nederland. Zij bepalen, in tegenstelling tot Dawkins, de invloed van individuele kenmerken op de aanvaarding van de stelling dat de hedendaagse mens uit andere diersoorten is ontstaan. Dat zijn achtergrondkenmerken zoals opleiding en geslacht, maar tevens geloof, politieke behoudendheid en andere houdingen. Deze onderzoekslijn zetten we voort.

Bovendien sluiten we met onze vragen over wereldbeelden aan bij Weber (1921, 252), die wees op de gevolgen van wereldbeelden voor de welvaart van landen. Deze socioloog verbreedde de hypothese van de klassieke economie volgens welke mensen zo weinig mogelijk middelen inzetten om zo veel als maar kan van hun doelen te verwezenlijken. Hij stelde dat een godsdienst heilsdoelen aanwijst en heilsmiddelen voorschrijft en voegde daaraan toe dat deze doelen en middelen zijn ingegeven door het tot een godsdienst behorende wereldbeeld (Kalberg 1977, Schluchter 1988). Een voorbeeld van zo'n wereldbeeld is de idee dat God de planten en dieren schiep ten behoeve van de mens. Het verplicht mensen zo goed mogelijk met Gods giften om te gaan en verheft een dergelijk handelen tot heilsmiddel.

Hier breiden we Webers gedachte dat agrarische maatschappijen een bepaald godsdienstig wereldbeeld hebben, uit met de bewering dat het wetenschappelijke wereldbeeld (post)industriële samenlevingen kenmerkt. Wereldbeelden hoeven niet altijd godsdienstig van aard te zijn (Ultee, Arts & Flap 2003, 188). Zo steken achter het bekende onderscheid tussen materialistische en postmaterialistische waarden (Inglehart 1977) twee wereldbeelden waarin een goddelijke wil geen rol speelt. Het ene luidt dat de mens de natuur aan zich kan onderwerpen, het andere dat menselijk ingrijpen in de natuur leidt tot vernietiging van de natuur. Nolan & Lenski (2009, 238-245) noemen zelfs acht wereldlijke ideologieën die sinds de 18^{de} eeuw in Europa opgang maken, waaronder communisme, hedonisme, kapitalisme en milieuactivisme. Ze zeggen dat elk van deze ideologieën op de gedachte stoelt dat mensen hun

leven in eigen handen hebben. Dat denkbeeld staat haaks op het beginsel uit het godsdienstige wereldbeeld dat de mens wikt en God beschikt.

Verder verbeteren we Miller, Scott & Okamoto (2006). Hun hypothese luidt dat personen er door hun godsdienst toe komen Darwins evolutiebeginsel af te wijzen. Ze toetsen hun uitspraak door geloof op een bepaald tijdstip in verband te brengen met het onderschrijven van de evolutieleer op hetzelfde tijdstip. Ze vinden daarbij een negatief verband. De standaardkritiek op een dergelijke bevinding luidt dat de oorzakelijkheid net zo goed andersom kan lopen en in dit bijzondere geval evolutionisme op zijn beurt tot ongeloof kan leiden. De gangbare vervolgvraag: welk deel van het gevonden verband tot stand komt door de invloed van geloof op wetenschappelijkheid en welk deel door de gevolgen van wetenschappelijkheid voor geloof, achten we bijkomstig. Beide effecten zullen zich door een diepere oorzaak voordoen: de strijdigheid van het godsdienstige en het wetenschappelijke wereldbeeld. De hamvraag is in hoeverre de negatieve samenhang van deze beelden erop duidt dat ze op gespannen voet met elkaar staan. Een verband kan immers (deels) een bijproduct zijn van andere causale samenhangen (Blalock 1964, 83-86). We houden met de grootte van dit bijproduct rekening en beantwoorden zo een meer belangrijke vervolgvraag.

In het vervolg noemen we korthedshalve de opvatting dat de wereld begrepen dient te worden met behulp van wetmatigheden *naturalisme*. De onverenigbaarheden tussen het godsdienstige en het wetenschappelijke wereldbeeld werden duidelijk in twisten over de evolutieleer. Het aanvaarden van stellingen uit die theorie duiden we in het vervolg aan als *evolutionisme*. Terwijl *naturalisme* duidt op een algemene bereidheid om de wereld op wetenschappelijke wijze te doorgronden, heeft het *evolutionisme* betrekking op de specifieke bereidheid om deze manier op de levende natuur toe te passen. Zowel *naturalisme* als *evolutionisme* behoren tot een wereldbeeld dat we *naturalistisch evolutionisme* noemen. Voor de afwisseling noemen we het godsdienstige wereldbeeld soms het bijbelse wereldbeeld.

Vragen over Nederland

Onze vragen over rivaliserende wereldbeelden gaan over Nederland, maar hebben een bredere strekking. Die betekenis omschrijven we nu.

Tabel 1: Percentage inwoners van negen Europese landen dat in 2003 in bepaalde mate instemt met de stelling dat mensen van eerdere diersoorten afstammen

Land	Zeker waar	Waarschijnlijk Waar	Weet niet zeker	Waarschijnlijk niet waar	Zeker niet waar
Denemarken	53	29	5	6	7
Duitsland	35	36	8	9	12
Frankrijk	39	39	10	5	7
Italië	26	40	15	10	9
Nederland	27	35	15	8	15
Oostenrijk	33	34	15	9	9
Polen	26	26	25	10	13
Spanje	32	35	19	6	8
Verenigd Koninkrijk	32	37	16	8	7

Bron: *FBVA 2003*, zoals vermeld in Miller, Scott & Okamoto (2006).

Tabel 1 stamt uit Miller, Scott & Okamoto (2006) en geeft voor negen Europese landen de percentages inwoners weer die in bepaalde mate instemmen met de stelling dat mensen van eerdere diersoorten afstammen. De cijfers in de eerste kolom wijzen uit dat een minderheid, 27 procent van alle Nederlanders, deze stelling zeker waar acht. Van de andere landen ligt alleen in Italië en Polen dit percentage lager. Volgens de laatste kolom is het percentage inwoners dat de stelling zeker niet waar acht, in Nederland met 15 het hoogst. Waarom vindt de evolutieleer in de Nederlandse kennismaatschappij zo weinig steun? Wonen er in Nederland dan niet veel ongelovigen?!

In Tabel 2 staan cijfers over godsbeelden uit de *European Values Survey 1999-2004* voor de negen landen uit Tabel 1. Er zijn vier categorieën: mensen die in een persoonlijke God geloven, die geloven in één of andere god of hogere macht, die dit niet weten, en die het bestaan van een god of hogere macht ontkennen. Hoewel volgens de tweede kolom de helft van de Nederlanders aangeeft te geloven in het bestaan van een of andere god of hogere macht, geeft volgens de eerste kolom nog geen kwart aan dat er een persoonlijke God bestaat, dat wil zeggen de god uit het in Nederland aan het begin van de industriële revolutie toonaangevende bijbelse wereldbeeld. Een vergelijking van het percentage inwoners van een land met een persoonlijk godsbeeld, leert dat alleen in Frankrijk dit beeld minder aanhang vindt dan in Nederland. Wel is het percentage dat het bestaan van elke hogere macht afwijst in Nederland lager dan in Denemarken, Frankrijk en Duitsland. Het is echter hoger dan in de overige vijf landen. Daarnaast zeggen meer inwoners van Nederland het niet te weten dan inwoners van Duitsland, Oostenrijk, Italië en Polen.

Tabel 2: Percentages inwoners met een bepaald godsbeeld voor negen Europese landen 1999- 2004

Land	Er bestaat een persoonlijke God	Er bestaat één of andere god of hogere macht	Weet niet	Er bestaat geen god of hogere macht
Denemarken	24,9	38,1	18,7	18,3
Duitsland	29,8	25,7	10,4	34,1
Frankrijk	21,8	31,4	26,2	20,6
Italië	70,7	19,5	7,0	2,8
Nederland	23,6	49,2	14,3	13,0
Oostenrijk	31,2	52,9	8,9	7,0
Polen	82,7	9,7	5,4	2,2
Spanje	49,1	28,2	15,4	7,3
Verenigd Koninkrijk	31,9	39,7	17,8	10,5

Bron: *European Values Survey 1999-2004*.

Drie tweeledige onderzoeksvragen

Gezien het bovenstaande, handelt dit artikel over drie tweeledige onderzoeksvragen. De eerste vraag is beschrijvend: (1) *In hoeverre verschillen mensen in Nederland aan het begin van de 21ste eeuw in a) de bereidheid de wereld met wetmatigheden te begrijpen en b) de aanvaarding van de hoofdstellingen van de darwinistische evolutieleer?*

Als deze verschillen worden gevonden, volgt een verklaringsvraag: (2) *In hoeverre zijn verschillen in naturalisme en evolutionisme te verklaren met a) godsdienstige kenmerken van mensen gedurende hun jeugd en met b) hun opleidingsniveau en hun bezoek aan een school voor voortgezet onderwijs op een godsdienstige dan wel openbare grondslag?*

Na deze vragen over twee afzonderlijke verschijnselen, een vraag over het samengaan in de hoofden van mensen van meer geloof met minder naturalistisch evolutionisme en van minder geloof met meer naturalistisch evolutionisme: (3) *a) In hoeverre bestaat er aan het begin van de 21ste eeuw onder Nederlanders een negatieve samenhang tussen geloof in een god of hogere macht en naturalistisch evolutionisme, en b) in hoeverre is dat verband een bijproduct van factoren uit hun jeugd die tegengesteld inwerken op geloof en naturalistisch evolutionisme, en in welke mate van de onverenigbaarheid van wetenschap met godsdienst?*

2. Hypothesen

Miller, Scott & Okamoto (2006) gingen uit van een negatieve invloed van godsdienstigheid op aanvaarding van de evolutieleer. Het is echter mogelijk dat evolutionisme geloof uitdooft. Naast de hypothese: *meer godsdienstige mensen zullen evolutionisme sterker afwijzen* (H1), staat dus de hypothese: *als mensen op een zeker ogenblik van evolutionisme horen en dat gaan onderschrijven, worden ze minder godsdienstig* (H2). Deze hypothesen betrekken we hier ook op naturalisme. Tussen deze uitspraken valt niet te beslissen met enkel metingen van tegenwoordige meningen. We laten deze bijkomstige kwestie rusten. We verwoorden straks wel een beslissende hypothese over het verband tussen geloof en wetenschappelijkheid.

Opleiding

Miller, Scott & Okamoto (2006) toonden aan dat meer onderwijs samengaat met een hogere kans op aanvaarding van de evolutieleer. Onderwijsinstellingen laten hun leerlingen kennis maken met de wetenschap, wat naturalisme opwekt. Ook zijn ze de belangrijkste plek waar mensen in aanraking komen met de evolutieleer. En verder: hoe langer ze naar school gaan, des te sterker is die blootstelling. Als hypothese: *naarmate mensen in hun jeugd langer op school hebben gezeten, zullen ze op latere leeftijd sterker een naturalistisch-evolutionistisch wereldbeeld aanhangen* (H3).

Kenmerkend voor Nederland is het bestaan van zowel openbare scholen, als scholen op levensbeschouwelijke grondslag. Door de spanning tussen het godsdienstige en het naturalistisch-evolutionistische wereldbeeld zullen godsdienstige scholen, vergeleken met openbare scholen, minder naturalisme en evolutionisme uitdragen. Daarnaast heeft, gezien de inhoud van het basis- en voortgezet onderwijs, de kennismaking met natuurkunde en biologie plaats in het voortgezet onderwijs. Voor die tijd komen kinderen nauwelijks met wetenschap in aanraking. Onze hypothese luidt: *mensen die in het voortgezet onderwijs een diploma behaalden op een openbare school, koesteren later sterker een naturalistisch-evolutionistisch wereldbeeld dan zij die dit diploma verkregen op een christelijke school* (H4).

Kerkgang

Vaker is vastgesteld dat de kerkgang van mensen op een bepaald tijdstip samenhangt met andere zich tegelijkertijd voordoende verschijnselen. Wij willen echter toetsen of godsdienst naturalistisch evolutionisme tegenwerkt, wat veronderstelt dat bij metingen godsdienstigheid in de tijd vooraf gaat aan na-

turalistisch evolutionisme. Onze volgende hypothese luidt dan ook: *naarmate mensen in Nederland in hun jeugd vaker de kerk bezochten, zullen zij in hun volwassenheid minder sterk een naturalistisch-evolutionistisch wereldbeeld aanhangen* (H5). Onze overweging bij deze uitspraak is dat ouders hun kinderen van jongs af aan een bepaalde godsdienst bijbrengen, maar kinderen pas op een later tijdstip, namelijk tijdens het onderwijs op de middelbare school, uitgebreid over het naturalistisch evolutionisme horen.

Kerkgenootschap

In Nederland was in het midden van de jaren zestig van de 20^{ste} eeuw kerkgang het hoogst voor katholieken, iets lager onder gereformeerden en veel lager bij hervormden (Ultee, Arts & Flap 2003, 589). In de daaropvolgende decennia nam de kerkgang af, het meest voor katholieken. Hun kerkgang daalde tot onder die van hervormden en tegenwoordig ligt de kerkgang het hoogst bij gereformeerden (Ultee, Arts & Flap 2003, 589). Afgaande op kerkgang verwachten we dat de hechtheid van godsdienstige groepen uiteenloopt en in hechtere groepen geloof sterker is en naturalistisch evolutionisme zwakker.

Het evolutionisme zette het wereldbeeld van alle christenen in Nederland onder druk (Smit 1980). Paus Pius XII (1950) zei echter dat de evolutieleer, hoewel nog onvoldoende bewezen, een geldige wetenschappelijke benadering is ter verklaring van de ontwikkeling van de mens. Paus Johannes Paulus II (1996) ging verder door die leer, in het licht van de ondertussen verkregen bevindingen, meer dan een hypothese te noemen. De grootste tegenstanders van de evolutieleer zijn in Nederland te vinden in gereformeerde kring. Dat bleek ondermeer enige jaren geleden toen de Evangelische Omroep knipte in een documentaire over evolutie van de BBC. Zo behoedde de EO het Bijbelse wereldbeeld.

We komen nu tot de volgende hypothese over het tijdens de jeugd jaren behoren tot een bepaalde kerk: *Volwassenen die als kind katholiek waren, hangen in geringere mate een naturalistisch-evolutionistisch wereldbeeld aan dan volwassenen die als kind niet tot een kerkgenootschap behoorden* (H6a); *zij die als kind hervormd waren, hangen het naturalistisch-evolutionistische wereldbeeld in geringere mate aan dan zij die als kind katholiek waren* (H6b); *volwassenen die als kind gereformeerd waren, hangen in geringere mate het naturalistisch-evolutionistische wereldbeeld aan dan volwassenen die als kind hervormd waren* (H6c).

Geloof

Er zijn, zoals aangegeven, minstens twee hypothesen mogelijk over het verband tussen geloof en naturalistisch-evolutionisme. Valt te beredeneren dat het ene effect sterker is dan het andere? Als we ervan uitgaan dat mensen

moeilijker loslaten wat hen op jonge leeftijd is bijgebracht, ja. Immers, de meeste gelovigen leerden al jong dat er een scheppende god bestaat. Kinderen, zo veronderstellen wij, komen pas op een later tijdstip in aanraking met de natuurwetenschappen, namelijk tijdens hun bezoek aan het voortgezet onderwijs. Als ervaringen die op jongere leeftijd worden opgedaan, een sterkere invloed op huidige denkbeelden hebben dan later opgedane ervaringen, kunnen we aannemen dat de toetsing van Miller, Scott & Okamoto (2006) van het effect van godsdienstigheid op evolutionisme de hypothese over het sterkste effect betrof. Daarom voeren we die toetsing hier ook uit.

Een derde hypothese over het negatieve verband tussen geloof en naturalistisch evolutionisme luidt dat de twee wereldbeelden op gespannen voet met elkaar staan. Het evolutionisme *impliceert* de onhoudbaarheid van de bijbelse uitspraak volgens welke God de mens uit stof schiep. En de waarnemingen die Galilei met zijn sterrenkijker maakte, deden hem *volhouden* dat bepaalde bijbelse uitspraken over hemellichamen niet klopten. Er is een negatief verband tussen het aanhangen van een godsdienstig wereldbeeld en het onderschrijven van een wetenschappelijk wereldbeeld, omdat deze beelden niet met elkaar stroken en mensen ongerijmdheden vermijden (Festinger 1957).

Zoals gesteld, zegt een negatief verband weinig over logische onverenigbaarheid. Naast de hypothese dat een hogere opleiding leidt tot meer naturalistisch evolutionisme, staat de hypothese dat een hogere opleiding geloof afzwakt. De laatste hypothese doorstond voor Nederland de toetsing (De Graaf, Need & Ultee 2000). Als opleiding negatief inwerkt op geloof én positieve gevolgen heeft voor wetenschappelijkheid, wordt reeds om die reden een negatief verband verwacht tussen het godsdienstige en het wetenschappelijke wereldbeeld.

Daarnaast is voor Nederland aangetoond dat bij mensen uit een hervormd nest kerkverlating het sterkst was en bij personen van gereformeerde huize het zwakst, waarbij de mensen van katholieke komaf het midden hielden (De Graaf, Need & Ultee 2000). De kerk uit iemands jeugd heeft daarom, naast een negatieve invloed op het naturalistisch evolutionisme in diens volwassenheid, positieve gevolgen voor de mate waarin iemand op latere leeftijd gelooft. Deze tegengestelde effecten hebben als bijproduct een negatief verband tussen geloof en wetenschappelijkheid.

De laatste uitspraak. Als het godsdienstige en het wetenschappelijke wereldbeeld strijdig zijn en mensen logische onverenigbaarheden vermijden, is een negatief verband bij volwassenen tussen geloof en naturalistisch evolutionisme niet enkel een bijproduct: *ook als we de effecten van opleiding, kerkgang in de jeugd en gezindte als kind aangehangen, uitschakelen, blijft er een negatief verband tussen het godsdienstige en het wetenschappelijke wereldbeeld (H7).*

Controlevariabelen

In de hierna te bespreken multivariate analyses wordt ook de invloed van de factoren leeftijd en geslacht bepaald. Oudere cohorten groeiden, vergeleken met jongere, immers op in een tijd van meer verzuimdheid en kerkgang. Vrouwen zijn over het algemeen meer godsdienstig dan mannen, mogelijk door de breed gedeelde opvatting dat wetenschap een mannenzaak is.

3. Databestanden en operationalisering

Zoveel is ondertussen duidelijk: voor de toetsing van onze hypothesen zijn enquêtebestanden gewenst welke naast gegevens over de huidige kenmerken van mensen ook gegevens over kenmerken uit hun verleden bevatten. Daarom voldoen de Eurobarometers en het bestand van Miller, Scott & Okamoto (2006) niet.

De keuze van bestanden

We vonden twee bestanden die in belangrijke mate beantwoorden aan het doel hypothesen te toetsen over naturalisme en evolutionisme bij volwassenen onder invloed van factoren uit hun verleden. Het ene is ‘Sociaal Culturele Ontwikkelingen in Nederland 2005’ (SOCON 2005). De gegevens van die enquête staan het toe zowel kerkgenootschap als kerkgang in de jeugd te meten, alsook de huidige mate van naturalisme en evolutionisme. Of respondenten christelijk of openbaar voortgezet onderwijs volgden, kan echter niet met dit bestand worden bepaald. Dit laatste kan wel met de ‘Familie-enquête Nederlandse Bevolking 2003’ (FNB 2003). Daarin is ook naar kerkgenootschap en kerkgang in de jonge jaren gevraagd. Tevens bevat dit bestand data over de huidige mate van naturalisme. Dit geldt echter niet voor de huidige mate van evolutionisme. Om zoveel mogelijk vragen te beantwoorden, maken wij daarom gebruik van beide bestanden. We doen dat overigens ook omdat elk bestand eigenaardigheden kan hebben en door het gebruik van twee bestanden kan worden ontdekt dat bevestigingen en weerleggingen van hypothesen met de aard van een bestand te maken hebben.

Bij FNB 2003 werden 2030 interviews voltooid, wat een respons van 52,6 betekende (De Graaf, De Graaf, Kraaykamp & Ultee 2004). Met een respons van 55,7 procent werd SOCON 2005 volledig afgenomen bij 1212 respondenten (Schothorst, 2006). Voor onze analyses lieten we respondenten onder de 25 en boven de 70 jaar buiten beschouwing. Van personen jonger dan 25 jaar hebben velen hun opleiding nog niet voltooid, waardoor de meting van op-

leidingsniveau vertekend zou zijn indien deze groep binnen de analyse blijft. Personen ouder dan 70 jaar waren geen doelgroep voor FNB 2003.

Om representativiteit te bereiken, zijn beide databestanden herwogen. De Graaf, De Graaf, Kraaykamp & Ultee (2004) herwogen de FNB 2003 steekproef met behulp van een iteratieve procedure naar 'burgerlijke staat', 'geslacht', 'leeftijd', 'regio' en 'stedelijkheidsgraad'. Daarbij gebruikten ze populatiecijfers van het Centraal Bureau voor de Statistiek. We herwogen zelf SOCON 2005. We verdeelden eerst de steekproef in leeftijdscategorieën van tien jaar. Daarna berekenden we wegingsfactoren door het percentage van de werkelijke verdeling van elke leeftijdscategorie, afkomstig uit de zogeheten Gouden Standaard, te delen door dat van die categorie in de steekproef. Vervolgens pasten we die toe.

De keuze van operationalisering

De leeftijd van personen is gemeten in jaren. Bij geslacht staat 'o' voor mannen en 'v' voor vrouwen. Het opleidingsniveau is omgerekend naar het aantal jaren dat nodig is om een diploma te halen, waardoor een ratiovariabele ontstond, strekkend van '8' voor alleen lagere school tot '21' voor opleidingen tot graad van doctor. Voor het type voortgezet onderwijs werden dummyvariabelen aangemaakt voor de categorieën katholiek, protestants en overige godsdienst, waarbij openbaar onderwijs als referentie diende. In SOCON 2005 loopt kerkgang in de jeugd (twaalf tot vijftien jaar) van 'o' = '(praktisch) nooit' tot '3' = 'ongeveer een maal per week', FNB 2003 had nog de categorie '4' = 'vaker dan één keer per week'. Kerkgang werd als ratiovariabele opgevat. Kerkgenootschap in de kindertijd (nul tot twaalf jaar) bestond uit dummy's voor katholieken, hervormden, gereformeerden en overige gezindten. De mensen die als kind niet tot een kerk behoorden, vormden de referentiegroep.

Voor de meting van geloof in SOCON 2005 gebruikten we zeven uitspraken over het bestaan van een God of hogere macht, elk met waarden van 'o' = 'helemaal niet mee eens' tot '4' = 'helemaal mee eens'. Een toets wees uit dat de stellingen een zeer betrouwbare schaal vormen ($\alpha = 0,93$). Door de antwoorden bij elkaar op te tellen, ontstond een ratiovariabele voor geloof. We kozen voor stellingen over geloof in een God of hogere macht (De Graaf & Grotenhuis 2005), omdat het wetenschappelijke wereldbeeld strijdig is met de veronderstelling van het bestaan van welke bovennatuurlijke factor dan ook.

De mate van naturalisme is in zowel FNB 2003 als SOCON 2005 gemeten met drie beweringen: 'Ons leven wordt uiteindelijk bepaald door de wetten der natuur', 'Het leven is slechts een evolutieproces' en 'Het is puur toeval dat zich op aarde menselijk leven heeft ontwikkeld'. Met SOCON 2005 be-

paalden we evolutionisme aan de hand van de uitspraken: 'De huidige dieren en planten zijn door evolutie ontstaan', 'De mens is ontstaan uit primitieve levensvormen' en 'Mensen en apen hebben gemeenschappelijke voorouders'. De antwoordmogelijkheden lopen van '0' = 'helemaal mee eens' tot '4' = 'helemaal niet mee eens'. De stelling 'Het leven is slechts een evolutieproces' rekenden we tot de naturalismeschaal, omdat die strikte wetenschappelijkheid beoogt te meten. De uitspraken vormen betrouwbare schalen, met $\alpha = 0,72$ (SOCON 2005) en $\alpha = 0,61$ (FNB 2003) voor naturalisme en $\alpha = 0,80$ voor evolutionisme. Antwoorden zijn opgeteld tot ratiovariabelen.

Tabel 3: Beschrijvende gegevens FNB 2003

Variabele	Minimum	Maximum	Gemiddelde	Standaard deviatie	Aantal geldige waarnemingen
Leeftijd	25	70	45,05	12,43	1893
Geslacht: Vrouw	0	1	0,49	0,50	1893
Opleidingsniveau	8	21	14,11	3,24	1893
Voortgezet onderwijs					
Geen diploma	0	1	0,13	0,34	1893
Openbaar	0	1	0,36	0,48	1893
Rooms-katholiek	0	1	0,28	0,45	1893
Protestants-christelijk	0	1	0,21	0,40	1893
Overig godsdienstig	0	1	0,02	0,15	1893
Kerk kindertijd					
Buitenkerkelijk	0	1	0,36	0,48	1893
Gereformeerd	0	1	0,08	0,27	1893
Hervormd	0	1	0,16	0,37	1893
Rooms-katholiek	0	1	0,34	0,48	1893
Andere gezindte	0	1	0,06	0,24	1893
Kerkgang in de jeugd	0	4	1,74	1,51	1893
Naturalisme	0	12	6,22	2,50	1826

Bron: FNB 2003.

Beschrijvende gegevens

Tabel 3 en 4 geven enige karakteristieken van de variabelen uit FNB 2003 en SOCON 2005.

Van de FNB-respondenten behaalde 13 procent geen diploma in het voortgezet onderwijs en 36 procent een diploma op een openbare school. De rest behaalde een diploma op een christelijke school. Het percentage dat als kind niet tot een kerk behoorde, is in SOCON 2005 hoger dan in FNB 2003. De mate van naturalisme in beide enquêtes is vergelijkbaar.

Tabel 4: Beschrijvende gegevens SOCON 2005

Variabele	Minimum	Maximum	Gemiddelde	Standaard deviatie	Aantal geldige waarnemingen
Leeftijd	25	70	45,70	12,34	1096
Geslacht: Vrouw	0	1	0,54	0,49	1096
Opleidingsniveau	8	21	14,70	2,79	1093
Kerk kindertijd					
Buitenkerkelijk	0	1	0,47	0,50	1096
Gereformeerd	0	1	0,09	0,28	1096
Hervormd	0	1	0,11	0,31	1096
Rooms-katholiek	0	1	0,28	0,45	1096
Andere gezindte	0	1	0,05	0,21	1096
Kerkgang in de jeugd	0	3	1,50	1,36	1096
Geloof	0	28	14,10	7,93	1014
Naturalisme	0	12	6,14	2,92	981
Evolutionisme	0	12	7,84	2,90	971

Bron: SOCON 2005.

Voorafgaand aan de analyses hebben we van de variabele leeftijd 25 afgetrokken en van de variabele opleidingsniveau 8. Daardoor staat de waarde nul op elke variabele voor een werkelijk mogelijke eigenschap van respondenten. Hierdoor kan het intercept in alle gepresenteerde lineaire regressiemodellen inhoudelijk worden geïnterpreteerd. In model 4 van Tabel 6 bijvoorbeeld staat dit intercept voor de mate van naturalisme die wordt voorspeld bij een man van 25 jaar met 8 jaar scholing die als kind niet tot een kerkgenootschap behoorde en in zijn jeugd praktisch nooit de kerk bezocht, dat wil zeggen een persoon met nullen op alle factoren in het model.

4. Analyses: naturalistisch evolutionisme in Nederland beschreven

Tabel 5 bevat de verdeling van de variabelen naturalisme en evolutionisme in SOCON 2005. Ze geeft ook de verdeling voor naturalistisch evolutionisme. Deze maakten we door de scores op de twee variabelen op te tellen en door twee te delen, waarbij we de halven naar boven hebben afgerond. De inwoners van Nederland verschillen duidelijk in naturalisme, evolutionisme en naturalistisch evolutionisme. De verdeling voor naturalisme lijkt normaal, die voor evolutionisme ietwat scheef naar de bovenkant, evenals die voor naturalistisch evolutionisme. De eerste twee verdelingen hebben kleine uitschieters op de hoogst mogelijke waarde, maar de derde niet.

Tabel 5: Procentuele verdeling van de inwoners van Nederland in 2005 naar hun mate van naturalisme en evolutionisme

	Waarde	Naturalisme	Evolutionisme	Naturalistisch Evolutionisme
	0 (weinig)	4,8	3,7	2,1
	1	2,4	1,0	1,9
	2	2,6	0,9	1,5
	3	7,0	1,6	2,2
	4	7,6	3,9	4,2
	5	10,9	3,3	5,6
	6	11,7	7,0	7,9
	7	12,3	10,5	12,8
	8	10,3	11,1	14,8
	9	8,9	19,1	13,4
	10	5,6	11,5	7,2
	11	2,2	6,8	5,5
	12 (veel)	3,1	8,0	2,6
Totale geldige percentage		89,5	88,6	81,8
Percentage ontbrekende waarden		10,5	11,4	18,2
Totaal percentage		100,0	100,0	100,0

Bron: SOCON 2005

Ook zijn er voor de drie verdelingen, om normaal te zijn, te veel eenheden met de laagste waarde. Bij naturalisme is bovendien de oververtegenwoordiging aan de onderkant groter dan aan de bovenkant. Deze ondertopjes opperen de mogelijkheid van een harde kern mensen die het naturalistisch-evolutionisme beslist afwijzen. Een nadere analyse wijst uit dat mensen die een nul krijgen

op de naturalismeschaal ook meer dan volgens toeval op de evolutionismeschaal een nul hebben. Verder kunnen de twee stellingen die mensen als product van evolutie aanwijzen, op minder bijval rekenen dan de stelling dat de huidige dieren en planten door evolutie zijn ontstaan. Bovendien blijkt dat de gemiddelde Nederlander noch als uitgesproken naturalistisch of evolutionistisch kan worden beschouwd, en evenmin als bijzonder anti-naturalistisch en anti-evolutionistisch.

Tot slot: hoewel het mogelijk is scores op de evolutionismeschaal op te tellen bij die voor naturalisme, doen we dat in onze analyses niet. Tegenwoordig verheffen zich meer stemmen tegen Darwin en Dawkins dan tegen Copernicus en Galilei. Daarom willen we de sterkte van de oorzaken en gevolgen van naturalisme en evolutionisme met elkaar kunnen vergelijken.

5. Analyses: verklaringsvragen

In Tabel 6 tonen we de invloeden van allerlei eigenschappen van mensen op naturalisme. Hetzelfde gebeurt in Tabel 7 voor evolutionisme. Deze tabellen hebben dezelfde opbouw. Het eerste model bevat alleen de variabelen geslacht en leeftijd. Daarna voegen we het opleidingsniveau toe, dan de kerkgang in de jeugd en als laatste het kerkgenootschap in de kindertijd. In Tabel 8 komen voortgezet onderwijs en naturalisme aan de orde, Tabellen 9 en 10 beantwoorden de bijproductvraag en toetsen de desbetreffende hypothese (H7).

Naturalisme

Het eerste model in Tabel 6 bevat de controlevariabelen en verklaart 2,2 procent van de variantie. Vrouwen blijken minder naturalistisch dan mannen, hun waarde ligt significant lager, en wel 0,9 punten (op een schaal van 0 tot 12). Leeftijd heeft geen significant effect.

Het tweede model voegt opleidingsniveau aan de controlevariabelen toe. Dit verbetert de verklaringskracht niet significant. Het effect van opleiding is evenmin significant, wat tegen de verwachting ingaat. De toevoeging van kerkgang in de jeugd verbetert het model wel significant, model 3 verklaart 11,2 procent van de variantie. Elke stijging met één punt op de vierpunten-schaal voor kerkgang leidt tot een significante afname met 0,7 punten van waarde voor naturalisme. Onder controle van de invloed van kerkgang in de jeugd, vinden we nu wel een significant effect van leeftijd op de mate van naturalisme. Elke tien jaar toename in leeftijd doet naturalisme 0,2 punten stijgen. Er werd daling verwacht.

Tabel 6: Lineaire regressie van naturalisme op geslacht, leeftijd, opleidingsniveau, kerkgang in de jeugd en kerkgenootschap als kind in Nederland in 2005

Variabele	Model 1 b	Model 2 b	Model 3 b	Model 4 b
Constante	6,658	6,233	6,743	7,021
Geslacht: Vrouw	-0,877*** (0,193)	-0,840*** (0,195)	-0,806*** (0,186)	-0,821*** (0,179)
Leeftijd	-0,003 (0,008)	-0,000 (0,008)	0,023** (0,008)	0,020** (0,008)
Opleidingsniveau		0,049 (0,038)	0,054 (0,036)	0,042 (0,035)
Kerkgang in de jeugd			-0,677*** (0,071)	-0,355*** (0,092)
Kerk kindertijd (referentie: geen)				
Gereformeerd				-2,889*** (0,387)
Nederlands hervormd				-1,720*** (0,323)
Rooms-katholiek				-0,331 (0,265)
Overige gezindte				-1,900*** (0,465)
R²	0,022	0,024	0,112	0,188
Stijging R²	0,022***	0,002	0,088***	0,076***

b = ongestandaardiseerde regressiecoëfficiënt met standaardfout tussen haakjes

* = $p < 0,05$; ** = $p < 0,01$; *** = $p < 0,001$ (eenzijdig)

N = 931

Bron: SOCON 2005.

De kerk van mensen in hun jeugd beïnvloedt de mate van naturalisme in de volwassenheid, zoals te zien is in model 4. Voor de als kind gereformeerden is het naturalisme met 2,9 punten significant lager dan voor personen die toen niet tot een kerk behoorden. Deze waarde ligt voor mensen van hervormde oorsprong met 1,7 punten ook significant lager dan voor buitenkerkelijken. Het verschil tussen personen uit katholiek en onkerkelijk nest is niet significant. Mensen van andere gezindte zijn wel significant minder naturalistisch, voor hen ligt de constante 1,9 punten lager. Model 4 verklaart 18,8 procent van de variantie.

Evolutionisme

Met tabel 7 verklaren we de mate van evolutionisme. Model 1 bestaat wederom uit de controlevariabelen geslacht en leeftijd. Het verklaart één procent van de variantie. Voor vrouwen ligt de constante met 0,4 punten (op een schaal van 0 tot 12) significant lager dan voor mannen. Leeftijd heeft een significant negatief effect, met elke tien jaar dat mensen ouder zijn, is de mate van evolutionisme 0,2 punten lager.

Tabel 7: Lineaire regressie van evolutionisme op geslacht, leeftijd, opleidingsniveau, kerkgang in de jeugd en kerkgenootschap als kind in Nederland in 2005

Variabele	Model 1 b	Model 2 b	Model 3 b	Model 4 b
Constante	8,470	6,816	7,309	7,677
Geslacht: Vrouw	-0,434*	-0,317	-0,280	-0,312*
	(0,194)	(0,193)	(0,187)	(0,178)
Leeftijd	-0,016*	-0,003	0,014	0,009
	(0,008)	(0,008)	(0,008)	(0,008)
Opleidingsniveau		0,192***	0,189***	0,168***
		(0,037)	(0,036)	(0,035)
Kerkgang in de jeugd			-0,553***	-0,252**
			(0,071)	(0,092)
Kerk kindertijd (referentie: geen)				
Gereformeerd				-3,023***
				(0,381)
Nederlands hervormd				-1,396***
				(0,326)
Rooms-katholiek				-0,119
				(0,267)
Overige gezindte				-2,184***
				(0,448)
R²	0,010	0,037	0,098	0,187
Stijging R²	0,010*	0,028***	0,060***	0,087***

b = ongestandaardiseerde regressiecoëfficiënt met standaardfout tussen haakjes

* = $p < 0,05$; ** = $p < 0,01$; *** = $p < 0,001$ (eenzijdig)

N = 911

Bron: SOCON 2005

Model 2 laat echter zien dat deze effecten wegvallen als rekening wordt gehouden met verschillen in opleidingsniveau tussen mannen en vrouwen en tussen ouderen en jongeren. Met elk jaar opleiding stijgt de mate van evolutionisme significant met 0,2 punten. De verklaringskracht ligt bij 3,7 procent. Met de toevoeging van kerkgang in de jeugd in model 3 stijgt die significant naar 9,8 procent. Elke stijging met één punt op de vierpuntenschaal voor kerkgang doet de mate van evolutionisme met 0,6 punten significant afnemen.

In model 4 ligt voor mensen van gereformeerde herkomst het naturalisme significant, en wel 3,0 punten, lager dan voor de als kind buitenkerkelijken. Dit verschil bedraagt voor personen van hervormde huize 1,4 punten, en voor mensen die als kind tot een overige gezindte behoorden 2,2 punten (alle twee significant). Personen die als kind katholiek waren, wijken niet significant af van mensen die toen niet tot een kerk behoorden. De verklaringskracht van het model bedraagt 18,7 procent. In model 4 zijn vrouwen overigens weer significant minder evolutionistisch dan mannen. Het effect van kerkgang is, vergeleken met model 3, kleiner. Het blijft echter significant. Ook het effect van opleidingsniveau blijft bestaan.

Christelijk voortgezet onderwijs en naturalisme

Tabel 8 betreft de invloed op naturalisme van christelijk voortgezet onderwijs. De 13 procent van de respondenten zonder diploma voortgezet onderwijs werden uitgesloten van de analyse.

Volgens model 1 vertonen mensen die als kind katholiek waren, significant *meer* naturalisme dan mensen die in hun kindertijd buitenkerkelijk waren. Dit resultaat met FNB 2003 wijkt af van het insignificante verschil in SOCON 2005. Volgens model 2 blijkt daarnaast dat voortgezet onderwijs op een katholieke school de mate van naturalisme als volwassene niet significant beïnvloedt. Mensen die op een protestantse school een diploma behaalden, vertonen significant minder (0,4 punten) naturalisme dan mensen die dit op een openbare school deden.

Model 2 verklaart 18,6 procent van de variantie. Hiermee wordt gedeeltelijke steun gevonden voor de hypothese (H4) dat voortgezet onderwijs op scholen met een godsdienstige grondslag naturalisme negatief beïnvloedt. Ze geldt niet voor scholen op katholieke, wel voor scholen op protestants-christelijke en andere godsdienstige grondslag.

Tabel 8: Lineaire regressie van naturalisme op het type voortgezet onderwijs en andere factoren in Nederland in 2003

Variabele	Model 1		Model 2	
	b	(s.e.)	b	(s.e.)
Constante	5,899	0,234	5,935	0,234
Sekse: Vrouw	-0,516***	0,113	-0,493***	0,113
Leeftijd	0,020***	0,005	0,018***	0,005
Opleidingsniveau	0,134***	0,024	0,137***	0,024
Kerkgang in de jeugd	-0,414***	0,051	-0,398***	0,052
Kerk kindertijd (referentie: geen)				
Gereformeerd	-1,653***	0,253	-1,352***	0,269
Nederlands hervormd	-0,541**	0,192	-0,387*	0,201
Rooms-katholiek	0,707***	0,168	0,589***	0,179
Overige gezindte	-0,955**	0,269	-0,782**	0,273
Voortgezet onderwijs (referentie: openbaar)				
Protestants-christelijk			-0,348*	0,167
Rooms-katholiek			0,110	0,153
Overig godsdienstig			-1,132***	0,364
R²	0,179		0,186	
Stijging R²	0,179***		0,007**	

b = ongestandaardiseerde regressiecoëfficiënt, (s.e.) = standaardfout

* = $p < 0,05$; ** = $p < 0,01$; *** = $p < 0,001$ (eenzijdig)

N = 1604

Bron: FNB 2003

6. Analyses: bijproduct of onverenigbaarheid?

Correlaties

Hoewel we al vaker spraken over de negatieve samenhang tussen enerzijds naturalisme en evolutionisme en anderzijds geloof, hebben we de waarde van de Pearson correlaties nog niet vermeld. Volgens SOCON 2005 bedraagt die van naturalisme en geloof -0,636 en die van evolutionisme en geloof -0,525. De correlatie tussen naturalistisch evolutionisme en geloof neemt de waarde -0,657 aan. Al deze correlaties zijn significant ($p < 0,001$).

Geloof als verklaring van naturalisme en evolutionisme

We zijn toe aan de vraag naar de aard van de negatieve samenhang tussen de mate van steun voor een godsdienstig en voor een wetenschappelijk wereldbeeld. Dit verband kan zowel worden verklaard met de hypothese dat de aanvaarding van het wetenschappelijk wereldbeeld leidt tot de verwerping van het bijbelse (H₁), als door hypothese dat geloof de afwijzing van het evolutionistisch naturalisme bewerkstelligt (H₂). We kunnen met de ons beschikbare data deze twee hypothesen niet tegen elkaar uitspelen. Dit hoeft ook niet omdat ze elkaar niet uitsluiten. Verder betoogden we dat het scheiden van deze twee mogelijke effecten minder belangrijk is wegens een hypothese die wederzijdse causaliteit voorspelt. Ze zegt dat geloof en wetenschap op gespannen voet met elkaar staan en er een negatief verband tussen geloof en wetenschappelijkheid blijft bestaan na verwijdering van het bijproduct dat in de tijd voorafgaande factoren hebben (H₇).

Paneel A van Tabel 9 modelleert naturalisme, paneel B evolutionisme. De eerste kolom in beide panelen betreft alleen geloof. Dit model verklaart meer van naturalisme dan van evolutionisme. Geloof heeft een significant negatief effect op beide verschijnselen. Een punt verschil op de (van 0 tot 28 lopende) schaal voor geloof doet naturalisme met iets meer dan 0,2 punten dalen en evolutionisme met iets minder dan 0,2 punten.

De vraag is in hoeverre in het eerste model van beide panelen de negatieve coëfficiënten voor geloof wijzen op een bijproduct of een onverenigbaarheid. Daarom maakten we model 2, dat ook geslacht, leeftijd, opleiding, kerk als kind en kerkgang in de jeugd omvat. Dit model volgt op de reeks in Tabel 6 voor naturalisme en in Tabel 7 voor evolutionisme. Blijkens paneel A stijgt de verklaringskracht significant naar 43,3 procent. Geloof heeft nu minder effect, maar na afronding is dat nog steeds een afname van 0,2 punten per punt geloof. Dit spreekt tegen een zuiver bijproduct en voor onverenigbaarheid (H₇).

Het opleidingsniveau en de kerkgang in de jeugd hebben, zo leert model 2 in paneel A, onder controle van de sterkte van het huidige geloof geen significante invloed op naturalisme. Daarnaast zijn alleen de gereformeerde en hervormde kinderen als volwassenen significant minder naturalistisch dan de buitenkerkelijke kinderen. Dat wil echter niet zeggen dat onze hypothese over kerkgang tijdens de jeugd (H₅) wordt weerlegd. Er is geen rechtstreeks negatief effect meer, maar wel langs een omweg. Kerkgang in de jeugd heeft, zo zal blijken uit Tabel 10, een positieve invloed op geloof, wat tezamen met het negatieve gevolg van geloof voor naturalisme tot een indirect effect van kerkgang leidt.

Tabel 9: Lineaire regressie van naturalisme (paneel A) en evolutionisme (B) op alleen geloof in een god of hoger macht, en op geloof met geslacht, leeftijd, opleiding, kerkgang in de jeugd en kerkgenootschap als kind; Nederland in 2005

	Paneel A: Naturalisme		Paneel B: Evolutionisme	
	Model 1	Model 2	Model 1	Model 2
	b	b	b	b
Constance	9,568	9,487	10,699	9,511
Geloof	-0,244*** (0,010)	-0,222*** (0,011)	-0,197*** (0,011)	-0,165*** (0,012)
Geslacht: Vrouw		-0,424** (0,150)		-0,019 (0,164)
Leeftijd		0,019** (0,007)		0,008 (0,007)
Opleidingsniveau		-0,018 (0,029)		0,119*** (0,032)
Kerkgang in de jeugd		-0,068 (0,078)		-0,027 (0,086)
Kerk kindertijd (referentie: geen)				
Gereformeerd		-1,349*** (0,326)		-1,862*** (0,363)
Nederlands hervormd		-0,526* (0,280)		-0,462 (0,305)
Rooms-katholiek		0,118 (0,223)		0,195 (0,244)
Overige gezindte		-0,345 (0,396)		-1,060** (0,417)
R²	0,404	0,434	0,278	0,326
Stijging R²		0,029***		0,048***

b = ongestandaardiseerde regressiecoëfficiënt met standaardfout tussen haakjes

* = $p < 0,05$; ** = $p < 0,01$; *** = $p < 0,001$ (eenzijdig)

N = 931 (paneel A) en 911 (paneel B)

Bron: SOCON 2005

Wel wordt in paneel A de opleidingshypothese (H3) weerlegd. De hypothese over kerkgenootschap in de jeugd wordt grotendeels bevestigd. Het effect van katholicisme in de jeugd mag dan insignificant zijn (H6a), mensen die als kind gereformeerd waren, hangen het naturalisme minder sterk aan dan

mensen die als kind hervormd waren (H6c) en deze op hun beurt minder dan de mensen die als kind niet tot een kerkgenootschap behoorden (H6b).

In paneel B heeft geloof in het eenvoudige model een significant negatief effect op evolutionisme. Dat heeft het ook in het model met alle variabelen. Dat model bewerkstelligt met 32,6 procent verklaarde variantie een significante verbetering ten opzichte van het eenvoudige. In het uitgebreide model leidt één punt meer geloof tot 0,2 punten minder evolutionisme, zonder afrondingen iets minder dan in het eenvoudige model. Weer vinden we steun voor de onverenigbaarheidshypothese (H7).

Er is dit maal wel een significant positief en zelfs direct effect van opleidingsniveau, wat onze hypothese (H3) bevestigt. De negatieve significante coëfficiënten voor kinderen van gereformeerde huize bevestigen de hypothese over kerkgenootschap (H6a), maar niet de coëfficiënten voor kinderen uit een katholiek en een hervormd nest (H6b en H6c). Het negatieve effect van kerkgang op evolutionisme is weer indirect, wat strookt met (H5).

Naturalisme en evolutionisme als verklaringen voor geloof

Dat in paneel A van Tabel 9 de parameter voor geloof ook het effect van naturalisme op geloof omvat in en Panel B dat van evolutionisme op geloof, is aantrekkelijk voor een toetsing van de hypothese dat twee wereldbeelden op gespannen voet met elkaar staan. De modellen in Tabel 10 verklaren geloof en toetsen de hypothese dat naturalisme en evolutionisme ongelovig maken (H2). Hier is de parameter voor naturalisme (evolutionisme) te groot, omdat deze ook het effect van geloof op naturalisme (of op evolutionisme) omvat.

Het eerste model in Tabel 10 lijkt op het eerste in de twee panelen van Tabel 9 en verklaart geloof in een god of hogere macht uit enkel naturalisme en evolutionisme. Model 2 bevat alle factoren uit Tabel 4 en 5. Het eerste model verklaart 45,1 procent van de variantie het tweede 27,7 procent. Model 3 voegt model 1 en 2 samen. Het nieuwe model leidt tot een significant hogere verklarende kracht ten opzichte van model 2 (model 1) met 24,3 (6,9) procent.

Volgens model 3 zijn vrouwen meer gelovig dan mannen. Hoe hoger de opleiding, des te minder geloof. Verder dragen kerkgang in de jeugd en kerklidmaatschap als kind positief bij aan het geloof als volwassene. Tot slot heeft naturalisme meer effect dan evolutionisme. Een stijging met één punt op de schaal voor naturalisme leidt tot een afname met 1,2 punten van geloof. Elke toename van één punt op de schaal voor evolutionisme doet de mate van geloof in een god of hogere macht met 0,4 punten dalen.

Tabel 10: Lineaire regressie van geloof op ondermeer evolutionisme en naturalisme in Nederland in 2005

Variabele	Model 1		Model 2		Model 3	
	b	(s.e.)	b	(s.e.)	b	(s.e.)
Constante	26,818	0,570	11,138	0,952	22,444	0,969
Geslacht: Vrouw			1,809***	0,462	0,735*	0,381
Leeftijd			-0,007	0,021	0,021	0,017
Opleidingsniveau			-0,285**	0,090	-0,170*	0,075
Kerkgang in de jeugd			1,342***	0,238	0,839***	0,196
Kerk kindertijd (referentie: geen)						
Gereformeerd			6,922***	0,977	2,263**	0,803
Nederlands hervormd			5,629***	0,835	2,877***	0,702
Rooms-katholiek			1,892**	0,698	1,254*	0,570
Overige gezindte			6,771***	1,179	3,351***	0,979
Naturalisme	-1,366***	0,086			-1,192***	0,084
Evolutionisme	-0,535***	0,087			-0,371***	0,085
R²	0,451		0,277		0,520	
Stijging R² ten opzichte van model 1					0,069***	
Stijging R² ten opzichte van model 2					0,243***	

b = ongestandaardiseerde regressiecoëfficiënt; (s.e.) = standaardfout

* = $p < 0,05$; ** = $p < 0,01$; *** = $p < 0,001$ (eenzijdig)

N = 855

BRON: SOCON 2005.

Is Darwin dus minder belangrijk dan Galilei? Dat blijkt niet uit Tabel 9. Daar overtreft de negatieve invloed van gereformeerde herkomst op evolutionisme die op naturalisme. En terwijl het effect van opleidingsniveau op evolutionisme positief is, is dat van opleiding op naturalisme insignificant. De vraag waarbij de oorzaken en gevolgen van naturalisme en evolutionisme in sterkte worden vergeleken, verdient uitgebreide en afzonderlijke aandacht.

7. Slotsom

De eerste vraag van dit artikel luidde: in hoeverre hangen mensen in Nederland aan het begin van de 21^{ste} eeuw naturalistische en evolutionistische opvattingen aan. Er blijken aanzienlijke verschillen te bestaan. De mate van zowel naturalisme als evolutionisme onder de inwoners van Nederland is noch uitermate hoog, noch bijzonder laag, hoewel evolutionisme op meer bijval kan rekenen dan naturalisme. Niettemin bestaat er een harde kern die niets van het naturalistisch-evolutionistische wereldbeeld moet hebben.

Onze tweede vraag betrof de invloed van het opleidingsniveau en van de godsdienstige kenmerken van personen op de mate waarin zij naturalisme en evolutionisme aanhangen. Onderwijs draagt positief bij aan evolutionisme, maar niet aan naturalisme. Voortgezet onderwijs op protestantse scholen heeft negatieve gevolgen voor naturalisme. Dit ondersteunt de hypothese dat onderwijs bijdraagt aan de verspreiding van het naturalistisch-evolutionistische wereldbeeld, door kennis van en begrip voor bepaalde theorieën te kweken. Dat een hogere opleiding naturalisme niet bevordert, duidt er wellicht op dat het basisonderwijs dat al doet en later onderwijs weinig meer kan uithalen. In tijden dat mensen om de wereld vliegen en jongeren om de aardbol willen zeilen, zullen kinderen bijvoorbeeld al vroeg leren dat de aarde rond is en niet zo plat als een pannenkoek. De aanvaarding van een dergelijke uitspraak die in tegenspraak lijkt met de zintuiglijke waarneming, vormt een bron voor naturalisme. Verder vonden we dat mensen die als kind vaker naar de kerk gingen, op latere leeftijd minder sterk het naturalisme en evolutionisme aanhangen. Volwassenen die als kind gereformeerd waren, zijn het minst naturalistisch en evolutionistisch, gevolgd door mensen die als kind hervormd waren. En mensen van katholieke huize zijn wellicht meer naturalistisch dan personen die als kind niet tot een kerk behoorden.

Onze derde vraag betrof het verband tussen steun voor een godsdienstig wereldbeeld en steun voor een wetenschappelijk wereldbeeld. De samenhang tussen deze twee verschijnselen was bepaald negatief. Ze bleek daarnaast slechts in geringe mate een bijproduct te zijn van de tegengestelde effecten van opleidingsgeschiedenis en kerkelijke herkomst op naturalisme en evolutionisme. Ongeacht de tegengestelde invloed van deze factoren uit het verleden op geloof en naturalistisch evolutionisme, blijft er een negatieve samenhang tussen geloof en naturalistisch evolutionisme. Deze bevindingen wijzen erop dat de inwoners van Nederland aan het begin van de 21^{ste} eeuw beide wereldbeelden onvereenigbaar achten.

De moderniseringstheorie verklaart de secularisering in kennismaatschappijen als een gevolg van democratisering en industrialisering (Nisbet 1966). Binnen dit kader staat de groei van het onderwijs voor technische vooruitgang. Onze bevindingen duiden er echter op dat de gevolgen van de democratisering en industrialisering van samenlevingen voor hun godsdienst niet zozeer hun beslag krijgen langs de weg van de technische bekwaamheden die individuen zich op scholen eigen maken. De tussenschakel vormt veeleer de overdracht in allerlei onderwijsinstellingen van specifieke wetenschappelijke theorieën en het wereldbeeld waarop zij stoelen. Die kennis en die denkwijze hollen het godsdienstige wereldbeeld uit.

Knippenberg & Van de Wusten (2001) stellen dat, ofschoon de hoogtijdagen van de verzuiling voorbij zijn, restanten ervan op vele plaatsen kunnen worden aangetroffen. Tot welke kerk men zich als kind rekende en hoe vaak men in de jeugd naar kerk ging, heeft ook volgens onze analyses invloed op het wereldbeeld dat mensen als volwassenen aanhangen en dat is een restant van de verzuiling. De hardnekkigheid van het bijbelse wereldbeeld vloeit volgens ons echter niet alleen voort uit een eens sterke verzuiling, ze heeft veeleer logische oorzaken. Dat beeld is taai juist omdat het een wereldbeeld is. Het gaat hier om een stelsel dat immunisering toestaat (Albert 1979). Neem een stelling als: 'bij het ontstaan van elk natuurverschijnsel is één of andere bovennatuurlijke factor betrokken'. Als een toespitsing van de term 'één of andere' niet blijkt te stroken met onderzoeksbevindingen, kan een nieuwe invulling worden bedacht, en bij een volgende weerlegging nogmaals. Zo blijft de uitspraak dat God bestaat overeind, maar wordt wel de bijbel dunner. Na verloop van tijd gaan predikantenopleidingen samen, verdwijnen kloosters en sluiten kerken hun deuren. En uiteindelijk vallen zuilen om.

Weber (1921) stelde dat de opkomst van het bedrijfskapitalisme in het Westen een gevolg was van de door een wereldbeeld ingegeven protestantse ethiek. Welke veranderingen verwachten we als er in kennismaatschappijen een verschuiving optreedt van een godsdienstig naar een naturalistisch-evolutionistisch wereldbeeld? Zoals blijkt uit de gedachtewisseling in 2005 tussen de filosoof Habermas en de theoloog Ratzinger (Paus Benedictus XVI), meent ook de ongelovige Habermas dat het verval van het godsdienstige wereldbeeld nadelige gevolgen heeft voor de moraal. Daarom luidt een eerste vervolgvraag in hoeverre het naturalistisch-evolutionistisch wereldbeeld morele opvattingen beïnvloedt.

Hoewel Miller, Scott & Okamoto (2005) de aanvaarding van Darwins evolutieleer in een groot aantal landen vergeleken, beperkten wij ons tot vragen voor Nederland. Voor andere kennissamenlevingen hadden we geen gegevens over de steun van mensen voor de evolutieleer tezamen met gegevens over

hun godsdienstige verleden en onderwijsloopbaan. Daarom verwoorden we nu, na een nieuwe blik op de wel bestaande gegevens en op onze bevindingen, een tweede vervolgvraag die de vorm van een landenvergelijking aanneemt.

Toen we de vragen van dit artikel beredeneerden, wezen we erop dat er in Nederland bij vergelijking met acht andere Europese landen iets merkwaardigs aan de hand is: terwijl het geloof in een persoonlijke god in Nederland laag is, is de mate waarin de gemiddelde Nederlander het evolutionisme aanvaardt ook laag. Als in de hoofden van mensen geloof en wetenschappelijkheid onverenigbaar zijn, waarom vindt dan de evolutieleer aan het begin van de 21^{ste} eeuw in Nederland beperkte steun, terwijl er toch weinig mensen in een persoonlijke god geloven? Deze paradox duidt er wellicht op dat de sterkte van het verband tussen geloof en wetenschappelijkheid per land verschilt en in Nederland zwakker is. Is dat zo en waarom?

Dat waarom kunnen we nu ook nader omschrijven. Behalve gevolgen van factoren uit het verleden van mensen voor hun huidig naturalisme en evolutionisme, dienen invloeden te worden onderzocht van instellingen die van land tot land uiteenlopen. Te denken valt aan de vele gereformeerde kerkgenootschappen in Nederland (Dekker & Peters 1989) en de talrijke protestants-christelijke, rooms-katholieke en reformatorische scholen (Dijkstra, Dronkers & Hofman 1997). Omdat we voor Nederland een keer vonden dat naturalisme onder personen met katholiek vervolgonderwijs hoger is dan onder personen met openbaar vervolgonderwijs, dient ook te worden nagegaan of in Nederland de invloed van de hiërarchie van de katholieke kerk, door onenigheid bij de uitvoering van besluiten van het Tweede Vaticaanse Concilie uit de jaren zestig van de vorige eeuw, kleiner was dan elders (Goddijn 1973). Onze bevindingen leiden zo tot meerdere gerichte vragen over institutionele factoren die de sterkte van het verband tussen godsdienstig en wetenschappelijke wereldbeeld in landen beïnvloeden.

De godsdienstsociologie, ook de Nederlandse, was de afgelopen kwart eeuw in de ban van alternatieven voor de aloude hypothese dat democratisering en industrialisering tot secularisering leiden (Nisbet 1966). Er waren er zelfs drie: de theorie dat wedijver tussen kerken kerkgang bevordert (Iannaccone 1994), de stelling dat er geloof is zonder kerkelijke verbondenheid (Davie 1994), en de hypothese dat modernisering vele gedaanten aanneemt en daarmee ook de aard van het geloof in kennismaatschappijen veelvormig is (Eisenstadt 2000).

Het was echter snel na het verschijnen van deze alternatieven duidelijk dat ze gebreken vertoonden. Zo is in landen met minder kerkelijke gebondenheid het geloof wel degelijk zwakker. Dat leert een vergelijking van de cijfers voor

15 landen over kerkgang met gegevens over geloof in god en de hemel, zoals verschenen in Davie (2002, 5-6). Veel kerkgang blijkt samen te gaan met veel geloof, en weinig kerkgang met weinig geloof.

Ook verliest de hypothese van multipele moderniteiten haar angel als – met Weber (1921) – wordt erkend dat er multipele traditionaliteiten waren. Agrarische samenlevingen namen vele vormen aan en ook de in hun godsdiensten vervatte wereldbeelden waren niet gelijk. Maar die wereldbeelden doen allemaal een beroep op wezenheden die niet stroken met het wetenschappelijke wereldbeeld. Ze komen dus in aanmerking voor wat Weber onttovering noemde. En daarom kunnen democratisering, industrialisering en verwetenschappelijking in vele samenlevingen overeenkomstige gevolgen voor godsdienstige wereldbeelden hebben.

De afgelopen jaren zijn veel boeken met kritiek op bijbelse ideeën verkocht. Men kan niet alleen denken aan Engelse boeken (Dawkins 2006, Christopher 2007), maar ook aan Duitse (Assmann 2006) en Franse (Berthelot 2006). Nederland doet aan die trend trouwens al langer mee (Kuitert 1992, 't Hart 1997, Vroon 1997). De hoge oplagen geven niet alleen aan dat tegenwoordig geleerden, in tegenstelling tot Darwin destijds, uit de kast komen en agnostici met argumenten bewerken. Deze verkoopcijfers kunnen ook worden benut voor de toetsing van marktheorieën, zoals die van Iannacone (1994). Tot nu toe gingen de getoetste uitspraken over het ruime of beperkte aanbod aan kerken in de woonomgeving van mensen. Ongeloof is echter ook een mogelijkheid, maar de keuze hiervoor kan natuurlijk niet worden afgelezen aan de gang naar een bepaalde kerk. Ongeloof blijkt echter wel uit de verkoopcijfers voor boeken als de zonet genoemde. Met dit artikel droegen we bij aan vragen over de verdringing van het bijbelse door het wetenschappelijke wereldbeeld in hedendaags Nederland.

Literatuur

- Albert, H. (1979),
Das Elend der Theologie, Tübingen: Mohr.
- Assmann, J. (2006),
Monotheismus und die Sprache der Gewalt, Wien: Picus.
- Bell, D. (1974),
The coming of post-industrial society, London: Heinemann.
- Berthelot, K. (2006),
Le monothéisme, peut-il être humaniste?, Paris: Fayard.

- Dijksterhuis, E. (1950),
De mechanisering van het wereldbeeld, Amsterdam: Meulenhoff.
- Dijkstra, A., Dronkers, J. & Hofman, R. (red.) (1997),
Verzuiling in het onderwijs, Groningen: Wolters-Noordhoff.
- Blalock, H. (1964),
Causal inferences in nonexperimental research, Chapel Hill: North Carolina UP.
- Davie, G. (1994),
Religion in Britain since 1945. Believing without belonging, Oxford: Blackwell.
- Davie, G. (2002),
Europe, the exceptional case, London: Darton.
- Dawkins, R. (2006),
The God delusion, London: Bantam.
- Dawkins, R. (2009),
The greatest show on earth, New York: Free Press.
- Dekker, G. & Peters, J. (1989),
Gereformeerden in meervoud, Kampen: Kok.
- Eisenstadt, S. (2000),
 Multiple modernities, in : *Daedalus*, 129, 1-30.
- Festinger, L. (1957),
A theory of cognitive dissonance, Stanford: Stanford UP.
- Goddijn, W. (1973),
De beheerste kerk. Uitgestelde revolutie in R.K. Nederland, Amsterdam: Elsevier.
- Graaf, N. D. de, Graaf, P. M. de, Kraaykamp, G. & Ultee, W. (2004),
Familie-enquête Nederlandse Bevolking, ICS Codeboek 81, Nijmegen: Sectie Sociologie, Radboud Universiteit.
- De Graaf, N.D. de & Grotenhuis, M. te (2005),
 Afnemend geloof in God en toenemend geloof in een hogere werkelijkheid?, in: *Mens en Maatschappij*, 80, 143-158.
- Graaf, N.D. de, Need, A. & Ultee, W. (2000),
 Levensloop en kerkverlating, in: *Mens en Maatschappij*, 75, 229-257.
- Habermas, J. & Ratzinger, J. (2005),
Dialektik der Säkularisierung: über Vernunft und Religion, Freiburg: Herder.
- Hart, M. 't (1997),
Wie God verlaat heeft niets te vrezen, Amsterdam: Arbeiderspers.
- Hitchens, C. (2007),
God is not great. How religion poisons everything, New York: Hachette.
- Iannacone, L. (1991),
 The consequences of religious market structure, in: *Rationality and society*, 3, 156-177.

- Ingelhart, R. (1977),
The silent revolution, Princeton: Princeton University Press.
- Kalberg, J. (1979),
 The search for thematic orientations in a fragmented oeuvre: The discussion of Max Weber in recent German sociological literature, in: *Sociology*, 13, 127-139.
- Knippenberg, H. & Wusten, H van der (2001),
 De zuilen, hun lokale manifestaties en hun restanten in vergelijkend perspectief, in: Eijl, C. van, Heerma van Voss, L. & Rooy, P. de (red.), *Sociaal Nederland, Contouren van de twintigste eeuw* (p. 149), Amsterdam: Aksant.
- Kuitert, H.M. (1992),
Het algemeen betwijfeld christelijk geloof, Baarn: Ten Have.
- Miller, J. D., Scott, E. C., & Okamoto, S. (2006),
 Public acceptance of evolution, in: *Science*, 313, 765-766.
- Nisbet, R. (1966),
The sociological tradition, London: Heinemann.
- Nolan, P. & Lenski, G. (2009),
Human societies. Eleventh edition, revised and updated, Boulder: Paradigm.
- Paus Johannes Paulus II (1996),
Message to the Pontifical Academy of Sciences on Evolution, Opgevraagd op 7 juli 2009 als: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis_en.html.
- Paus Pius XII (1950),
Encyclical Humani Generis of the Holy Father, Opgevraagd op 7 juli 2009 als: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis_en.html
- Regt, H. de & Dooremalen, H. (2008),
Wat een onzin! Wetenschap en het paranormale, Amsterdam: Boom.
- Schothorst, Y. (2006),
Veldwerkverslag 'Sociaal-culturele ontwikkelingen in Nederland 2005', Amsterdam: Veldkamp.
- Schluchter, W. (1988),
Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie, Frankfurt: Suhrkamp.
- Slack, G. (2007). *The battle over the meaning of everything. Evolution, intelligent design and a school board in Dover Pa.*, San Francisco: Jossey Bass.
- Smit, J. (1980),
 Houding en reactie van het katholieke volksdeel ten aanzien van de evolutiegedachte, in: *Annalen van het Thijmgenootschap*, 68, 2, 223-240.

Tamblyn, J. (2007),

Kansas vs Darwin. A documentary about the Kansas evolutionary hearings, www.kansasvsdarwin.com: Unconditional films.

Ultee, W., Arts, W. & Flap, H. (2003),

Sociologie: vragen, uitspraken, bevindingen, Groningen: Wolters-Noordhoff.

Vroon, P. (1997),

Prutswerk! Veertig klachten aan de schepper, Amsterdam: Ambo.

Webbink, E. & Ultee, W. (2004),

Van polio tot meningokokken-C. Gedragingen en opvattingen van bevindelijk gereformeerden in Nederland, in: *Mens en Maatschappij*, 79, 4-23.

Weber, M. (1921),

Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen: Mohr.

Religie als instrument?

Over de desecularising van de ontwikkelingssamenwerking

Ward Berenschot / Henk Tieleman*

Summary

Religion is gaining prominence in the Dutch international development sector. This article discusses some of the assumptions behind the growing conviction that religion can also be part of the solution for various developmental ills. Using the Hindu-Muslim violence that occurred in Gujarat (India) in 2002 as a case study to reflect on the ambivalent role that religion plays in development-processes, we argue that the engagement with religion in the international development sector should go beyond seeing religion as an instrument to pursue secular goals.

Inleiding

Religie lijkt de laatste jaren een opmerkelijke wederkomst bereid te worden in een deel van de Nederlandse ontwikkelingssector. Waar religie in de jaren '60 en '70 voor veel ontwikkelingsorganisaties vooral een deel van het probleem was, of op z'n best iets dat genegeerd kon worden, wordt zij inmiddels steeds vaker als 'deel van de oplossing' gezien. De toegenomen prominentie van religieuze bewegingen in grote delen van de wereld leidde tot bezinning op de 'seculiere' aanpak van ontwikkelingsorganisaties. De CDA minister voor ontwikkelingssamenwerking Van Ardenne (2003 – 2007) vond dat de door haar veronderstelde positieve rol van religie meer aandacht moest krijgen, en zij ging ontwikkelingsorganisaties (financieel) aansporen om religie als een 'driver of change' te zien. Ze richtte een *Kennisforum voor Religie en Ontwikke-*

* Ward Berenschot is politicoloog en promoveerde in 2009 (UvA) op het proefschrift *Riot Politics – Communal Violence and State-Society Mediation in Gujarat, India*; hij doet op dit moment voor 'Mensen met een Missie' onderzoek naar Islam, Pluralisme en Civil Society in Indonesië.

Henk Tieleman is econoom en antropoloog en als hoogleraar godsdienstsociologie verbonden aan de Universiteit Utrecht.

ling op dat meer aandacht moest genereren voor de positieve rol die religie bij het aanpakken van ontwikkelingsvraagstukken zou kunnen spelen. Tegelijk richtten enkele NGO's samen een nieuw *Kenniscentrum voor Religie en Ontwikkeling* op. Dit kenniscentrum organiseerde samen met ontwikkelingsorganisaties als ICCO en Cordaid verschillende conferenties, waar geconcludeerd werd dat '...religion should be seen as a positive force for human rights and development'.¹ Academische studies gingen aandacht schenken aan het beschrijven van 'religious resources' voor ontwikkeling (Ellis & Ter Haar, 2006) en in een recente publicatie in dit tijdschrift betoogde David Renkema, van het *Kenniscentrum voor Religie en Ontwikkeling*, dat religie een 'instrument' voor ontwikkelingssamenwerking kan zijn (Renkema, 2009).

In dat artikel bespreekt Renkema impliciet twee manieren waarop religie een rol zou kunnen spelen in ontwikkelingssamenwerking: (a) religie als instrument om door samenwerking met religieuze organisaties allerlei voorzieningen (scholing, basisvoorzieningen, gezondheidszorg, enz.) tot stand te brengen; en (b) religie als vehikel voor het verdedigen van bepaalde waarden, te stimuleren via een engagement met welgekozen theologische interpretaties binnen de religieuze stromingen. Renkema (2009, 47) noemt vooral het steunen van een 'dynamiek binnen de religieuze traditie (...) richting mensenrechten'. Renkema's artikel is te lezen als een pleidooi voor de eerste vorm van engagement met religie, terwijl hij terughoudendheid bepleit voor de tweede vorm, omdat voorkomen moet worden dat de 'verdenking [kan] ontstaan dat de ontwikkelingsorganisatie positie kiest binnen religieuze discussies'.

Dit artikel betoogt in zekere zin het tegenovergestelde: terwijl we enerzijds de beperkingen bespreken van een instrumenteel gebruik van religieuze organisaties voor het bewerkstelligen van 'seculiere' ontwikkelingsdoelstellingen – sociale rechtvaardigheid, pluralisme, gender gelijkheid, enz. – betogen we anderzijds dat ontwikkelingsorganisaties juist explicieter partij zouden moeten kiezen in de richtingenstrijd binnen religieuze tradities. Angst om een eigen visie 'op te leggen' kan er gemakkelijk toe leiden dat anderen alle ruimte krijgen om hun visie op te leggen als 'de enige echte'.

We zullen in dit artikel het geweld dat in 2002 plaatsvond tussen moslims en hindoes in de Indiase deelstaat Gujarat gebruiken als een casestudie om de 'herontdekking' van het belang van religie voor de ontwikkelingssector tegen het licht te houden. Terwijl ook wij een zekere 'de-secularisering' van de ontwikkelingssamenwerking bepleiten, zoeken we in dit artikel wel uitdrukkelijk naar de contouren van een andere omgang met religieuze tradities dan de nogal 'instrumentele' benadering die bovenstaande instituties en auteurs lijken te bepleiten.

Gujarat 2002

In de vroege ochtend van 27 februari 2002 stopt een volle exprestrein op het station van Godhra, een provinciestadje in Gujarat (West-India). Daar krijgt een aantal passagiers ruzie met de (moslim) theeverkopers op het perron; de treinreizigers zouden hebben geweigerd voor hun thee te betalen en zij zouden de theeverkopers hebben gedwongen 'Jai Shri Ram' – 'leve god Ram' – te zeggen. De ruzie dreigt uit de hand te lopen en de machinist besluit eerder te vertrekken. Maar zijn trein komt niet ver: een minuut na vertrek wordt er aan de noodrem getrokken. De trein komt even buiten het station tot stilstand, waarna een menigte de trein met stenen bekogelt. Om nooit opgehelderde redenen vat het interieur van een van de wagons vlam. Het vuur in deze wagon grijpt zo snel om zich heen dat slechts een enkeling kan ontsnappen; 58 passagiers komen om.

Dit incident vormt de aanleiding voor één van de grootste geweldsuitbarstingen sinds India's onafhankelijkheid. In de trein zaten vooral *karsevaks*, hindoe-nationalistische activisten van de organisatie VHP. Zij hadden de afgelopen dagen actie gevoerd in de Noord-Indiase stad Ayodhya voor de bouw van een tempel voor de hindoe god Ram. Die tempel moet daar op Zijn geboorteplaats komen te staan, op de plek waar sinds de 16^e eeuw de Babri Moskee stond, tot zij in 1992 door woedende hindoes werd afgebroken. Uit protest tegen de dood van 'hun' activisten roept de VHP op tot een staking. De VHP – letterlijk 'Wereld Hindoe Raad' – is een religieuze organisatie die de 'bescherming en verspreiding van hindoe waarden' beoogt, en in Gujarat veel aanhangers heeft. Nieuws over de dood van de 58 passagiers verspreidt zich dan ook snel. In bijna alle grote steden, maar ook op het platteland, komen grote mensenmassa's op de been. Menigten van soms duizenden mensen trekken op naar vooral de kleinere, geïsoleerde buurten, waar de moslim bevolking zich nauwelijks kan weren. Er ontvouwt zich een grootschalige anti-moslim pogrom waarbij minstens 2000 doden vallen en vele anderen op onvoorstelbaar brute wijze worden verkracht, verbrand en verminkt. Naar schatting worden 100.000 mensen dakloos en 16.000 bedrijven branden af.

De Gujarati overheid is direct betrokken bij de organisatie en uitvoering van de pogrom. De politie weigert niet alleen het geweld een halt toe te roepen; in veel plaatsen doet de politie zelfs actief mee met de systematische aanval op de buurten waar moslims werken en wonen. Bedreigde moslims die de politie bellen, krijgen te horen dat 'we geen bevelen hebben om jullie te redden'. Vele ooggetuigen verklaren later dat zij hebben gezien hoe politici van de BJP, de hindoe nationalistische partij, de menigtes aansporen. Zelfs ministers

roepen op verschillende plaatsen de mensenmassa's op om 'moslims een les te leren'. Gujarat's premier, Narendra Modi, zou de politie hebben opgedragen 'hindoes hun woede te laten uiten', en in de media verdedigt hij het geweld herhaaldelijk als een 'natuurlijke reactie' op de gebeurtenissen in Godhra.²

Religie: bron of legitimatie van geweld?

Waar kwam dit geweld uit voort? Was dit religieus geweld? Voor premier Narendra Modi, en met hem vele andere inwoners van Gujarat, waren religieuze verschillen de belangrijkste oorzaak achter de uitbarsting van geweld. In hun visie vond het geweld plaats tussen twee bevolkingsgroepen die *vanwege hun verschillende religies* al eeuwenlang in conflict waren: het geweld in Gujarat is dan simpelweg de meest recente toevoeging aan een lange lijst van gewelddadigheden. Vertegenwoordigers van deze visie kunnen verwijzen naar een geschiedenis van 'religieus geweld': naar de bloedige opdeling van India in 1947, toen naar schatting een miljoen hindoes en moslims het leven lieten, of de vele oorlogen tussen moslim en hindoe heersers vóór de komst van de Engelsen, de talloze rellen na de onafhankelijkheid. In deze opvatting vormt religie een fundamentele, 'primordiale' identiteit. Religie wordt dan gezien als een zodanig wezenlijk onderdeel van het zelfbeeld en het wereldbeeld dat ze altijd centraal zal staan in een opdeling van de wereld in 'wij' en 'zij'. Religie als een cruciaal criterium voor elke categorisering van de leefomgeving, en voor de opdeling van mensen in vrienden en vijanden. 'Op straat' gaan dergelijke verklaringen vaak moeiteloos over in een essentialisering of reïficatie van 'religiositeit' en 'religieuze gemeenschappen': religie wordt iets dat op zichzelf staat, een belangrijke maatschappelijke factor. Of, sterker nog, een actor. Zo kunnen moslims als een vanzelfsprekende bedreiging worden gezien, omdat ze nu eenmaal 'gewelddadige mensen' zijn, 'teveel kinderen' krijgen, 'intolerant' zijn, en 'crimineel', etcetera: hun deviante gedrag zou rechtstreeks samenhangen met hun religie.

Tegenover deze verklaring voor het 'religieuze' geweld staat een andere benaderingswijze, die juist de betrekkelijkheid van religie als maatschappelijke (f)actor belicht. De spanningen en tegenstellingen tussen bepaalde groepen hindoes en moslims zijn in die visie geen onveranderlijk 'primordiaal' gegeven, maar veel meer *het gevolg* van allerlei maatschappelijke ontwikkelingen die India de afgelopen decennia heeft doorgemaakt. De geschiedenis van Gujarat laat zien hoe veranderlijk de politieke rol van religie kan zijn. In de jaren zestig van de vorige eeuw had een aantal steden in Gujarat communistische

burgemeesters; de wens tot het verkleinen van de tegenstellingen tussen arm en rijk leek toen de boventoon te voeren in de lokale politiek. Later poogden de belangrijkste politieke partijen juist om stemmers achter zich te krijgen door in te spelen op de belangentegenstellingen tussen hoge en lage kastes. Daardoor braken begin jaren tachtig in Gujarat regelmatig rellen uit tussen Dalits en hogere kastes, naar aanleiding van voorstellen om het religieus gelegitimeerde kastensysteem te bestrijden, met reserveringen – positieve discriminatie – voor Dalits in scholen en overheidsinstellingen. Die rellen leidden uiteindelijk tot een nieuwe coalitie toen de hindoe-nationalistische BJP zowel de Dalits als de hogere kastes politiek aan zich wist te binden door de moslimbevolking als een gezamenlijke vijand voor te stellen. Daardoor wisten hindoe-nationalistische partijen zoals de BJP de tegenstellingen tussen hoge en lage kastes te verzachten, maar wel door het benadrukken van andere religieuze tegenstellingen. Sindsdien zijn inderdaad de protesten tegen ongelijkheden tussen kastes afgenomen, terwijl er daarentegen in 1991, 1992 en in 2002 grootschalige rellen tussen moslims en een verenigde hindoe bevolking plaatsvonden. De hindoe rijen konden zich sluiten, dankzij een systematisch benadrukken van de tegenstellingen met de moslims.

Het idee van een religieuze identiteit en een daaraan gekoppelde ervaring van ‘religieus conflict’ zijn in zo’n benadering sociale constructies, in de hand gewerkt door allerlei acties en ontwikkelingen die op zich weinig met religie ‘als geloof’ te maken hebben. Ter ondersteuning van die visie wordt gewezen op de vreedzame wijze waarop hindoes en moslims in dorpen en steden vaak hebben samengeleefd. En daarnaast is er het onmiskenbare verband tussen de politieke successen van de hindoe-nationalistische BJP in de afgelopen 20 jaar en de *gelijktijdige* toename van geweldsuitbarstingen. Ter illustratie dient ook de wijze waarop lokale politici, geleid door electorale belangen, potentiële spanningen bewust oproepen en vergroten, door met hun retoriek, symbolen en beleid de religieuze identiteiten van het electoraat steeds meer te benadrukken. De uiteindelijke conclusie van deze zienswijze luidt dan ook: het is vooral de politiek die de ‘religieuze’ tegenstellingen heeft gecreëerd; niet andersom.

Deze twee benaderingen zijn uitdrukking van een verschillend idee over de rol van religie in het veroorzaken van geweld: in de eerste benadering wordt religie gezien als een centraal onderdeel van het wereldbeeld van mensen – en daarmee ook als een aanleiding voor een perceptie van conflict – terwijl in de tweede benadering religie wordt beschouwd als een politiek instrument dat elites inzetten in hun strijd om macht. Welke benadering je aanhangt, hangt onder andere af van je visie op wat religie ‘is’: is religie een systeem van

betekenisgeving, zingeving en levensbeschouwing met een eigen impliciete boodschap, of is religie een verzameling beelden, symbolen en rituelen die in allerlei verschillende richtingen kan worden uitgewerkt en ingezet en die dus pas in de concrete verwevenheid met culturele patronen en sociale structuren haar specifieke betekenis en effect verkrijgt?

Religie tussen 'believing' en 'belonging'

Wat religie *is*, valt moeilijk te precies te definiëren, dat is een notoir en veel-besproken probleem in de godsdienstwetenschap. En wat religie *doet* laat zich al evenmin betrouwbaar in generalisering vatten. In de vergelijkende godsdienstwetenschap is intussen de fenomenologische benadering vrij gangbaar, waarbij religie vooral wordt beschreven naar haar verschijningsvormen. Zo ontstaat het beeld van religie als een complex verschijnsel, met een heel aantal uiteenlopende dimensies die in wisselende variaties het beeld bepalen, zoals ritueel, groepsbinding, mythologie, moraal en dogmatiek.³ Aanhangers van een religie kunnen zich, via elk van die dimensies of een combinatie ervan, identificeren met een bepaalde groep (*belonging*) of met een bepaald gedachtegoed (*believing*), min of meer naar keuze of persoonlijke aanleg. Het horen bij een groep (*belonging*) en het onderschrijven van bepaalde opvattingen en zienswijzen (*believing*) zijn dan ook de twee kernaspecten of dimensies van religie. De balans tussen die twee kan zeer verschillend zijn; in de ene situatie ligt de nadruk meer op *belonging* en in de andere situatie meer op *believing*. De wijze waarop mensen sociologisch gezien hun 'keuze' voor een religie 'bepalen' of meegaan in scheuringen, afsplitsingen en andere religieuze variaties van 'religieuze groepsvorming', geeft echter te denken dat de factor *belonging* als regel veel belangrijker is dan de factor *believing*. Anders moet het immers als wel heel opmerkelijk beschouwd worden dat de meeste mensen wereldwijd uiteindelijk 'alles wel overwegende' uitkomen bij het geloof van hun eigen familie, omgeving en cultuur.

Religie is voor de meeste mensen – individueel en collectief – een vitaal domein, omdat in religieuze beelden ('taal') vaak de legitimatie is geformuleerd van hun sociale structuren. Religie biedt een 'zingevingsysteem', een geheel aan betekenissen, opvattingen en ideeën met behulp waarvan mensen hun bestaan moeten inrichten. Het vitale van dat belang maakt dat sinds menscheugenis het hebben van interpretatieve of exegetische 'autoriteit' in en rond religie een geliefkoosd machtsinstrument is (Ter Borg & Ter Borg 2009). Dat betekent niet dat elke religie een eenduidige 'boodschap' heeft. Integendeel,

juist het feit dat religie dat niet heeft, maakt haar zo interessant voor machthebbers: zij kunnen er al te gemakkelijk *hun* boodschap in kwijt.

Religie is voor de meeste mensen tevens een niet weg te denken dimensie van hun cultuur, te vergelijken met taal: er zijn wel regels (syntaxis) aan verbonden, en allerlei vaste beelden en begrippen, maar als het erop aankomt kun je met die beelden en syntaxis veel uiteenlopende boodschappen vormgeven en formuleren. Wat je er niet mee kunt doen, is de taal wegdenken uit de cultuur. Dat gegeven ligt aan de basis van onze centrale overweging: wie per se een ‘seculier’ discours (bijvoorbeeld over ‘ontwikkeling’) wil gebruiken, ontnemt veel gesprekspartners belangrijke uitdrukkingsmiddelen, en laat tegelijk de religieuze ‘waarheid’ oningevuld en open liggen voor – bijvoorbeeld – fundamentalistische groepen die ‘weten’ wat ‘de boodschap’ is. Religie is echter veel te belangrijk om aan die groepen over te laten.

Religie als identiteit: tussen zingeving en collectief narcisme

Mensen hebben veel verschillende identiteiten, waarmee ze zich op verschillende momenten willen onderscheiden van anderen. Het zijn deel-identiteiten, die in theorie ook allemaal tot conflict zouden kunnen leiden. Mensen koesteren bijvoorbeeld een bepaald geloof, behoren tot een bepaalde kaste, ze hebben voorouders die uit een bepaalde regio naar de stad zijn gemigreerd, spreken een eigen taal, voelen zich arbeider of juist werkgever, zijn hoog opgeleid of analfabeet, man of vrouw, oud of jong, enzovoort. Al deze identiteiten kunnen leiden tot gevoelens van ‘saamhorigheid’ met ‘identieke’ anderen, en eventueel ook tot tegenstellingen of zelfs geweld, en dat hebben ze op verschillende plaatsen in India ook vaak gedaan.

Omdat elke persoonlijke identiteit per saldo een samengestelde is – klasse, woonplaats, sekse, opleidingsniveau, religie, etniciteit, regionale herkomst, taal, nationaliteit, en zo meer – kan ieder element van de identiteit met meer recht beschouwd worden als een aanspreekbaar potentieel dan als een bepalende factor. Zo heeft, bijvoorbeeld, Kasjmir heel lang vreedzame dorpsamenlevingen gehad waarin moslims en hindoes samenleefden, totdat de religie tot ‘de’ bron van verschil werd verklaard en gemaakt. In Europa gebeurde zoiets nog in de Balkan-oorlog van de jaren negentig. In Gujarat bleven in 2002 veel wijken met een gemengde populatie van hindoes en moslims juist voor het geweld gespaard. In die gevallen hadden de bewoners vaak goede redenen ontwikkeld om wat hen verbond – zoals buurtgenoten te zijn met parallelle belangen – te stellen boven wat hen religieus onderscheidde.

Via religieus discours kan een bepaalde identiteit gekoppeld worden aan een bijbehorende interpretatie van de werkelijkheid, een specifiek systeem van betekenis- of zingeving. Dat geldt voor veel deel-identiteiten, maar religie heeft op dit vlak veel te bieden: de vaak expliciete geboden en voorschriften geven aanhangers duidelijke en vooral onderscheidende handvatten, voor hun manier van leven en voor hun oordeelsvorming, ook die over anderen. De huidige hernieuwde prominentie van religie ten opzichte van andere deel-identiteiten wordt vaak in verband gebracht met een nieuwe behoefte aan orientatie ('zingeving') en vooral 'zekerheid'. Tegen de achtergrond van toegenomen communicatiemogelijkheden en veranderende economische verhoudingen die bestaande wereldbeelden aan het wankelen brengen, ontstaat een groeiende behoefte aan de vastigheid en zingeving die men zich via religie denkt te kunnen verschaffen. Jonge moslima's doen de hoofddoek om die hun moeders vaak nooit hebben gedragen. Eenzelfde analyse wordt vaak gehoord in India ter verklaring van de sinds twintig jaar sterk toegenomen populariteit van hindoe-nationalistische organisaties. De verschuivende maatschappelijke verhoudingen – tussen hoge en lage kastes, maar ook die tussen mannen en vrouwen – roepen onzekerheden op die sommigen doen teruggrijpen naar 'eeuwenoude' hindoe-waarden.

Het is dan ook bepaald niet alles harmonie en liefelijkheid wat de religieuze klok slaat. Religieuze zingeving gaat vaak gepaard met het benadrukken van verschillen met andere mensen. Het aanhangen van een religieuze leer kan dienen om een gevoel van eigenheid en eigenwaarde op te poetsen, zo nodig tegen een gevoel van minderwaardigheid in: de goddelijke voorschriften en geboden maken het mogelijk om zichzelf te beoordelen en anderen te veroordelen. Daarmee vormen religie en het gevoel daardoor te behoren bij een eigen gemeenschap van gelovigen (*belonging*) belangrijke instrumenten voor het vestigen en verdedigen van een positief zelfbeeld: het is 'onze trouw en gehoorzaamheid aan deze goddelijke geboden' die ons tot goede mensen maakt. De bijbehorende mythe of theologie zelf doen er veelal minder toe, laat staan de dogmatiek ervan: die zijn voor de 'gewone gelovigen' maar al te vaak onnavolgbaar, en dikwijls ook letterlijk in een onbekende taal gesteld. Zelfs heel veel godsvrucht en devotie zijn niet eens nodig voor zo'n positief zelfbeeld: de ongelovigen zijn immers sowieso mindere mensen.

Antropologen spraken in dit verband, in navolging van Freud, van het 'narcisme van kleine verschillen' (Ignatieff 1999; Blok 2001). Juist in de context van verschuivende maatschappelijke verhoudingen en onduidelijke maatschappelijke hiërarchieën, kan de behoefte ontstaan om de speciale identiteit van de eigen groep extra breed uit te meten, en soms zelfs de dominantie van

de eigen groep te bekrachtigen door middel van geweld. De bruutheid van het geweld in Gujarat krijgt in dit licht (een beetje) perspectief. De herhaaldelijke groepsverkrachtingen en vermindering van vrouwen voor het oog van hun echtgenoten, kunnen gezien worden als een manier om de machteloosheid van de (vooral) moslim-slachtoffers te bewijzen, en daarmee de superioriteit van de eigen groep te bevestigen.

Toch is religieuze identiteit zeker niet vanzelfsprekend de dominante factor van het zelfbeeld, en het kan daarom ook niet op zichzelf staan. Ook in Gujarat hebben tot voor kort in het dagelijks leven andere deel-identiteiten de overhand gehad. Van cruciaal belang voor de invloed en prominentie van een religieuze identiteit is de mate waarin religie een structurerende rol speelt in het sociale leven van mensen. Ofwel: de mate waarin religie wordt ingezet als politiek instrument. Daarvoor leent religie zich vooral zo goed omdat één van haar kerneigenschappen is een sociaal bindmiddel te zijn. Groepssolidariteit laat zich goed uitdrukken in een verschil met 'de ongelovigen'. Wat eruit ziet als de strijd om de eigen religieuze identiteit kan rechtstreeks verbonden zijn met – en in feite ook ondergeschikt aan – de strijd over materiële belangen. Dan is groepscohesie, eventueel georganiseerd rond een discours dat ons mogelijk kipevel bezorgt maar wel dient om samen voor belangen op te kunnen komen en eventueel eigen initiatieven te kunnen nemen, een zaak van overleven.

Dat religie niet slechts harmonie brengt maar ook de maatschappelijke tegenstellingen kan verscherpen en daarmee de sociale cohesie ondermijnen, is een onderbelichte schaduwkant van de mogelijkheid om via religie de cohesie *onder geestverwanten* te versterken. Het effect van religie als middel tot sociale cohesie werkt in zulke situaties juist de maatschappelijke verdeeldheid in de hand. Zulke negatieve effecten kunnen politiek nog worden versterkt, als er onder de armen – die in veel opzichten op een vorm van groepssolidariteit zijn aangewezen – aanzienlijke groepen aanhangers van verschillende religies zijn die tegen elkaar kunnen worden uitgespeeld. Dat is het geval met de politiek gediscrimineerde moslims en de religieus (en daarmee ook maatschappelijk) gediscrimineerde Dalits.

Zingeving als bindmiddel en machtsinstrument

Sinds meer dan een eeuw wordt in de godsdienstsociologie benadrukt hoezeer 'religieus discours' een sociaal bindmiddel kan zijn, waarmee sociale cohesie en loyaliteit kunnen worden bevorderd.⁴ Wat religie als bindmiddel

zo krachtig maakt, is dat een religieus gelegitimeerde maatschappelijke orde met een kosmologische grondslag ook verdedigd ‘mag’ worden, en ‘als het moet’ zelfs met harde hand. Religie staat als legitimatiegrond hoger dan een ethiek van intermenselijke tolerantie. Tal van samenlevingen geven en gaven daarvan voorbeelden te zien: het verbod op geloofsafval in sommige moslim samenlevingen, de harde uitroeiing van ‘ketteren’ gedurende vele eeuwen van de christelijke geschiedenis, de afstraffing van ‘heksen’ in tal van Afrikaanse samenlevingen, en de vervolging van aanhangers of verkondigers van de bevrijdingstheologie in Latijns Amerika (Van Buyten & Vanderzeypen 2009). In het algemeen kunnen mensen die ‘de religieuze orde’ aantasten zonder veel omhaal met een religieuze legitimatie als een bedreiging van de samenleving worden afgeschilderd: afvalligen, ongelovigen of andere loochenaars van een goddelijke waarheid. Zij zetten immers de goede verhouding tussen de profane wereld en de sacrale werkelijkheid op het spel, en maatschappelijk ‘bedreigen’ ze ook nog eens de stabiliteit en de sociale solidariteit. Het is dan ook een klassiek inzicht, met veel dramatisch illustratiemateriaal, dat religies een belangrijke rol spelen in groeps- en natievorming, en dus ook in de machtsstrijd die zich daar rondom afspeelt.⁵ In processen van maatschappelijke verandering kan die functie van sociaal bindmiddel zich in verschillende richtingen uitkristalliseren.

Zo speelt religie een rol bij de schepping van nieuwe sociale verbanden. Op lokaal niveau moeten mensen immers vaak nieuwe sociale structuren opbouwen, van gemeenschappen of groepen die een zekere mate van loyaliteit en bescherming bieden. Zeker waar door de maatschappelijke ontwikkelingen (migratie, urbanisatie) traditioneel bestaande loyaliteiten – zoals van verwantschap, stam, familie – verloren gaan of onder druk staan. Daarbij kunnen oude religieuze instituties of nieuw geschapen religieuze bewegingen vaak het voertuig zijn om nieuwe samenhang en solidariteit te mobiliseren en te articuleren. Als gezegd, de ‘theologie’ is dan op zijn best bijzaak: het gaat niet primair om *believing* maar om *belonging*.

Hindoe-nationalistische groeperingen zijn daar in India in de laatste 25 jaar bijzonder goed in geslaagd: organisaties als de RSS (‘nationale vrijwilligers organisatie’), de VHP, de Bajrang Dal (de jongerentak van de VHP) en vele andere gelieerde organisaties hebben de afgelopen decennia een prominente plaats in de Indiase maatschappij verworven.⁶ Door middel van jongerenkampen, trainingen, discussiegroepen – maar ook door het bieden van scholing en gezondheidszorg – zijn de organisaties in staat gebleken om netwerken op te bouwen tot in de verste uithoeken van India. Met leuzen zoals ‘Zeg met trots: *Ik ben een hindoe*’, en met goed georganiseerde nationale cam-

pagnes, zoals rond de gewenste bouw van die tempel in Ayodha ter ere van de god Ram, hebben deze organisaties een groeiend 'religieus bewustzijn' tot stand gebracht.

Een goede voedingsbodem voor dit bewustzijn resulteert uit de bewust nagestreefde versterking van het antagonisme met moslims: de activiteiten van deze organisaties gaan vaak gepaard met het benadrukken van de 'gevaaren' die moslims vormen voor de *Hindu Rashtra*, de hindoe natie. Leden van de RSS, de VHP en de Bajrang Dal functioneerden in 2002 vaak als voortrekkers van het geweld tegen moslims. Niet alleen organiseerden zij de staking die aan het geweld vooraf ging, zij voerden ook menigten aan en leverden wapens. Zo kunnen dergelijke 'religieus geïnspireerde' instituties de religieuze identiteit aanwakkeren om redenen die niets met religie-als-geloof- te maken hebben.

Net als vele andere religieuze (missie-) organisaties functioneren deze hindoe-nationalistische organisaties ook vooral als patronagekanalen, die hun aanhangers veel voordelen (scholing, banen, gezondheidszorg enz.) weten te bieden. Zo kan – met name in de context van staten die hun burgers geen of slechts zeer beperkte basisvoorzieningen vermogen te bieden – de populariteit van een 'religie' of religieuze groep samenhangen met de materiele voordelen die haar instituties te bieden hebben.

Maar de sociale cohesie die gebaseerd is op een gemeenschappelijk verhaal of wereldbeeld voor het individu kan ook andersom werken, en, in plaats van beschermend, beknellend worden. Bijvoorbeeld als mensen vanuit de rurale en traditionele sectoren een plek moeten vinden in de 'moderne' economie, als werknemer of als ondernemer, en hun banden van verplichting en loyaliteit met hun eigen achterland willen afzwakken. Omdat ze anders 'bezwijken' onder de claims van hun verwanten, of geblokkeerd worden in een religieus gedefinieerde of onderbouwde maatschappelijke positie die hun kansen sterk beknott. Dat laatste doet zich bijvoorbeeld voor bij Dalits, die soms hun mogelijkheden proberen te vergroten door een overstap naar boeddhisme of christendom. Zo nu en dan vinden er ook georganiseerde massale 'bekerings' plaats, bij wijze van protest tegen maatschappelijke discriminatie. Dat is vanuit een hindoe-nationalistische ideologie natuurlijk geen aantrekkelijk verschijnsel, en officieel zijn 'bekeringsactiviteiten' in Gujarat ook verboden.⁷ Regelmatig vinden in India incidenten plaats waarbij, bijvoorbeeld, christelijke missionarissen of functionarissen worden gemolesteerd, 'op verdenking van' bekeringsijver.⁸

Religie is pluriform en politiek plooibaar

Hoezeer religieuze predikers ook willen doen geloven dat zij handelen in eenduidige en eeuwige waarheden, religie is veranderlijk en pluriform. Elke religieuze traditie bestaat uit een breed uitwaaiend scala aan stromingen die heilige teksten en symbolen op verschillende manieren interpreteren. En deze interpretaties zijn ook niet statisch; maatschappelijke veranderingen gaan hand in hand met veranderende religieuze doctrines. Nog altijd kent het hindoeïsme zo'n breed scala aan sektes, doctrines en religieuze symboliek, dat je je met recht zou kunnen afvragen of we hier met één religie te maken hebben. Maar tegelijkertijd hebben hindoe-nationalistische organisaties als de VHP en de RSS zich in de afgelopen decennia ingespannen om een veel homogener en nationalistische versie van het hindoeïsme te promoten. Deze versie is sociaal conservatief – in de zin dat religieuze doctrines zo worden geïnterpreteerd dat ze kaste en gender-ongelijkheden ondersteunen of legitimeren – en deze versie gaat gepaard met een xenofobisch betoog over de wijze waarop 'de ander' – moslims, christenen – hindoes nog altijd onderdrukken. Deze versie van het hindoeïsme is ook militanter, in de zin dat meer nadruk komt te liggen op masculiniteit en strijd – met het gevecht van Ram en Hanuman tegen Ravana als voorbeeld. De heldendaden van Ram en Hanuman worden gebruikt als illustratie voor de noodzaak voor een strijd tegen het hedendaagse kwaad – lees, in Gujarat in 2002, moslims. Met een uitgebreid netwerk van lokale afdelingen, met publieke discussies, boeken, rallies en tv-programma's zijn hindoe-nationalistische organisaties bezig een 'standaardversie' van het hindoeïsme te vestigen, waarbij er steeds minder ruimte is voor de diverse religieuze tradities van lokale gemeenschappen. In deze versie is er bijvoorbeeld minder ruimte voor de devotionele – 'bhakti' – traditie die ook een onderdeel van het hindoeïsme is. Vooral rond Krishna zijn allerlei stromingen ontstaan die een ervaring van liefde voor God cultiveerden door devotie en overgave. De bijna erotische liefde die de 16^e eeuwse Mira Bai verkondigde voor Krishna is een bekend voorbeeld van deze *Bhakti* traditie, waarbij meer nadruk ligt op een persoonlijke ervaring van God.

Deze 'homogenisering' van het hindoeïsme is niet los te zien van de grote maatschappelijke omwentelingen die India de afgelopen decennia heeft doorgemaakt. De liberalisering van de Indiase economie, de niet aflatende trek naar de grote stad en het stelsel van reservering voor banen en onderwijs voor 'achtergebleven kasten' hebben maatschappelijke verhoudingen onder druk gezet en nieuwe onzekerheden gecreëerd door een grote verandering van leefstijlen. Langzaam neemt de sociale mobiliteit van India's laagste kasten iets

toe en deze kastegroepen zijn ook politiek steeds sterker geworden. Deze veranderingen dreigen de privileges en machtsbasis van India's hogere kasten te ondergraven: het is om deze reden dat de groei van het hindoe-nationalisme is geïnterpreteerd als een 'conservative revolution' (Blom Hansen 1999; Jaffrelot 1996; Nandy, Trivedy, Mayaram, & Yagnik 1995). Het militante hindoeïsme dat deze beweging propageert, leidt de aandacht af van de tegenstellingen tussen hogere en lagere kasten en ondermijnt zo de politieke mobilisatie rond kaste-tegenstellingen. De toegenomen prominentie van een bepaalde versie van het hindoeïsme hangt op deze manier direct samen met de wijze waarop gestreden wordt om maatschappelijke verhoudingen te veranderen of te behouden.

Dat is een centraal aspect dat voorop dient te staan bij elk engagement met religie voor ontwikkelingssamenwerking: religie is macht en macht is religie. Sinds mensenheugenis is het hebben van interpretatieve of exegetische 'autoriteit' in en rond religie een geliefkoosd machtsinstrument. Juist doordat religie geen eenduidige 'boodschap' heeft, is religieuze exegese een centraal onderdeel van de strijd voor het verdedigen of ondermijnen van bestaande machtsverhoudingen. Het is vooral Talal Asad geweest die waarschuwde tegen de neiging van antropologen om te proberen religie te definiëren als een essentie die los te zien is van de sociale context waarin zij zich manifesteert. Er bestaat geen 'essentie' van religie buiten de betekenis die religieuze teksten en symbolieken in dagelijkse interacties verkrijgen: 'Religious symbols – whether one thinks of them in terms of communication or of cognition, of guiding action or of guiding emotion – cannot be understood independently of their historical relations with nonreligious symbols or of their articulations in and of social work, in which work and power are always crucial' (Asad 2002, 129). Asad herinnert ons er in het bijzonder aan hoe de betekenis die een religieus systeem in het dagelijks leven krijgt, samenhangt met de machtsconstellaties in een samenleving. Daarmee bedoeld Asad niet alleen dat de betekenis die aan religieuze symboliek gegeven wordt meestal samenhangt met de belangen van dominante sociale groepen in een samenleving, maar ook dat er meer aandacht moet zijn voor de wijze waarop machtsverhoudingen tussen mensen en groepen een impact hebben op de manier waarop religieuze symboliek wordt omgezet in dagelijkse praktijken.

Die conclusie helpt om het veranderende karakter van het hindoeïsme in India te begrijpen. Het hindoeïsme is voor velen – met name de activisten die opkomen voor India's lagere kasten – vooral een slimme ideologie om de dominantie van de hogere kasten te rechtvaardigen. En zo zouden centrale onderdelen van het hindoeïsme, zoals ideeën over karma (leer van de cycli

van oorzaak en gevolg) en dharma ('plicht' of 'universele orde'), vooral dienen om een bestaande maatschappelijke hiërarchie een 'goddelijke' glans te geven. Kastelozen – de Dalits – worden dan beschouwd als erfgenamen van hun eigen eerdere handelen, en het is hun religieus geraden om hun maatschappelijke situatie te aanvaarden en naar beste kunnen hun ondergeschikte rollen te spelen.⁹

Op een zelfde manier is verspreiding van de religieuze tradities en gebruiken van de *savarna's* – de 'twee keer geboren', de hoogste kastes – onder lagere kastes te begrijpen. Het volgen van bepaalde religieuze geboden en tradities is onlosmakelijk verbonden met een claim op sociale status: door het overnemen van de religieuze praktijken van hogere castes probeert India's middenklasse haar toegenomen materiële welvaart te vertalen in een toegenomen rituele status, ter bevestiging en legitimatie van de status quo. Dit proces wordt 'sanskritization' genoemd. Deze sanskritisering heeft geleid tot een beperking van de bewegingsvrijheid van vrouwen, omdat het 'zedige' gedrag van vrouwen een belangrijk onderdeel is geworden van de claim op rituele status van een kaste-groep. De toegenomen nadruk op de betamelijkheid voor vrouwen om thuis te blijven en zich tot zorgtaken te beperken, is daarom niet los te zien van een toegenomen sociale mobiliteit en de daarmee gepaard gaande verschuivende statushiërarchieën.

Maar religie kan óók het omgekeerde doen, en juist legitimatie geven aan het verzet tegen bestaande wantoestanden, een inspiratiebron zijn om maatschappelijk onrecht ter discussie te stellen en te corrigeren. Het is bijvoorbeeld de centrale boodschap van de zogenoemde 'bevrijdingstheologie', in al haar varianten. Soms gaat die gepaard met een radicale herinterpretatie van 'vigerende' religieuze dogma's en hermeneutiek. Zo zijn er onder Dalits verschillende bewegingen geweest die de bovengenoemde devotionele kant van het hindoeïsme benadrukken en daarentegen het kastensysteem met zijn maatschappelijke voorschriften als een latere en oneigenlijke toevoeging beschouwen (Omvedt 2006).

Over de grenzen van een seculiere benadering van religie

Bovenstaande analyse geeft aanleiding tot een aantal kanttekeningen bij de 'instrumentele' visie op de rol van religie in ontwikkelingssamenwerking. Allereerst een kanttekening bij de samenwerking met religieus geïnspireerde organisaties om op zichzelf niet-religieuze doelen zoals betere gezondheidszorg, onderwijs, sanitaire voorzieningen te bewerkstelligen. Daar zijn goede

argumenten voor aan te voeren: zoals reeds genoemd, bieden religieuze organisaties een nuttig netwerk van individuen die vaak lokaal veel gezag hebben. Ook zonder steun van ontwikkelingsorganisaties blijken religieus geïnspireerde organisaties vaak zeer goed in staat om voorzieningen te bieden, zoals Hamas in Palestina, de Muslim Brotherhood in Egypte of de verschillende hindoe-organisaties in Gujarat laten zien. Tegelijk illustreren deze voorbeelden ook de ambivalentie van het samenwerken met religieuze organisaties. De hindoe-organisaties die vooraan staan in het geweld tegen de moslims spelen tegelijk in het dagelijkse leven een belangrijke maatschappelijke rol, door de scholen die zij runnen, de ziekenhuizen die zij opzetten en de hulp die zij bieden bij calamiteiten. Deze activiteiten kunnen vaak plaatsvinden met geld dat geëmigreerde Indiërs overmaken: organisaties als de RSS en met name de VHP weten veel 'non-resident Indians' aan zich te binden. Bij deze organisaties lopen het 'promoten van religieuze waarden' en het 'verdedigen van de eigen identiteit' van een bepaalde bevolkingsgroep naadloos in elkaar over.

Het is niet voldoende om geschikte partners te selecteren op het criterium dat 'de partnerorganisatie zich committeert aan de mensenrechten' (Renkema 2009, 47). Als het al mogelijk is om de waarachtigheid en betekenis van dit commitment vast te stellen, is het daarnaast noodzakelijk om te evalueren welke rol het specifieke religieuze discours van de partnerorganisatie speelt in het ondersteunen of ondergraven van bestaande machtsverhoudingen in een samenleving: op welke manier bestendigt of bekritiseert dit religieuze discours de verhoudingen tussen man en vrouw, tussen regeerders en geregeerden, en tussen verschillende sociale klassen?

Het belang van een dergelijke analyse hebben we met bovenstaande schets willen illustreren. Religie is onlosmakelijk met macht verbonden, en in een ontwikkelingsproces worden religieuze ideeën en symboliek ingezet om macht te verwerven of te bestendigen. Vaak wordt de ene groep geholpen en de andere groep in dezelfde beweging gediscrimineerd. Uiteindelijk zijn groepssolidariteit en sociale discriminatie vaak ook twee kanten van dezelfde medaille.

Soms kunnen mensen via religieuze ideologie tegen elkaar uitgespeeld worden, soms is het een verbindende factor die positieve actie mogelijk maakt. Het hindoeïsme kan gebruikt worden om de achterstelling van lagere kasten te rechtvaardigen, maar met een andere interpretatie kan het ook oppositiegroepen inspiratie bieden om onrechtvaardige privileges ter discussie te stellen. Zo kan het samenwerken met religieuze organisaties allerlei onbedoelde bij-effecten hebben doordat de samenwerking een bepaald religieus discours legitimeert, wat – tegelijk met een mooi stuk maatschappelijke dienstverle-

ning – bedenkelijke machtsverhoudingen kan legitimeren. De ‘positieve’ en ‘negatieve’ kanten van religie zijn niet ‘los’ verkrijgbaar: omdat religieuze doctrines en sociale machtsverhoudingen zeer nauw verweven zijn en telkens nieuw verweven worden, is religie niet te zien als een aparte sfeer binnen een samenleving naast een economische, sociale of politieke sfeer. De vraag wat religieus geïnspireerde organisaties teweeg brengen, is daarom even cruciaal als complex bij het identificeren van mogelijke partners.

Intussen zijn er ook andere goede redenen om te twijfelen aan de effectiviteit van zo’n instrumenteel gebruik van religie. Immers, de waarden en doelstellingen van het soort ontwikkelingsprojecten dat Renkema voorstaat, komen voort uit een westers en seculier discours. Termen als ‘pluralisme’, ‘gender equality’ of ‘human rights’ roepen in veel landen negatieve associaties met het ‘imperialistische’ westen op, en ze sluiten vaak ook maar beperkt aan bij de belevingswereld en het ‘morele discours’ waarin mensen zich bewegen. Het is – bij wijze van voorbeeld – onthutsend om tijdens de aanloop naar de milieu-conferentie van Kopenhagen te moeten constateren dat hier en daar milieu-doelstellingen verdacht blijken te kunnen worden gemaakt omdat ze ‘westers’ of zelfs ‘christelijk’ zouden zijn. Zoals gezegd, religie wordt vaker ingezet om loyaliteit (in casu: ‘wij tegen de westerlingen, de christenen’) te ondersteunen dan om ‘ideeën’ te onderbouwen.

Voor een de-secularisering van ontwikkelingssamenwerking

Religie hoort in het ‘ontwikkelingsdiscours’ een plaats te krijgen, maar dan op een manier die verder reikt dan het ‘instrumentele’ denken. Dat kan niet zonder de ambivalentie van religie – als feit én als probleem – te accepteren, ook bij het aangaan van een inhoudelijk engagement met ‘religieuze’ organisaties. Opmerkelijk genoeg bepleit Renkema echter juist hier ‘terughoudendheid’: door positie te kiezen binnen religieuze discussies zouden ontwikkelingsorganisaties de eigen leefwijze kunnen ‘opleggen’ aan andere samenlevingen. Daarnaast kan zulke steun averechts uitpakken, als een bepaalde religieuze stroming door financiële steun kan worden geassocieerd met ‘het westen’. Maar is ontwikkelingshulp niet per definitie ingegeven door de wens om juist wel te willen interveniëren in allerlei situaties die we voor onwenselijk houden: ongelijkheid, honger naast grote welvaart, politieke en sociale onderontwikkeling, onderdrukking van de ene groep door de andere, en zo meer? Wij hebben onze twijfels bij de ‘wijsheid’ van de bepleite terughoudendheid, wat we hieronder nogmaals willen illustreren met de ontwikkelingen in Gujarat.

De oppositie tegen hindoe-nationalistische organisaties wordt in Gujarat gevoerd onder een seculiere vlag: de bonte verzameling van linkse politieke partijen, intellectuelen en NGO's die strijdt tegen de organisaties die een 'hindoe staat' willen vestigen, bedient zich van het argument dat religie en politiek gescheiden zouden moeten zijn. Deze organisaties bemoeien zich dan ook weinig met religie en gebruiken een seculier discours over mensenrechten en sociale rechtvaardigheid om de discriminatie en ongelijke behandeling van minderheden te bekritisieren. Het gevolg van deze benadering is echter dat het religieuze taal- en speelveld open ligt: in de afgelopen dertig jaar konden hindoe-nationalistische organisaties zeer succesvol zijn in het propageren van een conservatieve en militante versie van het hindoeïsme, doordat er nauwelijks sterke organisaties waren die een andere visie op het hindoeïsme uitdroegen. Juist doordat de seculiere oppositie zich niet wilde bemoeien met religie, maakte zij het de hindoe-nationalisten makkelijker om hun versie van het hindoeïsme als het 'ware' hindoeïsme te verspreiden, met alle autoriteit en legitimatie die hen dat opleverde.

Door de waarheid exclusief aan een seculier jargon te willen binden, maakt men zich het moeilijker om intolerante religieuze stromingen te bestrijden. Tijdens een verkiezingstoespraak zei Chief Minister Modi (Gujarat) ooit: 'Een dezer dagen verzamel ik alle seculiere mensen in Gujarat in twee vrachtwagens, en dan rijd ik ze de zee in'. Het schokkende van die uitspraak was niet zozeer de manier waarop hij dacht om te gaan met zijn oppositie, maar het feit dat in het huidige Gujarat 'twee vrachtwagens' wel eens genoeg zouden kunnen zijn voor het bijeenbrengen van de seculiere oppositie. Kortom, om een intolerante en soms gewelddadige religieuze stroming te bestrijden, zou het hier en daar wel eens goed kunnen zijn om organisaties te steunen die dergelijke 'politiek-religieuze stromingen' met religieuze argumenten (dat is: gebruik makend van de 'taal' die religie is) bestrijden met alternatieve elementen en interpretaties uit hetzelfde religieuze taalveld. In sommige situaties kan tolerantie en sociale diversiteit kortom het beste bevorderd worden door religieuze stromingen te steunen omdat ze deze waarden propageren.

Dat roept wel allerlei andere dilemma's op: in hoeverre kan je vanuit een geheel andere culturele en religieuze achtergrond bepalen welke religieuze interpretatie de meest positieve bijdrage aan ontwikkeling zal leveren? Is dat niet het opleggen van de eigen cultuur? En hoeveel water ben je bereid te mengen in de eigen ideologische wijn? Saba Mahmood (2005) betoogt in een indrukwekkende studie van een moskee-beweging van vrouwen in Egypte dat zorgvuldigheid en nuchter nadenken op dit terrein geboden is, en dat we niet per se een 'natuurlijke' neiging moeten volgen om een liberale religieuze

stroming te prefereren. Door een analyse van deze ‘niet-liberale’ vrouwenbeweging die vrouwen helpt om ‘betere’ moslima’s te worden, laat Mahmood de beperktheid zien van westers (feministisch) denken om de *agency* van vrouwen te beschrijven in termen van hun verzet tegen onderdrukkende praktijken. Religieuze en culturele normen zijn niet altijd slechts een beperking van de vrijheid van de individu; in deze context ontwikkelen vrouwen hun capaciteiten en gevoel van identiteit juist *door* het volgen en ‘belevan’ van normen die een buitenstaander als onderdrukkend zou bestempelen. ‘We can no longer arrogantly assume that secular forms of life and secularism’s progressive formulations necessarily exhaust ways of living meaningfully and richly in this world’ (Mahmood 2005, xi). Volgens Mahmood moeten we open staan voor ‘other forms of human flourishing’ die niet per se overeenkomen met westerse liberale idealen van een zelfstandig denkend en ‘vrij’ individu.¹⁰ Dit vereist een nuchtere reflexiviteit op de eigen doelstellingen en onderliggende aannames.

Besluit

Religie is alom aanwezig. Het is vaak de ‘taal’ en veelal het onmisbare organisatiemiddel van de armen om voor belangen en solidariteit op te komen. Op zichzelf en ‘als geloof’ beschouwd is religie vaak een onnavolgbaar syncretistisch samenraapsel. Politieke, religieuze en sociale motieven zijn vaak maar moeilijk te onderscheiden. De onderdelen zijn niet altijd ‘los verkrijgbaar’, en het is onwaarschijnlijk dat we gemakkelijk religieuze organisaties ‘naar ons beeld’ en naar ons ideaal zullen kunnen vinden die een ons welgevallige mix van idealen vertegenwoordigen (tégen corruptie, vóór gender gelijkheid, mét een aansprekend discours voor een brede achterban, vóór ‘ontwikkeling’ maar tégen ‘milieu-vernietiging’, vóór sociale solidariteit, maar tegelijk óók voor individuele vrijheid en mensenrechten, enz.). Dat is een onvermijdelijke beperking bij het ‘gebruiken’ van religieuze organisaties voor de uitvoering van ‘onze’ ontwikkelingsidealén. Daarom moet een *engagement* met een NGO-partner dat die naam verdient altijd een inhoudelijk *kritisch engagement* zijn, waarin de partner-organisatie ook als gesprekspartner serieus genomen wordt. Ofwel: kiezen we – alles overwegende – voor samenwerking met een NGO-partner vanwege de mooie doelstellingen op het gebied van onderwijs en milieu maar met bedenkelijke boodschappen en beleid ten aanzien van democratie of genderverhoudingen en de positie van de vrouw, dan ontkomen we niet aan een serieuze inhoudelijke discussie daarover. Zo maken we

ons dan misschien wel ‘schuldig’ aan poging tot het ‘opleggen’ van onze opvattingen aan de spraakmakende leiders van onze partnerorganisatie. Maar het alternatief is dat we ‘medeplichtig’ worden tegenover degenen die (in dit voorbeeld) onder het genderbeleid te lijden hebben.

De wens om religie te zien als vanzelfsprekend medium om ‘waarden’ te ondersteunen (mensenrechten, enz.), gaat voorbij aan het feit dat religie op zichzelf geen actor of factor is met inherente waarden en boodschappen, maar veel meer een ‘taal’ die zich voor zeer uiteenlopend gebruik en voor zeer verschillende boodschappen leent. Het hanteren van die taal kan alleen verantwoord gebeuren door uitdrukkelijk keuzen te maken, zonder teveel angst om iets op te leggen. Er wordt immers in elk geval iets opgelegd, zo niet door ‘ons’ dan wel door anderen. En wat blijft, is dat religie en religieus discours te belangrijk zijn om aan intolerante religieuze stromingen over te laten, zodat ‘seculier gaan’ vaak geen reële optie is, ondanks alle dilemma’s die dat oplevert. Religieuze diversiteit lijkt – zo gezien – een belang op zichzelf te zijn, en ook dat vraagt om weloverwogen beslissingen bij het kiezen van partners. Anders gezegd: ook in de ontwikkelingssamenwerking ontkom je niet aan ethische en politieke dilemma’s door weg te duiken achter het argument dat bepaalde opvattingen en praktijken nu eenmaal ‘door de religie ingegeven’ zijn en we ons daar niet mee moeten bemoeien. Er zullen bij het kiezen en steunen van partners telkens weer afgewogen keuzen gemaakt moeten worden, in het volle besef dat daarin alle paradoxen en dilemma’s van ontwikkeling en ontwikkelingssamenwerking meekomen.

Noten

- 1 Zie Cordaid, ICCO and the Institute of Social Studies, 2006, ‘Religion: A Source for Human Rights and Development Cooperation’, The Hague: BBO; en Kenniscentrum voor Religie en Ontwikkeling, 2008, ‘Transforming development: a conference report’, p. 21 op www.religie-en-ontwikkeling.nl.
- 2 Voor indringende verslagen over het geweld in Gujarat, zie o.a. Anand, J. & Setalvad, T., *Genocide: Gujarat 2002*, Communalism Combat 2002; Concerned Citizens Tribunal, *Crime against humanity, volume 1 and 2*. Citizens for Justice and Peace, 2002; Human Rights Watch, ‘*We have no orders to save you*’, 2002 (www.hrw.org); People’s Union for Democratic Rights, 2002, ‘*Maaro! Kaapo! Baalo!*: State, society and Communalism in Gujarat’, Delhi.
- 3 Bijvoorbeeld zoals ontwikkeld door Smart, in: Smart, Ninian, *The World’s Religions*, Cambridge University Press, 1992. De zeven dimensies zoals Smart ze onderscheidt,

- zijn: (1) het rituele, (2) de ervaring en beleving, (3) mythologie, (4) doctrine en dogma, (5) ethiek en moraal, (6) het sociale (groepsbinding) en institutionele (organisatiestructuren) van religies, en (7) het materiele en kunstzinnige.
- 4 *Emile Durkheim* is de (godsdienst)socioloog wiens naam verbonden is met het inzicht in de belangrijke samenbindende rol van religie en de fundamentele rol die religie in tal van maatschappelijke processen speelde en speelt. Daarbij hoort echter wel het besef dat solidariteit met de eigen groep ten principale discriminatie impliceert tegen niet-groepsgenoten.
 - 5 De Europese geschiedenis, bijvoorbeeld, kent haar eeuwen van bloedige ‘religieuze’ strijd, inclusief de pogingen om het gebruik van religie als strijdmiddel in te dammen, zoals met het principe ‘één vorst, één geloof’. Of, iets preciezer, *Cujus regio, ejus religio* (‘wiens land, diens geloof’), overeengekomen bij het Verdrag van Augsburg (1555). Maar daarna ging er nog een eeuw van bloedige conflicten voorbij eer in Münster (1648) de Dertigjarige Oorlog als een kluwen van ‘religieuze conflicten’ beëindigd kon worden. En in Nederland werd bijvoorbeeld pas in 1854 de officiële discriminatie van rooms-katholieken beëindigd. Globaal in diezelfde tijd van de Europese godsdienstoorlogen ontwikkelden zich in India talloze conflicten tussen lokale vorsten en binnentrekkende moslim-prinsen (Moghuls).
 - 6 Men spreekt vaak van een ‘familie’. Onder de paraplu van de oudste organisatie, de RSS, is een breed scala van organisaties ontstaan die allemaal het vestigen van een *Hindu Rashtra*, een ‘hindoe-natie’, tot doel hebben. Deze organisaties zijn op veel maatschappelijke terreinen actief; naast een politieke partij (de BJP), zijn er hindoe-nationalistische vakbonden, studentenorganisaties, boerenorganisaties, vrouwenverenigingen, etc.
 - 7 In 2003 werd in Gujarat een wet aangenomen – de ‘Gujarat Freedom of Religion Act’ – die bekering aan banden legde. De wet bepaalde dat een ieder die zich tot een andere religie wil bekeren toestemming van de overheid dient te verkrijgen. Elke vorm van bekeringsjiver wordt door de wet verboden, vooral voor vrouwen, kinderen en Dalits: de straf voor overtreding van de wet is voor deze groepen dubbel zo hoog als voor anderen. De wet geeft een politiek gekleurde definitie van religie: bekering van een hindoe tot het boeddhisme is zonder overheidstoestemming toegestaan, bekering van een hindoe tot de islam niet.
 - 8 Zie bijvoorbeeld CSSS Newsletter June 2007, csss@mtnl.net.in.
 - 9 In deze lezing is religie vooral een weerslag van maatschappelijke verhoudingen. Het hindoeïsme zou zijn ontstaan na een strijd tussen India’s oorspronkelijke bewoners en binnenvallende volkeren die Ariërs genoemd werden. Na de overwinning van de Ariërs zou het hindoeïsme zijn vorm hebben gekregen door de behoefte van de overwinnaars om hun gevestigde dominante positie te legitimeren. In zo’n interpretatie

van de ontstaansgeschiedenis van het hindoeïsme is religie vooral een uiting van maatschappelijke verhoudingen.

- 10 Mahmood betoogt dat dergelijke progressieve ontwikkelingsidealen niet universeel zijn, maar dat die idealen, zoals ‘vrijheid’ niet los gezien kunnen worden van de historische en sociale context waarin deze zijn opgekomen : “I believe it is critical that we ask whether it is even possible to identify a universal category of acts – such as those of resistance – outside of the ethical and political conditions within which such acts acquire their particular meaning” (Mahmood 2006, 9).

Literatuur

- Anand, J. & Setalvad, T. (2002),
Genocide: Gujarat, Bombay: Communalism Combat, Special Issue.
- Asad, T. (2002),
 The Construction of Religion as an Anthropological Category, in: Lambek M. (ed.),
A Reader in the Anthropology of Religion, Oxford: Blackwell Publishing, 114-132.
- Blok, A. (2001),
Honour and Violence, Cambridge: Polity Press.
- Blom Hansen, T. (1999),
The Saffron wave, democracy and Hindu-nationalism in modern India, Princeton: Princeton University Press.
- Borg, M.B. ter & B. ter Borg, (2009),
Zingeving als machtsmiddel. Van zinsverlangen tot charismatisch leiderschap, Zoetermeer: Meinema.
- Concerned Citizens Tribunal (2002),
Crime against humanity, volume 1 and 2., Gujarat: Citizens for Justice and Peace.
- Human Rights Watch (2002),
 ‘We Have No Orders To Save You’: State Participation and Complicity in Communal Violence in Gujarat’, (Human Rights Watch report, 14, No 3), New York: Human Rights Watch.
- People’s Union for Democratic Rights (2002),
Maaro! Kaapo! Baalo!': State, society and Communalism in Gujarat, Delhi: People’s Union for Democratic Rights.
- Ignatieff, M. (1999),
The Warrior’s honour: Ethnic War and the Modern Conscience, London: Chatto & Windus.
- Jaffrelot, C. (1996),
The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics, London: Hurst & Company

- Mahmood, S. (2005),
The Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject, Princeton: Princeton University Press.
- Nandy, A., Trivedy, S., Mayaram, S. & Yagnik, A. (1995),
Creating a nationality: the Ramjanmabhumi Movement and Fear of the Self, Delhi: Oxford University Press.
- Omvedt, G. (2006),
Dalit Visions: The Anti-Caste movement and the Construction of an Indian Identity, New Delhi: Orient Longman.
- Renkema, D. (2009),
Religie als instrument voor ontwikkelingssamenwerking, in: *Religie & Samenleving*, 4, (1), 37-57.
- Smart, N. (1992),
The World's Religions, Cambridge University Press.
- Van Buyten, Y. & W. Vanderzeypen (2009),
Katharen in Europa – 1209-2009, kruistochten en inquisitie, Rotterdam: Synthese.
- Weber, M. (1904/05),
Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Weinheim: Beltz Athenäum.

Boekbesprekingen

Moor, Nienke (2009), *Explaining worldwide religious diversity. The relationship between subsistence technologies and ideas about the unknown in pre-industrial and (post-)industrial societies*, Diss. Radboud Universiteit Nijmegen, pp. 192.

Anders dan in de culturele of sociale antropologie waar het evolutionisme een breed aangehangen paradigma was, waren in de sociologie de aanhangers van het dominante structureel functionalisme in de regel anti-evolutionistisch. Het evolutionisme als leidend beginsel bij theorievorming en onderzoek was zeker in de godsdienstsociologie marginaal. Er was weliswaar het klassieke opstel *Religious Evolution* van Bellah uit 1964, en er was twintig jaar later Stark en Bainbridges baanbrekende werk *A theory of religion* uit 1987. Het was baanbrekend doordat er een *verklarende* en allesomvattende theorie over godsdienst werd uitgewerkt vanuit een *evolutionistisch* perspectief. Bellahs opstel werd afgedaan als 'ouwe koek' omdat hij niet verder kwam dan het classificeren van godsdiensten, ook al was die classificatie onder meer gerelateerd aan de sociale structuur van de samenleving, maar dit terzijde.

Moors studie is vanuit zo'n *verklarend* en *evolutionistisch* perspectief geschreven. Daarbij baseert ze zich niet op Stark en Bainbridges ideeën, maar grotendeels op het gedachtegoed van de socioloog Gerhard Lenski, een van de betrekkelijk weinige sociologen die een evolutionistisch perspectief hanteerden en die vele decennia, soms met anderen, in verschillende studies zijn technologisch of ecologisch-evolutionistisch paradigma heeft uitgewerkt en beproefd. De kern ervan luidt dat de technologieën en de ideologieën van de natuurlijke en sociale omgeving afhangen. Waarbij het niet zo is dat de technologie alles bepalend is (zie bijvoorbeeld Ultee et al. 2003). Lenski stelt dat de aard van de godsdienstige opvattingen gerelateerd is aan de aard van de structuur van de samenleving, en dat die opvattingen net als de sociale structuur zelf hun oorsprong vinden in de dominante bestaanstechnologie, als verzamelen en jagen, tuinbouw, landbouw en industrie. Dat vroege tuinbouwers bijvoorbeeld andere godsbeelden bezitten dan moderne landbouwers en een andere sociale structuur is niets nieuws, maar Lenski legde een preciezer verband met de technologie die mensen in de wijze van bestaan ten dienste stond. In Nederland hebben Lenski's ideeën vooral bij de Nijmeegse socioloog Ultee, toch wel de interessantste socioloog in Nederland wat theorievorming en onderzoek betreft, ingang gevonden. Het zal dan ook niet verbazen dat Moor een promovenda van hem is. Voordat Moor tot haar overkoepelende vraag komt: onder welke omstandigheden welke godsdienstige ideeën (over)heersen, heeft ze een zevental deelvragen beantwoord. De eerste gaat over de vraag over de aard van het verband tussen de bestaanstechnologie en het geloof in een morele oppermachtige god. Is het een vermeend verband, is het direct of indirect. Dan zoekt ze naar het verband tussen de bestaanstechnologie en het voorkomen van een

Religie & Samenleving, Jrg. 4, nr. 3 (december 2009)

(niet-)morele oppermachtige god. Als laatste in deze serie van drie vragen wil ze weten of de bestaanstechnologie dan wel godsdienst (ideologie) het 'reproductieve succes', gemeten als bevolkingsdichtheid, van samenlevingen verklaard, en als beide dat doen welke heeft dan het meeste succes.

Zij heeft verder ideeën van Ernst Topitsch gebruikt. Volgens Topitsch geven mensen het vreemde en onbekende in de samenleving een plaats met behulp van algemeen geaccepteerde kernelementen van de cultuur om dat te kunnen verklaren. Hij spreekt van *denkmodellen*. Topitsch onderscheidt biomorfische, sociomorfische en technomorfische denkmodellen. Biomorfische denkmodellen komen tot stand naar analogie van de seksuele reproductie (geboorte, dood en volwassen worden). Bijvoorbeeld de aarde baarde de eerste mensen zoals een moeder kinderen baart. Ze komen vooral voor in samenlevingen met primitieve – ik bedoel dat hier niet pejoratief, maar als vroege – bestaanswijzen. Sociale verhoudingen liggen ten grondslag aan de sociomorfische denkmodellen. Zo stellen mensen zich god als heerser over de schepping voor als een koning heersend over zijn rijk. Ze komen in alle soorten samenleving voor. Tenslotte, bij technologische modellen had God een plan toen hij hemel en aarde schiep, net zoals mensen een technisch ontwerp of plan maken wanneer ze een werktuig maken. Naarmate samenlevingen minder afhankelijk werden van de natuurlijke omgeving en beroepsdifferentiatie vorderde werden biomorfische denkmodellen meer ingeruimd voor technologische. Moor kan dan een volgende set van vragen beantwoorden. De eerste gaat over een mogelijk verband tussen de bestaanstechnologie en de aard van de scheppingsverhalen, gegeven dat er een verband bestaat tussen die technologie en de opvattingen omtrent de aard van de godheid. Ze laat deze beschrijvende vraag volgen door een verklaringsvraag: als mensen denkmodellen gebruiken ter verklaring van het onbekende in hoeverre kan dan de inhoud van de scheppingsverhalen worden verklaard. In de (deel)vragen zes en zeven speelt Lenski's theorie weer een rol en gaat het niet meer over voorindustriële samenlevingen zoals hiervoor het geval was. Allereerst stelt ze de vraag hoe de godsbeelden (persoonlijke god, abstracte god, agnosticisme en atheïsme), door industrialisering en democratisering zijn beïnvloed. Deze laat ze volgen door de vraag hoe deze processen de opvattingen over hel en hemel beïnvloeden.

Ik zal de antwoorden op verschillende vragen hier niet geven, daartoe beveel ik de geïnteresseerde lezing van haar boek van harte aan. Duidelijk is dat zowel Lenski's theorie op delen nieuwe toetsingen heeft doorstaan en dat Topitsch opvattingen in theoretisch-empirisch onderzoek van heuristisch belang zijn. Wel wil ik er nog op wijzen dat ze haar onderzoek zo kon uitvoeren door het bestaan van oude en nieuwe secundaire, crossculturele datasets uit de *Human relations area file*, de *Standard cross-cultural sample* van G.E. Murdock, *The European value studies* en *The World values surveys*.

Maar vragen blijven er. Om een te stellen: zelf zie ik (Hak 2006) het evangelikalisme met zijn vier kernelementen: door Jezus als heiland te aanvaarden, en zich daardoor als bekeerd en wedergeboren te voelen, met daarop een activistische houding om de bood-

schap dat Jezus redt, alsook de opvatting dat de bijbel Gods woord is: *inerrant in matters of faith and practice*, als de jongste en *moderne* fase in de ontwikkeling van het orthodoxe christendom, als aanvulling op Bellah. Het is nu nog een puzzel voor me in hoeverre ik daar bij Moor argumenten voor kan vinden.

Durk Hak

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

Literatuur

Bellah, Robert N. (1976), Religious evolution, in: Robert N. Bellah, *Beyond belief. Essays on religion in a post-traditional world*, New York: Harper & Row, 20-50.

Hak, Durk (2006), Het evangelikalisme als de toekomst van een 'illusie'? Een evolutionistisch perspectief, in: *Religie en samenleving* 1/2, 95-109;

Stark, Rodney, William Sims Bainbridge (1987), *A theory of religion*, New York, etc.: Peter Lang.

Ultee, W.C., W.A. Arts & H.D. Flap (2003), *Sociologie. Vragen, uitspraken, bevindingen*, Groningen: Martinus.

Smeets, Hans & Ronald van der Bie (2009), *Religie aan het begin van de 21ste eeuw*, Den Haag/Heerlen: Centraal Bureau voor de Statistiek (CBS), pp. 144, ISBN 9789035719132, € 31,40.

De studie van het CBS *Religie aan het begin van de 21ste eeuw* bevat een compilatie van onderzoeksresultaten die verband houden met de huidige levensbeschouwelijke situatie in ons land. Medewerkers van het CBS, aangevuld met enkele krachten van buiten, hebben reeds gehouden onderzoeken vanuit dit gezichtspunt geanalyseerd.

Er doet zich bij deze aanpak een probleem voor. De beschikbare onderzoeken zijn niet exclusief op de levensbeschouwing gericht. Zo beschrijft het Periodiek Onderzoek Leefsituatie (POLS), waarvan veel gebruik is gemaakt, onder meer de gezondheidstoestand, het wonen en de onderwijsdeelname in Nederland. Het Nederlands Kiezersonderzoek (NKO), dat eveneens tot de bronnen behoort, brengt het stemgedrag en zijn achtergronden in kaart. De databestanden bevatten natuurlijk de kerkelijke gezindte en enkele relevante afhankelijke variabelen, maar het blijft toch gaan om de secundaire analyse van zogenaamd 'sleepnetonderzoek'. De rapporteur beschikt over gegevens die belangwekkend zijn voor hem en voor zijn publiek, maar om ze bevredigend te presenteren moet hij op zoek gaan naar een kader waarin de afzonderlijke resultaten een zinvolle plaats vinden.

Redactie en auteurs van de onderhavige studie doen een beroep op het begrip sociale cohesie om hun gegevens aan elkaar te breien. Zij gaan ervan uit dat de religie de cohesie bevordert, dat ontkerkelijking en ongeloof afbreuk doen aan de sociale samenhang en dat

de gevolgen voor het welzijn van het individu en de harmonie in de samenleving negatief zijn. Op deze manier kunnen veel afzonderlijke gegevens bij elkaar worden gezet, maar het betoog doet hier en daar een groot beroep op het voorstellingsvermogen van de lezer. Het blijkt bijvoorbeeld mogelijk te zijn om bij de religie te beginnen en met overgewicht te eindigen. De inleiding, waarin het begrip cohesie wordt gepresenteerd is bovendien summier te noemen. De lezer vindt vrijwel niets terug van de uitgebreide literatuur over sociale cohesie. Een inleiding van slechts enkele bladzijden met een enkele verwijzing naar Durkheim en referenties aan de werkwijze van statistische bureaus in het buitenland is onvoldoende om een begrijpelijk kader te presenteren. Of men gaat dieper in op het probleem of men pakt de zaken eenvoudiger aan en vraagt zich af of religieuze verschillen, die eertijds ontegenzeggelijk van belang waren in Nederland, nog steeds bestaan. Deze vraag wordt in de inleiding terloops gesteld, maar zij bepaalt wel de hoofdlijn van de slotconclusies. De opstellers van het rapport hadden zich dan ook zonder bezwaar tot deze eenvoudige vraagstelling kunnen beperken.

De pogingen om samenhang in het geheel te brengen ten spijt, blijft de inhoud van het boek zo heterogeen dat de lezer af en toe niet meer weet waar het over gaat. Voor een deel is dit onvermijdelijk. De redactie had echter meer kunnen doen om structuur in het geheel te brengen. Twee van de vijftien hoofdstukken hebben niet het individu maar de gemeente als eenheid van analyse. Die had men graag in een aparte sectie bij elkaar gezien. Een van de hoofdstukken gaat over de correcte telling van het aantal islamieten in Nederland. Het betoog is methodisch van karakter en had naar een bijlage gekund, temeer daar het stuk al eerder is gepubliceerd. De gebruikte achtergrondgegevens verschillen bovendien per hoofdstuk. Meestal zijn de afhankelijke variabelen gedifferentieerd naar kerkelijke gezindte en naar de frequentie van kerkgang, maar in hoofdstuk 11 over politieke opvattingen wordt gebruik gemaakt van de mate waarin de ondervraagde zichzelf als een gelovig mens beschouwt. In hoofdstuk 13 over sociale en culturele integratie zijn de gegevens onderscheiden naar Turken, Marokkanen, Surinamers en Antillianen. De tekst is daardoor een 'migrantenhoofdstuk' geworden, waarvan het de vraag is of het wel in het boek thuis hoort. Voor een deel is het hinderlijke verschil in achtergrondgegevens toe te schrijven aan de eisen die het onderwerp stelt of aan de beperkingen, die de databestanden eigen zijn. Een gegeven dat in het ene bestand is opgenomen, zou in het andere kunnen ontbreken of op een afwijkende manier zijn geregistreerd. In elk geval was een verantwoording op zijn plaats geweest, of aan het begin van de hoofdstukken of in een bijlage.

Al met al is de conclusie duidelijk. De bespreker heeft begrip voor de moeilijkheid, waarvoor de auteurs zich gesteld zagen, maar hij kan toch niet enthousiast zijn over de opbouw van het geheel. Nu is dit geen ramp, want slechts weinigen zullen een boek van dit karakter in een ruk uitlezen. De afzonderlijke conclusies blijven in principe belangwekkend. Hoe zit het daarmee?

De hoofdstukken vallen in twee groepen uiteen. Uiteenzettingen over de veranderingen in de verdeling van kerkelijke gezindten zijn te onderscheiden van de presentaties van

de verbanden tussen de gezindte en afhankelijke variabelen op één recent moment. De auteurs hebben daarbij vooral de relatie tussen de persoonlijke leefsituatie, de maatschappelijke participatie, het vertrouwen in maatschappelijke instituties, het vertrouwen in de medemens en diverse opvattingen onderzocht.

Over de veranderingen in de gezindte valt een kritische noot te kraken. Het CBS concludeert dat de onkerkelijkheid de afgelopen vijftien jaar met slechts 2 procent is gegroeid. Deze conclusie is belangrijk genoeg om vier maal te worden herhaald, in het voorwoord, in het betreffende hoofdstuk, in de samenvatting en op de achterflap. De zekerheid die uit deze herhaling spreekt, is misplaatst. De conclusie is immers afhankelijk van de gebruikte vraagstelling. Het CBS handhaaft de zogenaamde eentrapsvraagstelling. Dat valt te begrijpen, omdat die afkomstig is uit de Volkstellingen en de formatie van een mooie, zeer lange tijdreeks mogelijk maakt. Deze vraagstelling laat echter een hoog percentage randleden in de kerken toe. Degenen die er het meest toe geneigd zijn om de kerken te verlaten, worden dus systematisch tot de kerkleden gerekend. Het kan niet anders of de ontkerkelijking wordt daardoor afgedempt. De zogenaamde tweetrapsvraag heeft dit bezwaar niet. Als deze vraag wordt gebruikt, blijkt er wel degelijk sprake van voortgaande ontkerkelijking te zijn: in 1996 53% buitenkerkelijken en in 2006 61% (Bernts et al. 2007, 14). De technische bijzonderheden blijven hier verder buiten beschouwing (Becker 2003). Dat de ontkerkelijking doorzet blijkt overigens eveneens uit de opgaven van de belangrijkste kerkgenootschappen zelf, zoals die zijn verzameld door Stoffels en Walinga (Becker & De Hart 2006, 29-33). De conclusie over de geringe ontkerkelijking is daarmee irreal te noemen. Het CBS schetst een situatie, waarin de mensen weliswaar minder vaak naar de kerk gaan, maar uiteindelijk geen afstand nemen van hun gezindte. In feite is in de afgelopen vijftien jaar de buitenkerkelijkheid toegenomen en gaan de mensen, die lid van een kerk blijven, er minder vaak heen. De positie van de kerken is dus zwakker dan het CBS aangeeft.

Afgezien van dit bezwaar zijn er enkele interessante uitkomsten te noemen. Islamieten zijn tussen 1998 en 2008 de moskee minder vaak gaan bezoeken (p. 23). Mogelijk is hier een begin van secularisatie te bespeuren. Gemeenten, waarin veel gezindten vertegenwoordigd zijn, hebben een hoog percentage buitenkerkelijken. Het is dus niet zo dat de aanwezigheid van keuzemogelijkheid de binding aan de religie bevordert, zoals de zogenaamde 'supply-siders' veronderstellen (p. 18).

In het laatste hoofdstuk wordt geconcludeerd dat de religieuze factor in Nederland nog steeds van belang is omdat de geloofsgemeenschappen nog steeds in denken en doen verschillen. Deze conclusie is vatbaar voor discussie. De gevonden verschillen zijn namelijk vaak klein. Het zegt niet zoveel dat zij statistisch significant zijn. De omvang van de steekproeven is zo groot dat er al gauw sprake is van significantie. De grote verschillen, de gevallen waarin het materiaal echt goed 'uit elkaar getrokken wordt', leveren een bekend beeld op. Het kerkgenootschap is van belang voor de partijkeuze. Kerkleden doen veel aan vrijwilligerswerk. Gelovige mensen stellen vooral vertrouwen in de kerken. Zij zijn terug-

houdend in hun steun aan euthanasie. Zij onderschrijven conservatieve standpunten over huwelijk en gezin. Het geloof maakt vrijwel niets uit voor de arbeidsparticipatie en voor de hoogte van het inkomen. Islamiëten houden afstand tot de Nederlandse samenleving en denken conservatief. Dit zijn bekende conclusies, waarvan het overigens geen kwaad kan om te laten zien dat zij bij herhaalde analyse nog steeds gelden. Zij zijn echter niet talrijk genoeg om tot een werkelijk groot belang van de religieuze factor te besluiten. Daar komt nog bij dat de categorie van kerkleden, die de religieuze factor bij uitstek vertegenwoordigen, anders dan het CBS meent, aanzienlijk in omvang afneemt. Dat geldt zeer zeker voor de toch al geringe aanhang van de PKN, die er in de analyse nog al eens uitspringt. In zoverre er nog sprake is van een religieuze factor, zal die in de toekomst verzwakken.

De afzonderlijke hoofdstukken van de studie *Religie aan het begin van de 21ste eeuw* bieden belangwekkende informatie. De samenhang van het geheel, die in een inventarisatie van afzonderlijke onderzoeksresultaten uit verschillende bronnen doorgaans moeilijk te realiseren valt, is hier zwakker dan gewoonlijk. Het kan geen kwaad daar bij een volgende studie beter op te letten.

Jos Becker
Den Haag

Literatuur

- Becker, Jos (2003), *De vaststelling van de kerkelijke gezindte in enquêtes. 40% of 60% buitenkerkelijken?*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau (Werkdocument 92).
- Becker, Jos & Joep de Hart (2006), *Godsdienstige veranderingen in Nederland. Verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Bernts, T. et al. (2007), *God in Nederland 1996-2006*, Kampen: Ten Have.

Jones, James W. (2008), *Blood that Cries out from the Earth. The Psychology of Religious Terrorism*, Oxford: Oxford University Press, pp xviii+170, ISBN 978-0-19533597, € 19,95, (in te zien via www.boeknet.nl).

In dit boek wil de Amerikaanse godsdienstpsycholoog James W. Jones licht werpen op de psychologische dynamiek achter religieus gemotiveerd terrorisme. Geen eenvoudige taak, gezien de beladenheid van dit actuele fenomeen. Hij benadrukt dat we hier te maken hebben met een divers en multidimensioneel fenomeen dat alleen vanuit een bepaalde context begrepen kan worden. Politieke, sociale, economische, etnische, religieuze en individuele factoren spelen een rol, en religieus terrorisme dient dan ook op multidisciplinaire wijze bestudeerd te worden. Dat doet Jones, tevens religiewetenschapper, klinisch psycholoog en psychotherapeut, zelf ook, in zijn hoedanigheid als senior research fellow

van het Center on Terrorism van het John Jay College in New York. Deze genuanceerdheid en wetenschappelijke voorzichtigheid is kenmerkend voor al het werk van Jones, die vooral schrijft over de relationele psychoanalyse (Jones 1991) en de relatie tussen religie en geweld (zie ook Jones 2002). Jones is zelf persoonlijk zeer betrokken bij zijn onderwerp. Wonend vlak bij New York heeft hij de gevolgen van 9/11 van dichtbij meegemaakt en psychotherapeutische hulp gegeven aan getraumatiseerden.

In het eerste hoofdstuk schetst Jones een helder overzicht van de stand van zaken in het huidige terrorismeonderzoek en toont hij de noodzaak van een multidimensioneel model aan. Op basis van de literatuur komt hij tot de volgende werkdefinitie van religieus terrorisme: 'the use of violence, often in symbolic but deadly actions, in the service of sacred goals or values' (p. 27). (Denk aan de Twin Towers als symbool van het decadente en immorele kapitalistische westen dat de kapers wilden bestrijden). Hier wordt al direct een belangrijk uitgangspunt van Jones duidelijk: religieus terrorisme moet volgens hem allereerst als een *religieus* verschijnsel begrepen worden. Hij erkent dat het òòk een politieke strategie is, maar daarnaast zijn er altijd religieuze motieven in het spel, zoals een streven naar zuiverheid en heiliging en een verlangen naar spirituele vernieuwing. Jones' belangrijkste these is dan ook dat we de motiverende kracht van religie niet moeten onderschatten; daarom dient er in het terrorisme-onderzoek ook aandacht te zijn voor de individuele motieven van terroristen en hun aanhangers.

Vanuit psychologisch perspectief moeten we allereerst constateren dat religieus terrorisme niet verklaard kan worden uit psychopathologie. Terroristen zijn in de regel gewone mensen, die geen psychische stoornis hebben (vergelijkbaar met wat Hannah Ahrend 'de banaliteit van het kwaad' noemde: de Nazi-beulen waren geen monsters maar gewone mensen). Dat is heel verontrustend: we moeten de redenen van religieus geweld dus zoeken in algemeen menselijke motieven en gedragingen. Er is, stelt Jones, niet één psychologie van religieus terrorisme. Sociaal-psychologische, cognitieve en psychoanalytische perspectieven leveren belangrijke inzichten, en de psychologische achtergrond van elke concrete manifestatie van religieus terrorisme zal verschillend zijn. Jones zelf hanteert het psychodynamische perspectief van de zogenaamde relationele psychoanalyse. De focus ligt hierin op de emotionele ervaringen die mensen opdoen in relaties met ouders en andere belangrijke personen in de kindertijd, en die van groot belang geacht worden voor de ontwikkeling van het zelf. Het gaat om zaken als eigenwaarde, schaamte en schuld, vertrouwen en wantrouwen, het aangaan van relaties, en het ontwikkelen van een realistisch beeld van zichzelf en van anderen. De mechanismes van idealisering en identificatie spelen hierbij een belangrijke rol.

Net zoals Jones als psychotherapeut in zijn praktijk doet, luistert hij naar steeds terugkerende thema's in de heilige teksten en verhalen van mensen die vanuit een religieuze motivatie geweld gebruiken. Ondanks de contextgebondenheid en de verschillen tussen terroristische bewegingen wereldwijd en door de geschiedenis heen, zijn er, vanuit relationeel psychoanalytisch perspectief, volgens hem universele thema's aan te wijzen. Hij

illustreert dit in zijn analyse van het islamitisch jihadisme (hoofdstuk 2), de Japanse Aum Shinrikyo sekte, die verantwoordelijk was voor de gifgasaanvallen in de metro van Tokio (hoofdstuk 3) en het Amerikaanse rechts-radical apocalyptisch christendom, zoals geïllustreerd in de *Left Behind* serie van Tim LaHaye en Jerry B. Jenkins (hoofdstuk 4). Ook hier verliest hij de betreffende socio-culturele context nooit uit het oog. In het hoofdstuk over het jihadisme bijvoorbeeld wijst hij op de immense invloed van internet, waardoor terrorisme steeds meer een globaal in plaats van een lokaal karakter krijgt. Hierdoor wordt het bijvoorbeeld minder afhankelijk van hiërarchisch georganiseerde cellen en nationale identiteiten. Hij betoogt dat Aum Shinrikyo begon als een onschuldige New Age beweging die vooral jonge mensen trok en laat zien hoe specifiek Amerikaans het geloof in de 'rapture' (de wegvoering van gelovigen in de eindtijd) is. Dit alles heeft invloed op hoe de psychologische thema's vorm en kleur krijgen.

Uitgangspunt van hoofdstuk 2 is het boek *Milestones* (1996) van Sayyid Qutb (een Egyptische terrorist en lid van de Moslim Broederschap), dat een belangrijke inspiratiebron is voor jihadisten, zoals Bin Laden. In dit geschrift zien we alle kernthema's van gewelddadig religieus fundamentalisme: de afwijzing van de decadente moderne wereld met haar individualistische en seculiere waarden, de oproep tot terugkeer naar een heilig, zuiver verleden, een nadruk op een wettisch geloof en godsbeeld, een heilige tekst of leider die als onfeilbaar wordt gezien, een strikte scheiding tussen goed en kwaad ('splitting' in psychologische termen) en de oproep tot geweld om de vroegere zuivere situatie weer tot stand te brengen. Met zijn relationeel psychoanalytische bril onderscheidt Jones hier twee complexen van psychologisch relevante thema's: schaamte en vernedering, en een apocalyptische visie.

Dat *schaamte en vernedering* een centrale rol spelen in religieus terrorisme wordt ook onderkend door bekende terrorisme-onderzoekers zoals Jessica Stern. Religieuze tradities spelen op deze thema's in door een ideale toestand of heilige God te presenteren ten opzichte waarvan de mens tekort schiet. Ervaringen van schaamte – en hier komt de psychoanalyticus in Jones duidelijk naar voren – zijn vaak verbonden met de disciplineren van lichamelijke functies zoals seksuele reproductie en spijsvertering. Daarom is het geen toeval dat Amerikaanse rechts-radical christenen het vooral gemunt hebben op abortusklinieken en dat religieus fundamentalistische bewegingen in de regel patriarchaal zijn en de vrouw (symbool van lichamelijkeheid en seksuele reproductiviteit) een ondergeschikte rol toekennen. Er is een preoccupatie met onreinheid: de wereld is onrein en vraagt om zuivering. Het tweede complex van thema's heeft te maken met de *apocalyptische visie* die prominent is in religieus terrorisme. Men gelooft in een spoedige radicale en gewelddadige transformatie van deze 'verrotte' wereld, die tot stand komt door een kosmische strijd tussen de algoede en alkwade krachten. Vijanden worden gedemoniseerd en de wereld kan alleen gered en gereinigd worden door middel van een bloedig zoenoffer.

Nadat Jones deze thematiek ook heeft aangetoond in Aum Shinrikyo en het Amerikaans rechts-radical christendom, analyseert hij deze in hoofdstuk 5 in meer detail van

uit relationeel psychoanalytisch perspectief. Wat alle religieus gemotiveerde terroristische bewegingen gemeen hebben, is de nadruk op onderwerping aan een overgeïdealiseerde ander en de aanwezigheid van vernederende praktijken. Maar als het in alle religies in zekere mate gaat om onderwerping aan een hogere autoriteit of ultieme werkelijkheid, leiden dan niet alle religies onvermijdelijk tot het soort autoritarisme dat een centraal kenmerk is van religieus terrorisme? In navolging van A. Ghent wijst Jones op het verschil tussen ‘onderwerping’ en ‘overgave’, waarbij onderwerping een masochistisch karakter heeft en overgave gekenmerkt wordt door een persoonlijke relatie. In religieus terrorisme, constateert hij, staat verering van God gelijk aan onderwerping aan de (onpersoonlijke) goddelijke wet (p. 126vv). De dominantie van ‘splitting’, polarisatie tussen goed en kwaad, in religieus terrorisme verklaart hij als volgt. Als relaties met ouderfiguren weinig betrouwbaar zijn, ontstaat er geen stevig en realistisch zelfbeeld, waarin goede en slechte eigenschappen goed geïntegreerd zijn. Gevoelens van twijfel, gebrek aan eigenwaarde en zelfhaat worden dan verdrongen omdat ze te absoluut en daardoor bedreigend zijn. Onderwerping aan een goddelijke wet is dan te zien als het straffen en vernederen van zichzelf, omdat men zichzelf slecht en niets waard vindt. De ander (God, een heilige tekst, een heilig land, een leider) wordt geïdealiseerd en op een voetstuk gesteld – evenzeer onrealistisch als het eigen negatieve zelfbeeld (vgl. Ronald Fairbairn en Melanie Klein). Vervolgens kan dit ook leiden tot het op anderen projecteren van de eigen ervaringen ‘slecht’ te zijn. De agressie wordt dan naar buiten gericht. Jones volgt hier Heinz Kohut, die betoogt dat gebrek aan eigenwaarde leidt tot narcistische woede en een onvermogen tot empathie, wat weer gemakkelijk kan leiden tot gewelddadig gedrag.

Religieuze tradities kunnen dus door het aanbieden van een verheven, bovenmenselijke instantie die gemakkelijk geïdealiseerd kan worden een bedding bieden waarin dichotomiserende neigingen en tendenzen geuit kunnen worden. Vroege interpersoonlijke ervaringen kunnen de aantrekkingskracht die religieus fanatisme voor bepaalde mensen heeft verklaren. Wat leert dit inzicht ons? Niet, zegt Jones, dat religieus terrorisme voorkomen zou kunnen worden door kinderen anders op te voeden. Maar het laat wel zien dat sociale en culturele praktijken mensen kunnen produceren die meer of minder ontvankelijk zijn voor ‘splitting’, vernedering en een fascinatie met geweld, waardoor religieuze groepen met een terroristische inslag meer of minder aantrekkelijk worden. Dat het niet zo eenvoudig is die praktijken zelf te veranderen weten we.

In het 6^e en laatste hoofdstuk keert Jones terug tot de vraag naar het religieuze karakter van religieus terrorisme. Net als in zijn vorige boek over de relatie tussen religie en geweld (Jones 2002) constateert hij dat religie ambigu is: het brengt mensen zowel tot de afschuwelijkste misdaden als tot de grootste morele daden. In naam van religie worden ook geweld, intolerantie en polarisatie bestreden. In dit boek lijkt hij echter pessimistischer geworden te zijn. ‘Wherever religion or spirituality calls, we should be on the lookout for violence and death’ (p. 156), stelt hij. Toch blijft hij ervan overtuigd dat religie niet alleen deel van het probleem is, maar ook van de oplossing. Religieus terrorisme vraagt om een

religieus antwoord. Het boek eindigt dan ook op profetische wijze met de presentatie van een vrijzinnige theologie in de lijn van Paul Tillich, de negatieve mystieke theologie en profetische tradities, die een tegenwicht zou kunnen bieden – een soort ‘religious counterterrorism’. In deze theologische stromingen wordt voldaan aan het menselijke verlangen naar idealisering van en verbondenheid met een onbegrensd, groot object, terwijl tegelijkertijd de menselijke eindigheid wordt geaccepteerd (vgl. Tillich’s ‘finiteness’). Dit is een garantie tegen absolutering van menselijke standpunten en polariserende tendensen en bevordert empathie.

De balans opmakend: Jones heeft een helder en beknopt (190 pp.) boek geschreven over een bijzonder lastig onderwerp. Het boek biedt verschillende zaken: een overzicht over het huidige terrorismeonderzoek; een beschrijving van drie verschillende voorbeelden van religieus terrorisme; een relationeel-psychoanalytische analyse van de centrale thema’s in religieus fundamentalistisch teksten en bewegingen; en tenslotte een persoonlijke theologische reflectie als bijdrage aan ‘counterterrorism’. Juist de verscheidenheid aan insteken maakt dat Jones geen simpele en definitieve antwoorden biedt. Zo blijft de spanning voelbaar tussen universele en cultuurgebonden kenmerken van religieus terrorisme (de emotionele ontwikkeling van schaamte en schuldgevoelens is niet in iedere cultuur gelijk). Ook komt de vraag op in hoeverre volgens Jones religieus terrorisme niet toch te verklaren is als psychopathologie, in de zin van een problematische zelfontwikkeling. Dit informatieve en authentieke boek is een aanrader voor iedereen die meer wil weten van de psychologische dynamiek achter religieus gemotiveerd terrorisme.

Hetty Zock

(Rijksuniversiteit Groningen)

Literatuur

Jones, James W. (1991), *Contemporary Psychoanalysis and Religion. Transference and Transcendence*, New Haven & London: Yale University Press.

Jones, James W. (2002), *Terror and Transformation: The Ambiguity of Religion in Psychoanalytic Perspective*, Hove (East Sussex): Brunner-Routledge.

Qutb, Sayyid (1995), *Milestones*, Delhi, India: Ishaat-e-Islam Trust Publications,

Vellenga, S., S. Harchaoui, H. El Madkouri & Baukje Sijses (red.) (2009),

Mist in de polder. Zicht op ontwikkelingen omtrent de islam in Nederland, Amsterdam: Ak-sant, pp. 196, ISBN 9789052603407, € 22,90.

‘Welke ontwikkelingen zich in de islam in het Nederlandse religieuze landschap voordoen, is in nevelsluiers gehuld.’ De bundel *Mist in de polder* wil de complexe ontwikkeling van de islam in Nederland verhelderen en meer licht werpen op de omgang van politiek en

media met de islam' (p. 7). Deze zeker niet unieke, maar wel veel belovende claim wordt in dit boek op zeer diverse manieren uitgewerkt. Vellenga gaat in zijn bijdrage in op het islamiseren van identiteit, radicalisering, stolling, secularisering en religieuze individualisering als de vijf belangrijkste tendensen in de islam. Het hoofdstuk van Meijer over de moslimbroederschap geeft een goed inzicht in het wel en wee van deze beweging, waarbij hij ingaat op enkele belangrijke kwesties zoals het (vermeende) gebrek aan de scheiding tussen staat en religie in de moslimwereld. De hoofdstukken van Marjo Buitelaar (over patronen van religiositeit onder Marokkanen), Umut Azak (islamitische organisaties van Turkse immigranten in Nederland), van Dick Douwes (over de imams) en Bas van Stokkom (over godslastering, belediging en discriminatie met betrekking tot islam) zijn zeer informatief en geven op hoofdlijnen een goed inzicht in de belangrijkste ontwikkelingen. Shadid's artikel, waarin hij aansluit bij theorieën over agenda-setting, gaat over de verschillende frames die de beeldvorming over islam sterk zouden bepalen. Hij pleit in zijn artikel voor meer etnische en culturele diversiteit in de media. Een groot probleem echter met de wijze waarop Shadid de theorie uit mediastudies gebruikt is de top-down benadering. Hij gaat uitgebreid in op de boodschappen die de media de wereld insturen, maar hij gaat niet in op de verspreiding en consumptie van die boodschappen. Zijn analyse en conclusies hierover blijven dan ook twijfelachtig.

Opvallend in dit boek zijn de hoofdstukken van Fouad Laroui, Paul Cliteur en Paul Scheffer. Deze komen niet voort uit empirisch onderzoek, maar zijn bespiegelingen over waar het heen moet met de islam. Zeker Larouis en Cliteurs bijdragen bevatten punten die de moeite waard zijn om te overdenken, maar om ze nu zonder nadere kwalificatie tussen de anderen te zetten is twijfelachtig. Scheffers bijdrage is echter op verschillende manieren een dissonant. Het is slordig geschreven en gebaseerd op ongefundeerd aannames. Hij gooit bijvoorbeeld voortdurend begrippen als conservatief en radicaal door elkaar heen waardoor het lijkt alsof de radicale islam de hoofdstroom is van de islam. Hij maakt van islam en moslims een unieke, specifieke uitdaging voor een seculiere samenleving door eenzijdig de verschillen te benadrukken. Hij vermeldt bijvoorbeeld wel dat moslimjongeren dezelfde opvattingen koesteren over democratie als autochtone leeftijdsgenoten, maar doet daar verder niets mee. In plaats daarvan richt hij zich op het punt dat slechts een klein deel van de Turks-Nederlandse en Marokkaans-Nederlandse jongeren voor persvrijheid zou zijn wanneer dat betekent dat ook religie kan worden bespot. Nog afgezien van het feit dat niet alle Turks-Nederlandse en Marokkaans-Nederlandse jongeren evenveel waarde hechten aan het praktiseren van de islam (een identiteit als moslim herbergt een groot aantal verschillende betekenissen) had hij die uitkomst moeten vergelijken met religieuze autochtone jongeren. Hij schrijft dat de 'meeste moslims' veel moeite hebben met geloofsafval en pluralisme, zonder daar ook maar één bron voor te geven die dat zou kunnen aantonen. Tevens stelt hij dat het geen wonder is dat de cartoon-affaire in het Midden-Oosten op geweld is uitgelopen aangezien men daar geen vrijheid van meningsuiting heeft. Een twijfelachtige stelling op zich aangezien de gewelddadigheden zich in

een beperkt aantal landen hebben voorgedaan, maar die wordt nog vreemder wanneer hij dan vervolgens stelt dat die gewelddadigheden bewijzen dat beperking van de vrijheid van meningsuiting geen bijdrage levert aan de pacificatie van moslimgemeenschappen. Hij vergeet gemakshalve dat zich in Europa nauwelijks incidenten hebben voorgedaan naar aanleiding van die cartoons en dat er in Nederland slechts drie zeer beperkte demonstraties hebben plaatsgevonden. Scheffers bijdrage is dan ook onwaardig voor een bundel als deze. Voor de bundel als geheel geldt dat de samenhang wat ver te zoeken is. Het zou bijvoorbeeld aardig geweest zijn als men Cliteur en Laroui had laten reageren op de bevindingen van de overige auteurs. Een uitgebreidere inleiding of epiloog had ook de nodige vragen kunnen behandelen. Hoe verhoudt bijvoorbeeld Douwes' stelling over de terughoudendheid van moslimorganisaties zich tot Larouis pleidooi voor een meer open islam of Cliteurs pacificatie van religie binnen de grenzen die de democratische staat aangeeft? Verschillende vragen blijven zo liggen die een nieuw licht op ontwikkelingen in de islam in Nederland hadden kunnen doen schijnen. Nu is de bundel toch enigszins los zand en veelal gebaseerd op stukken die de schrijvers al eerder en elders (en soms beter) hebben geproduceerd. Wel zijn de hoofdstukken zeer toegankelijk en daarom geschikt voor een wat breder publiek dan de gebruikelijke wetenschappelijke stukken van veel auteurs. Voor de al wat beter geïnformeerde zal deze bundel echter weinig toevoegen.

Martijn de Koning

(Als antropoloog verbonden aan de Afdeling Arabisch en Islam bij de Faculteit Religiewetenschappen van de Radboud Universiteit Nijmegen)

Zondervan, Ton (red.) (2009), *Bricolage en bezieling. Over jongeren, cultuur en religie*, Avebode: Altiora, pp. 192, ISBN 9789031725878, € 16,95.

Het boek *Bricolage en bezieling* is de vrucht van een forum van zes theologen die een jaar lang samen nadachten over de vraag hoe christelijke theologie en hedendaags jeugdwerk 'in en voor elkaar transparant kunnen worden' (p. 7). In zes hoofdstukken worden essays geschreven door mensen 'uit de praktijk', theologen die zelf actief zijn in jeugd- en jongerenwerk. Het is op zich een mooi initiatief; juist de christelijke jongerenwerkers hebben een schat aan informatie over de praktische uitwerking van wat de theologie beoogt te bestuderen en over wie ze poogt te bedienen. Deze schat wordt te weinig aangeboord waardoor veel theologen kamergeleerden blijven die zich ver, en soms steeds verder, van de dagelijkse werkelijkheid houden, wat zeker voor praktisch theologen niet kan.

In het boek worden ter introductie door Bert Roebben vijf elementen genoemd die als leidraad dienden bij de opzet en werkwijze van het forum. Het eerste ervan doelt op dit hiervoor genoemde zoeken naar inzicht in de – theologisch te begrijpen – werkelijkheid. Dat ze echter met hun forum aan 'gezamenlijke waarheidsvinding' doen (p. 9) vind ik

Religie & Samenleving, Jrg. 4, nr. 3 (december 2009)

dan weer geheel in tegenspraak met het voorgaande. Is er één waarheid? Een objectief vast te stellen waarheid die gezamenlijk zoekend gevonden kan worden? Dit lijken me op zich theologisch relevante vragen, maar volledig verschillend van het doel om praktijk en theorie bij elkaar te brengen. Dit tweede element van de leidende visie van het forum zou ik achterwege hebben gelaten. Kunnen zes mensen samen DE waarheid vinden door elkaars stukken te lezen en becommentariëren? Dat zou echt een nieuwe ontdekking zijn die de actualiteitenrubrieken nationaal zouden bereiken! Het wordt door de drie andere elementen van de leidende visie ook meteen onderuit gehaald: a. het moet bij de bijdragen gaan om lokale theologische, levensbetrokken verslagen, b. elke gelovige is verplicht zich dergelijke reflecties te maken en c. de auteurs moeten schrijven over datgene waar zij zich het dichtst bij betrokken voelen. Deze elementen passen weer goed bij het zorgvuldig inzichtelijk maken van wat men in de geloofspraktijk tegenkomt, maar nogmaals, het was beter geweest de suggestie van het vinden van 'de waarheid waarvan wij afhankelijk zijn en waarvan wij leven' achterwege te laten.

Dit gezegd hebbende zijn de zes essays van de zes betrokken theologen zeker interessant. De eerste bijdrage van Wim Jansen handelt over de *taal* van religieuze ervaringen. Religieuze ervaring duidt hij als 'aangerakt worden door het heilige' (p. 17/18). Het gaat om iets vluchtigs, onbestemds dat duidt op een onderstroom in je leven. De praktijkverhalen betreffen twee interessante verhalen van jongvolwassenen: over de ervaring van de zonsopgang boven de Ganges en het gevoel van armen om je heen te hebben in een diepe crisiservaring. Daarnaast presenteert Wim Jansen twee stukjes tekst van schrijvers, die niet jongvolwassen zijn en die bedoeld zijn om voor velen toegankelijk en aantrekkelijk te zijn, namelijk verschenen in *Trouw* en *Panorama*. Het gaat hier om twee zeer verschillende en onvergelykbare bronnen: individuele, persoonlijk aan de schrijver vertelde praktijkervaringen en onpersoonlijke, journalistieke weergaven van ervaringen. Er uit blijkt dat de grenservaring tussen het gewone leven en het heilige, zoals individuen dat ervaren, een zinvolle plek is om te zoeken naar religieuze duiding. De constatering dat dit ervaren van het heilige nagenoeg los staat van de traditie, maar wel gekoppeld kan worden aan een 'spiritualiteit van de liefde', wat tóch weer de basis vormt van de christelijke traditie, vind ik een onnodige kunstgreep.

Moni Zahn beschrijft in haar bijdrage wat ze ervaren heeft met jongeren die enkele dagen het kloosterleven komen 'proeven'. De opzet van het kloosterbezoek behelst drie ervaringsmomenten voor jongeren: ontmoeting, zorg voor elkaar en 'een pas op de plaats'. Ze constateert dat jongeren over het leven gaan nadenken tijdens deze dagen. De rust en stilte en het praten over hun levensvragen zorgt ervoor dat jongeren erdoor geraakt worden. Op hun beurt worden ook de kloosterlingen geraakt door deze bezoeken van jongeren; het maakt ook hun eigen geloofservaringen (weer) zichtbaar en voelbaar.

De muziekbeleving van jongeren staat centraal in de bijdrage van Bart de Bakker. Hij geeft aan dat we kunnen spreken van jongerenscenes: groepen jongeren die een gemeenschappelijke interesse hebben en aan cultuur gaan doen. Dit uit zich vooral in gedeelde

muziek-interesses die op de mp3 of iPod kunnen worden meegenomen naar waar men gaat en zo op ieder gewenst tijdstip een 'thuiskomen' kan bewerkstelligen; thuis bij je eigen muziekbeleving. Wat staccato eindigt hij ermee dat begeleiders misschien deze beleving positief kunnen waarderen en helpen die voor de jongeren te verdiepen opdat deze ervaring een religieuze beleving kan worden.

De wereld van de online games wordt door Wilfried Schwalbach interessant beschreven aan de hand van een voorbeeld: *World of Warcraft*. De spelers hebben grensoverschrijdende ervaringen als ze lang en intensief aan deze 'belevenis' meedoen. De grenzen tussen virtuele en alledaagse wereld vervagen voor de deelnemers, en zo ervaren zij een nieuw soort gemeenschap. De betekenis van deze gemeenschap en de belevenis van het spel hangt af van de wijze waarop men het spel speelt, de er aan bestede tijd en de intensiteit waarmee het gespeeld wordt. De manier waarop deelnemers zich aan deze *community* verbinden en er betekenis aan verlenen zal nadere bestudering vragen, maar daarmee licht kunnen werpen op nieuwe vormen van gemeenschap, aldus ervaringsdeskundige Wilfried Schwalbach.

Ton Zondervan verkent de thematiek van de verstillende handelingen van gebed en meditatie bij jongeren. Hij vindt de aandacht hiervoor bij jongeren opvallend omdat het manieren zijn om het zelf te de-centreren, terwijl zij juist authentiek en autonoom zijn en het zelf centraal stellen. Hij noemt deze handelingen religieus als de betrokkene ze ervaart en benoemt als betrokken op God. Doordat meditatie ruimte biedt aan 'actieve passiviteit' kunnen transformatieve processen plaatsvinden. Juist omdat hier geen traditionele, voor jongeren moeilijk toegankelijke taal bij wordt gebezigd, is deze vorm meer toegankelijk voor hen en is in de huidige belevingscultuur dit kunnen ervaren van verstillend belangrijk. Gebed heeft voor jongeren vooral de functie van coping, en is uit zijn aard onlosmakelijk met taal verbonden. Het samen delen van je verlangens en dit verdiepen met anderen gebeurt volgens Ton Zondervan veel onder jongeren, in netwerkachtige verbanden.

In de zesde bijdrage van Eduard Groen staat het nadenken over de kerk centraal in plaats van de religiositeit van jongeren; een vreemde eend in de bijt dus. Ineens is er een godsdienstsociologisch overzicht van de veranderende positie van de kerk en welke consequenties deze veranderde positie heeft voor kerkelijk beleid. Eduard Groen belooft dat hij aan het eind van zijn bijdrage nog even op het thema van het boek terug zal komen door te kijken naar enkele praktijken waarin wordt aangesloten bij de veranderingen in de samenleving, bij jongeren en kerk. Deze belofte wordt echter nauwelijks waargemaakt; hij noemt inloophuizen als voorbeeld en de projecten die in de vijf eerdere bijdragen zijn gebruikt, en raadt de kerk aan haar situatie onder ogen te zien.

In de slotbeschouwing, van Zondervan, wordt wel bevestigd dat het om heel verschillende bijdragen gaat. Dat daarin 'zwevende, deels onbenoemde, niet institutioneel gelegitimeerde religiositeit van jonge mensen van deze tijd' (p. 147) zichtbaar zijn gemaakt, ben ik helaas met auteur oneens. Het zijn interessante gedachten, de eerste vijf essays

in elk geval, om na te denken over jongeren en hun religie. Ton Zondervan schrijft ook dat er ervaringen van zelfoverstijging en nieuwe vormen van gemeenschappelijkheid zijn gevonden door de zes theologen uit het forum. Maar wat voor jongeren heilig is, weten ze nog niet. Het advies 'vanuit deze wereld de kerk te bekijken' is een magere oogst van zoveel schatten aan ervaringen van jongerenwerkers.

Monique van Dijk-Groeneboer
(Universiteit Tilburg Faculteit Katholieke Theologie)

Jespers, Frans (red.) (2009), *Nieuwe religiositeit in Nederland. Gevalstudies en beschouwingen over alternatieve religieuze activiteiten*, Budel: Damon, pp. 256, ISBN 9789055739028, € 19,90.

In dit boek worden tien gevalstudies gepresenteerd over nieuwe religieuze praktijken. Zij zijn bijeengebracht ten behoeve van het universitair onderwijs, zo wordt in de 'leeswijzer', waarmee de publicatie aanvangt, aangegeven. Dat het boek met een leeswijzer begint, is niet zonder reden. In de uitvoerige Inleiding (van Frans Jespers) wordt de inrichting van het boek verantwoord en worden ook de casussen kort geïntroduceerd. Tevens worden conclusies getrokken op grond van het materiaal dat in de gevalstudies aan de orde komt. Daarom wordt in de leeswijzer ingegaan op de vraag of de lezer beter eerst de Inleiding kan lezen en daarna de casussen of juist andersom. Mijn advies aan de lezer is, doe zoals ik: trek je niets aan van de leeswijzer en begin gewoon met de Inleiding.

In die Inleiding wordt uit recent onderzoek en uit theorieën een aantal tendensen aangaande alternatieve religiositeit gedestilleerd en in verband gebracht met het in de casussen gepresenteerde materiaal. Daaruit blijkt dat in een groot deel van de beschreven nieuwe religieuze praktijken een holistisch mens- en wereldbeeld is te ontdekken en dat als tendensen vooral hertovering van de wereld, grotere nadruk op spirituele groei en popularisering (publieksgericht en entertainment) duidelijk naar voren komen.

In de eerste casus van Claudia Venhorst wordt de Mouridiyya-orde beschreven, een soefische stroming afkomstig uit Senegal. Zij kent ook in Nederland enige aanhangers, hoofdzakelijk migranten uit Senegal. Het gaat hier om een mystieke tak van de islam, die zich plaatst binnen de orthodoxe soennietische richting en derhalve nauwelijks of geen verwantschap heeft met de islam overstijgende universele soefi-stromingen.

Lieve Troch beschrijft de veelvormigheid van de pinksterbeweging. Deze nu ruim honderd jaar oude revivalbeweging kent een groeiende aanhang (bij vooral vrouwen en armen) in vrijwel alle landen van de wereld. Hoewel er wel gemeenschappelijke kenmerken zijn, is het een veelvormig verschijnsel en vanwege die diversiteit, zo meent de auteur, is er geen eenduidig verklaringsmodel mogelijk. De vraag of deelverklaringen dan wel mogelijk zijn, wordt door haar niet gesteld.

Religie & Samenleving, Jrg. 4, nr. 3 (december 2009)

Twee casussen: de openingsceremonie van een tentoonstelling van een aantal relieken in een Tibetaans boeddhistisch centrum te Nijmegen, *Jewel Heart*, en een studiedag van de stichting *Psychotherapie en Boeddhisme*, worden door Paul van der Velde besproken. Uit beide casussen komt naar voren dat in het boeddhisme in het Westen de leek centraal staat en door aanhangers vooral gezien wordt als een praktische levensfilosofie.

De godinnenbeweging *Stichting Avalon Mystic*, zo maakt Hanneke Minkjan duidelijk, is een Nederlandse neo-paganistische groepering die haar inspiratie vond in de Engelse *Glastonbury Goddess Movement*. Gepoogd wordt een eigen Nederlandse identiteit te ontwikkelen door de constructie van een Nederlands 'Wiel van het Jaar' – de vereringen van de godinnen gebeurt in relatie tot de seizoenen – en met het zoeken en in het Wiel plaatsen van authentieke Nederlandse godinnen. Er heeft in navolging van de Engelse zusterbeweging een zekere institutionalisering plaats gevonden (een godinnentempel, een spiritueel centrum en een priesteressenopleiding).

Aart van der Griend bespreekt de beweging *Psychosofia* gesticht door Zohra Noach. Hij geeft aandacht aan de organisatie (tempelvieringen, stichting *Psychosofia*) en aan het gedachtegoed. Volgens de leer van Zohra heeft de mens een goddelijk kern (godsvonk), waarvan hij zich – in het Aquariustijdperk – bewust wordt in dit leven en volgende levens en van waaruit hij steeds meer zal gaan leven. Dan richt hij zich in liefde tot de naaste en zal van hem ook liefde terug ontvangen. Als de mensheid zich in die zin ontwikkelt, zal wereldvernietiging kunnen worden voorkomen. Er is, zo blijkt uit vergelijking, verwantschap met de theosofie, maar er zijn ook eigen accenten.

Ook Frans Jespers behandelt twee casussen: een uitzending van Astro tv en een bezoek aan een alternatieve genezeres. Bij beide gevalstudies gaat het om een laag georganiseerd, los netwerk van specialisten met in grote trekken hetzelfde holistisch mens- en wereldbeeld.

Het New Age gedachtegoed is vooral in het bedrijfsleven doorgedrongen, zo blijkt uit de bijdrage van Stef Aupers. Hij maakt duidelijk dat spiritualiteit een nieuw beleidsinstrument is om mensen te motiveren, maar zeker ook om hen op subtiele wijze te controleren.

Thomas Quartier heeft enkele metalconcerten bezocht. Er is daar sprake, zo meent de auteur, Turner volgend, van een liminoïd verschijnsel: de orde van alle dag wordt doorbroken en er ontstaat bij de bezoekers een zekere onderlinge verbondenheid. De concerten blijken voor de uitvoerende artiesten meer religieuze betekenis hebben dan voor de toehoorders.

In dit boek is een breed scala aan nieuwe religieuze praktijken bij elkaar gebracht, die zeker studenten, maar ook anderen, zullen interesseren. Het gaat – in de meeste gevallen – om goed geschreven artikelen, met niet al te veel sociaal-wetenschappelijk jargon. De lezer verneemt over hem vaak onbekende groeperingen, hun gedachtegoed, rituelen en organisatie. Niet alleen de beschrijvingen, maar ook de analyses zullen aanleiding zijn tot debat en in die zin is het boek zeker geschikt voor het universitaire onderwijs: het

informeert en lokt discussie uit. Wel vind ik dat het materiaal waarop sommige gevalstudies berusten erg mager is. Is het een keer bijwonen van een studiedag van een religieuze groepering of het een keer ondergaan van een behandeling van een alternatieve genezer, voldoende om een degelijke greep te krijgen op het onderzoeksveld? Krijgt de student dan wel een juiste indruk van het kwalitatieve onderzoek? Immers daar gaat het niet om oppervlakkig verzamelen van materiaal, maar om tijdrovend, langdurig onderzoek via participerend observeren, vraaggesprekken, documentenanalyse enzovoort.

Lammert G. Jansma
Veenwouden

Lewis, James R. (ed.) (2009), *Scientology*, Oxford/New York: Oxford University Press, pp. 446, ISBN 9780195331493, \$35.00.

The *Church of Scientology* heeft een imagoprobleem. Zij is in haar bestaan herhaaldelijk in conflict gekomen met justitie en hoewel zij veelvuldig rechtszaken heeft weten te winnen, krijgt dat in de media nauwelijks aandacht. Als in de media over de Scientology kerk wordt gesproken of geschreven worden kwalificaties gebruikt als 'omstreden' of wordt gewezen op het 'sekte'-karakter en op uitbuiting van aanhangers. Onbevooroordeeld spreken over deze religieuze beweging lijkt welhaast onmogelijk geworden. Hier hebben de sociale wetenschappen een belangrijke taak: zorgvuldig empirisch onderzoek kan bijdragen tot een betere beoordeling. Het probleem bij de Scientology kerk is echter dat onderzoekers niet erg welkom zijn of aan strenge voorwaarden worden gebonden, wat weer niet bevorderlijk is voor het imago. Deze thema's en andere komen aan de orde in de hier te bespreken bundel. In de *Introduction* geeft de bezorger ervan, Lewis, aan hoe het boek ontstond en hoe hij de stof heeft ingedeeld. Hij heeft de bijdragen ondergebracht in zeven delen. Die indeling volg ik bij mijn korte weergave van de inhoud.

In de inleidende essays, het eerste deel, wordt informatie gegeven over de geschiedenis van de Scientology beweging, haar huidige omvang, verspreiding en organisatie. Vervolgens worden het leven van de oprichter L. Ron Hubbard, zijn avontuurlijk bestaan, zijn reizen, zijn werk als science fiction auteur en als organisator en ideoloog van de beweging behandeld. Ook de leer wordt kort samengevat. Centraal staat daarin het toepassen van een bepaalde therapeutische technologie. Met behulp van speciale technieken (auditing en het gebruik van de e-meter (een instrument dat de elektrische geleidbaarheid van de huid meet) worden de blokkades (engrams) van de hulpvrager ('preclear') ontdekt en na succesvolle verwijdering daarvan kan deze de status van 'clear' bereiken. Verdere training kan hem op nog hogere niveaus brengen (de verschillende vormen van OT, 'Operating Thetan'). Deze *thetan* heeft al vele levens gehad, en zal nog vele wedergeboorten meemaken. Onderzoek naar de beweging – en dan vooral de interne organisatie – is nog niet veel

Religie & Samenleving, Jrg. 4, nr. 3 (december 2009)

gedaan vanwege haar geslotenheid en, zoals een van de auteurs opmerkt: *they walk softly, but they carry a big lawyer.*

In deel 2 zijn theoretische en kwantitatieve benaderingen over Scientology opgenomen. Van de laatste treft men echter maar één bijdrage in deze bundel aan; daarin wordt een poging gedaan om het relatieve succes van de beweging te bepalen. Het blijkt niet de snelst groeiende godsdienst te zijn zoals ze zelf beweert. Het gaat in dit deel echter vooral om het karakteriseren van de beweging. Dat levert echter weinig nieuwe inzichten op, hoogstens uitspraken als: Scientology is een profetische beweging waar therapie, religie en business samengaan.

Deel drie heeft als titel 'Community and Practices'. De core business van Scientology is auditing, een gesprek tussen auditor en *preclear* over zijn blokkades, waarbij de emotionele reacties (meestal) worden geregistreerd met de e-meter. Een goede toepassing van deze techniek – maar ook door de leden van de beweging beschouwd als heilig ritueel en als een brug naar verlichting – en vervolgtrainingen, zullen, zo stelt de Scientology kerk, de persoon op een hoger geestelijk niveau brengen. Maar de vraag dringt zich dan op hoe de nadruk op persoonlijke groei via deze therapie zich verdraagt met het vormen van een *communitas*(gedachte). Onderzoek in Denemarken wees uit dat de Scientology-beweging, hoewel sterk gericht op persoonlijke ontwikkeling, wel een gevoel van verbondenheid bij de leden weet te bewerkstelligen. Integratie in de Deense samenleving kent echter problemen, omdat de beweging naar buiten toe gesloten is. In een volgend artikel komen de collectieve religieuze rituelen aan de orde. Zijn die voor een beweging die sterk gericht is op persoonlijke geestelijke groei eigenlijk niet overbodig en heeft Hubbard ze misschien bedacht om de beweging het uiterlijk van een kerk te geven, zo vraagt de auteur zich af.

In het vierde deel, losjes genoemd 'Sources and Comparative Approaches', wordt Scientology vergeleken met het boeddhisme en worden begrippen uit de Westerse theologie in verband gebracht met centrale begrippen uit de leer van de Scientology. Ook wordt met New Age vergeleken en dan wordt gewezen op aspecten die in de leer van beide voorkomen, zoals reïncarnatie, en op gelijke wortels, namelijk de theosofie. Verder wordt gezegd dat beide stromingen passen in de laat moderne maatschappij, want in beide wordt de nadruk gelegd op het gebruik van spirituele technieken om succes te hebben in het leven. Vandaar dat ook de vraag gesteld wordt of Scientology een moderne religie is, of eerder de religie (sacralisering) is van de moderniteit.

Deel vijf behandelt de conflicten die de Scientology kerk in de V.S. heeft ondervonden met het *Cult Awareness Network* (CAN), dat zich eerst vastbeet in de *Unification Church* (Moonies) en later de Scientology kerk tot haar tegenstander koos. Strategisch gezien geen goede keuze, want de Scientology kerk was strijdbaar en heeft via allerlei juridische procedures CAN vernietigd. Ook heeft zij in verschillende landen met succes haar status van 'echte kerk' via de rechter kunnen afdwingen, wat onder meer belastingvoordeel en andere privileges met zich bracht. Met deze acties heeft zij overigens ook voor andere minderheidsreligies het pad naar meer vrijheid gebaad. Aan de strijd van de Scientology

kerk, soms in samenwerking met andere religieuze minderheden, in Frankrijk wordt een afzonderlijk hoofdstuk gewijd. In dat land is reeds lange tijd een heftige *lutte contre les sectes* aan de gang, gesteund door de nationale en regionale overheden. Scientology wordt beschouwd – en gevreesd – als een vehikel van Amerikaans imperialisme en Amerikaanse cultuur, waarbij zij verdacht wordt van geestelijke manipulatietechnieken gebruik te maken. Scientology heeft verschillende processen gevoerd echter met betrekkelijk gering succes. Onder Sarkozy lijkt er iets meer ruimte te komen voor *toutes les spiritualités*.

De missie-activiteiten in verschillende land worden in deel zes behandeld, waarbij de vraag aan de orde komt of – bijvoorbeeld uit tactische overwegingen – de leer aangepast wordt aan de omstandigheden in de landen waar de beweging actief is. Dat is bij de centraal geleide Scientology kerk niet het geval. Verder wordt in dit deel de vestiging en ontwikkeling van de Scientology kerk in Zweden en Australië besproken, waarbij aandacht wordt geschonken aan groei, beeldvorming – met name de rol van de media –, conflicten met anti-cultgroepen en juridische processen.

In het laatste deel, met de weinig zeggende titel 'Dimensions of Scientology', wordt een belangrijk onderdeel van de leer van de beweging, de Xenu mythe, besproken en geanalyseerd. De tekst van de mythe is volgens de beweging alleen bestemd voor gevorderden en werd daarom niet beschikbaar gesteld aan minder ontwikkelden, leken en buitenstanders, maar ex-leden brachten die naar buiten. Het is een science fiction-achtig verhaal over de oorspong van de mens op aarde. Verder wordt in dit deel een poging gedaan de vraag te beantwoorden waarom zoveel 'celebrities', als John Travolta en Tom Cruise, zich tot Scientology aangetrokken voelen en wordt aangegeven welke (primaire en secundaire) bronnen er zijn over de beweging en hoe die gewaardeerd moeten worden.

Scientology is terughoudend ten opzichte van sociaal-wetenschappelijke onderzoekers. Dat komt in deze bundel op tweeërlei manieren naar voren. Ten eerste wordt in de bijdragen de verzuchting over de ontoegankelijkheid herhaalde malen geslaakt en ten tweede zijn er ook nauwelijks bijdragen aan te treffen waarin onderzoeksmateriaal verzameld via participerende observatie of andere methoden. Veel nieuws biedt de bundel dan ook niet over de interne organisatie van bijvoorbeeld de afzonderlijke kerken en het reilen en zeilen van de leiding. Wel wordt nieuw onderzoeksmateriaal gepresenteerd over de receptie van de beweging in verschillende landen en over de beeldvorming in de media.

Uit mijn samenvatting van de bijdragen kan de indruk ontstaan zijn dat de bundel een heldere indeling kent en goed geredigeerd is. Dat is jammer genoeg niet het geval. De bezorger heeft, zo lijkt het, wat hij binnenkreeg verzameld en vrij nonchalant bij elkaar geplaatst. In de *Introduction* verontschuldigt hij zich voor het heterogene karakter van de in de bundel gepresenteerde stof. Tot zijn verbazing kwamen er veel meer bijdragen binnen, dan hij had verwacht, maar dat hield wel in dat er een bundel ontstond met artikelen die qua aard en theoretische benadering sterk uiteenliepen. Voor het feit dat hij bewust voor een breed scala aan bijdragen heeft gekozen, is nog wel te begrip op te brengen. Dat geldt echter niet voor zijn minimale inspanningen als redacteur. Niet alleen heeft hij weinig

moeite gedaan de stof enigszins overtuigend in te delen, maar ook heeft hij zich nauwelijks ingespannen om overlappingsen te voorkomen. De lezer komt dus herhaaldelijk een beschrijving van het leven van Hubbard tegen, de geschiedenis van de beweging wordt hem meer dan een keer voorgeschoteld, almede de beschrijving van de auditing techniek. Niet de bijdragen zelf, daaronder zijn zeker wel interessante aan te treffen, maar juist de slordige wijze van redigeren maken de bundel minder aantrekkelijk.

Lammert G. Jansma
Veenwouden

Jacobsen, Knut A. & Raj, Sylva J. (eds.) (2008), *South Asian Christian Diaspora: Invisible Diaspora in Europe and North America*, Farnham: Ashgate, pp. 267 + xv, ISBN 9780754662617, GB£ 55.

De godsdienst van migranten is een dankbaar onderzoeksveld. De groei van het christendom wereldwijd wekt binnen de sociale wetenschappen ook steeds meer belangstelling op. Maar christendom onder migranten kan zich als onderwerp in veel minder belangstelling verheugen. Dat is vaak begrijpelijk. Het christendom is voor veel onderzoekers op het eerste gezicht een minder uitheems, en daarmee minder interessant, verschijnsel dan andere godsdiensten. Zeker in de gevallen dat het christendom ook nog eens een minderheidsgodsdienst onder de groep migranten is, ligt het voor de hand dat er geen grote aantallen wetenschappelijke studies over hen verschijnen. De redacteurs van dit boek hebben de taak op zich genomen zo'n wat zij 'onzichtbare diaspora' noemen, in beeld te krijgen. Het gaat daarbij om Zuid-Aziatische christenen in Europa en Noord-Amerika.

Dertien verschillende case-studies uit acht verschillende landen vinden hun plaats in het boek. Om verschillende redenen is er weinig overeenkomst tussen de hoofdstukken. De Zuid-Aziaten vormen een zeer diverse groep; de migratiegeschiedenis van iedere groep heeft zijn eigen kenmerken; en de Zuid-Aziatische christenen behoren tot zeer uiteenlopende kerkverbanden. Dat zorgt ervoor dat de verschillende hoofdstukken vaak meer aparte schilderijtjes zijn dan dat ze ieder het facet van een en hetzelfde verschijnsel belichten. Meer aandacht voor de transnationale contacten binnen de Zuid-Aziatische diaspora, die door het internet steeds meer toenemen, zou wellicht hebben kunnen helpen de afzonderlijke verhalen dichter bij elkaar te krijgen. Eleanor Nesbitt schrijft hierover in haar artikel over Groot-Brittannië (p. 33-34). Maar aangezien het studieterrein zo onontgonnen is, weegt dat bezwaar niet al te zeer. Er moet ergens een begin gemaakt worden, en deze collectie is een goede start.

In een aantal hoofdstukken komt terug dat de Zuid-Aziaten er in westerse landen tegenaan lopen dat westerlingen blijkbaar een zeer vertekend beeld van het wereldchris-

tendom hebben. Daardoor blijkt het moeilijk te bevatten dat Zuid-Aziaten christen zouden kunnen zijn (p. 45, 238).

Verschillende studies in dit boek leveren een interessante bijdrage aan het verduidelijken van hybridisering van religie. Met name de hoofdstukken geschreven door Brigitte Luchesi en Damaris Lüthi geven voorbeelden hoe een hindoeïstische en rooms-katholieke identiteit als verenigbaar worden ervaren door vele Tamils.

De grote meerderheid van de studies gaan over katholieke gemeenschappen, die vaak al eeuwenoude christelijke wortels hebben in hun land van herkomst. De vragen die op deze gemeenschappen afkomen zijn: in hoeverre te assimileren in hun nieuwe land, hoe gewaardeerde eigen tradities te bewaren, en in welke relatie te treden tot de bestaande kerk. Deze vragen komen wel het meest prangend naar voren in hoe Indiase kerkgemeenschappen omgaan met het kastenvraagstuk, zoals beschreven in het hoofdstuk van Rachel Fell McDermott. Voor Nederlanders is het aardig op te merken dat Freek L. Bakker een bijdrage aan dit boek levert met een hoofdstuk over Oostindische christenen in Nederland, waarbij hij vooral aandacht besteedt aan de Evangelische Broederschap Gemeenten.

Een aanzienlijk deel van de Zuid-Aziatische christenen bestaat uit bekeerlingen. Dat wordt in dit boek op verschillende momenten wel aangestipt, maar alleen Nori Henk schenkt er in hoofdstuk 12, over een Zuid-Aziatische kerk in de Verenigde Staten, uitgebreid aandacht aan. Dit is een gemis in het boek waar verschillende verklaringen voor zijn aan te geven. De tot het christendom bekeerde Zuid-Aziaten vormen niet een afgebakende gemeenschap, zoals de katholieke, eeuwenoude, christelijke gemeenschappen met wortels in India en Sri Lanka. Daardoor zijn zij minder gemakkelijk te onderzoeken. Dat is echter niet de enige reden. Waarschijnlijk speelt de aversie van veel sociale wetenschappers tegen bekering tot het christelijk geloof ook een rol. Zo noemt Nesbitt sommige mensen 'kwetsbaar' voor evangelisten. Ook tekenend is dat ze 'convert' gebruikt als transitief werkwoord. Zendingen bekeren mensen (p. 30), in plaats van dat mensen zich bekeren. Met beide uitdrukkingen worden er vraagtekens gezet bij de handelingsvrijheid van bekeerlingen.

Opvallend genoeg is de afkeer van bekering niet alleen merkbaar onder sociale wetenschappers, maar ook binnen kerken, zowel nationale kerken als immigrantenkerken. Brigitte Sébastia schrijft een hoofdstuk over rooms-katholieke Tamils in Frankrijk. Daarin beschrijft ze hoe van binnenuit de Tamil kerk er druk uitgeoefend wordt om zich niet te richten op buitenstaanders, maar alleen de religieuze behoeften van een subgroep katholieken te bevredigen (p. 43-44). Nationale kerken gaan soms nog verder, zoals duidelijk wordt uit de studie van Lüthi. Zij schrijft dat een protestantse nationale kerk zelfs weigert diensten in het Tamil te beleggen voor de bestaande groep protestantse Tamils, omdat zij geen zending wil bedrijven (p. 101). Bij deze naar binnen gerichte opstelling van katholieke en oecumenische kerken, is het niet verwonderlijk dat de bekeerlingen grotendeels elders te vinden zijn. Het verdient dan ook aanbeveling om in verder onderzoek meer aandacht te besteden aan Zuid-Aziatische bekeerlingen binnen evangelikale kerken.

Het doet goed dat in dit boek over het algemeen godsdienst op zijn eigen waarde wordt geschat. Slechts af en toe steekt het oude sociaal-wetenschappelijke euvel de kop op dat godsdienst vooral beoordeelt op grond van welke consequenties zij heeft op niet-godsdienstig vlak. De bijdrage van Selva J. Raj ontsnapt dat gevaar niet helemaal. Het is dan ook lichtelijk teleurstellend dat de conclusie van het boek eindigt met een beschouwing over hoe christelijke Zuid-Aziatische immigranten een bijdrage kunnen leveren aan het versterken van de maatschappij (p. 262). Hoewel ik met de analyse in kan stemmen, zou het boek gebaat zijn geweest met een einde dat over het christendom zelf gesproken had, in plaats van het sociale kapitaal dat het christendom oplevert.

Marten Visser

(Regioleider Isaan van OMF-International, en zendingspredikant uitgezonden door de PKN).

Ontvangen boeken (per 5 december 2009)

- Borg, Meerten B. ter & Berend ter Borg (2009),
Zingeving als machtsmiddel. Van zinsverlangen tot charismatisch leiderschap, Zoetermeer:
 Uitgeverij Meinema, pp. 256, ISBN 9789021142302, € 25,00.
- Bosgraaf, Emke (2009),
*Gebroken wil, verstorven vlees. Een historisch-psychologische studie over versterving in het
 Nederlandse kloosterleven (1950-1970)*, Diss. Rijksuniversiteit Groningen, pp. 342.
- Harinck, George & B.T. Wallet (red.) (2009),
Het gereformeerde geheugen. Protestantse herinneringsculturen in Nederland, 1850-2000,
 Amsterdam: Prometheus, pp. 648, ISBN 9789035133501, € 39.95.
- Iersel, A.H.M. van & J.D.W. Eerbeek (red.) (2009),
*Handboek justitiepastaat : context, theologie en praktijk van het protestants en rooms-
 katholiek justitiepastaat*, Budel: Damon, pp. 594, ISBN 9789055739585, € 34.90.
- Koster, Edwin, & Wessel Stoker (red.) (2009),
Roman & Religie. Bepiegelingen over godsdienst in 'Knielen op een bed violen', Zoetermeer:
 Meinema, pp. 232. ISBN 9789021142456, € 21,50.
- Lamers, H. (2009),
*Ik leerde met hen door hun weg te gaan. Nederlandse religieuzen en de 'romanisering'
 van de Braziliaanse katholieke kerk*, Zoetermeer: Boekencentrum, pp. 452, ISBN
 9789023923725, € 35,00.
- Moor, Nienke (2009),
*Explaining worldwide religious diversity. The relationship between subsistence technologies
 and ideas about the unknown in pre-industrial and (post-) industrial societies*, 2009, Diss.
 Radboud universiteit Nijmegen, pp 192.