

Religie & Samenleving

Jaargang 4, nummer 2

September 2009

Inhoud

Redactioneel	89
‘Wij zijn geen folklore, wij zijn een religie!’ Candomblé en de strijd om als Afrikaanse religie erkend te worden <i>Mattijs van de Port</i>	91
“Church, Family, Hard Work, and Dutch Clean” Jeugdherinneringen, godsdienst en etniciteit van Nederlandse immigranten in Amerika <i>Peter Ester</i>	109
Gemeentestichting en contextualisatie in Nederland <i>Martijn Vellekoop</i>	139
Boekbesprekingen	159
Ontvangen boeken	175

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
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
Potgierterstraat 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.

Redactioneel

De kwestie van religie's definitie is allicht één van de oudste vragen die de godsdienstsociologie sinds haar ontstaan bezighoudt en verdeelt. Dat komt doordat – zoals de Franse godsdienstsociologe Danièle Hervieu-Léger in een artikel van 1987 stelt – sociale wetenschappers hun onderzoeksobject niet alleen bestuderen maar ook maken. Afhankelijk van de definitie van religie zullen bepaalde maatschappelijke fenomenen bestudeerd worden, of bepaalde analyses worden gemaakt. Deze inzichten brachten Max Weber ertoe om in een befaamde aanvangszin van *Soziologie der Religion* te stellen dat *a priori* definiëren van religie onmogelijk was, en dit juist het object van onderzoek moest worden.

Met de toenemende globalisering en multiculturalisering van onze maatschappij is echter duidelijk geworden dat discussies over de definitie van religie geen lege en semantische discussies zijn, maar – zoals reeds betoogd door Dobbelaere & Lauwers in 1973 – reële en materiële effecten hebben. Dat blijkt ook uit de eerste bijdrage van dit nummer, van Mathijs van de Port. Hierin gaat hij na hoe de strijd van de Candomblé ritus in Brazilië om als 'echte' religie te worden erkend tevens een actie is om een 'stem' te krijgen in het dominante religieus en politiek landschap. Maar paradoxaal genoeg gaat deze strijd ook gepaard met een reeks transformaties waaraan deze cultus zich moet onderwerpen. Veranderingen waarbij deze cultus zich moet omvormen en herschikken naar Christelijke maatstaven, die in deze als blauwdruk lijken te fungeren voor wat als religie telt. Van de Port koppelt aan deze observaties ook een meta-discussie en vraagstelling, die 'onze' rol als onderzoekers interpelleert om deze of gene fenomenen als religie te bestempelen, met alle disciplinerende en performatieve effecten op het geobserveerde fenomeen.

Daar waar sommige cultussen strijden om de erkenning als label 'religie', bevinden andere religieuze fenomenen zich in de grenszone tussen identiteit, etniciteit en religie. Dit is het geval voor de Calvinistische Nederlandse minderheidsgroep die in Holland U.S. wonen. In het tweede artikel gaat Peter Ester na hoe oudere tweede generaties Nederlanders terugblikken op hun religieuze identiteit, en hoe dat laatste zich verhoudt tot hun etnische identiteit. Hoewel het onderscheid tussen beide bij de eerste generaties smal lijkt te zijn, vindt gaandeweg een dissociatie plaats tussen beide, waarbij het belang van de Protestantse identiteit opweegt tegen de culturele identiteit. Hoewel het in deze studie om een specifieke oudere Calvinistische tweede-generatie Nederlanders in de V.S. gaat, vertonen de bevindingen van deze studie tref-

fende parallellen met huidige studies over Turkse en Marokkaanse moslims. Verschillende studies wijzen erop dat de etnische identiteit van beide groepen afneemt, in het voordeel van een sterkere religieuze identificatie. Het is onduidelijk in welke mate bevindingen zoals die van Ester een prospectieve blik werpen op de ontwikkelingen die deze laatste groepen kenmerken, maar het biedt alleszins een inzicht op de actuele vraag naar de wijze waarop religieuze identiteiten in een geglobaliseerde wereld tot cultureel en etnisch bindmiddel bij uitstek uitgroeien.

Dat globaliseringsprocessen de groei van bepaalde religieuze gemeenschappen in de hand werken blijkt tenslotte uit het laatste artikel van Martijn Vellekoop dat een analyse biedt van de ontwikkeling en evolutie van gemeenschapsvorming in Nederland. Opvallend is hoe de nieuwe religieuze dynamiek zich vooral buiten de gevestigde kerkgemeenschappen situeert, en vooral groeit uit meer orthodox gerichte gereformeerde kerken. Deze vaststelling werpt opnieuw de vraag op in welke mate seculariseringstendenzen demobiliserende effecten hebben op oudere en gevestigde geloofsgemeenschappen enerzijds, maar anderzijds nieuwe religieuze bewegingen en dynamiek in de hand werken.

Zoals bij elk nummer van *Religie en Samenleving* trakteren wij u tenslotte opnieuw op een waaier van boekbespreking. In het licht van de aangesnede thema's in de hoofdartikelen biedt de boekbespreking *Moved by Mary* verrissende inzichten over de reeks transformaties waaraan Mariavereringen en processies worden onderworpen in de geglobaliseerde samenleving. En de bespreking van Charles Taylors rede werpt ons terug op het spanningsveld tussen religie als sociaal-maatschappelijk zingevend kader, en religie als individuele expressie.

De redactie

Aangehaalde literatuur:

Hervieu-Léger, Danièle (1987),

Faut-il définir la religion? Questions préalables à la construction d'une sociologie de la modernité religieuse, in : *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 63, 1, 11-30.

Dobbelaere, Karel, & Lauwers, Jan (1973),

Definitions of Religion: a sociological Critique, in: *Social Compass*, 20, 4, 535-551.

‘Wij zijn geen folklore, wij zijn een religie!’

Candomblé en de strijd om als Afrikaanse religie erkend te worden

Mattijs van de Port*

Summary

‘An increasing number of priests from candomblé – an Afro-Brazilian spirit possession cult – publicly demand that their creed is recognized as a full-fledged ‘religion’. In this article I discuss how this demand is part of a larger political project whereby candomblé priests seek to assert their voice in the public sphere of Salvador, Bahia, thus to counter the all out appropriation of candomblé myths, symbols and aesthetics by cultural entrepreneurs, tourist organizations and other outsiders. While candomblé has proven quite successful in these attempts, I show that the demand to be recognized as a ‘religion’ comes at a price: far from being a neutral term, ‘religion’ is a thoroughly Christian format. All creeds that make a public claim to be a ‘religion’ thus require to refashion themselves along this Christian model.

Wij zijn geen cult, geen sekte, geen folklore, wij zijn een *religie!*’ Aldus Mãe Stella, een beroemde candomblé priesteres uit Salvador da Bahia (Brazilië). Over de achtergronden van haar stellige uitspraak, en de vaak felle debatten waarin deze uitspraak ligt ingebed, zal ik in dit artikel nog komen te spreken. Eerst wil ik wijzen op het dilemma waar ik – mede door deze uitspraak – als onderzoeker van candomblé voortdurend heb geworsteld: moet ik de Afro-Braziliaanse geloofsvoorstellingen en praktijken die onder de noemer candomblé zijn gegroepeerd nu wel of niet als ‘religie’ in mijn teksten opvoeren?

Mãe Stella is een belangrijke figuur in candomblé, en verdient alle respect voor de jarenlange strijd die ze voert tegen de vooroordelen die er (nog steeds) bestaan over candomblé als een mindere, primitieve (want ‘Afrikaanse’) godsdienst. Dat alleen al zou voldoende reden kunnen zijn om haar benoeming van candomblé als zijnde een ‘religie’ over te nemen. Waarom dan toch moeilijk doen?

* Prof Dr. M.P.J. (Mattijs) van de Port is als hoogleraar populaire religiositeit verbonden aan de Vrije Universiteit van Amsterdam.

In *The Genealogy of Religion* (1993) heeft Talal Asad onderzoekers geadviseerd zich vooral niet te mengen in de lokale debatten of een bepaald geloof of bepaalde praktijk nu wel of niet in aanmerking komt voor het label (waarachtige) 'religie'. Opvattingen over welke geloofsvoorstellingen en praktijken in aanmerking komen voor het label 'religie' – en welke niet – kunnen van tijd tot tijd en van plaats tot plaats verschillen. Wat in de middeleeuwen als 'religie' werd aangewezen was niet hetzelfde als wat wij vandaag de dag als 'religie' benoemen. Maar ook in het huidige tijdsgewricht is er geen overeenstemming over wat 'religie' nu eigenlijk is: activiteiten als de pelgrimstocht naar Santiago de Compostella, het bezoeken van een *dance event* onder invloed van Ecstasy, het bekijken van Mel Gibson's *The Passion of the Christ*, het bezoeken van de nachtmis, het volgen van een yogacursus in het lokale buurthuis of het bijwonen van een-avondje-bij-Jomanda-in-Tiel kunnen als 'religieus handelen' worden benoemd, maar ook als 'seculier tijdverdrijf'.

Asad meent dan ook dat het beter is uit te gaan van de gedachte dat 'religie' altijd een *emic category* is. Er kan geen universele – transhistorische en transculturele – definitie van religie worden opgesteld op grond waarvan onduidelijk kan worden vastgesteld of activiteiten 'religieus' of 'niet-religieus' zijn: '... not only because [the] constituent elements and relationships [of such a definition] are historically specific, but because that definition is itself the historical product of discursive processes' (1993, 29; voor vergelijkbare kritieken op het religiebegrip zie bijvoorbeeld Chidester 1996; Beyer 2003; 2006). Welk label aan een bepaalde activiteit of geloofsvoorstelling wordt toegekend heeft alles te maken met wie er aan het woord is; wie toegang heeft tot de spreekbuizen van een samenleving; en wie in de publieke ruimte de macht heeft tot het opleggen van de definities. Anders gezegd, de bepaling van wat 'religieus' is, en het al dan niet toekennen van dat label, is een door en door politiek gegeven.

Dit is precies wat ik in Salvador heb bestudeerd: de wijze waarop verschillende – religieuze én niet-religieuze – groepen in de publieke sfeer van Salvador doende zijn candomblé te benoemen (of beter gezegd: te 'classificeren'): als cult, sekte, cultureel erfgoed, folklore, religie, geesteszwakte, bijgeloof, '*baixo espiritismo*' (lager spiritisme), traditie, kosmologie, toeristenvermaak, *curanderismo* (kwakzalverij) of *macumba* ('zwarte magie'). Al die termen hebben hun eigen geschiedenis, hun eigen lading, hun eigen 'kleur', hun eigen connotaties en gevoelswaarden, en daarmee hun eigen politieke gewicht: allemaal positioneren ze candomblé op een andere manier in de publieke sfeer. Mãe Stella kiest voor het aanzien van het eerbiedwaardige label 'religie'. De Bahiaanse staat benoemt candomblé meer en meer als 'traditie' en 'cultureel

erfgoed': een keuze die wordt ingegeven door de wens om enerzijds de esthetische vormtaal van candomblé te exploiteren voor de vorming van een herkenbare, Bahiaanse identiteit, en anderzijds op afstand te blijven van de meer ongrijpbare, verontrustende dimensies van candomblé zoals die naar voren komen in dierenoffers, het bloedbad dat ingewijden ondergaan, de geestesbezetenheid van de mediums en de manipulatie van occulte krachten. De gestaag groeiende pinksterkerken in Bahia benoemen candomblé op hun beurt ondubbelzinnig als een 'duivelse sekte'. Vanuit een heel andere hoek klinken weer andere geluiden. De Bahiaanse milieubeweging meent op grond van het gegeven dat in candomblé bomen, stenen, rivieren en watervallen als 'heilig' worden gezien dat het hier gaat om een 'proto-ecologische' beweging. Een commentator verwoordt het als volgt:

In het wereldbeeld van candomblé kan alles tot goddelijke woonplaats of rustplaats worden ... Alles kan dienst doen als tempel, een plek waar God zich manifesteert: een bron, een boom, een steen, een meer, een grot. En vanzelfsprekend, het menselijke lichaam. Het is op die manier dat de natuur in haar totaliteit als heilig wordt gezien in de candomblé. Alles dat leeft is sacraal (Riserio, in Pretto & Serpa 2002,9-10).

De zwarte emancipatie bewegingen in Bahia, om een laatste voorbeeld te noemen, zien candomblé toch bovenal als een '*sagrado quilombo*', oftewel, het religieuze equivalent van de quilombos, de historische gemeenschappen waar gevluchte slaven hun verzet tegen de slavernij gestalte gaven.

De terreiros zijn niet enkel religieuze tempels waar een belangrijk deel van de bevolking oplossingen zoekt voor haar problemen; het zijn ook culturele centra en opleidingsinstituten. Want voor lange tijd, en voor een groot deel van onze bevolking – de zwarten in Bahia – waren de terreiros de enige plek waar arme mensen zich konden ontwikkelen. De terreiro was een leerschool die gericht was op een herwaardering van hun cultuur en op de reïntegratie van hun gemeenschap. En zo is het nog steeds. In de terreiros leert men niet enkel de mythen, de rituelen, de gebeden en de complexe liturgie; niet enkel de formules van een religieuze code, de ritmische patronen van de muziek en van de schitterende dansen, de mystieke geheimen en de therapieën van een ver ontwikkelde etnobotanica, de voorschriften van een heilige culinaire traditie, en het spel van de symbolen waarmee op subtiele wijze de religieuze waarden in het lichaam worden geschreven; niet enkel een levenslustige esthetiek, doordrenkt met de liefde voor de rijkdom van de

schepping In de terreiros leren zwarte mannen en vrouwen een geschiedenis kennen die hen werd ontnomen; ontmoeten ze hun voorvaderen; hervinden ze de verloren tijden; volgen ze de tradities die hen in hun waarde laten. Alle mannen en alle vrouwen die worden opgenomen in de schoot van de Afrikaanse voorouders ... leren een broederschap kennen die alle grenzen van kleur en klasse overschrijdt; maken kennis met het goddelijke dat hun oorsprong en hun horizon uitmaakt. Ze leren zichzelf te respecteren en gerespecteerd te worden door anderen (Serra 2003,68-69).

Met deze – en vele andere – benoemingen van *candomblé* in mijn achterhoofd werd het vrijwel onmogelijk mij te bekennen tot de ene dan wel de andere classificerende, veralgemeniserende term. Er is immers geen kennistheoretisch motief om de benoeming van *candomblé* als zijnde een ‘religie’ te laten prevaleren boven andere benoemingen. Als antropoloog kun je enkel vaststellen dat ze allen adequaat, geëigend en ‘waar’ zijn binnen de grenzen van de sociale groepen waarbinnen ze worden gebezigd.

Met zo’n in wezen Foucauldiaans perspectief bevind je je in Salvador echter in een ingewikkelde positie. In *candomblé* kringen – en dan zeker waar het de kringen betreft die in de publieke sfeer van zich willen laten horen – geldt het niet onderschrijven van Mãe Stella’s uitspraak ‘*candomblé* is een religie’ als een gebrek aan respect. Of erger: als de voortzetting van een eeuwenoude, racistische ontkenning van de gelijkwaardigheid van de Afro-Braziliaanse godsdiensten. Dat die ontkenning er is (geweest) valt niet te ontkennen: sinds de laat 19^e eeuwse studies van psychiater Raimundo Nina Rodrigues hebben antropologen en andere religieonderzoekers een uitermate belangrijke stem gehad in de publieke beeldvorming rondom *candomblé*, en zulks niet altijd in positieve zin. Toch wil ik in deze beschouwing beargumenteren dat het beter is geen gehoor te geven aan de oproep van Mãe Stella. De benoeming van *candomblé* als ‘religie’ onderwerpt de cultus aan de door en door *christelijke* blauwdruk die aan het begrip ‘religie’ ten grondslag ligt en druist daarmee regelrecht in tegen de emancipatorische strijd die priesteressen als Mãe Stella voeren.

Religie of niet? De veranderende benoemingen van *candomblé*

Wat is *candomblé*? In strikt empirische zin is *candomblé* de verzamelnaam voor de verschillende geloofsvoorstellingen en praktijken van West-Afrikaanse herkomst die wortel hebben geschoten in Bahia (en andere delen van

Brazilië). Deze zijn allemaal gecentreerd rond de verering van geesteswezens die een onzichtbare, parallelle wereld, de *orum*, bewonen en die *orixás* worden genoemd (en in sommige tradities 'iniquices' of 'voduns'). Omdat iedere *orixá* is geassocieerd met een natuurlijk element of natuurkracht – het woud, de zee, het zoete water, de wind, de bliksem, het ijzer, de planten – omschreef Allard Westra ze als 'natuurgod-achtige wezens met menselijke trekken' (1987, 65). De gelovigen onderhouden wederkerige relaties met de *orixás*: de initiatie van een *candomblézeiro* wordt gezien als het beschikbaar stellen van diens materiële lichaam aan de *orixá*, die daardoor – gedurende bezetenheidsceremonies – een tijdlang in de fysieke, tastbare wereld van de mensen, het *aiye*, kan verkeren. Ook verplicht het medium zich tot het brengen van offers, en tot het opvolgen van de specifieke leefregels en taboes die gelden voor iedere afzonderlijke *orixá*. Omgekeerd bieden de *orixás* hulp en bijstand aan hun mediums, en zijn ze een krachtige bron van vitale levensenergie (*axé*) die alles in beweging zet en de 'wegen opent' (Santos 1998).

De initiatie van de mediums en de organisatie van de jaarlijkse cycli van feesten voor de verschillende *orixás*, vindt plaats in tempelcomplexen die *terreiros* worden genoemd. Een zeer recente telling leerde dat er alleen al in Salvador 1164 terreiros functioneren (Santos 2008). Naast de organisatie en uitvoering van de hiervoor genoemde spirituele taken zijn de terreiros actief in wat Braziliaanse religieonderzoekers wel de '*mercado dos bens de salvação*' (de markt voor heilsgoederen) hebben genoemd: het priesterschap verwerft een inkomen door het aanbieden van spirituele consulten, occulte bijstand en genezing aan zowel ingewijden als niet-ingewijden.

De term *candomblé* dekt in feite een heterogeen veld. Er is sprake van verschillende 'naties' binnen de *candomblé*, zoals Nagô-Ketu (Yorubá), Jeje (Ewe), Angola en Caboclo, en zelfs binnen deze naties is de autonomie van de verschillende terreiros dusdanig groot dat er de nodige variatie bestaat in de doctrines en de rituelen. De autonomie van de afzonderlijke terreiros wordt nog versterkt door het gegeven dat er geen centrale institutie is met voldoende macht om een zekere mate van orthodoxie op te leggen. Toch is het ook niet zo dat het universum van de *candomblé* volledig is gefragmenteerd. *Candomblézeiros* hebben een sterk gevoel van onderlinge verbondenheid, zeker nu de *candomblé* opnieuw onder druk staat door de spectaculaire groei van de protestantse pinksterkerken in Bahia die de *candomblé* als een vorm van 'duivelaanbidding' zien. Een andere samenbindende kracht is het gegeven dat een relatief klein aantal terreiros uit de Nagô-Ketu traditie op grond van hun anciënniteit, prestigieuze clientèle en – niet in de laatste plaats – door antropologen verstrekte certificaten van 'authenticiteit' zoveel prestige en status

hebben verworven dat ze een navolgenswaardig model vormen voor de minder aanzienlijke terreiros.

Tot de 19e eeuw was de algemene term voor de praktijken van Afrikaanse slaven die we nu als religieus herkennen in Brazilië *calundu*. In de negentiende eeuw werden dergelijke praktijken over het algemeen *candomblé* genoemd. De eerste melding van ‘candomblé’ betreft een document uit 1807, waar een slaaf met de naam Antônio de ‘*presidente do terreiro dos candomblés*’ werd genoemd (Reis 2005). Die term *candomblé* kon toen verwijzen naar de ‘fetichistische’ praktijken van de zwarte bevolking, maar ook naar Afro-Braziliaanse dansen, entertainment en carnavaleske vertoningen, en naar de plaatsen waar dergelijke activiteiten plaatsvonden. In de beschrijvingen werd er gegrossierd in kwalificerende bijvoeglijke naamwoorden als ‘primitief’, ‘barbaars’, ‘afschuwwekkend’, ‘heiligschennend’ en ‘grof’. Kerkautoriteiten vonden de ‘praktijk van achterlijke dierenoffers en de aanbidding van primitieve idolen’ een ‘belediging voor het Katholieke geloof’. De muziek en het drummen werd als ‘hels kabaal’ omschreven, het zingen als ‘onzinnige en onverstaanbare wartaal’, en de ‘opgewonden’, ‘wellustige’ dansen ontbeerden ‘ieder spoor van schoonheid en elegantie’. Zo deze praktijken al als ‘religie’ werden benoemd – in geschriften werd soms gewag gemaakt van termen als ‘fetisj priester’, ‘cult’ of ‘sekte’ – dan betrof het hier altijd de ‘zogenaamde religie’ van de Ander. Het waren hoe dan ook foutieve geloofsvoorstellingen. Het volgende vignet waarin Afro-Braziliaanse religieuze activiteiten beschreven worden door de Bahiaanse romancier Joaquim Manuel de Macedo, gepubliceerd in 1869, is een sprekend voorbeeld van de wijze waarop er over *candomblé* werd bericht.

Zij die de fetisjen aanbidden hebben hun tempels, hun priesters, hun culten, hun ceremonies en hun mysteries, maar het is allemaal grotesk, misselijkmakend en schandaleus [...] Het getrommel op hun grove instrumenten doet denken aan de wilde ceremonies van de Indianen en de Afrikaanse negers; men vindt er talismannen en bespottelijke symbolen; de priesters en priesteressen hebben zichzelf opgetuigd met veren en emblematische decoraties in felle kleuren; in het haardvuur, of op een oude, smerige tafel worden onbekende brouwsels gebrouwen, een aftreksel van vieze wortels, de aarde er nog aan; soms valt de priester plotseling in een razende, afschuwelijke, spastische dans om dan, als een Sibille, stuiptrekkend op de vloer te vallen. De priesteres loopt rond als een waanzinnige, gaat naar binnen en dan weer naar buiten, wortels en bladeren op het vuur gooiend zodat alles in een verstikkende rook wordt gehuld (Macedo, in Santos s.d.,)

Opmerkelijk genoeg worden de eerste benoemingen van candomblé als 'religie' zichtbaar in pogingen de gevolgen in te dammen van de formele scheiding tussen kerk en staat die van kracht werd met de stichting van de Braziliaanse republiek in 1889. Afro-Braziliaanse culten werden buiten de grondwettelijke gegarandeerde vrijheid van godsdienst gehouden op grond van de gedachte dat het hier *in de meeste gevallen* niet om 'echte' religies zou gaan. Deze 'valse culten' konden vervolgens worden vervolgd op grond van wetsartikelen gericht tegen de 'practice of spiritism, magic and its sorceries, the use of talismans and cartomancy to arouse sentiments of hate and love, the promise to cure illnesses, curable and not curable; in sum, to fascinate and subjugate public belief' (in Johnson 2002, 83) Zoals Christopher P. Johnson het verwoordde, 'Afro-Brazilian religions were not religions but matters of 'public health''. Yvonne Maggie heeft in haar magistrale studie *Medo do Feitiço* (1992) laten zien dat het in het leven roepen van een categorie van 'valse religies' (en daarmee dus ook van 'echte religies') aanleiding was tot voortdurende publieke debatten welke candomblé's deel uitmaakten van een legitieme Afrikaanse religieuze traditie, en welke candomblé's zich enkel met magische praktijken bezighielden. Die zorg van de staat om de echte Afrikaanse religies van de valse te onderscheiden ging zelf zo ver dat het juridische apparaat in vóórkomende zaken haar eigen 'experts' diende te produceren: 'echte candomblé priesters' die de charlatans zouden kunnen ontmaskeren.

Dit onderscheid tussen valse en echte candomblé's – magie versus religie; kwakzalvers versus echte priesters – blijft tot op de dag van vandaag een rol spelen in de publieke discussies over candomblé. Na de revolutie van 1930, die de lange periode van de autoritaire *Estado Novo* van Getúlio Vargas inluidde, verklaarde de nieuwe Braziliaanse grondwet dat allen gelijk zijn voor de wet, ook waar het religie betreft. Er was zelfs een presidentieel besluit waarin Vargas expliciet de legitimiteit van de 'traditionele huizen van candomblé' garandeerde, alsook het recht van de aanhangers van Afrikaanse godsdiensten om hun religie op de geëigende manier uit te oefenen (dat wil zeggen: met luidruchtig trommelspel). Volgens velen was dit decreet een direct gevolg van een bezoek dat Mãe Stella's illustere voorganger, Mãe Aninha, aan president Vargas bracht om de voortdurende vervolging van candomblé onder zijn aandacht te brengen. Verdere bescherming van candomblés werd geboden door een wetswijziging in 1940, waarin het beledigen of verstoren van religies strafbaar werd gesteld. Maar zoals Johnson terecht heeft opgemerkt:

While the law indirectly affirmed that some forms of traditional Candomblé could constitute a legitimate religion and ought to be protected, the article simultane-

ously implied that most terreiros are not traditional, legitimate, or worthy of state protection; are not, in other words, religion. Vargas's acts left the issue of religion versus magic open as a valid distinction (Johnson 2002, 95).

Die aarzelende houding vis-à-vis het 'waarlijk religieuze' gehalte van candomblé is goed zichtbaar in de rechtspraktijk. Alle terreiros in Bahia werden verplicht hun ceremonies te laten registreren bij een speciale divisie van de politie – de *Delegacia de Jogos e Costumes* – waar naast candomblés ook bioscopen, cabarets en huizen-van-plezier hun vergunningen moesten aanvragen en hun belastingen moesten betalen. Achterliggende gedachte was dat het bij de rituelen en feesten van candomblé om 'atos folclóricos' ging (Teles dos Santos 2000, 162).

De discussies die in de jaren zeventig in steeds fellere bewoordingen in de publieke ruimte werden gevoerd of deze verplichte registratie gehandhaafd dan wel gewijzigd moest worden, laten goed zien welke argumenten destijds gewicht in de schaal legden. Zo gaf een afgevaardigde van de *Delegacia de Jogos e Costumes* in een reportage in een Bahiaanse krant in 1975 de volgende visie op de mogelijke gevolgen van het opheffen van de registratieplicht:

Iedereen zal candomblézeiro willen worden, alles zal ten onder gaan in een algehele wanorde. Want nu al is de *cachaça*, het geschreeuw en het gevloek alomtegenwoordig op de feesten die als 'Afro-Braziliaans' worden aangeduid [...] Er zullen hier op het bureau veel mensen komen om te klagen over de herrie van de trommels die voortduurt tot laat in de nacht [...] iedere nietsnut (*vagabundo*) zal zich kunnen vestigen als priester, met de volledige rechten om te doen en laten wat hij wil in zijn terreiro. Nu al beluisteren we nieuwkomers die zich er op verheugen op deze wijze geld te gaan verdienen, en ze zullen zich wel weer gesteund weten door de mensen daarboven (*apadrinhamento de gente que está por cima*) (16/10/1975, *Diario de Noticias*, 'GEDELEGEERDE TEGEN HET OPHEFFEN VAN REGISTRATIEPLICHT CANDOMBLÉ').

In een krantenbericht uit datzelfde jaar wordt de kwestie van de verplichte politieregistratie 'hoogst polemisch' genoemd:

... aan de ene kant zijn er de studenten, de intellectuelen, de artiesten en de onderzoekers die alles op alles zetten om de culten gelegaliseerd te krijgen. Aan de andere kant zijn er de mensen die de politieregistratie noodzakelijk vinden omdat

er veel lawaai wordt gemaakt in de candomblé, de drank rijkelijk vloeit en de bezoekers van laag allooi zijn en de publieke orde bedreigen.

De voorstanders van het opheffen van de registratieplicht komen uiteindelijk als winnaars uit de strijd: in 1976 hoeven candomblés niet langer bij de politie langs te gaan om toestemming te verkrijgen voor hun feesten. Wel worden ze (tot op de dag van vandaag) verplicht hun ceremonies te melden bij de *Federação Nacional de Cultos Afro-Brasileiros*, een vertegenwoordigend orgaan van de verschillende candomblé huizen. In mijn gesprekken met priesters kon ik vaststellen dat het verzet tegen verplichte registratie zich nu op deze instelling richt: de legitimiteit van het orgaan werd voortdurend ter discussie gesteld.

De 'echte' en de 'valse' candomblé

Het is interessant om te zien hoe snel de culten zelf er toe over gingen de eerdere pogingen van de staat om een onderscheid aan te brengen tussen 'echte religião Afro' en 'charlatanismo' te reproduceren. In haar klassieke monografie over candomblé, gebaseerd op onderzoek in de late jaren dertig van de vorige eeuw, maakte Ruth Landes (1947) al voortdurend melding van discussies in candomblé kringen over de vraag welke huizen zich met 'echte religie' bezighielden en welke maar wat 'aanrommelden' voor geldelijk gewin. In de jaren zeventig en tachtig was dit niet veel anders. In kranten uit die tijd wordt voortdurend melding gemaakt van discussiebijeenkomsten van verschillende terreiros die de verwording van candomblé een halt wilden toeroepen, en bericht over oprichtingsbijeenkomsten van nieuwe vertegenwoordigende organen die de erkenning van candomblé als 'iedere andere religie' eisten. Zo riep ene Manuel Quiroga, president van de 'União Brasileira de Estudos e Preservação dos Cultos Africanos' op tot een 'zuivering' van candomblé. Hij meende dat de candomblé die hij om zich heen zag niet veel meer was dan een 'waarlijke pantomime' en dat 'de werkelijke mysteries en occulte kennis' dreigden te verdwijnen. Naar aanleiding van een opvolgingskwestie in een naar zijn oordeel dubieuze terreiro stelde hij:

Het volk wordt voor de gek gehouden en ik zal aantonen dat we hier te maken hebben met een half-dozijn *mistificadores*, die zich opwerpen als de opvolgers van personen die de titel babalaô [de titel voor diegenen die zijn ingewijd in het schel-penorakel] niet waardig zijn en al lange tijd doende waren de mensen te bedriegen (27/09/1971, *A Tarde*, 'IK WIL DE CANDOMBLÉ ZUIVEREN').

De oprichting van de ‘Confederação Baiana do Culto Afro Brasileiro’, niet lang daarna, had als doel ‘de zuiverheid van de zwarte sekten (*a pureza das seitas negras*) te behouden, en hen te beschermen tegen iedere denkbare beïnvloeding die tot een schending van hun waardigheid zou kunnen leiden’. Andere nieuwe initiatieven en maatregelen die werden gelanceerd betroffen het ontslag van priesters en priesteressen zonder juiste training en opleiding (18/03/1974, *A Tarde*, ‘VASE PRIESTERS ZULLEN UIT DE TEMPELS VERBANNEN WORDEN’); de oproep een onderzoek te houden onder alle candomblés in Salvador om de authenticiteit van de ritën vast te stellen (17/09/1975, *A Tarde*, ‘FEDERATIE ZOEKT ERKENNING VAN CANDOMBLÉ ALS RELIGIE’); het *Congresso Baiano do Culto Afro Brasileiro* verleende haar unanieme goedkeuring aan een ‘lijst-met-principes’, waaronder het verbod de orixás tijdens folkloristische voorstellingen ten tonele te voeren, met als belangrijkste motiveering dat geen enkele andere religie werd gebruikt voor folkloristische voorstellingen (30/03/1980, *Folha da Bahia*, ‘LIJST MET PRINCIPES WIJZIGT DE AFRIKAANSE CULTEN EN BEHOUDT DE CULTUUR’). Mãe Stella liet zich in deze niet onbetuigd:

Vandaag de dag zijn de ergste vijanden van de candomblé zij die maar zo’n beetje aanrommelen. Zij die geen kennis hebben van de mysteries (*fundamentos*), die geen basis hebben waarop hun handelen rust, geen idee hebben van wat ze eigenlijk doen. Deze lieden vervormen alles wat van waarde is. En ze hebben geen scrupules. De politie, de staat, de kerk, dat zijn niet langer de vijanden van de candomblé. Onze vijanden zijn de zogenaamde adepten die alles misvormen en de candomblé vernietigen. Zeker, de fanatici in andere religies baren ons zorgen, maar zij vallen ons niet aan (Mãe Stella, in Campos 2003, 60).

Opmerkelijk is voorts dat in candomblé kringen een steeds grotere zorg ontstond over de ‘folklorisering’ van candomblé, een gegeven dat opnieuw de erkenning van candomblé als een ‘volwaardige religie’ in de weg stond. Elders heb ik uitgebreid beschreven hoe vanaf de vroege jaren twintig van de vorige eeuw de intellectuele en artistieke elites van Bahia candomblé opvoerden in hun verbeelding van het ‘eigene’ van deze Braziliaanse deelstaat (Port 2007). Vanaf de vroege jaren zeventig kwam daar ook de nadrukkelijke bemoeienis van het Bahiaanse ministerie van cultuur en toerisme bij, die candomblé exploiteerde om Bahia als een exotische vakantiebestemming aan te prijzen en die candomblé al snel tot het ultieme ‘beeldmerk’ van Bahia maakten (Santos 2005). Deze ontwikkelingen gingen gepaard met voortdurende berichten in

de Bahiaanse media over bijeenkomsten van *candomblézeiros* en zwarte activisten die de 'ontkarakterisering (*descaracterização*) en folklorisering van de Afro-Braziliaanse religies' aan de kaak stelden, zoals zij die meenden te zien 'in de massa media, de samenleving, de folkloregroepen en zelfs binnen de eigen Afro-religieuze gemeenschap'. In manifesten, open brieven en publieke declaraties werd geëist dat hotels en toeristische instellingen 'die toegangskaartjes verkopen om bezoekers van de stad mee te nemen naar rituelen en ceremonies en zo bijdragen aan een vervorming van het publieke beeld van de sekte van rechtswege streng gestraft moeten worden', en werd protest aangekend tegen de aanwezigheid van *candomblé* in 'carnavalsoptochten' en ander wereldlijk vertier en tegen het commercieel uitbaten van de religie 'in naam van de vooruitgang' (18/03/1974, *A Tarde*, 'VALSE PRIESTERS ZULLEN UIT DE TERREIROS VERBANNEN WORDEN').

Een 'puur Afrikaanse' religie

De eis om als religie erkend te worden ging steeds nadrukkelijker gepaard met de mededeling dat het hier dan over een strikt *Afrikaanse* religie ging. Opnieuw was het Mãe Stella die het voortouw nam in wat wel de 'her-afrikanisering' van *candomblé* is genoemd (Capone 1999). Onder de kop 'DE AFRIKAANSE RELIGIE WIL BREKEN MET HET SYNCRETISME' verscheen in 1983 in het dagblad *A Tarde* (21/07/1983) een verslag van een conferentie over het '*sistema Orixá*', waar priesters van *candomblé* en Afrikaanse vertegenwoordigers van traditionele godsdiensten – onder wie de koning van het in Nigeria gelegen Ejigbo – opriepen tot de unificatie van de erediensten voor de orixás. Laatsgenoemde stelde dat het *sistema* 'geen huidskleur heeft en geen taalverschillen kent die de eenheid zou kunnen verbreken' en kondigde aan dat de volgende conferentie op een van de Caribische eilanden zou moeten plaatsvinden – 'misschien zelfs wel in Cuba' – om aldus de religie van de orixás als wereldreligie op de kaart te zetten. Mae Stella bepleitte in een tafelrede voor de verzamelde gasten aandacht in het onderwijs voor de religie van de orixás, 'net zoals er in het onderwijs aandacht is voor het Katholicisme', en stelde dat een breuk met syncretistische praktijken noodzakelijk was. Een week later verscheen in de Bahiaanse dagbladen haar inmiddels beroemde en veel besproken manifest waarin zij en een aantal andere Bahiaanse priesteressen opriepen tot een breuk met het syncretisme.

Aan het publiek en aan het volk van de Candomblé,

De priesteressen en de priesters [in het manifest wordt uitdrukkelijk gekozen voor de Yorubá termen iás en babalaôs, mvdp] van Bahia maken bekend dat, geheel in overeenstemming met de standpunten die werden ingenomen tijdens het 2e Mondiale Congres over de Tradities en Cultuur van de Orixás, vanaf nu duidelijk moet zijn dat ons geloof een religie is, en niet een syncretistische sekte. We zullen dan ook niet langer toestaan dat men ons voorstelt als folklore, sekte, animisme of primitieve religie, zoals nog steeds gebruikelijk is in dit land en in deze stad waar onze tegenstanders op muren kalken dat ‘candomblé des duivels is’ en waar in artikelen wordt geschreven over ‘primitieve en syncretistische Afrikaanse gebruiken’. Diezelfde voorstellingen zijn ook terug te vinden in de wijze waarop onze kleding wordt gebruikt tijdens officiële gelegenheden; in het gebruik van onze liturgische symbolen in reclamecampagnes voor toeristen; alsook in de wijze waarop in de krantenkolommen die melding maken van folkloristische activiteiten in de stad wordt verwezen naar onze tempels.

Een maand later verscheen een tweede *manifesto* in de Bahiaanse dagbladen, dit maal ter verduidelijking van het eerdere schrijven en als reactie op de vele kritieken die er, ook binnen de candomblé gemeenschap, te beluisteren waren geweest over de oproep de katholieke heiligenbeelden van de candomblé altaren te verwijderen. In dit tweede, veel langere manifest werd omstandig uitgelegd dat syncretisme gezien moest worden als een erfenis uit de slaven-tijd; dat de versmelting van de orixás met katholieke heiligen lange tijd nodig was geweest om de oorspronkelijke Afrikaanse religie te verhullen, maar dat die dagen voorbij waren, en daarmee ook de noodzaak tot maskering; en dat de katholieke heiligen weliswaar ‘*espíritos elevados*’ (hogere geesten) waren die alle respect verdienden, maar dat ze niets te maken hadden met de orixás en dat hun beeltenis daarom niet thuishoorden op de altaren van candomblé. *Iansá não é Santa Barbara*, was hoe Mãe Stella het kort en krachtig uitdrukte: Iansá – de orixá van de wind en de storm – is niet Santa Barbara.

Het slaat nergens op om een offerande van *acarajés* [gefrituurde bonen-beignets die geëigend zijn voor Iansá, mvdp] aan de voeten van Santa Barbara neer te zetten. Dat heeft geen zin. Ik heb niets tegen de katholieke religie, ik kan naar een kerkdienst gaan als een sociale activiteit. Maar de rituelen mogen niet vermengd worden. Want daar wordt uiteindelijk iedere religie zwakker van (Mae Stella in Campos 2003, 53).

De roep binnen candomblé kringen om als religie erkend te worden was zonder meer succesvol. In 1993 slaagde de *Federação Baiano dos Cultos Afro Brasileiros* er in het voornemen om de carnavalsvieringen van dat jaar het thema 'Bahia, land van de Orixás' mee te geven via een rechtszaak te blokkeren. In het jaar 2000 werd op grond van artikel 275 van de grondwet van Bahia, waarin candomblé officieel als religie werd erkend, een wet aangenomen die pensioenrechten toekent aan candomblé priesters die minimaal 14 jaar als zodanig in functie zijn geweest. Ze werden daarmee feitelijk gelijkgesteld aan katholieke priesters en protestantse dominees. Ook is het opvallend dat de candomblé priesters en priesteressen inmiddels vaste aanwezigen zijn bij de vele oecumenische bijeenkomsten die er in Salvador worden georganiseerd, waar ze zij aan zij staan met katholieke priesters, rabbi's, yoga meesters, en andere religieuze leiders.

Het *format* van religie: de 'ver-christelijking' van candomblé

De vraag wat het label 'religie' moest – en moet – doen voor de candomblézeiros kan uit het voorafgaande al wel enigszins worden opgemaakt. Ten eerste moet het de candomblé losmaken uit de vele arena's waarbinnen de cultus inmiddels een rol is toegewezen: de wereld van entertainment en muziek, van carnavalsvieringen en toeristenvermaak, maar ook de wereld van 'kwakzalvers' en 'oneigenlijke mediums' die de candomblé exploiteren voor geldelijk gewin. Daarnaast moet de toeëigening van het label 'religie' (zelf)respect opleveren. In nog weer zo'n publieke discussiebijeenkomst waarin candomblézeiros de status van hun geloof bespraken werd door een van de aanwezigen opgemerkt:

Zelfs de mensen van candomblé schamen zich er voor om publiekelijk te zeggen dat ze tot deze religie behoren. Ze dopen hun kinderen volgens de rituelen van de katholieke kerk, laten hun huwelijken inzegenen door een katholieke priester en bij een bevolkingsonderzoek vullen ze in dat ze katholiek zijn. Hoe zouden we dan vervolgens van anderen het respect en de erkenning kunnen eisen voor candomblé die iedere andere religie ten deel valt? (22/07/1989, *A Tarde*, DE CANDOMBLÉ ONDERVRAAGT ZICHZELF).

Wat in deze woorden doorklinkt – net als in de vertogen die hierboven zijn beschreven – is dat ‘religie’ als de volwaardige (en daarmee ‘eerbiedwaardige’) vorm van contact met het bovenmenselijke wordt beschouwd. Als jouw geloof een ‘religie’ is, mag je je rekenen tot de gerespecteerde wereldgodsdiensten. Dát is het aanzien waar de candomblézeiros op uit zijn als zij zichzelf als ‘religie’ benoemen en eisen dat anderen dat ook doen. Candomblé is ‘net zo’ als al die anderen.

Het is in dit ‘net zo’ dat de tragiek van de strijd in candomblé om erkenning schuilt. Hoezeer de verwerping van het syncretisme ook de boventoon voert in de publieke zelfrepresentatie van de hedendaagse candomblé, en hoe demonstratief ook Mãe Stella de heiligenbeelden, die generaties lang de altaren van haar tempel sierden, heeft verwijderd (in de tentoonstellingsruimte van haar terreiro vond ik ze rommelig weggestopt in een soort van keukenkast met glazen deuren, als om te onderstrepen dat deze vermenging met het Christendom voorbij geschiedenis was): de strijd om als ‘religie’ erkend te worden moet uiteindelijk in de publieke ruimte worden gevoerd. Dat enkele gegeven heeft enorme implicaties. De eis om als religie erkend te worden moet immers geformuleerd worden op een manier die het bredere publiek kan overtuigen, en dat bredere publiek heeft heel vastomlijnde ideeën over wat een religie is: ideeën die uitgaan van een door en door *Christelijke* blauwdruk van de notie van ‘religie’. Anders gezegd, in de pogingen zichzelf als ‘religie’ neer te zetten, onderwerpt candomblé zich aan het enige *format* dat toegang geeft tot dat label: een Christelijk format. In een vraaggesprek zei Mãe Stella het aldus: ‘Het moge duidelijk zijn dat wij een religie zijn, we hebben immers een theologie, een liturgie, we hebben onze dogma’s. Dat zijn de drie karakteristieken die alle religies hebben’ (Mãe Stella, in Pretto & Serpa 2002, 26). Andere vergelijkingen die ik tegenkwam was dat de terreiros de ‘kerken’ van de candomblé waren; dat de Christelijke kerken hun Bijbel hadden en de candomblé haar orale tradities; dat de Katholieken hun communie hadden en de gezamenlijke maaltijd een belangrijk deel was van de ceremonies voor de orixás; dat de orixás ‘eigenlijk net als de beschermengelen (*anjos da guarda*) zijn’ of ‘net als de heiligen’; dat er in de candomblé wel degelijk een God (*Olorum*) boven de orixás was gesteld, ook al speelde die geen rol in de ritens. Kortom, alles wat maar enigszins vertaalbaar was naar het Christelijke *format* van religie werd onderstreept en naar voren geschoven.

Antoniël Ataíde Bispo, candomblé priester en secretaris van de *Federação Baiano de Cultos Afro Brasileiros*, en net als Mãe Stella een fervent tegenstander van het syncretisme, ging in een interview uitgebreider in op deze kwestie, en ook hij zag zich genoodzaakt voortdurend zijn toevlucht te zoeken tot

vergelijkingen met de Katholieke kerk om het waarlijk religieuze karakter van de candomblé te onderstrepen:

Kijk alleen al naar het woord candomblé. Dat woord is van Bantoe origine en komt uiteindelijk van het werkwoord *lombi*. In het Portugees moet dat woord vertaald worden als *rezar* (bidden). Dus in feite was candomblé altijd al de plek, het huis, de tempel waar werd gebeden [...]

Toen het gesprek kwam op de erkenning van candomblé als godsdienst zei Bispo het volgende :

Tot ons grote geluk hebben we hier in Bahia vandaag de dag *a religião afro* (de Afrikaanse religie). Dit is de enige staat in Brazilië waar candomblé wettelijk erkend is als religie. In de wet! De grondwet van de staat Bahia zegt in artikel 125 dat wij onze orixás vereren als een religie. Wij zijn vandaag de dag dus Afrikaanse priesters (*sacerdotes afros*) ... En we hebben recht op ENSS, dezelfde pensioenrechten als een pastoor, of een leider van een protestantse kerk. ... Om dat recht te verkrijgen moesten we onze dogma's presenteren, de fundamentele elementen die maken dat wij een religie zijn. Alle religies hebben dogma's, en wij hebben die ook! Neem bijvoorbeeld de persoon die zich initieert in de Afrikaanse religie: om priester te worden moet die persoon tenminste zeven jaar de rituelen hebben ondergaan, zijn verplichtingen jegens de orixá zijn nagekomen, en de riten van het eerste, het derde en het zevende jaar hebben doorlopen. Dat zijn de basale dogma's om priester te kunnen worden. We kunnen dat heel goed vergelijken met de priester van de katholieke kerk: die gaat studeren, brengt enkele jaren door in het seminarie, en ontvangt dan zijn diploma. In de Afrikaanse religie ontvangt de ingewijde precies na zeven jaar zijn opdracht (*cargo*), en dat is eigenlijk een soort van diploma, op grond van dat diploma kan hij zijn taken uitvoeren ... hij is dan niet meer ... hoe heet dat ook weer bij de katholieken? ... een noviet? ... Bij ons is dat een *iaô*: na zeven jaar ben je geen *iaô* meer, maar priester.

In het interview legde Bispo ook grote nadruk op de gedachte dat religies altijd het goede nastreven (*todas religiões trabalham para o bem*) – ongetwijfeld probeerde hij hier het wijdverbreide idee te weerleggen dat de terreiros plekken zijn waar zwarte magie wordt bedreven, en waar de occulte krachten worden aangeroeven om anderen te beheksen.

Wij van de federatie zagen bijvoorbeeld dat andere religies, zoals de Evangelische kerken, in de gevangenissen werken, in een poging de criminelen te veranderen en te bekeren tot hun kerken. Ongetwijfeld zal ook de Katholieke kerk haar be-

wustwordingsprojecten hebben in de gevangenis, net zoals de Spiritisten daar zullen zijn. Maar heb jij ooit gehoord van een aanwezigheid van de candomblé in de gevangenissen? Neen! Terwijl wij weten dat er daar ook gevangenen zitten die tot ons geloof behoorden voordat ze op het verkeerde pad raakten. Dus wij moeten ook in de gevangenissen gaan werken. Onze huidige president heeft al een project in die richting ontwikkeld, en het werd al goedgekeurd Ieder moment verwachten we het geld dat nodig is om ons werk te doen. En ook tegen de aidsepidemie gaan we iets doen.

Tenslotte leidt de zoektocht naar erkenning van de candomblé als ‘ware religie’ steeds meer tot wat Johnson, in navolging van Gananath Obeyesekere’s analyse van het Boeddhisme of Sri Lanka, de *protestantization* van de candomblé noemde, een ontwikkeling waarbij steeds meer nadruk komt te liggen op ‘the importance of texts and lay practitioners’ access to them; the decrease in priestly authority in favor of more immediate access by the lay community; an increasing role for academics, pedagogy, and the middle class in redefining the religious community; and the critical evaluation of one’s own tradition by laypersons’ (2000, 169). Hij merkte daarover op:

The discursive turn toward the public domain implies the casting of an ever-wider semiotic net. This has become visible not only in elite, priestly discourse, however, but also in the understandings of orixás expressed by rank-and-file terreiro initiates. If the concept of the orixá was once primarily locative, its function of conferring personal identity subsumed within a series of political and historical structuring boundaries of ethnicity and genealogy, in contemporary Candomblé the personal pedigree has emerged triumphant. In the terreiros the turn is subtle, but in popular literature it is blatant: [orixás are understood as] psychological archetypes and individual supernatural aids supplicated through prayer and private devotion, utterly removed from any necessity of being located within a community of practice (2002, 170).

Al deze voorbeelden leren dat de expliciete wens van candomblézeiros te breken met het syncretisme om vervolgens als ‘puur Afrikaanse religie’ erkend te worden in wezen ertoe heeft geleid dat de candomblé ‘verchristelijkt’. De heiligenbeelden mogen van de altaars zijn gehaald, maar doordat de candomblé zich is gaan manifesteren in de publieke ruimte, en zich dus heeft te verhouden tot de daar geldende termen, vind het Christendom op allerlei manieren

zijn weg terug naar de tempel. Religie, zoals Asad al zei, is immers niet een neutraal label. Het is een specifiek *format*, geënt op de opvattingen en voorstellingen van diegenen die in de publieke sfeer de dienst uitmaken. Wie het label 'religie' claimt, onderwerpt zich aan dat format.

Ten slotte

Dat brengt mij dan terug naar de kwestie of ik als onderzoeker de *candomblé* in mijn publicaties als 'religie' zou moeten benoemen. Kan ik het mij als onderzoeker permitteren de woorden van Mãe Stella te negeren om in mijn eigen wijsheden te volharden? Ik meen van wel: wat is respect waard als het enkel verkregen kan worden op grond van aanpassing aan de geldende norm? Waarom niet óók gerespecteerd worden in het anders-zijn, in dat waarin men zich onderscheidt? Ik kan niet ontkennen dat in Salvador mijn sympathie vaak uitging naar de *candomblé* priesters en priesteressen die er volgens Mãe Stella en andere *hard-liners* 'een potje van maken', die maar wat 'aanrommelen', die uit zijn op geldelijk gewin, die *cross-overs* maakten naar de populaire cultuur van Salvador, en hun dansen en muziek op andere dan de gewijde podia ten tonele voeren, of in de aanbieding gooiden voor toeristen: de *candomblézeiros* die het zich vaak economisch simpelweg niet konden permitteren er een 'pure religie' op na te houden ... Als zij geen aanspraak kunnen maken op het label 'religie' dan moeten we het label inderdaad zien voor wat het is: de maatschappelijk geprivilegieerde vorm van de godsdienst. En die hoeft je als onderzoeker niet te onderschrijven.

Literatuur

Asad, T. (1993),

Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Beyer, P. (2003),

Conceptions of Religion: On Distinguishing Scientific, theological and "Official" Meanings, in: *Social Compass*, 50 (2), 141-160.

Beyer, P. (2006),

Religions in Global Society, London: Routledge.

- Campos, V. F. d. A. (2003),
Mãe Stella de Oxóssi. Perfil de uma liderança religiosa, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Capone, S. (1999),
La quête de l'Afrique dans le candomblé : pouvoir et tradition au Brésil, Paris: Karthala.
- Chidester, David (1996),
 Anchoring Religion in the World: A Southern African History of Comparative Religion, in: *Religion*, 26, 141-160.
- Johnson, P. C. (2002),
Secrets, gossip, and gods: the transformation of Brazilian Candomblé, Oxford University Press: USA.
- Landes, R. (1947),
The city of women, New York: Macmillan.
- Port, M. v. d. (2007),
 Bahian White. The Dispersion of Candomblé Imagery in the Public Sphere of Bahia, in: *Material Religion: The Journal of Objects, Art and Belief*, 3 (2), 242-273.
- Pretto, N. d. L. & L. F. Serpa (2002),
Expressões de sabedoria: educação, vida e saberes: Mãe Stella de Oxóssi, Juvany Viana, Salvador: EDUFBA.
- Reis, J. J. (2005),
 Bahia de Toda as Áfricas, in: *Revista de História da Biblioteca Nacional*, 1/6, 24-32.
- Santos, J. E. d. (1998),
Os Nagô e a morte, Petrópolis: Vozes.
- Santos, J. T. d. (2005),
O poder da cultura e a cultura do poder. A disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil, Salvador: Edufba.
- Santos, J. T. d. (2008),
Mapeamento dos terreiros de Salvador, Salvador: UFBA, Centro de Estudos Afro-Orientais.
- Serra, Ordep (2003),
 O candomblé e a intolerância religiosa, in: Rafael Soares de Oliveira (org.), *Candomblé. Diálogos fraternos contra a intolerância religiosa*, Rio de Janeiro: DP&A Editora, 53-69.
- Velho, Y. M. A. (1992),
Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, Orgão do Ministério da Justiça.
- Westra, A. D. W. (1987),
Axê, kracht om te leven: het gebruik van symbolen bij de hulpverlening in de Candomblé-religie in Alagoinhas (Bahia, Brazilië), Dordrecht: Foris Publications USA.

“Church, Family, Hard Work, and Dutch Clean”

Jeugdherinneringen, godsdienst en etniciteit van Nederlandse immigranten in Amerika¹

Peter Ester*

Summary

This article pictures the youth memories of older Dutch-Americans who grew up in the “Dutch enclave” of Holland, Michigan (USA). This area is heavily populated by Dutch immigrants sharing traditional Calvinist religious values, norms, and beliefs. Findings are based on oral interviews among a sample of older respondents from the area (mean age is 81 yrs.). The study combines a generational approach with an oral history methodology. Results indicate that respondents cherish their formative years, their Calvinist Dutch-American upbringing, and feel that their socialization in strict values, norms and beliefs had lasting effects on their personal life course and life style. Of the two basic ingredients of their cultural identity – Dutch descent and Reformed religion – faith is far more important than ethnicity. Studying narrative youth memories of members of the oldest generation of (Dutch) Americans is a fascinating topic for social scientists as this generation is about to be replaced and their stories will soon be forgotten.

Inleiding

In zijn fascinerende memoires, gepubliceerd in 1944, beschrijft de Nederlands-Amerikaanse auteur David De Jong zijn emigratie als jongen van dertien van Friesland naar Michigan. Hij brengt zijn jeugd jaren in herinnering in the Christian Reformed ‘Hollandse’ enclave in Grand Rapids. Prettige, maar ook

* Peter Ester is Hoogleraar Arbeid & Cultuur aan de Universiteit Utrecht. Deze studie is verricht gedurende zijn 2007/2008 Netherland-America Foundation (NAF) Fellowship aan het Van Raalte Institute, Hope College, Michigan. Het artikel is een bewerking van zijn NAF studie *Growing up Dutch-American. Cultural identity and the formative years of older Dutch-Americans*, (2008).

pijnlijke herinneringen aan wat het betekende in die jaren om een ‘American of Dutch extraction’ te zijn. Hij beschrijft zijn schooljaren als volgt:

“The day after Labor Day we children were sent to a Christian school, one of the schools approved of and supported by our Dutch Christian Reformed Church. Poor as we were, our parents felt duty bound to pay a considerable tuition fee each week for the privilege of sending us to such a school, where we’d be safely separated from the evil teachings and temptations of the world. We realized that now we were living in a worldly, abysmally sinful country, but that even here it was possible to perpetuate our Dutch religious ways. We could still be directed toward sanctification in good old-country, Dutch fashion, even if our instruction was going to be in English” (De Jong 1994, 220).

De Jong’s memoires illustreren de markante impact van specifieke jeugdervaringen op zijn generatie van protestantse Nederlandse immigranten, vooral het knellende probleem hoe de Nederlandse cultuur te verenigen met de ‘American way of life’. Zijn overpeinzingen laten het belang zien van persoonlijke herinneringen, biografische details en ‘storytelling’ voor het begrijpen van generatiegebonden sociale fenomenen. In zijn geval de lotgevallen van een specifieke generatie van Nederlandse immigranten in de eerste decennia van de twintigste eeuw. De Jong’s memoires zijn een mooi voorbeeld hoe individu, formatieve periode en gemeenschap in elkaar grijpen.²

Immigrantverhalen (herinneringen, ‘stories’, brieven) vormen een belangrijke bron om zich een beeld te vormen van subjectieve ervaringen van landverhuizers en hun leven van alle dag. Vooral wat betreft het vinden van evenwicht tussen de eigen cultuur en de ‘mainstream’ Amerikaanse cultuur. Deze verhalen reflecteren de manier waarop specifieke generaties omgaan met (het aanpassen en handhaven van) identiteit en cultuur in de moderne Amerikaanse samenleving. De wijze waarop de oudste nog levende generatie van Nederlandse Amerikanen, geboren en getogen in de protestantse kolonie in zuidwest Michigan, terugkijkt op hun ‘Hollandse’ identiteit in relatie tot de jeugdijaren, is het onderwerp van deze studie. Het artikel richt zich op een kernvraag van de sociologische generatietheorie: het belang van formatieve ervaringen, zoals opgedaan in de jeugdperiode, voor de levensloop van een generatie, in dit geval de specifieke jeugdervaringen van oudere Nederlandse immigranten in Amerika. Voordat ik de details bespreek, moet ik kort de meest treffende kenmerken van deze generatie beschrijven en de rol van de

'Hollandse' gemeenschap en de dominante protestantse godsdienst daarbinnen in het vormen en handhaven van hun identiteit.

Nederlands-Amerikaanse identiteit en de rol van religie

In hun klassieke studie over 'ethnic Americans' laten Dinnerstein en Reimers (1999) zien dat de massieve trek van immigranten uit West en Noord Europa in de negentiende eeuw goeddeels geabsorbeerd is in de 'mainstream' Amerikaanse samenleving. Assimilatie is de regel. Hoe langer immigrantengroepen in de Verenigde Staten verblijven, hoe meer ze hun oorspronkelijke cultuur hebben opgegeven en hoe meer ze geassimileerd zijn. Het verlies van wat Dinnerstein en Reimers 'Old World culture' noemen, kan vooral worden waargenomen in het opgeven van de herkomsttaal in het alledaagse leven, in de kerk, op school, in etnische media en in de toename van interetnische huwelijken (de ultieme vorm van assimilatie). Deze trends zien we als zodanig ook onder Nederlandse Amerikanen in Michigan, maar het assimilatieproces voltrok zich hier op een veel tragere wijze. De meeste immigrantengroepen zijn binnen drie generaties geassimileerd. Nederlandse immigranten echter "resisted (structural) assimilation until the fourth and even fifth generation thanks to their church-related institutions and still cling to their (symbolic) ethno-religious identity" (Stokvis 2000, 420). Hollandse landverhuizers staken in het midden van de negentiende eeuw de Atlantische oceaan als *groep* over en vestigden zich als *groep* in hun enclaves in Michigan (en Iowa).³ Zij kwamen als *Afgescheiden* calvinisten, die hun eigen bijzondere geschiedenis, cultuur, en identiteit met zich brachten. Hoewel deze Afgescheiden emigranten slechts een fractie (13%) uitmaakten van de totale groep van Nederlandse emigranten in de periode 1835-1880, waren zij binnen deze groep oververtegenwoordigd (Swierenga 1985). Onderdeel van hun calvinistische leefwijze was het op afstand houden van de zondige buitenwereld en het nauwgezet trekken van grenzen tussen hen en de wereld. Deze unieke combinatie van collectieve emigratie en nederzetting, etniciteit en godsdienst vormde een bedeutende barrière voor snelle assimilatie en Amerikanisering. Albertus C. Van Raalte en Hendrik P. Scholte – de twee voornaamste Nederlandse immigrantenleiders uit het calvinistische kamp – en hun volgelingen, wilden stellig deel uit maken van de Amerikaanse samenleving maar in eigen regie en op eigen voorwaarden, d.w.z. door het vasthouden aan hun calvinistische overtuigingen en waarden. Culturele grensbewaking was de voornaamste

strategie in de zelfbepaalde integratiebenadering van de calvinistische Hollandse pioniers.

In de loop van de tijd bouwden calvinistische immigranten sterke gemeenschapsnetwerken en sociale instituties in Michigan: protestantse kerken (Reformed Church of America [RCA] en de Christian Reformed Church [CRC], christelijke scholen, colleges, hulporganisaties, verenigingen, Nederlandstalige (later Engelse) pers, en andere media. Deze netwerken vertegenwoordig(d)en een substantieel sociaal kapitaal maar neigden om naar binnen gekeerd ('inner-directed') te zijn (Ester 2006a+b). Deze religieus en etnisch gelagerde, 'exclusieve' institutionele infrastructuur was een vitale strategie in de conservering van de Hollandse culturele erfenis in Michigan. De gemeenschap, de kerk, en het schoolsysteem waren (en tot op zekere hoogte zijn) de instituties bij uitstek binnen de protestantse Hollandse gemeenschappen in Michigan. De geleidelijke transitie naar het gebruik van het Engels thuis, in de kerk en (eerder) op school was de belangrijkste stap richting verdere acculturatie en integratie van Nederlandse calvinisten in de Amerikaanse samenleving. Deze transitie was, zoals aangegeven, langzamer in vergelijking tot andere immigrantengroepen, hetgeen duidt op een vorm van 'vertraagde' modernisering.⁴

Het onderscheidend kenmerk van deze gemeenschappen is de manier waarop hun calvinistische godsdienst en levensbeschouwing verbonden zijn met etniciteit: ze zijn calvinisten *maar* calvinisten van Hollandse snit. Het lijkt erop dat de Hollandse component het meer flexibele deel van dit samengaan van religie en etniciteit is. Na verloop van tijd was de verbondenheid met Nederland overgegaan in verbondenheid met Amerika (vgl. Krabbendam 2006, 283-301). Met iedere nieuwe generatie voltrok zich een verdere erosie van de oorspronkelijke banden met het oude land. De "strangers in a strange land" waren zo vreemd niet meer. In veel gevallen ging deze transitie van de oude Hollandse identiteit naar de nieuwe Amerikaanse identiteit vergezeld van spanningen en conflicten, niet alleen binnen maar ook tussen generaties. Botsingen over het vervangen van het Nederlands door het Engels – vooral in de kerk – illustreren dit punt.⁵ Maar uiteindelijk werd (ook) het taalprobleem als een praktisch probleem geduid. Nederlandse immigranten beseften dat het meester zijn van de Engelse taal een primaire overlevings- en integratiestrategie is en een noodzakelijke voorwaarde voor intergenerationele opwaartse mobiliteit. Het handhaven en doorgeven van het calvinistisch gedachtegoed en het hoofd bieden aan zowel interne als externe uitdagingen waren gewichtiger dan de taal waarin deze waren verwoord. Volgens Krabbendam was voor

protestantse immigranten de calvinistische levensbeschouwing belangrijker dan etnische referenties met betrekking tot hun Hollandse identiteit: "... the stronger the religious identity of a group the less it has a need for an explicit ethnic identity" (Krabbendam 2003).

Generatietheorie

Om ons een begrip te vormen van de generationele kenmerken van het oudste cohort van nu nog levende Nederlandse Amerikanen, is het van belang kort stil te staan bij het begrip generatie zelf. De vraag hoe generaties opkomen en weer verdwijnen – vooral in relatie met sociale en culturele veranderingen – is een klassiek sociologisch onderwerp. De aanzet tot een omvattende generatietheorie werd vooral gegeven door Karl Mannheim (1893-1947), een van de meest invloedrijke sociologen van de vorige eeuw. In een nog steeds gezaghebbend artikel getiteld "Das Problem der Generationen" (1928/1929) ontwikkelt Mannheim een gesofisticeerde conceptualisering van de rol van generaties in de moderne samenleving. Hij benadrukt dat een generatie niet een louter statistisch geboortecohort is maar een begrip dat refereert aan individuen die geboren zijn in dezelfde historische periode (*Zeitgeist*), die in dezelfde sociaal-culturele ruimte leven, die zich bewust zijn vergelijkbare jeugdervaringen in hun formatieve jaren te delen, die zich verbonden weten door een gemeenschappelijke visie op maatschappelijke ontwikkelingen en die bovenal het gevoel delen tot dezelfde generatie te behoren. Mannheim verwerpt de positivistische generatiebenadering die generatievervanging koppelt aan vaste periodes (ruwweg iedere dertig jaar, de periode die het duurt om tot volwassenheid te geraken) en die generaties op genealogische wijze definieert (ouders en hun kinderen). In zijn sociologische optiek verschilt een generatie van andere generaties omdat hun formatieve ervaringen – d.w.z. bepalende lotgevallen (*Schicksale*) tussen de leeftijd van 15 en 25 jaar – blijvende effecten hebben op de levensloop van een generatie en hun blik op de wereld (attitudes, waarden, ethiek, gedrag). Generaties vormen een specifieke en unieke identiteit zowel als gevolg van hoe zij de wereld zien als van de wijze waarop de wereld hen waarneemt. Deze conceptualisering vooronderstelt derhalve dat leden van een generatie zich subjectief met hun generatie vereenzelvigen, verbonden zijn door een gemeenschappelijke biografie (een historische *Schicksalgemeinschaft*), een elementaire gewaarwording delen van een gezamenlijke lotsbestemming, en een basaal gevoel hebben anders te zijn dan andere generaties. Generatielidmaatschap veronderstelt generatie**besef** en het idee zich

te onderscheiden van oudere en jongere generaties (vgl. Ester et al. 2008). En het is precies op dit punt dat generatietheorie en onderzoek dat het zelfbesef van generaties in beeld brengt, methodisch goede vrienden zijn.

Generatievervanging en verloren sociale herinneringen

Met het uitsterven van elke generatie Nederlandse Amerikanen, verdwijnt telkens een generatie die unieke herinneringen heeft aan sociale gebeurtenissen en culturele eigenheden die karakteristiek zijn voor een bepaalde historische periode. Generatievervanging impliceert dat directe getuigen van (en deelnemers aan) maatschappelijke ontwikkelingen die beslissend waren voor een bepaald tijdperk, definitief van het toneel verdwijnen.⁶ Alleen al om deze reden dienen sociologen en historici de oudste generatie van Nederlandse Amerikanen te koesteren omdat zij per definitie beschikken over informatie en herinneringen die eenmalig zijn. In veel onderzoek is dit een belangrijke omissie. Juist om die reden staat deze groep van Nederlandse Amerikanen centraal in dit onderzoek. Deze generatie is immers de laatste generatie die getuige was van specifieke ontwikkelingen rond de Hollandse identiteit in hun jeugdijaren en de rol die kerk en godsdienst hierbij speelden. Wat waren in hun jeugd typische Hollandse gebruiken, gewoonten en praktijken? Wat was de invloed van kerk en godsdienst? Hoe was de omgang met niet-Nederlandse Amerikanen? Welke herinneringen aan ‘het oude land’ werden doorgegeven? Boeiende vragen en de antwoorden liggen besloten in de herinneringen van de oudste generatie van Nederlandse Amerikanen. Juist omdat deze generatie weldra vervangen zal zijn – de omvang van het cohort slinkt snel en de cohortleden bereiken hun maximumleeftijd – is haast geboden om een antwoord op deze vragen te krijgen.

Oudere Nederlandse Amerikanen: een ongewoon civiele generatie

Maar er is ook een meer substantiële reden om dit cohort van oudere Nederlandse Amerikanen te bestuderen. Deze generatie, geboren voor de Tweede Wereldoorlog, was een tamelijk specifiek cohort van Amerikanen, zowel in termen van hun waarden en levensvisie, als in termen van de maatschappelijke gebeurtenissen waarvan ze getuige zijn geweest in hun formatieve (en latere jaren). Ik noem de Depressie, de Tweede Wereldoorlog, de naoorlogse welvaart, de Koude Oorlog, Vietnam, de Civil Rights movement, de komst van

de auto en later de televisie. Ze zagen het ontstaan van de 'consumer society', stedelijke groei en suburbanisatie, veranderende rassenrelaties, de expansie van het hoger onderwijs en de groei van de middenklasse. Het was ook een generatie die geroemd werd om haar inzet voor de gemeenschap, haar sociaal kapitaal. Robert Putnam spreekt in zijn geruchtmakende boek *Bowling alone: The collapse and revival of American community* van een exceptioneel 'civic generation'. Een generatie die sterk gericht was op de publieke zaak en dienstverlening: "voting more, joining more, reading more, trusting more, giving more" (Putnam 2000, 254).

De formatieve en latere jaren van de vooroorlogse generatie Nederlandse Amerikanen kenmerkten zich ook anderszins door elementaire veranderingen en uitdagingen. Hun gemeenschappen openden zich in zowel economisch, sociaal als cultureel opzicht en kregen te maken met secularisering, individualisering, consumentisme, en 'out-group marriages'. Hun kerken werden verwikkeld in gecompliceerde vraagstukken rond technologie en ethiek, ze moesten antwoord vinden op nijpende maatschappelijke vraagstukken en technologische innovaties, ze dienden hun plaats en rol te markeren ten aanzien van nieuwe religieuze bewegingen, een afgewogen oordeel te hebben over nieuwe vormen van 'werelds amusement' en een nieuwe generatie voor te bereiden op een snel veranderende Amerikaanse samenleving.

Er zijn, kortom, aansprekende theoretische en demografische redenen om de herinneringen en ervaringen van deze oudste nog levende generatie van protestantse Nederlandse Amerikanen te boekstaven. Richtinggevend daarbij is de basale generatiesociologische vraag in welke mate dit cohort van Nederlandse Amerikanen getypeerd kan worden als een lotsverbonden generatie die zich kenmerkt door een gemeenschappelijke biografie, met als boventonen de rol van kerk, religie en etniciteit en het idee deelt een eigen generatie te vormen. De theorie van Mannheim indachtig, gaat het daarbij om de vraag of dit cohort van oudere 'Dutch Americans' zich vooral ook subjectief – d.w.z. volgens eigen inzichten en maatstaven – onderscheidt door een bijzondere formatieve periode, levensloop en identiteit. Met andere woorden: 'voelt' men zich een eigen generatie? Deze vraag vormt de kern van dit artikel.

Methodologie

De respondenten die in dit onderzoek aan het woord komen, zijn oudere Nederlandse Amerikanen woonachtig in Holland, Michigan, het gebied waar de

Hollandse immigrantenleider Albertus Van Raalte en zijn protestantse volgelingen zich vestigden in het midden van de negentiende eeuw (vgl. Jacobson et al. 1996). Het gebied rond Holland, Michigan heeft nog steeds een zeer sterke Hollandse aanwezigheid en is daarom een geëigende regio om een studie te verrichten naar de Nederlands-Amerikaanse identiteit.⁷ Eenentwintig respondenten werden geselecteerd uit vier lokale 'Hollandse kerken' kerken: Reformed Church of America (RCA) en Christian Reformed Church (CRC): First Church en Third Church (beide RCA), Pillar Church en 14th Street Church (beide CRC).⁹ Deze vier kerken dekken een voldoende mate van inter- en intra-kerkelijke diversiteit (vgl. Smidt et al. 2006). Vier criteria werden gehanteerd om potentiële respondenten te selecteren:

1. Geboren voor 1935;
2. Tenminste derdegeneratie Nederlands-Amerikaan;
3. De formatieve jaren doorgebracht in Holland, Michigan;
4. Een goede gezondheid en een goed geheugen.

De kerken en respondenten werden aan de hand van deze criteria zorgvuldig geselecteerd met de hulp van Elton J. Bruins, Jacob E. Nyenhuis en Robert P. Swierenga, hoogleraren aan het Van Raalte Institute, Hope College en actieve leden van deze kerken. Medio juni 2007 ontvingen de respondenten een brief van het Van Raalte Institute waarin het doel van het onderzoek uiteen werd gezet. Tevens introduceerde ik mijzelf als onderzoeker en vroeg hen om een persoonlijk interview. Later werden de respondenten telefonisch benaderd om hun medewerking te verifiëren en een datum en tijdstip voor het interview vast te leggen. Nagenoeg alle benaderde personen stemden toe in het interview.⁸ Alle interviews werden door mijzelf afgenomen en vonden plaats in juli 2007. De leeftijd van de respondenten varieert van 72 tot 92 jaar; de gemiddelde leeftijd is 81,3 jaar. Van de 21 respondenten zijn er 10 man en 11 vrouw. De interviews duurden tussen de een en twee uur; de gemiddelde lengte was ongeveer 90 minuten. De respondenten zijn gelijk verdeeld over de vier lokale kerken en de beide denominaties (10 RCA, 11 CRC). Ik heb niet de pretentie dat deze groep representatief is, er is geen sprake van een aselechte steekproef.

De vragenlijst was semi-gestructureerd met genoeg ruimte voor open- en vervolgvragen. De meeste interviews vonden in de ochtend plaats en werden met een digitale recorder opgenomen. De vertrouwelijkheid van de gesprekken en de anonimiteit van de respondenten werden uiteraard gerespecteerd.⁹ Het interview begon met een aantal demografische vragen (leeftijd, sekse, huwelijkse staat, etnische achtergrond van echtgenoot, aantal kinderen en klein-

kinderen). Vervolgens een aantal vragen rond de saillantie van de Hollandse herkomst: trots op afkomst, jeugdherinneringen, Holland, Michigan in vroegere jaren, herinneringen aan typisch Hollandse gebeurtenissen, kenmerken van de opvoeding, invloed van kerk en godsdienst tijdens de formatieve periode, etnische samenstelling van de vriendenkring, endogamie en de status aparte van de eigen generatie (Zie: Ester 2008).

De interviews waren, zonder uitzondering, zeer aangenaam. Het was duidelijk dat respondenten met graagte over hun jeugdijaren spraken, over hun Hollandse opvoeding en hun generatie. Men was in het algemeen goed voorbereid op het interview en toonde me vele Hollandse parafernalia, gedenkwaardigheden en op schrift gestelde (genealogische) familiegeschiedenissen. Het werd snel duidelijk: oudere Nederlandse Amerikanen geven om hun kerk en cultuur en zijn enthousiast – soms na een kleine aanmoediging – in het verhalen van hun jeugd, levensloop en generatie.

Ik moet benadrukken dat mijn onderzoeksgroep bestaat uit Nederlandse Amerikanen van calvinistische en reformatorische huize. Dit artikel richt zich derhalve op een zeer specifieke groep die in religieus en politiek opzicht tamelijk conservatief is. Hun identiteit kan substantieel verschillen van Nederlandse Amerikanen van katholieke gezindte of met wortels die teruggaan op de oorspronkelijke Hollandse kolonisten van Nieuw Amsterdam, de Hudson River Valley of New Jersey.

Het Hollandse erfgoed

Een zekere trots op en verbondenheid met het etnische erfgoed kan gezien worden als een positief affect van de wijze waarop personen zich identificeren met hun etnische achtergrond. Waardering voor het culturele erfgoed is een bepalende factor in hoe personen zich verhouden tot hun etnische groep. Zijn oudere Nederlandse Amerikanen trots op hun Hollandse herkomst? Is het hebben van een Hollandse achtergrond voor hen belangrijk en betekenisvol? Dit blijkt zeker het geval, op het eerste gezicht op een evenwel ongeconditioneerde manier. 'Certainly, I'm proud of it' (female, 85 yrs, CRC), 'I surely am, there is nothing we shouldn't be proud of' (female, 87 yrs, CRC), 'Oh, I'm proud of it. Oh yes' (female, 80 yrs, RCA), 'I feel very proud of it' (male, 89 yrs, RCA), 'Yeah, I am proud that I am Dutch. You know, we have a saying here:

If you ain't Dutch, you ain't much' (male, 84 yrs, CRC), 'Definitely. Definitely proud to be Dutch' (female, 87 yrs, CRC).

Indien we de meer inhoudelijke argumenten analyseren die aan deze positieve houding ten aanzien van de Hollandse afkomst ten grondslag liggen, dan zien we dat basale sociale en vooral godsdienstige waarden de belangrijkste determinanten zijn. De dominantie van sterke waarden is de reden waarom oudere Nederlandse Amerikanen trots zijn op hun Hollandse erfenis. 'Most of the Dutch people had values. I think that, in our bringing up, we took those values to heart. Hard work, family, and church' (male, 84 yrs, CRC), 'The Dutch have strong families' (male, 89 yrs, RCA), 'It's my roots, and I love the Netherlands' (female, 80 yrs, RCA), 'Good, honest, hard-working, Christian' (female, 74 yrs, CRC), 'You know, we've always held God and the church as priority in our life over everything else, and that's the way I was raised, so I have to try not to depart from that' (female, 92 yrs, RCA), 'I'm proud of the things we live by, I think our ethics are pretty strong. Ethics. You bet. And I just like my way, that I was brought up. We're clean' (female, 85 yrs, CRC), 'I think, first of all, I have to thank my parents for bringing me up in the religion, the Dutch religion (...) and I think the Dutch people are very clean and neat (...) We take care of our own, you help your own. My Dad always said: charity begins at home' (female, 87 yrs, CRC), 'We were brought up to think that we were special (...) but we're good Americans' (male, 84 yrs, RCA), 'For our religion and our stand that we take, and our customs, you know, and our cleanliness, I am proud to be Dutch' (female, 87 yrs, CRC), 'I am grateful for it, yes. I think my heritage is worthwhile' (male, 76 yrs, CRC), 'We're clean, we're hard workers, and we've accomplished what we strive for, and we've been successful in our jobs' (male, 76 yrs, RCA), 'Well, I guess I identify very much with my relatives and friends and people in this community who are Dutch (...) basically I'm proud of the fact that I am Dutch, sure' (male, 76 yrs, RCA), 'I've always been proud, I loved Holland, I had a wonderful boyhood here, Dutch cleanliness. It means something. On the other hand, I am not so wrapped up in it that I don't appreciate the diversity we're getting in Holland presently' (male, 83 yrs, RCA).

Het is een speciale configuratie, in het kort, van godsdienstige en sociale waarden die maken dat oudere Nederlandse Amerikanen hun Hollandse herkomst en opvoeding koesteren: sterke godsdienstige overtuigingen en normen, markant arbeidsethos, sterke gezinswaarden, en rigoureuze netheid.¹⁰ Zoals we in de volgende paragraaf zullen zien, wordt dit bijzondere patroon

van waarden en overtuigingen nog steeds breed gedeeld door de huidige generatie van oudere Nederlandse Amerikanen.

Een aparte generatie?

Een belangrijk uitgangspunt van de klassieke generatietheorie is dat een cohort een generatie wordt omdat de cohortleden geboren en opgegroeid zijn in dezelfde historische periode, onder dezelfde sociaal-economische omstandigheden, en een notie delen dat ze bijzonder zijn en zich onderscheiden van andere geboortecohorten. Is het huidige cohort van oudere Nederlandse Amerikanen inderdaad van mening dat zij 'anders' zijn? Wat zijn de waarden en overtuigingen die zij gemeen hebben? Relateren zij de eigenheid van hun waarden en overtuigingen aan de manier waarop zij gesocialiseerd zijn in hun formatieve jaren? Hier ligt immers de kern van de Mannheimiaanse generatietheorie. De onderzoeksresultaten laten tamelijk eenduidig zien dat dit geboortecohort gelooft dat zij fundamentele zienswijzen deelt die hen onderscheidt van andere, met name jongere cohorten. De waarden en overtuigingen waarop ze dan wijzen zijn precies de redenen waarom ze trots zijn op hun Hollandse erfgoed: (nog steeds) sterke gehechtheid aan (Christian) Reformed doctrines en actieve kerkelijke deelname, een omnipresent arbeidsethos, de centraliteit van het gezin, en compromisloze netheid ('Dutch neat'). Vergeleken met de generatie van hun ouders mag de huidige generatie van oudere Nederlandse Amerikanen zich wat minder strikt voelen in hun leefwijze, de fundamentele godsdienstige en culturele ingrediënten van de calvinistische traditie dragen zij – in eigen ogen – nog steeds volop mee. 'Work ethic is a big thing for my generation. Most of us are still pretty much faithful in church attendance' (male, 79 yrs, CRC), 'Most of us have stayed pretty much solid in our religion' (male, 72 yrs, RCA), 'Religious values would be the predominant ones' (male, 76 yrs, RCA), 'The importance of living a Christian life, the importance of a family and family life, and hard work (...) I wouldn't buy anything unless I had the money for it, I wouldn't buy anything on time' (female, 84 yrs, RCA), 'We attend church, we keep the Sabbath day holy pretty much, although we've become a lot more lenient (...) we believe in work, work hard and rest on the Sabbath' (female, 73 yrs, RCA), 'Church, family, hard work, and Dutch clean' (male, 83 yrs, RCA), 'We all grew up by the Heidelberg Catechism, the Belgic Confession, and the Canons of Dort' (female, 80 yrs, RCA), 'We expect to work for what we get, and that is pretty much Dutch heritage; and frugal, yeah, we watch our pennies' (male, 78 yrs, RCA), 'We don't

go into big debts with credit cards and that kind of stuff, we borrowed cash' (male, 84 yrs, CRC), 'We are known for our cleanliness, we keep our homes and yards and everything. As we say: cleanliness is next to godliness' (female, 76 yrs, CRC), 'Yeah, I think we do, such as religious things and the upkeep of our homes and values; we're not spendthrifts but we're good givers to people in need' (female, 87 yrs, CRC), 'Our work ethic (...) and the stringent requirements of the church, they have a indelible spot in my heart' (male, 84 yrs, RCA), 'You work hard for everything. You don't expect anybody to give you anything. We don't go to the government (...) and like sending our children to Christian schools, my husband had a second job to pay for their tuition' (female, 87 yrs, CRC), 'Christian values, neatness, and hard work' (female, 85 yrs, CRC), 'Well, first and foremost, church attendance, and next the fair dealing with other people, and really feeling you have to provide for yourself and your family' (female, 92 yrs, RCA), 'Hard workers. We had to work hard for everything we got. Long hours' (male, 80 yrs, CRC), 'We didn't figure on anybody else helping us (...) the household of faith needed to look after each other (...) you provided for your family and that was your responsibility' (male, 76 yrs, CRC).

Het zelf-begrip van de huidige generatie oudere Nederlandse Amerikanen is tamelijk coherent en consistent: je leidt een christelijke levensstijl, je gaat naar de kerk, je werkt hard, je zorgt voor jezelf, je gezin, en je bezit, en je geeft je geld op een behoedzame manier uit. Heeft dit basale waardensysteem, aldus de respondenten, impact gehad op hoe het deze generatie in het leven vergaan is? De onderliggende gedachte van deze vraag is een belangrijke premisse van de generatietheorie: de specifieke psychologie van een generatie – sterk beïnvloed door de opvoeding – conditioneert de levensloop van een generatie. Hebben respondenten de invloed ervaren van het specifieke waardenpatroon van hun generatie? 'Absolutely. Because there's no substitute for a spiritual upbringing. That's the key. I think my Dutch upbringing was a real gift' (male, 79 yrs, CRC), 'I would think so. The work ethic is the biggest thing for me. I wouldn't be here if I didn't have a work ethic. I just feel that I've got to get out and go to work and do my part. I have been so blessed, this is my way of paying back' (male, 84 yrs, RCA), 'I think so. The Dutch are known for their cleanliness, you know, and I think Holland being a Dutch city, basically is a clean city. People keep up their homes and their yards and everything' (female, 76 yrs, CRC), 'I think an awful lot of us have been very successful. What would be the reason? I think we were aggressive, that's my feeling' (male, 72 yrs, RCA), 'Well, I think they've kind of shaped the community here in Holland. Because

they were in the majority, and could live in a way that was consistent with their values' (male, 76 yrs, RCA), 'Both our parents and grandparents were Christians. It means a lot. It just becomes a part of you' (male, 84 yrs, CRC), 'I think we still have our values, but I'm wondering if we've passed them all on to the younger generation' (female, 84 yrs, RCA), 'Well, I guess so. I know that here in town those firms that have done well have said a lot of it was due to the work ethic of the Dutch employees they could hire. But, the truth is, by this time, a lot of the employees they hire are Mexican or most other ethnic group' (male, 83 yrs, RCA). Oudere Nederlandse Amerikanen geloven stellig, zo mag geconcludeerd worden, dat zij dezelfde waarden delen; waarden die een sterke impact op hun leven hebben gehad.

Kerkelijk leven en zondagsheiliging in de jeugdjaren

Het is duidelijk dat de kerk de overkoepelende sociale institutie was in de jeugd van de huidige generatie oudere Nederlandse Amerikanen. De Reformed Church en Christian Reformed Church verschaften identiteit, cohesie en solidariteit. Ze voorzagen in zingeving, bemoediging, steun en structuur. De kerk schreef gedragsregels voor, verordende rituelen en waarden, oefende sociale controle uit en reguleerde de verhoudingen met de niet-calvinistische wereld. De kerk penetreerde alle domeinen van het leven. Het was de dominante sociale institutie bij uitstek (Ester 2008). Hoe kijken oudere Nederlandse Amerikanen terug op de rol die de kerk in hun formatieve periode speelde, de regels en de normen die ze geacht werden te gehoorzamen, de zondagsheiliging die ze dienden na te leven, en de striktheid van de leerregels die aan het hart lagen van het reformatorische geloof en de calvinistische traditie? Vinden zij dat de ge- en verboden in het algemeen te streng waren of waren dergelijke gevoelens eenvoudigweg niet aanwezig? Bogen zij de regels?

De rol van de kerk en de reformatorische "do's and don'ts" in hun jeugd waren favoriete onderwerpen van de respondenten waar ze met speels gemak aan refereerden en die aanleiding waren voor vele spontane oprispingen. Dit was duidelijk *hun* onderwerp, waaraan ze levendige herinneringen bewaren, en waar ze moeiteloos over konden uitweiden. Hun verleden is stellig bepaald door markante verhalen op dit punt. De kerk was – en tot op grote hoogte nog steeds is – de meest invloedrijke factor in de periode dat Nederlandse Amerikanen opgroeiden.

De zondag was de belangrijkste dag van de week en de zondagsheiliging was een cruciale en niet-onderhandelbare opdracht – zowel in CRC en RCA

gezinnen. Flexibele omgang met de Sabbat was een groot taboe. Je moest naar de kerk en je moest tweemaal. ‘We had to go to church, then Sunday School, and in the afternoon go to church again. And we couldn’t play anything – you know, any ... look at worldly things – it was very, very churchy’ (female, 87 yrs, CRC), ‘We always went to church twice – the morning and the afternoon, and we had Sunday school’ (female, 84 yrs, RCA), ‘Go to church twice on Sunday, and Sunday School. Catechism on Wednesday, and then mealtime, parents asking us a question. Heidelberg Catechism questions, and we would have to answer’ (male, 84 yrs, RCA), ‘Had to go morning and night. And Catechism on Wednesday afternoon. Not Sunday School. See, early on the Dutch felt it wasn’t as necessary, that came later’ (male, 76 yrs, CRC), ‘We went to church twice, we went to Christian Endeavor, we went to Catechism on Wednesday night’ (male, 78 yrs, RCA), ‘Oh, yeah, that was a given. And we raised our children that way too, I said to them, “Going to church Sunday morning is not an option. You’re going with us”. And they went along with that, and never argued’ (male, 83 yrs, RCA), ‘We had to go to church twice. Oh, my, yes. Everybody went to church twice’ (female, 88 yrs, CRC), ‘That’s one thing that generation ... they said: “Now, you have to go to church”, they didn’t say “If you love the Lord, then you better be in church”, none of that kind of communication. We were taught to accept that. And we did’ (male, 79 yrs, CRC), ‘We were told from the pulpit that we should go twice. In fact, some ministers would scold, from the pulpit, if you didn’t. It wouldn’t work today. It did work then’ (male, 76 yrs, RCA).

De regels rond kerkgang waren duidelijk in de jeugd van oudere Nederlandse Amerikanen: je moest eenvoudigweg naar de kerk, en je moest tweemaal; dat was een regel die niet ter discussie stond en waar niet van afgeweken mocht worden.

En de rest van de zondag? Wat mocht en wat mocht niet? Wat waren in het algemeen de voorschriften? Ook hier waren de regels helder. Activiteiten die verboden waren hadden te maken met andere mensen die voor je werkten, zoals winkelen of bioscoopbezoek. Je werd verondersteld om je op een rustige, serene, en beheerste manier te gedragen, in overeenstemming met het feit dat de zondag de Dag des Heren is. Dit is hoe de respondenten de zondagen uit hun jeugd herinneren. ‘We were not allowed to go to a store on Sunday, we were not allowed to go to movies – these were almost cardinal sins, when we were growing up. Card playing: *verboden*. Made a big thing of discipline. A lot of people would not drive their cars on Sunday. If consistory thought someone had desecrated the Sabbath, they had to make amends for that’ (male, 84 yrs,

RCA), 'I was not allowed to ride my bicycle on Sunday. We could play catch maybe in the backyard. We didn't go across the street to the ball field and play ball. No way. Not allowed to go to the beach or a restaurant either. Oh, heavens, no! No. no. no. We didn't do that until we were old enough to drive and snuck off by ourselves, you know' (male, 72 yrs, RCA), 'Shopping was – no. And, I don't recall ever eating out on Sunday with the folks. Of course, in those days, you didn't go out to eat very often. Period. You didn't have restaurants on every corner' (male, 84 yrs, CRC), 'Purchasing things on Sunday was a big no. But there really weren't any stores open on Sunday in Holland, even most of the gas stations were closed back when I was a kid' (male, 76 yrs, RCA), 'We didn't shop on Sundays. We didn't do that ... not even ice cream cones, or anything like that' (male, 78 yrs, RCA), 'The rules were very strict. I could play catch in the yard, but don't take the bat out. No swimming on Sunday. No boat riding. But you could get in your car and go to see the relatives in Grand Rapids. No shopping on Sundays. In fact, when Meyer's opened up on Sundays, there was a big notice in the paper, they were hoping that they wouldn't have to close right away because there were many people that said, "We're not going". Well, everybody that said they were not going was there' (male, 79 yrs, CRC), 'We couldn't go to the beach, we couldn't ride our bike, we couldn't go get an ice cream cone, nothing like that' (female, 89 yrs, CRC), 'My parents were less strict. I could go to the beach or to the movies on Sunday. My parents educated by example more than by rules' (male, 83 yrs, RCA), 'We never ate out on Sundays. Never. Sunday was a day of rest, and you were not supposed to take – just be quiet and not cause a commotion. And, of course, in the city of Holland, the stores were all closed on Sunday. There was never an open store on Sunday' (female, 80 yrs, RCA), 'Well, it wasn't a temptation, there was nothing open!' (male, 76 yrs, CRC), 'I was brought up to not purchase anything on Sunday. You do all of your shopping during the week, and you have in your house what you need during the Sabbath. That's how I was brought up, yeah' (female, 73 yrs, RCA), 'Buying things on a Sunday? No, never. No! That was a no-no. Keep the Sabbath holy' (female, 80 yrs, CRC), 'We had to watch our dress – we had to dress very conservatively. We couldn't wear low-necked or even sleeveless dresses or anything like that. That was out' (female, 87 yrs, RCA). Een respondent vat de zondagsverplichtingen aldus treffend samen: 'We knew the rules, we knew the parameters' (male, 76 yrs, RCA).

Interessant is dat een aantal respondenten zich herinnert dat bepaalde activiteiten van de zondag naar de zaterdag verschoven werden. Het schillen van de aardappelen is daarvan een mooi voorbeeld. 'I remember my Grandmother, on Saturday, preparing all the food, peeling the potatoes, no work on

Sunday. I mean, everything ready' (female, 74 yrs, CRC), 'My mother, she'd always peel her potatoes on Saturday night. We would never peel them on Sunday. She had everything ready Saturday night for Sunday dinner. If she was cooking meat, she had it all prepared, potatoes peeled; everything was made on Saturday' (female, 87 yrs, CRC).

Sommige respondenten memoreren dat regels – zelfs strikte regels rond de zondagsheiliging – overtreden werden (ook door henzelf). 'We knew what was right. But we did things! We would go- when we'd start driving, my girlfriends, we sneaked to Saugatuck, where we shouldn't be going, you know. They'd have a dance in the Pavilion (...) We did things. Spend our Sunday School collection and go down to Fabiano's and eat a sundae and then come back to church when my folks picked us up! I was no saint' (female, 85 yrs, CRC), 'You tried to beat the system, we were always thinking of what we could do that we weren't supposed to do (...) Oh, we would say maybe "We're going to a friend's" or something... you lied, you really did, so that you could get away, and do something that, you know... and the things that you wanted to do weren't all that bad, it's just that parents said you mightn't do that. None of my friends, I mean none, were allowed to go to a movie' (male, 72 yrs, RCA), 'The stigma of movies. I don't think I saw my first movie until I was in ninth grade. We had to sneak in' (male, 84 yrs, RCA).

De regels waren over het algemeen streng, de zondagsregels zelfs strenger. Toch herinneren de meeste respondenten de zondag niet als een saaie dag. Dat geldt met name voor respondenten die op de boerderij opgroeiden. De verzorging van de dieren ging ook op zondag door, het vee moest gevoederd, de koeien gemolken, etc. Boerderijen waren geen saaie plekken, zelfs niet op zondag. De zondagse activiteiten waren gelimiteerd, maar dat was niet exclusief gebaseerd op godsdienstige leerstellingen. Zondag was een dag van rust, en voor mensen die veel fysiek werk moesten verzetten was de zondag een welkome dag om te recupereren. Je werd niet verondersteld om dingen op zondag te kopen, maar de meeste mensen hadden überhaupt weinig geld. De slechte economische tijden in en na de Depressiejaren noopten mensen tot een karige leefstijl. Bovendien, in de jeugdijaren van de respondenten was geen enkele winkel op zondag open. Er was derhalve geen keuze. Holland, Michigan was nog een zeer Hollandse gemeenschap, met Hollandse waarden en normen, een gemeenschap die zich strikt hield aan de zondagsheiliging.

De Hollandse cultuur thuis

Zoals aangegeven, waren de Hollandse nederzettingen in Michigan en elders trager dan de meeste andere immigrantengroepen in het assimileren aan de Amerikaanse samenleving en de 'mainstream' cultuur. De belangrijkste oorzaken hiervan waren gerelateerd aan de Nederlandse emigratiegeschiedenis, in het bijzonder de typische Afscheidingsmotieven, de calvinistische theologie, de groepsgewijze emigratie en groepsgewijze kolonisering, en de unieke verbinding van godsdienst, kerk en etniciteit. Zoals Bratt - kenner van het Amerikaans protestantisme - stelt: "Having all the marks of the WASP profile, the Dutch did not melt into American society on schedule; in fact, they vociferously resisted the same. Socioeconomic dysfunction cannot explain the anomaly, for in these areas the Dutch have adjusted well enough. The reason must lie in considerable part in the realm of "outlook", "religion", and "mind" (Bratt 1984; 2002, 220). Deze factoren leidden ertoe dat zelfs latere generaties van Hollandse immigranten vasthielden aan 'Hollandse' gewoonten, praktijken en tradities. Maar met de verdergaande Amerikanisering van ook de Hollandse nederzettingen, zouden deze patronen allengs eroderen. Hollandse immigranten kwamen naar Michigan om Amerikaanse burgers te worden en niet om zich krampachtig te blijven bekennen tot de cultuur van het oude land. Maar dit neemt, uiteraard, tijd. Culturele aanpassingen voltrekken zich niet van de ene dag op de andere. In deze paragraaf wil ik onderzoeken wat er gebleven is van typisch Hollandse gewoonten en gebruiken gedurende de formatieve jaren van de generatie van oudere Nederlandse Amerikanen. Vertelden hun ouders hen over de Nederlandse herkomst van de familie, vonden ze dit belangrijk of juist niet, zijn er typische Hollandse woorden of zinnestukjes die ze zich uit hun jeugd herinneren, werden er bepaalde Hollandse verhalen of sprookjes verteld, werd er typisch Hollandse kost op tafel gezet?

De bevindingen tonen dat de meeste ouders van de respondenten al ver gevorderd waren in het adopteren van Amerikaanse gewoonten en gebruiken. Sommige Hollandse tradities overleefden maar werden vermengd met Amerikaanse conventies. De Amerikanisering van de Hollandse cultuur had zich al hecht genesteld in de jeugdijaren van onze generatie oudere Nederlandse Amerikanen. Het is interessant om te zien dat Hollandse afkomst en het hebben van een Hollandse achtergrond vrijwel nooit expliciet aan de orde kwamen in de formatieve periode van de respondenten. Op het eerste gezicht lijkt dit contra-intuïtief gegeven de geprononceerde 'Reformed' waarden, overtuigingen en normen die hun jeugd reguleerden. Op het tweede gezicht, is de

verklaring tamelijk evident: nagenoeg iedereen in de omgeving was Hollands, van Hollandse afkomst, in die tijd. Etnische referenties hebben weinig zin in een meerderheidsomgeving. Het Hollands zijn ‘was just obvious (...) we were surrounded by so many of them’ (male, 76 yrs, CRC), ‘I think we just took that all for granted, you know (...) the whole community was Dutch. We just knew we were Dutch’ (female, 85 yrs, CRC), ‘You can’t kind of avoid it, living in Holland’ (male, 83 yrs, RCA), ‘Because it was so real in my family’ (female, 92 yrs, RCA), ‘Everyone of the CRC church kids went to the Christian school – so it was pretty much obvious that we were all from Dutch background. And [respondent, met een kwinkslag] we didn’t have many Italians or Jews’ (male, 84 yrs, RCA), ‘Now, let’s see – how do you really develop that idea, that you are Dutch? Well, for one thing, you get it from going to church and Sunday School, definitely’ (female, 80 yrs, CRC), ‘In Holland at that time most people were’ (male, 78 yrs, RCA), ‘I don’t think it ever came up. We just knew’ (female, 76 yrs, CRC), ‘I never heard any pride expressed in being Dutch, in the family. “You should be proud, you’re a 100% Dutchman” - no, that just didn’t get said’ (male, 83 yrs, RCA), ‘We just grew up in it, you just sort of assumed it’ (female, 84 yrs, RCA). In een min of meer etnisch homogene gemeenschap zoals Holland, Michigan in de eerste helft van de vorige eeuw, werd etniciteit simpelweg als vanzelfsprekend beschouwd.

Het Nederlands als culturele marker

Naast deze ‘omdat-iedereen-Hollands-was’ verklaring, speelde taal een niet te onderschatten rol. Het hebben van ouders die nog steeds (een beetje) Nederlands konden praten en die in specifieke situaties konden overschakelen naar het Nederlands, versterkte het besef van het Hollands zijn eveneens. ‘When my parents didn’t want us to know something, they’d talk Dutch. My grandparents couldn’t speak English’ (female, 85 yrs, CRC), ‘My Dad and mother talked in Dutch a lot in the home, when they had things they didn’t want us to know, then they talked in Dutch. Of course, we picked up on some of it, but never could converse ourselves’ (male, 84 yrs, RCA), ‘We had our Dutch church paper, the old “Wachter” (male, 76 yrs, CRC), ‘When we sat at the kitchen table eating if our parents didn’t want us to know what they were talking about, they talked Dutch’ (male, 72 yrs, RCA), ‘My mother loved to speak Dutch but at home we would speak English’ (female, 87 yrs, CRC), ‘When people visited my Grandparents at our home, they would speak Dutch. It was very apparent to me that my lineage was from the Netherlands and was Dutch’

(male, 76 yrs, RCA), 'Well, whenever my uncle from East Saugatuck came over, all he talked was Dutch' (male, 84 yrs, CRC), 'My parents always spoke Dutch to each other. So much I couldn't even speak English and the teacher came over and said, "If you don't teach this boy English, he's not going to learn in school"' (male, 79 yrs, CRC), 'During the early 1930s, My Grandfather lived in Zeeland. When we would go there on Sunday we had to go to the Dutch service, we couldn't understand one thing that was going on' (male, 84 yrs, RCA), 'My husband's parents spoke the English language with a little Dutch twist to it, and that kept us constantly aware of the heritage. Dress also. Very modest, very dark colors' (female, 92 yrs, RCA), 'My Dad always prayed in Dutch, the Lord's Prayer in Dutch' (male, 79 yrs, CRC).

In deze gevallen functioneert taal als een reminder en bevestiging van het Hollands zijn, zelfs indien de Nederlandse achtergrond als zodanig geen onderwerp van gesprek is. Het horen, zelfs indien dit sporadisch is, van de Nederlandse taal bekrachtigt de notie van het deel uit maken van een bijzondere cultuur. Dit geldt des te meer in gevallen dat respondenten zich herinneren dat de kerkdiensten in hun jeugd nog (deels) in het Nederlands waren. 'We had an American service in the morning and a Dutch one in the afternoon, but I always went in the morning' (male, 89 yrs, CRC), 'My mother would go to church where they still had the Dutch language. I can remember that. They had one service of Dutch at that time' (male, 80 yrs, CRC), 'For years I attended the Dutch service in Prospect Park. The English service was in the morning and the Dutch service in the afternoon. I can still remember words such as "hemel" and "aarde". I liked the Dutch Psalms' (female, 87 yrs, CRC). Soms was het meer indirect. 'Some of the Dutch people wanted to keep the Dutch in their churches. Not my grandfather. He was one that said, "No. We're here in the United States". And he could speak Dutch. But he wanted his kids to learn English, and be Americans, not be Dutch' (male, 83 yrs, RCA). En herinneringen aan Nederlandse woorden kunnen zelfs onverwachts boven komen: 'I went to Amsterdam Airport, when I saw the sign above the escalators that said "Pas op", that was used everyday in our home' (male, 76 yrs, RCA).

De meeste respondenten herinneren zich (enige) Nederlandse woorden of zinnen die thuis gebruikt werden in hun jeugd. Ik volsta met een aantal voorbeelden. "Vies", "Benauwd", "Gezellig", "Kleine", "Wees stil", "Verboden", "Hartelijk gefeliciteerd met je verjaardag", en vele woorden die gerelateerd zijn aan voedsel en snoep zoals "Banket", "Krakeling", "Peper-muntje", "Koffie", "Erwtensnoep", "Karnemelkse pap", "Sauzijenbroodje",

“Appelmoes”, “Boerenkool” of “Boerenmoes”, “Bloedworst”, “Hutspot”, “Balkenbrij”, “Boerenjongens. Veel respondenten herinneren zich duidelijk dat hun moeder Hollandse gerechten maakte. ‘Balkenbrij, Oh, I still love it. I used to help my mother make it (...) it was hard, because she used buckwheat flour and ground liver and we had to stir it and it was real thick and heavy’ (female, 84 yrs, RCA), ‘Oh, pea soup. We had a big family - my Mom was good at giving us good food. I mean, wasn’t salads and that kind of stuff in those days, you know’ (female, 85 yrs, CRC), ‘vetbollen, in a pot of oil on the stove, dipped the dough in and got vetbollen, they’re like donuts. And “Boerenjongens” on the New Year. Beautiful’ (female, 92 yrs, RCA), ‘Buttermilk porridge. My Dad liked Buttermilk porridge. That was awful. That died when he did’ (male, 78 yrs, RCA). Maar ook de nodige culinaire relativering: ‘I don’t think the Dutch are noted for their cooking. Pretty dull’ (male, 83 yrs, RCA).

Nederlanders zijn niet gekend vanwege het vertellen van Nederlandse verhalen of sprookjes. Zeker in een cultuur die snelle assimilatie aan de Amerikaanse cultuur afremde, zou men verwachten dat er een sterkere traditie van ‘storytelling’ rond het moederland zou zijn, het leven aldaar, de godsdienstige controverses, de emigratie etc. Dit blijkt echter niet het geval. ‘No. I can’t remember that’ (female, 87 yrs, CRC), ‘No. None’ (male, 84 yrs, CRC), ‘Not really, no’ (female, 88 yrs, CRC), ‘I don’t remember a lot of that’ (female, 92 yrs, RCA), ‘Some of my uncles and aunts did a little bit, but not too much’ (male, 89 yrs, RCA), ‘I don’t think so. I don’t think they considered themselves to be of the Netherlands anymore. They were Americans’ (female, 74 yrs, CRC). Het is duidelijk dat deze generatie van oudere Nederlandse Amerikanen niet opgroeide in een omgeving die het belang van het vertellen van verhalen aanmoedigde. Mijn interviews geven aan dat het praten over de Hollandse achtergrond van de familie geen belangrijk onderwerp was. ‘They did not much talk about it. Because they weren’t first generation, you know’ (male, 83 yrs, RCA), ‘I don’t think at that time, no, because there were so many Dutch around’ (male, 76 yrs, CRC), ‘I don’t know my parents ever stressed that too much’ (female, 84 yrs, RCA), ‘My mother did, yeah. My father never talked about it that much’ (female, 87 yrs, CRC), ‘Can’t remember (...) They were proud to be an American, I know that’ (female, 87 yrs, CRC), ‘They were pretty much in America – but they didn’t stick to the Dutch background very much, no’ (female, 88 yrs, CRC). De vraag is of een verklaring in termen van een zwak ontwikkelde orale traditie primair van culturele aard is, of meer van doen had met de omstandigheden waaronder men in die tijd in Michigan leefde. Het was de periode direct na de Depressie waarin mensen extreem hard dienden te werken

gedurende lange uren, onder weinig aantrekkelijke omstandigheden, met een hoge werkloosheid, weinig geld en waar overleven de eerste prioriteit was.¹²

Al met al moet geconcludeerd worden dat een sterke en veel bediscussieerde interesse in hun Hollandse herkomst, in het luisteren naar Hollandse verhalen, in het ontwikkelen van specifiek Nederlands Amerikaanse culturele gebruiken geen deel uit maakten van de jeugdijaren van de huidige generatie van oudere Nederlandse Amerikanen. Buiten Tulip Time, waren er geen reguliere 'Dutch celebrations' of 'Dutch events' in Holland. De oudere generatie Nederlandse Amerikanen groeide op in een tamelijk homogene Hollandse gemeenschap in Michigan, waar culturele verschillen meer gedefinieerd werden langs godsdienstige dan langs etnische lijnen. Etnisch onderscheid is weinig betekenisvol in afwezigheid van etnisch pluralisme, maar het godsdienstig 'anders zijn' is dat wel. En de Hollandse gemeenschappen en kerken in dit gebied hadden zeker hun deel in godsdienstige meningsverschillen en afscheidingen (vgl. Swierenga & Bruins 1999).

De Depressie (1929-1939)

De Depressiejaren hadden een gevoelige impact op het ouderlijk gezin van de respondenten, die een grote invloed zouden uitoefenen op het doen en laten van deze generatie. Sommigen hebben levendige herinneringen aan deze benarde jaren. 'My Dad was not a businessman at all. Took such a beating in the depression, that he sort of lost ... he was just glad he could go to work and come home with a loaf of bread. We had seven in the family, and I was the oldest. I remember the breadline. I remember when we were absolutely poor' (male, 79 yrs, CRC), 'My father had bought a farm, and he was starting to go... but the Depression came and he lost the place, and then we moved from one house to another house. I remember that clearly, we moved from one house to another house. Very sad' (male, 80 yrs, CRC), 'Because of the Depression, father has lost the farm he had bought. Those were hard times. That's why I think we, in our generation, appreciate where we are, we say, "Did we ever expect that we'd be able to go South a couple months in the winter?" We didn't... as a boy, vacations were unheard of' (male, 76 yrs, CRC), 'Our parents lived through the Depression, and they watched their pennies much more than we do, because they didn't know where the next one was coming from. We are much freer with that and our kids are freer yet' (male, 76 yrs, RCA), 'Because of the Depression our parents had to work very, very hard. And they taught us

the value of saving and having money before you buy something, you don't buy something unless you are prepared to pay for it. We still are that way. You don't waste anything' (female, 74 yrs, CRC).

De Depressie had ook gevolgen voor de schoolkeuze. Christelijke scholen waren een zwaarwegend 'issue' in de jeugdijaren van mijn respondenten, vooral onder degenen van Christian Reformed huize. Christelijke scholen werden gezien als centrale instituties waar het gaat om het bewaren en doorgeven van het calvinistische gedachtegoed, waarden, Bijbelkennis, goed burgerschap en in het zekerstellen van de drie dominante Reformatorische pilaren: gezin, kerk en school. Christelijke scholen werden beschouwd als "the feeders of the church" (Swierenga 2002). Maar christelijke scholen waren duur; het schoolgeld was een grote opgave voor gewone gezinnen. Voor vele CRC leden waren deze christelijke scholen echter zeer wezenlijk en ze waren bereid – letterlijk – om daar de prijs voor te betalen. Toen kwam de Depressie en die sloeg hard toe. Zeer hard. Hier een verhaal over de uitwerking van de Depressie op de schoolkeuze:

'Came time for me to enroll in school. Now the Depression has come upon us and my Dad and Mom said, "Well you're going to a public school". My father had been a member of the consistory, both a deacon and an elder. As soon as my brother and I were enrolled in the public school, he was not elected again. They told him right out, "You will not be a member of this consistory until your boys are enrolled in Christian school". They hammered about him for about five years, and my father finally broke down and sent us to the Christian school. Immediately he was again elected and back in the fold' (male, 84 yrs, RCA).

'Dutch algebra': etnische en godsdienstige achtergrond van huwelijkspartners, bekenden en vrienden

Endogamie is het verschijnsel dat individuen binnen de eigen groep of subcultuur huwen. Sociologisch gezien, versterkt het trouwen binnen de eigen groep de culturele cohesie, het reguleert groepslidmaatschap, faciliteert sociale controle en macht over collectieve hulpbronnen van de groep en helpt groepen en subculturen om te overleven in competitieve omgevingen (van Leeuwen 2006; Cavan 1970). Groepen en subculturen die (direct of indirect) het 'in-group' huwelijk propageren, nijgen er toe naar binnen gekeerd en gesloten te zijn en zijn veel sterker in 'bonding' dan in 'bridging' met de

buitenwereld. Het huwen binnen de eigen groep stelt subculturen in staat om de buitenwereld (en de culturele invloeden ervan) op afstand te houden. Endogamie snoert gevoeligheid en bereidheid tot innovatie en verandering in. Gedurende vele opeenvolgende generaties was endogamie min of meer de standaard in Nederlandse immigrantengemeenschappen in Michigan, hetgeen hen in staat stelde om assimilatie te vertragen en aanpassing aan de Amerikaanse samenleving te reguleren en regisseren.

De bijzondere koppeling van Nederlandse etniciteit en calvinistische godsdienst binnen deze gemeenschappen was een belangrijk cultureel voordeel in het bewerkstelligen van het huwen binnen de eigen groep. Bovendien waren endogame arrangementen betrekkelijk onproblematisch in immigrantennederzettingen zoals in Holland, Michigan omdat ze overwegend 'Dutch' waren. Hoewel mijn onderzoeksgroep verre van representatief is, is het zeer interessant om te zien dat 'in-group marriage' nagenoeg gebruik was binnen deze generatie van oudere Nederlandse Amerikanen. Van de twintig respondenten die gehuwd zijn (of waren) huwde slechts één respondent met een niet-Hollandse partner, en één respondent heeft een echtgenote met een gemengd Hollandse achtergrond. Wat denominatie betreft geldt dat zeventien van de eenentwintig respondenten binnen de familiekerk (CRC of RCA) zijn gebleven. De andere vier veranderden of van CRC naar RCA of vice versa, gewoonlijk als gevolg van het feit dat na het huwelijk de denominatie van de echtgenoot werd overgenomen.¹³ De oudere generatie van Nederlandse Amerikanen is tamelijk homogeen in termen van etnische en kerkelijke compositie. Ik heb een subgroep van twaalf respondenten gevraagd naar de partnerkeuze en kerkkeuze van hun kinderen. Daaruit blijkt dat (ook nu nog) de meerderheid van de kinderen getrouwd is met een Nederlands-Amerikaanse partner en behoort tot of de CRC of de RCA. Dit geldt in het bijzonder voor kinderen die zijn blijven wonen in het Zuidwesten van Michigan (waar Holland ligt). Echter, hoger onderwijs en de geografische mobiliteit die dit beroepsmatig als gevolg heeft, verandert de parameters van etnische en kerkelijke partnerkeuze.¹⁴

Vanuit generationeel standpunt is de 'peer group' samenstelling cruciaal, niet alleen gedurende de formatieve jaren van een generatie maar ook later in de levensloop. Wat was de etnische basis van het (intieme) persoonlijke netwerk van deze generatie van oudere Nederlandse Amerikanen? Waren de meeste van hun naaste vrienden ook 'Dutch American'? Men moet zich wel realiseren dat er sprake is van een slechts beperkte keuze. Holland, Michigan was immers, zoals gezegd, tamelijk homogeen in termen van etnische samenstelling in de periode (1920-1940) dat de respondenten opgroeiden. Allereerst

vroeg ik de respondenten of de meeste van hun vrienden 'Dutch-American' waren in de periode dat ze op school zaten. 'Yes, I would say. At least 85%, especially in this area' (male, 84 yrs, RCA), 'I would say all of them. All of them' (male, 79 yrs, CRC), 'Oh, yeah, most of them' (female, 80 yrs, CRC), 'In this community, I think you'd have to say yes' (female, 92 yrs, RCA), 'Oh, yeah. Oh, everybody in the school, they were all Christian Reformed, all Dutch, you know' (female, 85 yrs, CRC), 'Yes, they were. The only difference we had I guess was the Reformed and the Christian Reformed' (male, 89 yrs, RCA), 'Well, I never went to high school; in the country school, most of them were Dutch' (male, 84 yrs, CRC), 'I would say so, yeah. Because, you know, nearly everybody went to church, everyone in school was either Reformed or Christian Reformed' (male, 76 yrs, RCA). De antwoorden weerspiegelen dat Holland, Michigan gedurende de formatieve jaren van deze generatie verre van divers was in etnisch en kerkelijk opzicht: de meeste, zo niet allen, van je vrienden waren 'Dutch', 'Reformed' (en) of 'Christian Reformed'.

Onderdeel van een impliciete of expliciete endogamiestrategie is het bestaan van een informele regel die voorschrijft dat de zoektocht naar een vriend, vriendin of partner binnen de groepsgrenzen plaatsvindt, ofwel "to date your 'own kind'". Gold een dergelijke regel tijdens de adolescentie in Holland, Michigan toen onze respondenten hun geluk beproefden op de relatiemarkt? Werden zij verondersteld alleen vrijages te hebben met Hollandse jongens of meisjes, liefst nog van de eigen kerk? Dit is een wat delicate kwestie (gezien de ethnocentrische ondertoon), en hier volgen de reacties. 'I think that was generally the case. I don't think anybody thought about it, it just happened' (female, 84 yrs, RCA), 'I don't know. I think it was more - marry a good Christian' (female, 74 yrs, CRC), 'Well, we always did date our own kind you know, more or less. We pretty much stuck to the Dutch. Church is all Dutch background (...) and that's where we get them from' (male, 80 yrs, CRC), 'Kind of. I mean, yeah. "Well he's not Dutch" that's what they would say, you know. They wanted you to stay in the Dutch area' (female, 87 yrs, CRC), 'Oh, you know, at that age, I don't think I was aware of that (...) I did go for a person who was a good Christian. And I felt the Dutch people were very good people' (female, 92 yrs, RCA), 'Certainly, and from our own church too. I married a girl from Reformed church, and my parents [CRC] had real doubts about that. It was almost like marrying a Catholic girl' (male, 84 yrs, RCA), 'We could date who we wanted. But they had to be church-going kids. Dad said: long as they go to church' (female, 87 yrs, CRC), 'Basically, yes. I knew a Polish boy, and we liked each other a lot. But I knew he was Polish and Catholic: I knew that my

mother might draw the line right there (...) Catholic people were looked down upon in the community, they were somehow going to go to hell' (female, 80 yrs, RCA), 'I had a boy that asked me to go to a dance, and I told my mother that I was going, and she said, "Oh, no, you aren't". And I said, "Why not?". And she said, "Because he is Catholic and you are not to date him. It was that severe' (female, 73 yrs, RCA), 'Not so much, I think. It was not referred to as "Dutch", but we should stay within our religion' (male, 76 yrs, CRC), 'I would say so. Oh, yes. We were definitely encourage to do that, yes' (female, 73 yrs, RCA), 'This was not a big deal in my family, but it certainly was a big deal in families around us' (male, 76 yrs, RCA), 'That was a big thing. You didn't date a Catholic. Oh, no, no, that's not good. You stayed there' (male, 72 yrs, RCA).

De conclusie is, alles overziend, dat de informele regel van vrijages binnen de eigen groep meer gerelateerd was aan de juiste godsdienst dan aan de juiste etnische herkomst. Het behoren tot de CRC of RCA kerk was belangrijker dan het hebben van Hollands bloed. Maar in het leven van alledag waren beide nauwelijks te scheiden. Holland, Michigan was tijdens de formatieve jaren van onze generatie van oudere Nederlandse Amerikanen goeddeels een Hollandse gemeenschap en dat betekende – bijna per definitie - Reformed en Christian Reformed kerkmensen. Je zocht een (Christian) Reformed jongen of meisje en het was vrijwel zeker dat je eindigde met een 'Dutch date'. De relatiemarkt was een etnisch-godsdienstige markt maar de godsdienstige dimensie was wat werkelijk telde.

Conclusies

Deze studie heeft, naar ik hoop, het belang aangetoond van het bestuderen van de formatieve ervaringen en jeugdherinneringen van groepen zoals oudere Nederlandse Amerikanen met betrekking tot de vorming van hun etnisch-religieuze identiteit. Het is een specifieke generatie die opgroeide in een unieke periode. Gezien de momentane vervanging van deze generatie vervliegt de tijd die nog rest om hun ervaringen en herinneringen te achterhalen en aan te spreken. De bevindingen laten zien dat de huidige generatie van oudere Nederlandse Amerikanen, geboren en opgegroeid in Holland, Michigan, aangeven dat zij duidelijk gesocialiseerd zijn in wat het betekent om 'Dutch-American' te zijn, d.w.z. in specifieke waarden en normen. Sleutelwoorden zijn: christelijke levensstijl, kerkelijke betrokkenheid, geprononceerd arbeidsethos, sterke gezinswaarden, 'cleanliness'.

Vooral de Depressie was een majeure periode in de biografische geschiedenis van deze generatie die hun levensloop blijvend heeft beïnvloed en hun blik op de maatschappij heeft getekend. Zij voelen, in overeenstemming met de generatietheorie, dat hun cohort wat dit betreft tamelijk uniek is en zich onderscheidt van latere (jongere)generaties. Het is ook duidelijk dat hun ervaringen en herinneringen, gehechtheid en affectie weerspiegelen. Oudere Nederlandse Amerikanen koesteren hun Hollandse opvoeding in Holland, Michigan en houden hun 'Dutchness' in ere, zelfs indien dit alleen op symbolisch wijze is.

Van de twee hoofdbestanddelen van hun culturele identiteit – Hollandse afkomst en calvinistische godsdienst – is geloof (veel) belangrijker dan etniciteit. Hoewel beide factoren historisch gezien nauw verbonden zijn, is de protestantse levensovertuiging veel bepalender voor het culturele zelfbegrip van oudere Nederlandse Amerikanen dan de Hollandse afkomst. Hun Hollandse oorspong is letterlijk een gegeven uit het verleden; hun geloof en godsdienst zijn zaken van het heden en de toekomst. Zoals aangegeven wijst dit op een interessante onderliggende culturele paradox: hoe sterker de godsdienstige identiteit van immigrantengroepen, des te minder ze behoefte hebben aan een expliciete nationale of etnische identiteit (Krabbendam 2006, 296). De Hollandse wortels van Nederlandse Amerikanen in Michigan verklaren hun historische genesis maar hun calvinistische godsdienst, geloof en kerken rechtvaardigen hun culturele identiteit en hun subjectieve bestaansrecht.

Noten

- 1 Ik wil graag Jacob E. Nyenhuis, Elton J. Bruins en Robert P. Swierenga van het Van Raalte Institute bedanken voor hun commentaar. Speciale dank aan Chris Turbessi voor het maken van digitale transcripts van de interviews.
- 2 Een ander goed voorbeeld van de wijze waarop persoonlijke ontwikkeling, het opgroeien in de protestantse subcultuur en belangrijke maatschappelijke gebeurtenissen onderling verweven zijn, is Henry Stobs boeiende autobiografie *Summoning up remembrance* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995).
- 3 Ik kan in het bestek van dit artikel niet ingaan op de specifieke emigratiegeschiedenis van de *Afgescheiden* calvinisten in het midden van de negentiende eeuw. Zie voor nadere informatie: Van Hinte (1985), Krabbendam (2006) en Swierenga (2000).
- 4 En dat geldt nog meer voor CRC dan voor RCA Kerken, een tendens die van toepassing is op vele culturele innovaties en aanpassingen (Krabbendam, 2006).

- 5 De vraag, vooral onder de tweedegeneratie immigranten, was niet zozeer *of* maar *wanneer* het Nederlands vervangen moest worden door het Engels. Zie: Krabbendam (2006), Swierenga (2002), Daan (1987).
- 6 Het adjectief "direct" moet hier beklemtoond worden. We beschikken over een tamelijk rijke collectie van brieven geschreven door verschillende generaties van Hollandse immigranten aan hun familie in Nederland. Maar dit zijn op schrift gestelde ervaringen die niet nader bevraagd kunnen worden. Zie Bakker (1999), Beltman (1996), Brinks (1995), Lucas (1955), Stellingwerff (2004).
- 7 Opgemerkt moet worden dat de demografische samenstelling van Holland snel verandert. Volgens de US Census 2000 is op dit moment ongeveer eenderde van de bevolking Hispanic-American.
- 8 Zie voor historische en actuele informatie over deze lokale kerken: Elton J. Bruins, *The Americanization of a congregation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995; second edition); over de geschiedenis van de Van Raalte Church; Michael De Vries & Harry Boonstra, *Pillar church in the Van Raalte era* (Holland, Michigan: Pillar Christian Reformed Church, 2003); Jacob E. Nyenhuis, *Centennial history of the Fourteenth Street Christian Reformed Church, Holland, Michigan 1902-2002* (published privately by 14th street CRC).
- 9 Een geselecteerde respondent gaf aan dat hij 'half-Dutch' was en een belangrijk deel van zijn jeugd had doorgebracht in Brooklyn, NY.
- 10 Van ieder interview werden volledige transcripts gemaakt; hierbij werd gebruik gemaakt van Express Scribe software aanbevolen door de British Library Sound Archive (<http://www.bl.uk/nsa>). Veel dank aan Rob Perks, Oral History Department, British Library voor zijn praktische suggesties. Ik heb iedere respondent toestemming gevraagd om het interview op te nemen; er waren geen weigeringen.
- 11 Veel van de beschreven waarden zijn uiteraard geen unieke kenmerken van deze specifieke generatie maar kunnen ook worden aangetroffen bij andere oudere niet-Nederlandse Amerikanen. Maar dat is hier niet het argument. Van belang is dat dit cohort van mening is dat deze waarden typerend worden gevonden voor hun generatie Nederlandse Amerikanen.
- 12 De vraag waarom de Nederlands-Amerikaanse cultuur geen orale traditie kent is een belangwekkende onderzoeksvraag. Zeker gezien het feit dat de (orthodox) protestantse wereld altijd een sterke leescultuur heeft gehad.
- 13 Twee respondenten maakten een transitie van CRC naar RCA en twee van RCA naar CRC.
- 14 Het in kaart brengen van intergenerationele trends in etnische en kerkelijke overeenstemming in partnerkeuze onder Nederlandse Amerikanen is een studie op zich waard. Mijn steekproef is op dit punt vertekend: immers alleen respondenten zijn ondervraagd die in Holland, Michigan (zijn blijven) wonen.

Literatuur

- Bakker, U.B. (Ed.) (1999),
Zuster, kom toch over. Belevissen van een emigrantenfamilie uit Friesland. Brieven uit Amerika in de periode 1894-1933/ Sister, please come over. Experiences of an immigrant-family from Friesland/The Netherlands. Letters from America in the period 1894-1933, Kollum: Trion G.A.C.
- Beltman, B.W. (1996),
Dutch Farmer in the Missouri Valley: the life and letters of Ulbe Eringa, 1866-1950, Urbana, IL: University of Illinois Press.
- Bratt, J.D. (1984/2002),
Calvinism in modern America: a history of a conservative subculture, Grand Rapids: W.B. Eerdmans.
- Brinks, H.J. (Ed.) (1995),
Dutch American voices: Letters from the United States, 1850-1930, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Cavan, R. S. (1970),
 Concepts and terminology in interreligious marriage, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 9, 311-320.
- Daan, J. (1987),
Ik was te bissie. Nederlanders en hun taal in de Verenigde Staten, Zutphen: Walburg Pers.
- DeJong, D. C. (1944),
With a Dutch accent. How a Hollander became an American, New York and London: Harper.
- Dinnerstein, D. & D.M. Reimers (1999),
Ethnic Americans. A history of immigration, (New York: Columbia University Press; fourth edition).
- Elliott, B.S., D.A. Gerber & S.M. Sinke (Eds.) (2006),
Letters across borders. The personal correspondence of international migrants, Basingstoke: Palgrave.
- Ester, P. (2006a),
 Still bowling together: social capital of Dutch protestant immigrant groups in North America, in: George Harinck & Hans Krabbendam (Eds.), *Morsels in the melting pot. The persistence of Dutch immigrant communities in North America*, Amsterdam: VU University Press, 21-32.

- Ester, P. (2006b),
 Religion and social capital bonding and bridging in Dutch-American Calvinist communities: A review and research agenda, in: Paul Fessler, Hubert R. Krygsman & Robert P. Swierenga (Eds.), *Dutch immigrants on the Plains*, Holland: The Joint Archives of Holland, Hope College, 181-196.
- Ester, P. (2008),
 "It was very, very churchy". Recollections of older Dutch-Americans on growing up in Holland, Michigan, in: *Oral History Review*, 35, 117-138.
- Ester, P. & H. Vinken (2003),
 Debating civil society, in: *International Sociology*, 18, 659-680.
- Ester, P., H. Vinken & I. Diepstraten (2008),
Mijn generatie, tien jaar later. Generatiebesef, jeugdervaringen en levenslopen in Nederland, Amsterdam: Rozenberg Publishers.
- Fitzpatrick, D. (1994),
Oceans of consolation. Personal accounts of Irish migration to Australia, Ithaca and London: Cornell University Press.
- Gerber, D.A. (2006),
Authors of their own lives. Personal correspondence in the lives of nineteenth century British immigrants to the United States, New York: New York University Press.
- Jacobson, J.M., E. J. Bruins & L.J. Wagenaar (1996),
Albertus C. Van Raalte: Dutch leader and American patriot, Holland, Michigan: Hope College.
- Krabbendam, H. (2003),
Dutch-American identity politics: The use of history by Dutch immigrants. Inaugural lecture, Visiting Research Fellows Program, Van Raalte Institute, Hope College, September 18, 2003.
- Krabbendam, H. (2006),
Vrijheid in het verschiep. Nederlandse emigratie naar Amerika 1840-1940, Hilversum: Uitgeverij Verloren.
- Leeuwen, M.H.D. (Ed.) (2006.),
Marriage choices and class boundaries: Social endogamy in history, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lucas, H.S. (1955),
Dutch immigrant memoirs and related works, Assen: Van Gorcum (repr. Grand Rapids: Eerdmans, 1997).
- Mannheim, K. (1928/1929),
 Das Problem der Generationen, in: *Kölner Vierteljahreshft für Soziologie*, 7, 157-185, 309-330. Voor een vertaling in het Engels: K. Mannheim, The problem of generations, in: *Essays on the sociology of knowledge* (edited by Paul Kecskemeti), New York: Oxford University Press, 1952, 276-322.

- Ortega y Gasset, J. (1933),
The modern theme, New York: Norton.
- Putnam, R.D. (2000),
Bowling alone. The collapse and revival of American community, New York, NY: Simon & Schuster.
- Smidt, C., D. Luidens, J. Penning & R. Nemeth (2006),
Divided by a common heritage. The Christian Reformed Church and the Reformed Church in America at the beginning of a new millennium, Grand Rapids: Eerdmans.
- Stellingwerff, J. with Robert P. Swierenga (Ed.) & Walter Lagerwey (translator) (2004),
Iowa letters: Dutch immigrants on the American Frontier, Grand Rapids: Eerdmans.
- Henry Stob (1995),
Summoning up remembrance, Grand Rapids: Eerdmans.
- Stokvis, P.R.D. (2000),
 Ethnicity in the American context: The case of Dutch Calvinists, in: Ton Dekker, John Helsloot & Carla Wijers (Eds.), *Roots and rituals. The construction of ethnic identities*, Amsterdam: Het Spinhuis, 417-430.
- Swierenga, R.P. (Ed.) (1985),
The Dutch in America. Immigration, settlement and cultural change, New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.
- Swierenga, R.P. (2000),
Faith and family. Dutch immigration and settlement in the United States, 1820-1920, New York/London: Holmes & Meier.
- Swierenga, R.P. (2002),
Dutch Chicago. A history of the Hollanders in the Windy City, Grand Rapids: Eerdmans.
- Swierenga, R.P. & E.J. Bruins (1999),
Family quarrels in the Dutch Reformed churches in the nineteenth century, Grand Rapids: Eerdmans.
- Van Hinte, J. (1985),
Netherlanders in America. A study of emigration and settlement in the 19th and 20th centuries in the United States of America, (Robert P. Swierenga, Ed., Adriaan de Wit, Trans), Grand Rapids: Baker Book House.
- Kamphoefner, W.D., W. H. Helbich & U. Sommer (1991),
News from the land of freedom. German immigrants writing home, Ithaca: Cornell University Press.

Gemeentestichting en contextualisatie in Nederland

Martijn Vellekoop*

Summary

The Dutch society is changing fundamentally. The transition to postmodernism and the marginalization of the church mean that a new context is emerging. There is growing interest in church planting within this new context, also from some of the larger denominations in the Netherlands. Nevertheless there hasn't been done much factual research on church planting. The central question in this research is: "What is the nature and size of church planting in The Netherlands and what is the role of contextualization?" I have been looking for church plants from 1990 and onwards, and I have excluded church plants that originated out of conflicts, or mergers from my research. Migrant churches were also excluded. In the end I found 281 church plants, although the real numbers will be higher (estimated between 300 and 500). Approximately 60% of the church plants have an Evangelical or Pentecostal background. This research gives indications that contextualization is not a big issue for most church planters. Though reaching people with the Gospel is the most important motive for church planters, there are several indications that in practice it's quite hard to be missional. This supposed lack of a missional practice and attitude needs further research.

1. Inleiding en probleemstelling

Nederland is onderhevig aan een aantal fundamentele veranderingen. De overgang naar het postmodernisme en de marginalisatie van kerken en het christelijk geloof hebben grote invloed op hoe mensen omgaan met religie in het algemeen en het christelijk geloof in het bijzonder. Er ontstaat een nieuwe context in Nederland, waarbinnen kerken een andere rol hebben. Daarbij brengen kerken een stijl met zich mee die nauwelijks aansluit op hoe veel Nederlanders in het leven staan. Door de groeiende spanning tussen oude kerk-

* Martijn Vellekoop studeerde theologie aan de Vrije Universiteit Amsterdam en Toegepaste Communicatiewetenschap aan de Universiteit Twente. Hij werkt momenteel bij Youth for Christ en is betrokken bij een initiatief tot gemeentestichting in het Westland.

vormen en een nieuwe context is gemeentestichting voor steeds meer kerkgenootschappen en kerken een serieuze optie, mede omdat er binnen nieuwe initiatieven vaak meer ruimte is om met niet-traditionele vormen te werken. Illustratief hiervoor is het rapport *Mission Shaped Church*, dat een belangrijke impuls gaf aan het project *Fresh Expressions* van de Methodist Church en de Church of England. In het rapport is veel aandacht voor de veranderde context waarin we leven en wordt de weg gebaad om nieuwe geloofsgemeenschappen te starten en nieuwe kerkvormen te ontwikkelen. Dat heeft ertoe geleid dat binnen de Church of England in bijna 40% van de kerken nieuwe initiatieven zijn gestart, vooral gericht op mensen die normaal geen kerk bezoeken.

Mede geïnspireerd door het project *Fresh Expressions* geeft ook de Protestantse Kerk in Nederland (PKN) de laatste jaren steeds meer aandacht aan gemeentestichting. De voormalig scriba van deze kerk, dr. Bas Plaisier, meldt bij een actueel boek over gemeentestichting: "Gemeentestichting wordt hét thema voor de komende decennia" (Noort, Paas, De Roest & Stoppels 2008). Ook de Verenigde Pinkster- en Evangeliegemeenten, de Baptistenunie, de Rafaël-gemeenten, de Christelijk Gereformeerde Kerken en de Gereformeerde Kerken Vrijgemaakt ontwikkelen beleid op dit terrein of zijn actief met gemeentestichting bezig. De aandacht voor gemeentestichting groeit, daarvan getuigen ook een aantal recent verschenen boeken en de groeiende aandacht van theologische opleidingen hiervoor.

Aandacht voor gemeentestichting is niet vanzelfsprekend. Protestant en katholieken zijn tot enkele jaren geleden zeer terughoudend geweest met het stichten van nieuwe kerken in Nederland. Enerzijds omdat zij ervan uitgingen dat door de territoriale totaalverdeling gemeentestichting niet meer nodig was; iedere vierkante meter viel tenslotte al onder de verantwoordelijkheid van een kerkelijke gemeente. Anderzijds omdat gemeentestichting werd gezien als een methode die teveel gefocust was op zielenheil en mensen reduceert tot objecten van zending. Gemeentestichting was iets dat vanuit de klassieke kerken vooral op andere continenten plaatsvond. Vanuit evangelische hoek is er op het gebied van gemeentestichting in Nederland wel het nodige gebeurd in de afgelopen decennia. Dat begon tegen het einde van de achttiende eeuw, met de komst van Hernhutters naar IJsselstein, alwaar zij een gemeente stichtten. Tegen het einde van de negentiende eeuw zijn ondermeer de Unie van Baptistengemeenten en de Bond van Vrije Evangelische Gemeenten ontstaan in Nederland. In de decennia daarna zijn er onder Angelsaksische invloed steeds meer evangelische gemeentes gesticht en ontstonden vele nieuwe kerken en denominaties. Inmiddels zijn er volgens de Wetenschappelijke Raad voor het

Regeringsbeleid (WRR) circa 1.000 evangelische en charismatische gemeentes binnen allerlei denominaties, met een ledental van totaal circa 150.000 (Van de Donk, Jonkers, Kronjee & Plum 2006, 107).

Ondanks de groeiende belangstelling voor gemeentestichting is er toch nauwelijks een overzicht of feitelijke informatie over de praktijk van gemeentestichting in Nederland. De mogelijkheden om te leren van opgedane ervaringen en de mogelijkheden om samen te werken zijn daardoor beperkt. Dat alleen al is een reden om de aard en omvang van gemeentestichting in Nederland te onderzoeken. Daarbij heeft dit onderzoek een specifiek aandachtspunt, namelijk contextualisatie. Nederland is onderhevig aan een aantal fundamentele veranderingen en kent een groeiende diversiteit. De uitdaging voor kerken is op deze veranderingen zo in te spelen, zodat ze toch aansluiting blijven vinden bij religieus geïnteresseerde Nederlanders. Omdat veranderingen in bestaande kerken vaak veel moeite kosten en soms onhaalbaar blijken, is gemeentestichting voor steeds meer kerkgenootschappen en kerken een serieuze optie. Het is nog lang niet overal benoemd, maar contextualisatie is dan hét aandachtspunt. Ik definieer contextualisatie als de dialectische verhouding tussen een context en het evangelie, waarbij context en evangelie op elkaar inwerken en het evangelie uiteindelijk concreet vorm krijgt in een lokale geloofsgemeenschap, een kerk. In dit onderzoek staat daarom de vraag centraal: “Wat is de aard en omvang van christelijke gemeentestichting in Nederland en wat is de rol van contextualisatie daarbij?” Voor een uitgebreidere toelichting en verantwoording verwijs ik naar het volledige onderzoeksverslag met als titel ‘Nieuwe kerken in een nieuwe context’.¹

2. Definities en methodologie

Het onderzoek naar gemeentestichting liep van juni 2007 tot mei 2008. De aanleiding was de afronding van mijn theologiestudie aan de Vrije Universiteit Amsterdam, al leefde bij mij de belangstelling voor gemeentestichting al langer. In deze paragraaf sta ik kort stil bij de gehanteerde definities, de afbakening van het onderzoek en de methodologie.

Definitie gemeentestichting

Gemeenstichting was tot voor kort vooral een onderwerp binnen de missiologie, al krijgt het fenomeen momenteel breder aandacht. In Nederland duiden termen als kerkplanting, gemeentevorming, kerkstichting, ecclesiogenese

en gemeenschapsvorming veelal op hetzelfde fenomeen. De woorden ‘kerk’ en ‘gemeente’ gebruik ik als synoniemen, al hanteer ik in dit onderzoek wel consequent de term ‘gemeentestichting’, omdat deze term het breedst wordt gebruikt en herkend. Ik definieer gemeentestichting als het voorbereiden en uitvoeren van activiteiten – in welke vorm dan ook – die als doel hebben een nieuwe, zelfstandige, christelijke geloofsgemeenschap te doen ontstaan. Deze definitie spreekt van het doel zelfstandig te worden; merk daarbij op dat in deze definitie het doel belangrijker is dan de feitelijke staat van een initiatief. Van zelfstandigheid hoeft dus nog geen sprake te zijn om een initiatief toch al als gemeentestichting aan te merken.

Definitie contextualisatie

Ook het thema contextualisatie heeft met name binnen de missiologie aandacht gekregen. In vroeger jaren werd veelal gesproken over inculturatie of indigenisatie. Ook werd en wordt de term incarnatie regelmatig gebruikt. Al deze termen zijn nauw verwant aan contextualisatie. De definities van het begrip contextualisatie lopen sterk uiteen, al draait het altijd om de verhouding tussen de cultuur of context enerzijds en de kerk of het evangelie anderzijds. Daarbij doemt met name de vraag op of wij als mensen een bovcultureel en objectief evangelie kennen, waarvan we alleen de vorm hoeven aan te passen, of dat we als mensen een bescheidener rol vervullen, waarbij we in elke context deels weer opnieuw ontdekken wat het evangelie wil zeggen. Het moge duidelijk zijn dat postmoderne filosofische inzichten veelal leiden tot een bescheidener opvatting over de kenbaarheid van de waarheid die mensen in het evangelie is geopenbaard. In dit onderzoek definieer ik, zoals eerder aangegeven, contextualisatie als de dialectische verhouding tussen een context en het evangelie, waarbij context en evangelie op elkaar inwerken en het evangelie concreet vorm krijgt in een lokale geloofsgemeenschap, een kerk. De wisselwerking tussen context en evangelie heeft daarbij invloed op de vorm én op de inhoud van het kerk-zijn.

Als we in het kader van contextualisatie spreken over het belang van de context, dan zijn binnen het begrip ‘context’ verschillende elementen te onderscheiden (Bevans 2002, 4-7):

1. Ervaringen van een persoon of groep

Ervaringen van personen en groepen zijn onderdeel van de context. Het gaat dan bijvoorbeeld om successen en mislukkingen. Deze spelen ook op het niveau van groepen, denk daarbij bijvoorbeeld aan de Tweede Wereldoorlog, de aanslagen van

11 september en de inval in Irak. Al deze ervaringen zijn onderdeel van de context en beïnvloeden de wijze waarop kerken functioneren. Zo is het goed denkbaar dat het terrorisme van extremistische moslims maakt dat kerken op lokaal niveau minder bereid zijn om met andersdenkenden samen te werken.

2. *Cultuur*

Met cultuur wordt bedoeld op het systeem van ideeën en beelden – vaak symbolisch geuit – waardoor mensen hun kennis over en houding tegenover het leven kunnen communiceren, bestendigen en doorgeven. Taal en muziek zijn daar onderdelen daarvan. Dat werkt door in de wijze van kerk zijn. Zo is Frans Bauer populair in volkswijken, wat ertoe heeft geleid dat bij gemeentestichtingsinitiatieven in dergelijke wijken geestelijke teksten worden gezongen op de melodie van zijn muziek.

3. *Sociale omstandigheden*

Bij sociale omstandigheden gaat het om de sociale omstandigheden en eigenschappen die een persoon of groep mensen in het leven heeft. Denk aan omstandigheden als rijkdom en armoede, blank of kleurling, man of vrouw, machtig of machteloos.

4. *Sociale veranderingen*

Bij sociale veranderingen gaat het om veranderingen in de manier waarop een samenleving functioneert. Ook de opkomst van het postmodernisme is een sociale verandering. De Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid schetst iets van de gevolgen van het postmodernisme: “Al enige tijd ontwikkelt de religieusiteit van de Nederlanders zich van vaststaande antwoorden naar open vragen. Anders geformuleerd: van pauselijke encyclieken of de Heidelbergse Catechismus naar zoekgedrag en een ontvankelijkheid voor het waardevolle in allerlei uiteenlopende godsdienstige tradities. Daarbij is de toetssteen in sterke mate de ervaringsdimensie, het zelf geraakt worden.” (Van de Donk, Jonkers, Kronjee & Plum 2006, 156-157).

In het verlengde van de postmoderne omslag die de samenleving doormaakt, wordt ook binnen de theologie steeds duidelijker dat mensen niet beschikken over een objectieve, absolute waarheid, maar dat de context medebepalend is voor de theologische modellen die mensen hanteren. Mensen beschikken niet over de waarheid zelf, maar hebben een beeld dat de waarheid benadert en dat beeld is mede gevormd door de context. Bevans stelt dan ook dat naast de twee traditionele *loci* van de theologie (schrift en traditie) er een derde *locus theologicus* is: de context. Deze derde locus is niet zozeer een neutrale toevoeging aan de eerdere twee, maar heeft invloed op het geheel van de theologie, ook

op de benadering van schrift en traditie: “When we recognize the importance of context for theology, we are also acknowledging the absolute importance of context for the development of both scripture and tradition. The writings of scripture and the content, practices, and feel of tradition did not simply fall from the sky. [...] We can say, then, that doing theology contextually means doing theology in a way that takes into account two things. First, it takes into account the faith experience of the past that is recorded in scriptures and kept alive, preserved, defended – and perhaps even neglected or suppressed – in tradition. [...] Second, contextual theology takes into account the experience of the present, the context.” (Bevans 2002, 4)

Als contextualisatie inderdaad zo belangrijk is bij gemeentestichting, waarom dan? Vanuit theologisch oogpunt is contextualisatie allereerst van belang om te vermijden dat het geloof en het leven twee gescheiden werelden zijn. Dat zou ertoe leiden dat religieuze overtuigingen los komen te staan van de praktijk van het leven. De bekende missioloog Bosch steekt dit nog wat fundamenteeler in en stelt dat contextualisatie de bevestiging is van het feit dat God oog heeft voor de wereld: “Mission as contextualization is an affirmation that God has turned toward the world. [...] The historical world situation is not merely an exterior condition for the church’s mission; rather, it ought to be incorporated as a constitutive element into our understanding of mission, its aim and its organization.” (Bosch 1991, 426).

Historisch gezien is er ook alle reden om aandacht aan contextualisatie te geven. Zending zonder contextgevoeligheid is te vaak ontmaskerd als machtsmisbruik en cultuurimperialisme. In het verleden kreeg theologie die binnen een Westerse context was ontwikkeld in feite dezelfde status als het evangelie zelf en werden zowel theologie als de Westerse cultuur in een *package deal* geëxporteerd naar andere continenten. Dat resulteerde dan in bakstenen gebouwen in het hart van de jungle, waarbij op een orgel liederen werden begeleid.

Ook praktisch gezien zijn er goede redenen voor contextualisatie. Ondermeer omdat contextualisatie de effectiviteit van zending vergroot. Een boodschap komt beter voor het voetlicht als deze wordt uitgedrukt op een wijze die past bij het soort mensen waarmee gecommuniceerd wordt.

Tot slot brengt inzicht in contextualisatie bewustwording van de contextverbondenheid van veel theologie en praktijken met zich mee. Bezien vanuit een andere context verliezen veel denkpatronen, gewoontes en veronderstellingen hun vanzelfsprekendheid; leer je kritisch te kijken naar je eigen context en ontdek je daardoor nieuwe aspecten van het evangelie.

Afbakening

Mede gezien de beperkte tijd en middelen die bij een afstudeeronderzoek beschikbaar zijn, moest het onderzoeksveld afgebakend worden. Dat is op vijf punten gebeurd. Allereerst beperkt dit onderzoek zich tot gemeenschappen die zichzelf als christelijk zien. De tweede afbakening betreft het feit dat alleen initiatieven vanaf 1990 in ogenschouw worden genomen. Een derde afbakening is dat fusies van twee kerken tot één 'nieuwe' kerk binnen dit onderzoek niet worden beschouwd als gemeentestichting. Een vierde afbakening is dat gemeentestichting die eerst en vooral is gericht op mensen met een specifieke allochtone achtergrond niet binnen het kader van dit onderzoek valt, migrantenkerken blijven dus buiten beschouwing. Als vijfde afbakening: initiatieven waarbij een conflict de belangrijkste motivering vormt om vanuit een bestaande geloofsgemeenschap een nieuwe kerk te starten, worden niet aangemerkt als gemeentestichting. Wél binnen de afbakening vallen kerken die zich splitsen omdat het aantal bezoekers niet meer in het gebouw past en daarom een nieuwe, zelfstandige gemeente starten.

Methodologie inventarisatie

Het komen tot een zo volledig mogelijke inventarisatie van gemeentestichtingen in Nederland was een grote uitdaging. Middels vijf methoden heb ik getracht te komen tot een zo compleet mogelijk overzicht. Allereerst heb ik tweemaal een persbericht gepubliceerd met een oproep te reageren als men wist van een initiatief tot gemeentestichting. Deze berichten zijn door heel wat media overgenomen, met vele reacties via een website tot gevolg. Ten tweede worden in de Nederlandse literatuur regelmatig gemeentestichtingsprojecten genoemd, deze projecten zijn ook in de inventarisatie opgenomen. Daarnaast heb ik contact gehad met een twintigtal kerkgenootschappen, om meer zicht te krijgen op waar gemeentestichting heeft plaatsgevonden. Als vierde is de inventarisatie mede tot stand gekomen via persoonlijke contacten. Tot slot heb ik tijdens een tweetal symposia over dit thema gekeken of er gemeentestichtingsprojecten aan de orde kwamen die nog niet waren opgenomen in de inventarisatie.

Methodologie verdiepend onderzoek

Door middel van de beschreven inventarisatie is een overzicht van gemeentestichtingsprojecten gemaakt. Bij een deel van de gevonden initiatieven bleek het mogelijk een e-mailadres te achterhalen. Deze e-mailadressen zijn gebruikt om mensen een uitnodiging te sturen voor het invullen van een internetenquête.

Mede omdat er in Nederland nog weinig onderzoek is gedaan naar wat er feitelijk speelt rond gemeentestichting, is dit onderzoek (zowel het verzamelen van initiatieven als de enquête) inventariserend van aard. Daarbij biedt een enquête bij eenzelfde inspanning meer mogelijkheden voor een breed overzicht dan bijvoorbeeld interviews. Op deze wijze kon in korte tijd meer informatie verkregen worden over de aard en omvang van de initiatieven en over de attitude van gemeentestichters rond contextualisatie. Een internetenquête kent wel beperkingen wat betreft de complexiteit van de vragen die gesteld kunnen worden en de diepgang. Mede daardoor is een enquête niet het optimale instrument om vast te stellen vanuit welk theologisch kader mensen werken en hoe precies met contextualisatie wordt omgegaan. Dit onderzoek is op het gebied van contextualisatie dan ook eerder een poging om een globale indruk te krijgen van een breed geheel, dan om nauwkeurig vast te stellen wat de stand van zaken ergens ter plaatse is.

3. Resultaten inventarisatie

Bij de inventarisatie zijn bijna 300 initiatieven tot gemeentestichting gevonden. Uit de resultaten van de enquête, uit websites en andere informatie bleek dat een deel van deze initiatieven niet binnen de afbakening van het onderzoek viel, ondermeer omdat het startjaar voor 1990 lag of omdat men zich richtte op een specifieke allochtone doelgroep. Daardoor resteren er binnen het onderzoek 281 initiatieven.

Spreiding initiatieven over de provincies

De spreiding van de initiatieven tot gemeentestichting over Nederland blijkt niet gelijkmatig te zijn. In Zuid-Holland zijn zeventig initiatieven gevonden en in Zeeland slechts vijf.

Aantal gemeentestichtingen per provincie:	
Zuid-Holland	70
Utrecht	45
Noord-Holland	41
Gelderland	39
Brabant	21
Overijssel	16
Flevoland	11
Drenthe	9
Friesland	9
Limburg	8
Groningen	7
Zeeland	5
Totaal	281

Deels valt de spreiding te verklaren uit de bevolkingsdichtheid: in gebieden waar veel mensen wonen is het waarschijnlijker dat er mensen zijn die een nieuwe gemeente stichten. Echter niet alle spreiding valt hiermee samen. Als het aantal gemeentestichtingen per provincie wordt gerelateerd aan de bevolkingsdichtheid per provincie, dan geeft dat een ander beeld dan de absolute aantallen. In Limburg resulteert dat in 142.000 personen per gestichte gemeente en in Brabant in 115.000 personen; het aantal gemeentestichtingen per hoofd van de bevolking is in deze provincies het laagst. In Utrecht en Flevoland hebben de meeste gemeentestichtingen per hoofd van de bevolking plaatsgevonden (bijna zes maal meer dan in Limburg).

Aantal personen per initiatief tot gemeentestichting:	
Utrecht	26.000
Flevoland	33.000
Zuid-Holland	49.000
Gelderland	51.000
Drenthe	54.000
Noord-Holland	63.000
Overijssel	69.000
Friesland	71.000
Zeeland	76.000
Groningen	82.000
Brabant	115.000
Limburg	142.000

Spreiding initiatieven over steden

In de vier grote steden woont circa 12% van de Nederlandse bevolking, niet-temin vond 26% van de gemeentestichtingen plaats in deze steden. Dit varieert van 23 initiatieven in Amsterdam tot 14 in Rotterdam. In Utrecht vond ik 20 initiatieven en in Den Haag 17. Daarnaast vond ik veel initiatieven in Amersfoort (13), rond Almere (7), in Apeldoorn (6) en in Barneveld (6).

4. Resultaten internetenquête

Ter verdieping van de inventarisatie rond gemeentestichting is een internetenquête ingezet. In totaal zijn 119 vragenlijsten ingevuld geretourneerd, een respons van 52% ten opzichte van het aantal uitnodigingen. Na een controle waarin is gekeken of deze initiatieven ook binnen de afbakening van het onderzoek vielen, is bij de analyse gewerkt met 115 vragenlijsten.

Representativiteit en betrouwbaarheid

Strikt genomen valt niet vast te stellen in hoeverre de uitkomsten van dit onderzoek representatief zijn voor gemeentestichtingen in Nederland. Er is geen zekere kennis over het totale aantal gemeentestichtingen, waardoor de kenmerken van de respondenten noch de antwoorden zijn te vergelijken met gegevens van de totale populatie. Daar staat tegenover dat het aantal ingevulde enquêtes vrij groot is, evenals het responspercentage. Er is ook geen steekproef gedaan, maar aan zoveel mogelijk initiatieven is een uitnodiging tot deelname aan de enquête verstuurd. De uitkomsten van dit onderzoek kunnen daarom waarschijnlijk worden gezien als een redelijk goede indicatie wat betreft gemeentestichting in Nederland.

Respondenten

In de internetenquête was een aantal vragen opgenomen om een beeld te krijgen van de respondenten. Hieruit bleek dat 94% van de respondenten man was. De grootste groep was 30 tot 39 jaar, circa 37% van alle respondenten. Er hebben bijna geen respondenten jonger dan 20 of ouder dan 59 aan de enquête meegewerkt. Van de respondenten maakte 86% in de eerste twee jaren deel uit van de startgroep van het initiatief; dat is een positieve indicatie voor de betrouwbaarheid van de antwoorden.

Omvang en samenstelling van de startgroep

Met de startgroep wordt bedoeld op de mensen die in de beginfase betrokken zijn geweest bij het gemeentestichtingsproject en voor langere tijd een

behoorlijke bijdrage leveren. Blijkens de resultaten varieert de omvang van de startgroep sterk. Zo werkt 34% van de initiatieven met een startgroep van 6 tot 10 mensen. In 29% van de gevallen werkt men met 5 mensen of minder en bij 37% werkt men met een groep van meer dan 10 mensen. Door 7 respondenten (6%) wordt een startgroep gemeld bestaande uit meer dan 50 personen, met een groep van 130 mensen als absolute uitschieter. Zeker in deze laatste gevallen kan de vraag gesteld worden of het begrip 'startgroep' daarop nog wel van toepassing is. Een betere definitie had mogelijk aan eenduidiger resultaten kunnen bijdragen.

In de internetenquête is gevraagd of er binnen de startgroep mensen waren die ofwel een theologische opleiding hadden afgerond ofwel mensen die bij de start deze opleiding volgden en later hebben afgerond. In 30% van de startgroepen is er iemand met een theologische opleiding op universitair niveau. Voor theologische opleidingen op HBO-niveau is dat 41%. Bij 29% van de initiatieven maakt meer dan één theoloog deel uit van de startgroep. Gezien de opleidingseisen die veel kerken stellen aan mensen die een kerk leiden, is het opvallend dat bij 43% van de startgroepen niemand een theologische opleiding heeft afgerond.

Van alle startgroepleden is circa 43% een vrouw. In 4% van de gevallen maakt geen enkele vrouw deel uit van de startgroep en in 64% van de gevallen bestaat de helft of meer van de startgroep uit vrouwen. Tegen deze achtergrond is het verbazingwekkend dat 94% van de respondenten van de enquête man is. Dit komt waarschijnlijk doordat – gezien de kerkelijke traditie op dit vlak – mannen vaker een leidende rol zullen hebben dan vrouwen en derhalve eerder als contactpersoon voor dit onderzoek zullen optreden.

De meeste startgroepleden (circa 27%) zijn tussen de 30 en 39 jaar. Circa 23% is 20 tot 29 jaar en 18% is 40 tot 49 jaar. Opvallend is dat 17% van alle betrokkenen jonger is dan 20 jaar. Dat wijst op een behoorlijke bijdrage van jonge mensen. Het aandeel ouderen is bijzonder klein, slechts 4% van de startgroepleden is 60 jaar of ouder.

Bij 53% van alle startgroepen is er niemand die door salaris of giften (geheel of gedeeltelijk) is vrijgesteld om zich op het gemeentestichtingsproject te kunnen richten. In 30% van de gevallen is er één persoon geheel of gedeeltelijk vrijgesteld en in 17% van de gevallen meer dan één persoon. Bij één gemeente zijn 12 personen geheel of gedeeltelijk vrijgesteld.

Motivering van gemeentestichting

Het bereiken van niet-christenen met het evangelie blijkt het belangrijkste motief voor gemeentestichting. Zo'n 93% geeft aan dat dit een belangrijk of zeer belangrijk motief was.

Het aandacht geven aan geloofsovertuigingen en -praktijken die weinig aandacht krijgen in andere gemeentes volgt als tweede belangrijke motief met 44%. Daarbij is opvallend dat tegelijkertijd 67% van de respondenten vernieuwing van bestaande kerken onbelangrijk of totaal onbelangrijk vindt. Dit duidt erop dat bijna de helft van de gemeentestichters niet tevreden is met bestaande kerkelijke praktijken, maar dat veel van hen tegelijk weinig ruimte meer ervaren om in bestaande kerken veranderingen te realiseren. Het stimuleren van bestaande kerken tot nieuwe praktijken is nauwelijks onderdeel van de focus van gemeentestichters. Ook het bijdragen aan een leefbare, rechtvaardige samenleving speelt geen prominente rol. Van de respondenten geeft 31% aan dit onbelangrijk of totaal onbelangrijk te vinden, een derde is neutraal en de rest vindt het wel van belang.

Kerken en stromingen

In de internetenquête is gevraagd tot welke kerk of stroming een initiatief zichzelf rekent. Hierbij is uitgegaan van de indeling die de WRR hanteert, waarvan zowel specifieke kerkgenootschappen als meer algemene stromingen onderdeel zijn. Van de 115 respondenten geeft 57% aan dat het gemeentestichtingsinitiatief behoort tot de evangelische en pinksterkerken. Circa 21% rekent zich niet tot een van de stromingen die in de enquête genoemd wordt. Zo'n 10% rekent zich tot de orthodox gereformeerde kerken en eveneens 10% rekent zich tot de Protestantse Kerk in Nederland. Zo'n 2% rekent zich tot de bevindelijk gereformeerde kerken.

Van de 21% die zich niet tot een van de genoemde stromingen rekent, blijkt bij een andere vraag dat 6 initiatieven toch aan evangelische en pinksterkerken te relateren zijn. Dat brengt het aandeel evangelische en pinksterkerken richting de 60%. Daarnaast gaat het in deze 'restcategorie' om initiatieven van de Zevende Dags Adventisten (3), initiatieven verbonden met de Kerk van de Nazerener (2) en een beperkt aantal initiatieven dat inderdaad niet aan een specifieke kerk of één van de stromingen te relateren valt.

Er zijn geen respondenten die hun initiatief rekenen tot een vrijzinnige stroming of de Rooms-Katholieke Kerk. Wel bleek tijdens de inventarisatie dat de Rooms-Katholieke Kerk een aantal initiatieven tot gemeentestichting heeft ondersteund, onder andere in Amsterdam-IJburg en in Amersfoort. Veelal

is de samenwerking enkele jaren later beëindigd. Hierbij moet ik opmerken dat uit het nagenoeg ontbreken van Rooms-Katholieke initiatieven in deze inventarisatie niet mag worden afgeleid dat er binnen deze kerk geen nieuwe initiatieven worden ontplooid. In 2005 heeft KASKI een rapport gepubliceerd over *Small Christian Communities* (SCC) binnen de Rooms-Katholieke Kerk. Deze SCC's zijn door KASKI gedefinieerd als 'kleine groepen (8-15 mensen) die op een of andere manier een binding hebben met de Rooms-Katholieke Kerk en die regelmatig bij elkaar komen om te bidden en het geloof met elkaar te delen'. Er bleken er meer dan 800 te zijn in Nederland. Veel van deze SCC's zullen in de praktijk evenveel op een kerk lijken als bijvoorbeeld huisgemeenten. Dat deze SCC's binnen de Rooms-Katholieke Kerk toch niet als zelfstandige nieuwe initiatieven worden gezien, zal samenhangen met het feit dat onafhankelijkheid een onbelangrijker waarde is in het relatief hiërarchische Rooms-Katholieke kerksysteem.

Doelgroepen en bereik van gemeentestichting

De gestichte gemeentes bereiken gemiddeld 142 mensen per gemeente. Met het bereik doel ik op mensen die minimaal eens per maand een activiteit van de gemeente bezoeken (bijvoorbeeld een eredienst, huissamenkomst, kring of buurtmiddag). Als deze resultaten geëxtrapoleerd worden naar alle 281 gevonden initiatieven, betekent dat dat alle initiatieven samen een totaalbereik hebben van bijna 40.000 mensen. Dat is minder dan 0,3% van de totale Nederlandse bevolking.

Circa 21% van de gevonden gemeentes bereikt minder dan 25 mensen per maand. Het gaat dan om zeer kleine gemeentes. Circa 43% bereikt maandelijks 100 mensen of meer. De 15 grootste kerken bevinden zich in Amersfoort (3), Apeldoorn (2), Rotterdam (2), Gouda, Barneveld, Amsterdam, Sleeuwijk, Hilversum, Voorthuizen, Ede en Alphen aan de Rijn. Het bereik van deze gemeentes varieert tussen de 280 en 1000 mensen. Twee van deze gemeentes zijn van bevindelijk gereformeerde signatuur, de overigen zijn voornamelijk te rekenen tot de evangelische en pinksterkerken. Opvallend is dat van deze 15 grootste gemeentes zich er 8 rond de Veluwe bevinden en dat het vaak om middelgrote steden gaat.

Problemen bij gemeentestichting

Uit de antwoorden blijkt dat respondenten het vinden van goede mensen ervaren als het grootste probleem bij gemeentestichting. Meer specifiek gaat het dan om mensen met voldoende tijd, kwaliteit, toewijding en geestelijke volwassenheid. Dit spitste zich voornamelijk toe op het leiderschap, maar het

speelde ook voor de muziek en het kinderwerk. Voor de leiders blijkt met name het combineren van gezin, werk en gemeentestichting een dilemma te zijn. Over het vinden van mensen met voldoende tijd en kwaliteit werden totaal ruim 50 opmerkingen gemaakt.

Het in teamverband komen tot een visie, het bewaren van de eenheid daarbij en het maken van theologische en praktische keuzes over dingen als muziek, rolverdeling, doop en avondmaal blijken ook vaak als problematisch te worden ervaren.

Spreiding van initiatieven over de jaren

Dit onderzoek richt zich, zoals gezegd, op gemeentestichting vanaf 1990 tot half 2008, totaal ruim 18 jaar. Als de 281 gevonden initiatieven gelijkmatig over de jaren gestart zouden zijn, zouden dat gemiddeld circa 15 initiatieven per jaar zijn. Dat blijkt niet het geval als naar de beschikbare gegevens wordt gekeken. Van 213 van de 281 initiatieven was het startjaar bekend, zo blijkt uit gegevens uit de enquête of uit overige informatie, bijvoorbeeld van websites of van mensen die een initiatief aanmeldden voor de inventarisatie. In het aantal gemeentestichtingsinitiatieven per jaar zitten flinke schommelingen, waardoor het niet gerechtvaardigd lijkt om harde conclusies te verbinden aan deze gegevens. Als er al sprake is van een trend in het aantal gestichte gemeentes per jaar, lijkt die een stijgende te zijn, met name vanaf de millenniumwisseling. Zo'n 72% van de gevonden gemeentestichtingsinitiatieven is na 1999 gestart. Bij deze mogelijke trend valt wel een kanttekening te maken: het lijkt aannemelijk dat naarmate we verder teruggaan in de tijd, het onwaarschijnlijker is dat gemeentestichtingsinitiatieven gevonden worden. Een gemeente die meer dan 15 jaar geleden gestart is, zal zichzelf minder snel met gemeentestichting associëren en symposia daarover bezoeken dan een gemeente die drie jaar geleden gestart is. De stijgende trend in het aantal gemeentes dat per jaar gesticht wordt, hoeft dan ook niet zozeer een weergave te zijn van de werkelijkheid, maar heeft wellicht ook te maken met het feit dat oudere initiatieven zich minder snel zullen hebben aangemeld voor dit onderzoek.

Contextualisatie

De uitkomsten van de internetenquête geven indicaties dat er in de praktijk bij veel gemeentestichters sprake is van een wat passieve praktijk op het vlak van contextualisatie. Slechts 22% van de gemeentestichters deed veel contextonderzoek en slechts de helft van de gemeentestichtingen heeft een specifieke doelgroep op het oog. Uit de enquête bleek ook dat de meeste gemeentestichters (81%) een wat conservatieve houding hebben ten opzicht van contextualisatie.

5. Conclusies

In dit onderzoek staat de vraag centraal: “Wat is de aard en omvang van christelijke gemeentestichting in Nederland en wat is de rol van contextualisatie daarbij?” Allereerst valt vast te stellen dat het fenomeen gemeentestichting een geschiedenis heeft waarbij ook in de afgelopen 18 jaar sprake is geweest van flinke – en mogelijk zelfs groeiende – activiteit. Binnen dit onderzoek zijn 281 initiatieven tot gemeentestichting gevonden. Daarbij blijkt dat deze initiatieven met name vanuit de orthodoxe hoek vorm krijgen: bijna 60% van de initiatieven valt te rekenen tot de evangelische en pinksterkerken.

Wat betreft contextualisatie geeft het onderzoek indicaties dat die niet de aandacht krijgt die vanuit de missiologie als noodzakelijk wordt gezien. Daarbij lijkt er bij gemeentestichters ook sprake te zijn van een wat conservatieve attitude. In de navolgende alinea's ga ik dieper in op deze conclusies, de consequenties en de onderliggende dynamiek.

Aantal gevonden initiatieven

Er zijn geen gegevens beschikbaar om te verifiëren hoe compleet deze inventarisatie is, al ligt voor de hand dat het totale aantal gemeentestichtingen hoger zal liggen dan de 281 initiatieven die binnen dit onderzoek zijn gevonden. Daarvoor zijn in ieder geval twee redenen. Allereerst zijn er ongetwijfeld gemeentes van na 1990 die niet zijn gevonden binnen dit onderzoek, bijvoorbeeld omdat ze niet zijn aangesloten bij een van de benaderde kerkgenootschappen en ook het persbericht niet hebben opgemerkt. Daarnaast zullen er in de afgelopen 18 jaar gemeentes zijn gesticht die na een aantal jaren weer moesten stoppen. Deze initiatieven zijn veelal lastig traceerbaar. Daarbij is het goed denkbaar dat mensen er niet trots op zijn als een initiatief tot gemeentestichting niet slaagt en dat ze er daarom geen behoefte aan hebben om deze initiatieven actief te melden voor een onderzoek.

Binnen dit onderzoek zijn 281 initiatieven tot gemeentestichting gevonden. Een getal tussen de 300 en 500 lijkt een realistische schatting voor het werkelijke aantal gemeentestichtingen in Nederland in de afgelopen 18 jaar. Bovenop deze 300 tot 500 initiatieven tot gemeentestichting komt nog een flink aantal migrantenkerken; in aantal waarschijnlijk zelfs groter dan het aantal ‘autochtone’ initiatieven.

Ombuiging van de kerkverlating?

Het bereik van alle gevonden ‘autochtone’ initiatieven is circa 40.000 mensen. Dat is minder dan 0,3% van de Nederlandse bevolking. Om dit in perspectief

te zetten, volstaat het te noemen dat het kerkbezoek bij de Rooms-Katholieke kerken in Nederland jaarlijks al met bijna 20.000 mensen daalt (bron: KA-SKI). Bij de PKN zou in 2007 sprake zijn van een daling met 60.000 leden (bron: dagblad *Trouw*, dat zich baseert op cijfers van de SMRA in Delft). Vooralsnog heeft gemeentestichting bij lange na niet de omvang om de trend van kerkverlating om te buigen.

Vernieuwing bestaande kerken

Vernieuwing van bestaande kerken speelt bij veel gemeentestichters geen motiverende rol. Dat kan erop duiden dat vernieuwing überhaupt niet als een speerpunt wordt gezien, ook niet binnen de gemeentestichtingsinitiatieven zelf. Het lijkt er in ieder geval op te duiden dat er geen sprake is van een 'mixed economy', zoals het streven is bij het Engelse project *Fresh Expressions*, waarbij bestaande en nieuwe kerken van elkaar leren en elkaar versterken. De ideaalbeelden uit de literatuur zijn op dit vlak niet herkenbaar in de praktijk.

Gemeentestichting heeft veel plaatsgevonden vanuit evangelische en pinksterkerken; ook dit kan er oorzaak van zijn dat er weinig oog is voor onderling leren en het beïnvloeden van bestaande kerken, omdat juist bij deze kerken sprake is van organisatorische versplintering en kerkgenootschappen er vaak een beperkte rol spelen.

Contextualisatie

Nederland is onderhevig aan een aantal fundamentele veranderingen en kent steeds meer diversiteit. De spanningsvelden tussen context, evangelie en kerk worden daardoor steeds meer gevoeld. Gemeentestichting biedt daarmee meer ruimte om nieuwe vormen te ontwikkelen dan vaak binnen bestaande kerken mogelijk is. Contextualisatie lijkt daarom bij gemeentestichting, zowel vanuit historisch oogpunt, als vanuit theologisch en praktisch oogpunt van groot belang. Toch geeft mijn onderzoek indicaties dat er in de praktijk bij veel gemeentestichters sprake is van een wat passieve praktijk en conservatieve houding op het vlak van contextualisatie. Gezien de veranderingen waaraan Nederland onderhevig is en de grote diversiteit binnen ons land, is dat niet de meest aanbevelenswaardige benadering. Tegen die achtergrond is het ook onwaarschijnlijk dat gemeentestichters erin zullen slagen een brug te slaan tussen de belevingswereld van kerken en onkerkelijken, ondanks de brede belangstelling in Nederland voor spiritualiteit.

Missionair?

Rond de Veluwe speelt een bijzondere dynamiek rond gemeentestichting. In Amersfoort, Apeldoorn en Barneveld vindt opmerkelijk veel gemeentestichting plaats. Ook valt op dat van de 15 gemeentes met het grootste aantal bezoekers, zich er 8 rond de Veluwe bevinden. De Veluwe staat bekend als relatief christelijke regio. Dit gegeven roept dan ook de vraag op of er daadwerkelijk sprake is van het bereiken van niet-christenen en een missionaire insteek. Is er niet vooral sprake van 'overloop' uit andere kerken?

Er zijn meer indicaties dat de missionaire motivatie bij gemeentestichting zich niet consequent doorvertaalt naar de praktijk. Zo hebben de vraagstukken die worden ervaren als de grootste problemen in het proces van gemeentestichting maar heel beperkt een relatie met missionaire vraagstukken. Het lijkt veeleer zo te zijn dat interne vraagstukken rond de mensen, de praktische organisatie en de invulling van de eredienst de aandacht opeisen. Daarnaast doet maar een zeer beperkt deel van alle initiatieven serieus onderzoek naar de omgeving en heeft minder dan de helft van de initiatieven een specifieke doelgroep op het oog. Gemeentestichters geven aan dat missionaire motieven erg belangrijk zijn bij gemeentestichting, maar de onderzoeksgegevens lijken dat enigszins te weerspreken.

Er zal meer onderzoek nodig zijn om met zekerheid te kunnen vaststellen of de missionaire motivatie zich inderdaad niet doorvertaalt naar de praktijk. Als dat inderdaad het geval blijkt te zijn, zijn er minimaal drie redenen denkbaar. Ofwel blijkt dat gemeentestichting dermate complex en veeleisend is, dat mensen weinig ruimte overhouden om naast de interne zaken ook aandacht te hebben voor missionaire vraagstukken en activiteiten; ofwel men heeft niet de kennis en kunde om de missionaire motivatie om te zetten naar een missionaire praktijk; ofwel de aangegeven missionaire motivatie voor gemeentestichting is niet meer dan een dekmantel voor andere beweegredenen.

Orthodoxie en gemeentestichting

Opvallend is dat gemeentestichting vooral plaatsvindt vanuit meer orthodoxe stromingen. Evangelicalen, pinksterchristenen en orthodox gereformeerden zijn relatief zwaar vertegenwoordigd onder de gemeentestichters. Daarentegen zijn nauwelijks gemeentestichtingen bekend vanuit vrijzinnige denominaties zoals de remonstranten. En ook vanuit de middenstroom van de PKN vindt niet veel gemeentestichting plaats. Mijn inschatting is dat er binnen de vrijzinnige denominaties en in de middenstromen niet voldoende missionair

elan aanwezig is om de sprong te wagen. Dat missionaire elan blijkt immers de grootste drijfveer van de huidige gemeentestichters. En daar waar orthodoxen de zekere overtuiging hebben dat de wereld gered moet worden en zij menen te weten hoe dat werkt, zijn vrijzinnigen er veelal minder van overtuigd dat zij precies weten wat de mensheid zal redden. Zij kiezen ervoor iedereen de ruimte te laten voor zijn eigen overtuiging.

Deze relatie tussen orthodoxie en gemeentestichting verklaart mogelijk ook waarom er relatief veel gemeentestichting op de Veluwe plaatsvindt en waarom dat juist daar resulteert in grote kerken. Rond de Veluwe zijn relatief veel orthodoxe gelovigen aanwezig om gemeentes te stichten. En daar vindt hun - veelal weinig contextuele aanpak - gehoor onder de lokale christenen. Gemeentestichters slagen er beter in om bestaande christenen te bereiken dan om mensen zonder kerkelijke achtergrond te verbinden met hun initiatieven. Ondanks de missionaire motieven van veel gemeentestichters lijken zij ook maar beperkt bereid te zijn om te verhuizen naar die gebieden in Nederland waar relatief weinig christenen zijn. En als ze dat doen, dan resulteert hun beperkt contextuele aanpak erin dat die gemeentes niet zoveel mensen trekken als op de *bible belt*.

Samenvattend: gemeentestichting vindt vooral plaats vanuit orthodox christelijke stromingen. Maar precies ook die orthodoxie maakt dat gemeentestichters minder snel bereid zijn hun overtuigingen en aanpak bij te stellen naar gelang de context dat vraagt. Dat maakt contextuele gemeentestichting tot een moeilijk vindbare combinatie. Te weinig orthodoxie maakt dat er weinig stimulans is tot het stichten van nieuwe gemeentes, teveel orthodoxie maakt dat er weinig bereidheid is tot een contextuele werkwijze.

Toch is daarmee niet alles gezegd. In het onderzoek blijken enkele recente initiatieven vanuit orthodox gereformeerde hoek een bovengemiddelde aandacht voor contextualisatie te hebben. Dat hangt mogelijk samen met het feit dat het opleidingsniveau bij initiatiefnemers uit deze hoek hoger is. Relatief veel leden van de startgroep volgden een theologische opleiding op universitair niveau. Een theologische opleiding stimuleert mensen tot hermeneutische voorzichtigheid, waardoor praktijken uit de bijbel niet zomaar worden getransporteerd naar het heden. En zo'n opleiding geeft een breed zicht op andere overtuigingen, waarmee eigen overtuigingen gerelativeerd kunnen worden. Bij orthodox gereformeerde kerken is een theologische opleiding vaker een vereiste dan bij veel evangelische kerken en pinksterkerken, die op dit vlak veelal geen eisen hebben. Hoewel de gereformeerde kerkstructuur

momenteel de nodige formele hobbels kent voordat er sprake van gemeentestichting kan zijn, maakt het vereiste opleidingsniveau wel dat er een grotere bereidheid ontstaat tot een contextuele aanpak.

Een orthodoxe achtergrond gecombineerd met een brede theologische opleiding lijkt daarmee vooralsnog het beste uitgangspunt voor contextuele gemeentestichting. Daarbij valt er overigens nog het nodige te onderzoeken. Zo is er nog weinig bekend over de omgang met contextualisatie in de praktijk. De relatief oppervlakkige enquête binnen dit onderzoek geeft maar beperkt zicht op die praktijk. Casestudies naar de omgang met contextualisatie bij verschillende gemeentestichtingen zouden meer duidelijkheid kunnen geven. Gezien de prikkelende voorbeelden van contextualisatie die er inmiddels zijn, kan dat belangrijke inzichten opleveren.

Noten

- 1 Het volledige onderzoek kan als PDF vanaf www.emergingnetwerk.nl/gemeentestichting worden gedownload. Het betreft een afstudeerscriptie theologie. Het onderzoek werd begeleid door dr. S. Stoppels en dr. S. Paas. Correspondentieadres: m.j.vellekoop@kabelfoon.nl.

Literatuur

- Becker, J. & De Hart, J. (2006),
Godsdienstige veranderingen in Nederland: verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Bevans, S.B. (2002),
Models of Contextual Theology, New York: Orbis.
- Bosch, D.J. (1991),
Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission, New York: Orbis.
- Donk, W.B.H.J. van de, Jonkers, A.P., Kronjee, G.J. & Plum R.J.J.M. (red.) (2006),
Geloven in het publieke domein: verkenningen van een dubbele transformatie, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Grenz, S.J. & Franke, J.R. (2001),
Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context, Louisville: Westminster John Knox.

Kolm, G.J. van der (2001),

De verbeelding van de kerk: Op zoek naar een nieuw-missionaire ecclesiologie, Zoetermeer: Boekencentrum.

Mission Shaped Church: Church Planting and Fresh Expressions of Church in Changing Context (2004), London: Church House.

Noort, G., Paas, S., De Roest, H. & Stoppels, S. (2008)

Als een kerk opnieuw begint: Handboek voor missionaire gemeenschapsvorming, Zoetermeer: Boekencentrum.

Murray, S. (1998),

Church Planting: Laying Foundations, Carlisle: Paternoster.

Murray, S. (2004),

Post-Christendom: Church and Mission in a Strange new World, Carlisle: Paternoster

Schreiter, R.J. (1985),

Constructing Local Theologies, London: SCM.

Boekbesprekingen

Borg, Meerten ter, Erik Borgman, Marjo Buitelaar, Yme Kuiper en Rob Plum (red.), (2008), *Handboek Religie in Nederland, Perspectief – overzicht – debat*, Zoetermeer: Meinema, 535 blz., ISBN 9789021141886, € 37,50.

Terwijl in Nederland op hoog niveau onderzoek naar religie wordt gedaan, ontbreekt het velen in het maatschappelijk beroepsveld aan zelfs maar elementaire kennis van religieuze stromingen, hun overtuigingen en gebruiken, hun organisatievormen en maatschappelijke praktijken. Journalisten, beleidsmakers en -medewerkers, politici, bestuurders, studenten, vrijwilligers en professionals zouden beter moeten weten – zo was de gedachte achter het *HRI*N. Dit handboek zou toegankelijke informatie moeten bieden en tegelijk concepten moeten aanreiken om de diverse verschijnselen en ontwikkelingen te interpreteren.

Hoewel het boek wordt gepresenteerd als een opvolger van het Handboek *Godsdienst in Nederland* (1992) onder redactie van (wijlen) Hein Schaeffer, is het evenzeer een uitvloeisel van de verkenning van de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid *Geloven in het publieke domein* (2006). Hierin werden tamelijk uiteenlopende bijdragen bijeengebracht om aandacht te vragen voor de feitelijke en gewenste publieke rol van religie. Projectleider Rob Plum heeft vervolgens het plan opgevat om op een meer inleidende manier de veelheid aan religieuze verschijningsvormen en visies op religie aan een breder publiek te presenteren en uit te leggen. Vervolgens vond hij aansluiting bij FORUM, Instituut voor Multiculturele Ontwikkeling, dat de presentatie van het Handboek het startsein liet zijn voor zijn kenniscentrum Religie en Samenleving.

Met deze pedagogische opzet verschilt deze uitgave van de encyclopedische handboeken *Wegwijs in religieus en levensbeschouwelijk Nederland* (2000) en *Handboek Christelijk Nederland* (2008) van Hoekstra en Ipenburg enerzijds en van de congresbundel *The Dutch and their Gods* (2005) anderzijds. Wat deze opzet wél heeft opgeleverd is minder gemakkelijk aan te geven – hetgeen de inleiders ook grif toegeven. Deel 1 bestaat uit behoorlijk diepgaande overzichten van theoretische (secularisatie) en conceptuele (definitie van religie) kwesties en twee informatieve exposés, één cultuur-historische en één op grond van de surveys van het Sociaal en Cultureel Planbureau, *God in Nederland*, en de twee (zeer verschillende) kwantitatief-empirische bijdragen in de WRR-verkenning. (De resultaten van de European Values Study (EVS) worden helaas niet vermeld). Deel 2 belicht de stand van zaken en ontwikkelingen in de religies die in Nederland voorkomen (114 pagina's christendom, 41 pagina's islam), de religiositeit die daarbuiten nog valt waar te nemen en de onthouding van religie. Deel 3 is een bonte verzameling van beschouwingen, onderzoeksartikelen, positioneringen en overzichten met betrekking tot maatschappelijke kwesties waar religie een rol in speelt.

Een echt handboek levert dit alles niet op: daarvoor ontbreekt de systematiek en zijn de bijdragen te divers. Ik vermoed dat menig journalist niet direct warm wordt van een

ingewikkelde verhandeling over transcendentie naar de inzichten van Marcel Gauchet als allereerste hoofdstuk. Encyclopedisch van karakter is dan weer een bijdrage over oosters-orthodoxe kerken, terwijl elders het reëel bestaande humanisme en atheïsme weer nauwelijks aan bod komen omdat de betreffende auteurs hebben gekozen voor een filosofische, respectievelijk ideeënhistorische invulling. Overlappendingen zijn er her en der ook: de definitiekwestie, esoterie, evangelisch en orthodox christendom komen twee keer aan bod. Het tweede deel bevat een informatieve en prettig leesbare bijdrage van Hijme Stoffels over het protestantisme, met een handig schema van de vier protestantse stromingen, precies zoals je zou verwachten in een boek voor *dummies*. Een mooie, passende bijdrage van James Kennedy in het derde deel behandelt de invloed van religieuze overtuigingen op politieke standpunten over rechtvaardigheid en goed leven.

Een meer beknopt, zakelijk en uniform handboek ware nog meer welkom geweest, maar het is goed dat deze bundel er is. Zesendertig auteurs, merendeels academici, bieden inzicht in de verscheidenheid en de maatschappelijke betekenis van religie in Nederland in al haar breedte. De kloof tussen gespecialiseerd wetenschappelijk onderzoek en de, sterk gesecculariseerde, nieuwe generatie professionals kan zo enigszins worden gedicht. Hopelijk kan de discussie over de maatschappelijke omgang met religie nu op niveau worden voortgezet.

Kees de Groot

Tilburg

Hermkens, Ana-Karina, Willy Jansen & Catrien Notermans (eds) (2009), *Moved by Mary. The Power of Pilgrimage in the Modern World*, Aldershot: Ashgate Publishing Ltd, 267 pp., ISBN (Pbk) 9780754667926, £16.99.

Maria is een megaster geworden, ondanks de zich op vele terreinen voordoende secularisatie. Oude en nieuwe bedevaartsoorden trekken steeds grotere aantallen bezoekers. Wat de bezorgers van deze bundel opvalt, is dat er toch weinig aandacht van sociale wetenschappers is voor het verschijnsel pelgrimage, en dat terwijl Maria voor vele bedevaartgangers en anderen een antwoord geeft op de huidige, door modernisering veroorzaakte problemen. *Moved by Mary*, gebaseerd op bijdragen aan een in 2007 gehouden conferentie aan de Radboud Universiteit, wil juist daaraan aandacht schenken. De stof is verdeeld in vier grote delen, voorafgegaan door een Inleiding en afgesloten met een Epiloog.

In de inleiding wordt het thema van de bundel besproken en het begrip beweging uitgelegd. Centraal staat de vraag hoe mensen Maria's bovennatuurlijke krachten aanwenden om hun problemen in en met de moderne maatschappij het hoofd te bieden (empowerment). Maria wordt vaak gezien als degene die zich solidair verklaart met de onderdrukten, de gemarginaliseerde groepen (vrouwen, etnische groepen, ouderen) in

de maatschappij. Maar zij inspireert eveneens conservatieve krachten. Afstand wordt genomen van de *communitas* opvatting van de Turners, het is niet zo dat de pelgrimage klassenverschillen doorbreekt, veeleer het tegendeel. Het gaat om macht te verwerven en macht te behouden. Aan het begrip beweging worden vier aspecten onderkend. Mensen worden bewogen om naar Maria's bedevaartsoorden toe te gaan, maar Maria's beeld beweegt zelf ook (haar beeld wordt rondgedragen tijdens processies; haar prentjes, beeldjes komen in de woningen van de bedevaarder terecht). Maria zorgt ook voor bewogenheid, voor ontroering bij degene die tot haar komt. Als laatste vorm van bewogenheid is er de sociale beweging. Vereerders pogen gezamenlijk met de hulp van de Heilige Maagd hun leven beter in te richten, maar zoals gezegd, Maria inspireert zowel emancipatoire als conservatieve groeperingen. Zij wordt door groepen met verschillende achtergrond geclaimd en dat kan de spanning tussen die groepen doen toenemen.

Worden de thema's die centraal staan in de bundel en de ingenomen uitgangspunten in de inleiding goed aangegeven, opvallend is dat die nauwelijks een rol spelen bij de indeling van het boek. De onderverdeling in vier grote delen en de onderbrenging van de artikelen daarbinnen heeft daarom iets willekeurig.

In het eerste deel 'Negotiating Power through Mary's Imagery' gaat Coleman in op de verschillende wijzen waarop pelgrims hun tocht naar het bedevaartsoord Walsingham (V. K.) ervaren. Het gaat de moderne pelgrim niet meer om de reis zelf, maar om vanuit zijn eigen achtergrond te reflecteren op heden en verleden, zonder die achtergrond al te zeer te benadrukken. Dat gebeurt wel in de gemengd Christelijk-islamitisch nederzettingen in Jordanië, zo maakt Jansen duidelijk. Hoewel Maria ook in de Koran veelvuldig wordt genoemd, en rolmodel is (vroom en puur), wordt verering via een beeld door de Islam als afgoderij beschouwd. Het visualiseren van Maria is dus een *identity marker* en sluit in het huidige Jordanië aan bij de trend tot het benadrukken van de verschillen tussen religieuze groepen. Gaat het in deze twee bijdragen om beweging van mensen naar een heilige plaats in het artikel van Morgan wordt het rondtrekkende beeld van Onze Lieve Vrouwe van Fatima beschreven. Zij bezoekt de wereld die gebukt gaat onder zonde en ongelof en vraagt om boetedoening, om zo verzoening met de Vader tot stand te brengen.

Het tweede deel 'Marian Pilgrimages and Political, Religious, and Economic Struggle' bevat vier bijdragen. Hermkens beschrijft hoe twee beelden van Maria werden rondgedragen door Bougainville (Papua Nieuw Guinea) tijdens de burgeroorlog (1989-2000) bedoeld om bij te dragen aan een vredesproces. De vraag dringt zich hier op waarom dit artikel niet in het eerste deel is ondergebracht, het sluit qua thematiek goed aan bij de artikelen van Coleman en Jansen. De Busser en Niedźwiedź geven aan dat de zwarte Madonna van Częstochowa, het symbool van Pools patriottisme en nationalisme, van de strijd van Polen tegen vreemde en niet Katholieke machten, in de post-communistische periode meer blijkt te appelleren aan wat liberaal getinte groepering, die minder geneigd zijn om Pools en Katholiek met elkaar te identificeren. Courtens beschrijft de pelgrimage naar Sendangsono (Centraal Java). Niet alleen Katholieken, maar ook Protestanten, Hin-

does en Moslims maken deze tocht om lichamelijk of geestelijk genezing te vinden. Hier is Maria geen polariserende kracht, zoals in Jordanië, maar van (Javaanse) eenheid en overbrugging van verschillen: de moeder van alle volkeren. In vierde bijdrage geeft Derks aan dat het neoliberale regiem in Bolivia sociale ongelijkheid en armoede met zich heeft gebracht. Een oplossing van deze problemen zoeken armen en verarmden bij Maria, de Maagd van Urkupiña. Echter is deze oplossing maar betrekkelijk omdat in de 'economie' van de verering het neoliberalisme wordt gereproduceerd.

Het deel 'Marian Pilgrimage and Family Relations' begint met de bijdrage van Notermans, naar mijn mening de beste van de bundel. De pelgrims naar Lourdes, die zij onderzocht, waren ouderen met gezondheidsproblemen, kenden daardoor een geringe mobiliteit. In die beperktheid wordt Maria vereerd, bijv. in de dichtstbijzijnde kapel of thuis, waar het overgeërfde beeldje op de schoorsteenmantel staat. In de Mariaverering worden familieherinneringen bewaard en naar bovengebracht; Maria als een ontmoetingspunt van generaties. Door de tocht naar Lourdes maken de pelgrims even deel uit van de wereldomvattende gemeenschap waarin, zo beseffen zij, de verering van Maria nog steeds levend is. Waarom zijn de vrouwen zo prominent aanwezig in de bedevaarten naar Fatima, vraagt Gemzöe (de tweede bijdrage in dit deel), zich af. Veel vrouwen vragen gunsten aan Maria en beloven daarbij wanneer die verleend worden, een tegenprestatie te verrichten, bijvoorbeeld naar Fatima te gaan. Mannen doen ook geloften wanneer hun leven gevaar loopt, maar voor henzelf, vrouwen nemen de zorg van de hele familie mee in hun geloften. Maria wordt vereerd, zonder tussenkomst van de priesters. Op deze wijze wordt door de vrouwen een sacrale ruimte geschapen buiten de kerk, maar dat geldt ook bij religieuze feesten en de cultus van de doden. Hier wordt de autoriteit van de priesters, zo meent Gemzöe, die volgens de kerk in handen van mannen moet zijn en blijven, uitgedaagd. Dat het ook juist een factor kan zijn bij het in stand houden van de manlijke hiërarchie door de vrouwen een 'ongevaarlijk' speelterrein te gunnen, wordt door haar niet opgemerkt. Klungel geeft in haar bijdrage aan hoe Mariaverering de matrifocale gezinsvorm in Guadeloupe in stand houdt tegen de Franse assimilationistische agenda in, die het nucleaire gezin promoot.

Het laatste deel 'Lived Religion in the Context of the Official Church' start met de bijdrage van Margry over de cultus die ontstond naar aanleiding van de boodschap van Maria Vrouwe van alle Volkeren, zoals geopenbaard aan Ida Peerdeman. Maria wordt door de aanhangers van deze cultus als medeverlosser gezien – het omstreden vijfde Mariadogma. Margry stelt dat de verering van de Vrouwe van Alle Volkeren aansluit bij de verdere feminisatie van de Katholieke kerk, hoewel het officiële gezag zich daar terughoudend tegenover opstelt. Iets soortgelijks wordt duidelijk uit de bijdrage van Turner. Zij beschrijft de bedevaarten die zij maakte naar Knock (Ierland) – waar Maria (met twee andere heiligen) in 1879 verscheen – en vergelijkt die met elkaar. Ook hier wordt iets duidelijk van de opvatting van de Katholieke kerk ten aanzien van de devotie: Maria krijgt in het heiligdom een steeds minder opvallende plaats. In de laatste bijdrage wijst Orsi op het tekortschieten van de moderne historiografie waar het gaat om het beschrijven van de Maria devotie.

Hij meent dat er een ander vocabulaire nodig is om de ervaring van de presentie, van het transcendente dat dat zich in de tijd dringt, te verwoorden.

In de Epiloog blikkt Dubisch terug en vooruit. Zij geeft aan dat Maria een inspiratiebron is voor diverse groeperingen, moderne en antimoderne. Zij heeft *'many faces'*. In de figuur van Maria Magdalena wordt, volgens Dubisch, een sterkere uitdaging aan de patriarchale dogma's en instituties gesymboliseerd.

Moved by Mary is een boeiend boek, met helder geschreven artikelen. Uiteraard geldt ook voor deze bundel dat niet alle artikelen hetzelfde kwaliteitsniveau hebben. Maar dat laat onverlet dat het om een interessante en belangwekkende publicatie gaat. Interessant vanwege de beschreven casussen, belangwekkend omdat niet met het beschrijven wordt volstaan, maar de data expliciet in verband worden gebracht met de maatschappelijke context waarin zij zich voordoen. De casus wordt als venster gebruikt om zicht te krijgen op maatschappelijke ontwikkelingen. Deze bundel toont eens te meer het belang aan van kwalitatief onderzoek voor de godsdienstsociologie.

Lammert G. Jansma

Veenwouden

De Jong, Gert (2008), *Doen alsof er niets is. Sociologische gevalsstudie over een kerkelijke gemeente als dynamische configuratie*, Wageningen: Ponsen & Looyen, 254 blz., ISBN 9789064642920.

De kerk, en preciezer: een kerkelijke gemeente, is een complex sociaal fenomeen. Ze heeft trekken van een organisatie, een gemeenschap en een sociale beweging. Als organisatie is ze bewust geconstrueerd met bepaalde doelen, een hiërarchie en een verhouding tot de omgeving waaraan ze diensten levert (zoals *rites de passage*). De kerk heeft ook trekken van een gemeenschap (*community*) met frequente informele *face-to-face* contacten, gevoelens van saamhorigheid en een onderscheid met buitenstaanders. Ten slotte is de kerk niet alleen bron van en nauw verbonden met concrete sociale bewegingen, maar treedt ze zelf ook op als beweging, bijvoorbeeld in het publieke debat. Dit bewegingskarakter is vooral verbonden met een besef van onbehagen, bijvoorbeeld 'de gebrokenheid van deze wereld', en een missie ofwel een visie op hoe het zou moeten. Als beweging heeft ze duidelijke voortrekkers, maar zijn de grenzen tussen beweging en omgeving diffuus.

De Jong, theoloog en onderzoeker bij het onderzoeks- en adviesbureau voor religie en samenleving Kaski, spreekt van drie 'entiteiten' binnen een 'dynamische configuratie' en heeft de bruikbaarheid van dit model empirisch getoetst. Daartoe heeft hij de gang van zaken in protestants(-oecumenisch) Amersfoort-Noord grondig doorgenomen aan de hand van gesprekken en het doorploegen van de papierwinkel. Met dit onderzoek, waarop de auteur te Nijmegen in de Managementwetenschappen promoveerde, wordt een wens

ingewilligd, meer dan eens door socioloog Jan Jonkers geuit, om goed na te gaan wat het kerkelijk opbouwwerk nu feitelijk oplevert.

De onderzochte casus heeft enige bekendheid gekregen vanwege de ambitie om in nieuwbouwlocatie Vathorst tot een (kerk)grensoverschrijdende integratie van religieuze, maatschappelijke en culturele functies in één gebouw te komen. Is die droom ook uitgekomen? Nee, inmiddels kerkt een oecumenisch gezinde Protestantse Gemeente in een schoolgebouw en plant deze een eigen kerkgebouw; de R.K. Parochie heeft zich uit de gezamenlijke vieringen en het bouwproject teruggetrokken, en alleen aan orthodox-confessionele zijde bloeit de oecumene: tussen voormalige hervormden, christelijk-gereformeerden en nederlands-gereformeerden. Wel werkt de kerk in haar welkomstwerk samen met allerlei maatschappelijke en culturele organisaties – een bescheiden verwezenlijking van de droom van weleer.

Het onderzoek laat zien dat de dromers wel iets in gang zetten met hun 'concrete utopieën', maar botsten op de verlangens van de bestaande gemeenschappen naar een kerkgebouw en de plannen en regels van de betrokken kerkelijke organisaties. De methodische les die uit deze onderneming kan worden getrokken, is dan ook dat je rekening moet houden met wat er is (zelfs in een ogenschijnlijk niemandsland als een Vinex-locatie). Het is goed als er een inspirerende visie klinkt, maar die moet wel worden vertaald in operationele doelen en het vergt een enorme inspanning om mensen in een nieuwe beweging mee te nemen. De gemeenschap waarmee je te maken hebt, neemt haar eigen agenda mee. Tragiëk, paradoxen, ambivalentie – ze horen erbij. De studie mondt uit in een aanbeveling aan kerkelijke opbouwwerkers om het evenwicht te zoeken tussen een perspectief op de kerk als organisatie, sociale beweging en gemeenschap. Wanneer een charismatische figuur optreedt die uitnodigende vergezichten schildert waarin kerk en wereld als nieuw verschijnen, heeft de kerk trekken van een sociale beweging. De kerk als organisatie kan daar haar stempel van goedkeuring aan geven en de kerk als gemeenschap kan mensen en middelen leveren. Maar de kerkelijke organisatie kan de beweging ook doodorganiseren en de bestaande gemeenschap kan beweging geweldig tegenwerken.

Net als het voorafgaande proefschrift van Marten van der Meulen over een dergelijk project in Leidse Rijn laat dit proefschrift mooi zien hoe gemeentevorming in de praktijk (niet) werkt. Het onderscheid tussen model en werkelijkheid wordt hierbij helaas niet altijd scherp gemaakt, waardoor zaken nodeloos ingewikkeld worden voorgesteld. Merkwaardige afwezigheid in de literatuur is *Ecclesiology in context* (1993) van Hans van der Ven. Daarbij zij toegegeven dat diens (verwante) systeemtheoretische benadering de leesbaarheid en relevantie van dit onderzoeksverslag niet zou hebben bevorderd.

Kees de Groot
Tilburg

Kok, J.A. de (ofm) (2007), *Acht eeuwen minderbroeders in Nederland. Een oriëntatie*, Hilversum: Verloren, 631 blz., ISBN 9789087040178, € 39,00.

In 1228 kwamen de eerste minderbroeders, volgelingen van Franciscus van Assisië, naar Nederland en vestigden zich in 's-Hertogenbosch. Zij waren leden van een beweging die in 1209 begonnen was in een klein stadje in Umbrië, maar binnen een paar decennia in heel Europa volgelingen vond. De geschiedenis van deze beweging in Nederland wordt in dit boek beschreven. De auteur is zelf franciscaan, was jarenlang hoogleraar kerkgeschiedenis aan de toenmalige Katholieke Theologische Hogeschool (later Universiteit) te Utrecht, en daarna hulpbisschop van Utrecht. Hij is zelf dus ook subject (want actief betrokken) en object van deze geschiedenis, en geen passieve toeschouwer. Zijn betrokkenheid en zijn visie op de ontwikkeling komen duidelijk naar voren. Vooral voor ingewijden zal het boek daarom ook tegenspraak oproepen. De titel dekt de inhoud niet helemaal: het gaat om de geschiedenis van de franciscanen, één van de drie takken die na allerlei hervormingen zijn overgebleven van de beweging die zijn oorsprong vond bij Franciscus. De andere twee, de kapucijnen en de conventuelen, zijn ook in Nederland aanwezig, noemen zich ook minderbroeders, maar komen in dit boek niet voor.

De geschiedenis der Nederlandse franciscanen laat zich in drie stukken verdelen: van 1228 tot 1529 ('de eerste provincie') toen de Nederlandse franciscanen deel uitmaakten van de provincia Germania inferior (de Nederduitse provincie), met Keulen als centrum. In de hoofdstukken 2 t/m 6 wordt die geschiedenis in grote lijnen geschetst. Het verhaal over de observanten, een hervormingsbeweging, is wat rommelig, en de relatie met het nominalisme, zoals door de auteur geschetst, vind ik weinig overtuigend (96-99). Zoals de auteur ook bij de relatie tussen de Moderne devotie en het nominalisme (66) een erg grote sprong maakt. Ligt het niet meer voor de hand om de maatschappelijke veranderingen (een opkomende, geletterde burgerij) als belangrijkste factor aan te wijzen?

De 'tweede provincie' (1529-1853) is het tijdperk van de kerkhervorming, de Beeldenstorm, de onderdrukking, de schuilkerken. In de noordelijke Nederlanden mochten de broeders enkel op de 'staties' in de grote steden oogluikend hun pastorale werk doen; in andere delen zoals Friesland, waren ze rondtrekkende missionarissen. In de zuidelijke Nederlanden bleven de kloosters bestaan, tot de tijd van Joseph II, die als 'verlicht' vorst de kloosters hervormde naar zijn idealen, en ze nuttig wilde maken aan de staat. De beperkende bepalingen van koning Willem I zorgden er tenslotte voor dat de franciscanen in Noord-Nederland bijna uitstierven (pp 113-260).

Uit de aantallen pagina's valt op te maken dat het zwaartepunt bij deze studie ligt bij de (huidige) 'derde provincie', opgericht in 1853 (pp 260-579). Uitvoerig wordt beschreven hoe de overgebleven minderbroeders zich na 1853 herschikten, en hoe er een eenheid gesmeed werd uit twee groepen: de broeders die in de kloosters woonden, en daar een strenge discipline hadden, met veel gebed en meditatie, en de broeders op de staties, die pastoraal bezig waren. Deze twee groepen, vaak aangeduid als 'de bruinen' resp. 'de zwarten' waren qua le-

vensstijl natuurlijk verschillend, het werk op de staties vroeg om andere manieren van met name armoedebeleving. De auteur doet veel moeite om te laten zien dat ook de broeders op de staties ‘echte minderbroeders’ waren, en niet verkapte seculiere priesters.

Interessanter is de beschrijving van de sterke groei der franciscanen. Vanaf ong. 1900 namen ze in aantal en in activiteiten sterk toe. Het vroegere kloosterlijke ideaal (de ‘recollecten’, met nadruk op een teruggetrokken, beschouwend leven) werd steeds meer vervangen door een actieve inzet op oude (parochies) en nieuwe gebieden: de missie (China en Brazilië) en werkterreinen in Nederland: de mijnwerkers in Zuid-Limburg. De franciscanen groeiden uit tot de grootste religieuze groepering in katholiek Nederland, met meer dan 1200 leden, actief op allerlei gebied (middelbare scholen, apostolaat onder onkerkelijken). De Kok wijst op een belangrijke factor voor deze groei: de rekrutering via de vele franciscaanse parochies, en het feit dat de franciscanen een veel goedkopere weg naar het priesterschap boden dan de wereldheren!

De grote ommekeer komt in de jaren '60. De Kok spreekt over ‘kanteljaren’ 1964-1967, waar de franciscanen, mede onder invloed van het Vaticaanse Concilie, zich gingen bezinnen op de eigen identiteit. Met name het klerikale karakter van de orde kwam onder vuur te liggen. Was de franciscaanse beweging immers niet primair een broederschap, en niet een werkgemeenschap van priesters met lekenbroeders als hulpkrachten? Jonge franciscanen wilden niet meer tot priester gewijd worden, maar bleven broeder, en probeerden nieuwe wegen te vinden. (De franciscanen wensten ook niet meer – sinds 1983 – aangesproken te worden als ‘pater’ maar als ‘broeder’). Intussen liepen de aantallen sterk terug, er traden bijna geen kandidaten meer toe, het aantal uittreeders lag hoog, de provincie zakte terug van 1200 naar minder dan 200 leden nu.

Voor een socioloog is het de vraag hoe deze ontwikkeling te verklaren is. In een van de eerste sociologische studies van de Nederlandse franciscanen, die van M. Baan ofm, was al gewezen op de interne en externe spanningen die door de groei in aantal leden en de soorten activiteiten werden opgeroepen. De Kok noemt wel enkele factoren (secularisatie, Concilie), maar er is geen sprake van een echte analyse. Met name het leiderschap (of het gebrek eraan); de onmacht om met een verouderde spiritualiteit de moderne wereld in te gaan; de te grote organisatie die een besef van gemeenschap praktisch onmogelijk maakte, en nog meer factoren zijn waarschijnlijk aan te wijzen als elementen die bij een dergelijke verklaring nodig zijn. Maar behalve deze interne oorzaken waren de franciscanen in deze natuurlijk vooral ‘slachtoffer’ van een algemene ontwikkeling die ook bij jezuïeten, dominicanen en andere orden en congregaties plaatsvond. Of ze daarbij ook nog een eigen ontwikkeling doormaakten is een vraag die enkel door vergelijkende studie beantwoord kan worden.

In zo’n uitgebreide studie over acht eeuwen sluipen natuurlijk wel eens foutjes. De auteur heeft zelf al een lijstje gemaakt en die aan belangstellenden toegestuurd. Maar het geheel is een groots overzicht, boeiend en soms prikkelend geschreven, en daardoor uitnodigend tot verdere studie. Soms is de stijl wat eigenaardig, en lijkt de auteur tot ingewijden te spreken. Het boek is volgens de ondertitel een “oriëntatie”, want veel moet

nog nader onderzocht worden. Daarom eindigt hij met een hoofdstuk voor “wie meer wil weten”, een uitgebreide inleiding in de bronnen en literatuur (580-592).

Jan Sloot
Tilburg

Genoemde literatuur:

M.A. Baan ofm (1965), *De Nederlandse Minderbroedersprovincie sinds 1853. Sociologische verkenning van een religieuze groepering in verandering*, Assen: Van Gorcum etc.

Praag, Herman van (2008), *God en Psyche. De redelijkheid van het geloven. Visies van een jood*, Amsterdam: Boom, 413 blz.. ISBN 978908506391932, € 32,50.

Aan dit boek ligt één centrale gedachte ten grondslag: ‘dat religieus geloof een normaal bestanddeel is van het menselijk belevingsrepertoire, een waardevolle zingever van het leven en als zodanig een kostbaar goed.’ (16) En elders drukt de auteur ditzelfde zó uit: ‘Muziek doet mij niets’ of ‘schilderijen spreken mij niet aan’ of ‘de natuur roept niets bij mij op’, zullen vrij algemeen de reactie oproepen: ‘wat jammer, je mist iets’. Voor religieuze ongevoeligheid geldt in feite hetzelfde. Het is een tekort, omdat men zichzelf tekortdoet (39). Positief geformuleerd: ‘Cognitieve ontvankelijkheid voor religieuze overwegingen en emotionele ontvankelijkheid voor religieuze ervaringen zijn normale bestanddelen van de psychische uitrusting van de mens.’ (58) Hiermee is duidelijk dat de sfeer van dit boek afwijkt van wat vaak op radio of tv te horen is uit de mond van opinieleiders. En omdat de auteur een gerenommeerd psychiater en onderzoeker is, is dat opmerkelijk. Dat de auteur een ervaren onderzoeker is, merkt men aan de nauwkeurige stijl van het boek.

Citaten te over die duidelijk maken dat dit boek tegen heersende trends ingaat. Ik noem er een aantal. ‘De hersenen zijn het instrument dat (religieuze) behoeftebevrediging mogelijk maakt. Zij zijn niet de oorsprong van die behoeften.’ (100) ‘Niet alleen de natuurwetenschappen leiden tot kennis. Subjectiviteit en kennis zijn geen tegendelen.’ (97) In *Excursie III Descartes’ gelijk Over de relatieve autonomie van de ziel* lezen we: ‘De psyche mag geen ondergeschoven kind van het brein worden.’ (112) ‘Bewustzijn, vrije wil; vermogen tot introspectie, tot zelfkennis; vermogen om de eigen geestestoestand te beoordelen; zich in te leven in de geestestoestand van een ander; (...). Ik voorzie niet dat breinonderzoek ze zal kunnen ontraadselen.’ (112) ‘Het heeft er alle schijn van, (...) dat Descartes het in wezen wel degelijk bij het rechte eind heeft gehad.’ (115) Dawkins noemt iemand die de ‘waartoe-vraag’ stelt een wetenschappelijke analfabeet, van Praags antwoord daarop luidt: iemand die om de ‘waartoe-vraag’ heen loopt en religie als een achterhaalde zaak beschouwt is een intellectuele analfabeet (117-118).

Bovenstaande citaten komen allemaal uit het eerste deel van het boek *Divergenties*. Het tweede deel *Exegese* bespreekt bijbelse figuren: de tragische Saul, koning tegen wil en dank, lijdend aan depressieve buien, achterdochtig en gedoemd ten onder te gaan, nadat hij tot wanhoop is vervallen. Job, die de illusie moest opgeven dat lijden gekoppeld is aan zonde en voorspoed aan integriteit. Ook Flavius Josephus wordt behandeld, de joodse historicus die overliep naar de Romeinen en die velen beschouwen als een narcistische opportunist. Van Praag oordeelt genuanceerd over hem. Tevens geeft de auteur in dit deel een beschouwing over de vraag of de God van de joodse bijbel een wrede God is, een God der wreke, in tegenstelling tot de God van het Nieuwe Testament. Deze gedachte werpt van Praag verre van zich.

Het derde deel *Convergenties* gaat over psychiatrie en religie. Bevordert religie de geestelijke gezondheid van de gelovigen of is zij juist een oorzaak van psychische ziekte? Krijgen religie en religiositeit voldoende aandacht in de opleiding van psychiaters? Freuds religiekritiek heeft in de psychiatrie een enorme invloed gehad: religie als een infantiel restant moest worden ontmoedigd. Daartegenover schrijft van Praag: 'Ik zie religiositeit als een constructieve pijler van het menselijk bestaan, dat moge duidelijk zijn. Zij kan echter ook destructieve vormen aannemen.' (238) 'Het feit dat religiositeit inderdaad als stressbuffer kan fungeren verklaart dat de religieuze mens 1) een kleinere kans loopt op depressie na negatieve *life events*; 2) sneller op behandeling met antidepressiva reageert en 3) minder kans loopt op recidief-depressies.' (242)

Het religieuze jodendom is een centraal element in het leven van de schrijver, 'een onuitputtelijke bron van inspiratie'. Wat ik niet wist is hoezeer mannen als Charcot, Kraepelin en Krafft-Ebing ervan overtuigd waren dat geestesziekten meer voorkwamen bij joden dan bij niet-joden. Waarschijnlijk zat hier antisemitisme bij als wetenschap vermomd. Wel bestaan er sterke aanwijzingen dat depressies meer voorkomen bij joodse mannen dan in vergelijkbare groepen niet-joden. Hoe dit komt is niet bekend. De auteur bespreekt jodenhaat uitgebreid. Theologisch gefundeerde jodenhaat gaat over op racistische, wordt heden ten dage kritiek op Israel. Dit laatste is – naar de mening van deze recensent – een gevoelig punt, omdat kritiek op Israel soms te gemakkelijk wordt afgedaan als antisemitisme.

In het laatste deel IV, hoofdstuk 10, *Geloof en Rede* legt de auteur zijn persoonlijke kaarten open op tafel: zijn geloof, zijn positie als jood, zijn godsbeeld, zijn hoop, zijn spirituele credo. 'In mijn leven complementeren ze [geloof en rede] elkaar. Zij zijn wat vleugels zijn voor een vogel. Ik heb ze beide nodig om te kunnen vliegen.' (351).

Dit is een substantieel boek. De passages over biochemisch en farmacologisch onderzoek of over de somatische basis van depressie zijn zó deskundig, dat ze veel van de lezer vragen. Van de uitgever hoorde ik dat dit boek enorm goed verkocht wordt. Het voorziet dus in een behoefte.

H. Stroeken

(voert een praktijk als psychoanalytisch psychotherapeut te Utrecht. Hij was hoogleraar godsdienstpsychologie in relatie tot de geestelijke gezondheidszorg te Leiden).

Kees Schuyt, (2008), *Waar is de gemeenschap gebleven? Negende J.H. van Oosbreelezing*. Delft: Eburon. 32 blz. ISBN 9789059722453, € 10,00.

Het Apostolisch Genootschap, een klein vrijzinnig kerkgenootschap, kent sinds een aantal jaren de traditie van jaarlijks lezingen. De lezingen, die genoemd zijn naar J.H. van Oosbree, de apostel die dit kerkgenootschap naar nieuwe tijden heeft gevoerd, gaan over een thema dat een grotere draagwijdte heeft dan dit kerkgenootschap alleen. Ze worden meestal verzorgd door mensen van goede reputatie op hun vakgebied en lang niet altijd lid van deze kerk. De socioloog Schuyt stelde zich in de negende lezing, *Waar is de gemeenschap gebleven?*, de vraag naar *communitas*. Het is een vraag die beoefenaars van de sociale wetenschap sinds het begin van deze tak van sport heeft bezig gehouden, en ook een die beleidsbepalers op verschillende niveaus tegenwoordig bezig houdt. Schuyt weet dat gemeenschap ook gemeen maakt, iets wat velen lijken te zijn vergeten. En niet weinigen verlangen terug naar zo'n paradijselijke situatie die er (n)ooit was. De reden is een simpele: 'Gemeenschap ervaar je pas, als het moment van opgaan in gezelschap voorbij is' aldus Schuyt (p.5).

Gemeenschappen danken hun bestaan aan affectieve bindingen en rationele overwegingen, bovenal aan 'uit sterk gedeelde gemeenschappelijke ervaringen' (p. 12). Dit maakt waarschijnlijk ook dat Schuyt de verzuiling naast andere zaken een 'authentieke geloofservaring' (p. 8) wil noemen. Dat is een gedachte die nieuw voor me is en een die mijn verbeelding prikkelt: verzuiling als geloofservaring. Ik denk niet dat hij uiteindelijk houdbaar is, en of hij nieuwe inzichten in de verzuiling oplevert, blijft in de lucht hangen. Gemeenschappen worden vervolgens in stand gehouden doordat mensen zich er mee gaan vereenzelvigen. Ze maken onderscheid tussen wij en zij, kennen rituele bijeenkomsten, en zingen gezamenlijk liederen.

Wanneer vallen gemeenschappen uiteen, met andere woorden, wanneer verliezen de bindingen en overwegingen hun kracht? Schuyt kijkt naar twee gemeenschappen, die beide zijn leeggelopen en uiteen zijn gevallen: de Rooms-katholieke kerk en de universitaire gemeenschap. Schuyt komt met een antwoord dat van een verrassende eenvoud is: het gebeurt uit teleurstelling. Of eenvoud goud is, is voor mij de vraag. Los van het feit dat we hier te maken hebben met twee ongelijksoortige gemeenschappen, ook al werden beide wel als tempels, plaatsen van rituele praktijken, beschouwd, de een van wetenschap en de andere van godsdienst. De ene institutie droeg bij aan de vorming van kennis, uiteraard van levensbelang voor de samenleving, en de andere droeg bij aan de oplossing van het probleem hoe het koninkrijk der hemelen te beërven, eens van levensbelang voor individuele gelovigen, en nu lang niet meer.

Laten we met hem meegaan in zijn opvatting, en ons daarbij beperken tot kerkgenootschappen. Raken mensen van God en de kerk los uit teleurstelling? Dat kan, maar het lijkt me vaak niet voldoende om de kerk te verlaten. Het is eerder dat de last van het kerklidmaatschap, waaronder ook teleurstelling in (de) andere leden van de gemeenschap – leiders en medegelovigen – of in God, in de opvattingen en praktijken, niet meer

opweegt tegen de lust van de *communitas*. De winst van het zich kunnen vereenzelvigen met de groep en rituelen en opvattingen is, in vergelijking met de geestelijke en materiële inspanning die dit kost, te laag, gegeven de alternatieven die er zijn voor fysiek en sociaal welzijn.

Schuyt ziet oude gemeenschappen worden vervangen door nieuwe: ‘alle gemeenschappen en bindingsvormen zijn constant in verandering’ (p. 20). Ze tenderen alle in de richting van open gemeenschappen. Het moderne toneel vormt voor Schuyt ‘*een model van een moderne gemeenschap van déze tijd. Dat is gemeenschap, een groep die een gezamenlijk plan ten uitvoer brengt*’ (p. 29). Ja, misschien wel, maar ook toneelgezelschappen komen en gaan. Hoe dan ook, zijn lezing prikkelde mijn verbeelding, riep op tot tegenspraak, en zette me aan het denken. Dat maakt zulke lezingen, die sinds jaar en dag op een typografisch fraaie wijze worden uitgegeven door Eburon, de moeite waard. Terzijde, ik denk niet dat Schuyt gereformeerden van gereformeerden kan onderscheiden, wanneer hij spreekt van het geringere verlies in godsbesef bij ‘gereformeerde kerken’.

Durk Hak

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

Taylor, Charles (2003), *Wat betekent religie vandaag?*, (Nederlandse vertaling van en inleiding op *Varieties of Religion Today. William James Revisited*, 2002, door Guido Vanheeswijck), Kampen: Uitgeverij Klement, 108 blz., ISBN 9077070338, € 13,95.

De Canadese filosoof Charles Taylor (1931) werd in 1999 uitgenodigd tot het houden van de befaamde *Gifford Lectures* en nam daartoe een honderd jaar eerder gehouden lezing van William James ter hand. Taylor kwam tot de ontdekking dat deze nog niets aan actualiteit had ingeboet, en bewerkte de lezing tot publicatie met de titel *Varieties of Religion Today. William James Revisited*. Deze uitgave past in het oeuvre van Taylor, dat meer en meer gericht is op het fenomeen van secularisatie in de westerse wereld.

Het boek bestaat uit drie delen. In het eerste beschrijft hij de religieuze ervaring, wat volgens James de kern vormt van godsdienst. Deze visie is uiteraard geïnspireerd door diens pragmatisme, waarin gevoelens het handelen eerder bepalen dan ideeën. En door de protestantse traditie waar James uit voortkomt, waarin het vooral gaat om het innerlijk. Taylor ziet als katholiek een paar blinde vlekken bij de protestant James, want de rol van de gemeenschap wordt nauwelijks of negatief belicht, terwijl hij daar op twee manieren graag meer plaats voor ingeruimd zou willen zien. Ten eerste is er de opdracht tot broederlijke en de bediening van de sacramenten. Ten tweede is er zelfs voor een devotionele levenswijze een minimale formulering nodig van wat men gelooft. En die woordenschat die we daarvoor hebben, is voor een groot deel doorgegeven.

Maar als we deze aanmerkingen op James bezien, lijkt het eerder een aanvulling op James dan echte kritiek, omdat Taylor in de kern wel met James instemt. Ook lijkt Taylors visie op de rol van de gemeenschap geen remedie tegen enkel uitwendige religiositeit, zoals wel tot uiting komt in het barthiaanse – en blijkbaar typisch protestantse - onderscheid tussen religie en geloof. Hier wreekt zich waarschijnlijk de keuze van Taylor om alleen in te gaan op het hoe van religie en niet op het wat van het geloof. Dan vergeet Taylor dat het kan dat juist dit van belang is, want misschien is het ene geloof het andere niet.

In deel twee belicht Taylor de argumenten van James tegen de veronderstelde redelijkheid van het agnosticisme. De stelling van een agnost is dat als ergens niet genoeg bewezen voor zijn, de morele plicht eist het niet te geloven. Dit is echter een vorm van self-fulfilling prophecy, want voor sommige zaken geldt het augustiniaanse inzicht, dat liefde en een open geest ons in staat stellen iets te verstaan wat we anders nooit zouden kunnen begrijpen. Dus als een agnost er niet voor open staat, zal hij het ook nooit kunnen zien. Taylor vraagt vervolgens aan de agnost: waarom is het wijzer om toe te geven aan onze vrees dat iets een vergissing is dan aan onze hoop dat het waar is? Het overheersende is in beide gevallen het gevoel: vrees of hoop. Het agnosticisme is dus niet redelijker dan de religieuze positie. De agnostische stelling leidt tot een denkgereguleerder die verhindert dat we bepaalde soorten waarheid kunnen erkennen, indien deze soorten waarheid echt bestonden. Immers de agnost sluit bepaalde – de op augustiniaans inzicht gebaseerde - waarheden uit! Zo wordt de superioriteit van het agnostisch veto een risico op waarheidsverlies. En dat is een onlogische denkgereguleerder, die zeker niet wetenschappelijk genoemd kan worden. Met behulp van deze argumenten van James en Taylor kan de agnostische positie scherp geanalyseerd worden en de claims over de zogenaamde onredelijkheid van religie genuanceerd worden.

In het derde deel beschrijft Taylor dat in de huidige wereld door de secularisering de religie steeds meer teruggedrongen wordt tot de privésfeer. In westerse samenlevingen valt dit proces weer te geven als een verloop van durkheimiaans naar postdurkheimiaans. Durkheimiaans betekent dat religieuze ervaringen als sociale werkelijkheden worden voorgesteld. Men was vroeger bijvoorbeeld als vanzelfsprekend lid van een kerk. Terwijl postdurkheimiaans inhoudt, dat de eis om zich te conformeren aan een kerk vrijwel onbegrijpelijk is geworden. Taylor ziet vooral de mogelijkheden sinds de jaren '60 van de vorige eeuw tot het verkrijgen van rijkdom in combinatie met het 'individuele expressivisme' ('vooral je eigen ding doen') als oorzaken en uitingen van deze postdurkheimiaanse fase. En in deze huidige fase kunnen we James' profetische visie goed gebruiken, want die kenmerkte religie ook als iets innerlijks en iets van je ervaring.

Dit leidt bij mij tot een zekere twijfel over de positie van Taylor. Want aan de ene kant is diens tegenwicht van de rol van de gemeenschap juist nu heel erg nodig, en aan de andere kant roept dat de vraag op of dat nog wel mogelijk is in zo'n geïndividualiseerde wereld. Bovendien schort er iets aan Taylors analyse van de westerse cultuur. Er wordt niet ingegaan op de godsverduistering sinds de Verlichting en Nietzsches 'god is dood' visioenen.

Dat is wel noodzakelijk, want anders kan de door hem geblameerde rijkdom en individualisering vanaf de jaren '60 de secularisatie niet veroorzaken zoals het heeft gedaan.

Ria den Dikken

(Filosoof en wijsgerig pedagoog, als docente filosofie werkzaam bij het voortgezet onderwijs en volksuniversiteiten)

Vries, Olof H. de (2009), *Gelovig gedoopt. 400 jaar baptisme. 150 jaar in Nederland*, Kampen: Kok, 342 blz., ISBN 9789043516006, € 21,50.

Het baptisme, door de schrijver aangeduid als een protestantse geloofsbeweging, telt over de hele wereld zo'n veertig miljoen leden. In Nederland is de aanhang bescheiden. De gemeenten die zich hebben verenigd in de Unie van Baptisten Gemeenten in Nederland tellen rond de 30.000 mensen (leden, kinderen, bezoekers van diensten). Verder zijn er ook vrije baptistengemeenten en nog enige gemeenten die zich hebben georganiseerd in de Alliantie van Baptisten en CAMA Gemeenten (Christian and Missionary Alliance). Dit boek gaat over de geschiedenis van het baptisme in de context van de Unie van Baptistische gemeenten.

Wat de baptisten onderscheidt van andere protestantse stromingen is volgens de schrijver de gerichtheid op de gemeenschap van belijdende gelovigen en de vraag die hij daarom wil beantwoorden is hoe die baptistische identiteit door de tijd gestalte is gegeven. Die ligt niet vast, maar is dynamisch: in de loop van haar geschiedenis vertoont de gemeenschap soms trekken van een kerk en dan weer meer van een beweging. De plaatsbepaling tussen institutie en beweging vormt het klopmotief van dit boek.

Het ontstaan van het baptisme ligt in Nederland in het begin van de 17^{de} eeuw, waar een aantal Engelsen die zich van het puritanisme hadden afgescheiden, zich had gevestigd en van wie, mogelijk beïnvloed door (Waterlandse) doopsgezinden, sommigen overgingen tot het erkennen van de volwassendoop. Naar Engeland teruggekeerd stichtten zij daar baptistengemeenten, die in de loop van de 17^{de} eeuw soms getolereerd, soms vervolgd werden. Door de vervolging gedwongen emigreerden groepen baptisten naar de Nieuwe Wereld. Een zekere verstarring trad op, maar nieuwe inspiratie kreeg het baptisme van de 18^{de} eeuwse opwekkingsbewegingen in Amerika, die zich ook uitte in zendingsijver. In de eerste decennia van de 19^{de} eeuw bereikt het baptisme – dat tot dan toe geografisch tot Engeland en USA was beperkt – het vasteland van West-Europa. In Nederland werd in 1845 de eerste baptistengemeente gesticht.

Het Nederlandse baptisme heeft zijn oorsprong in Hamburg. Vanuit die stad startte de prediking, welke een voedingsbodem vond in kringen van het Reveil en de Afscheiding. Van het laatste is de gemeente in Gasselternijveen (de eerste in Nederland) een voorbeeld. De afgescheiden gemeente die zich daar onder leiding van de gereformeerde dominee, J.

Feisser, had gevormd, koesterde opvattingen die aansloten bij wat de baptisten in Duitsland leerden. In Amsterdam en op verschillende plaatsen in Friesland werd aanhang gevonden bij reveil-kringen. Ook de evangelisatiebeweging van Jan de Liefde en de Engels/Amerikaanse heiligings- en opwekkingsbewegingen vormden een rekruteringsveld voor de baptisten. De verschillende plaatselijke gemeenten in Nederland sloten zich niet aan bij de Duitse zustergemeenten, maar verbonden zich in 1881 aan elkaar in de 'Unie van Baptisten Gemeenten in Nederland'.

De jaren tot WO II zijn een periode van emancipatie. Er vindt institutionalisering op allerlei gebied plaats, en er ontstaat zelfs iets van een baptistische zuil. In de jaren na de oorlog zet de emancipatie door maar die is nu minder intern gericht. Het baptisme in Nederland zoekt een plek in de kerkelijke wereld. De Unie van Baptisten Gemeenten in Nederland werd in 1946 lid van de Wereldraad van Kerken (i.o.) en van de Oecumenische Raad van Kerken in Nederland. In 1963 echter werd het lidmaatschap van de Wereldraad weer opgezegd. Schrijver verklaart dit in de eerste instantie uit de angst van baptisten voor instituties, maar wijst later ook op de veronderstelde vrijzinnigheid van de Wereldraad. Ook op ander gebied voltrok zich de (ook extern gerichte) emancipatie: er ontstond een eigen voorgangersopleiding (het Seminarium), er werd aansluiting gevonden bij de universitaire wereld (bijzondere leerstoel aan de Universiteit van Utrecht), het vormingswerk werd gestart. Van de mogelijkheid – ingesteld sinds begin jaren '70 van de vorige eeuw – om overheidssubsidie te verkrijgen werd zowel bij de financiering van het Seminarium als bij het vormingswerk gebruik gemaakt. Het kerkkarakter wordt dus erg sterk en in baptistenkringen komen kritische opmerkingen over verkerkelijking en verburgerlijking. In de jaren '80 komt er kritiek op de voorgangersopleiding. Sommige voorgangers, onder invloed van de evangelikale beweging, twijfelen of die wel schriftgetrouw is. Dit conflict over ruimer en minder ruime schriftuitleg heeft weinig invloed of gevolgen gehad meent de schrijver; de onderscheiden groepen vonden elkaar 'waar het baptistisch hart klopt: de opbouw van de gemeente tot een missionaire gemeenschap' (298). Vanuit dat principe, het principe een verbondsgemeenschap te vormen, zal het baptisme zijn plaats binnen de brede stroming van de evangelische beweging moeten vinden, zo concludeert de schrijver.

Het boek is een goede aanvulling op wat Wumkes en Van Dam over de geschiedenis van het baptisme hebben geschreven. Heeft het als naslagwerk zeker waarde, jammer genoeg is het geen boeiend boek geworden. Vooral wanneer de laatste vijftig jaar worden beschreven, is het te opsommerig; er worden te veel rijtjes gepresenteerd, waardoor de indruk wordt gewekt dat de schrijver niet goed los kon komen van zijn *Unterlagen* (notulen van vergaderingen, rapporten etc.). Het is ook geen 'neutraal' boek geworden, maar mag men van deze schrijver anders verwachten? Hij behoort tot de groepering die hij beschrijft en heeft als docent aan het Seminarium en als bijzonder hoogleraar aan de Universiteit van Utrecht de recente geschiedenis niet alleen meebeleefd, maar zelfs mee gestalte gegeven. De auteur is betrokken bij zijn onderwerp en getuigt daarvan. Op zich is daar niets op tegen, zolang zijn perspectief maar niet onwelkome gegevens uitsellecteert

of bagatelliseert. Van het eerste heb ik weinig of niets kunnen merken en hier verdient de schrijver een pluim. Mijn indruk is dat hij het bagatelliseren niet altijd heeft kunnen vermijden. Stapt hij, bijvoorbeeld, niet wat te luchthartig heen over de gevolgen – voor vele betrokkenen toch zeer pijnlijke ervaringen – van het conflict over de schriftuitleg (zie hierboven).

Lammert G. Jansma

Veenwouden

Ontvangen boeken (per 1 september 2009)

Albers, Ineke (2009),

De dorsvloer van de Jebusiet. De betekenis van heiligdommen in de westerse cultuur, Zoetermeer: Uitgeverij Meinema, pp 264 . ISBN 978 90 211 4192 3, € 18,90.

Religie aan het begin van de 21ste eeuw (2009) (rapport CBS), Den

Haag/Heerlen: Centraal Bureau voor de statistiek, pp 144 , ISBN 978 90 357 1913 2, € 31,40.

Elshof, Toke (2009),

Van huis uit katholiek. Een praktisch theologisch, semiotisch onderzoek naar de ontwikkeling van religiositeit in drie generaties van rooms-katholieke families. Delft: Eburon, pp 494, ISBN 978 90 597 2279 8, €43.00.

Jespers, Frans (red.) (2009),

Nieuwe religiositeit in Nederland. Gevalstudies en beschouwingen over alternatieve religieuze activiteiten, Budel: Uitgeverij Damon bv., pp 254, ISBN 978 90 5573 902 8, € 19,90.

Jacobson, Knut A. & Selva J. Raj (eds)(2008),

South Asian Christian Diaspora. Invisible Diaspora in Europe and North America Farnham: Ashgate Publishing Limited, pp 267, ISBN 978 07 546 6261 7, £ 55.

Juchtmans,Goedroen (2008),

Rituelen thuis: van christelijk tot basaal sacraal. Een exploratieve studie naar huisrituelen in de Tilburgse nieuwbouwwijk de Reeshof, (diss.), Groningen/Tilburg: Instituut voor liturgiewetenschappen Rijksuniversiteit Groningen/Liturgisch Instituut Universiteit van Tilburg, pp 453, ISBN 978 90 376 3621 3, € 23,50.

Kooiman, Dick (2009),

Kapitalisme, kolonisatie en cultuur. Arme en rijke landen in historisch perspectief, Amsterdam: Koninklijk Instituut voor de Tropen Amsterdam, ISBN 9789460220142, € 24.95.

Schuyt, Kees (2008),

Waar is de gemeenschap gebleven? (Negende J.H. van Oosbreelezing), pp 32, ISBN 978 90 597 2245 3, € 10.

Tijdschrift voor theologie, negenenveertigste jaargang, nummer 1, Lente 2009,

Meppel: Boom. ISSN 0168 9959.

Vellenga, Sipco, Sadik Harchaoui, Haklim El Madkouri & Baukje Sijses (red.) (2009),

Mist in de polder. Zicht op ontwikkelingen omtrent de islam in Nederland, Amsterdam: Aksant, pp 196, ISBN 978 90 5260 340 7, € 22,90.

