

Religie & Samenleving

jaargang 4, nummer 1

mei 2009

Inhoud

Redactioneel	3
Belonging without believing Het belang van ongelovige kerkelijken voor de godsdienstsociologie <i>Gerard Dekker</i>	5
Expressief individualisme en religie <i>Hessel Zondag</i>	16
Religie als instrument voor ontwikkelingssamenwerking <i>David Renkema</i>	37
Op een smeltende ijsberg Een antwoord aan Vuijsje <i>Meerten B. ter Borg</i>	58
Blijf zoeken naar de graal van een alomvattende religiedefinitie! <i>Herman Vuijsje</i>	62
Boekbesprekingen	64
Inhoudsoverzicht Religie & Samenleving Jaargang 3 (2008)	84

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
Potgieterstraat 16
7514 DB Enschede

Abonnementsprijzen

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

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

ISSN 1872-3497

© 2009 *Religie & Samenleving*. Niets uit deze uitgave mag, op welke wijze dan ook, worden vermenigvuldigd en / of openbaar gemaakt worden zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de redactie.

Redactioneel

Constateren dat religie weer terug is in de publieke en wetenschappelijke belangstelling is het intrappen van een open deur. Het wordt interessanter als we kijken naar wat zich precies achter die deur afspeelt. Wat opvalt is niet alleen de enorme verscheidenheid aan vormen waarin de hedendaagse religie zich manifesteert, maar ook de verschillende visies op wat dan wel ‘religie’ genoemd mag worden. Deze diversiteit is ook zichtbaar in de bijdragen aan dit nummer van *Religie & Samenleving*.

In de sociaal-wetenschappelijke bestudering van religie krijgt momenteel het fenomeen ‘believing without belonging’ veel aandacht: religiositeit (althans in het westen) is in hoge mate geïndividualiseerd en speelt zich steeds vaker af buiten de traditionele religieuze instituties. De godsdienstsocioloog Gerard Dekker vraagt in zijn artikel opnieuw aandacht voor de complexe samenhang tussen kerkelijkheid en godsdienstigheid. In het bijzonder wijst hij op het relatief grote aantal kerkleden dat zichzelf als ongelovig aanduidt – het verschijnsel ‘belonging without believing’. Uit onderzoek blijkt (Felling e.a. 1981; Peters e.a. 2000) dat het percentage kerkelijk ongelovigen beduidend groter is dan dat van buitenkerkelijk gelovigen. Wat betekent het dat ruim 20% van de kerkleden niet godsdienstig is op de wijze zoals dat in de kerken ver- of voorondersteld wordt? Sociologische aandacht voor dit verschijnsel kan nieuw inzicht verschaffen in de functies die de kerken op dit moment vervullen, zowel op individueel niveau als voor de samenleving.

De godsdienstpsycholoog Hessel Zondag richt zich in zijn artikel juist op de geïndividualiseerde, buitenkerkelijke religiositeit. Hij doet verslag van zijn vragenlijstonderzoek naar de relatie tussen expressief individualisme (Bellah e.a. 1985) en religiositeit. Kenmerkend voor het expressief individualisme, dat wortels heeft in de 19e eeuwse romantiek, is een zich afzetten tegen traditioneel en institutioneel vormgegeven religie en een grote aandacht voor de belevingsdimensie. Zondag verzamelde in 2005 en 2007 *online* data bij deelnemers aan internetfora over christelijke religiositeit en New Age. Er werd een sterke negatieve relatie gevonden tussen religiositeit en expressief individualisme, die vooral samenhangt met de waarde die men hecht aan autonomie. Andere dimensies (zoals expressie van emoties en zelfontplooiing) wijzen echter op een verlangen naar religiositeit. Zondag concludeert dan ook dat de relatie tussen expressief individualisme en religie ambivalent is.

In het artikel van David Renkema, coördinator van het in 2006 opgerichte Kenniscentrum Religie en Ontwikkeling (KCRO), wordt onze aandacht weer

verplaatst naar institutionele en traditionele vormen van (niet-westerse) religie. Het is een verkennend en opiniërend artikel, dat de toenemende aandacht voor de rol die religie kan spelen in de Nederlandse ontwikkelingssamenwerking schetst. Centraal staat de vraag onder welke voorwaarden religie ingezet kan worden als een instrument (*driver of change*) in ontwikkelingssamenwerking, en welke problemen men daarbij tegenkomt. Zo is er de vraag in hoeverre er sprake moet zijn van gedeelde waarden. Renkema betoogt dat de discussie over religie en ontwikkeling niet beperkt kan worden tot de sfeer van de functionele rationaliteit, maar dat er ook gekeken moet worden naar de visies op het goede leven van de organisaties ter plekke. *Religious resources* dienen meer ingezet te worden, en het westerse, utilitair gekleurde ontwikkelingsmodel heeft niet het alleenrecht.

Na deze drie artikelen vindt u een vlammende discussie tussen Meerten ter Borg en Herman Vuijsje over het religiebegrip dat nodig is om de hedendaagse vervagende en persoonlijke vormen van religie te bestuderen. In een artikel in het vorige nummer van *Religie & Samenleving* verweet Vuijsje Ter Borg een te ruim religiebegrip te hanteren. In zijn repliek stelt Ter Borg dat een sluitende definitie niet mogelijk is, en pleit hij ervoor vooral te bestuderen *hoe* religie gestalte krijgt. Vuijsje stelt daartegenover dat het debat over de vraag wat nu eigenlijk het onderwerp van de godsdienstsociologie uitmaakt, het niet verdient te verzanden in een soort postmodern relativisme. Polemisch vuurwerk tussen twee tot de verbeelding sprekende (godsdienst)sociologen!

In de boekrecensies in dit nummer wordt de huidige religieuze diversiteit op weer een andere manier zichtbaar. Besproken worden onder andere een vuistdikke bundel over het begrip religie, een boek over gebedsgenezing en diverse studies over de rol van katholieke organisaties in de missie.

Belonging without believing

Het belang van ongelovige kerkelijken voor de godsdienstsociologie

Gerard Dekker*

Summary

Especially during the middle of the twentieth century church membership and religiosity did no longer coincide in the Netherlands. Forms of non-church religiosity did appear: 'church outside the church' and alternative religiosity. Much attention has been given to this 'believing without belonging'. But there seems to be also a group of people who are not religious, but nevertheless church member. This is especially the case within the big churches in the Netherlands. That group proves to be bigger than the group of believers outside the church. This article asks attention for the phenomenon of 'belonging without believing'. Especially for sociologists this phenomenon is important: the church is the most important religious institution and it is not impossible that the character of this institute as well as its place within society will change as a result of the presence of many non-believers in it.

Kerkelijk en gelovig

Het thans in een groot deel van de Westerse wereld waar te nemen ontkerkelijgingsproces, waaronder ik hier versta het proces waarin de band van de bevolking met de bestaande kerken verzwakt, vertoonde in Nederland een bijzondere, van de meeste ons omringende landen afwijkende, vorm. Terwijl elders de afnemende betrokkenheid op de kerken vooral tot uiting kwam in geringere kerkelijke activiteiten (bijvoorbeeld in een dalend kerkbezoek), nam die in Nederland de vorm aan van kerkverlating: het percentage buitenkerkelijken steeg in Nederland in de vorige eeuw van ruim 2 naar ruim 60.

* Gerard Dekker is emeritus-hoogleraar godsdienstsociologie van de Vrije Universiteit van Amsterdam.

Staverman (1954, 47v.) heeft er reeds lang geleden op gewezen dat dit wel moet samenhangen met de bijzondere verhouding tussen kerk en volk in ons land:

Waar de kerk het karakter heeft van volkskerk, in sociologische zin verstaan als het samenvallen van kerk en volksgemeenschap, is het welhaast even vanzelfsprekend, dat men bij de kerk is aangesloten als dat men tot het volk behoort. (...) Waar de kerk echter niet het karakter van volkskerk heeft, zal het behoren tot de kerk niet vanzelfsprekend geacht worden. De kerkelijkheid is veel meer kwetsbaar, waar men, ook zonder tot de kerk te behoren, toch als een volwaardig lid van de volksgemeenschap wordt beschouwd. Het is niet onwaarschijnlijk, dat de ontkerstening in een dergelijke situatie, waarin de kerk geen onaantastbare grootheid meer is, vrij gemakkelijk tot onkerkelijkheid zal leiden.

Inherent aan deze situatie is dat mensen die om niet-religieuze motieven lid zijn van een kerk, of anders geformuleerd, dat mensen die in de kerkelijke zin des woords ongodsdienstig zijn of worden, relatief gemakkelijk de kerk zullen verlaten. Kruijt (1933, 325), die als eerste het ontkerkelijgingsproces in Nederland bestudeerde, sprak in dit verband over een zuiveringsproces: 'Vele kerkelijken, die onkerkelijk zijn geworden, hebben niet zo'n grote overgang gemaakt, omdat ze vóór en na de afscheiding ongelovig waren. (...) Zo gezien, is er zeer veel in de ontkerkeliking, dat een zuiveringsproces genoemd mag worden.' Een belangrijk gevolg van deze ontwikkeling is dat kerkelijkheid en godsdienstigheid steeds meer samenvallen: 'Naarmate dit zuiveringsproces zich doorzet, zullen kerkelijkheid en geloof meer samenvallen' (Kruijt 1933, 326). Daarom kan men zeggen dat er in Nederland met betrekking tot het godsdienstig en kerkelijk leven relatief veel duidelijkheid bestaat.

Dit laatste werd enkele decennia geleden ook al door een aantal Nijmeegse onderzoekers geconstateerd. Nadat zij de Nederlandse bevolking hadden ingedeeld naar – met behulp van bepaalde maatstaven¹ vastgestelde – kerkelijkheid en gelovigheid, concluderen zij:

Uit deze verdeling blijkt dat gelovig en kerkelijk meestal samenvallen zoals ook ongelovig en onkerkelijk. (...) In ieder geval blijkt ook hier weer te gelden hetgeen reeds bij het kerklidmaatschap werd vastgesteld: In Nederland liggen de verhoudingen relatief duidelijk. Is men kerklid dan is men meestal ook gelovig, en om-

gekeerd; is men geen kerklid dan is men meestal ook niet gelovig, en vice versa.’
(Felling e.a. 1981, 69).

En ook zij verwijzen in dit verband naar de bijzondere positie van de kerken in Nederland: ‘Het onderstreept veeleer de uitgesproken niet-volkskerkelijke, dit is particuliere of denominationele status van de Nederlandse religieuze instituties’ (Felling e.a. 1981, 69).

Kerkelijk òf gelovig

Zolang het gaat om een beschrijving van de bijzondere positie van de kerk in Nederland in vergelijking met die in de ons omringende landen, is het terecht dat men met name aandacht vraagt voor het feit dat (on)kerkelijkheid en (on)godsdienstigheid meestal samenvallen. Interesseert ons echter met name de kerkelijke situatie in Nederland als zodanig, dan is een bestudering van wat de geciteerde onderzoekers ‘een uitzondering’ noemen ook zinvol, ja, mijns inziens zelfs geboden.

Het blijkt immers dat volgens het hier aangehaalde onderzoek bij niet minder dan 25% van de Nederlandse bevolking (on)kerkelijkheid en (on)godsdienstigheid [of (on)gelovigheid, zoals het in dit onderzoek werd genoemd] níet samenvallen. Een percentage dat, zo lijkt mij, hoog genoeg is om aandacht aan te schenken. Hetgeen overigens twee van de drie geciteerde onderzoekers elders ook deden. Zij stelden samenvattend:

Het bovenstaande illustreert duidelijk, dat achter de begrippen kerkelijk/onkerkelijk een grote veelvormigheid in kerkelijk-godsdienstige houdingen en gedragingen schuilgaat. Kerkelijk/onkerkelijk is geen kwestie van ‘alles of niets’. Bij de onkerkelijken zien we elementen van kerkelijke godsdienstigheid, zoals we bij grote groepen kerkelijken de afwezigheid daarvan kunnen constateren (Peters & Felling 1981, 41).

Kerkelijkheid en godsdienstigheid vallen in veel gevallen dus níet samen. En het is sociologisch gezien minstens zo interessant om daarnaar te kijken dan om aandacht te vragen voor het feit dat ze in de meeste gevallen wél samenvallen; want dat laatste zou men als de ‘normale’ of ‘logische’ – en dus ook sociologisch normale – situatie kunnen beschouwen. Een kerk is immers een

vorm van institutionalisering van godsdienstigheid. Dus mag je een sterke samenhang tussen kerkelijkheid en godsdienstigheid verwachten. Het ontbreken van zo'n samenhang vraagt dan aandacht.

Nu is aan die 'uitzonderingssituatie' ook wel aandacht geschonken; veelvuldig zelfs. Maar vrijwel altijd gaat de aandacht dan uit naar het feit dat er ook godsdienstigheid buiten de kerk voorkomt. Al vrij vroeg werd, met name vanuit kerkelijke en theologische hoek, gewezen op het mogelijk bestaan van een 'kerk buiten de kerk' (Van Beusekom e.a. 1969) Daarmee werd erkend dat kerkelijkheid en godsdienstigheid niet volledig samenvallen, dat niet alle mensen die de kerk de rug toekeren dat doen omdat zij ongodsdienstig waren of werden, dat er ook een buitenkerkelijke godsdienstigheid bestaat. Ook in (later) sociologisch onderzoek werd dit verschijnsel vastgesteld:

Godsdienst en kerk groeien, ook in Nederland, uiteen. Maar dan niet in de zin zoals we dat elders vaak zien, dat mensen kerklid blijven, ook als het geloof een geringe of te verwaarlozen plaats in het leven inneemt. We zien hier het omgekeerde beeld: veel mensen die zichzelf gelovig noemen en bij wie het geloof een bepaalde betekenis in het leven heeft, zijn niet kerkelijk actief of voelen zich niet bij een kerk betrokken. (...) Er is dus een groeiende kloof ontstaan tussen het geloofsleven van de mensen enerzijds en het kerkelijk leven en de kerkelijk gevormde godsdienstigheid anderzijds.' (Dekker e.a. 1997, 41).

Het is voor Nederland overigens de vraag of we hier met een blijvende en krachtige ontwikkeling te maken hebben. In de meest recente publicatie *God in Nederland* lezen we immers: 'In tegenstelling tot wat we in de vorige editie van *God in Nederland* moesten constateren, is het daarom niet onmogelijk dat we nu moeten vaststellen dat er tot op zekere hoogte een parallelle ontwikkeling in kerkelijkheid en godsdienstigheid plaatsvindt' (Bernts e.a. 2007, 65).

Kerkelijk en ongelovig

Bij de bestudering van het godsdienstig leven in Nederland gaat de aandacht van de godsdienstwetenschappen, óók van de godsdienstsociologie, vrij eenzijdig uit naar het verschijnsel dat met *believing without belonging* kan worden aangeduid (vgl. Davie 1994). Waarbij men zich dan uitdrukkelijk niet (zoals in de tot nu toe weergegeven onderzoeken) beperkte tot de traditionele godsdienstigheid of de godsdienstigheid zoals die vanouds binnen de kerken

vorm aannam. Nee, de aandacht gaat vooral uit naar de veranderingen die in de aard van de godsdienstigheid plaatsvinden, alsmede naar de alternatieve, van de traditionele godsdienstigheid afwijkende vormen van religie en spiritualiteit. Transformatie van godsdienst lijkt het sleutelwoord te zijn (zie de titels van de WRR-verkenning en Sengers 2006).

Ik zal niet ontkennen dat dit belangrijk is; integendeel. Maar die eenzijdige aandacht brengt niet alleen met zich mee dat relatief weinig aandacht geschonken wordt aan de traditionele, de kerkelijk gekleurde godsdienstigheid (terwijl dit toch nog steeds een belangrijke, zo niet de belangrijkste vorm van godsdienstigheid in de Nederlandse samenleving is!), maar vooral ook – en dat is waarom het mij hier gaat – dat geen aandacht geschonken wordt aan het mijns inziens voor de godsdienstsociologie relevante ándere verschijnsel dat zich in het proces van ontkerkelijking voordoet; het verschijnsel dat we kunnen aanduiden met *belonging without believing*.

Uit het hierboven aangehaalde Nijmeegse onderzoek blijkt namelijk dat het deel van de bevolking dat (met de maatstaven van dit onderzoek) kerkelijk-ongelovig is aanzienlijk groter is dan het deel dat buitenkerkelijk-gelovig is: resp. 16% en 9% van de gehele bevolking (Felling e.a. 1981, 69). En uit het continue onderzoek naar de sociaal-culturele ontwikkelingen in Nederland, het zogenoemde SOCON-onderzoek, blijkt dat we hier met een vrij permanent gegeven te maken hebben.

Tabel 1 Typologie van de Nederlandse bevolking naar kerklidmaatschap en christelijk geloof, per jaar (in %)

	1979	1985	1990	1995	2000
Ongelovige onkerkelijken	37	43	51	54	55
Gelovige onkerkelijken	5	3	3	4	3
Ongelovige kerkleden	25	24	27	23	26
Gelovige kerkleden	33	30	19	19	16
	100	100	100	100	100

bron: Felling 2004, 54.

Uit deze gegevens blijkt duidelijk dat de Nederlanders die in dit onderzoek ‘ongelovige kerkleden’ worden genoemd in aantal een veelvoud vormen van de ‘gelovige onkerkelijken’. Bovendien blijkt de omvang van de categorie ongelovige kerkleden vrij constant te zijn: al enkele decennia behoort een kwart van de Nederlandse bevolking tot deze categorie. Terwijl het aantal gelovige kerkleden in diezelfde periode gehalveerd is. Zodat geconcludeerd moet wor-

den dat thans 'het percentage ongelovige kerkleden veel groter [is] dan het percentage gelovige kerkleden' (!) (Peters e.a. 2000, 196).

Aan dit gegeven wordt mijns inziens te weinig aandacht geschonken. Nog te veel wordt weliswaar onderkend dat godsdienstigheid ook buiten de kerken voorkomt, maar wordt er stilzwijgend van uitgegaan dat degenen die (nog) tot een kerk behoren wel (in de kerkelijke zin des woords) godsdienstig zijn. Zo ver zal het 'zuiveringsproces' toch wel voortgeschreden zijn, zo is de – meestal niet uitgesproken – gedachte. Zo worden, om slechts één voorbeeld te noemen, in het door velen aangehaalde onderzoek van het bureau *Motivaction*, degenen die van zich zelf zeggen dat zij 'spiritueel/religieus zijn ingesteld' en die tevens zeggen zich tot een kerk te rekenen zonder meer 'christenen' genoemd. Terwijl het spiritueel/religieus ingesteld zijn heel wat meer of anders kan omvatten dan de christelijke godsdienstigheid. (Zie Van de Donk e.a. 2006, p. 176). En in de kerken gaat het toch om de christelijke godsdienstigheid, zo mag men stellen. Daarom is die grote categorie Nederlanders die wél tot een kerk behoren maar níet die godsdienstigheid aanhangen een opmerkelijke categorie. En dat verschijnsel verdient mijns inzien meer aandacht dan het op het ogenblik krijgt. Juist ook van de godsdienstsociologie, omdat het in de kerk om groepsvorming en om institutionalisering van godsdienstigheid gaat, zaken die toch tot het werkterrein van de sociologie behoren.

Alternatief voor 'orthodoxie'

Nu is er ook binnen de christelijke godsdienst veel veranderd. Eén van de veranderingen is dat die in de loop van de tijd minder traditioneel, minder orthodox is geworden. Het gevolg is dat de mate van orthodoxie een steeds gebrekkiger maatstaf is geworden om de aanwezigheid van christelijke godsdienstigheid vast te stellen. In de tot nu toe aangehaalde onderzoeken was de maatstaf voor godsdienstigheid vrij orthodox: het ging vooral om het instemmen met traditioneel-orthodoxe leerstellingen (traditionele opvattingen over het bestaan van God, over het leven na de dood e.d.). Daarom kon men ook de conclusie trekken dat het percentage ongelovige kerkleden groter is dan het percentage gelovige kerkleden. Een constatering die, in het licht van de huidige opvattingen over christelijk geloof, de bestaande werkelijkheid vermoedelijk geweld aandoet. En dat niet alleen omdat de mate van orthodoxie een steeds gebrekkiger maatstaf is geworden om de aanwezigheid van christelijk geloof vast te stellen, maar ook omdat het instemmen met bepaalde opvattingen of leerstellingen een steeds minder adequaat criterium is. De religi-

euze beleving of ervaring, alsmede de deelname aan bepaalde godsdienstige rituelen wordt voor veel gelovigen, ook voor christen-gelovigen, belangrijker dan de in de kerken vigerende leerstellingen of geloofsopvattingen.

Daarom moeten we andere maatstaven hanteren om vast te stellen of het verschijnsel van ‘binnenkerkelijk ongelof’, van het verschijnsel dat men lid is van een godsdienstige groepering zónder dat men zichzelf als godsdienstig beschouwt, nog steeds bestaat. In het meest recente onderzoek *God in Nederland* is geprobeerd met zo’n andere, dus een ‘ruimere’ maatstaf, te werken.

In dat onderzoek is aan iedereen gevraagd: ‘Beschouwt u zichzelf als een gelovig mens?’ Degenen die deze vraag bevestigend beantwoordden, hebben we vervolgens de vraag gesteld: ‘Kunt u ook kort aangeven wat dat geloof inhoudt of waarin u gelooft?’ Analyse en rubricering van al de zo verkregen omschrijvingen leverden verschillende categorieën van gelovigen op, te weten:

1. gelovigen die in de omschrijving van hun geloof op geen enkele wijze verwijzen naar iets buiten onze zichtbare werkelijkheid (‘Ik geloof in mijn gezin’, ‘Ik geloof in mezelf’ e.d.).
2. gelovigen die wel in het bestaan van iets buiten onze zichtbare werkelijkheid geloven, maar zonder daarbij – expliciet of impliciet – te verwijzen naar elementen of aspecten van een godsdienstig systeem (‘Er is meer tussen hemel en aarde dan wij denken’, ‘Ik geloof niet zozeer in een God, maar wel in een soort hoger iets, zoals de natuur’ e.d.).
3. gelovigen die expliciet of impliciet verwijzen naar (elementen van) een bestaand godsdienstig systeem (hetgeen meestal de christelijke godsdienst was, omdat aanhangers van andere godsdienstige systemen, zoals de Islam, in dit onderzoek sterk ondervertegenwoordigd waren). De verwijzingen kunnen zeer klassiek zijn, maar ook ‘vager’, ‘algemener’ (zoals: ‘Mijn geloof is voor mij vooral een christelijke levenshouding; ik heb geen behoefte aan beleving van mijn geloof in een kerk’). (Bernts e.a. 2007, 57-62).

Omdat het mij om de relatie tussen kerkelijkheid en godsdienstigheid gaat, hanteer ik hier een vrij klassieke aanduiding van godsdienst; ook in het kerkelijk leven gaat het immers hierom. Dus gaat het mij om de derde categorie van gelovigen, die ik hier de godsdienstig-gelovigen noem. De eerste en tweede categorie gelovigen, personen dus die in hun omschrijving op geen enkele wijze naar godsdienstige waarden of systemen verwezen, noem ik de overige gelovigen. Als we daar dan nog aan toevoegen de ongelovigen, d.w.z. degenen die zichzelf desgevraagd niet als een gelovig mens beschouwen, dan krijgen we het volgende, uit het grondmateriaal van het onderzoek opgebouwde beeld.

Tabel 2 Typologie van kerkelijkheid en gelovigheid in 2006 (in %)

	Kerkelijken	Buitenkerkelijken	Ned. bevolking
Godsdienstig-gelovigen	79	11	39
Overige gelovigen	13	31	23
Ongelovigen	8	58	38
	100	100	100

Ook met hantering van een ruimere maatstaf van godsdienstigheid blijkt er onder de kerkleden een niet onbelangrijke categorie van mensen te zijn die we in de klassieke zin des woords niet-godsdienstig kunnen noemen: goed 20% van de kerkleden is niet godsdienstig op een wijze zoals in de kerken ver- of voorondersteld wordt. Dat is weliswaar een geringer deel dan in het hiervoor aangehaalde Nijmeegse onderzoek voorkomt, maar desalniettemin een niet te verwaarlozen deel. En ook met deze ruimere maatstaf gemeten geldt dat het aandeel van de niet-godsdienstigen in de kerk aanzienlijk groter is dan het aandeel van de godsdienstigen onder de buitenkerkelijken.

Discussie: grote kerken, religie, samenleving

De aanwezigheid van relatief veel ‘niet-godsdienstige gelovigen’ (dus mensen die zichzelf wel als gelovig beschouwen, maar blijkens wat zij daaronder verstaan door mij als niet-godsdienstig worden aangemerkt) en ongelovigen binnen de kerken roept vragen op. Stokt het zuiveringsproces, juist in een tijd van individualisering en de-institutionalisering waarin het gemakkelijk is (veel gemakkelijker dan in de periode waarover Kruijt sprak) om bindingen met bestaande instituten aan te gaan en te verbreken? En zo ja, wat is daar dan de oorzaak van? Of wijst dit op een nog steeds doorgaande en misschien zelfs wel geïntensiveerde ‘secularisatie’, die in de structuren nog onvoldoende tot uitdrukking komt? Van belang in verband met dit laatste is misschien de constatering dat in het afgelopen decennium het aantal mensen dat zichzelf als gelovig beschouwt, is gedaald, terwijl er – zoals we zagen – onder hen dan ook nog een niet gering aantal gelovigen is, wier geloof moeilijk als godsdienstig beschreven kan worden.

Ons inzicht in dit verschijnsel wordt nog vergroot als we in de grote categorie van kerkelijken uit tabel 2 een differentiatie aanbrengen naar het kerkgenootschap waarvan men lid is. We zien dan dat het verschijnsel van de niet-godsdienstige kerkleden zich vooral in de grote kerkgenootschappen voordoet, te

weten de Rooms-Katholieke Kerk en de Protestantse Kerk in Nederland. De overige kerkelijken behoren tot een heel scala van zeer verschillende kleinere kerkelijke groeperingen, zowel orthodoxe als vrijzinnige, als moeilijk nader aan te duiden groeperingen.

Tabel 3 Typologie van kerkelijkheid en gelovigheid, naar kerkgenootschap (in %)

	RKK	PKN	Overige
Godsdienstig-gelovigen	72	81	91
Overige gelovigen	20	11	2
Ongelovigen	8	8	7
	100	100	100

Het verschijnsel doet zich, zoals tabel 3 laat zien, dus vooral voor in grote kerkelijke organisaties en veel minder in kleine groeperingen. Ook dat is voor de sociologie geen irrelevant gegeven. Hangt het verschijnsel samen met de omvang van de organisatie en/of met de interne structuur ervan? Of is de wijze waarop de kerk zich opstelt, zichzelf ziet, en het op grond hiervan gevoerde beleid, hier doorslaggevend?

Wat de omvang van de organisatie betreft: de grote kerkgenootschappen zijn inderdaad grote organisaties geworden, met de kans op oligarchisering (denk aan de 'ijzeren wet' van Michels) en doelverlegging. De omvang van de organisatie betekent ook geringere onderlinge sociale controle, zodat de kans bestaat dat de kerkelijke tucht (een middel van de kerk zichzelf 'zuiver' te houden) in feite niet meer functioneert.² Bovendien gaan in grotere organisaties de nadelen van de plaatsvindende institutionalisering een belangrijke rol spelen. Dan valt met name te denken aan wat O'Dea genoemd heeft 'het dilemma van de gemengde motivatie', waardoor ook mensen met andere dan (zuiver) godsdienstige motieven aangetrokken worden of binnen de organisatie blijven functioneren. (Vgl. O'Dea. 1968, 138-140).

En wat het beleid betreft: onderzoek naar het optreden van de kerken zou ons duidelijk kunnen maken of de kerken de – vanuit normatief oogpunt gezien onwenselijke – ontwikkelingen niet zelf bevorderen. Veel kerken doen in hun overlevingsstrijd hun uiterste best om alle leden vast te houden en gebruiken daarvoor ook allerlei niet direct godsdienstig te duiden middelen. Ze leggen ook grote nadruk op het sociale aspect van de kerkelijke gemeenschap, waarbij de onderlinge sociale relaties vaak belangrijker worden dan de gemeenschappelijke aanvaarding van het geloofsgoed.

Een nadere bestudering van het hier geconstateerde verschijnsel en van de veranderingen die zich met betrekking tot dit verschijnsel voordoen zou ons ook meer inzicht kunnen geven in de – in verschillende opzichten veranderende – positie van de kerken in de Nederlandse samenleving en op de betekenis van het kerkelijk leven voor het leven en samenleven van de mensen. Het kan ook van belang zijn voor de thans weer actuele discussie over de scheiding tussen kerk en staat, omdat de functie van de kerken binnen de Nederlandse samenleving als gevolg van de huidige ontwikkelingen ook aan het veranderen is.

Al met al liggen hier vragen die juist voor sociologen belangrijk genoeg zijn om aandacht aan te schenken. De belangrijkste vragen voor sociologen zijn toch niet die naar de aard en de inhoud van de godsdienstigheid van de mensen, maar die naar de (institutionele) vormen die de godsdienstigheid aanneemt, naar de wijze waarop de groepsvorming plaatsvindt en naar de relevantie van die geïnstitutionaliseerde godsdienstigheid voor het samenleven van de mensen. En als dat zo is, dan mag men toch de ontwikkelingen van en in de nog steeds belangrijkste vormen van godsdienstigheid, namelijk de kerken, niet negeren.

Noten

- 1 Het onderscheid kerkelijk/onkerkelijk werd bepaald door het al of niet lid zijn van een kerkelijke of godsdienstige groepering. Gelovigheid/ongelovigheid werd bepaald door een hogere dan wel lagere score dan de ‘doorsnee-score’ op de schaal van de ‘christelijke wereld- en levensbeschouwing’ oftewel het ‘Godsgeloof’; die schaal omvatte 15 traditioneel-christelijke uitspraken.
- 2 In dit verband is wellicht ook het door Kelley in zijn boek *Why Conservative Churches Are Growing* gestelde van belang, met name als men bedenkt dat hij zelf in het voorwoord van de paperback editie schreef: ‘A more accurate title might be “Why Strict Churches Are Strong” – whether – “liberal” or “conservative”.’

Literatuur

Bernts, Ton, Gerard Dekker, Joep de Hart (2007),
God in Nederland 1996-2006, Kampen: Ten Have.

- Davie, Grace (1994),
Religion in Britain since 1945 – Believing without Belonging, Oxford: Blackwell Publishing.
- Dekker, Gerard, Joep de Hart, Jan Peters (1997),
God in Nederland 1966-1996, Amsterdam: Anthos.
- Donk, W.B.H.J. van de e.a. (red.) (2006),
Geloven in het publieke domein. Verkenning van een dubbele transformatie, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Felling, A.J.A. (2004),
Het proces van individualisering in Nederland: een kwarteeuw sociaal-culturele ontwikkeling, Nijmegen: Katholieke Universiteit Nijmegen.
- Felling, A., J. Peters, O. Schreuder (1981),
 Gebroken identiteit – Een studie over christelijk en onchristelijk Nederland, in: *Jaarboek van het Katholiek Documentatie Centrum*, nr. 11, 25-81.
- Kelley, D.M. (1972),
Why Conservative Churches Are Growing, New York: Harper & Row.
- Kruijt, J. P. (1933),
De onkerkelijkheid in Nederland. Haar verbreiding en oorzaken. Proeve ener sociografiese verklaring. Groningen/Batavia: Noordhoff.
- O’Dea, Thomas F. (1968),
Godsdienstsociologie, Utrecht/Antwerpen: Het Spectrum.
- Peters, J. & A. Felling (1981),
 Kerkelijkheid en onkerkelijkheid: een onjuiste tweedeling, in: *Hebben de Kerken nog toekomst – Commentaar op het onderzoek ‘Opnieuw: God in Nederland*, Baarn: Ambo, 33-60.
- Peters, J., A. Felling & P. Scheepers (2000),
 Individualisering van godsdienst en levensbeschouwing in de jaren tachtig en negentig, in: Köbben André e.a. (red.), *Homo Prudens – Religie, cultuur en wetenschap in de moderne samenleving*, Leende: Damon, 182-199.
- Sengers, Erik (ed.) (2005),
The Dutch and their gods. Secularization and transformation of religion in the Netherlands since 1950, Hilversum: Verloren.
- Staverman, M. (1954),
Buitenkerkelijkheid in Friesland, Assen: Van Gorcum.
- Beusekom, J.H. e.a. (red.) (1969),
Terzake 4: Kerk buiten de kerk, Utrecht/Baarn: Ambo.

Expressief individualisme en religie

Hessel Zondag*

Summary

This article reports on a study of the relation between expressive individualism and religiosity. Data were collected among participants of Internet forums about New Age and Christian Religiosity (N=422). By way of factor analyses four dimensions of expressive individualism were distinguished: autonomy, to set oneself apart from others, self-development and expression of emotions. The relationship between expressive individualism and religion turns out to be ambivalent and is negatively dominated by autonomy. After removing the effect of autonomy, two patterns are still visible, both characterized by a positive connection to religiosity. To distinguish oneself from others is connected to a more traditional and institutional religiosity, and self-development more to private religiosity. The explanation of this (hidden) longing for religion is sought in the pressure resulting from an expressive individualistic way of life. Some suggestions for further research are given at the end of the article.

Inleiding

‘Ik geloof in God. Ik ben geen religieuze fanaticus. De laatste keer dat ik naar een kerk ging kan ik me niet herinneren. Mijn geloof heeft me ver gebracht. Het is Sheilaisme. Gewoon mijn eigen stemmetje. Gewoon proberen van jezelf te houden en aardig voor jezelf te zijn.’ We horen Sheila Larson aan het woord. Sheila Larson (een gefingeerde naam) werd bekend door een onderzoek van de socioloog Bellah en zijn collega’s (Bellah, Madsen, Sullivan, Swidler & Tipton 1985). Zij deden in hun boek ‘Habits of the heart’ verslag van het religieuze klimaat in de Verenigde Staten in de tweede helft van de 20e eeuw. In dat boek voerden Bellah et al. haar op als prototypisch voor de religieuze stand van zaken in de Westerse wereld.

Die religiositeit wordt wel getypeerd als geïndividualiseerd. Dit betekent dat religie vooral een persoonlijke en niet langer een gemeenschappelijke of

* Hessel Zondag is werkzaam als universitair docent psychologie aan de Faculteit Geesteswetenschappen, Universiteit van Tilburg.

institutionele zaak is. In Nederland lijkt de omvang van deze vorm van religiositeit aanzienlijk. Daarop wijzen veel gegevens uit het laatste 'God in Nederland' onderzoek (Bernts, Dekker & De Hart 2007). In 2006 noemde 61% van de Nederlandse bevolking zich buitenkerkelijk. Tegelijk echter bidt 63% wel eens, beschouwt 62% zichzelf als gelovig, gelooft 60% in het bestaan van een God of een hogere macht en zegt 50% (misschien) wel eens het bestaan van die God of een hogere macht te hebben ervaren. Er zijn dus veel meer mensen die geloven, zich als gelovig beschouwen en religieus handelen dan mensen die kerkelijk betrokken zijn. En ondanks die hoge onkerkelijkheid kent Nederland betrekkelijk weinig (14%) overtuigde atheïsten. Er zijn nog meer aanwijzingen voor het geïndividualiseerde karakter van de religiositeit van Nederlanders. Daarop wijst het percentage respondenten dat instemde met de volgende uitspraak uit dat laatste 'God in Nederland' onderzoek: 90% vindt 'dat je waarheid innerlijk moet ervaren'. Er is geen enkele reden om aan te nemen dat dit ook niet voor religieuze waarheid zal gelden. Voorts vindt 81% dat religie 'vooral iets persoonlijks en geen groepsgebeuren' is. En tenslotte is 79% van mening 'dat religie op zich niet zoveel met kerkelijkheid heeft te maken'.

Een belangrijk element van het geïndividualiseerde religieuze is dat iedereen zijn of haar eigen religieuze pakket samenstelt, een proces dat men wel bricolage noemt. Over de omvang van dat bricolagegedrag geeft het recente 'God in Nederland' onderzoek inzicht. 68% stemt in met de uitspraak 'religie moet je volgens mij bijeen zoeken in de wijsheid van allerlei tradities en ideeën', en 74% beaamt dat 'religie uit velerlei bronnen kan opwellen'.

Dergelijke zelfgeconstrueerde religieuze overtuigingen liggen niet voor eens en altijd vast, maar zijn veranderlijk, misschien juist wel omdat het ontbreekt aan institutionele inbedding. Batson noemt dit 'quest'-religiositeit (Batson, Schoenrade & Ventis 1993). Quest is een term die eigenlijk onvertaalbaar is, maar de term 'permanent bevragend' komt nog het dichtst in de buurt. Kenmerkend voor 'quest' is dat men zich op het standpunt stelt dat er op (religieus) existentiële vragen alleen voorlopige en geen definitieve antwoorden gegeven kunnen worden. Men acht het permanente bevragen belangrijker dan de antwoorden en men herziet opvattingen en handelen voortdurend. Een meerderheid van de Nederlanders lijkt deze houding aan te nemen. Zo is 64% het eens met de uitspraak 'Voor mij is religie iets dat voortdurend verandert tijdens je leven' en stemt 72% in met de stelling 'Religie heeft volgens mij meer te maken met zoeken dan met vaste overtuigingen' (Bernts, Dekker & de Hart 2007).

Die zelsamengestelde en veranderlijke religiositeit moet nauw aansluiten bij de eigen levenssituatie. Het kiezen van religieuze waarheid gebeurt niet zonder pragmatiek. Criterium lijkt te zijn dat religie helpt en vooral dat het *mij* helpt (Vuijsje 2007). Charles Taylor verwoordt dit pragmatisme pregnant: ‘Het religieuze leven of de religieuze praktijk waaraan ik deelneem, moet niet alleen mijn keuze zijn, maar ze moet mij ook aanspreken. Ze moet in termen van mijn spirituele ontwikkeling zoals ik die versta, zinvol zijn’ (Taylor 2003, 86). Net zoals iedereen bij de website van de Postbank onder het logo *mijn* Postbank zijn persoonlijke voorkeuren kan instellen gaat het bij het religieuze om *mijn* religie.

Een nadere en handzame typering van varianten binnen het individualisme vindt men bij Bellah et al. (1985). Zij omschrijven individualisme als het geloof in de intrinsieke waardigheid van de mens. Alles wat het recht van mensen schaadt om zelf te denken, te oordelen en te beslissen keurt men moreel af en ervaart men soms bijna als heiligschennis.

De auteurs onderscheiden binnen het individualisme vier varianten: bijbels, republikeins, utilitair en expressief individualisme. In het bijbels individualisme staat de rechtstreekse en in het innerlijk gelokaliseerde band tussen God en mens centraal. Het republikeins individualisme draait om het zelf inrichten van het openbaar bestuur en zorg voor de publieke zaak. In het utilitair individualisme gaat het om het behartigen van de eigen materiële belangen. En het expressief individualisme tenslotte benadrukt het bestaan van een voor iedereen unieke gevoelskern waaraan men uitdrukking moet geven om zichzelf te verwerkelijken. Volgens Bellah et al. (1985) en andere observatoren van deze tijd zoals Taylor (2003) en De Dijn (2006) is het de expressieve variant die het eerder geschetste klimaat rondom het religieuze bepaalt.

De bronnen van het expressief individualisme liggen in de 19e eeuw, in de romantiek, een stroming waarin subjectiviteit, ervaring, introspectie, intuïtie, emotie, spontaniteit en verbeelding belangrijk zijn. Belangrijk zijn het zelf en de expressie van dat zelf. Men gaat er van uit dat iedereen over een zelf beschikt dat men moet ontdekken, ontplooien en tot expressie brengen. Het zelf moet men tegen eisen gesteld door andere individuen en instituties beschermen (Capps & Fenn 1992). Elchardus en Lauwers (2000) noemen dit een geloofsartikel dat altijd als vanzelfsprekend aanvaard en nooit verantwoord wordt. Het zelf krijgt binnen het expressief individualisme onaantastbare, welhaast sacrale kwaliteiten toegeschreven. Al het andere vormt daarvan een afgeleide, het zelf is ‘the only or main form of reality’ (Coles 1980, 137).

Om vanuit het oogpunt van expressief individualisme in het leven te slagen moet men openstaan voor andere mensen, een grote verscheidenheid aan

ervaringen opdoen, een sterk, diep en sensueel gevoelsleven hebben, en dit alles uitdrukken ten overstaan van anderen. Vandaar dat men de aanduiding *expressief* individualisme gebruikt. Een vroege illustratie daarvan in het Nederlandse taalgebied zijn de 19^e eeuwse regels van Willem Kloos: 'Ik ben een God in het diepst van mijn gedachten, en zit in 't binnenst van mijn ziel ten troon'. Kloos zocht in de kunst de allerindividueelste expressie van de allerindividueelste emotie. Zijn tekst ligt niet ver af van de geloofsverklaring van Sheila Larson. Wat toen echter voorbehouden was aan een literaire elite is bij aanvang van de 21^{ste} eeuw 'lifestyle'.

Op basis van een theoretische analyse stellen Elchardus en Heyvaert (1991) dat het expressief individualisme zich kenmerkt door drie waarden. In de eerste plaats vindt men autonomie belangrijk. Men hecht aan zelfbeschikking en de mogelijkheid om zelf het leven te bepalen. Als tweede gaat men uit van de creativiteit van de persoon. Het individu is de belangrijkste bron van kracht en moet zich in zijn oorspronkelijkheid kunnen ontplooiën. En als derde wil men origineel en uniek zijn. Men wordt pas iemand wanneer men zich van anderen onderscheidt. Aan de hand van een factoranalyse op surveydata onderscheiden Elchardus en Lauwers (2000) aan expressief individualisme drie dimensies die maar deels overeenkomen met de eerder gevonden waarden. De eerste dimensie noemen de onderzoekers Zelfidentiteit. Hierbij gaat het om het ontdekken van je zelf, je hiermee identificeren en daar je hele leven trouw aan zijn. De tweede dimensie is Zelfonderscheiding. Dat is jezelf zien als iemand die uniek is en van anderen verschilt. Als derde dimensie wordt Emotivering onderscheiden. Dit betekent dat je gevoelens uitgangspunt voor je handelen moeten vormen en dat je vrij moet zijn en je vrij moet voelen om die te uiten. Alleen de waarde originaliteit en de dimensie Zelfonderscheiding komen overeen. Maar uit bovenstaande analyses kan men in ieder geval concluderen dat expressief individualisme geen homogene constructie is.

In het expressief individualisme zet men zich dus af tegen traditionele en institutioneel vormgegeven religie, en tegelijk onderschrijft men op idiosyncratische wijze religieus levensbeschouwelijke opvattingen. De vraag is waar in het expressief individualisme precies die reserve ligt tegenover institutioneel en als kant en klaar pakket vormgegeven religiositeit. Heeft dat van doen met alle daaraan te onderscheiden dimensies of met één of enkele? Het is deze vraag die ik in dit artikel wil beantwoorden, om daarmee bij te dragen aan de kennis over de verhouding tussen individualisering en religiositeit.

Om de vraag te beantwoorden behandel ik eerst de technische achtergronden van het onderzoek, vervolgens bespreek ik de resultaten, die ik aan het einde van de bijdrage bediscussieer.

Methodie, instrumenten

Expressief Individualisme

De items die Expressief Individualisme meten zijn ontleend aan Elchardus en Lauwers (2000). Daarnaast stelde Elchardus items beschikbaar over zelfontplooiing, een belangrijk aspect van expressief individualisme.* Deze ontbraken in Elchardus en Lauwers (2000).

Voorbeelden van items zijn: 'Ik doe in eerste plaats mijn eigen zin', 'Wat de anderen daarvan denken kan mij niet veel schelen', 'Ik voel een sterke drang naar nieuwe ervaringen' en 'Jezelf kunnen zijn betekent: je emoties niet verbergen'. De antwoordmogelijkheden varieerden van 'Helemaal mee oneens' (1) tot 'Helemaal mee eens' (7).

Religie

Om religie zo breed mogelijk te meten is een veelvoud aan aspecten onderzocht. De meting bestaat uit zelfbeoordeling als religieus, gelovig en spiritueel; opvattingen over een uiteindelijke werkelijkheid; commitment; bidden en kerkelijke betrokkenheid.

Zelfbeoordeling als gelovig, religieus en spiritueel: de mate waarin men zich als gelovig, religieus en spiritueel beschouwt, is gemeten met afzonderlijke items. Bijvoorbeeld 'Kunt u aangeven hoe belangrijk spiritualiteit is in uw leven?' (spiritueel); 'Kunt u aangeven hoe religieus u bent?' (religieus) en 'Beschouwt u zich als gelovig?' (gelovig). De antwoordmogelijkheden varieerden van 'Helemaal niet belangrijk' (1) tot 'Heel erg belangrijk' (10) voor spiritueel; van 'Helemaal niet' (1) tot 'Helemaal wel' (7) voor religieus. De antwoordmogelijkheden voor de zelfbeoordeling als gelovig waren 'Nee' (1), 'Weet niet' (2) en 'Ja' (3).

Opvattingen over een uiteindelijke werkelijkheid: de items om de opvattingen over een uiteindelijke werkelijkheid te onderzoeken zijn ontleend aan Eisinga, Felling en Peters (1988). Er zijn vijf opvattingen over een uiteindelijke werkelijkheid onderscheiden: een christelijke, een transcendente, een binnenwereldlijke, twijfel aan het bestaan van een uiteindelijke werkelijkheid en ontkenning van het bestaan van een uiteindelijke werkelijkheid. Over iedere opvatting zijn twee vragen gesteld. Enkele voorbeelden zijn: 'Er bestaat een God die zich met ieder mens persoonlijk bezighoudt' (christelijk), 'Er bestaat

* In het kader van hun onderzoeksstage voerden studenten van de sectie Cultuur en Godsdienstpsychologie van de RU te Nijmegen het veldwerk uit. Zij corresponderden met Elchardus, die items beschikbaar stelde.

zoiets als een hogere macht die het leven beheerst' (transcendent) en 'God is voor mij niets anders dan het waardevolle in de mens' (binnenwereldlijk). De antwoordmogelijkheden liepen van 'Nog nooit over nagedacht' (1), 'Helemaal niet van overtuigd' (2) tot 'Helemaal van overtuigd' (6). Bij de analyse is het antwoord 'Nog nooit over nagedacht' als missing value aangemerkt. Om tot een beperking te komen van het aantal opvattingen over een uiteindelijke werkelijkheid is op de items factoranalyse uitgevoerd. Een principale componenten analyse met varimaxrotatie die 65% variantie verklaarde en waarbij twee dimensies werden onderscheiden, gaf een optimale combinatie van reductie van items en interpretatie. De dimensies waren een transcendente en een immanente duiding van een uiteindelijke werkelijkheid. Op de eerste dimensie laadden items zoals 'Ik geloof in het bestaan van een opperwezen', 'Er bestaat zoiets als een hogere macht die het leven beheerst' en 'Volgens mij bestaat er geen god of een hogere macht' (laadt negatief). Op de tweede dimensie laadden items zoals 'God is niet daarboven, maar alleen in de harten van de mens' en 'God is voor mij niets anders dan het waardevolle in de mens'. Van de op de factoranalyse gebaseerde schalen bestaat de schaal voor transcendente duiding uit zes en de schaal voor immanente duiding uit vier items.

Commitment: iemand kan aan zijn geloof, religie, visie op het leven of levensovertuiging meer of minder belang hechten, daar meer of minder betrokken op zijn. Dat noemen we commitment. Aan dat commitment zijn drie aspecten onderscheiden (Derks 1990; Zondag 1993). Ten eerste de steun die men aan zijn of haar geloof of levensovertuiging ontleent. Biedt dat iemand troost en gemoedsrust? Ten tweede, de bereidheid om voor het geloof te getuigen. Is men bereid tot vergaande consequenties om de eigen visie op het leven te verdedigen, zoals conflicten met anderen? Ten derde, de mate waarin men op geloof en levensovertuiging reflecteert. Voorbeelden van vragen die deze drie aspecten meten zijn 'Mijn (gelovige) levensvisie is mij tot steun als ik het moeilijk heb' (steun), 'Ik moet voor mijn (gelovige) levensvisie uitkomen, ook al zou ik daardoor maatschappelijk in de problemen komen' (getuigen) en 'Ik heb er behoefte aan regelmatig in alle rust na te denken over mijn (gelovige) levensvisie' (reflectie). De antwoordmogelijkheden op deze vragen varieerden van 'Helemaal mee oneens' (1) tot 'Helemaal mee eens' (7). De schalen die de aspecten steun en getuigen meten tellen ieder vijf items, de schaal die reflectie meet drie.

Bidden: in eerste plaats is gevraagd hoe vaak met bidt. De antwoordmogelijkheden varieerden van 'Nee, ik doe dit nooit' (1) tot 'Ja, vaak' (5). Vervolgens zijn in navolging van Banziger (2007) twee vormen van gebed onderscheiden, te weten gebed tot God en meditatief gebed. Gebed tot God is gebed waarbij

men contact met God zoekt om verbondenheid te ervaren, steun te vragen of uitdrukking te geven aan problemen. Meditatief gebed staat in het teken van reflectie en inkeer. Hier richt men zich niet speciaal tot iemand en vraagt men ook niets. De inzet van deze vorm van gebed is rust, reflectie en inzicht. Voorbeelden van items die gebed tot God meten zijn: ‘Tijdens mijn gebed heb ik het gevoel dat ik contact heb met God’, of ‘Als ik geconfronteerd word met ziekte of dood, ga ik bidden’, voorbeelden van items die over meditatief gebed gaan zijn: ‘Tijdens mijn gebed overdenk ik allerhande gebeurtenissen’ en ‘Als ik bid probeer ik mijn gedachten op een rijtje te zetten’. De antwoorden op de vragen varieerden van ‘Nooit’ (1) tot ‘Altijd’ (7). De schalen die gebed tot God en meditatief gebed meten tellen 18, respectievelijk 6 items.

Kerkelijke betrokkenheid: om de kerkelijke betrokkenheid te meten zijn vragen gesteld over kerklidmaatschap, kerkbezoek, en deelname aan bijzondere kerkelijke activiteiten en het vervullen van bijzondere kerkelijke taken. De vraag over kerklidmaatschap luidde: ‘Beschouwt u zichzelf op dit moment als lid van een kerk of geloofsgemeenschap?’ Daarop kon men met ‘Nee’ of ‘Ja’ antwoorden. De vraag over kerkbezoek was als volgt geformuleerd: ‘Bezoekt u wel eens diensten van een kerk of geloofsgemeenschap?’ Daarop kon men antwoorden met: ‘Nee, (praktisch) nooit’, ‘Ja, één of enkele malen per jaar’, ‘Ja, ongeveer 1 maal per maand’ en ‘Ja, ongeveer 1 maal per week’. De vraag over de deelname aan bijzondere kerkelijke activiteiten en het vervullen van bijzondere kerkelijke taken was als volgt gesteld: ‘Hebt u een (speciale) taak of functie binnen een kerk of geloofsgemeenschap?’ Daarop kon men met ‘Nee’ of ‘Ja’ antwoorden. De inhoud van het kerklidmaatschap is buiten beschouwing gelaten omdat de discussie over de relatie tussen religie en expressief individualisme zich toespitst op de mate van institutionele verbondenheid, niet op de inhoudelijke kleur van de organisatie.

Achtergrondgegevens

Tot slot is aan de deelnemers gevraagd naar hun geslacht, geboortedatum en hoogste afgeronde opleiding.

Methode, deelnemers en veldwerk

De data zijn verzameld in twee onderzoeken. Het eerste werd uitgevoerd in 2005 bij 264 respondenten, het tweede in 2007 bij 158 respondenten. In totaal zijn er dus 422 deelnemers. De data zijn *online* verzameld bij deelnemers aan internetfora over christelijke religiositeit en New Age. De gemiddelde leeftijd

van de deelnemers is 30 jaar (standaarddeviatie 12.75) en varieerde van 14 tot 70 jaar. Van de onderzochten was 41% man en 59% vrouw.

In het eerste onderzoek werd expressief individualisme gemeten met een vragenlijst met 28 items, daarin waren geen items opgenomen die betrekking hadden op de expressie van emoties, in het tweede onderzoek, met een versie met 33 items, waren daarover wel items opgenomen. De vragen naar kerklidmaatschap en kerkbezoek werden in beide onderzoeken gesteld. In het eerste onderzoek werden daarenboven vragen gesteld over kerkelijke activiteiten, de opvattingen over een uiteindelijke werkelijkheid en de zelfbeoordeling als spiritueel. In het tweede onderzoek werd ook gevraagd naar de zelfbeoordeling als gelovig en religieus, bidden en commitment.

Resultaten

Expressief Individualisme: analyse

Op de data over expressief individualisme is factoranalyse toegepast. Een vier-dimensionele oplossing met varimaxrotatie die 47% van de variantie verklaarde, gaf de beste combinatie tussen itemreductie en interpretatie. Bij deze procedure is gebruik gemaakt van een 'replace by mean' optie. Bij deze procedure kent men aan respondenten met een ontbrekende score op een item de gemiddelde score toe van de respondenten die wel op dit item scoorden. De vier gevonden dimensies zijn: Autonomie, Zich onderscheiden van anderen, Zelfontplooiing en Expressie van emoties. Voor een overzicht van de items – inclusief geroteerde factorladingen, gemiddelden en standaarddeviaties – wordt de lezer naar de bijlage verwezen.

Omdat niet alle items in beide onderzoeken zijn meegenomen is de uitkomst van deze factoranalyse op twee manieren gecontroleerd. In de eerste plaats is ze herhaald voor alleen die respondenten die op alle 33 items een score hadden; technisch uitgedrukt, er is gewerkt met de 'exclude cases listwise' optie. Deze procedure leverde nagenoeg dezelfde uitkomst op als de hierboven besproken analyse. In de tweede plaats is een factoranalyse toegepast op alleen de 28 items, waarop alle respondenten een score hadden. Deze items hadden betrekking op de dimensies Autonomie, Zich van anderen onderscheiden en Zelfontplooiing. De check zou zijn of een factoranalyse op de items waarop alle respondenten scoorden deze drie dimensies weer zou opleveren. Dat bleek inderdaad het geval.

De genen die autonomie belangrijk vinden, willen 'een eigen invulling aan het leven geven', 'zelf uitmaken wat wel en wat niet mag', 'eigen keuzes ma-

ken' en 'kunnen doen en laten wat zij zelf willen'. Non-conformisme staat hoog genoteerd. Men is niet van plan zich iets 'aan te trekken van gebruiken en gewoonten'. Men wil perse zijn 'eigen zin doen, al gaat dat in tegen wat aanvaard is', wat 'anderen denken, kan niet veel schelen'. Dit wordt met een behoorlijke stelligheid geponeerd, zij 'doen hun eigen zin en daarmee uit'. Degenen die zich van anderen onderscheiden, de tweede dimensie, vinden het belangrijk om 'vermijden te zijn zoals de meeste mensen' en 'geen kopie van anderen te worden'. Zich van anderen onderscheiden is een voorwaarde om jezelf te zijn. Wie zichzelf wil zijn moet 'origineel zijn' en zich 'van anderen onderscheiden'. 'Om jezelf te kunnen zijn, moet je je originaliteit beschermen' en 'mensen die zichzelf zijn vallen op door hun originaliteit'. Wie het belangrijk vindt zich te ontplooien, de derde dimensie, moet zijn 'eigen interesses volgen' en er voor zorgen dat men daar 'voldoende tijd en energie voor overhoudt'. Ook 'creatief werk', 'nieuwe ervaringen' en 'eerlijkheid en oprechtheid' tegenover anderen dragen bij aan zelfontplooiing. Iemand voor wie zelfontplooiing belangrijk is, moet eerlijk zijn tegenover zichzelf. Het is beter toe te geven dat je 'soms maskers draagt', in plaats van dat te ontkennen. De vierde en laatste dimensie, de expressie van emoties, houdt in dat je je 'gevoelens moet gehoorzamen' en je 'impulsen moet volgen'. Dat is 'beter voor iedereen'. Je moet die 'emoties de vrije loop laten, ook in de aanwezigheid van anderen', 'mensen die zichzelf zijn, uiten steeds eerlijk hun mening'.

Op basis van de uitkomsten van de factoranalyse zijn vier schalen geconstrueerd: Autonomie (10 items), Onderscheiden van anderen (8 items), Zelfontplooiing (9 items) en Expressie van emoties (5 items).

Expressief individualisme en religie

Een overzicht van de betrouwbaarheden, gemiddelden en standaarddeviaties van de metingen van expressief individualisme en religiositeit vindt de lezer in tabel 1.

Tabel 1. Betrouwbaarheden, Gemiddelden en Standaard Deviaties (SD) voor schalen.

	Betrouwbaarheid	Schaalbreedte (laag-hoog)	Gemiddelde	SD
Expressief individualisme				
Zelfontplooiing	.76	1-7	5.73	.78
Onderscheiden van anderen	.82	1-7	4.20	1.11
Expressie van emoties	.77	1-7	4.09	1.23
Autonomie	.87	1-7	4.06	1.06
Religiositeit				
Gelovig	-	1-3	2.60	.77
Religieus	-	1-7	5.12	2.06
Spiritueel	-	1-10	7.90	2.40
Transcendente duiding	.91	2-6	4.71	1.18
Immanente duiding	.76	2-6	3.32	1.08
Commitment: getuigen	.90	1-7	4.58	1.68
Commitment: steun	.88	1-7	5.53	1.34
Commitment: reflectie	.67	1-7	5.36	1.25
Bidfrequentie	-	1-5	4.24	1.07
Gebed gericht tot God	.95	1-7	4.20	1.46
Meditatief gebed	.72	1-7	4.20	1.23
Kerklidmaatschap	-	1-2	1.51	.50
Kerkbezoek	-	1-4	2.54	1.31
Kerkelijke activiteit	-	1-2	1.42	.49

Betrouwbaarheden: Cronbachs Alpha. - = Niet van toepassing, meting door een item

Uit de gemiddelde scores blijkt dat zelfontplooiing de meeste instemming heeft van de aan expressief individualisme onderscheiden dimensies. Daarboven is bij deze dimensie de standaarddeviatie het laagste. Dat betekent dat zelfontplooiing niet alleen hoog aangeschreven staat, maar dat men daarover ook relatief weinig van mening verschilt. De minste instemming heeft autonomie. De verschillen in gemiddelde scores op autonomie, expressie van emoties en onderscheiden van anderen zijn gering en overschrijden de $p < .05$ marge niet. De verschillen tussen de gemiddelde scores op zelfontplooiing en de andere drie dimensies zijn wel significant ($p < .001$). Alle gemiddelde scores op de vier aspecten van expressief individualisme liggen boven het schaal-midden van 4. Dat betekent dat expressief individualisme in alle aspecten op instemming kan rekenen, althans in de onderzochte populaties.

Er is geen samenhang tussen enerzijds geslacht en leeftijd en anderzijds de vier dimensie van expressief individualisme. Wel is er een relatie tussen expressie van emoties en opleiding (pearson correlatie $-.19$, $p < .05$). Er is dus een zwakke tendens bij degenen met een hoger opleidingsniveau om minder belang te hechten aan de expressie van emoties. Tussen opleidingsniveau

en de overige dimensies van expressief individualisme bestaat geen samenhang.

Hoe hangen de vier dimensies van expressief individualisme onderling samen? Het antwoord op deze vraag wordt besproken aan de hand van tabel 2.

Tabel 2 Pearson Correlaties tussen dimensies van Expressief Individualisme

	2	3	4
1. Onderscheiden van anderen	.55***	.38***	.35***
2. Expressie van emoties		.56***	.40***
3. Autonomie			.40***
4. Zelfontplooiing			

*** $p < .001$.

De vier aspecten van expressief individualisme hangen nauw en positief met elkaar samen. Die samenhangen variëren van .35 (de correlatie tussen onderscheiden van anderen en zelfontplooiing) tot .56 (de correlatie tussen autonomie en de expressie van emoties). Dat alle samenhangen positief zijn betekent dat wie zich in een van de vier aspecten van expressief individualisme kan vinden, zich doorgaans ook in de andere drie kan vinden.

De relatie tussen expressief individualisme en religiositeit wordt in twee stappen besproken. Eerst worden de enkelvoudige samenhangen tussen expressief individualisme en religiositeit behandeld (tabel 3), daarna wordt een regressieanalyse van de vier aspecten van expressief individualisme op religiositeit besproken (tabel 4).

Tabel 3. Pearson Correlaties tussen Expressief Individualisme en Religiositeit

	Expressief Individualisme			
	Onderscheiden	Expressie	Zelfontplooiing	Autonomie
Gelovigheid	-.01	-.11	.05	-.32***
Religieus	.02	-.08	-.02	-.36***
Spiritueel	.07	-	.07	.06
Transcendente duiding	.13	-	-.20**	-.41***
Immanente duiding	.11	-	.26***	.39***
Commitment: getuigen	.17*	-.05	.06	-.32***
Commitment: steun	.05	-.04	.21**	-.24**
Commitment: reflectie	.11	-.02	.21**	-.13
Bidfrequentie	-.02	-.17*	.06	-.37***
Gebed gericht tot God	.08	-.09	-.02	-.40***
Meditatief gebed	.10	.05	.27***	-.09
Kerklidmaatschap	-.10	-.41***	-.27***	-.45***
Kerkbezoek	-.04	-.26**	-.18***	-.50***
Kerkelijke activiteit	.10	-	.07	-.31***

* $p < .05$; ** $p < .01$; *** $p < .001$; - = niet opgenomen in onderzoek.

De aard van de samenhang tussen de vier dimensies van expressief individualisme en religiositeit verschilt per dimensie. Dat betekent dat de onderscheiden aspecten van expressief individualisme een verschillende betekenis voor religiositeit hebben.

Er is geen relatie tussen zich van anderen onderscheiden en religiositeit, uitgezonderd een zwak positief verband met getuigen. De verbanden tussen de expressie van emoties en religiositeit zijn alle negatief van aard. De sterkte daarvan varieert van zwak (bidfrequentie) tot behoorlijk (kerklidmaatschap). Tussen zelfontplooiing en religiositeit zijn negatieve relaties met kerklidmaatschap, kerkbezoek en een transcendente bestaansduiding, en positieve met meditatief gebed en een immanente duiding van het bestaan. Van de vier dimensies van expressief individualisme is autonomie het sterkst op religiositeit betrokken, en wel in negatieve zin. Wie autonomie belangrijk vindt, moet weinig van religie hebben. En dat geldt vooral voor een transcendente duiding van het bestaan, gebed gericht tot God, kerklidmaatschap en kerkbezoek. Deze negatieve houding tegenover het religieuze wordt geaccentueerd door de positieve relatie met een immanente duiding van het bestaan. Dit accent wordt nog sprekender wanneer men daarbij de negatieve correlatie tussen een immanente en een transcendent duiding van het leven betreft. De Pearson correlatie tussen deze beide manieren van duiden is $-.59$ ($p < .001$). Een immanente en een transcendente duiding van het bestaan staan haaks op elkaar.

Een eerste antwoord op de vraag naar de negatieve relatie tussen expressief individualisme en religiositeit is dat die vooral samenhangt met de waarde die men hecht aan autonomie. Wie autonomie belangrijk vindt, distantieert zich van religieuze instituties en praktijken, een transcendente duiding van het bestaan en heeft ook weinig commitment met (religieuze) levensbeschouwing.

Eerder constateerden we dat de vier onderscheiden dimensies van expressief individualisme onderling sterk samenhangen. Om meer inzicht te krijgen in de afzonderlijke betekenis van de vier dimensies zijn in twee stappen stepwise regressieanalyses uitgevoerd. In de eerste stap is religiositeit voorspeld vanuit leeftijd, geslacht en opleidingsniveau, in de tweede stap zijn de vier dimensies van expressief individualisme ingevoerd. De resultaten staan in tabel 4.

Tabel 4. Stepwise regressie-analyse van geslacht, leeftijd, opleidingsniveau en dimensies van expressief individualisme op religiositeit. Bètagewichten.

	Achtergrond			Expressief Individualisme				R ²
	1	2	3	1	2	3	4	
Gelovigheid Model 1	.17	-.19						.06
Gelovigheid Model 2	.15	-.17				-.42	.28	.19
Religieus Model 1		-.23						.05
Religieus Model 2		-.19		.22		-.41		.17
Spiritueel Model 1		.18						.03
Spiritueel Model 2					n.v.t.			
Transcendente duiding Model 1	-.18							.03
Transcendente duiding Model 2	-.16			.23	n.v.t.	-.47		.23
Immanente duiding Model 1	.16							.02
Immanente duiding Model 2	.15				n.v.t.	.40		.18
Commitment: getuigen Model 1		-.26	-.16					.07
Commitment: getuigen Model 2		-.19		.41		-.49		.26
Commitment: steun Model 1		-.17						.03
Commitment: steun Model 2		-.15				-.43	.48	.23
Commitment: reflectie Model 1								
Commitment: reflectie Model 2						-.31	.36	.11
Bidfrequentie Model 1		-.17						.03
Bidfrequentie Model 2						-.50	.30	.21
Gebed gericht tot God Model 1		-.38	-.23					.15
Gebed gericht tot God Model 2		-.31	-.14	.28		-.48		.32
Meditatief gebed Model 1		-.21						.04
Meditatief gebed Model 2		-.20				-.26	.40	.16
Kerklidmaatschap Model 1		-.29						.18
Kerklidmaatschap Model 2		-.25		.22	-.28	-.41		.33
Kerkbezoek Model 1		-.33						.10
Kerkbezoek Model 2		-.28		.21		-.54		.32
Kerkelijke activiteiten Model 1		-.16						.02
Kerkelijke activiteiten Model 2				.19	n.v.t.	-.34		.12

Bètagewichten $p < .05$. R^2 = Adjusted R Square. Opgenomen in model 1: 1 = geslacht (1 = man; 2 = vrouw); 2 = leeftijd; 3 = opleiding. Opgenomen in model 2: 1 = onderscheiden van anderen; 2 = expressie van emoties; 3 = autonomie; 4 = zelfontplooiing

De uitkomsten van de regressieanalyses bevestigen de negatieve relatie tussen autonomie en religiositeit. Ook nu blijkt autonomie in negatieve zin de dominerende factor. Autonomie is in bijna alle voorspellingen betrokken en verklaart daarenboven vaak de meeste variantie. Dit geldt in inhoudelijk opzicht (het afwijzen van een transcendente duiding van het bestaan en het beamen van een immanente duiding), in institutioneel opzicht (minder kerkelijk in alle drie onderscheiden aspecten), deels wat betreft commitment (minder bereidheid om te getuigen) en deels wat betreft bidden (minder frequent en minder affiniteit met gebed gericht tot God).

Maar de regressieanalyses maken ook een complexere verhouding tussen expressief individualisme en religiositeit zichtbaar. Zo blijkt na uitpartialiseren van het effect van autonomie frequent sprake van een positieve samenhang tussen zelfontplooiing en zich onderscheiden van anderen enerzijds en religiositeit anderzijds. Wie zich wil onderscheiden van anderen staat positiever tegenover een transcendente duiding van het bestaan, noemt zich vaker religieus, is vaker bereid te getuigen, richt zich in gebed vaker tot God en is in alle opzichten kerkelijker betrokken. Na uitschakelen van het effect van autonomie is er een positieve samenhang tussen zelfontplooiing en zichzelf gelovig noemen en gebedsfrequentie. Daarnaast wordt de positieve relatie tussen zelfontplooiing, en steun, bereidheid tot reflectie en affiniteit met meditatief gebed sterker en verdwijnt de negatieve relatie met een transcendente duiding van het bestaan, kerklidmaatschap en kerkbezoek.

Discussie

De relatie tussen de dimensies van expressief individualisme – autonomie, zich onderscheiden van anderen, zelfontplooiing en expressie van emoties – en religie kenmerkt zich door drie deels tegenstrijdige patronen. Autonomie domineert die relatie, in negatieve zin. Wie autonomie hoog in zijn vaandel voert, heeft weinig op met religie. Dat geldt voor alle in dit onderzoek onderscheiden aspecten van religie. Er is sprake van een massief ‘nee’, dat geaccentueerd wordt door het beamen van een immanente duiding van het bestaan. De reserve van het expressief individualisme ten opzichte van institutionele en traditionele religiositeit hangt samen met de autonomiedimensie van deze levenshouding.

Daarnaast zijn er nog twee patronen die door de dominantie van autonomie niet tot uitdrukking komen. Die patronen kenmerken zich door een positieve verhouding tot religie en clusteren rondom zich onderscheiden van

anderen en zelfontplooiing. Zich onderscheiden van anderen hangt positief samen met zich als religieus omschrijven, geloof in een persoonlijke God op wie men zich ook in gebed richt, bereid zijn voor je levensovertuiging te getuigen, kerklidmaatschap, kerkbezoek en verrichten van kerkelijke activiteiten. Misschien kan men stellen dat zich van anderen onderscheiden samengaat met een voorkeur voor traditioneel en institutioneel vormgegeven religiositeit. Zelfontplooiing gaat positief samen met zichzelf als gelovig omschrijven, steun ervaren aan de eigen levensovertuiging en op die levensovertuiging reflecteren, en bidden met een voorkeur voor meditatief gebed. Het lijkt erop dat zelfontplooiing samengaat met geprivatiseerde religiositeit. Het ontbreken van samenhangen tussen zelfontplooiing en institutioneel vormgegeven religiositeit (na uitschakeling van het effect van autonomie) ondersteunt dit gegeven. In deze privé religiositeit is men in sterke mate op zichzelf geconcentreerd. Daarop wijst de voorkeur voor meditatief gebed. Dat is gebed waarbij niet God maar waar men zelf centraal staat en dat gericht is op zelfreflectie. Deze vorm van gebed beschouwt men ook wel als een vorm van psychotechniek (Bernts, Dekker & de Hart 2007), een manier om om te gaan met levensproblemen. Dat die omgang met problemen belangrijk is bij privé religiositeit, daarop wijst ook de samenhang met het ervaren van steun van de (religieuze) levensbeschouwing en zelfontplooiing.

De auteurs van het laatste 'God in Nederland' onderzoek duiden deze privé religiositeit ook wel aan als postmoderne religiositeit. Dat is een vorm van religiositeit die sterk betrokken is op de persoon, waarbij reflectie, zoeken en religieuze ervaring centraal staan. Soms duidt men deze vorm van religiositeit wel aan als 'egoreligie' (Dekker 2004) of 'zelfreligie' (Elchardus & Lauwers 2000).

De relatie tussen expressief individualisme en religie is dus ambivalent. Een eerste en dominante impuls is afweer, ingegeven door autonomie. Tegelijk kenmerkt het expressief individualisme zich door een onderhuids verlangen naar het religieuze. Waar kan de bron van dit verlangen liggen?

Het expressief individualistische project biedt veel mogelijkheden. Mensen kunnen het leven in hoge mate zelf vormgeven en naar eigen inzichten inrichten. Deze mogelijkheden hangen nauw samen met het ervaren van geluk in het leven. Zo zijn leden van culturen waarin een expressief individualistische levensstijl dominant is gelukkiger dan leden van culturen waarin dit niet het geval is (Kitayama, Duffy & Uchida 2007; Tov & Diener 2007). Tegelijk is dat autonome project niet zonder problemen. Daarop wijst het paradoxale gegeven dat in diezelfde culturen ook de meeste suïcides voorkomen (Diener

& Sun 1999) en de depressiecijfers al jaren bijzonder hoog zijn (Dehue 2008; Seligman 1988).

Een expressief individualistische manier van leven is ook belastend. Binnen het expressief individualisme is het zelf de centrale as van het bestaan. Wie er in slaagt zichzelf te verwerkelijken mag zichzelf daarvoor prijzen, wat zijn uitdrukking vindt in het ervaren van geluk. Wie faalt heeft geen andere mogelijkheid dan dit zichzelf aan te rekenen (Baumeister 1987; 1991a; Dehue 2008; Seligman 1988). Aan dit proces, waarbij men wat plaatsvindt in het leven toeschrijft aan eigen inzet en bekwaamheid en niet aan de werking van toeval, en externe en oncontroleerbare krachten (Weiner 1992), is nauwelijks te ontkomen. Expressief individualisme is niet alleen een kwestie van mogen, maar ook van moeten. Het kent een sterk normatief moment; men moet van zichzelf uitgaan, moet het eigen leven maken en moet zichzelf verwerkelijken (Sunier 2004; Yankelovich 1982).

Dit permanent benadrukken van de eigen verantwoordelijkheid geeft een bestaansdruk waar men wel eens vanaf wil. Baumeister (1991b) spreekt in dit verband over 'escaping the self'. En in zijn gelijknamige boek schetst hij een aantal ontsnappingsroutes: de roes van eten, drugs en alcohol, en zelfmoord als de meest radicale variant. Hij noemt ook religie en beschouwt die variant als een constructieve oplossing. Bij religiositeit gaat het om zoeken naar een instantie of een institutie die alle menselijke maat overstijgt en daarmee het zelf te boven gaat. Een 'overgave' die het zelf ontlast.

We zagen dat er in die wending tot religie twee varianten bestaan. Een gaat richting traditionele en gemeenschappelijk beleefde religiositeit. Wellicht kan men zeggen dat de oplossing bestaat in de oriëntatie op iets anders dan het zelf. In het tweede geval zoekt men de oplossing in privé religiositeit. Hier zoekt men de oplossing in een religieuze variant waarbij men zich in hoge mate op zichzelf concentreert.

Men kan zich de vraag stellen of de laatste oplossing adequaat is wanneer men om wil gaan met de hoge bestaansdruk die een expressief individualistische stijl van leven met zich meebrengt. De oplossing wordt gezocht in het benadrukken van het zelf, wat nu juist de aanleiding tot het probleem vormde. Niettemin blijkt uit de gegevens dat de betrokkenen wel steun ervaren van deze manier van omgaan met problemen, dit blijktens de samenhang met het steunaspect van de (religieuze) levensbeschouwing.

Het onderzoek is uitgevoerd bij deelnemers aan internetdiscussiegroepen over christelijke religiositeit en New Age. Bij deelnemers aan dergelijke groepen mag men een bovengemiddelde betrokkenheid op religieuze en levensbe-

schouwelijke onderwerpen veronderstellen. Deze mensen neigen er toe voorkeuren op dit gebied ook te laten doorwerken op andere domeinen (Donahue 1985). Daarom zijn de in dit onderzoek gevonden relaties tussen expressief individualisme en religiositeit wellicht relatief sterk. Onderzoek onder groepen voor wie religie en levensbeschouwing er relatief weinig toe doen is daarom een volgende onderzoeksstap. Hypothese daarbij kan zijn dat er in deze groep minder samenhang wordt gevonden tussen expressief individualisme en religie.

Veelvuldige gebruikers van Internet neigen naar een expressief individualistische levensstijl (Van Halen & Van Kokswijk 2006). Zij zullen autonomie benadrukken en zich afzetten tegen religiositeit. Tegelijk zal bij hen wellicht het onderhuids verlangen naar het religieuze sterk zijn. Dit zal zich – na uitshakeling van het effect voor autonomie – uitdrukken in relatief sterke samenhangen tussen het verlangen zich te onderscheiden en traditionele en gemeenschappelijke religiositeit, en zelfontplooiing en privéreligie. Of dit het geval is, is te onderzoeken door een afname via een ander medium dan Internet. Onder deze respondenten mag men een zwakkere samenhang tussen expressief individualisme en religie verwachten.

Literatuur

- Bänziger, S. (2007),
Still Praying strong. An empirical study of the praying practices in a secular society, Enschede: PrintPartners Imkamp.
- Batson, C., Schoenrade, P. & Ventis, W. (1993),
Religion and the individual. A social-psychological perspective, New York: Oxford University Press.
- Baumeister, R. (1987),
 How the self became a problem: A psychological review of historical research, in:
Journal of Personality and Social Psychology, 52, 163-176.
- Baumeister, R. (1991a),
Meanings of life, New York: The Guilford Press.
- Baumeister, R. (1991b),
Escaping the self. Alcoholism, Spirituality masochism, and other flights from the burden of selfhood, New York: Basic Books.
- Bellah, R., Madsen, R., Sullivan, W., Swidler, A. & Tipton, M. (1985),
Habits of the heart. Individualism and commitment in American life, Berkeley: University of California Press.

- Bernts, T., Dekker, G. & Hart, J. de (2007),
God in Nederland 1996-2006, Kampen: Ten Have.
- Capps, D. & Fenn, R. (1992),
 Introduction, in: Capps, D. & R. Fenn (eds.), *Individualism reconsidered. Readings bearing on the endangered self in modern society*, Akron: A & A Printing Co. Inc, 1-10.
- Coles, R. (1980),
 Civility and psychology, in: *Daedalus*, summer, 132-141.
- Dehue, T. (2008),
De depressie-epidemie, Amsterdam: Uitgeverij Augustus.
- Dekker, G. (2004),
 Egoëligie verdringt godsdienst, in: *Trouw*, 18 maart.
- Derks, F. (1990),
Religieuze attitude theorieën, Nijmegen (Dissertatie Katholieke Universiteit Nijmegen).
- Diener, E. & Sun, E. (1999),
 National differences in subjective well-being, in: Kahneman, D., E. Diener & N. Schwarz (eds.), *Well-being. The foundations of hedonistic psychology*, New York: Russell Sage Foundation, 434-450.
- Donahue, M.J. (1985),
 Intrinsic and extrinsic religiousness: Review and meta-analysis, in: *Journal of Personality and Social Psychology*, 48, 400-419.
- Dijn, H. de (2006),
Religie in de 21ste eeuw. Kleine handleiding voor voor- en tegenstanders, Kampen: Klement.
- Elchardus, M. & Heyvaert, P. (1991),
Soepel, flexibel en ongebonden. Een vergelijking tussen twee laat-moderne generaties, Brussel: VUB-press.
- Elchardus, M. & Lauwers, S. (2000),
 De zelfreligie. Een exploratie van haar betekenis en dimensies, in: *Sociologische Gids*, 5, 330-349.
- Eisinga, R., Felling, B. & Peters, J. (1988),
Voor God en vaderland, Nijmegen: Instituut voor Toegepaste Sociale Wetenschappen.
- Halen, C. van & Kokswijk, J. van (2006),
 De wannabe/wannado-generatie. Jongeren in het digitale tijdperk, in: Oomen, P.M., J. W. Osse & V.G. Kirkels (red.), *Cyberspace. Zijn, denken en bewegen in een grenzeloze wereld*. Nijmegen: Uitgeverij Valkhof Pers, 49-79.
- Janssen, J. (2007),
Religie in Nederland: kiezen of delen?, Tilburg: KSGV.
- Kitayama, S., Duffy, S. & Uchida, Y. (2007),
 Self as cultural mode of being, in: Kitayama S. & D. Cohen (eds.), *Handbook of cultural psychology*, New York: The Guilford Press, 136-174.

- Seligman, M. (1988),
Boomer blues, in: *Psychology Today*, October, 50-55.
- Sunier, T. (2004),
Individualisme als opdracht, in: Duyvendak J.W. & M. Hurenkamp (red.), *Kiezen voor de kudde. Lichte gemeenschappen en de nieuwe meerderheid*, Amsterdam: Uitgeverij Van Genneep, 185-202.
- Taylor, Ch. (2003),
Wat betekent religie vandaag?, Kampen: Klement.
- Tov, W. & E. Diener (2007),
Culture and subjective well-being, in: Kitayama S. & D. Cohen (eds.), *Handbook of cultural psychology*, New York: The Guilford Press, 691-713.
- Vuijsje, H. (2007),
Tot hier heeft de Heer ons geholpen. Over godsbeelden en goed gedrag, Amsterdam: Uitgeverij Contact.
- Weiner, B. (1992),
Human motivation. Metaphors, theories and research, Newbury Park, CA: Sage.
- Yankelovich, D. (1982),
Nieuwe regels. Op zoek naar zelfontplooiing in een omgekeerde wereld, Baarn: Amboboeken.
- Zondag, H.J. (1993),
Een taak met ruimte, Nijmegen: UDN.

Bijlage

Factoranalyse Expressief Individualisme. Dimensies, items, factorladingen, gemiddelden en standaarddeviaties

	L	M	SD
Autonomie			
Ik wil zelf kunnen uitmaken wat mag en niet mag.	.77	3.96	1.63
Ik wil kunnen doen en laten wat ik zelf wil.	.75	4.54	1.48
Ik doe mijn eigen zin en daarmee uit.	.70	3.64	1.46
Ik doe in eerste plaats mijn eigen zin. Wat de anderen daarvan denken kan mij niet veel schelen.	.66	3.88	1.64
Ik doe altijd mijn eigen zin, ook al gaat het volledig in tegen wat algemeen aanvaard is.	.66	3.20	1.51
Ik wil niet aan regels gebonden zijn.	.61	3.85	1.66
Zowel binnenshuis als buitenshuis trek ik me niets aan van de gebruiken en gewoontes in de samenleving.	.57	2.85	1.52
Ik wil van niemand afhankelijk zijn.	.55	4.21	1.75
Ik wil een eigen invulling geven aan het leven.	.49	5.34	1.62
Jezelf kunnen zijn betekent: je eigen keuzes maken in het leven.	.40	5.09	1.52
Onderscheiden van anderen			
Men moet zoveel mogelijk vermijden te zijn zoals de meeste mensen.	.74	3.42	1.50
Jezelf kunnen zijn betekent: je van anderen onderscheiden.	.72	3.81	1.56
Men moet zich van anderen onderscheiden.	.69	4.24	1.50
Men moet in alles persoonlijkheid nastreven, geen kuddedier zijn.	.62	4.39	1.64
Originele mensen stijgen onvermijdelijk boven de massa uit.	.57	4.72	1.57
Jezelf kunnen zijn betekent: je originaliteit beschermen.	.55	4.21	1.54
Mensen die zichzelf zijn, vallen op door hun originaliteit.	.54	4.40	1.51
Een van de belangrijkste doelen in het leven is er voor te zorgen dat men geen kopie wordt van iemand anders.	.53	4.42	1.85
Zelfontplooiing			
Ik vind het belangrijk dat ik mijn interesses kan volgen.	.70	5.73	1.15
Ieder mens is uniek.	.57	6.56	1.03
Ik wil voldoende tijd en energie overhouden om mijn persoonlijke interesses te beoefenen.	.55	5.61	1.27
Een goede vriend is iemand waarbij je niet moet doen alsof, maar waarbij je altijd eerlijk en oprecht kunt zijn.	.54	6.32	1.08
Het is belangrijk voor mij om creatief werk te vinden waarin ik mezelf kan ontplooiën.	.54	5.31	1.53

Jezelf kunnen zijn betekent: ontdekken wie je werkelijk bent.	.51	5.71	1.29
Elke mens heeft unieke kenmerken, het zijn deze kenmerken die de mens boeiend maken.	.50	5.93	1.18
Ik voel een sterke drang naar nieuwe ervaringen.	.48	4.92	1.45
Ik heb liever mensen die toegeven dat zij maskers dragen dan mensen die beweren dat zij geen maskers dragen.	.46	5.60	1.33

Expressie van gevoelens

Jezelf kunnen zijn betekent: je emoties niet verbergen.	.71	4.53	1.67
Het is belangrijk dat men zijn emoties de vrije loop laat, ook in de aanwezigheid van anderen.	.70	4.06	1.70
Mensen die zichzelf zijn, uiten steeds eerlijk hun mening.	.66	4.39	1.67
Als ik mijzelf wil zijn, moet ik mijn gevoelens gehoorzamen.	.66	4.25	1.73
Mensen zijn van nature goed. Als ze hun impulsen volgen, is dat beter voor iedereen.	.64	3.20	1.85

Verklaarde variantie 47%. Schaalbreedte = 1 ('Helemaal mee oneens') – 7 ('Helemaal mee eens'). L = geroteerde factorlading (Principale Componenten Analyse met varimaxrotatie); M = gemiddelde score; SD = standaarddeviatie.

Religie als instrument voor ontwikkelingssamenwerking

David Renkema*

Summary

Development cooperation engages with people for whom religious identity is very significant. However, it is not the remit of development policy to be immediately concerned with the truth content of theological concepts such as an afterlife, God, paradise or spirits. What matters is that most people in developing countries have strong religious convictions, and that development cooperation takes appropriate account of them. In this context religious resources (spiritual experiences, religious ideas, religious movements and religious practices) can be a useful instrument in striving for sustainable development.

In order to tap religious resources, development organisations need some skills, such as:

- *Religious empathy*
- *Contextual knowledge of the religious map and the religious resources*
- *Awareness of one's own ideological and religious identity.*

Besides this functional rationality, there is such a thing as substantial rationality. In debates where religious leaders engage in criticism of the development model, they tend to express a range of different visions for the ideal society, for the relationship between humans and the natural world, and on ultimate questions about good and evil. Development cooperation has to deal with differences.

Inleiding

Wat heeft ontwikkelingssamenwerking met religie? Historisch gezien valt veel te zeggen voor de veronderstelling dat de Nederlandse ontwikkelingssamenwerking geworteld is in het werk van de (protestantse) zending en de (katholieke) missie. ICCO en Cordaid – twee grote particuliere organisaties – zijn voorbeelden van deze verworteling in de protestantse respectievelijk katholieke traditie. Maar niet alleen de particuliere ontwikkelingssamenwerking heeft sterke religieuze connotaties. Ook het nationale en internatio-

* Ir. D.L. Renkema is werkzaam bij de stichting Oikos te Utrecht. Hij is de coördinator van het Kenniscentrum Religie en Ontwikkeling.

nale overheidsbeleid op dit terrein heeft op zijn minst een religieuze motivatie. Leidinggevende politici spraken reeds voor het einde van de Tweede Wereldoorlog over de naoorlogse internationale samenwerking als een project van de hoop. De blik was voorwaarts gericht, op het te realiseren heil voor heel de wereld. We kunnen in dit verband spreken over een geseclariseerde heilsverwachting. Bij alle teleurstellingen sindsdien komt die heilsverwachting bij tijd en wijle weer aan de oppervlakte, zoals tijdens de dekolonisatie van ontwikkelingslanden, bij de discussies rondom de rechtvaardige internationale orde, bij het zogenoemde einde van de geschiedenis en in sterk afgezwakte vorm in de Millenniumdoelstellingen om de omvang van de armoede in de wereld in 25 jaar te halveren.

De laatste decennia is de praktijk van ontwikkelingssamenwerking verzakelijkt, met sterke accenten op meetbare resultaten, doelgerichte en doelmatige inzet van schaarse middelen, transparante processen en professionele fondsenwerving. Particuliere organisaties zijn alle in meer of mindere mate geraakt door deze verzakelijking. Hetzelfde geldt – in nog sterkere mate – voor de overheidsinspanningen op het terrein van ontwikkelingssamenwerking. Het gevolg is een sterke oriëntatie op goed te communiceren resultaten, beheersbare processen en transparante procedures. De weerbarstige praktijk van ontwikkelingssamenwerking met haar dilemma's en haar traagheid, dreigt te verdwijnen achter het simpele schema van overzichtelijke problemen met snelle oplossingen. Binnen deze verzakelijkte sector is hoogstens plaats voor religie als religie binnen dit schema past, dus als zij bijdraagt aan de beoogde resultaten.

Bovendien lijkt ieder pleidooi om religie te verbinden met ontwikkelingssamenwerking te stuiten op een gebrek aan kennis over religie. De actieve betrokkenheid bij de georganiseerde religie is in enkele decennia sterk in omvang afgenomen. Ambtenaren bij het ministerie voor ontwikkelingssamenwerking en medewerkers van veel particuliere ontwikkelingsorganisaties vormen geen uitzondering op dit algemene beeld.

Tegelijkertijd hebben ze te maken met samenlevingen in andere landen die – vanuit het Nederlandse perspectief – doortrokken zijn van religie.

Het Kenniscentrum Religie en Ontwikkeling¹ is in 2006 opgericht om de betekenis van religie voor ontwikkeling te doordenken, door de praktijkervaringen van ontwikkelingsorganisaties en hun partnerorganisaties in ontwikkelingslanden te verbinden met wetenschappelijke reflectie. In de activiteiten van het Kenniscentrum Religie en Ontwikkeling (KCRO) keert één vraag telkens terug: wat zijn de kansen en de risico's als de participanten van het

KCRO (en andere) de factor religie binnen het brede domein van ontwikkelingssamenwerking erkennen, benoemen en ook gebruiken? Deze vraag kan op tal van manieren verfijnd worden. Het maakt bijvoorbeeld nog al wat uit of een Nederlandse minister voor ontwikkelingssamenwerking dan wel een partnerorganisatie van bijvoorbeeld *Kerk in Actie* aandacht vraagt voor de rol van religie. Het maakt ook veel uit op welk moment en in welke context dit gebeurt. De bezinning op deze kansen en risico's spitst zich toe op de vraag onder welke voorwaarden religie een instrument ten dienste van ontwikkelingssamenwerking kan zijn. Deze vraag staat dan ook centraal in deze bijdrage.

Afbakening van het thema

Religie lijkt in de 21^{ste} eeuw opnieuw in de publieke belangstelling te staan. Deze hernieuwde interesse in het verschijnsel religie betekent niet per se dat religie in het dagelijks leven van mensen een andere betekenis heeft gekregen. Het is voldoende om te constateren dat religie onderwerp van gesprek is op het brede terrein van de internationale betrekkingen in het algemeen en de ontwikkelingssamenwerking in het bijzonder.² Scott M. Thomas (2005) geeft vanuit zijn kennis van de internationale betrekkingen een introductie op de *resurgence of religion and the transformation of international relations*. Zijn waarneming is dat leidinggevende westerse politici een blinde vlek hebben voor de invloed van religie op processen binnen en tussen landen. Om de wereld te kunnen begrijpen, kan de leer van de internationale betrekkingen, volgens Thomas, niet voorbij gaan aan religie en spiritualiteit. Deze hernieuwde interesse in religie binnen het domein van internationale betrekkingen geldt ook voor het subdomein van de ontwikkelingssamenwerking. Thomas heeft dit betoogd tijdens een lezing voor de *Society for International Development* (Klein Goldewijk 2007). Maar ook anderen nemen een vergelijkbare positie in. Zonder naar volledigheid te willen streven noemen we hier de namen van Katherine Marshall en Wendy Tyndale.³ Zij stonden aan de basis van de *World Faiths Development Dialogue*,⁴ de dialoog tussen de Wereldbank en geloofsgemeenschappen. Katherine Marshall was vanuit de Wereldbank nauw betrokken bij de gesprekken tussen de Wereldbank en vertegenwoordigers van religieuze tradities. Zij pleit tegen de achtergrond van de aanhoudende armoede voor 'Faith and Development Partnerships for the New Millennium' (Marshall & Keough 2004). Zij duidt de raakvlakken tussen sfeer van religie en die van ontwikkelingssamenwerking aan met de woorden *Mind, Heart, Soul and Hands*. Hoewel zij onderkent dat religie met hart en ziel en ontwikkelingssamenwerking met

hoofd en handen geassocieerd worden, pleit ze niet voor een boedelscheiding. Het is in haar ogen niet zo dat religie zich dient te beperken tot 'hart en ziel' of dat ontwikkelingssamenwerking zich uitsluitend zou toeleggen op 'hoofd en handen'. Deze *World Faiths Development Dialogue* heeft een sterke impuls gegeven aan de bezinning op de rol van religie bij ontwikkelingssamenwerking. Wendy Tyndale, die uit de wereld van de non-gouvernementele ontwikkelingsorganisaties komt, vestigt in haar boek (2007) de aandacht op allerlei geïnspireerde initiatieven van mensen in ontwikkelingslanden zelf, ongeacht de vraag of deze initiatieven steun ontvangen vanuit ontwikkelingssamenwerking.

In Nederland heeft de Adviesraad Internationale Vraagstukken (AIV 2005) zich gebogen over de betekenis van religie en cultuur voor ontwikkeling. De toenmalige minister voor ontwikkelingssamenwerking, mw. Agnes van Ardenne, en enkele particuliere ontwikkelingsorganisaties hebben in september 2005 het Kennisforum Religie en Ontwikkelingsbeleid opgericht.⁵ Aanvankelijk had het forum ook de ambitie om kennis te verwerven. Na het vertrek van Van Ardenne hebben de particuliere organisaties voorgesteld om de rol van het forum te beperken tot een beleidsdialoog over de rol van religie bij concrete thema's. In 2008 en 2009 richt de aandacht zich op fragiele staten. Minister Bert Koenders is akkoord gegaan met deze accentverlegging. De kennisopbouw ligt bij wetenschappelijke instituten en het reeds genoemde KCRO.

Onder welke voorwaarden kan religie een instrument voor ontwikkelingssamenwerking zijn? Op het meest praktische niveau gaat het om de vraag of en hoe ontwikkelingsorganisaties inspelen op de zogenoemde *religious resources* binnen ontwikkelingslanden. Is religie een (te benutten) *driver of change* in de samenleving met het oog op armoedebestrijding, conflictbeheersing, behoud van natuurlijke hulpbronnen, onderwijs, gezondheid, ondernemersschap etc? Met welke religieus geïnspireerde organisaties valt er samen te werken? Wat zijn de risico's van het benoemen van religie als een factor van betekenis of van samenwerking met religieus geïnspireerde organisaties?

Op dit praktische niveau zijn de ontwikkelingsdoelstellingen min of meer verondersteld. De vraag naar de voorwaarden waaronder religie een instrument voor ontwikkeling kan zijn, verandert van karakter als de doelstellingen nadere invulling dienen te krijgen. Dat laatste – het tweede niveau - sluit goed aan bij de wens om het eigenaarschap van ontwikkeling te laten bij de mensen om wie het gaat. Het gaat immers om hun leven, om hun deelname aan de samenleving. Religie is nauw verweven met de visies van mensen op

het goede leven. Sommige religieus geïnspireerde visies en religieus gelegitimeerde praktijken sluiten niet direct aan bij de westerse dominante liberale en moderne waarden. De instrumentele rol van religie bij ontwikkelingssamenwerking kan met andere woorden overgaan in een meer substantiële rol. Waar liggen hier de kansen en risico's?

Het derde niveau heeft betrekking op de terminologie. Simpel gesteld: wat verstaan we onder de begrippen (duurzame) ontwikkeling, religie en religieus geïnspireerde organisaties? Hoewel het evident is dat deze termen niet eenduidig vastgelegd kunnen worden, is het wel zaak om aandacht te besteden aan het gegeven dat mensen deze termen verschillend hanteren.

Het artikel beantwoordt de vraag naar de voorwaarden waaronder religie een instrument kan zijn voor ontwikkelingssamenwerking vanuit de onderscheiden drie niveaus. Begonnen wordt met het laatstgenoemde niveau, dus de werkdefinities die het KCRO hanteert voor de centrale begrippen ontwikkeling en religie. Het volgende deel gaat in op de meerwaarde van religie voor ontwikkelingssamenwerking (het eerste niveau). In dat deel ligt het accent nog sterk op de instrumentele betekenis van religie. De substantiële betekenis van religie (tweede niveau) komt aan de orde in het volgende deel. Het geheel wordt afgesloten met enkele conclusies.

Werkdefinities

Het Kenniscentrum Religie en Ontwikkeling opereert binnen de brede context van duurzame ontwikkeling, internationale samenwerking en samenlevingsopbouw. Het woord 'ontwikkeling' komt in veel combinaties voor: ontwikkelingslanden, onderontwikkeling, ontwikkelingsamenwerking, duurzame ontwikkeling, ontwikkelingsdoelstellingen, sociale ontwikkeling, ontwikkelingsbeleid, humane ontwikkeling etc. Zeker binnen de sfeer van de multilaterale financiële instituten (MFI's)⁶ is de betekenis van ontwikkeling echter versmald tot economische groei. Deze domineert als het ware alle andere dimensies van ontwikkeling. Het is evident dat economische groei in veel situaties een voorwaarde is voor armoedebestrijding. Economische groei vormt echter geen garantie voor een vermindering van de omvang of de ernst van de armoede.

Ontwikkeling

Ontwikkeling heeft in de ogen van het Kenniscentrum Religie en Ontwikkeling en zijn participanten ook betrekking op de sociale en politieke verhoudin-

gen, de cultuur, de natuur en het milieu. We (medewerkers van het KCRO) hechten aan deze multi-dimensionale benadering, omdat daarmee ook dilemma's zichtbaar gemaakt kunnen worden.⁷ Vooruitgang binnen het economische domein gaat bijvoorbeeld niet per definitie gepaard aan vooruitgang binnen het ecologische domein. Beoogde en gerealiseerde effecten binnen het ene domein hebben onbedoelde (en soms ook onverwachte) effecten in andere domeinen. Ontwikkelingen binnen het sociaal-culturele (religieuze) domein kunnen invloed uitoefenen op het economische of politieke domein en vice versa. Deze multi-dimensionale benadering van ontwikkeling is onder andere uitgewerkt door Daly & Cobb (1989), Goulet (1995), Kamminga (2001), Landes (1998), Sen (1999) en Van der Wal & Goudzwaard (2006). Het VN programma voor ontwikkeling⁸ kiest sinds 1990 in zijn jaarlijkse *Human Development Report* ook voor een multi-dimensionale benadering van ontwikkeling.

Naast een keuze voor een brede invulling van ontwikkeling, hebben we nog een belangrijke keuze gemaakt. In navolging van Amartya Sen (1999) zien we ontwikkeling als de toename van de vrijheid van ieder mens om zijn of haar leven naar eigen inzichten vorm te geven. Het gaat ten principale om de vrijheid om de zich eigengemaakte visies op het goede leven te realiseren (Kamminga 2001). Met deze toespitsing van het begrip 'ontwikkeling' houden we de mogelijkheid open dat zich rondom ontwikkeling tegenstellingen voordoen, niet alleen als gevolg van strijdige belangen maar ook als uitvloeisel van verschillende visies op het goede leven.⁹ Terzijde kan opgemerkt worden dat deze invulling van ontwikkeling op gespannen voet staat met de veelal impliciete opvatting dat ontwikkeling samenvalt met de weg van een traditionele samenleving naar een moderne samenleving naar westers model.

Religie

De Adviesraad Internationale Vraagstukken (AIV 2005) omschrijft religie als 'het geloof in een niet-empirisch bepaalde werkelijkheid (machten of krachten, meestal God of goden genoemd) als zingevende bron van inspiratie voor menselijk gedrag'. De ervaring van een niet-empirisch bepaalde werkelijkheid lijkt voor de AIV het onderscheidende kenmerk van religie ten opzichte van andere verschijnselen te zijn. Voor de 'gelovigen' is deze (beleefde, gehoorde, verhaalde) ervaring van een niet-empirisch bepaalde werkelijkheid van fundamentele betekenis voor hun mens-zijn. Ze werkt door in levensbeschouwing en levensstijl, in visies en praktijken. Gerrie ter Haar en Stephen Ellis (2006) hebben deze presentie van religie in de alledaagse werkelijkheid in het kader van het debat over religie en ontwikkeling ook wel benoemd in termen van

religious resources, te onderscheiden in *spiritual experiences*, *religious ideas*, *religious organisations* en *religious practices*:

- *Spiritual experiences*: de religieuze ervaringen van mensen in relatie tot het transcendente. Het transcendente is op te vatten als verzamelterm voor het ultieme, het goddelijke, geesten, goden etc. Dergelijke ervaringen kunnen aan de basis van veranderingen, individueel en collectief, staan.
- *Religious ideas*: de visies op de kosmos, de wereld, het leven, de natuur, het kwaad, het heilige tot en met de deugden en waarden die richtinggevend zijn voor het handelen. Deze visies, deugden en waarden zijn verwoord in verhalen, al of niet gestold in leerstellingen en regels.
- *Religious organisations*: de religieuze bewegingen, gemeenschappen en organisaties, hun (eventuele) leiders en de netwerken waarin zij samenwerken. In een wat breder kader spreken anderen ook wel over *faith based organisations* en *faith inspired organisations*.¹⁰
- *Religious practices*: de rituele handelingen, de gewoonten, de plaatsen en voorwerpen die de niet-empirisch bepaalde en de empirisch bepaalde werkelijkheid verbinden.

Deze vier mogelijke eigenschappen van religie reiken een taal aan om de rol van religie bij ontwikkeling te benoemen. In het beleidsdiscours richt de aandacht zich bijvoorbeeld bijna uitsluitend op de rol van religieuze leiders en religieuze organisaties. Veel initiatieven rondom de interreligieuze en interlevensbeschouwelijke dialoog concentreren zich daarentegen op gedeelde visies op het goede leven of op de verschillende rituelen. In confrontaties tussen religieuze tradities of tussen religieuze tradities en niet-religieuze tradities richt de aandacht zich ook op elkaar uitsluitende aanspraken op de (vermeende) waarheid.

De onderscheiden *religious resources* functioneren voor het KCRO als een hulpmiddel om oog te krijgen voor de betekenis van religie voor ontwikkeling.

Religie en ontwikkeling

Schema 1 is een poging om de vier *religious resources* en de onderscheiden dimensies op elkaar betrekken. Religieuze leiders die een positieve of negatieve rol spelen in conflicten zouden bijvoorbeeld gepositioneerd kunnen worden op het snijpunt van actoren en politiek. Religieuze gemeenschappen die behulpzaam zijn bij het versterken van lokale instituties passen op het snijpunt van religieuze actoren en de sociaal-culturele dimensie van ontwikkeling. De invloed van religie op het ondernemerschap of op welvaart sluit daarentegen aan bij de economische dimensie van ontwikkeling en verschillende *religious*

resources. Het schema is niet meer dan een (onvolkomen) hulpmiddel om de dialoog over religie en ontwikkeling te structureren. Het maakt ook duidelijk dat de positieve of negatieve rol van religieuze actoren (religieuze leiders, gemeenschappen en organisaties) nog het meest eenvoudig te benoemen is, ook zonder het religieuze karakter te accentueren.

Schema 1 Ontwikkeling en *religious resources*

<i>Ontwikkelingsdimensies</i>	<i>Religious resources</i>			
	Spirituele ervaringen	Ideeën	Actoren	Praktijken
Vrijheid				
Economisch				
Sociaal-cultureel				
Ecologisch				
Politiek				

Meerwaarde van religie voor ontwikkelingssamenwerking

De centrale vraag is onder welke voorwaarden (Nederlandse) ontwikkelingsorganisaties religie als instrument kunnen gebruiken. Een daaraan voorafgaande vraag is hoe ontwikkelingsorganisaties religie als *driver of change* gebruiken. Daarna volgen de lastige kwesties, de vragen en dilemma's, die ze hierbij tegenkomen. Tenslotte zullen enkele conclusies met betrekking tot de meerwaarde van religie getrokken worden.

Religie als driver of change

De *drivers of change* benadering¹¹ veronderstelt dat een ontwikkelingsorganisatie een contextanalyse maakt alvorens te besluiten tot het aangaan van samenwerkingsverbanden met organisaties in een ontwikkelingsland. In een dergelijke contextanalyse gaat het om de structuren, de instituties en de actoren binnen een samenleving. Binnen de *drivers of change* benadering gaat het om het ontdekken van de bewegingen en krachten die van invloed zijn op 'ontwikkeling'. Hierop volgt in theorie een beleidsmatige afweging met welke organisaties samengewerkt zal worden om specifieke ontwikkelingsdoelstellingen te bereiken.

Binnen deze benadering richt de aandacht voor *religious resources* zich primair op religieuze actoren, variërend van de religieuze organisaties (*religious organisations* zoals kerken) en de religieuze leiders tot en met de religieus geïnspireerde (*faith inspired*) organisaties en bewegingen (zie de kolom 'actoren' in schema 1). Religieuze organisaties en leiders zijn in principe een goede

bron van informatie van wat er leeft onder de bevolking. Bovendien genieten ze doorgaans meer vertrouwen van de bevolking dan politici (Deepa Narayana e.a. 2000). Religieuze en/of religieus geïnspireerde organisaties verlenen soms ook diensten op terreinen als onderwijs en gezondheidszorg (*service delivery*). In geval van overeenstemming in ontwikkelingsdoelstellingen tussen de Nederlandse ontwikkelingsorganisatie en haar partnerorganisatie in ontwikkelingslanden is de samenwerking op dit niveau zeer goed mogelijk. Feitelijk gaat het hier om betrekkelijk pragmatische keuzes, waarbij religie – vanuit het perspectief van de Nederlandse ontwikkelingsorganisatie – nauwelijks een rol hoeft te spelen. Wel bestaat er een zekere terughoudendheid om samen te werken met organisaties die zich sterk religieus profileren¹² of die de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens niet integraal onderschrijven.

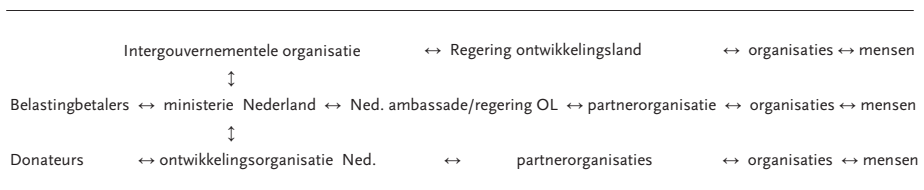
Secundair kan de aandacht zich ook richten op de religieus geïnspireerde ideeën (*religious ideas*) over de samenleving, de natuur en de mens (zie de kolom ideeën in schema 1). Soms zullen deze ideeën bijdragen aan de ontwikkelingsdoelstellingen, bijvoorbeeld waar het gaat om de menselijke waardigheid, gemeenschapszin, solidariteit en rechtvaardigheid. Soms zijn er ook spanningen, zoals rondom mensenrechten, HIV/Aids, waarde van eigen cultuur, waarde van niet-menselijk leven etc. Deze religieus geïnspireerde ideeën liggen – zoals alle ideeën – niet voor eens en altijd vast, maar zijn voortdurend in beweging. Ontwikkelingssamenwerking draagt dan soms bedoeld en soms onbedoeld bij aan veranderingen op het niveau van ideeën m.b.t. mensenrechten, HIV/Aids etc. Maar dergelijke veranderingen gaan zelden zonder slag of stoot. Fundamentalistische stromingen binnen de religieuze tradities en radicale critici van religieuze tradities hebben de neiging om religieus geïnspireerde ideeën terug te brengen tot de vermeende essenties van de betreffende religie. Zo geven zij elkaar en zichzelf weinig of geen ruimte om te veranderen.

De *religious practices* en de *spiritual experiences* (zie de desbetreffende kolommen in schema 1) zullen bij westerse ontwikkelingsorganisaties zelden of nooit als *driver of change* onderkend worden. Voor zover deze in beeld komen, zullen ze eerder als belemmering dan als stimulans voor ontwikkeling beschouwd worden. Ze laten zich niet of nauwelijks gebruiken als instrument voor (extern vastgestelde) ontwikkelingsdoelstellingen, omdat deze *religious resources* te ver af staan van de meeste ontwikkelingsdoelstellingen. Wel komen deze *religious resources* in beeld in geval van proselitisme, dus in situaties waarbij de ontwikkelingsrelatie mede in het teken staat van bekeringsdrang. Ontwikkelingsorganisaties die subsidies ontvangen van het Ministerie voor Ontwikkelingssamenwerking mogen zich overigens niet bezighouden met

zending, missie of proslitisme. In geval van een partnership binnen één religieuze traditie kunnen de (gedeelde) *religious practices* en *spiritual experiences* van betekenis zijn in de onderlinge relaties. De ervaring deel uit te maken van één (wereldwijde) religieuze traditie kan de samenwerking tussen de (Nederlandse) ontwikkelingsorganisatie en de partnerorganisatie in een ontwikkelingsland vergemakkelijken. Cordaid heeft als ontwikkelingsorganisatie die staat in de brede katholieke traditie, bijvoorbeeld relatief eenvoudig toegang tot katholieke bewegingen, bisschoppen en priesters in tal van ontwikkelingslanden.

De omgang met religie als *driver of change* is in werkelijkheid complexer; er zijn meer actoren in het spel dan de westerse ontwikkelingsorganisatie en haar (potentiële) partnerorganisatie in een ontwikkelingsland. Naast de Nederlandse ontwikkelingsorganisatie hebben we in Nederland ook te maken met de Nederlandse bevolking in de rollen van belastingbetalers, donateurs en kiezers en met het ministerie voor ontwikkelingssamenwerking in zijn rol als medefinancier van particuliere en intergouvernementele organisaties en in zijn rol van uitvoerder van ontwikkelingsbeleid. In 'ontvangende' ontwikkelingslanden zijn er naast de officiële partnerorganisaties ook de Nederlandse ambassades, de (veelal kleinschaliger) *community based organisations* en de mensen om wie het uiteindelijk begonnen is (zie schema 2). De rol van religie zal in de schakels van deze 'ontwikkelingsketen' verschillend geduid worden.

Schema 2 Geldstromen en terugkoppeling



Lastige kwesties

In de praktijk van ontwikkelingssamenwerking speelt een aantal kwesties in relatie tot het gebruik van religie als instrument voor ontwikkelingssamenwerking.

De meest praktische kwestie betreft de keuze van partnerorganisaties. Primair gaat het uiteraard om de (potentiële) bijdrage aan de vigerende ontwikkelingsdoelstellingen. Maar daarnaast speelt ook mee of de betreffende partnerorganisaties staan in een herkenbare traditie met vergelijkbare waarden en normen. Zonder nu te willen suggereren dat de keuze van partnerorganisaties geheel en al ingegeven is door de verzuilde Nederlandse structuur,¹³ speelt dit argument wel een rol. Hierbij dringt zich de vraag op of het uit het oogpunt van doeltreffende en doelmatige ontwikkelingssamenwerking niet verstandiger is om partnerschappen aan te gaan met – afhankelijk van de context – bijvoorbeeld organisaties die in de hindoeïstische of de islamitische traditie staan. Het is opvallend dat Nederlandse ontwikkelingsorganisaties weinig ervaring hebben met de samenwerking met Islamitische organisaties.¹⁴ Vanuit de opvattingen omtrent het eigen profiel kan het voor een Nederlandse ontwikkelingsorganisatie verstandig zijn om primair samen te werken met organisaties die een vergelijkbare identiteit hebben.¹⁵ Maar vanuit een contextanalyse en vanuit de gekozen ontwikkelingsdoelstellingen is deze keuze niet vanzelfsprekend. De kunst is om met een eigen (vigerende) identiteit niet eenkennig te zijn bij het zoeken van partnerorganisaties.

Op de achtergrond hiervan speelt een andere kwestie, namelijk een zekere terughoudendheid met betrekking tot de samenwerking met organisaties die mogelijk andere ideeën hebben ten aanzien van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens. De opties zijn in theorie betrekkelijk simpel. Samenwerking is alleen mogelijk indien de betreffende (potentiële) partnerorganisatie zich committeert aan de mensenrechten. Is dat niet geval dan kunnen de betreffende religieus geïnspireerde organisaties uitgesloten worden van samenwerking. De tweede optie is dat de samenwerking zich concentreert op het niveau van het project, met de gedeelde beoogde resultaten en zakelijke randvoorwaarden. Religie verdwijnt daarmee naar de achtergrond van de samenwerking. De laatste optie is dat de samenwerking zich mede richt op de dynamiek binnen de religieuze traditie, kortom dat de samenwerking de beweging richting mensenrechten ondersteunt. Hiermee kan de verdenking ontstaan dat de ontwikkelingsorganisatie positie kiest binnen religieuze discussies.¹⁶

De derde kwestie betreft de veronderstelde blinde vlek van de mensen die werkzaam zijn bij Nederlandse ontwikkelingsorganisaties voor de betekenis van religie. Het getuigt in zekere zin van een seculiere opvatting om religie als een te onderscheiden levensterrein te benoemen, dus om een aantal ver-

schijnselen te brengen onder de noemer van religie. Veel mensen die elders leven kunnen of willen religie niet beperken tot één van de vele levensterreinen (vergelijkbaar met economie, politiek, onderwijs, wetenschap, cultuur). Vanuit een religieus perspectief kan immers met goed recht verdedigd worden dat religie betrekking heeft op alle levensterreinen. Het is ook veelbetekend dat sommige beschavingen zelfs geen term voor religie hebben. Religie valt bij wijze van spreken samen met heel het leven. Het is een gegeven dat veel mensen die werkzaam zijn bij Nederlandse ontwikkelingsorganisaties zich een seculiere opvatting hebben eigen gemaakt. Het geschetste religieuze perspectief staat buiten de eigen ervaringswereld. De uitdaging is om – desgewenst met behoud van de seculiere opvatting – open te staan voor andere opvattingen.

Het is evident dat zich spanningen in deze ontwikkelingsketen (zie schema 2) voordoen. De Nederlandse ontwikkelingsorganisatie staat onder grote druk van de soms hoog opgeschroefde verwachtingen van hun donateurs. Laatstgenoemden willen snelle en zichtbare resultaten zien op straffe van het verleggen of kappen van hun donaties. Soms gaan deze donateurs zelfs rechtstreekse contacten aan met allerlei kleinschalige initiatieven in ontwikkelingslanden.¹⁷ Bovendien stelt het Nederlandse ministerie ook hoge eisen aan de bedrijfsvoering, de verantwoording en de resultaten. Het ministerie staat weer onder druk van politieke partijen en – indirect – van kiezers en belastingbetalers.

De partnerorganisaties in ontwikkelingslanden moeten balanceren tussen de zakelijke criteria en de daarbij behorende taal en zeden van hun donororganisaties enerzijds en de ideeën en praktijken van *community based organisations* uit de eigen achterban anderzijds. Identificeren zij zich primair met de eigen achterban, dan leidt dat tot vragen van de donororganisatie. Kiezen ze daarentegen voor een goede relatie met de westerse donororganisatie, dan lopen ze het risico te vervreemden van de eigen achterban, de uiteindelijke doelgroep. De vraag naar het eigenaarschap van ontwikkeling is in dit verband uiterst relevant, dus wie bepaalt de doelstellingen van ontwikkelingssamenwerking op micro-, meso- en macroniveau? Het wenselijke antwoord op deze indringende vraag is natuurlijk dat de betrokkenen – en niet de donoren – op de verschillende niveaus zelf eigenaar zijn. Maar gegeven alle eisen die meekomen met de wensen en belangen van belastingbetalers, kiezers en donateurs in de rijke landen, ligt dat eigenaarschap in de praktijk niet zo helder.

Een wereld te winnen, maar ...

Ontwikkelingsorganisaties onderkennen de mogelijkheden van religie als instrument voor ontwikkelingssamenwerking. Ze lopen daarbij wel tegen lastige kwesties aan. Maar onder welke voorwaarden heeft religie een meerwaarde voor ontwikkelingssamenwerking?

Vanuit het perspectief van ontwikkelingssamenwerking kunnen – zoals betoogd – *religious resources* beschouwd en benut worden als *drivers of change*. Het eerste wat we in dit verband willen stellen is dat hier nog veel te winnen is. Ontwikkelingsorganisaties kunnen deze *religious resources* beter benutten dan ze nu doen. Maar dat veronderstelt wel kennis van religieuze tradities, met name van de invloed vanuit de tradities op het wel en wee in de samenleving. Multireligieuze en interdisciplinaire reflectie op de opgedane ervaringen maken daar onlosmakelijk deel uit van deze kennisontwikkeling.¹⁸ De tweede opmerking is dat het nauw luistert hoe de ontwikkelingsdoelstellingen zijn geformuleerd. Zijn deze ingegeven door de donoren (belastingbetalers en donateurs in de rijke landen) of komen deze voort uit de wensen en verlangens van mensen in ontwikkelingslanden? Het gaat hier ten diepste om het eigenaarschap van ontwikkeling, om de participatie in de vormgeving van de eigen samenleving.

Religie als instrument voor ontwikkelingssamenwerking heeft dus primair een positieve betekenis. Vanuit het perspectief van de Millenniumdoelstellingen voor armoedebestrijding is het immers raadzaam om alle potentiële krachten te benutten. Als religie zich binnen een bepaalde context aandient als een dergelijke kracht, dan is het ook zaak om deze te betrekken bij ontwikkeling. Het is wel een kwestie van professionaliteit om de potenties van religie in dit verband onder ogen te willen zien en deze onbevooroordeeld te testen op de mogelijke bijdrage aan ontwikkeling.

Maar religie als instrument voor ontwikkelingssamenwerking roept ook vragen op:

- Waar het gaat om religieuze gemeenschappen als toegang tot brede lagen van de bevolking, kunnen de ideeën en praktijken van deze gemeenschappen ondergeschikt gemaakt worden aan de doelstellingen en de strategieën van de betrokken (Nederlandse) ontwikkelingsorganisatie. De ontwikkelingsorganisatie gebruikt de communicatiekanalen van een religieuze gemeenschap om haar eigen ideeën over onderwijs, mensenrechten en gezondheidszorg aan de man of vrouw te brengen. Misschien is het punt niet zozeer dat dit gebeurt; bepalend is de omgang

met de levende ideeën en praktijken binnen de betreffende gemeenschap. Respectvolle omgang met de bestaande (religieuze) tradities, ook als de ontwikkelingsorganisatie de betreffende ideeën en praktijken volstrekt afwijst, is een belangrijke randvoorwaarde.

- Waar het gaat om dienstverlening door religieus geïnspireerde organisaties kunnen spanningen ontstaan rondom de vermenging tussen deze specifieke dienstverlening en andere activiteiten. Hierbij kan gedacht worden aan activiteiten die primair ten dienste staan van de eigen religieuze gemeenschap, variërend van zending & missie tot en met de toerusting van het eigen religieuze kader. Heeft de beoogde dienstverlening een al of niet verborgen agenda met betrekking tot de verbreiding of versterking van de eigen groep? De bijbehorende randvoorwaarde is gevoeligheid voor proselitisme bij de partnerorganisatie.
- Op uitvoeringsniveau liggen soms vragen bij de schaal van de activiteiten en de professionaliteit van de religieus geïnspireerde organisaties. Ze zijn niet altijd bij machte om te voldoen aan de hoge eisen die donororganisaties aan de verantwoording stellen. Tijdelijke additionele ondersteuning kan dergelijke problemen verhelpen.
- Waar het gaat om religieus geïnspireerde visies op integrale ontwikkeling, kan een risico van selectief gebruik ontstaan. De ontwikkelingsorganisaties hebben dan vooral oog en oor voor ideeën die het eigen onbehagen met de westerse cultuur bevestigen. Het voorbeeld is de neiging om traditionele culturen te romantiseren (paradijs, utopia), dus als gemeenschappen die niet materialistisch en individualistisch zijn. Deze beelden dienen dan als kritiek op het materialisme en het individualisme in de eigen westerse samenleving. Een analyse van de context in zowel het ontwikkelingsland als Nederland kan een te vergaande romantisering vermijden.
- Waar het gaat om religieus geïnspireerde ontwikkelingsorganisaties in Nederland in relatie tot religieus geïnspireerde partnerorganisaties kunnen zich lastige keuzesituaties voordoen, met het risico van het 'uitsluiten' van potentiële partnerorganisaties die buiten de eigen religieuze (of levensbeschouwelijke) traditie staan.¹⁹ Deze voorkeur voor partnerorganisaties uit de eigen traditie leidt ook tot spanningen binnen de lokale context. De positie van een organisatie met goede relaties met buitenlandse donororganisaties uit dezelfde religieuze traditie wordt versterkt, waardoor de machtsverhoudingen veranderen. Een goede contextanalyse, inclusief de diverse (religieuze) actoren, is ook hier een belangrijke randvoorwaarde.

Binnen deze discussie komt het in de praktijk dus vooral aan op een goede contextanalyse. Waar sluiten de doelstellingen van de donororganisaties en hun partnerorganisaties aan bij de wensen en verlangens van de mensen om wie het uiteindelijk gaat? Welke ontwikkelingen dragen bij aan die gedeelde doelstellingen? Welke rol spelen religieuze actoren en ideeën binnen dit geheel? Het is op dit punt van cruciaal belang om met een *open mind* naar die religieuze actoren en ideeën te kijken, dus deze niet bij voorbaat negeren maar ook niet bij voorbaat omarmen. Zelfs als blijkt dat een samenwerking met een religieuze actor de best mogelijk bijdrage aan de doelstelling zou zijn, is het nog zaak om te bezien wat de onbedoelde effecten van die samenwerking in de lokale context kunnen zijn.

Substantiële rationaliteit

Wat zijn de kansen en risico's als vanuit religieuze tradities eigen visies op het goede leven gepraktiseerd of uitgedragen worden? Deze vraag is vooral van belang als die visies 'anders' zijn dan die in het thuisland van de donororganisatie.

De aandacht voor religie als instrument voor ontwikkelingssamenwerking beweegt zich sterk in de sfeer van de functionele rationaliteit. De *religious resources* krijgen hun betekenis in relatie tot ontwikkelingsdoelstellingen die niet per se eigen zijn aan de respectieve religieuze tradities. Het kost betrekkelijk weinig moeite om binnen de onderscheiden religieuze tradities gedeelde waarden te vinden die ondersteunend zijn aan de ontwikkelingsdoelstellingen. Een deel van de bestaande interreligieuze dialoog houdt zich hier intensief mee bezig. Dergelijke exercities leiden tot een ondersteuning van de doelstellingen die vooral in of rondom de Verenigde Naties zijn overeengekomen, waarbij de achterliggende waarden gerelateerd worden aan de religieuze tradities.²⁰ Tegelijkertijd leiden deze interreligieuze exercities ook tot fundamentele kritiek op de traagheid waarmee uitvoering gegeven wordt aan de afspraken, op de dominante materialistische cultuur en op de neoliberale ordening van de samenleving.²¹

Het punt wat we hier echter willen signaleren, is dat we ons in de discussies over religie en ontwikkeling niet kunnen beperken tot de sfeer van de functionele rationaliteit. Religie brengt – in relatie tot ontwikkelingssamenwerking – ook een substantiële rationaliteit mee. Binnen religieuze tradities leven ook visies op ontwikkeling en bestaan ook leefstijlen die 'anders' zijn dan we in een moderne, seculiere en liberale samenleving gewend zijn. Hier

bij valt natuurlijk primair te denken aan de fundamentalistische stromingen binnen (bijna) alle religieuze en levensbeschouwelijke tradities. Maar het gaat zeker niet alleen om allerlei vormen van fundamentalisme. Sommige – zoals inheemse gemeenschappen in Latijns-Amerika of Sub-Sahara Afrika, het koninkrijk Bhutan met zijn Bruto Nationaal Geluk – wensen niet meer dan een ruimte waarbij ze min of meer gevrijwaard blijven van invloeden van andere stromingen. Andere stromingen binnen in het bijzonder christelijke en islamitische tradities hebben universele pretenties, soms met de overtuiging dat ze zich bevinden in een uitzonderlijke situatie van strijd tussen botsende beschavingen.²²

In 2007 heeft het Kenniscentrum Religie en Ontwikkeling een poging gedaan om deze substantiële betekenis van religie voor ontwikkeling verder te verkennen. Tijdens de conferentie *Transforming Development. Exploring approaches to development from religious perspectives* (Van Wensveen 2008) kwamen circa 80 mensen bij elkaar vanuit onder andere de participanten van het Kenniscentrum en hun partnerorganisaties uit ontwikkelingslanden. De conferentie had een multireligieus karakter. De deelnemers deelden de gedachte dat religie bijdraagt aan hun visies op het goede leven. In hun beelden van het goede leven domineerde het begrip relationaliteit. Relaties met elkaar, relaties met goden en geesten en relaties met de natuur en de kosmos. Van daaruit kwam men tot een concept van integrale ontwikkeling, dus ontwikkeling die zowel betrekking heeft op de materiële als de immateriële aspecten van het samenleven. Maar dat veronderstelt weer een verandering van de ontwikkelingssamenwerking (*transforming development*). De conferentie bevatte impliciet en expliciet kritiek op de moderne samenleving: te materialistisch en te individualistisch. In het verlengde daarvan was er ook (opbouwende) kritiek op de staande praktijk van ontwikkelingssamenwerking: te veel gericht op het volgen van de juiste procedures. De conferentie is echter tegelijkertijd een poging om vanuit religieuze perspectieven de vraag naar het doel of de inhoud van ontwikkeling opnieuw op de agenda te plaatsen. Anders gezegd: het westerse ontwikkelingsmodel heeft niet meer het alleenrecht. Religieuze visies op het goede leven kunnen ook haaks op elkaar staan. Conflicterende visies zijn deel van de complexe werkelijkheid. De uitdaging is om wegen te vinden om daar mee om te gaan.

Besluit

Onder welke randvoorwaarden kan religie een instrument voor ontwikkelingssamenwerking zijn? Dat was de leidende vraag voor dit artikel. Na uitvoerige introductie waar ondermeer ingegaan is op de gehanteerde werkdefinities van ontwikkeling en religie, is de vraag primair beantwoord vanuit een functioneel perspectief: *religious resources* als middel om bij te dragen aan ontwikkelingsdoelstellingen. Tevens is ook ingegaan op een meer substantieel perspectief: *religious resources* als drager van andere visies op ontwikkeling. Deze perspectieven zijn wel te onderscheiden, maar nauwelijks te scheiden. Bij wijze van samenvatting volgen in deze laatste paragraaf de belangrijkste impressies.

Ontwikkelingssamenwerking is een reactie op het gegeven dat miljoenen mensen niet beschikken over voedsel, drinkwater, huisvesting, gezondheidszorg en onderwijs wat hen belemmert om goed te kunnen leven. Ze ontberen de vrijheid om hun leven in te richten overeenkomstig hun eigen visies. Juist vanwege de omvang, de gelaagdheid en de complexiteit zijn eenvoudige en snelle oplossingen niet voor handen. *Religious resources* bieden ook niet 'de' oplossing, maar ze kunnen wel bijdragen aan een oplossing. Anders gezegd: ontwikkelingssamenwerking zou zich zelf te kort doen als ze de *religious resources* zou negeren.

In het artikel zijn twee randvoorwaarden naar voren gekomen:

- De eerste randvoorwaarde betreft de kennis van religieuze tradities onder ontwikkelingswerkers, met name de kennis van de betekenis van religie voor ontwikkeling. Deze kennis is verbonden met een empathische houding, dat wil zeggen het vermogen om zich in te leven in de spirituele ervaringen, de religieuze visies, de religieuze praktijken en de religieuze actoren in de lokale context.
- De tweede randvoorwaarde betreft een integrale contextanalyse waarbij ook de spirituele ervaringen, de religieuze visies, de religieuze praktijken en de religieuze actoren betrokken zijn.

Letterlijk genomen vindt er een instrumentalisering van religie plaats, dat houdt in dat religie ingezet wordt ten bate van andere, extern geformuleerde, doelstellingen. Daar is op zich niets op tegen. Maar dat veronderstelt wel dat deze externe doelstellingen aansluiten bij de visies, waarden en praktijken die binnen de betreffende religieuze en sociale traditie leven. De inzet van

religious resources betekent zelden of nooit dat er een volledige overeenstemming zal bestaan tussen de religieuze actoren en de westerse ontwikkelingsorganisaties over het goede leven.²³ Vaak is overeenstemming op het niveau van doelstellingen van de samenwerking of van het project voldoende. Maar deze oppervlakkige overeenstemming kan niet verhullen dat zich op een fundamenteeler niveau spanningen voordoen. De conferentie over *Transforming Development* was een eerste poging om die visies op het goede leven zichtbaar en bespreekbaar te maken.

Noten

- 1 De participanten van het Kenniscentrum Religie en Ontwikkeling zijn Cordaid, ICCO, de Islamitische Universiteit Rotterdam, Seva Network Foundation en stichting Oikos. Het Institute of Social Studies (ISS) is bij het centrum betrokken via prof. dr. G. ter Haar.
- 2 De referenties bij dit artikel geven een eerste indruk van de recente literatuur rondom dit thema.
- 3 Voor hun publicaties kan verwezen worden naar de referenties
- 4 Zie de (inmiddels gedateerde) website www.wfdd.org.uk (geraadpleegd 11 oktober 2008).
- 5 Het Kennisforum Religie en Ontwikkelingsbeleid bestond bij zijn oprichting uit het Ministerie voor Ontwikkelingssamenwerking, Cordaid, ICCO, Kerk in Actie, Oikos en Prisma. Later namen ook IKV, Pax Christi, Hivos, CMC Mensen met een Missie, Initiative for Change, Seva Network Foundation en de commissie Justitia et Pax deel aan het Kennisforum. Het forum publiceerde in 2008 de *Handout Religion and Development Policy* als handreiking voor de Nederlandse ambassades in ontwikkelingslanden en projectmedewerkers van non-gouvernementele ontwikkelingsorganisaties.
- 6 Wereldbank en Internationaal Monetair Fonds (IMF) zijn de bekendste voorbeelden van deze MFI's.
- 7 Een persoon ervaart een dilemma als hij of zij moet kiezen tussen twee voor hem of haar belangrijke waarden. Wat hij of zij ook kiest, hij of zij ontkomt niet aan een verlies.
- 8 United Nations Development Programme (UNDP), zie <http://www.undp.org/>.
- 9 Het vrijheidsbegrip van Amartya Sen is zowel negatief (vrij zijn van ...) als positief (vrij zijn tot ...).
- 10 De aanduiding *Faith Based Organisations* (FBO's) geldt doorgaans voor organisaties en bewegingen die expliciete maatschappelijke doelstellingen hebben en die wel min of

- meer verbonden zijn met een religieuze traditie. De aanduiding *Faith Inspired Organizations* maakt die verbinding met de betreffende traditie nog zwakker.
- 11 De *drivers of change* benadering is o.a. in gebruik bij het *Department for International Development* (DfID) in Groot-Brittannië. Het is een analytisch model om te bepalen welke interventies doelgericht en doelmatig bijdragen aan ontwikkeling.
 - 12 Het bijzondere is dat sommige missionaire organisaties wel degelijk een belangrijke rol spelen bij de gemeenschapsofbouw en de *service delivery* op lokaal niveau. Samenwerking op dat praktische niveau kan dan voor een Nederlandse ontwikkelingsorganisaties aantrekkelijk zijn. Subsidievoorwaarden kunnen deze samenwerking echter belemmeren.
 - 13 De (grote) ontwikkelingsorganisaties zijn te herleiden tot de protestants-christelijke (ICCO, Kerk in Actie e.a.), de katholieke (Cordaid, CMC e.a.), de humanistische (Hivos) en de neutrale (Oxfam-Novib e.a.) zuilen.
 - 14 Inputdocument conferentie van 10 september 2007.
 - 15 Cordaid met katholieke, ICCO met protestantse, Seva met hindoeïstische, Islamic Relief met islamitische, Hivos met humanistische, Oxfam Novib met algemene partnerorganisaties in ontwikkelingslanden en wereldwijde netwerken.
 - 16 Deze kwestie krijgt een nadere uitwerking in het output paper van de conferentie van 10 september 2007. De werktitel luidt: Nederlandse ontwikkelingsorganisaties en dialoog en samenwerking met islamitisch-politieke bewegingen. Ook Maurits Berger (2007) besteedt aandacht aan deze kwestie. Hij bepleit een grote mate van terughoudendheid in de deelname aan theologische discussies bij Islamitische organisaties.
 - 17 De rechtstreekse contacten staan wel borg voor een grote mate van betrokkenheid. Daar er zelden met veel betaalde stafkrachten gewerkt wordt, kunnen de overheadkosten tot een minimum beperkt worden. De eerste evaluaties stemmen overigens niet optimistisch over structurele resultaten.
 - 18 Het Kenniscentrum Religie en Ontwikkeling is mede hiertoe opgericht. Vanuit dit kenniscentrum is ook bijgedragen aan de *Handout Religion and Development Policy* (2008).
 - 19 Chris van der Heijden 'Geloven in Hulp' in *Internationale Samenwerking* van juli 2007.
 - 20 Universele Verklaring van de Rechten van de Mens, de Millennium Ontwikkelingsdoelstellingen (en de achterliggende World Summits aan het einde van de 20^{ste} eeuw), het Earth Charter etc.
 - 21 Critici spreken dan over het neoliberale globaliseringsproject. Verklaringen van de Katholieke Kerk (encyclieken), de Wereldraad van Kerken en de Wereldalliantie van Reformatorische Kerken staan ook in deze kritische lijn.
 - 22 De term 'botsende beschavingen' ontleen ik aan Samuel Huntington: *Botsende beschavingen. Cultuur en conflict in de 21^{ste} eeuw*. Olivier Roy betoogt in zijn boek *De globalisering van de Islam* dat juist de als uitzonderlijk ervaren bedreiging het gebruik

van excessief geweld rechtvaardigt. John Gray reikt een wat bredere context aan in zijn *Zwarte mis. Apocalyptische religie en de moderne utopieën* (2007). Universele utopieën hebben het gevaar in zich van botsingen met andersdenkenden.

- 23 Hetzelfde kan gezegd worden over de samenwerking tussen westerse NGO's en partnerorganisaties in ontwikkelingslanden in het algemeen.

Literatuur

AIV (2005),

De invloed van cultuur en religie op ontwikkeling. Stimulans of stagnatie, rapport Adviesraad Internationale Vraagstukken, Den Haag: AIV/Ministerie van Buitenlandse Zaken.

Berger, Maurits (2006),

Religion and development aid. The special case of Islam, The Hague: Clingendael Institute.

Beyer, Peter (2006),

Religions in global society, New York: Routledge.

Daly, Herman A. & John B. Cobb (1989),

For the Common Good. Redirecting the Economy toward Community, the Environment, and a Sustainable Future, Boston: Beacon Press.

Goulet, Dennis (1995),

Development Ethics: A Guide to Theory and Practice, New York: The Apex Press.

Gray, John (2007).

Zwarte mis. Apocalyptische religie en de moderne utopieën, Amsterdam: Ambo.

Haar, Gerrie ter & James J. Bussutil, (2005),

Bridge or Barrier: Religion, Violence and Visions for Peace, Leiden: Brill.

Haar, Gerrie ter & Stephen Ellis (2006),

The role of religion in development: towards a new relationship between the European Union and Africa, in: *European Journal of Development research*, Vol. 18, No. 3, September, pp. 351-367.

Huntington, Samuel P. (2006)

Botsende beschavingen. Cultuur en conflict in de 21^{ste} eeuw, Amsterdam: Anthos.

Jong, Dennis de, Jacob de Jonge, Piet Kuijper, David Renkema, Lisette van der Wel &

Louke van Wensveen, (2008),

Handout Religion and Development Policy, Knowledge Forum Religion and Development Policy, The Hague: Kennisforum Religie en Ontwikkelingsbeleid.

Kamminga, Menno R. (2001),

Onderweg naar overvloed. Naar een oecumenische visie op ontwikkeling en ontwikkelingssamenwerking, Zoetermeer: Boekencentrum.

- Klein Goldewijk, Berma (ed.) (2007),
Religion, International Relations and Development Cooperation, Wageningen:
 Wageningen Academic Publishers.
- Landes, David (1998)
The Wealth and the Poverty of Nations. Why Some Are So Rich and Some So Poor?, New
 York/London: W. W. Norton & C.
- Marshall, Katherine & Lucy Keough (2004),
Mind, heart and soul in the fight against poverty, New York: The World Bank.
- Narayan, Deepa e.a. (2000),
Voices of the poor: Can anyone hear us?, New York: The World Bank.
- Roy, Olivier (2003),
De globalisering van de Islam, Amsterdam: Van Genneep.
- Thomas, Scott M. (2005),
*The global resurgence of religion and the transformation of international relations. The
 struggle for the soul of the twenty-first century*, New York: Palgrave Macmillan 2005.
- Sen, Amartya Kumar (1999),
Development as Freedom, New York: Oxford University Press.
- Tyndale, Wendy R. (2007),
Visions of Development. Faith-based Initiatives, Hampshire: Ashgate Publishing Ltd.
- Wensveen, Louke van (ed.) (2008),
*Transforming Development. Exploring approaches to development from religious
 perspectives*, Utrecht: Knowledge Centre Religion & Development.
- Wal, Koo van der & Bob Goudzwaard (red.) (2006),
Van grenzen weten. Aanzetten tot een nieuw denken over duurzaamheid, Budel:
 Damon.

Op een smeltende ijsberg

Een antwoord aan Vuijsje

*Meerten B. ter Borg**

In zijn artikel “Old Images Never Die” in nummer 3,3 van *Religie & Samenleving* is Herman Vuijsje zo vriendelijk een aantal malen naar mij te verwijzen: zeer vereerd. Helaas is de strekking niet al te vriendelijk. Jammer.

Het is een nogal hybride stuk, want, zoals hij zelf zegt: twee zielen wonen in zijn borst. Aan de ene kant is hij een socioloog van degelijke snit, maar aan de andere kant is hij, bijna onweerstaanbaar, aangetrokken tot wat hij noemt “speculatieve sociologie” en met die verscheurde inborst betreedt hij het mijnenveld der religie.

Wat gebeurt er met de religie in de moderne tijd volgens Vuijsje? Zij is niet aan het verdwijnen maar aan het vervagen. Een interessante these, die echter niet wordt uitgewerkt want voordat Vuijsje zover is gekomen, schrikt hij terug vanwege de implicatie van een brede, al te brede definitie van religie: stel je voor dat je zover door speculeert, dat je de vervaging zover voert, dat je alles religie gaat noemen. Om te demonstreren hoe desastreus dat kan uitpakken word ik van stal gehaald als afschrikwekkend voorbeeld. Zo gaat dat een aantal keren. En omdat Vuijsjes eigen redenering niet verder gevoerd kan worden maar stopt, is er ruimte om uiteen te zetten hoe fout ik toch wel ben. Mij wordt zelfs verweten, zonder enige grond, dat ik een brede definitie hanteer om als godsdienstsocioloog aan de gang te kunnen blijven, ondanks het feit dat mijn object, de religie, aan het verdwijnen is. Hij is er vast niet op uit om mijn integriteit als wetenschapper in twijfel te trekken, dus dit veel gehoorde verwijt moet ik maar laten voor wat het is. Een merkwaardig argument is het overigens wel uit de pen van iemand die nu juist beweert dat religie niet verdwijnt maar vervaagt.

Vuijsje probeert mijn positie ook aldus te karakteriseren, in een briljante metafoor: “Misschien een wat gewaagde vergelijking, maar lijkt Ter Borg niet een beetje op een ijsberg-onderzoeker die, geconfronteerd met de opwarming van het klimaat, zijn onderzoek uitbreidt tot de ijszee, onder het motto dat

* Dr. M.B. ter Borg is hoofddocent godsdienstsociologie en bijzonder hoogleraar niet-institutionele religie aan de Universiteit Leiden.

gesmolten ijs ook ijs is?” Om op dit niveau te blijven: ik voel mij eerder een ijsbergonderzoeker die vaststelt dat de ijsberg uit water bestaat. Goed, zo zouden we nog even door kunnen gaan.

Dat mijn religie-definitie te breed is, heb ik al vaak moeten horen, vooral van mensen die bewust of onbewust de kerk als referentiekader hebben als ze over religie spreken. Maar dat is mijn probleem niet. Waar ik eerder mee zou zitten is dat mijn werkdefinitie niet breed genoeg is. Religie is namelijk een zo rijk en gevarieerd verschijnsel, dat het onmogelijk in één begrip te vangen is. Je moet je daarom in je definitie beperken tot een aantal deelgebieden of invalshoeken. Je moet nooit de illusie hebben dat je in een definitie kunt vatten wat religie is. Een deugdelijke essentialistische definitie van religie zit er niet in. We komen nooit verder dan de aspecten. We hanteren definities die in feite altijd nominalistisch zijn, en dus gestuurd door onze belangstelling of ons belang. Van die belangstelling en dat belang moeten we ons rekenschap geven. Misschien gebeurt dat wel te weinig in ons vak.

Ik zelf beperk mij tot religie, voor zover zij antwoorden geeft op de eindigheidsproblematiek en de zingeving. Je kunt de zingeving en de existentiële problematiek en de manier waarop mensen daar mee omgaan natuurlijk los van de religie bestuderen en dat doe ik óók.¹ Van religie is slechts sprake als er bij het verwerken van die eindigheid iets of iemand of een gebeurtenis een rol speelt die zich (in de perceptie van het subject) op enigerlei wijze aan die eindigheid onttrekt. Dat kan een kerkdienst zijn, dat kan een voetbalmatch zijn. Dat kan Jezus Christus zijn, dat kan Johan Cruijff zijn. Zowel Cruijff als Christus worden wel verlosser genoemd. Zij verlossen mensen kennelijk van iets, misschien wel van hun gevoel van eindigheid. Daarmee is natuurlijk niet alles gezegd. Voor veel mensen is Christus altijd de verlosser en voor sommige mensen is Cruijff even de verlosser. Maar men kan de adoratie van Cruijff als voorbeeld nemen van de wijze waarop religie in onze tijd vervluchtigt en opgenomen wordt in de popcultuur. Daarbij is het niet zo dat er iets ontstaat dat lijkt op een kerk en dat men bewust een religie aanhangt. Evenmin is er sprake van *een* religie; er is sprake van religie. Men heeft een religieuze ervaring, een ervaring van vervoering, van opgenomen te zijn in een hoger verband en kan het daar enige tijd mee doen.

Mij ontbreekt de ruimte om hier dieper op in te gaan, maar ik kan mij de weerstand van mensen tegen dit soort redeneringen wel voorstellen. Die weerzin valt in twee typen uiteen. Er is om te beginnen de groep die de vergelijking alleen al tussen Cruijff en Christus blasfemisch vindt. Die mensen zijn soms wel bereid om Cruijff als *afgod* te zien. Maar ja, dat impliceert een

waardeoordeel. Een tweede groep zegt: als je de adoratie van Cruijff religieus noemt dan kan je alles wel religieus noemen. Anders gezegd, in de woorden van Vuijsje: je komt dan met een religiebegrip te zitten dat “wel insluit maar nauwelijks uitsluit en daarmee maar de helft doet van wat een goede definitie behoort te doen”. Als alles religie genoemd kan worden, is uiteindelijk niets religie. Je komt dan met lege handen te staan en zo help je het vak godsdienst-sociologie ook nog eens om zeep (Vuijsje 2008, 164)

Wat een onzin. Religie is een antropologische categorie. Dat wil zeggen: religieuze verlangens zijn de mens aangeboren. Vandaar dat religie een universeel menselijk verschijnsel is. In alle samenlevingen kom je religie tegen. Overall zie je het verlangen de eindigheid te lijf te gaan. Overall worden krachten gepostuleerd die de menselijke eindigheid te boven gaan. Het vermogen daartoe kan aan alles op de één of andere manier worden toegeschreven, van mestkever tot Christus. Het komt er dus niet op aan dat sociologen zich bezig houden met de vraag *of* iemand religieus is, maar *hoe* iemand religieus is. Op welke wijze worden in deze of gene samenleving religieuze verlangens gekanaliseerd of geïnstitutionaliseerd? Hoe zien de processen van institutionalisering, de-institutionalisering en re-institutionalisering eruit? Daarbij is er in het geval van Cruijff eerder sprake van een kanalisering dan van een institutionalisering. In onze tijd die zich kenmerkt door *disembedding* (Giddens) of door het vloeibaar worden van wat vroeger stevig in instituties verankerd was (Bauman), *kan* alles religie zijn. Dat is het smelten van de ijsberg. Het smeltwater vermengt zich met het overige water. Daarbij heeft de gedeinstitutionaliseerde religiositeit allerlei kenmerken van de maatschappij waarin ze zich voordoet. Zij sluit aan bij de leefwereld van de mensen.

Hier moet een kanttekening geplaatst worden. Mensen zijn niet alleen in staat hun eindigheid in hun verbeelding te overstijgen, het is ook des mensen om van de bevrediging van hun aangeboren verlangens af te zien. Zo ziet de celibataire af van zijn seksuele bevrediging en de hongerstaker van voedsel. Er zijn ook mensen die afzien van de vervulling van hun religieuze verlangens. Dat is in onze tijd op het oog nogal gemakkelijk. We worden aan de ene kant minder vaak bewust geconfronteerd met onze eindigheid en aan de andere kant is het aanbod van afleidende sensaties geweldig groot. Er zijn tal van niet-religieuze functionele alternatieven. Bovendien wordt het afzien van religie gepropageerd en gestimuleerd door middel van steeds heftiger geprospereerde ideologieën. We mogen ons bijvoorbeeld gelukkig prijzen met een steeds militanter atheïsme. Betekent dit dan niet dat religie, als fenomeen dat ertoe doet, toch aan het verdwijnen is? Misschien. Een beetje. Tijdelijk. Hoe dit ook zij, inderdaad zijn atheïsme en agnosticisme houdbare posities, van

alle tijden en altijd gedragen door minderheden. Ook met de religiedefinitie die ik hanteer kunnen dergelijke posities tot hun recht komen.

Voor sociologen (onder wie Vuijsje) die zich in hun begripsvorming impliciet of expliciet laten leiden door een christelijk religiemodel, staat de of-vraag en niet de hoe-vraag centraal. Ook daar zijn gradaties. Men is of religieus, of een beetje religieus of niet religieus. Meestal wordt dat afgemeten aan de mate waarin men in God gelooft of het aantal malen dat men in de kerk komt. Als men niet meer in God gelooft en het kerklidmaatschap heeft opgegeven is men niet langer religieus. Er is niets mis met een dergelijk religiebegrip en het heeft het voordeel dat religie gemakkelijk te meten is. Maar het is ook beperkt. Het religiebegrip dat ik propageer levert weer andere beperkingen op. Maar ze bijten elkaar niet. Ze sluiten elkaar niet uit, integendeel, ze vullen elkaar aan.

Het zou mooi zijn als Vuijsje zijn definatorische preutsheid opzij zou zetten en gewoon zijn werk zou doen: speculatieve sociologie bedrijven en de door hem gemunte begrippen als vervaging van religie en casco-ritueel verder uitwerken. Daar zou hij zijn handen vol aan hebben.

Noot

- 1 Zie bijvoorbeeld *Zineconomie, de samenleving van de overtreffende trap*, Schiedam 2003: Scriptum en *Zingeving als machtsmiddel*, Zoetermeer 2009: Meinema (te verschijnen).

Blijf zoeken naar de graal van een alomvattende religiedefinitie!

Herman Vuijsje*

In mijn artikel *Old images never die* stelde ik dat het steeds moeilijker wordt het onderzoekgebied van de godsdienstsociologie te omkaderen, omdat religiositeit steeds persoonlijker wordt, en daardoor steeds moeilijker te definiëren. Ter Borg komt, redenerend langs dezelfde lijnen, tot de gedachte dat je niet het hele gebied van ‘religie’ in één sluitende definitie kunt vangen. Iedere definitie is beperkt, meent hij. Laat elke onderzoeker zich daarvan – en van zijn eigen voorkeuren – rekenschap geven.

Voor zichzelf komt Ter Borg ook met zo’n beperkte omschrijving. Het gaat hem om religie ‘voor zover zij antwoorden geeft op de eindigheidsproblematiek en de zingeving’. En of die antwoorden dan gegeven worden door Jezus Christus of door Johan Cruijff, dat maakt niet uit.

Dat Ter Borg hier ernst maakt met het blootgeven van zijn eigen voorkeuren, valt niet te ontkennen. Maar dat lijkt me het enige opzicht waarin hij voldoet aan zijn eigen adagium. Want religie zoals Ter Borg die opvat, is niet beperkt maar eerder grenzeloos. En van het geven van ‘antwoorden’ hoeft in zijn omschrijving helemaal geen sprake te zijn.

Vormt een moment van vervoering tijdens een voetbalmatch een ‘antwoord op de eindigheidsproblematiek’? Je springt overeind, slaat de handen in de lucht en slaakt een vreugdekreet: is dat een vorm van religieuze ‘zingeving’? Dan zou, om een paar dwarsstraten te noemen, genieten van een mooi schilderij, wegdromen bij een schitterend uitzicht of het beleven van een seksueel hoogtepunt ook tot de religieuze ervaringen gerekend kunnen worden.

Als we Ter Borgs gedachtegang volgen, zouden we in dat laatste geval ook van een religieuze ‘verlossing’ kunnen spreken. Zowel Christus als Cruijff wordt wel als ‘verlosser’ aangeduid, schrijft hij. ‘Zij verlossen mensen kennelijk van iets, misschien wel van hun gevoel van eindigheid.’ Ook voor mijn sekspartner geldt dat die mij een moment van vervoering en oneindigheid bezorgt. ‘Jij bent mijn verlosser,’ fluister ik haar misschien wel toe. En daarmee staat zij volgens de redenering van Ter Borg dan op één lijn met Jezus Christus.

Ter Borg gebruikt ter onderbouwing van zijn definitie begrippen die achteloos postuleren maar niet adstrueren - ‘kennelijk’, ‘misschien wel’ - en is bo-

* Herman Vuijsje is zelfstandig journalist, schrijver en editor.

vendien niet consequent in zijn definitie. Verderop in zijn repliek omschrijft hij religie niet meer als een ervaring van oneindigheid maar van ‘opgenomen te zijn in een hoger verband’. Daarmee komt hij dichterbij dan eerst bij de notie dat religie iets te maken heeft met metafysica, met dingen die wij niet kunnen begrijpen. Bij ‘opgenomen zijn in een hoger verband’ denk ik aan échte oneindigheid – niet alleen voor het moment dat je heel hard ‘Goal!’ of ‘O liefje!’ roept, maar tot in alle eeuwigheid.

Mijn laatste punt van kritiek heeft te maken met Ter Borgs eerder genoemde mening dat iedere religiedefinitie beperkt is. Voor hem is die gedachte aanleiding de vredespijp aan te reiken. Als iedere religiedefinitie weer andere beperkingen oplevert, laten we dan zeggen dat ze elkaar niet uitsluiten maar aanvullen.

Tegenover zijn eigen ‘beperkte’ model stelt Ter Borg het ‘christelijke’ religiemodel, waarvan ik volgens hem een aanhanger ben. Ook dit christelijke model is beperkt, maar dan anders: ‘Als men niet meer in God gelooft en het kerklidmaatschap heeft opgegeven is men niet langer religieus.’ Voordeel is wel, voegt hij hieraan toe, dat dit religiebegrip gemakkelijk te meten is.

Dat laatste is waar, en dat is precies de reden waarom ik in mijn artikel duidelijk maakte dat dit religiebegrip beslist niet het mijne is. Ik beweerde juist het tegenovergestelde: dat het onderscheid tussen religieus en niet-religieus vervaagt en zijn relevantie verliest. Dat religiositeit juist daardoor tegenwoordig zo moeilijk te meten is. En dat dit een probleem oplevert voor godsdienstsociologen.

Maar los van het feit dat Ter Borg mij in het verkeerde kamp indeelt – de door hem bepleite vreedzame coëxistentie komt mij weinig vruchtbaar voor. Leven en laten leven, ieder in zijn eigen geloof zalig worden, verzuiling desnoods – dat zijn mooie uitgangspunten voor de omgangsvormen in het veld dat godsdienstsociologen bestuderen. Maar voor het wetenschappelijk discours lijken ze mij de dood in de pot.

Het debat over de vraag wat nu eigenlijk het onderwerp van de godsdienstsociologie uitmaakt, verdient het niet te verzanden in een soort postmodern relativisme. Godsdienstsociologen moeten elkaar de maat blijven nemen in de hoop dichterbij de waarheid te komen. Daarbij hoort geen vreedzame uitruil van deeldefinities; alleen tegenspraak brengt ons verder. Godsdienstsociologen moeten blijven zoeken naar de graal, hoeveel opoffering en uithoudingsvermogen deze queeste in onze tijd ook eist.

Boekbesprekingen

De Vries, Hent (ed.) (2008), *Religion. Beyond a concept*, New York: Fordham University Press, pp. 1006, ISBN 9780823227259 (NWO-project *The future of the religious past*), \$ 35 (paperback).

De studie *Religion. Beyond a concept* is de eerste van vijf publicaties, die in het kader van het NWO-project *The future of the religious past* zullen verschijnen. Met het project wil men de betekenis van de religie in de moderne tijd nader bepalen. De redacteur, Hent de Vries, onthoudt zich in zijn inleiding bewust van een antwoord op de vraag of de religie in moderne samenlevingen uiteindelijk zal blijven bestaan of verdwijnen. Hij is wel van mening dat religie voorlopig maatschappelijk belangrijk blijft, maar dat het begrip godsdienst een nieuwe invulling moet krijgen om ontwikkelingen in het heden en in de toekomst beter te begrijpen. Daartoe zijn bijdragen van vele auteurs, onder wie wetenschapsbeoefenaren van naam, samengebracht in een band van ruim 1000 bladzijden en 43 bijdragen.

In overeenstemming met het streven naar een hernieuwde begripsverkenning is de bundel arm aan empirische gegevens. In plaats daarvan zoeken de meeste auteurs naar adstructie voor hun stellingen in de verwijzingen naar andere auteurs of liever autoriteiten. Het abstractieniveau van de bijdragen is hoog te noemen. De nadruk ligt menigmaal op de filosofische benadering van de religie. De in dit vak ongeschoolde lezer moet zich maar niet laten afschrikken door een flinke dosis Levinas, Derrida en Husserl, vermengd met een scheut Wittgenstein en Heidegger.

Om maar meteen met het belangrijkste bezwaar tegen het boek te beginnen, juist in het geval van een omvangrijke studie met vaak wijdloperige bijdragen van schrijvers, afkomstig uit verschillende disciplines, heeft de lezer behoefte aan toegankelijkheid. Deze schiet helaas te kort. De aanduidingen van de secties, waarin het boek is verdeeld, zoals *Emerging contexts* en *Materiality, mediatization and experience* zijn op zich zelf vaag, hun inhoud blijft heterogeen. De inleiding, waarin de samenhang van de verschillende onderdelen belicht had kunnen worden, is een zelfstandige bijdrage en neemt alleen al 100 bladzijden in beslag. Een register ontbreekt. De bijdragen worden niet voorafgegaan door een korte samenvatting. Kortom, de lezer krijgt nogal wat te verstouwen. Hij moet meer moeite doen om in het boek door te dringen dan bij beperking van de omvang, van het aantal bijdragen en door de toevoeging van een leeswijzer nodig zou zijn geweest.

In de verschillende bijdragen ligt de nadruk op recente ontwikkelingen in de zingeving en niet zozeer op de analyse van de moderniteit als kenmerk van de maatschappelijke structuur. Het blijft hier bij verspreide opmerkingen. Zo vermeldt Casanova met een verwijzing naar Eisenstadt dat modernisering in verschillende vormen optreedt, die verschillen in hun acceptatie van religieuze tradities.

Over het algemeen mag de lezer veronderstellen dat de moderniteit de godsdienst op twee manieren beïnvloedt: er kan verandering van gedaante optreden en de moderniteit kan het voortbestaan van de religie bedreigen. De auteurs houden vrijwel geen rekening met de tweede mogelijkheid. Een essay over blijvend ongelof ontbreekt dan ook, hoewel dit verschijnsel zeker in West-Europese landen wel degelijk optreedt. Volgens bijvoorbeeld de onderzoeken uit de reeks 'God in Nederland' en de enquêtes van het Sociaal en Cultureel Planbureau ontkent ongeveer 18% van de ondervraagden het bestaan van God, ongeveer 25% is daar met zekerheid van overtuigd. Het ligt in de verwachting dat het eerste percentage in de komende jaren nog wat zal stijgen en dat het tweede zal dalen, zodat in Nederland op den duur waarschijnlijk 20% ongelovigen tegenover 20% overtuigde gelovigen zullen staan. Het ongelof is dus geen te verwaarlozen verschijnsel. In het boek overheerst echter de mening dat er altijd religie zal zijn, maar dat die onder invloed van de moderne tijd verandert. Vooral deze veranderingen worden in kaart gebracht.

Er laten zich groepen van bijdragen onderscheiden. Er zijn enkele stukken met een algemene visie op de veranderingen van de religie. In een veel grotere groep van essays staat het begrip spiritualiteit centraal. Tenslotte onderzoeken verschillende auteurs de aanwezigheid van het religieuze element op verschillende terreinen, zoals de kunst, de massamedia en de technologie.

De volgende bijdragen geven vooral een algemene visie weer. Casanova stelt het ontstaan van syncretismen centraal. Wereldwijde massale migratie en de media zorgen voor een intensieve diffusie van de wereldgodsdiensten, die elkaar zullen beïnvloeden. Het ziet er naar uit dat er een netwerk van mogelijk weinig specifieke zingeving over de wereld komt te liggen. Het contact met andere religies zal volgens Lambek echter een tegengesteld gevolg hebben. Men zal zich op de al dan niet vermeende grondslagen van het eigen geloof terugtrekken met fundamentalisme als gevolg. De auteur spreekt hier van *provincializing God*. Onderling contact kan eveneens samengaan met een versterkte mate van toeschrijving of attributie. Boyarin poneert de stelling dat het jodendom veel minder dogmatisch en veel minder een eenheid is dan wordt verondersteld. Het zou hier gaan om een stempel dat de betreffende religie door het Christendom is opgelegd. Deze visie opent de mogelijkheid om het begrip religie ook als een politiek concept te beschouwen. De gedachten van Atlan gaan die kant uit als hij schrijft over de houding tegenover de joden in Algerije en Frankrijk in de Tweede Wereldoorlog en de jaren, die daarop volgden. Hij citeert de bekende uitspraak van Sartre volgens welke de antisemiet bepaalt wie en wat een jood is. De standpunten van deze auteurs verschillen, maar zij sluiten elkaar natuurlijk niet uit. In een complexe wereld en in samenlevingen met verschillende religies, samengesteld uit verschillende categorieën met verschillende levensbeschouwelijke tradities gebeurt er natuurlijk van alles wat.

Veel van de overige bijdragen behandelen de spiritualiteit als het belangrijkste kenmerk van de hedendaagse religieuze besef. Uit de verschillende opvattingen laat zich een

‘grootste gemene deler’ afleiden. Bij de spiritualiteit gaat het om persoonlijke en emotionele ervaring, die degene die haar ondergaat bevredigt en hem het besef geeft meer te weten over de zin van het eigen leven en van de wereld, die hem omringt. De ervaring zal doorgaans betrekking hebben op het bovennatuurlijke of het transcendentale, maar dat hoeft niet. Een politieke leer of zelfs de idealen, die men voor het eigen leven koestert, kunnen eveneens zingevend zijn. In elk geval staat de spiritualiteit - zoals Van der Veer opmerkt - in tegenstelling tot de gevestigde religie als een geheel van leerstellingen, vaste rituelen en organisatie. Volgens deze auteur wil de moderne mens buiten de gebruikelijke kaders om religieuze ervaringen ondergaan. Het gaat hem vooral om de emotie, om de geloofsdaad, om *the act of believing*.

Taylor schrijft eveneens over het toegenomen belang van persoonlijke ervaring en overtuiging, van *personal commitment* en *personal devotion*, waarbij het Godsbegrip verwaagt. Nu kunnen deze verschijnselen natuurlijk ook binnen de kerken optreden. Velen zullen dan ook niet definitief breken met de kerk, maar afstand nemen van de traditie, zodat het aantal randleden toeneemt. Verder biedt zijn bijdrage een overzicht van de situatie in West-Europa en in de Verenigde Staten.

Hervieu-Léger hecht vooral belang aan de traditie. Van alle auteurs blijft zij het dichtst bij de traditionele opvatting van de godsdienst. De traditie levert namelijk de legitimering op, waaraan elke religie behoefte heeft. De moderne samenleving kent echter verschillende religieuze tradities, hetgeen onzekerheid bevordert en het belang van de persoonlijke ervaring toch weer stimuleert.

Sommige auteurs, zoals Drees, zien alle symbolen, die sterke emoties oproepen, als kenmerkend voor de spiritualiteit. Zulke symbolen zijn echter niet alleen in de religie in het algemeen en binnen de gevestigde kerken te vinden. Deze visie is verwant met de gedachte, dat elk sterk geloof als religieus mag worden beschouwd. Hierdoor wordt het mogelijk om seculaire stelsels als religie te beschouwen. Warner onderzoekt de mogelijkheid of bepaalde aspecten van het liberalisme als religieus kunnen worden beschouwd, overigens zonder dat hij tot een definitieve uitspraak komt. Cohen, de burgemeester van Amsterdam, bepreekt de verhouding tussen de religie en de staat. Volgens hem dient de overheid een religieus neutraal standpunt in te nemen, maar mag godsdienstige groeperingen het recht de politieke betekenis van hun leer uit te dragen niet worden ontzegd. Halsema rekt de betekenis van het begrip religie verder op met de stelling dat de idealen voor het eigen leven er onder begrepen moeten worden. Religie zou dus ook de verwerking van een persoonlijk levensproject kunnen zijn.

Schrijvers, die de New Age, de Pinkstergemeenten en orthodoxe protestantse kerken behandelen, leggen nadruk op sterke, persoonlijk doorleefde emotie als kenmerk van het moderne religieuze besef. Aupers en Houtman zien de *sacralization of the self* als de kern van de New Age. Het individu put zijn spirituele ervaring uit de diepere lagen van de eigen persoonlijkheid, wat die dan ook mogen zijn. In een andere bijdrage vermelden Aupers, Houtman en Pels het succes van dit idee in bedrijfsopleidingen. De Pinkstergemeenten

kennen het zelf als sacrale entiteit natuurlijk niet. Daar speelt de emotie echter een grote rol. Droogers is zelfs van mening dat men het emotionele belang van dienst en rituelen niet werkelijk kan begrijpen als men daar niet zelf actief aan deelneemt. Versteeg treft in een *casestudy* eveneens intense emotionaliteit aan bij een orthodoxe protestantse gemeente in Houten. Hij beschrijft het verschijnsel van de *ministry*, waarbij na de kerkdienst een groep gemeenteleden bidt voor degenen die dat willen, zodat de laatsten hulp krijgen bij de overwinning van persoonlijke moeilijkheden. Hier raakt de kerk aan de *client cult*. Vooral in deze bijdragen wordt aangenomen dat de kerken alleen nog succes kunnen hebben als zij tegemoet komen aan het verlangen naar emotie en charisma.

De uiteenzettingen over de aanwezigheid van spiritualiteit op diverse maatschappelijke terreinen liggen wat buiten de hoofdlijn van de bijdragen, die tot nu toe werden vermeld. De beeldende kunst, zeker als zij abstract is, zou een bron van geestelijke ervaringen vormen. Van der Veer verwijst in dit verband naar Kandinsky's manifest *Über das Geistige in der Kunst* uit 1911. Alexandrova behandelt de artistieke weergave van de dood aan de hand van een sculptuur uit 2004, die herinnert aan de traditionele afbeelding van de kruisiging, maar daar toch ook weer van verschilt. Van Maas onderwerpt de moderne religieuze muziek aan een beschouwing. Zito analyseert de theologische opvattingen achter de televisieserie *Joan of Arcadia*. Het gaat hier om het verhaal van een gewone *high school* leerlinge aan wie God als een willekeurige voorbijganger verschijnt. Hij geeft Joan opdrachten, die zij soms niet begrijpt, maar waarmee zij uiteindelijk toch harmonie en geluk in haar directe omgeving weet te verspreiden. De uitzendingen zijn in Nederland bij de commerciële televisie te zien geweest. Het programma was vooral populair in de Verenigde Staten met zo'n 10 miljoen kijkers per aflevering. De auteur concludeert dat een religieuze boodschap zo in een aansprekend verhaal kan worden verpakt, dat velen er door geboeid worden. Het valt overigens op dat ouderen meer belangstelling toonden dan jongeren, hetgeen men van een moderne benadering niet verwacht zou hebben. In dezelfde groep van bijdragen is ook een moeilijk leesbare bijdrage van Largier over religieuze elementen in de film opgenomen.

Enkele essays hebben speciaal de relatie tussen technologie en religie tot onderwerp. Aupers, Houtman en Pels menen dat de computer en alles wat daarbij hoort een bron van religieuze kennis en ervaringen, de 'cybergnosis', kunnen zijn. Stalow beschrijft de invloed van de telegraaf op het Spiritisme, voornamelijk in de 19de eeuw. Als het mogelijk was om boodschappen elektronisch over grote afstand over te brengen, zo redeneerde men toen, zou dat ook met mededelingen uit de geestenwereld het geval moeten zijn. De elektriciteit was het fluïdum, dat de verzending van zulke boodschappen mogelijk maakte.

Over ontwikkelingen in de wereldgodsdiensten komt de lezer minder te weten dan hij had mogen verwachten van een boek dat de algemene titel *Religion* draagt. De studie van Das over een Hindoeïstische gezener is op zichzelf bezien belangwekkend, maar had ook in een andere bundel een plaats kunnen vinden. Asad levert twee bijdragen over de Islam,

waarvan er een naar aanleiding van de Deense 'cartoonrellen' geschreven is. Het stuk gaat over de verschillen in betekenis van de begrippen blasfemie en vrijheid van meningsuiting binnen de Islam en in de Westerse wereld. Gelet op de actualiteit zou meer aandacht voor de Islam op zijn plaats zijn geweest. Misschien wordt daar in de volgende publicaties plaats voor ingeruimd.

Wat valt er nu over het boek als geheel te concluderen? Het begrip spiritualiteit met zijn strikt subjectieve karakter sluit aan bij huidige discussie. De afgelopen jaren hebben vele auteurs de geestelijke ervaring centraal gesteld, bijvoorbeeld in de studie van de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid uit 2004. Er is eveneens sprake van affiniteit met de opvatting van de mensen zelf, zoals die blijkt uit de serie over religieuze ervaringen van het dagblad *Trouw*. Het blijft natuurlijk wel onduidelijk hoeveel mensen nu precies spirituele ervaringen hebben en hoeveel er in de consumptiemaatschappij wars van zijn. In elk geval komen steeds andere onderwerpen naar voren, wat gezien de afkeer van institutionalisering begrijpelijk is. De specifieke spirituele ervaring krijgt daardoor het karakter van een eendagsvlieg. In Nederland bijvoorbeeld is de ophef over wonderen nog maar nauwelijks verzwakt of Pim van Lommels boek over 'bijna-doodervaringen' haalt een hoge oplage. Het vluchtige aspect van de moderne spiritualiteit is in de bundel grotendeels verwaarloosd.

Het begrip spiritualiteit heeft ook nadelen. Door de nadruk op de persoonlijke ervaring dreigt de institutionele kant van de religie te worden veronachtzaamd. Zo blijft het bij de vermelding van enkele genootschappen, waar de emotionele geloofsbeleving een opvallende plaats inneemt. Toch speelt een belangrijk deel van het geestelijk leven zich nog steeds af in de kerken.

Verder wordt de aanwezigheid van spiritualiteit op zoveel terreinen verondersteld, dat de discussie over het belang ervan oeverloos dreigt te worden. Als de onderzoeker bij nadere beschouwing de spiritualiteit op het ene terrein niet vindt, vindt hij het wel op het andere. Spiritualiteit is er dus altijd wel. Men kan zelfs volhouden dat op deze manier toetsbare uitspraken over het belang van de religie in de moderne samenleving onmogelijk worden. Kortom, in de opvatting van de religie, zoals die hier is verdedigd, dreigt het begrip zo sterk te verwateren dat het onbruikbaar wordt.

De afschaffing van het traditionele idee van de religie als een vast uitgangspunt lijkt dan ook voorbarig te zijn. Van de auteurs overweegt alleen Hervieux-Léger deze mogelijkheid. Zij stelt voor de gebruikelijke opvatting systematisch te gebruiken als een ideaaltipe, waarmee onderzoekers vaststellen in hoeverre veronderstelde nieuwigheden er van verschillen.

Ondanks de inspanningen, die auteurs en redactie zich hebben getroost, blijft de lezer van het boek *Religion* met nogal wat vragen zitten. Mogelijk worden deze in de volgende publicaties van het project beantwoord. Dat er nog een vervolg komt, stelt niet in alle

opzichten gerust. De onderhavige publicatie was omvangrijk en viel moeilijk te overzien. Hier is aanleiding voor een ‘plaagstootje’. De aankondiging dat er nog vier boeken zullen volgen, doet de bespreker met Max Dendermonde verzuchten: ‘De wereld gaat aan vlijt ten onder’!

Jos Becker

Den Haag

Saane, Joke van (2008), *Gebedsgenezing. Boerenbedrog of serieus alternatief?*, Kampen: Ten Have, pp. 128, ISBN 9789025958404, € 12,50.

Gebedsgenezing staat in de belangstelling van de kerken en van de media. We kunnen er niet meer omheen, zo stelt Van Saane in het hier te bespreken boekje. Er is veel debat en veel onduidelijkheid over, en haar doel is helderheid in de discussie te brengen, door met een nuchtere – sociaalwetenschappelijke – bril naar het verschijnsel te kijken. Dat is een te prijzen uitgangspunt, maar de keuze van de ondertitel van het werk lijkt daar toch op zijn minst enigermate mee in tegenspraak. Maar het gaat uiteraard niet aan om het oordeel over dit werk te baseren op een ondertitel, dat moet op basis van de inhoud gebeuren.

In het eerste hoofdstuk wordt de media-aandacht voor wonderen aan de orde gesteld, verschillende tv-programma’s komen aan bod. Verder wordt kort ingegaan op spirituele genezing in de evangelische context en bij Winti en Reiki. Het belangrijkste deel echter is een onderzoek dat Joke van Saane met Hijme Stoffels deed onder 900 EO-leden. Hieruit bleek dat: 1) gebedsgenezing zeer populair is onder de respondenten, 2) slechts een heel gering deel van degenen die genezing zoeken ook daadwerkelijk wordt genezen, 3) het vooral lijders aan ziekten met een sterk psychische component zijn die genezing ontvangen, 4) gebedsgenezing van een geheel andere orde is dan een medische ingreep. Het is geen rationele daad, maar een geloofsdaad. De vraag is dan ook of een ongelovige wel genezen kan worden, en 5) die niet genezen worden hanteren een bepaalde strategie om over hun teleurstelling heen te komen. Meestal heeft het niet genezen worden weinig invloed op hun geloof.

In het tweede hoofdstuk wordt de vraag beantwoord waarom mensen naar een gebedsgenezer gaan. Een van de redenen daarvoor is de onvrede met de huidige medische wetenschap en dan vooral met de artsen, die de patiënt zien als een geval en de klachten reduceren tot lichamelijke gebreken. Zij zien slechts het lichaam, er worden door hen kwalen genezen, maar geen mensen geheeld. Gebedsgenezers en medici spreken verschillende talen en handelen in twee gescheiden werelden. Voor onbegrepen ziekten, aandoeningen waarvoor geen eenduidige lichamelijke verklaring kan worden gegeven, hebben medici minder oog. Het verbaast dan ook niet, meent schijfster, dat mensen met een onbegrepen ziekte terugvallen op gebedsgenezing. Een andere reden wordt vermoed in de nadruk op

rationaliteit in onze huidige maatschappij. Die zou mogelijk mede de oorzaak er van zijn dat mensen een ‘bepaalde leegte’ ervaren die door hen dan via het geloof in wonderen enigszins wordt opgevuld. Ook stellen bepaalde kerkgenootschappen of stromingen gebedsgenezing centraal omdat die als indicatie wordt beschouwd van de aanwezigheid van het Koninkrijk Gods. Tenslotte worden psychologische motieven aangegeven: het samen beleven van geloofsuitingen en emoties.

In het derde hoofdstuk wordt op de psychologische mechanismen verder ingegaan. Er wordt aansluiting gezocht bij het sociaal constructivisme (Berger en Luckmann). In de gebedsgenezingen wordt een geloofwaardigheidstructuur aan de deelnemers aangeboden. Binnen die structuur worden genezingen als mogelijk en werkelijk gezien. Ook wordt een verklaring gezocht in de cognitieve dissonantie theorie van Festinger. Wanneer genezing niet plaats vindt, kan bijvoorbeeld de nadruk op het lichamelijke worden gerelativeerd en het geestelijke aspect worden benadrukt. Verder wordt een psychoanalytische verklaring besproken. De relatie met de zorgende, beschermende ouder, wordt door de volwassene getransformeerd naar de relatie met de bovennatuurlijke zorgende Almacht. Bidden is het aanroepen van die verzorger en via het gebed wordt het paradijs van de vroegere jeugd hersteld; men voelt zich veilig en geaccepteerd. Dit heeft ook gevolgen voor het lichamenlijk welzijn. In feite is hier sprake, zo zegt Van Saane, van een placebo-effect. Het zelfgenezend vermogen van de mens wordt gestimuleerd. Ten slotte wordt nog gewezen op coping, hoe gaan mensen om met stressvolle situaties. Volgens Van Saane zijn het vooral mensen die ‘het aan God overlaten’, de wat afwachtende, afhankelijke personen die door gebedsgenezing worden aangetrokken.

In het laatste hoofdstuk wordt de vraag of het bij gebedsgenezing gaat om boerenbedrog bevestigend beantwoord. Immers er worden nauwelijks ‘harde’ kwalen genezen. Bovendien is de genezing vaak niet het gevolg van het gebed of handoplegging, maar een voorbeeld van een placebo-effect. Deze gevolgen van gebedsgenezing kan men nog positief noemen, maar er zijn ook negatieve, want gebedsgenezing kan een volwassen vorm van geloof in de weg staan, zo stelt Van Saane, redenerend vanuit de psychoanalytische verklaring. Het infantiele karakter van gebedsgenezing vindt zij met name tot uitdrukking komen in de verhouding genezer – patiënt. De zieke hoeft niets meer te ondernemen, de genezer zorgt voor alles. Hij wordt ook niet bekritiseerd; bij uitblijven van een genezing kan hij de zieke wijzen op zijn tekortschietende geloof. Zo wordt de zieke ook voor de wijze waarop hij moet geloven afhankelijk van de genezer.

Joke van Saane heeft een boeiend (en goed leesbaar) boekje geschreven. Aan de aan zichzelf gestelde opdracht om een bijdrage te leveren aan het debat over gebedsgenezing heeft zij zeker voldaan. Toch is mijn oordeel over dit werk niet onverdeeld positief. Ik beperk mij tot twee kritische opmerkingen. De eerste betreft de opzet van het boek. Het empirische onderzoek (in het eerste hoofdstuk) staat vrijwel los van wat in de twee volgende hoofdstukken aan de orde komt. Zo worden de theoretische noties/verklaringen nauwelijks met dat onderzoek in verband gebracht. Ook de status van die noties zijn niet

duidelijk. Ze worden als verklaringen gepresenteerd, maar in feite zijn het niet meer dan tentatieve, voorlopige uitspraken. Mijn tweede opmerking betreft de kwalificatie door Van Saane van het geloof van degenen die naar gebedssamenkomsten gaan. Zij betitelt dat (vanuit de psychoanalytische theorie) als een infantiel geloof, als een vorm van regressief gedrag. Dat zij in het debat over gebedsgenezing een duidelijk standpunt durft in te nemen, is te waarderen, maar met deze kwalificatie spreekt zij een waardeoordeel uit en verlaat zij de positie van 'nuchtere' wetenschappelijke beschouwer.

Lammert G. Jansma

Veenwouden

Vranckx, Jos (2008), *Geloof als geneesmiddel. De vergeten factor X?*, Leuven: Davidsfonds, pp. 247, ISBN 9789058265661, € 22.50.

Gezond leven is iets wat iedereen wil, en het is ook bereikbaar voor velen. Nooit leefden wij gemiddeld zo lang, als tegenwoordig. Maar toch voelen veel mensen zich niet lekker in hun vel. Dat de geest invloed heeft op de lichamelijke gesteldheid, wordt nu niet alleen in de alternatieve geneeskunde, maar ook binnen de 'harde' traditionele medische wetenschap wel erkend. In dit boek wil de schrijver, die zichzelf wetenschapsjournalist noemt, een overzicht geven van wat er tegenwoordig aan feiten, trends, onderzoek en standpunten gesignaleerd kan worden aangaande de relatie tussen gezondheid en zingeving, tussen lichaam en geest. Geloof in brede zin wordt door hem aangeduid als de Factor X.

Het boek kent drie grote delen. In het eerste deel *Gezond en toch ziek* wordt gewezen op de gezondheidscultus die de westerse maatschappij kenmerkt. Je moet gezond leven, vitaal zijn en ziekten voorkomen. Maar met behulp van de nieuwe diagnostische technieken kan bij iedereen wel een kwaaltje ontdekt worden. Dr Knock van Jules Romains is niet meer een uitzondering. Ziekten worden aangepraat en de farmaceutische industrie vaart er wel bij. Voorts is er de cosmetische industrie die ons allerlei idealen (slank, mooi, onbehaard) voorhoudt. Veel mensen hebben stress, wat tot allerlei klachten leidt, die door de medische wereld maar moeilijk te behandelen zijn. Vaak wordt dan weer naar het lichaam gekeken en worden sedatieven voorgeschreven, die weinig bijdragen tot genezing.

In deel twee, *Het brein als medicijn*, wordt aangegeven dat het brein zelf bijdraagt tot genezing. Een positieve instelling en een positief zelfbeeld helpen het weerstandsvermogen te vergroten. Veel therapieën spelen hierop in. Als je gelooft in de werking van een behandeling, versterkt dat de werking. Met de vele voorbeelden die de schrijver aandraagt, wil gezegd zijn dat het geloof in het wonder het wonder kan doen ontstaan. Wordt, zo vraagt hij zich af, de ziel herontdekt en hij wijst hierbij op de het werk van Van Lommel op het terrein van de bijna-doodervaringen.

In het derde deel, *Geloof, gezondheid en genezing*, wordt de relatie tussen geluksgevoel en gezondheid besproken. In dat verband komen ook therapieën tegen negativisme aan de orde en ook de spirituele bijdrage van verschillende religies aan *healing*. Het zich voor-
doen van wonderen (Lourdes, gebedsgenezingen) wordt ook behandeld en het debat daar-
over (hierbij wordt Joke van Saane ook nog even ten tonele gevoerd). De schrijver besluit
dit deel met te zeggen dat de Factor X (tot uiting komend in zorg, affectie en zingeving)
inderdaad kan bijdragen aan genezing.

Dit is een curieus boek. Het bevat veel voorbeelden, en vooral veel citaten van deskun-
digen die het betoog moeten onderbouwen. De schrijver is geen wetenschapper en heeft
ook geen wetenschappelijke pretenties. Maar dat ontslaat hem niet van het toepassen van
enige elementaire regels. Hij doet niet aan bronnenselectie, bronnenverantwoording en
bronnenkritiek. Hij redeneert bovendien als een advocaat, dat wil zeggen: alles wat zijn
redenering kan versterken gebruikt hij. Bij het vermelden van zijn bronnen (specialisten)
gebruikt hij veelvuldig kwalificaties als 'de beroemde x' of 'mevrouw y, expert op het ter-
rein van', of hij vermeldt de universiteit of instelling waaraan deze deskundigen verbon-
den zijn. De lezer moet dan kennelijk denken: als deze grootheden het zeggen, zal het
wel waar zijn. Maar juist daar ligt het probleem bij dit boek: er worden veel 'autoriteiten'
aangehaald, maar de lezer krijgt weinig inzicht in het debat en de stand van het onderzoek
naar de wisselwerking tussen geest en lichaam en de gevolgen voor de gezondheid. De
kern van het boek is niet meer dan: de Factor X is een vergeten factor in de geneeskunde.
Eigenlijk wil daarmee gezegd zijn dat niemand dit boek hoeft aan te schaffen: met het
lezen van de achterflap kan worden volstaan.

Lammert G. Jansma

Veenwouden

Groenewold, Cor (2007), *Christelijk en sociaal. Biografie van J.R. Slotemaker de Bruïne*, Hil-
versum: Verloren, pp. 134, ISBN 9789087040086, (Passage Reeks 30), € 12,00.

Johan Rudolph Slotemaker de Bruïne hoort wel bij uitstek thuis in een tijdschrift dat de ti-
tel *Religie & Samenleving* draagt. Het hele werkzame leven van dominee Dolph Slotemaker
(1869-1941) draaide om de verhouding tussen deze twee begrippen. In 1912 publiceerde hij
een studie die de eenvoudige titel *Sociologie en Christendom. Een inleiding* (Utrecht, G.J.A.
Ruys, 1912) draagt.

Maar gaat het in dit tijdschrift vooral om een sociologische blik op religie als maat-
schappelijk verschijnsel, Slotemaker was het primair te doen om wat het christendom
voor de samenleving kon betekenen. Godsdienstsociologie lijkt niet zijn specifieke be-
langstelling gehad te hebben, al maakte zijn praktische en kritische kijk op het leven van
hervormde gemeentes hem wel tot een hartstochtelijk voorstander van het zogenaamde

parochiestelsel: de opdeling van grotestadsgemeenten in kleine overzichtelijke eenheden.

Slotemakers leven laat zich op het eerste gezicht gemakkelijk in drie periodes opdelen, waarin achtereenvolgens de kerk, de wetenschap en de politiek centraal stonden. Tussen 1894 en 1916 was hij predikant in vijf hervormde gemeentes in vijf verschillende provincies: Haulerwijk, Beilen, Middelburg, Nijmegen en Utrecht. Van 1916 tot 1926 was hij hoogleraar theologie aan de Utrechtse Universiteit. In 1926 werd de godgeleerde minister van Arbeid, Handel en Nijverheid. In 1929 nam hij plaats in de Tweede Kamer, waarna nog twee ministerschappen, op Sociale Zaken (1933-1935) – een splinternieuw departement – en Onderwijs, Kunsten en Wetenschappen (1935-1939) volgden. Daarna werd hij opnieuw parlementslid. Maar bij nader inzien doet de driedeling niet echt recht aan wat Slotemakers leven telkens in beslag nam. Het was in zijn dagen niet ongebruikelijk dat predikanten de pastorie als een geschikte plek voor studie beschouwden. In zijn eerste gemeenten leerde Slotemaker de praktijk van het maatschappelijk leven, vooral de ellendige kanten ervan, grondig kennen. Vooral in zijn Utrechtse tijd, toen hij voor de zondagse taakvervulling terug kon vallen op oude preken, werkte Slotemaker de opgedane inzichten uit in enkele uitvoerige boekwerken. Het hoogleraarschap benutte hij vrijwel vanaf het begin als een uitvalsbasis voor uitgebreide politieke en maatschappelijke activiteiten. Zolang hij predikant was, had Slotemaker zich altijd verre van de politiek gehouden en was hij zelfs nooit gaan stemmen – een dominee hoorde geen partij te kiezen, vond hij – maar in 1917 werd hij lid van de Christelijk-Historische Unie en twee jaar later zat hij al voor die partij in de Provinciale Staten van Utrecht. Ook verrichtte Slotemaker veel journalistiek werk. Tussen zijn ministerschappen in trad hij echter weer op als hulpprediker in Wassenaar, een gegeven dat Groenewold overigens onvermeld laat.

Nu in het computertijdperk biografieën steeds volumineuzer plegen te worden en auteurs soms alle *res gesta* van hun hoofdpersoon tot in het detail beschrijven, komt het op eerste gezicht weldadig over dat Cor Groenewoud het leven van Slotemaker kennelijk in ruim honderd bladzijden meent te kunnen behandelen, maar bij nader inzien dringt zich toch de vraag op of de figuur van Slotemaker hiermee wel recht wordt gedaan. Meer dan een summiere levensschets is dit niet. Wie alleen al de korte overzichten in het *Biografisch Woordenboek van Nederland*, het *Biografisch Woordenboek van het Socialisme en de Arbeidersbeweging in Nederland*, op parlement.com en de necrologie door J. de Zwaan in het *Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde* tot zich neemt*, komt diverse eenvoudige, nieuwsgierig makende gegevens tegen die in dit boek niet eens genoemd worden. Nergens krijgt Slotemakers leven enig reliëf, vrijwel nergens wordt de context

* De vier genoemde teksten zijn eenvoudig op internet te vinden: <http://www.inghist.nl/Onderzoek/Projecten/BWN/lemmata/bwn1/slotemaker>; <http://iisg.nl/bwsa/bios/slotemaker.html>; <http://www.parlement.com/9291000/biof/01262>; http://www.dbnl.org/tekst/_jaa003194501_01/_jaa003194501_01_0017.htm.

waarin hij werkte, enigszins uitvoerig geschetst. Uit de noten blijkt dat auteur in 1992 en 1993 enkele interviews heeft gehouden met mensen die Slotemaker nog hebben gekend, maar het lijkt er ook op alsof de auteur vervolgens een plan om de biografie vlees op de botten te geven, maar heeft laten varen. In de noten komt weinig literatuur voor en ook die is, op een enkele uitzondering na, niet van na het midden van de jaren negentig. Een overzicht van Slotemakers publicaties ontbreekt. Een conflict over het hoofdredacteurschap van *De Nederlander* wordt uitgebreid uit de doeken gedaan, maar aan de meer dan duizend artikelen die de professor voor die krant schreef, wordt geen woord gewijd. De auteur legt werkelijk te weinig uit. In alle naslagwerken heet Slotemaker *Jan* Rudolph, maar Groenewold noemt hem *Johan* Rudolph. Men mag aannemen dat hij hiermee een voortwoekerende fout herstelt, maar waarom verantwoordt hij dat dan niet expliciet?

In 1908, schrijft Groenewold, werd Slotemaker door de hervormde synode benoemd als privaattoecent aan de Utrechtse Hogeschool voor Sociologie en hij bleef daaraan ook na zijn benoeming tot kerkelijk hoogleraar in 1916 verbonden. Maar wat was dit voor een instelling? Uit de tekst blijkt wel dat Slotemaker onderwijs over sociale problemen aan studenten theologie gaf, maar wat was de verhouding tussen deze onbekende hogeschool en de universiteit (in een tijd waarin 'hogeschool' meestal een synoniem voor universiteit was)? Dit schreeuwt om nadere verklaring.

Slotemaker publiceerde ontzettend veel, maar Groenewold doet er heel weinig mee. De verwaarlozing van leven en context zou men nog kunnen billijken als dit een intellectuele biografie was, maar dat is het nog minder. Een belangrijk en invloedrijk werk als de *Christelijk sociale studiën* dat voor het eerst in 1907 verscheen en uiteindelijk uitgroeide tot vier delen in de zesde druk van 1931, wordt binnen twee bladzijden afgedaan. Het al genoemde *Sociologie en christendom* uit 1912 krijgt twee alinea's. Dat het boek uitloopt op een specifieke sociale filosofie (of theologie), het solidarisme, een stuk dat ook nog eens afzonderlijk als brochure werd uitgegeven, wordt niet eens genoemd.

In beide boeken is Slotemaker in debat met de internationale literatuur. Hij reageert op het positivisme (Comte) en het marxisme, maar gaat ook in discussie met katholieke en protestantse denkers uit met name Duitsland en Frankrijk. Slotemaker grenst zijn solidarisme af van het socialisme van zijn dagen, dat sterk gericht was op socialisatie van alle productiemiddelen, maar het lijkt toch verdacht veel op wat hedendaagse sociaal-democraten (en trouwens ook veel liberalen en christen-democraten) vinden. Zijn protestantse solidarisme noemt hij een "socialisme *de liberté*, niet *d'égalité*". "Het is jammerlijk, dat er armen zijn in een solidaire samenleving; afkeuren, dat er rijken zijn, komt niet uit solidariteit, maar uit afgunst voort."* Voor Slotemaker was het vanzelfsprekend dat de staat in het maatschappelijk leven ingrijpt en voor een sociaal minimum zorgt, en om de angstvallige vraag die onder liberalen en antirevolutionairen veelal leefde, waar de grenzen van

* Slotemaker de Bruine, J.R., *Sociologie en Christendom. Een inleiding* (Utrecht 1912), 216.

de staatsbemoeyenis liggen, bekommerde hij zich niet of nauwelijks. Groenewold geeft echter zelfs geen eerste aanzet voor een schets van Slotemakers ideeënwereld. Dat geldt ook voor 's mans theologische positie. Hij was ethisch en hij was orthodox, krijgen we te horen. Dat kan, maar wat Slotemaker op de kansel nu echt vertelde en wat hij geloofde, wat de elementaire trekken van zijn wereldbeeld waren, daar komen we totaal niet achter. Ds J.J. Buskes, die de man als jongen hoorde preken, vertelt dat hij ook in de preek sociale vragen aan de orde stelde en in het bezadigde Utrecht als "een vooruitstrevende en in de ogen van de meesten zelfs radicale figuur", als een "rooie dominee", gold.*

Groenewold lijkt elke aansluiting bij en belangstelling voor de denkwereld van Slotemaker te missen. Zo af en toe vergelijkt hij Slotemakers opvattingen met die in gereformeerde of antirevolutionaire kring, maar dat is zeker in het begin van 's mans loopbaan de minst relevante context. Het is niet erg dat Groenewold het bij een korte beschrijving laat, maar het is wel betreurenswaardig dat hij ons zelfs niet nieuwsgierig maakt naar wat Slotemaker verder allemaal te vertellen had – en ondertussen wel tamelijk stellige oordelen over 's mans optreden velt. Slotemaker was de vertegenwoordiger van een typisch hervormde positie in het midden van de samenleving, die uiteindelijk toch in het confessionele kamp terecht kwam, die eigenlijk voor de algemene, neutrale vakbeweging was, maar op praktische gronden toch meedeed aan de ontwikkeling van afzonderlijke christelijke organisaties, die als CHU'er niets van de antithese, de opdeling van het volk in een gelovig en ongelovig deel, moest hebben, die tegen de wet op de godslastering stemde, omdat niet-gelovigen volgens hem niet de intentie konden hebben om God te lasteren, die tegen subsidiëring van bijzonder hoger onderwijs was, omdat hij geen wetenschap kon erkennen "waar het resultaat der onderzoekingen tevoren vaststaat." Dit is een man die een uitgelezen kans biedt om een beter zicht op de Nederlandse samenleving van eerste decennia van de twintigste eeuw te krijgen. Het is ook een denker, een kleine denker misschien – maar dat weten we nog niet –, die een goed zicht biedt op internationale discussies en activiteiten in die jaren. Het wachten is nu op de biografie die die prachtige kans aangrijpt en de man echt recht doet.

Jan Dirk Snel
Amsterdam

* Buskes, J.J., *Hoera voor het leven* (Amsterdam 1959), 16,17.

Ven, Hans van der (red.) (2007), *Geloof en Verlichting. Oordelen over religie*, Budel: Damon/Nijmegen: Soeterbeek Programma Radboud Universiteit Nijmegen, pp. 191, ISBN 978 90 5573 765 9, € 16,90.

Is het mogelijk om een opinie over religie te hebben? Zomaar over religie in het algemeen? “Oordelen over religie” luidt de ondertitel van een boek met negen artikelen dat is voortgekomen uit een lezingenreeks die het Soeterbeek Programma van de Nijmeegse Radboud Universiteit organiseerde. Stel je eens een boek voor waarin blijkens de titelpagina oordelen over politiek, economie of onderwijs geveld worden. “Wat vindt u van economie?” klinkt als een zotte vraag (behalve als het vak dat de bijbehorende werkelijkheid bestudeert, bedoeld wordt). Economie en politiek zijn aspecten van de werkelijkheid die altijd en overal bestaan. Het zijn ontologische constanten. Met religie is dat kennelijk niet het geval. “Wat vindt u van religie?” – in plaats van: “Wat vindt u van die en die religie?” – klinkt helemaal niet gek, zelfs niet als men vervolgens niets met die vraag kan. Men kan voor of tegen religie zijn, maar niet voor of tegen economie. Economie bestaat altijd, religie niet.

In die zin is religie ook een typisch modern begrip. Ook in deze bundel voelen diverse auteurs zich gedwongen eerst uit te leggen wat ze er zo ongeveer onder verstaan. Jean-Pierre Wils formuleert deze korte definitie: “Religie is gebaseerd op het essentieel verschil tussen transcendentie en immanentie.” Heel letterlijk genomen formuleert de auteur hier wel een voorwaarde voor religie, maar niet wat het inhoudelijk zou zijn, maar groot is dat bezwaar niet. Hij zal hetzelfde bedoelen als Paul Juffermans en Evert van der Zweerde, die onafhankelijk van elkaar religie omschrijven als een (ver)binding met het transcendente. Het onderscheid tussen immanentie en transcendentie duikt op zich in vele culturen in allerlei vormen op, als de tegenstelling tussen aarde en hemel, tussen heden en eeuwigheid bijvoorbeeld. Van belang voor het moderne verstaan van religie is de gedachte dat die transcendentie ook niet zou kunnen bestaan, dat er geen hemel zou zijn, geen eeuwigheid, geen zelfstandige spirituele werkelijkheid, geen godheid. Alles draait dus om de vraag hoe de werkelijkheid in elkaar zit. Bestaan goden, geesten en demonen wel of niet? In veel culturen kwam die vraag helemaal niet op: als je regelmatig met geesten van doen hebt of als althans medemensen regelmatig daarover geloofwaardig berichten, en dat was en is in de beleving van veel mensen het geval, dan kom je meestal niet eens op het idee dat ze ook wel eens niet “echt” zouden kunnen bestaan. Pas als je uitgaat van een strenge werkelijkheidsopvatting waarin het bestaande – het Zijn voor mijn part, voor wie hoogdravend wil doen – is verbonden aan strenge epistemologische voorwaarden, bijvoorbeeld dat alles wat geestelijk is – taal met name – altijd op de een of andere wijze intrinsiek verbonden is met fysieke verschijningsvormen, kun je op het idee komen dat religie ook wel eens nergens op zou kunnen slaan. De bekende eerste kantiaanse vraag – “wat kunnen we weten?” – en het antwoord – “niet zo bar veel” – vormt de basis.

In feite is dat de verzwegen achtergrond van de vragen die in de voorliggende bundel gesteld worden. De titel is wat misleidend. Over de Verlichting gaat het boek in feite

niet, althans niet over achttiende-eeuwse cultuurstroming die tegenwoordig die naam draagt. Verlichting staat hier conform het hedendaagse krantendiscours, dat nogal in strijd is met de historische verbinding tussen geloof en rede die kenmerkend was voor de hoofdstroom van de Verlichting, kennelijk voor de kritische rationaliteit die ernstige vraagtekens zet bij de werkelijkheidszin en de morele geldigheid van allerlei religieuze aanspraken. De werkelijke thematiek van het boek draait dan ook om allerlei bezwaren die tegen religie in het algemeen en tegen concrete religieuze uitingsvormen in het bijzonder worden aangevoerd. In de inleiding sommen Hans van der Ven en Joos van Vugt een aantal “problematische eigenschappen” van religie op: “conservatisme, intolerantie, gewelddadigheid, vrouwonvriendelijkheid, onredelijkheid, obscurantisme, onvrijheid”. In het laatste artikel vertelt Theo de Wit dat de lezingenreeks over precies vier vragen ging: “is religie achterhaald? Is religie onwetenschappelijk? Is religie conservatief? En tenslotte: maakt religie onvrij?” Wie de bundel bekijkt, ziet dat daar op zijn minst één begrip uit het eerste rijtje aan is toegevoegd: is religie gewelddadig? Wel drie artikelen gaan daar in feite over, althans als we op de titels afgaan; de thematiek duikt ook elders op. De vraag of religie onwetenschappelijk is, wordt als zodanig overigens niet of nauwelijks opgeworpen. Maar men zou kunnen betogen dat de vraag of religie achterhaald is, in feite op hetzelfde neerkomt. Als religie achterhaald zou zijn, moet dat primair zijn omdat de wetenschap de cognitieve aanspraken ondergraven zou hebben.

Hoe goed worden nu de hoofdvragen beantwoord? De vragen kunnen gemakkelijk in twee of drie categorieën ingedeeld worden: cognitief, moreel en misschien feitelijk-sociologisch.

Eerst de cognitieve vraag. In het eerste artikel stelt Hans van der Ven de vraag of religie achterhaald is. In feite, zou je denken, gaat het daarbij om de vraag of religie tegen de achtergrond van een wetenschappelijk wereldbeeld nog bestaansrecht heeft. Maar dat is niet de aanpak die hij verkiest. Hij beschrijft onder meer hoe religie onder invloed van de functionele differentiëring die kenmerkend is voor moderne maatschappijen, gemarginaliseerd werd. Godsdienstsociologisch is dat een juiste – of in andere ogen op zijn minst verdedigbare – vaststelling, maar een dergelijke constatering zegt nog niets over de legitimatie van religie. Gelovigen zouden bijvoorbeeld met leedwezen vast kunnen stellen dat mensen de waarheid niet meer believe. Van der Ven ontloopt een helder antwoord, maar laat zijn beschouwing wel uitlopen op een betoog hoe religie zou kunnen overleven. Re-integreren noemt hij dat. Religies zullen volgens hem alleen toekomst hebben als ze drie moderne beginselen incorporeren: autonomie, respect en gerechtigheid. “Deze drie beginselen behoeven niet op de modernisering te worden veroverd”, schrijft hij, “want ze liggen aan dit proces ten grondslag, zoals ze tevens de uitdrukking zijn van de diepste aspiraties van de religies zelf.” Dat lijkt me nog maar de vraag. Misschien geldt dat voor sommige religies of stromingen daarbinnen, maar geldt het voor alle religies, voor religie als zodanig? Als de moderne wereldbeschouwing en de religies ten diepste toch hetzelfde nastreven, wat is dan eigenlijk het probleem? Is het alleen maar dat religies hun eigen

diepste drijfveren uit het oog verloren hebben? In feite ontwijkt Van der Ven de simpele vraag naar de rechtvaardiging van godsdiensten en formuleert hij ze niet alleen feitelijk-sociologisch, maar ook normatief-theologisch om tot menselijke tradities. Maar ondertussen heeft hij de norm bij het moderne denken gelegd en daarmee de eigen waarheidsaanspraken op een juiste interpretatie van de werkelijkheid die diverse religies beherbergen, voor irrelevant verklaard. In feite beschouwt Van der Ven diverse religieuze uitingen dus wel degelijk als achterhaald, ook al zegt hij dat niet.

De morele vragen die in de meeste artikelen centraal staan, zijn op de keper beschouwd een beetje zot. Natuurlijk valt er op de vraag of religie in het algemeen tot geweld of tot onvrijheid leidt, geen generiek antwoord te geven. Soms wel en soms niet, zou je op voorhand zeggen en daar komen de bijdragen van Gerrit Manenschijn en Jean-Pierre Wils over geweld en Hans Alma en Theo de Wit over onvrijheid in grote lijnen dan ook op neer. Maar uiteraard meldden ze ook de positieve, bevrijdende kanten die godsdiensten met zich mee kunnen dragen. De bijdragen bevatten overigens voldoende interessante overwegingen, maar die kan ik hier niet allemaal weergeven. Het punt is natuurlijk dat je dergelijke vragen alleen maar in relatie tot de concrete uitingsvorm van de verschillende religies zinvol kunt stellen, hetzij als buitenstaander, hetzij vanuit een intern kritisch gezichtspunt. En uiteraard blijkt al snel wat de tweede aanleiding tot dit boek is (naast de al gememoreerde constatering dat religie in onze maatschappij in toenemende mate een vreemd, voor veel mensen ongeloofwaardig verschijnsel is geworden): de opkomst van de islam in het westen en het verschijnsel islami(s)tisch terrorisme. Van de traditionele religie van het westen, het Latijnse christendom en de protestantse varianten daarop, kun je immers moeilijk beweren dat die zich de laatste eeuwen zelf als inherent gewelddadig heeft gemanifesteerd, ook al kun je waarschijnlijk genoeg religieuze rechtvaardigingen voor geweldsgebruik door bijvoorbeeld staten vinden. In het boek komen we op dat punt soms ook merkwaardige opvattingen tegen. Zo denkt Hans van der Ven dat de scheiding van kerk en staat “de enige oplossing leek te zijn om de gewelddadigheid van religie in te dammen”. Dat getuigt wel van erg weinig historisch besef. Ten eerste valt het met de rechtstreekse gewelddadigheid van religie wel mee. Wel was de splitsing van het westerse christendom in twee of meer kampen soms een van de factoren in de oorlogen en burgeroorlogen die in de zestiende en zeventiende eeuw werden gevoerd, maar in het algemeen waren het toch de vorsten, die hun variant wilden beschermen, die die oorlogen voerden en zelden was er sprake van directe mobilisatie op religieuze grondslag. Bovendien was ook toen religie slechts een van de factoren in het machtsspel: de katholieke Franse koning vocht met de gereformeerde Nederlanders tegen de al even katholieke Spaanse vorst. Ten tweede diende de scheiding van kerk en staat zich pas aan toen empirisch gebleken was dat verschillende (getolereerde) stromingen binnen een staat niet tot ontwrichting hoefden te leiden en de verlichte omgang met religie veld had gewonnen. Het waren eerder de gebleken vreedzame, morele potenties in het christendom die tot de scheiding leidden. Godsdienstvrijheid en tolerantie zijn ook zonder mogelijk: in landen als Engeland, Schotland, Noorwegen, Denemarken en

IJsland bestaan nog steeds staatskerken, zonder dat de vrijheid van andersgelovigen daarvoor in het geding komt (in Griekenland is het iets problematischer).

Maar het gaat dus om de islam. Het boek kent dan ook twee artikelen die niet over religie in het algemeen gaan maar specifiek over die godsdienst. Gerard Wiegers analyseert overtuigend dat gewelddadige, radicale uitingen uit islamitische hoek typisch modern zijn en geen uiting van de traditionele opvattingen over de *jihad*. Men kan dat ook verwachten: in oorlogsethiek is gemeenlijk geen ruimte voor individuele terreurdaden. Jan-Jaap de Ruiter betoogt wat moeizamer dat islam en maatschappelijke bloei niet per se onverenigbaar zijn. Dat lijkt aannemelijk, maar een belangrijk punt lijkt me dat van de islam in feite ook geen enkele intellectuele aantrekkingskracht uitgaat. Niemand vraagt zich af of die religie waar zou kunnen zijn; het gaat gewoon om de constatering dat mensen met specifieke culturele tradities een nuttige maatschappelijke bijdragen kunnen leveren.

Conservatisme wordt in de inleiding ook onder de mogelijk problematische eigenschappen van religie gevat, maar zo willen de twee auteurs die er hier over schrijven, er niet mee omgaan. Zij kiezen voor een meer feitelijk-beschouwende aanpak. Evert van der Zweerde en Paul Juffermans leggen beiden nadruk op de conserverende functie van religie: houden wat je hebt. Religie is vaak met de maatschappelijke orde verbonden en diende dus vaker een behoudende dan een progressieve ideologie. Juffermans analyse loopt uit op een beschouwing over de “leegte van de liberale samenleving”. Hij ontwaart een “culturele identiteitscrisis”: “de *homo religiosus* zit zonder religie.” Antwoorden op de laatste vragen van de mens zouden ontbreken en de liberale samenleving met haar grondrechten kan de lege plek niet opvullen. Juffermans concludeert dan ook dat een toekomst zonder religie niet goed denkbaar is. Als Juffermans gelijk heeft, dan zou dat de veronderstelling dat religie een verschijnsel is dat kennelijk ook kan verdwijnen, ondergraven. Juffermans heeft naar mijn idee gelijk dat mensen altijd dezelfde existentiële vragen zullen blijven stellen. Maar moet dat altijd in de vorm van traditionele religies? Zouden we niet kunnen vaststellen dat problemen die vroeger het vrijwel exclusieve domein van de godsdienst waren, nu met name in de kunsten aan de orde worden gesteld? Het lijkt me niet toevallig dat de moderne roman aan zijn opmars begon toen het fundament van de georganiseerde godsdienst twijfelachtig werd. Men zou – op een lager cultureel niveau – ook op de roedelbladen en de vele tv-programma’s kunnen wijzen die allemaal draaien om menselijk verdriet en geluk. Om het anders te zeggen: de functies van religie kunnen zich naar mijn idee ook op ander terrein voortzetten. Men kan daar eventueel religieuze trekken in ontwaren, het is onzinnig om het geheel nog religie te noemen.

Dit is een boek waarin vooral theologen, godsdienstwetenschappers en filosofen aan het woord komen. De aanpak is daarmee geheel anders dan de nuchtere empirische die godsdienstsociologen gewoonlijk verkiezen. Maar ook voor sociologen zal op de achtergrond altijd de vraag naar de relevantie en de betekenis van het verschijnsel dat ze bestuderen, meespelen. Het is ook typisch een boek uit een overgangperiode. Het zo algemeen normatief spreken over religie als algemeen verschijnsel in plaats van meer concreet over het christen-

dom en andere religies is typisch post-christelijk. Eigenlijk blijkt het niet mogelijk te zijn om algemene oordelen over religie te vellen. De merkwaardig moraliserende vraagstelling sticht veel verwarring. Het ergerlijke gevolg is dat in veel artikelen de gedachten alle kanten opgaan. Maar dat is tegelijk ook het boeiende. Het nuttige dat zich daarmee verbindt, is dat veel bijdragen uitlokken tot tegenspraak – en zo tot bezinning. En daar gaat het om.

Jan Dirk Snel

Amsterdam

Haenen, Marcel (2008), *Tien paters op Gods grote akker. De laatste Nederlandse missionarissen in Brazilië*, Amsterdam/Rotterdam: Prometheus/NRC Handelsblad, pp. 270, ISBN 9789044612097, € 17,95; Knipschild, Harry (2008)², *Soldaten van God. Nederlandse en Belgische missionarissen op missie in China in de negentiende eeuw*, Amsterdam: Bert Bakker, pp. 352. ISBN 978903513193 4, € 23,-; Poels, Vefie m.m.v. Anna Damas SSpS (2008), *Vrouwen met een missie. Vier congregaties in Nederland en de toekomst van hun missionair verleden*, Nijmegen: Valkhof Pers, pp. 160, ISBN 9789056252717, € 17,-

In de katholieke traditie had het woord ‘missie’ een heel bepaalde betekenis. Het doelde op de geloofsverkondiging van (westerse) priesters en zusters in niet-westerse landen (de protestantse kerken hanteerden het woord ‘zending’ voor deze activiteiten). Het katholieke Nederland was in de glorie tijd van het “rijke Roomse leven” bijzonder actief op dit gebied. Maar het tijdperk van de missies is voorbij. Rond 1960 was op politiek terrein het tijdperk van kolonisatie ten einde gekomen, en op theologisch terrein was volgens het Tweede Vaticaans Concilie de hele kerk missionair, maar waren de ‘jonge’ kerken volwaardig deel van de universele kerk. Een teken daarvan was dat overal autochtone bisschoppen werden benoemd.

Het einde van dit ‘missietijdperk’ luidt tevens het begin van een nieuwe historische belangstelling in. De traditionele geschiedschrijving van de missionaire activiteiten, vaak met propagandistische inslag, werd vervangen door wetenschappelijke studies. Ook onder een breder publiek is de belangstelling gegroeid. Vandaar dat wetenschappelijke en minder wetenschappelijke studies verschijnen over het missionaire verleden en kennelijk goed verkocht worden. We bespreken hier een drietal recente boeken.

Marcel Haenen, correspondent voor de NRC in Latijns Amerika schreef onder de enigszins misleidende titel *Tien paters op Gods grote akker* het verhaal van tien jongens die met het plan om pater karmeliet te worden in 1956 naar Brazilië vertrokken. Drie van hen keerden na een paar jaar naar Nederland terug, zeven werden in Brazilië tot priester gewijd, en twee daarvan hielden het een leven lang vol. Van tien paters is dus geen sprake! En het waren ook niet de laatste Nederlanders die als missionarissen naar Brazilië vertrokken. Maar afgezien daarvan is het een aardig, vlot geschreven boekje, vooral gebaseerd op de brieven en interviews. De maatschappelijke en kerkelijke context wordt soms erg

summier geschetst. Het biedt een aardig beeld van het leven van deze tien idealisten: als beginnend seminarist in een vreemd land, slecht begeleid door de paters karmelieten.

Soldaten van God. Nederlandse en Belgische missionarissen op missie in China in de negentiende eeuw is een bewerking van de dissertatie van de auteur in Leiden (2005) onder de titel: *Ferdinand Hamer (1840-1900), Missiepionier en martelaar in China*. Zoals uit het verschil in titel duidelijk wordt, is de opzet van de publicatie breder dan van de dissertatie. Behalve de Scheutisten, de congregatie waarvan Hamer lid was, worden ook activiteiten van o.a. franciscanen, jezuïeten en lazaristen in China in die tijd besproken. Maar dat gebeurt slechts summier, en niet op basis van bronnen. Het boek maakt daardoor de indruk dat het om den brode geschreven is. Dat wordt versterkt doordat de auteur, die jarenlang schreef over popmuziek, soms meent 'leuke' opmerkingen te moeten maken. Gebrek aan duidelijke vraagstelling en heldere indeling, en een gebrek aan kennis van missiologie maakt dit tot een rommelig werkje.

In de studie van het Nijmeegse Instituut voor Missiewetenschappen onder redactie van Vefie Poels *Vrouwen met een missie. Vier congregaties in Nederland en de toekomst van hun missionair verleden* wordt verslag gedaan van een onderzoek onder vier missiecongregaties van vrouwelijke religieuzen. Het betrof onderzoek naar hun ontwikkeling, met name sinds het Tweede Vaticaans Concilie, hun huidige situatie en hun toekomst. Het eerste deel vond ik interessant, het handelt over de oprichting, de eerste werkervaringen en vervolgens de ontwikkelingen sinds de jaren zestig van vier duidelijk verschillende congregaties. Over hun toekomst kan men eigenlijk kort zijn: die is er niet. Die conclusie wordt niet duidelijk getrokken, maar wie goed leest ontkomt er niet aan. Wel is het interessant te zien welke pogingen gedaan worden om een bestaand instituut nieuw leven in te blazen door doelstellingen te verruimen. Maar dit gebrek aan toekomst delen deze congregaties met de meeste zustercongregaties. Wat ik miste in het geheel is de rol die de vrouwen speelden (en nog spelen) tegenover de mannelijke dominantie binnen de kerk, ook in missiegebieden. In missiegeschiedenissen wordt soms opgemerkt dat vrouwen een apart gezicht van het christendom vertegenwoordigen, een noodzakelijke aanvulling van het doctrinaire element dat door de priesters wordt verkondigd. Maar dit wordt in deze studie niet uitgewerkt.

Jan Sloot
Tilburg

Monteiro, Marit (2008), *Gods predikers. Dominicanen in Nederland (1795 – 2000)*, Hilversum: Verloren, pp. 991, ISBN 9789087040307, € 45,-

In een bijna 1000 bladzijden dikke studie vertelt Monteiro, hoogleraar Geschiedenis van het Nederlands Katholicisme aan de Radboud Universiteit, de geschiedenis van de dominicanen in Nederland sinds 1800. Van die duizend bladzijden zijn er 175 pagina's litera-

tuur, noten, grafieken en register. Maar dan nog is het een pil. Is die geschiedenis zoveel bladzijden waard? Of is dat mede het gevolg van de zware commissie van dominicanen die over de schouders van de auteur keek en oplette dat er niets vergeten werd? Krijgen daarom de incidenten zoveel aandacht? In ieder geval voor de (weinige) overgebleven dominicanen en ex-dominicanen is het een boeiende familiegeschiedenis. Zij kunnen alle gebeurtenissen en incidenten, conflicten en plannen op de voet volgen, niet enkel in Nederland maar ook in de missies der dominicanen op Curacao en Porto Rico en later Zuid-Afrika.

De predikheren zoals de dominicanen officieel heten, hebben een glorie tijd gehad in Nederland tot de jaren '60 van de vorige eeuw. Zoals vele orden was hun bestaan in Nederland gedecimeerd door de republiek, en onder koning Willem I was het ook moeizaam. Pas onder Willem II werd het beter, en groeide de orde in Nederland tot een kleine 600 leden rond 1960. Maar daarna volgde een vrije val. Vanaf 1967 trad er bijna niemand meer in, en het aantal uittreeders steeg tot 135 in de periode 1960-1980. Daarna bleef dat op een 'normaal' niveau van 1 á 2 per jaar. Dat betekent dat op termijn de groep zal ophouden te bestaan. Nu (2008) zijn er nog 80 over.

In de recente kerkgeschiedenis van Nederland zijn de dominicanen altijd een tamelijk luidruchtige groep geweest die veel aan de weg timmerde. Het weekblad *De Bazuin* was daar een uiting van. Ze beschouwen zichzelf ook als de luis in de pels van de roomse kerk, of misschien soms ook als roependen in de woestijn. Tot op heden proberen de dominicanen hun de zichzelf toebedeelde rol van voortrekkers binnen de RK Kerk te spelen, zoals in de brochure die ze in 2007 uitbrachten en aan alle parochies stuurden. Daarin betoogden zij o.a. dat ieder parochie het recht had om eigen voorgangers aan te stellen. De profetenrol lijkt me een smalle basis voor een spiritualiteit. Bovendien is het gevaarlijk om jezelf zo'n profetenmantel aan te passen. Profeet is geen beroep. De dominicanen zijn (waren) misschien grote theologen, maar grote sociologen zijn het in ieder geval niet!

Als historische studie is dit boek voorbeeldig. Veel archiefmateriaal, zowel uit Nederland als uit Rome en uit de missiegebieden; interviews met prominente en minder prominente dominicanen enz. Dat er af en toe toch kleine foutjes insluipen is te vergeven. Zo was de franciscaan Peter van Leeuwen geen socioloog maar theoloog, hoogleraar in Nijmegen, ook al had hij interesse in de sociologie (443); de predikantenopleiding van de Nederlandse Hervormde Kerk vond natuurlijk niet plaats aan de Vrije Universiteit (530).

Voor een socioloog vallen in deze geschiedenis een paar zaken op:

- de min of meer vastgelegde nauw omschreven identiteit en de spanningen die daarvoor werd opgeroepen: de dominicanen moesten verkondigers zijn op basis van contemplatie ('contemplata tradere') wat volgens de leiding impliceerde dat men in kloosters zou moeten leven. Maar een groot deel woonde in pastorieën...

- de interpretatie van deze 'verkondiging' als vooral 'geleerde theologie'. Maar het gros van de dominicanen was geen groot geleerde, ze werden dus ook tweederangs-dominicanen (geen 'summisten') en vaak dan maar bestemd voor de missie;

- de beklemming van het harnas van het thomisme als voorgeschreven theologie. Pas in de jaren '60 werd dit doorbroken;

- de invloed van het bestuur van de orde in Rome (de *Magister*) was groot, en toen Nederland minder aan de leiband liep, werden de conflicten ook groter.

Een studie als deze vraagt om vergelijkingsmateriaal. Waren de dominicanen in Nederland uniek, in vergelijking met bijvoorbeeld de jezuiten of carmelieten? Die vergelijking wordt helaas niet gemaakt. Wel wordt gesuggereerd dat de Nederlandse dominicanen afweken van hun ordesgenoten in andere landen, maar ook dit wordt niet uitgediept. Maar ja, het boek is al zo dik... Persoonlijk had ik liever wat minder volledigheid van allerlei feiten en incidenten gezien en wat meer sociologische verdieping. En het door de auteur voorgestane *gender-perspectief* heb ik niet kunnen ontdekken.

Jan Sloot

Tilburg

Religie & Samenleving

Jaargang 3 (2008), nummer 1-3

Inhoudsoverzicht

Artikelen

Ton Bernts, Gerard Dekker, Joep de Hart: God in Nederland: inzichten en vergezichten 36	
Leon Derckx: Dwaling in een tijd van voorspoed. Hoofdzonden als duiding van maatschappelijk onbehagen	197
Karel Dobbelaere: Bedenkingen bij het boek "God in Nederland"	8
Monique van Dijk-Groeneboer: 'God in Nederland'; voer voor godsdienstsociologen	5
Monique van Dijk-Groeneboer: Godsdienst? Lekker belangrijk!	89
R. Ruard Ganzevoort: Is heil te meten? Ietsisme op de PABO. Voorlopig verslag van onderzoek naar religieuze duiding en coping bij jongeren	106
Egbert Harmsen: Nieuwe moslims in West-Europa. Bekering tot de Islam als keuzemogelijkheid in hedendaagse westerse samenlevingen	173
Dick Houtman: God in Nederland 1996-2006. Enkele godsdienstsociologische routines ter discussie	17
Jacques Janssen: De empirie van de beproefde ervaring. In memoriam Willem Berger 1919-2007	48
Peer Scheepers: In Memoriam Jan Peters (29 augustus 1937 – 7 februari 2008)	53
Herman Vuijsje: Old images never die	159
Ton Zondervan: God op/in het spel. Anders kijken naar en denken over jongeren en religie	129

Boekbesprekingen

Ackermans, Gian & Marit Monteiro (red.), <i>Mannen Gods. Clericale identiteit in verandering</i> . Hilversum: Verloren, 2007 (<i>Jan Sloot</i>)	152
Berger, Peter, Grace Davie & Effie Fokas, <i>Religious America, secular Europe? A theme and variations</i> . Aldershot-Burlington (VT): Ashgate, 2008 (<i>Erik Sengers</i>)	227

Besten, Leen den, <i>Van animisme tot ietsisme. Religie in de westerse samenleving.</i> S.l.: Boom, 2007 (Lammert G. Jansma)	74
Biemond-Boer, Betsy, 'Die Hollanders zijn gek'. <i>Identiteit en integratie van bevindelijk gereformeerden in Canada.</i> Amsterdam: Aksant, 2008 (Lammert G. Jansma)	147
Bremmer, Jan N., Wout J. van Bekkum & Arie L. Molendijk (eds.), <i>Cultures of Conversion.</i> Leuven: Peeters, 2006 (R. Nauta)	57
Bremmer Jan N., Wout J. van Bekkum & Arie L. Molendijk (eds.), <i>Paradigms, Poetics and Politics of Conversion.</i> Leuven: Peeters, 2006 (R. Nauta)	57
Brouwer, Rein, Kees de Groot, Henk de Roest, Erik Sengers & Sake Stoppels, <i>Levend lichaam. Dynamiek van christelijke geloofsgemeenschappen in Nederland.</i> Kampen: Kok, 2007 (Durk Hak)	220
Bijleveld, Nikolaj Voor God, Volk en Vaderland. <i>De plaats van de hervormde predikant binnen de nationale eenwordingsprocessen in Nederland in de eerste helft van de negentiende eeuw.</i> Delft: Eburon, 2007 (Jan Dirk Snel)	230
Derks, Marjet, <i>Heilig moeten. Radicaal-katholiek en retro-modern in de jaren twintig en dertig.</i> Hilversum: Verloren, 2007 (Erik Sengers)	78
Gray, John, <i>Zwarte Mis. Apocalyptische religie en moderne utopieën (Black Mass. Apocalyptic Religion and the Death of Utopia).</i> Amsterdam: Ambo, 2007 (Wouter van Beek)	67
Hoekstra, E.G. & M.H. Ipenburg, <i>Handboek Christelijk Nederland. Kerken, gemeenten, samenkomsten en vergaderingen.</i> Kampen: Kok, 2008 (Lammert G. Jansma)	145
Knibbe, Kim: <i>Faith in the Familiar. Continuity and Change in Religious Practices and Moral Orientations in the South of Limburg, the Netherlands.</i> Proefschrift Vrije Universiteit Amsterdam, 2007 (Monique van Dijk-Groeneboer)	140
Koning, Martijn de, <i>Zoeken naar een 'zuivere' islam. Geloofsbeleving en identiteitsvorming van jonge Marokkaans-Nederlandse moslims.</i> Amsterdam: Bert Bakker, 2008 (Jan Dirk Snel)	234
Lechner, Frank J., <i>The Netherlands. Globalization and national Identity.</i> New York/London, 2008 (Lammert G. Jansma)	221
Lieburg, Fred van (red.), <i>Refogeschiedenis in perspectief. Opstellen over de bevindelijke traditie.</i> Heerenveen: Groen, 2007 (Durk Hak)	143
Luykx, Paul, 'Daar is nog poëzie, nog kleur, nog warmte'. <i>Katholieke bekeerlingen en moderniteit in Nederland, 1880 – 1960.</i> Hilversum: Verloren, 2007 (Jan Sloot)	151
McGuire, Meredith B., <i>Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life.</i> Oxford/New York: Oxford University Press, 2008 (Lammert G. Jansma)	223
Meijering, E., <i>Het Nederlandse christendom in de twintigste eeuw.</i> Amsterdam: Balans, 2007 (Lammert G. Jansma)	72
Reitsma, Jan, <i>Religiosity and Solidarity. Dimensions and relationships disentangled and tested.</i> Proefschrift Radboud Universiteit Nijmegen (ICS-dissertation no. 135), 2007 (Gert de Jong)	139

Rieger, Martin, Karin Bawidamann, Matthias Jäger (red.), <i>Religionsmonitor 2008</i> . Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007 (<i>Erik Sengers</i>)	227
Stolz, Jörg (red.), <i>Salvation goods and religious markets. Theory and application</i> . Bern: Peter Lang, 2007 (<i>Erik Sengers</i>)	76
Vandermeersch, Patrick & Herman Westerink, <i>Godsdienstpsychologie in cultuurhistorisch perspectief</i> . Amsterdam: Boom, 2007 (<i>Hanneke Schaap-Jonker</i>)	226
Vuijsje, Herman, <i>Tot hiertoe heeft de Heer ons geholpen. Over godsbeelden en goed gedrag</i> . Amsterdam/Antwerpen: Contact, 2007 (<i>Kees de Groot</i>)	70
Wortelboer, Hans, <i>Het instituut Rooms-Katholieke Kerk. Compleet overzicht</i> . Delft: Eburon, 2008 (<i>Erik Sengers</i>)	149
Xanten, Harry J. van, 'Katholieken, wat zijt Gij toch een wonderlijk volk!'. <i>De Katholiekendag in Nederland 1899-1940</i> . Nijmegen: Valkhof Pers, 2007 (<i>Erik Sengers</i>)	78

