

Religie & Samenleving

Jaargang 3, nummer 3

december 2008

Inhoud

Redactioneel	157
Old images never die <i>Herman Vuijsje</i>	159
Nieuwe moslims in West-Europa Bekering tot de Islam als keuzemogelijkheid in hedendaagse westerse samenlevingen <i>Egbert Harmsen</i>	173
Dwaling in een tijd van voorspoed Hoofdzonden als duiding van maatschappelijk onbehagen <i>Leon Derckx</i>	197
Boekbesprekingen	220
Ontvangen publicaties	240

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

Christa Anbeek
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

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

ISSN 1872-3497

© 2008 *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.

Redactieadres

Achterweg 66
9269 TP Veenwouden
f2hlgiansma@hetnet.nl

Recensie-exemplaren

Dr. D.H Hak
Potgieterstraat 16
7514 DB Enschede

Abonnementsprijzen

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

Redactioneel

‘Religie en samenleving zijn één geheel’ was de kop van het persbericht dat berichtte van een toespraak van minister Hirsch Ballin. Hij sprak eind oktober op een bijeenkomst waar twee voor godsdienstsociologen relevante gebeurtenissen plaatsvonden. Ten eerste werd op de bijeenkomst het Kenniscentrum Religie en Samenleving gepresenteerd. Dit centrum wil politici, beleidsmakers en journalisten informeren over de rol, plaats en betekenis van religie in de Nederlandse samenleving, en daarover ook adviseren. Ten tweede werd op deze bijeenkomst het *Handboek religie in Nederland* gepresenteerd (uitg. Meinema). Aan dit handboek werkten vele collega’s uit het veld mee. Na een algemeen inleidend deel over de ontwikkeling van religie in Nederland worden verschillende religies en religieuze stromingen voorgesteld. In het laatste deel komen vervolgens verschillende thema’s aan bod, zoals vrouwen, onderwijs en gezondheidszorg. Het is een update van een soortgelijk handboek uit 1992, en staat nu uitdrukkelijk in het kader van beleidsadvies en informatie voor een breed publiek.

De doelen van dit tijdschrift lopen parallel met die van het kenniscentrum. We hopen dan ook dat de bijdragen in dit nummer een bijdrage leveren aan het publiek debat en het publiek informeren, op wetenschappelijk niveau. De eerste bijdrage is van journalist en publicist Herman Vuijsje. Hij was gevraagd voor de werkgroep godsdienstsociologie te spreken over zijn boek *Tot hier heeft de Heer ons geholpen* (over veranderende godsbeelden en moraal), maar hij nam de gelegenheid te baat om vanuit zijn visie, als geschoold socioloog en relatieve buitenstaander bij het (godsdienst-)sociologisch debat, kritiek te geven op de omgang binnen ons vak met moderne vormen van religie. Zijn lezing, die bewerkt is tot een essay, vond de redactie waardevol genoeg om opgenomen te worden in dit blad – en de redactie hoopt op een weerwoord! De tweede bijdrage is van Egbert Harmsen, die schrijft over bekering naar de Islam. Hij probeert de algemene literatuur over bekering te combineren met de resultaten van het empirisch onderzoek dat hijzelf en zijn studenten hebben uitgevoerd. Bovendien evalueert hij de betekenis van de bekering voor de nieuwe plaats die de Islam in de westerse samenleving krijgt, mede doordat West-Europeanen zich tot deze godsdienst wenden. De derde bijdrage is van de hand van Leon Derckx. Hij promoveerde twee jaar geleden op een proefschrift over de hoofdzonden en hun relatie tot de huidige cultuur. In zijn huidige bijdrage werkt hij dit onderzoek op een aantal punten nader uit.

De boekrecensies, waarbij de redactie probeert altijd zo actueel mogelijk te zijn, sluiten dit nummer af.

Verder wil de redactie op deze plaats alvast een vooraankondiging doen van het jaarlijkse publiekssymposium, dat zij in samenwerking met de Vlaams-Nederlandse werkgroep godsdienstsociologie organiseert. Het zal volgend jaar plaatsvinden op 15 mei 2009, aan de Vrije Universiteit te Amsterdam. De partner is dan het *VU-institute for the study of religion* (VISOR), dat vorig jaar is opgericht. Het thema zal zijn 'religie in een liberale democratie'. Als hoofdsprekers zijn twee VU-hoogleraren aangezocht: prof. Fred van Lieburg, specialist op het gebied van de bevindelijk gereformeerden, en prof. Thijl Sunier, hoogleraar 'Islam en Europa'. In de middagsessies zal in ieder geval een aantal VISOR-projecten voorgesteld worden, waarbij er ook gelegenheid zal zijn voor presentaties van onderzoekers van andere universiteiten. Nadere informatie volgt in het voorjaar.

En tenslotte: religie en samenleving zijn misschien niet één geheel, zoals de minister suggereerde. Beide beïnvloeden elkaar, positief en negatief, maar gelukkig kunnen we de beide velden tenminste analytisch scheiden. Zouden religie en samenleving helemaal samenvallen, dan zou de godsdienstsociologie brodeloos zijn, viel er niets meer te onderzoeken, en dus ook niets over te schrijven, en zou dit tijdschrift haar functie verliezen. Het &-teken staat niet voor niets in onze titel.

Old images never die

Herman Vuijsje*

Summary

The author ventures to undertake a 'sociology of the sociology of religion' with regard to Western Europe. Developments in this part of the world seem to contradict the general validity of the desecularization thesis. At the other hand, it is also questionable whether secularization proceeds. In this part of the world, spiritual and supernatural beliefs have become so individualized and so blurred that it is hardly possible to make unambiguous statements about them. The author suggests that, rather than a secularization or a desecularization thesis, a 'blurring thesis' could yield insight. Traditional, well-defined religious beliefs give way to diffuse and flexible images, while at the same time many people without formal religious affiliation feel 'there must be something more between heaven and earth'. The author offers the hypothesis that these developments will result in a convergence of various world views, till the point where the difference between religious and nonreligious views, between God and non-God, loses its meaning and its significance. In Western Europe, the author suggests, God is like an old soldier: he doesn't die but fades away. If this is true, sociologists of religion have a problem: how can they mark out their area of investigation if it is losing its well-defined boundaries? The author discusses and criticizes various attempts to draw new boundaries and confesses he cannot offer a feasible solution himself either.

Tijdens mijn sociologiestudie heb ik een bijvak godsdienstsociologie gedaan bij professor Laeyendecker, maar ja: het waren de jaren zestig, dus sociologie studeerde je om de wereld te veranderen. Ik heb daarvoor later ook een beetje mijn best gedaan door journalist te worden en over actuele maatschappelijke veranderingen te schrijven, maar prof. Laeyendecker had toch iets bij me wakker geroepen.

Religie, vooral religie en moraal, is me altijd blijven boeien, en nu de wereld zonder mij op eigen houtje wel verder verandert, heb ik de stoute schoenen aangetrokken en mijn reliboek *Tot hier heeft de Heer ons geholpen*, geschreven (Vuijsje 2007). In de inleiding van dat boek beschrijf ik mezelf als een

* Herman Vuijsje is zelfstandig journalist, schrijver en editor.

kwalitatief socioloog en meer in het bijzonder een vertegenwoordiger van wat ik noem de ‘speculatieve sociologie’. Volgens sommige bètawetenschappers is dat laatste misschien een pleonasme, maar dat neem ik dan graag voor lief.

Voor een kwalitatief socioloog – schreef ik in die inleiding – is niets uitdagender dan het construeren en aannemelijk maken van beelden en samenhangen die uiteindelijk niet empirisch te bewijzen zijn. In dat genre vertegenwoordigt alles wat te maken heeft met het bovennatuurlijke en het leven aan ‘gene zijde’ de absolute top. Er is immers geen onderwerp te bedenken dat zich minder leent voor empirische toetsing, en dat dus meer vrijheid biedt voor verantwoorde en minder verantwoorde constructies en hypothesen.

De speculatieve uitdaging wordt nog groter door de stand van zaken op religiegebied zelf in onze tijd. De officiële geloofsbeelden van de kerken zeggen weinig meer over wat de gelovigen feitelijk denken – bovendien lijken de grote kerken zelf ook een beetje de weg kwijt. En hetzelfde geldt misschien wel voor godsdienstsociologen: waar houden ze zich eigenlijk precies mee bezig? Het beste dat je ervan kunt zeggen is, lijkt mij, dat de traditionele beelden van het bovennatuurlijke en het hiernamaals in West-Europa aan het vervagen zijn. God en religie verdwijnen niet, maar ze komen ook niet terug. De God van Nederland en West-Europa is te beschrijven als een ouwe soldaat – hij sterft niet, maar vervaagt.

Daarmee verliest ook de eertijds zo duidelijke tegenstelling tussen wel of niet in God geloven, wel of niet religieus zijn, aan betekenis. Het lijkt me goed mogelijk dat toekomstige generaties met verbazing zullen terugzien op de felheid waarmee in onze tijd wordt gestreden over het al dan niet bestaan van God. Hetzelfde soort verbazing en onbegrip dat wij nu voelen over de scholastieke haarkloverijen en schisma’s rond de predestinatie en de vraag of de slang gesproken heeft. Op dezelfde manier zou het me niet verbazen als het christendom in deze vervaging ‘gidsgeloof’ zou blijken te zijn – een gidsrol die vooralsnog vooral in West-Europa duidelijk wordt. Hiermee geef ik dus ook aan dat ik noch de secularisatiethese, noch de desecularisatiethese onderschrijf. In plaats daarvan opper ik een ‘vervagingsthesen’.

Onderzoek naar religiositeit: vraagtekens bij betrouwbaarheid en geldigheid

Als we willen weten wat voor bovennatuurlijke beelden de mensen er tegenwoordig op na houden, kunnen we niet meer bij canon of codex terecht, maar moeten we bij henzelf te rade gaan. Maar ook dat wordt er niet eenvoudiger

op. Geloof is zozeer losgeraakt van algemeen aanvaarde, 'objectieve' noties dat het sterk aan bespreekbaarheid heeft ingeboet.

Onderzoek naar godsdienstige beleving is tegenwoordig nog moeilijker dan onderzoek naar seks. Religiositeit en beelden van het bovennatuurlijke kunnen nog minder dan seksualiteit worden 'gemeten' aan de hand van eenduidig omschreven criteria. Bovendien worden we over seksualiteit steeds openhartiger, terwijl religie juist op weg is een privékwesitie te worden.

Als mensen niet meer in simpele religieuze hokjes vallen onder te brengen, moeten ze méér van zichzelf laten zien wanneer hen naar hun religieuze ideeën wordt gevraagd. Niet iedereen heeft daar zin in. Bij ontmoetingen met medepelgrims op de route naar Santiago de Compostela, die ik in 1989 heb afgelegd (Vuijsje 1991), werd ik getroffen door hun terughoudendheid als ik ze vroeg welke rol religie speelde bij hun besluit om de tocht te maken. Het verdwijnen van kerkelijke voorschriften en zekerheden heeft zulke vragen binnen het privé domein gebracht en bijna tot ongewenste intimiteiten gemaakt. Waarschijnlijk is dat een van de – minder vaak genoemde – redenen waarom veel mensen dan maar tegen de enquêteur zeggen dat ze in 'iets' geloven: dan zijn ze ervan af! Daar komt bij dat de gangbare instrumenten om de voorstellingen en gevoelens van mensen te 'meten' op dit punt veel van hun scherpte hebben verloren. Als het om religieuze opvattingen en voorstellingen gaat, moeten er bij de waarde van opinieonderzoeken en enquêtes grote vraagtekens worden gezet.

Als mensen op eigen houtje uitmaken waarin ze geloven zonder ergens lid van te zijn – *believing without belonging*, in de woorden van Grace Davie – wordt het moeilijk om via enquêtes inzicht te krijgen in de werkelijke ontwikkelingen (Davie 1994). De gebruikte termen hebben dan geen eenduidige betekenis meer, waardoor de betrouwbaarheid van het onderzoek twijfelachtig wordt: meet je wel wat je denkt dat je meet?

Daarnaast laat het thema religie waarschijnlijk meer mensen dan vroeger onverschillig. Ook dat zou kunnen doorwerken in de resultaten van enquêtes. Bij het recente onderzoek *God in Nederland* (Dekker et al. 2007) weigerden veel mensen mee te werken uit 'gebrek aan interesse'. Er zou dus sprake kunnen zijn van een niet-toevallige non-respons. Daarmee zou behalve de betrouwbaarheid ook de geldigheid van het onderzoek in het geding kunnen komen: zijn de conclusies wel representatief voor de hele bevolking? Als vooral 'geïnteresseerde' mensen kunnen worden ondervraagd, komt er misschien een beeld uit de bus waarin de religiositeit van de Nederlanders wordt overschat.

Nederland en West-Europa uniek – maar waarin precies?

In mijn hierboven genoemde reliboek behandel ik ontwikkelingen in Nederland en West-Europa. De trends elders gaan echter in een andere richting. Ontwikkelingen in de hele wereld lijken te wijzen op een blijvende of zelfs toenemende vitaliteit van religie en kerken. Alleen West-Europa valt uit de toon. Velen zien ook bij ons goede vooruitzichten voor religiositeit, maar dan in meer ongebonden of ‘wilde’ vorm. Door deze West-Europese *Alleingang* worden niet alleen kerken geconfronteerd met de vraag waar geloof en religie nog voor staan, maar ook godsdienstsociologen. Als er toch iets van waarheid schuilt in de secularisatiethese – of in mijn vervagingsthese – dan zijn Europese godsdienstsociologen pioniers.

Dat maakt hun bezigheden buitengewoon interessant, maar ook buitengewoon moeilijk. In West-Europa weten we precies wat ons godsbeeld *niet* meer is: niet meer persoonlijk, niet meer streng. Hetzelfde geldt voor ons hiernamaalsbeeld: dat is niet meer individueel en niet meer moreel. Slechts weinigen geloven nog dat je gedrag tijdens je leven van invloed is op het soort hiernamaals dat je te wachten staat. Maar wat ons beeld van God en het hiernamaals wél is, dat weten we niet meer zo goed. Daarover heeft ieder zijn eigen idee – dat is nu juist de kwintessens van de ontwikkeling in onze contereinen. Hoe stellen de mensen zich een onpersoonlijke God voor? En hoe ziet een collectief hiernamaalsbeeld eruit?

Twee zielen strijden in mijn borst als het gaat om de omschrijving van religiositeit en het belang daarvan hier en nu. Ik ben er niet uit hoe die twee verzoend kunnen worden. Dit wordt dus een verhaal dat niet eindigt met een conclusie maar met een open vraag. De eerste ziel zegt: door de vervaging van onze Gods- en hiernamaalsbeelden wordt het steeds moeilijker om vast te stellen wat wel en niet religieus is. Het aanbrenge van een onderscheid tussen die twee is een verloren strijd – waarom houden we er niet gewoon mee op?

Die aandrift deed zich bijvoorbeeld bij me voor toen ik na mijn pelgrimstocht van Santiago de Compostela naar Amsterdam – als atheïst deed ik het voor alle duidelijkheid in omgekeerde richting – een boek schreef met als titel *Pelgrim zonder god* en daar lezingen over hield. In dat boek legde ik uit dat Onze Lieve Heer mij bij het uitdelen van ontvankelijkheid voor het bovennatuurlijke compleet heeft overgeslagen. Toch kwam er na iedere lezing wel iemand naar me toe om te vertellen dat ik in mijn hart toch echt een diep-religieus mens moest zijn. Ik vond dat niet zo erg – ik kan me een ernstiger belediging voorstellen. Maar ik verbaasde me wel over de klaarblijkelijk zo

sterke behoefte om in te delen, domeinen af te grenzen en claims te leggen. Wat maakt het uit of ik wel of niet gelovig ben? Waarom zou je zulke pogingen tot inperken en markeren eigenlijk nog ondernemen, nu objectieve kerkelijke criteria zo sterk aan betekenis inboeten?

Aan de andere kant – en dat is de tweede ziel in mijn borst – wordt het natuurlijk moeilijk een fenomeen te beschrijven of te bestuderen als je niet kunt aangeven over welk fenomeen je het hebt. Om over de vooruitzichten van religie een vruchtbaar debat te kunnen voeren, moet je je onderzoekobject enigszins kunnen afbakenen. In dit opzicht vertonen de wetenschappelijke disciplines die zich met de bestudering van religie bezighouden overeenkomst met hun onderzoekobject. Net als religieuze organisaties moeten godsdienstsociologen en -psychologen een claim leggen op een bepaald deel van de werkelijkheid, omdat hun levensvatbaarheid daarvan afhangt.

Stel dat godsdienstsociologen mijn vervagingshypothese zouden onderschrijven en zouden vaststellen dat niet alleen het beeld van God en het hierna maals vervaagt, maar dat daarmee ook het verschil tussen wel en niet in God geloven, wel en niet religieus, in nevelen verdwijnt. Dan zouden ze morgen hun boeltje kunnen pakken en waren ze burgemeester van een afgebrand dorp – ongeveer zoals de beklagenswaardige politicologen die van het reëel bestaande socialisme hun specialiteit hadden gemaakt na het vallen van de Muur.

Natuurlijk mag een socioloog de veronderstelling opperen dat dit soort vrees voor de aantasting van beroepsbelangen ook doorwerkt in inhoudelijke ideeën en beroepsideologieën. Op die manier zouden we misschien de buitengewoon ruime definitie kunnen duiden die Meerten ter Borg van religie geeft (Ter Borg 1991). Volgens Ter Borg valt zo ongeveer iedere uiting van collectieve begeestering als religie te beschouwen. Hij spreekt van ‘niet-institutionele religies’ en ‘wilde’ religies – maar het valt allemaal onder het kopje ‘religie’. Ter Borg doet daarmee in uitbundige mate hetzelfde dat sommige van mijn vrome toehoorders deden na mijn lezingen over Compostela. De grenzen van het religieuze domein worden grootmoedig opgerekt, zodat van alles en nog wat eronder valt.

Of is het – in beide gevallen – misschien toch niet zo grootmoedig? Gaat het misschien om wanhopige pogingen om een unieke claim te blijven leggen op een afkalvend stuk werkelijkheid? 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 onderzoekgebied uitbreidt tot de ijszee, onder het motto dat gesmolten ijs óók ijs is?

Je zou kunnen veronderstellen dat deze domeinuitbreiding een reactie vormt op de omhelzing van de secularisatiethese tijdens de vorige eeuw.

Laten we dan liever álles tot religie uitroepen – dan kun je nooit meer in die secularisatiekuil vallen.

Ik ga wat verder in op de omschrijvingen die Ter Borg heeft gegeven. Religie is volgens hem alles wat ‘de mens helpt zich te verzoenen met zijn eindigheid door middel van iets dat boven de menselijke eindigheid lijkt uit te gaan’. Dat kan geloof in een god zijn, maar ook de samenzang in de Arena bij de afscheidsceremonie van André Hazes of een popconcert. Ook bij een voetbalwedstrijd wordt het stadion herboren als ‘sacrale ruimte’, waarin mensen zich laten meeslepen door iets ‘waarvan ze geloven dat het een hogere werkelijkheid is.’ Daarmee vervult zo’n wedstrijd volgens Ter Borg ‘in feite dezelfde functie als een religieuze bijeenkomst.’

Paul Cliteur (2005) heeft opgemerkt dat een benadering als deze tot een soort veelgodendom leidt, waarin Allah en Michael Jackson op één lijn staan. Nu is dat op zich geen intrinsieke reden om niet van religie te spreken. Niemand kan bewijzen dat Allah wel een god is en Michael Jackson niet. Er zijn nog wel raardere goden bedacht. Toch kan ik met de interpretatie van Ter Borg niet goed uit de voeten, omdat ze volgens mij wel insluit maar nauwelijks uitsluit, en daarmee maar de helft doet van wat een goede definitie behoort te doen. Mijn bezwaren daartegen zijn divers. Ten eerste wekt een godsdienssocioloog hiermee, zoals ik al opmerkte, de verdenking dat hij zijn net zo breed mogelijk uitwerpt, in de hoop op die manier in ieder geval nog wat visjes te vangen. Op de lange duur bewijs je het voortbestaan van je discipline daarmee geen dienst, lijkt mij; wie zich met alles bezighoudt, komt er op een gegeven moment achter dat hij niks in handen heeft.

Ik zie geen enkele reden waarom na het popconcert en de voetbalmatch ook bijvoorbeeld niet het stripverhaal tot het domein van de religie gerekend zou kunnen worden. En inderdaad, dat is dan ook al gebeurd. ‘Eigenlijk is het stripverhaal iets hoogkerkelijks,’ schreef Bert Kuipers in *Eredienstvaardig*, tijdschrift voor liturgie en kerkmuziek, naar aanleiding van een tentoonstelling over Duckstad (Kuipers 2000). De bezoeker wordt meegezogen in de werkelijkheid van Donald Duck en de zijnen. Net als degene die zich overgeeft aan de viering van de liturgie, wordt hij deelgenoot van een andere wereld.

Op zoek naar een definitie: creatief aanmodderen

Er valt een hele serie functies of criteria te noemen waaraan een gedachtestelsel of ritueel zou moeten voldoen om het als ‘religieus’ te kunnen betite-

len. Als we de meest gebruikelijke nagaan, blijkt dat de omschrijvingen van Ter Borg en Kuipers zo ruim zijn dat ze er niet aan voldoen.

Je kunt zeggen: religie heeft te maken met zingeving en vertroosting. Waartoe zijn wij op aarde? Niet om Ajax te dienen, in ieder geval. Wie daarvan wel overtuigd is, behoort volgens mij niet tot het onderzoekgebied van de godsdienstsociologie maar van de psychopathologie.

Je kunt zeggen: religie heeft te maken met het bovennatuurlijke en het onvergankelijke. Met metafysica en transcendentie. Ook dat is bij voetbal en popconcerten niet het geval.

Je kunt zeggen: religie heeft te maken met gewetensbevestiging en morele disciplineren. Voor de verering van pop- en sportidolen gaat dat niet op. Die zijn 'populair', niet omdat ze diep gekoesterde en onaantastbare waarden vertolken, maar omdat hun fans zich willen laven aan hun succes: zo'n leventje zouden zij ook wel willen.

Je kunt zeggen: religie houdt in dat je je rekenschap geeft van je verantwoordelijkheid voor andere mensen. Niet nodig, zegt Ter Borg. Hij vindt dat predikanten zich meer als 'zingevingconsulenten' zouden moeten presenteren en 'hun rol moeten opeisen in de eerstelijns gezondheidszorg, tussen artsen en psychologen' (Ter Borg 1997). Dan krijg je de zielzorger als wegwacht voor geestelijke panne en rituele overgangsmomenten. Zingeving en zielzorg worden dan 'producten' van relidienstverleners, uitsluitend gericht op de belangen van de klant, onder het motto 'wie betaalt, bepaalt'.

Je kunt zeggen: religie heeft te maken met duurzame verbondenheid tussen mensen. Ook die wordt niet teweeggebracht door Donald en voetbal. Voetbal verbreedert, zei Meerten ter Borg onlangs in de krant. 'Net als het ritueel op de Dam op 4 mei geeft het een gevoel van eenheid' (Vlasblom 2007). Maar hij vertelde er niet bij tussen wie die verbroedering en dat eenheidsgevoel tijdens een voetbalmatch dan wel optreedt. Volgens mij alleen tussen de leden van de eigen club, terwijl de andere partij zorgvuldig in aparte vakken moet worden ondergebracht om te voorkomen dat de verbroedering tot bloedvergieten leidt. Het soort saamhorigheid dat optreedt bij voetbalwedstrijden zou ik – met een knipoog naar Banfield in zijn *The moral basis of a backward society* (1967) – eerder willen aanduiden als een vorm van 'amoral tribalism'.

Geen van de functies en criteria die ik hier noem – vertroosting, een morele component, verbondenheid, verantwoordelijkheid, ja, zelfs het bovennatuurlijke en onvergankelijke – is een noodzakelijke voorwaarde om van religie te kunnen spreken. Iedere definitie is immers door mensen geconstrueerd. Natuurlijk is dat altijd al zo geweest – alleen treedt het in onze tijd scherper aan het licht.

Maar het zit mij ook weer niet lekker – de tweede ziel in mijn borst – om dat mensenwerk dan in feite maar te staken. Godsdienstsociologen moeten blijven zoeken naar duidelijke en geloofwaardige criteria om hun onderzoekgebied af te bakenen. Ook als het moeizaam gaat, als het aanmodderen is, is dat altijd nog beter dan de handdoek in de ring te gooien door zo'n beetje alles tot religie uit te roepen. Ook de continuïteit en de voortgang van het onderzoek is er niet mee gebaat als we de criteria om van religie te spreken veel verder gaan uitrekken dan vroeger gebruikelijk was. Wat heb je eraan om in het midden van een reeks waarnemingen de definitie van het onderzoek-object te laten verwateren? Je kunt de moderne trends ook beschrijven zonder het begrip religie ad infinitum op te rekken.

De huidige ontwikkelingen – door mij geduid als ‘vervaging’ van het religieuze domein, door Ter Borg in feite als een verdere proliferatie ervan – zijn het resultaat van processen van individualisering en convergentie op levensbeschouwelijk gebied. Twee processen die met elkaar in strijd lijken, maar elkaar in werkelijkheid eerder aanvullen. Al die individuele voorstellingen die mensen er tegenwoordig op na houden van datgene dat – om Ter Borgs definitie aan te houden – ‘boven de menselijke eindigheid lijkt uit te gaan’, groeien in feite naar elkaar toe. Dat geldt ook voor religieuze en seculiere levensbeschouwingen: mét de individualisering convergeren zij.

Juist daarin ligt naar mijn idee het belang van mijn ‘vervagingsthese’. Het onbestemde middengebied waar individuele religieuze beelden elkaar raken, en waar ook kerkelijke, ‘ietsistische’ en seculiere voorstellingen elkaar steeds meer benaderen en overlappen, bestaat bij de gratie van het vervagen van het traditionele Gods- en hiernamaalsbeeld.

De individualisering van de christelijke geloofsbeleving begon al bij de reformatie, maar manifesteerde zich nooit zo nadrukkelijk als in onze dagen. Metafysica is steeds meer iets persoonlijks geworden, een kwestie van individuele keuze en voorkeur. Of die metafysische voorstellingen ook algemene geldigheid bezitten, is dan niet meer zo interessant.

Er valt dus iets voor te zeggen om mensen die los van kerkelijke voorschriften godsdienstig willen zijn, aan te duiden met de door Jan Oegema bedachte term ‘soloreligieuzen’ (Oegema 2005). ‘Soloreligie’ is het culminatiepunt van de religieuze individualisering: zoveel hoofden, zoveel zinnen. Zou je denken. In werkelijkheid is het beeld juist eerder homogeen dan heterogeen. Als je die ‘soloreligieuzen’ vraagt hoe die allerindividueelste expressie van hun allerindividueelste religie er dan uitziet, dan rijst uit het gehakkel en gebrabbel

dat je ten antwoord krijgt een beeld op dat in al zijn onbestemdheid eigenlijk opmerkelijk eenduidig is.

Wat deze vaag omlinjende gevoelens van transcendentie met elkaar gemeen hebben, is: een geloof in een niet-persoonlijke godheid en een hiernamaals waarin individualiteit niet de hoofdrol speelt of niet bestaat, geen verband tussen een goed leven op aarde en een beloning aan gene zijde, een cyclisch wereldbeeld en veel nadruk op persoonlijke groei. Over de hele linie lijken metafysische noties van mensen in Nederland en West-Europa in deze richting te convergeren. Deze convergentie doet zich voor tussen de leden van uiteenlopende kerkgenootschappen, maar ook tussen kerkleden en niet-kerkleden. In en door de vaagheid van deze geloofs- en hiernamaalsbeelden ontstaat een proces van ‘massa-individualisering’, met als resultaat een soort religieuze totaalmix van ietsistische snit.

Geen ‘religie’ zonder metafysische component?

Toch kan ik, ondanks mijn bezwaren tegen de omschrijving van Oegema, met zijn definitie meer beginnen dan met die van Ter Borg. Oegema’s definitie sluit in, maar sluit ook uit: ze gaat ervan uit dat om van ‘religie’ te kunnen spreken, een metafysische component nodig is. Zoals gezegd – er is geen steunpunt buiten de aarde waarmee het gelijk van deze opvatting kan worden aangetoond. Maar door deze beperking nodigt Oegema’s opvatting in ieder geval uit tot een vruchtbare gedachtewisseling: je weet zo’n beetje waar je het samen over hebt en waar je het niet over hebt.

Ik heb al een paar keer de term ‘ietsisme’ gebruikt. In mijn boek speelt dit door Ronald Plasterk gemunte begrip een belangrijke rol als duiding van nieuwe religieuze ontwikkelingen. Onderzoekers komen tot uiteenlopende percentages ietsisten in Nederland – van eenderde tot tweederde. Ietsisten zijn hard op weg de belangrijkste religieuze categorie in ons land te worden – ook binnen de kerken.

Gemeenschappelijke noemer van de denkbeelden die ietsisten over het ‘bovenmenselijke’ koesteren, is een vaag omljnd, intuïtief gevoel dat de natuur ‘beziel’ is, en dat de in ons huizende levenskracht van die bezielheid blijvend deel uitmaakt. Bij al haar vaagheid heeft het begrip ‘ietsisme’ dus – net als de soloreligiositeit van Oegema – in ieder geval een metafysisch ‘handvat’. Het ietsisme gaat erover dat er ‘toch iets’ moet zijn tussen hemel en

aarde. En wat de aanhangers daarmee ook mogen bedoelen – het is niet Ajax of Donald Duck.

Maar dan hoor ik weer de andere ziel in mijn borst. Want ergens vind ik dat uitgangspunt dat religiositeit iets te maken moet hebben met het metafysische en transcendente, toch ook weer voor tegenspraak vatbaar. Je kunt ook zeggen dat transcendente ideeën steeds minder verschillen van gevoelens van verbondenheid met andere mensen in heden of verleden, in Oost en West of waar ook ter wereld. Gevoelens waar niets bovennatuurlijks aan is. Die gedachte bekwam me bijvoorbeeld tijdens het maken van die omgekeerde pelgrimstocht in 1989. Hedendaagse pelgrims voelen zich minder dan hun voorgangers verbonden met de Ander – een hoger en abstract beginsel – en meer met de anderen – gelijkgestemde mensen door de eeuwen heen; of zij maken tussen die twee weinig onderscheid meer.

De hernieuwde populariteit van Compostela is vooral te danken aan de grensvervaging tussen christelijke en postchristelijke ideeën en gevoelens, die de pelgrimstocht wat ik noem een ‘casco’-karakter heeft gegeven: het is een gemeenschappelijk ritueel dat naar eigen voorkeur kan worden uitgevoerd en waarbij iedereen zelf maar moet uitmaken in hoeverre transcendente gevoelens een rol spelen, en of die gevoelens zich dan richten op mensen of op het bovennatuurlijke.

In mijn boek over die pelgrimstocht schreef ik: ‘Voor tegenwoordige pelgrims heeft de Camino andere relieken in petto dan het lichaam van Santo Domingo de la Calzada, het hoofd van Johannes de Doper of de nijptang waarmee de spijkers uit Jezus’ handen en voeten werden getrokken. Voor hedendaagse pelgrims is de Camino bezaaid met niet-tastbare relieken: de zweetdruppeltjes van hun voorgangers. Praktisch iedere pelgrim – gelovig of niet – hecht grote waarde aan het feit dat zovelen hem over deze zelfde ruwe paden vóórgingen naar het sterreveld van Campus Stellae, Compostela. Dat zijn middeleeuwse voorgangers dezelfde moeilijkheden moesten overwinnen en in dezelfde stadjes slapen, na er even verlangend naar te hebben uitgezien.’ Deze ervaring van ‘transcendent’ gemeenschapsgevoel, schreef ik, lijkt de meer traditionele geloofsbeleving naar de kroon te steken als belangrijkste attractie van de Sint-Jacobs pelgrimage.

Een tweede gelegenheid waarbij ik in de verleiding kwam om het belang van metafysica voor religiositeit te relativeren, deed zich een paar jaar geleden voor, toen ik een reportage maakte over de *World Transplant Games* in Canada – de Olympische Spelen voor mensen die een orgaantransplantatie hebben ondergaan.

Het is niet moeilijk om in het weggeven van een stuk van jezelf – na je dood, maar soms ook ‘uit de warme hand’ – iets religieus te ontwaren. Voor gelovige christenen is het een originele vorm van navolging van Christus: ‘Neem, eet, dit is mijn lichaam...’ Maar ook bij niet-gelovigen kan orgaan-donatie een gevoel van transcendentie oproepen. Wie een orgaan ontvangt, ervaart een vorm van verbondenheid met de onbekende gever – levend of dood – die, om met Ter Borg te spreken, ‘boven de menselijke eindigheid lijkt uit te gaan.’ De onbekende stille is een soort *deus ex machina* die op de valreep de voorstelling komt redden.

‘Ik zou gewoon niet weten hoe ik me tegenover mijn donor moest gedragen,’ zei een jonge Nederlandse zwemster die van leukemie genas doordat ze een beenmergtransplantatie onderging met stamcellen van een levende donor. ‘Het is gewoon te veel. Ik zeg altijd: het is m’n beschermengel.’ Daarom was ze eigenlijk maar blij dat de donatie zorgvuldig anoniem verloopt.

De organisatoren van de World Transplant Games waren zich bewust van die transcendente component, gezien de leus die zij hadden bedacht: *Don't take your organs to heaven – heaven knows we need them here!* Geloof in God is in Amerika ook het geloof in ieders vermogen om dingen te veranderen, ten goede te keren, te beginnen bij jezelf. Zou je dat misschien niet ‘religieus’ kunnen noemen, ook als expliciete metafysische verwijzingen ontbreken? Op de World Transplant Games leek die grens – dat was dus weer de andere ziel in mijn borst – meer dan ooit te vervagen en minder dan ooit van belang.

Ik wil nog één ander voorbeeld noemen dat licht zou kunnen werpen op de genoemde processen van vervaging, individualisering en convergentie: de dodenherdenking op 4 mei. Ook Ter Borg verwijst naar ‘het ritueel op de Dam op 4 mei’. Dat verschaft, stelt hij, ‘een gevoel van eenheid’, dat te vergelijken valt met de verbroedering tijdens een voetbalmatch. Maar op 4 mei is nu juist géén sprake van ‘amoral tribalism’. Integendeel – mensen uit alle levensbeschouwelijke hoeken vinden elkaar dan spontaan in een gezamenlijke plechtigheid waarbij universele waarden van broederschap, verbondenheid en verantwoordelijkheid worden beleden.

En niet alleen om die reden is de dodenherdenking een bijzonder gebeuren. Bijzonder is ook dat hier een gezamenlijk kader wordt geboden dat tegemoet komt aan de meest uiteenlopende individuele behoeften en oriëntaties. Zelf vraag ik me op 4 mei af, met een variant op een uitspraak van Lucas van der Land: kunnen mensen bij mij onderduiken? Maar voor de man die naast mij staat, spelen religieuze ideeën misschien de hoofdrol.

De dodenherdenking is daarmee het schoolvoorbeeld van wat ik een ‘cascoritueel’ noem: een gemeenschappelijk ritueel kader dat moeiteloos de meest uiteenlopende oriëntaties omspant. Cascoleverantie is tegenwoordig alom aanwezig, of het nu om een woning gaat die naar eigen voorkeur kan worden afgebouwd, om een auto die je van je eigen lievelingsgadgets kunt laten voorzien, of om een pizzabodem die je naar believen kunt laten beleggen met olijven en ansjovis of met kaas en kappertjes.

Cascoleverantie is de economische neerslag van de individualisering van voorkeuren – een individualisering die nu ook doorwerkt op het gebied van zingeving en ritueel. Sommige deelnemers aan zo’n cascoritueel zullen dat doen vanuit een religieuze oriëntatie, anderen niet. Maar van het ritueel zelf is met geen mogelijkheid te zeggen of het al dan niet ‘religieus’ is. Cascorituelen zijn te beschouwen als de rituele pendant van mijn ‘vervagingsthese’ en van de toenadering tussen religieuze en niet-religieuze levensbeschouwingen.

Willen we de betekenis van zo’n cascoritueel schetsen, dan kan dat eigenlijk alleen in functionele termen. De historicus Hermann von der Dunk (2007) doet dat als hij erop wijst dat de oorlogsherinnering in Nederland een belangrijker rol speelt dan waar ook. In haar huidige vorm – met de nadruk op het lot van de joodse bevolking en de opdracht om daar lessen uit te trekken – kwam die herdenking op in dezelfde periode waarin het kerkelijk christendom in Nederland snel begon af te kalven.

Je zou de dodenherdenking dus kunnen omschrijven als een alternatieve of aanvullende methode voor het beleven van morele integratie – alternatief of aanvullend ten opzichte van wat kerken deden en doen. In functioneel opzicht zouden religie en dodenherdenking elkaar dan overlappen, maar dat wil nog niet zeggen dat het een deel uitmaakt van – of gelijk is aan – het ander. Ik ben het dus niet met Ter Borg eens als hij de dodenherdenking zelf als een vorm van religie beschrijft. Of en op welke manier religie op 4 mei een rol speelt, is steeds minder goed uit te maken, steeds meer een privékwestie en vanuit functioneel oogpunt gezien ook steeds minder van belang.

Een Rorschach-God

Is het – bij alle individualisering, vervaging en ‘verietsing’ van religieuze ideeën in onze tijd – nog mogelijk om een min of meer dekkende voorstelling van God en het religieuze te maken? Iets waarin al die eigenzinnige, soloreligieuze beelden elkaar kunnen vinden, zonder dat het nietszeggend

wordt? Het is een vraag waarop ik aan de hand van al dan niet toepasbare of noodzakelijke criteria geen antwoord heb kunnen geven.

Toch wil ik tot slot nog één keer een poging wagen. Het hele debat over religie, religieuze beleving, draait om voorstellingen die mensen zich maken. Voorstellingen van zaken die 'boven de menselijke eindigheid lijken uit te gaan'. Dat we daarover nu in een debat verwickeld raken, vindt zijn grond in het feit dat die voorstellingen niet meer gekoppeld zijn aan vaste en algemeen aanvaarde geloofswaarheden, maar aan vervaging ten prooi zijn.

Misschien moeten we – als we op die voorstellingen toch een bepaalde greep willen houden teneinde met godsdienstsociologie door te kunnen gaan – ons niet meer alleen verlaten op woorden, begrippen en redeneringen. We hebben het over voorstellingen, beelden. Een beeld kan dan misschien meer zeggen dan duizenden woorden.

In 1999 organiseerde het Allard Piersonmuseum een tentoonstelling *Grote Goden*, over de oude godenrijken rond de Middellandse Zee (Vuijsje 2000). Het bezoek bestond grotendeels uit schoolklassen. Voor iedere bezoeker werd een vel tekenpapier klaargelegd, met als vraag: 'Hoe denk je dat een God eruit ziet?' De mooiste en meest veelzeggende tekening won een prijs, en die prijs ging naar ene Matthias Damen uit het Belgische Tielen. Matthias vulde een deel van het papier met potloodkrassen en tekende daardoorheen de allersimpelste trekken van een vriendelijk gezicht. Hier is God niet meer een man op of tussen de wolken – hij is zelf een wolk geworden. Geen autistisch heersertype, geen *Big Brother* die je vanuit de wolken in de gaten houdt met zijn Alziend Oog. Eerder een geruststellende aanwezigheid op de achtergrond, die zich niet opdringt.

Matthias wist daarmee een moderne icoon te maken die de toeschouwer uitnodigt zich een eigen voorstelling van God te maken. Vaag en abstract, vooral niet voorgeschreven – zo moet een eigentijds godsbeeld zijn. Maar Matthias appelleerde ook aan iets van eenheid in al die verscheidenheid – aan een paar eigenschappen die we toch graag in een God weerspiegeld willen zien. Geen man op een wolk, maar een natuurkracht met iets 'menselijks' erdoorheen – 'menselijk' in de zin van vriendelijk en meelevend. Raadselachtig en ongrijpbaar, maar niet angstaanjagend.

Natuurlijk weet ik dat godsdienstsociologie 'geen kunst' is. Maar misschien is het niet zo'n gek idee als godsdienstsociologen, bij hun pogingen om greep te krijgen op een steeds diffuser werkelijkheid, niet alleen verbale vraagstellingen zouden gebruiken, maar ook beelden. Leg je respondenten de tekening van Matthias voor, naast het logo van Ajax en een foto van Michael Jackson, en vraag ze wie van de drie aan hun religieuze gevoelens beantwoordt, en waar-

om. Misschien is het mogelijk om langs deze weg iets van een nieuwe 'grootste gemene deler' op religieus gebied te ontdekken, die recht doet aan zowel de voortschrijdende vervaging als de noodzaak tot definiëren en afbakenen.

Literatuur

- Banfield, E.C. (1967),
The moral basis of a backward society, New York-London: Free press-Collier MacMillan.
- Borg, M. ter (1991),
Een uitgewaaierde eeuwigheid. Het menselijk tekort in de moderne cultuur, Baarn: Ten Have.
- Borg, M.B. ter (1997),
 Op zoek naar hoop, in: Borg, M. ter, S. v.d. Geest & J. Janssen, *Op zoek naar hoop. Over genezing, magie en religie*, Nijmegen: KSGV (15-38).
- Cliteur, P. (2005),
 Het atheïsme: enkele stellingen, in: *Ellips*, 30 (3), 2-6.
- Davie, G. (1994),
Religion in Britain since 1945. Believing without belonging, Oxford-Cambridge: Blackwell.
- Dekker, G., T. Bernts & J. de Hart (2007),
God in Nederland, Kampen: Ten Have.
- Dunk, H. W. von der (2007),
In het huis van de herinnering. Een cultuurhistorische verkenning, Amsterdam: Bert Bakker.
- Kuipers, B. (2000),
 Rare jongens, die Christenen!, in: *Eredienstvaardig*, 16, (3), 93.
- Oegema, J. (2005),
 Soloreligieuzen. Van goddumper via eenzaam tot kerктоerist, in: *Trouw*, 8 november.
- Vlasblom, D. (2007),
 Vluchtige vervoering, in: *NRC Handelsblad*, 23 december.
- Vuijsje, H. (1991),
Pelgrim zonder god. Een voettocht van Santiago de Compostela naar Amsterdam, Amsterdam: Contact.
- Vuijsje, H. (2000),
Grote goden, Amsterdam: Contact.
- Vuijsje, H. (2007),
Tot hier heeft de Heer ons geholpen. Over godsbeelden en goed gedrag, Amsterdam: Contact.

Nieuwe Moslims in West-Europa

Bekering tot de Islam als keuzemogelijkheid in hedendaagse westerse samenlevingen

Egbert Harmsen*

Summary

This article deals with conversion to Islam in the western world in general, and in the Netherlands in particular. It is based on existing empirical literature as well as on two masters theses and on field-research conducted by the author. The individualist nature of modern western society makes it easier for its members to choose a faith different from the beliefs of their parents, e.g. Islam. Four motivations for the choice of this faith are distinguished: social-affective ones (based on positive experiences with Muslims, through marriage or otherwise), intellectual ones (seeing Islam as a logical faith that, moreover, shapes one's daily behavior positively), problem solving (providing a sense of dignity as well as discipline) and social-structural ones (dissatisfaction with certain patterns in western society). Research demonstrates that there is the necessary continuity between someone's pre- en post conversion life, also in the consciousness of converts themselves. Combining a western national identity, acquired by birth, with a chosen Islamic one often results in simultaneously identifying with and criticizing the non-Muslim majority society as well as Muslim minority communities. In a social atmosphere of mutual understanding and dialogue, however, converts can play the role of bridge builders.

I. Inleiding

Als gevolg van migratie vanuit de Moslimwereld hebben Moslimgemeenschappen in West-Europa die op etniciteit en op nationale herkomst zijn gebaseerd een sterke groei doorgemaakt. Daarmee is ook het aantal autochtonen in West-Europa die de Islam als religie hebben aangenomen navenant toegenomen. Hoeveel dat er precies zijn, is overigens onduidelijk. Er is over

* Egbert Harmsen is als onderzoeker verbonden aan de Radboud Universiteit Nijmegen, Faculteit der Letteren, Vakgroep Arabisch en Islam.

het algemeen geen sprake van een centrale registratie van mensen die zich in een bepaald land tot de Islam hebben bekeerd, noch van de kant van Islamitische instellingen, noch van de kant van overheden. Bekering tot deze religie vindt onder uiteenlopende omstandigheden en op uiteenlopende manieren plaats. Veel bekeerlingen spreken ten overstaan van een imam de Islamitische geloofsbelijdenis in de moskee uit. Anderen doen dat echter thuis, ten overstaan van hun Moslimpartner en/of -vrienden. Sommigen zeggen zelfs dat een aparte belijdenisceremonie überhaupt niet nodig is geweest om Moslim te worden, aangezien ze de *shahada* (belijdenis) toch elke keer wel weer uitspreken tijdens het verrichten van het gebed. In dit artikel zal er verder niet op deze kwantitatieve kwestie worden ingegaan. Het thema dat hier centraal staat is de bekeerling tot de Islam als een kiezend individu in de hedendaagse westerse samenleving. Welke oorzaken liggen ten grondslag aan zijn of haar keuze voor deze godsdienst en wat zijn de mogelijke gevolgen van deze keuze op het vlak van zijn/haar denken, beleven en handelen?

Ter beantwoording van deze vraagstelling wordt in dit artikel vooral gebruik gemaakt van bestaande academische literatuur over westerse bekeerlingen tot de Islam. Daarnaast wordt er gebruik gemaakt van interviewmateriaal afkomstig uit een tweetal masterscripties evenals uit interviews afgenomen door mijzelf in het kader van mijn onderzoek voor de vakgroep Arabisch en Islam van de Radboud Universiteit Nijmegen. Voor dit nog lopende veldonderzoek, dat ik sinds mei 2008 aan het uitvoeren ben, heb ik tot dusverre 18 interviews gehouden. Slechts zes van de geïnterviewden zijn vrouw, aangezien ik in moskeeën en Islamitische centra meestal sneller en gemakkelijker met mannen in aanraking kwam. De helft van de geïnterviewden is woonachtig in Rotterdam en omgeving en in diverse Noord-Brabantse steden. De andere helft woont in Den Haag, Nijmegen, Maastricht, Sittard, Deventer, Tiel, Ede, Laren (Noord-Holland) en Hillegom. Wat leeftijd betreft gaat het hoofdzakelijk om 20ers, 30ers en 40ers. Een enkeling is van oudere leeftijd. Allereerst zal aan de hand van inzichten uit enkele bestaande theorieën op het thema van de keuze voor een bepaalde religie in een hedendaagse westerse context worden ingegaan. Vervolgens zullen de omstandigheden waaronder en motieven op grond waarvan sommige westerlingen besluiten om tot het Islamitische geloof over te gaan worden behandeld. Daarna komt de vraag naar veranderingen in activiteiten, identiteit en geloofsbeleving die de keuze voor de Islam bij bekeerlingen teweeg kan brengen aan bod. Tenslotte zal de vraag worden behandeld hoe bekeerlingen de relatie met zowel de niet-Islamitische meerderheidssamenleving als de bestaande, op etniciteit gebaseerde, Moslimgemeenschappen ervaren.

2. Kiezen voor een religie

In een moderne, individualistische samenleving als de onze voelt iemand zich doorgaans veel minder gebonden aan het milieu waarin hij/zij geboren en getogen is dan vroeger het geval was. Hij/zij is in het algemeen niet meer geworteld in traditionele, door religie, ideologie, bloedverwantschap of lokaliteit bepaalde gemeenschappen die voor al hun leden invullen wat waardevol, belangrijk en zinvol is in het leven. Het is in belangrijke mate aan het individu zelf om te bepalen wat zijn of haar identiteit is, welke normen en waarden hij of zij erop nahoudt en wat hij of zij wel of niet gelooft. In deze maatschappelijke context is het voor een individu doorgaans gemakkelijker geworden om voor een religie te kiezen waarmee hij/zij niet is grootgebracht.

Wat een individu er nu precies toe beweegt om zo'n keuze te maken is al jarenlang onderwerp van theorievorming. Zo hebben in de jaren '80 Stark en Bainbridge, en later Stark en Finke, met behulp van de zogeheten Rational Choice Theory gepoogd het verschijnsel bekering te verklaren. Deze stelt dat individuen die zich tot een bepaald geloof bekeren op zoek zijn naar een beloning om voor te leven, met andere woorden naar iets dat ultieme zingeving aan hun bestaan verschaft. Aangezien zo'n beloning per definitie als positief, ofwel als winst, ervaren wordt, is die keuze vanuit het oogpunt van de betrokkene dan ook per definitie rationeel. Stark en Finke benadrukken dat daarbij zowel religieus kapitaal (de beheersing van en verbondenheid met een bepaalde religieuze cultuur) als sociaal kapitaal (interpersoonlijke verbondenheid) in het spel is. Tegelijkertijd lijken beide auteurs van mening te zijn dat het element van sociaal kapitaal, ofwel de behoefte om relaties met anderen, zoals familie of vrienden, te behouden of te versterken bijna altijd doorslaggevend is (Hak 2007).

Toegewijde bekeerlingen zullen het daarentegen vaak niet op prijs stellen dat hun religieuze keuze hoofdzakelijk wordt opgevat als een middel om hun behoefte aan sociale relaties te bevredigen. Ook al erkennen zij vaak de sociale voordelen die bekering hen heeft opgeleverd, ze zijn er tegelijkertijd toe geneigd te benadrukken dat de aantrekkingskracht van de desbetreffende geloofsleer *an sich* voorop heeft gestaan bij hun motivatie. Motivatie om een bepaald geloof aan te nemen is vaak verre van eenduidig. De cultureel antropoloog Durk Hak heeft geobserveerd dat voor sommige bekeerlingen de behoefte aan sociale relaties inderdaad niet de eerste drijfveer is geweest. Hij kwam in zijn eigen onderzoek bekeerlingen tegen die er absoluut zeker van waren dat ze allereerst door de *ideeën* van de religie in kwestie werden geïnspireerd, alvorens ze in contact kwamen met de gelovigen ervan (Hak 2007,

303). Religiewetenschapper Steve Bruce maakt wat dit betreft een onderscheid tussen manifeste en latente functies die bekering tot een religie voor de betrokkene kan hebben. Terwijl een latente functie van bekering tot bijvoorbeeld de Pinkstergemeente zelfdiscipline op het vlak van consumptie, werk, seksualiteit en het behoud van een harmonieus gezinsleven kan inhouden, is de manifeste functie ervan de overtuiging dat God dit gedrag van de gelovige verlangt. Het gehoor geven aan Gods wil is in het bewustzijn van de bekeerling de primaire motivatie (Bruce 2006, 10).

De nadruk die Bruce legt op de subjectieve beleving van de bekeerling klinkt ook door in zijn kritiek op sociale wetenschappers die iemands rationale geloofskeuze vergelijken met het aanschaffen van een product in de markt, waarbij de kosten en de baten van diverse religieuze gemeenschappen worden afgewogen. Deze kritiek komt naar voren in zijn werk *Choice and Religion. A Critique of Rational Choice Theory* (1999). Hij benadrukt daarentegen het complexe karakter van een bekeringsproces, waarbij iemands persoonlijke aanleg, culturele achtergrond en/of sociale relaties vaak een bepalende rol spelen. Dat doet voor hem echter niets af aan het rationale (actieve en zelfbewuste) karakter van het kiezen voor een religie in een moderne samenleving.

Ongeacht de vraag wat er eerst kwam, het sociale contact met gelovigen of de intellectuele inspiratie door een geloofsleer, behoefte aan sociale erkenning lijkt vaak sterk verweven te zijn met bekering tot een bepaald geloof. Nicolette Hijweege schrijft wat dit betreft in haar proefschrift *Bekering in Bevindelijk Gereformeerde Kring, een Psychologische Studie* het volgende: “hoe autonoom een mens ook is, hij is altijd afhankelijk van de wijze waarop anderen hem aanspreken, hij is altijd tweede persoon enkelvoud” (2004, 71). In dit verband beschrijft zij bekering als een “morele carrière binnen een bepaald sociaal collectief”. Binnen zo’n collectief internaliseert de bekeerling opvattingen over hoe een persoon ‘zou moeten zijn’. Die opvattingen gaan vervolgens deel uitmaken van of structuur geven aan zijn of haar zelfervaring (2004, 78).

Het gaat er in dit artikel niet om een van de bovengenoemde theorieën als uitgangspunt te nemen voor de analyse van bekering tot de Islam in westerse samenlevingen. Wel zullen in de volgende paragraaf de hierboven genoemde theoretische noties van rationale keuze, de rol van sociaal en religieus kapitaal daarbinnen en het volgen van een morele carrière in de vorm van rituele en sociale (zelf)disciplineren (en het probleemoplossend vermogen die dat kan hebben) bij de analyse betrokken worden. In de conclusie zal op deze noties in expliciete zin worden teruggekomen. Aan de hand van eigen onderzoek, empirische literatuur en de in de inleiding genoemde twee scripties worden vier, vaak nauw met elkaar samenhangende, beweegredenen voor bekering

tot de Islam onderscheiden: sociaal-affectieve, intellectuele en sociaal-structurele beweegredenen, en probleemoplossing.

3. Omstandigheden en Motieven bij bekering tot de Islam

Sociaal-affectieve beweegredenen

Het door Stark en Finke benadrukte element van behoud (of verwerving) van sociaal kapitaal wordt in academische literatuur over bekering tot de Islam eveneens sterk beklemtoond. Anne Sofie Roald onderstreept in haar boek *New Muslims in the European Context, The Experience of Scandinavian Converts* persoonlijke contacten met geboren en getogen Moslims als het begin van het proces van bekering. Verreweg de meeste van de 116 Zweedse, Noorse en Deense bekeerling-respondenten uit haar veldonderzoek waren ofwel getrouwd met Moslims of hadden anderszins intieme relaties met hen, ofwel ze hadden Moslimvrienden of -familieleden voordat ze zich bekeerden. Volgens haar zullen niet-Moslims vanwege Islamofobe tendensen in Scandinavische samenlevingen daar eerst op een positieve wijze met Moslims in aanraking moeten komen voordat ze bekering tot de Islam überhaupt in overweging zullen nemen. Positieve ervaringen met de Moslim-echtgenoot/echtgenote, partner of vriend en diens familie en/of etnische gemeenschap zet sommige niet-Moslims ertoe aan om zich tot de Islam te bekeren. Zij ervaren dan een contrast tussen de eigen positieve persoonlijke ervaringen met Moslims en dus met “de Islam” enerzijds, en het negatieve stereotype beeld van Islam en Moslims dat binnen westerse/Scandinavische samenlevingen gangbaar is anderzijds (Roald 2004).

Ook andere werken over bekering tot de Islam bevestigen de centrale rol van positieve ervaringen met Moslims. Het merendeel van Larry Postons respondenten in zijn onderzoek naar bekering tot de Islam in de VS en Groot-Brittannië, zoals weergegeven in zijn boek *Islamic Da'wah in the West, Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam*, noemt specifiek de invloed die een Moslim vriend of kennis had op de beslissing om zich te bekeren (1992, 172-173). Ali Köse geeft in zijn boek *Conversion to Islam, a Study of Native British Converts* diverse voorbeelden van bekeerlingen die zich aangetrokken voelden tot de levensstijl, gedragingen en opvattingen van Moslimvrienden en kennissen. Het ging daarbij om waarden als oprechtheid, vriendelijkheid, een traditioneel en stabiel gezinsleven en onderlinge broederschap of zusterschap. Sommigen contrasteerden die waarden en gedragingen met het “egoïstische en materialistische” karakter van de Britse samen-

leving. Contacten met Moslims die de aanzet vormden tot bekering konden de vorm aannemen van vriendschap of huwelijk met Moslims woonachtig in Groot-Brittannië zelf, of werden opgedaan tijdens bezoeken aan Moslimlanden. 60 % van Köses informanten bekeerden zich tot de Islam nadat ze een aanzienlijke tijd met Moslimvrienden of -gezinnen, of in Moslimlanden zelf hadden doorgebracht (Köse 1996, 101-103).

In een recente masterscriptie over bekering tot de Islam in Nederland, van de hand van Vanessa Vroon-Najem, wordt vermeld dat een locale multi-etnische omgeving vaak de sociale context is waarin veel Nederlandse Moslim-bekeerlingen oorspronkelijk opgroeiden. Klasgenoten, burens, collega's of levens/huwelijkspartners die Moslim waren, riepen bij deze mensen een interesse in de Islam op. Vroon-Najems onderzoek bevestigt de kritiek van culturele antropologen als Margot Badran, Yvonne Haddad en Karin van Nieuwkerk op de wijdverbreide veronderstelling dat bekering van westerse vrouwen tot de Islam vooral plaats zou vinden om tegemoet te komen aan de wensen of eisen van hun Moslimechtgenoten. Ze noemt zelfs voorbeelden van zulke echtgenoten die reserves hadden ten aanzien van de wens tot bekering van hun Nederlandse huwelijkspartners. Deze hadden te maken met bezorgdheid dat die wens niet zozeer uit een oprechte overtuiging voortkwam, maar slechts uit een drang om hun echtgenoot tevreden te stellen (Vroon-Najem 2007).

Robert Teune schreef in dezelfde periode als Vroon-Najem zijn scriptie over Nederlandse mannelijke bekeerlingen tot de Islam. Hij geeft aan dat een huwelijk met een Moslima ook bij een aantal mannelijke bekeerlingen een rol heeft gespeeld in hun motivatie. De gehuwden onder zijn bekeerling-respondenten waren allen getrouwd met geboren en getogen Moslima's. Ook anderzortige positieve relaties met Moslims (vrienden, burens, collega's en contacten op het internet) konden tot bekering leiden. Meestal werd de interesse in de Islam door deze contacten gewekt, maar in sommige gevallen waren die juist het resultaat van een al bestaande en groeiende (in eerste instantie vooral intellectuele) interesse in de Islam. Bij veel van deze mannen hing de motivatie tot bekering nauw samen met de behoefte tot het aangaan van nieuwe sociale relaties. Dat ging zich vertalen in het aannemen van een alternatieve sociale Moslimidentiteit en het idee te behoren tot een (zowel lokale als mondiale) Moslimgemeenschap (Teune 2007).

Intellectuele beweegredenen

Naast relationele en affectieve motieven noemen bekeerlingen, die door bovengenoemde auteurs zijn geïnterviewd, ook intellectuele beweegredenen.

Onvrede met Christelijke geloofsdogma's die als onlogisch worden ervaren (God is een en toch ook drie, Christus is de zoon van God en tegelijkertijd God zelf, Maria is de moeder Gods en tegelijkertijd Gods schepsel, erfzonde en het verlossend sterven van Jezus Christus) is een steeds terugkerend thema. Datzelfde geldt voor het vermeende gebrek aan relevantie van het geïnstitutionaliseerde Christelijke geloof voor het sterk gesecculariseerde dagelijkse en maatschappelijke leven in westerse landen. De strikt monotheïstische Islam wordt door bekeerlingen als logisch en consistent ervaren, en vaak ook als een moreel en ethisch systeem gezien dat het gehele menselijke gedrag in positieve zin kan veranderen. Een Islam-expert als de Fransman Oliver Roy beschrijft in zijn boek *De globalisering van de Islam* hoe zowel westerse bekeerlingen als geboren en getogen Moslims die de religie "herontdekken" de Islam beschouwen als een antwoord op de diepere menselijke natuur, die voortaan geordend en geleid wordt door waarden die in een ethisch universum gestalte krijgen (2005, 106). Terwijl emotionele en mystieke elementen daarbij een rol kunnen spelen, zeker als het om bekering tot soefi-varianten van de Islam gaat, is een rationalistische oriëntatie toch sterk dominant onder bekeerlingen. Omdat de Islam wordt opgevat als een logisch en rationeel systeem, is het ook iets dat bestudeerd kan en moet worden. Bekeerlingen zijn dan ook vaak zeer actief in het lezen van Islamitische literatuur, het volgen van religieuze lezingen in moskeeën en het bediscussiëren van de religie in al zijn aspecten. Sommigen worden zelf auteurs van Islamitische literatuur of geven lezingen.

Deze relatief intellectuele benadering ten aanzien van de religie werkt ook door in de wijze waarop bekeerlingen, geïnterviewd door bijvoorbeeld Vroon-Najem, Teune of mijzelf, hun eigen proces van Moslim worden beschrijven. Mystieke ervaringen als dromen of visioenen, die in de bekeringsverhalen van bijvoorbeeld leden van de pinkstergemeente of andere evangelistische genootschappen regelmatig voorkomen, zijn daarbij meestal afwezig. Moslim worden zien de meesten vooral als een *proces* van overtuigd raken van de waarheid en de logica van de Islam, door er over te lezen, er met Moslims over te praten, en door de religie in zowel ritueel als in sociaal opzicht in praktijk te brengen. Het uitspreken van de *shahada* of geloofsbelijdenis in het bijzijn van twee getuigen, waarin wordt beleden dat er geen god is dan Allah en dat Mohammed Zijn afgezant is, wordt dikwijls als sluitstuk beschouwd van dat proces. Vaak neemt dat de vorm aan van een ceremonie in een moskee. Sommige bekeerlingen benadrukken echter dat moslim worden alleen kan gebeuren ten overstaan van Allah en niet afhankelijk is van een ceremonie. Zoals een bekeerde vrouw opmerkte, gaat het bij Moslim worden om de oprechte intentie waarmee de belijdenis wordt uitgesproken ten overstaan van Allah,

en niet om het hebben van een ceremonie. Het hebben van èen specifieke bekerings*ervaring* zoals in het geval van de Mormonen of de Pinkstergemeenten in Midden-Amerika wordt door bekeerlingen tot de Islam dan ook weinig genoemd (Gooren 2006, 35; Beckford, 1978; Jansma 2006).

Evenals in de literatuur over bekering tot de Islam naar voren komt, gingen ook de meeste bekeerlingen die door mij werden geïnterviewd zich pas op een intellectuele wijze in de Islam verdiepen nadat ze eerst via een liefdes- of vriendschapsrelatie met een Moslim met deze religie in aanraking waren gekomen. Toch zijn er onder mijn respondenten enkele opvallende uitzonderingen die, net als de door Hak genoemde gevallen van intellectuele bekering, allereerst op intellectuele wijze door de religie (in dit geval de Islam) werden geïnspireerd. Zo worstelde een bekeerling van 24 jaar oud naar eigen zeggen al vanaf zijn middelbare schooltijd met de vraag wat nu eigenlijk het doel van zijn leven was. Hij interesseerde zich dan ook in sterke mate voor filosofie. Zijn houding ten opzichte van het Christendom was uitermate kritisch. Door een schoolbezoek aan een instelling voor verstandelijk gehandicapten in Duitsland kwam hij tot de vaststelling dat zijn levensdoel in ieder geval iets te maken had met dienstbaar zijn aan anderen. De enorme (media-) aandacht voor de Islam in de nasleep van de aanslagen van 11 september 2001 wekte zijn nieuwsgierigheid ten aanzien van die religie op. Hij ging zich zeer intensief in de Islam verdiepen en las er van alles over. Al eerder had hij een opleiding Pedagogiek afgebroken en hij besloot na enige tijd om Arabisch en Islamologie te gaan studeren. Een bezoek aan Syrië, waar hij met een warme en gastvrije cultuur in aanraking kwam, en gesprekken aldaar met Moslims (van Marokkaanse komaf) die behoorden tot een reisgezelschap van studenten uit Nederland vormden voor hem de aanzet om Moslim te worden. Het duurde echter even voordat hij zich ook bij een gemeenschap van Moslims aansloot. "In het begin was ik nog erg eigenwijs, en wilde ik het allemaal zelf uitzoeken", vertelde hij me. Een andere man, van 32 jaar oud, werd Moslim nadat hij zich via zijn rechtenstudie met het Islamitisch recht was gaan bezig houden. Hij ging zich steeds meer verdiepen in de theologische, spirituele en ethische grondslagen van dat recht, hetgeen ertoe leidde dat hij zelf Moslim werd. Pas naderhand zocht hij aansluiting bij andere Moslims en ontmoette hij zijn latere Moslim-echtgenote op het internet.

Sociaal-Structurele Motieven

Zijn er, naast persoonlijke, ook maatschappelijke oorzaken aan te wijzen voor het fenomeen van bekering tot de Islam? Deze vraag kan mijns inziens bevestigend worden beantwoord, onder het voorbehoud dat die oorzaken op

zich nooit een complete verklaring kunnen bieden. Van degenen die zich in dezelfde, of vergelijkbare, maatschappelijke omstandigheden bevinden, worden er immers slechts enkelen Moslim. Daarnaast zijn de omstandigheden waaronder mensen zich tot de Islam bekeren zeer uiteenlopend. Toeval (in de vorm van een persoonlijke ontmoeting met Moslims of het langs een andere weg in aanraking komen met de Islam), de wijze waarop men is opgegroeid en persoonlijke aanleg en neigingen in psychologische zin vormen andere aspecten van zo'n verklaring.

Een van de maatschappelijke oorzaken zou kunnen worden toegeschreven aan wat Sophie Gilliat-Ray in haar bijdrage aan het boek *Religious Conversion, Contemporary Practices en Controversies* het inherente probleem van "zinloosheid" in de sociaal gefragmenteerde en individualistische westerse samenleving noemt. Deze samenleving lijkt geen vaste moraal meer te kennen, aangezien oude waarden steeds weer ter discussie gesteld en onderuitgehaald kunnen worden. Daartegenover stellen vele Moslimmigranten in het Westen de Islam voor als een alomvattende levenswijze gebaseerd op duidelijke en onveranderlijke ethische principes die een spirituele veiligheid verschaft (1999, 325-327).

Ook westerse autochtonen kunnen problemen ervaren met dat gevoel van zinloosheid, het gebrek aan bevredigende sociale banden en aan ethische richting. In die zin kan de onthechte en geïndividualiseerde westerse samenleving, die enerzijds de bekering tot een (voorheen onbekende) religie vergemakkelijkt, anderzijds ook als een *push*-factor voor bekering fungeren. Zo hebben bekeerlingen problemen ervaren op het vlak van zingeving, of hebben onvrede met de heersende nadruk op materieel en economisch succes, het als oppervlakkig ervaren amusement en vermaak in de hedendaagse maatschappij en met hun eigen leven in deze context. Bekering tot de Islam kan voor hen een uitweg bieden door sociale binding, spirituele rust en zingeving te verschaffen. Zo kunnen vrouwelijke bekeerlingen zich aangetrokken voelen tot de duidelijke Islamitische voorschriften omtrent sekseverhoudingen. Door zich op "bescheiden" Islamitische wijze te kleden, hoeven ze niet meer te voldoen aan idealen op het vlak van mode en fysieke (seksuele) aantrekkelijkheid die in de westerse consumptiemaatschappij heersen en als onderdrukkend kunnen worden ervaren (Haddad 2006). Ook mannen kunnen zich aangetrokken voelen tot de meer duidelijk gedefinieerde morele waarden en praktijken van de Islam op grond van hun onbehagen met het heersende materialisme, competitiviteit en de morele permissiviteit in de westerse samenleving, met de daarmee gepaard gaande gevoelens van onrust en stress (Teune 2007, 37-38). In dit verband spreekt een van Teunes respondenten in afkeurende zin

over zijn vroegere “westerse” levensstijl die sterk bepaald werd door feestjes, alcohol en vrouwen (2007, 43). Een van mijn eigen respondenten sprak met ongenoegen over het wangedrag van cafébezoekers die hij tijdens zijn vroegere werk als caféhouder voortdurend meemaakte, en over het egocentrische gemak waarmee huwelijksrelaties in de hedendaagse samenleving worden beëindigd. Een ander kwam in gewetensnood als callcentermedewerker. Hij kreeg in die functie het gevoel dat hij gedwongen werd om potentiële klanten te misleiden, door het belang van het bedrijf als het belang van de klant te presenteren.

Daarnaast wijst Wohrab-Sahr, die processen van bekering tot de Islam in Duitsland en in de Afro-Amerikaanse gemeenschap in de VS heeft onderzocht, op een andere maatschappelijke oorzaak, namelijk dat de moderne westerse samenlevingen de eigen universalistische pretenties van gelijke rechten en kansen voor iedereen, ongeacht geslacht, klasse of etnische afkomst, in de praktijk niet consequent waarmaken. Te vaak ervaren mensen barrières in hun maatschappelijk functioneren, bijvoorbeeld op de arbeidsmarkt, in het beroepsleven of binnen het huwelijk, in verband met hun hoedanigheid als bijvoorbeeld man, vrouw, arbeider of zwarte. De aantrekkingskracht die dan van een bepaalde Islamitische religieuze gemeenschap kan uitgaan is dat die alle gelovigen als moreel gelijkwaardig beschouwd, *ongeacht* maatschappelijke status, succes, sekse of etniciteit. Tegelijkertijd kan de morele discipline, op zowel het rituele als het sociale vlak, waartoe de Islam oproept bekeerlingen het gevoel geven weer greep op het leven te krijgen en hun minderwaardigheidscomplex te overwinnen (Wohrab-Sahr 1999, 379-380). Teune wijst op persoonlijke stress die het gevolg kan zijn van het gevoel niet te kunnen voldoen aan de eisen die door de ouders of de samenleving worden gesteld. Bekeerlingen die een dergelijk gevoel van desoriëntatie en onrust benadrukken, zien in de Islam een uitweg: die biedt een (rituele) structuur voor hun dagelijks leven alsmede een besef van zowel emotionele als intellectuele zingeving die afgeleid is van een Goddelijke bestemming (2007, 35).

Bekering als Probleemoplossing

Het bovenstaande suggereert dat bekering een strategie kan zijn voor het oplossen van problemen die een sociaal-structurele achtergrond hebben. Dit roept de vraag op hoe dit sociaal-structurele aspect zich tot de persoonlijke achtergrond van bekeerlingen verhoudt. Zekerheid bieden over iemands persoonlijke motieven is altijd moeilijk. Is datgene wat bekeerlingen als redenen en motieven opgeven ook de werkelijke oorzaak van hun bekering? Wohrab-Sahr onderstreept – in navolging van sociale wetenschappers die gespecia-

liseerd zijn in bekeringsprocessen als Snow en Machalek – dat de manier waarop bekeerlingen (tot welk geloof dan ook) hun bekeringsproces verklaren en duiden in werkelijkheid vaak een retorisch karakter heeft. Het zegt meer over het religieuze discours van het milieu waarin ze terechtgekomen zijn dan over hun werkelijke oorspronkelijke beweegredenen. Wohrab Sahr meent bijvoorbeeld dat problemen met de Christelijke geloofsdogma's die bekeerlingen tot de Islam vaak noemen in werkelijkheid pas na hun bekering tot stand zijn gekomen. Zij onderscheidt drie belangrijke beweegredenen voor bekering tot de Islam: 1) probleemoplossing; 2) methodisering, ofwel disciplineren van het eigen leven en 3) het nemen van afstand van of zelfs het rebelleren tegen de gevestigde samenleving.

Wat de eerste reden betreft: sommige bekeerlingen hebben te maken gehad met ervaringen en omstandigheden die als mensonterend en onwaardig werden ervaren. Voorbeelden zijn alcoholisme, geweld en seksueel misbruik of andere vormen van wangedrag. Bekering tot de Islam, een religie die een sterk praktijkgerichte benadering kent ten aanzien van morele kwesties, kan dan een manier zijn om eer en waardigheid te herstellen. Het kan ook, en hier komen we bij de tweede beweegreden, rituele en morele disciplineren van het eigen dagelijkse gedrag inhouden als een manier om weer greep op het leven te krijgen. In verband met de derde beweegreden wijst Wohrab-Sahr op bekering tot de Islam – een geloof dat in westerse samenlevingen bepaald geen hooggewaardeerde status heeft – als een symbolische manier om afstand te nemen van de als problematisch ervaren werkelijkheid waar bekeerlingen uit afkomstig zijn, of om verzet tegen de gevestigde samenleving uit te drukken (Wohrab-Sahr 2006).

De nadruk die Wohrab-Sahr legt op bekering als probleemoplossing hangt samen met haar definitie van bekering als een “radicale transformatie van het wereldbeeld van een persoon en de daarmee verbonden vormen van concrete probleemoplossing”. Aangezien zij bekering als een radicaal veranderingsproces ziet, gaat zij er vanuit dat het vooral in een context van persoonlijke crisis plaatsvindt. Religieuze of levensbeschouwelijke veranderingsprocessen die niet radicaal zijn maar meer het karakter hebben van een verdere ontwikkeling van een al bestaand wereldbeeld of van de aanpassing daarvan aan nieuwe omstandigheden schaaft zij onder het begrip “alternatie”. Dat is in haar definiëring fundamenteel verschillend van bekering (Wohrab-Sahr 1999, 87-89).

Dit onderscheid wordt door andere auteurs niet gemaakt. Zij beschouwen elke overgang van een niet-Moslim tot de Islam als relevant voor hun studie, of die nu schoksgewijs of heel geleidelijk aan plaatsvindt. Zo benadrukt

Roald dat het persoonlijke ontmoetingen met Moslims zijn die meestal aan het begin staan van het proces van bekering tot de Islam, en niet zozeer sociale, psychologische of spirituele crisissituaties. Ze meldt in dit verband dat slechts 24% van haar eigen respondenten de vraag of ze een crisis of depressie ervoeren voordat ze zich bekeerden bevestigend heeft beantwoord (Roald 2004, 93). Dat neemt niet weg dat in haar werk, evenals in dat van auteurs als Köse, Haddad, Hofmann, Teune en Vroon-Najem, regelmatig wordt verwezen naar onbevredigende leefsituaties waarin sommige bekeerlingen zich voorheen bevonden. Problematische gezinsomstandigheden, conflicten met ouders, problemen op school, verslaving, gevoelens van leegte, desoriëntatie en rebellie tegen de gevestigde orde worden ook in hun werken met nadruk genoemd als behorend tot de achtergrond van een aanzienlijk aantal bekeerlingen. Teune stelt dat bekeerlingen voor wie het oplossen van persoonlijke stress een belangrijk motief was vooral emotionele motieven aanvoeren. Zij verwijzen vaker dan anderen naar een verlangen naar “innerlijke rust en vrede” en naar geïdealiseerde verwachtingen omtrent onvoorwaardelijke acceptatie en broederschap (2007, 38). In dit verband kan ook naar de Franse Islamwetenschapper Gilles Kepel verwezen worden, die in zijn boek *The war for Muslim Minds, Islam and the West* autochtone Fransen in arme buurten noemt die zich bekeerden en bij Islamitische groeperingen aansloten nadat die hen van hun drugs- of alcoholverslaving afhielpen (Kepel 2004, 273).

Uit mijn eigen interviews met Moslimbekeerlingen kwam het thema van Goddelijke leiding als oplossing voor bepaalde problemen, als leidraad voor het eigen gedrag en/of als verschafter van spirituele rust regelmatig naar voren als (deel van) de motivatie. Sommigen benadrukten dat ze voorheen een leven hadden geleid dat sterk gericht was op uitgaan (tot laat in de nacht), alcohol drinken en roken. Een van hen had het tevens over activiteiten in de sfeer van drugshandel en heling waar hij zich in zijn vroegere vriendenkring mee bezig had gehouden. In die kring was er sprake van onderlinge competitie en machogedrag. Alles draaide om zaken als wie de mooiste auto of motor had gekocht of de mooiste vrouwen wist te versieren. Een bekeerde vrouw van 22 jaar oud vertelde dat zij zich in haar tienerjaren vaak erg impulsief en brutaal gedroeg en regelmatig tegen haar ouders loog over waar ze naar toe ging. Verder hield ze zich steeds bezig met de vraag of ze wel de mooiste, de slimste en de beste was. Tegelijkertijd werd ze gekweld door schuldgevoelens over haar gedrag, mede omdat haar vader chronisch ziek was geworden. Weer een ander was in zijn vrije tijd disc jockey geweest en kreeg een steeds grotere afkeer van de subcultuur waarin hij in die hoedanigheid verkeerde en waar consumptie van alcohol, soft drugs en vrije seks een belangrijke rol speelde.

De oplossing die bekering tot de Islam volgens deze bekeerlingen verschafte, lag in de sfeer van spirituele rust, regelmaat en discipline. Het idee dat alles wat er gebeurt een reden heeft omdat God (of Allah) de hand heeft in ieders lot en tevens een leidraad biedt voor het gedrag gaf de hier bovengenoemde jonge vrouw naar eigen zeggen een gevoel van vrede en geborgenheid. Dat gevoel, dat tevens door andere door mij geïnterviewde bekeerlingen werd genoemd, wordt in stand gehouden door het regelmatig verrichten van rituelen als het gebed en door de sociale bevestiging van de kant van medegelovigen. De bekeerlingen beklemtonen dat het leidt tot meer innerlijke rust, discipline in het dagelijkse leven ('s avonds tijdig thuis komen, geen alcohol, geen drugs en beter nadenken voordat je iets zegt of doet), geduldiger en hulpvaardiger sociaal gedrag en een beschaafdere wijze van communiceren. De Islamitische opvatting dat wereldse status ontleend aan materieel bezit, afkomst, uiterlijk of maatschappelijke positie slechts een vergankelijke zaak is die niet verafgood mag worden, en dat het enige ultieme doel van het aardse leven de aanbidding van Allah en de voorbereiding op het hiernamaals is, ligt aan die gepercipieerde oplossing ten grondslag.

Dit aspect doet sterk denken aan wat Henri Gooren schrijft over mensen in Latijns Amerika en Afrika die zich aangetrokken voelen tot kerken die het hen verbieden om te roken, alcohol te drinken, of overspel te plegen. Dat helpt hen om orde te scheppen in hun leven en een meer gedisciplineerd bestaan te leiden, hetgeen allerlei emotionele, sociale en economische voordelen kan opleveren (Gooren 2006, 35). Wat uit de verhalen van bovengenoemde bekeerlingen tot de Islam afgeleid kan worden, is de aantrekkingskracht van een religieuze doctrine die vertelt wat je te *doen* staat in het leven. In dit verband heeft de kritiek van veel van deze bekeerlingen op het Christelijke dogma van erfzonde en van het verlossend sterven van Jezus Christus wellicht betrekking op het feit dat ze zich aangesproken voelden door een religieuze doctrine die het juiste (religieuze en sociale) gedrag aanprijst als de weg naar de verlossing, en niet zozeer door een geloof dat de geestelijke en emotionele staat van de gelovige vooropstelt (zoals het besef van zonde en van verlossing door de kruisdood van Christus in het Christendom). De Islamitische geloofsdoctrine kent geen erfzonde maar spreekt wel van een duivelse verleiding tot het begaan van zondige *daden*. Deze daden moeten worden vermeden en tegengegaan door op een gedisciplineerde manier, en met de juiste "intentie" tot het dienen van God, het eigen gedrag vorm te geven. Het gevoel dat men deze "juiste weg" volgt, kan bijdragen aan een positiever zelfbeeld.

Het element van discipline in het dagelijkse gedrag is in ultra-orthodoxe salafistische kringen¹ bijzonder sterk aanwezig. Het is Teune opgevallen dat de maatschappijkritiek van salafistische bekeerlingen steeds te maken heeft met wanorde. Naar hun mening stort moreel verval in de vorm van het najagen van aards plezier zoals feesten, alcohol, drugs, muziek, dans, consumptie, seks en vrije interactie met het andere geslacht de samenleving in ellende. Een strikte morele discipline en eenduidigheid geven deze bekeerlingen duidelijk een gevoel van veiligheid. Zo had een van Teunes salafistische respondenten, een 34-jarige man, voorheen een leven als werkloze verschoppeling geleid die vooral op straat leefde, in een rusteloze psychische toestand verkeerde en waarschijnlijk ook drugs gebruikte. Via Marokkaanse vrienden was hij met een salafistische moskee in aanraking gekomen. Daar werd hij allervriendelijkst verwelkomd en zijn interesse in de Islam werd toegejuicht. Zo rolde hij in het rituele en educatieve regime van de moskee. Dat regime bood hem houvast en een duidelijk levensdoel, waardoor hij er aanzienlijk verzorgder uit ging zien en een aanmerkelijk rustiger en zekerder uitstraling kreeg. Zijn moeder, zelf geen Moslima, was blij met deze verandering (Teune 2007, 49).

Orthodoxe Islamitische richtingen zoals die van de salafisten hebben met streng-christelijke wereldwijde geloofsgemeenschappen als de pinkstergemeenten en de Jehova's Getuigen gemeen dat er in principe geen onderscheid wordt gemaakt naar huidskleur, etnische achtergrond of sociale klasse van hun volgelingen. Tevens hebben ze gemeenschappelijk dat de naleving van een strenge geloofsdoctrine gepaard gaat met een hechte gemeenschapszin en een expliciete beleving van onderlinge broeder- en zusterschap. In een dergelijke sfeer kunnen deelnemers zich verlost weten van allerlei vormen van maatschappelijke stress en frustratie, zoals die waar Wohlrab-Sahr op gewezen heeft, en het gevoel hebben in een warm bad te verkeren waar ze als gelijken worden geaccepteerd.

Overigens moet de indruk vermeden worden dat nieuwe Nederlandse Moslims in de regel problematische achtergronden zouden hebben. Veel bekeerlingen benadrukken dat het de *pull*-factoren van bijvoorbeeld een liefdesrelatie met een Moslim en/of zelf-studie van de Islam waren die de aantrekkingskracht tot de religie bij hen opwekte, en niet de *push*-factoren van persoonlijke en/of maatschappelijke problematiek.

4. Het proces na de bekering

Terwijl Wohlrab-Sahr de behoefte om afstand te nemen van het leven vóór de bekering sterk benadrukt, onderstrepen andere auteurs juist hoe de (pre-islamitische) voorgeschiedenis van bekeerlingen doorwerkt in de processen die zij na hun overgang tot de Islam doormaken. Zo geeft Teune aan hoe mannelijke bekeerlingen hun vroegere opvattingen en levensstijl lieten aansluiten bij hun benaderingen van hun nieuw aangenomen geloof. Zo kwam iemand die zich vóór zijn bekering al bezighield met mystieke en meditatieve vormen van zingeving via het soefisme bij de Islam uit en vult deze religie nu op sterk spiritualistische wijze in. Een ander was beïnvloed door zijn vader die betrokkenheid bij de Nederlands-Hervormde kerk met socialistische idealen combineerde. Hij benadrukt nu de idealen van sociale gerechtigheid, emancipatie en solidariteit met de armen binnen de Islam. Een derde was afkomstig uit een bijbelvast gereformeerd milieu, vond het Christelijke heilige boek echter niet logisch en consistent genoeg en ging in een letterlijke en legalistische ultraorthodoxe benadering van de Islamitische boodschap het ware geloof zien (Teune 2007, 44-45).

Auteurs uit andere West-Europese landen komen tot vergelijkbare observaties omtrent de impact van de voorgeschiedenis van bekeerlingen. Zo beschrijft Anna Mannson McGinty in haar boek *Becoming Muslim, Western Women's Conversion to Islam* hoe bekeerlingen hun nieuwe identiteit als Moslima in harmonie brengen met bepaalde aspecten van hun leven vóór de bekering. De ene bekeerlinge integreert haar vroegere progressieve idealen van sociale rechtvaardigheid en solidariteit met de minder bedeeden, met name in de derde wereld, in haar Islamitische geloofsovertuiging. De ander verzoent haar emotioneel beladen religieuze jeugdherinneringen, dat ze zich bijvoorbeeld als Maria verkleedde en de *Matthäus Passion* van Bach zong, met haar huidige spirituele ervaringen binnen de mystieke soefi-Islam (McGinty 2006, 181-182). Roald benadrukt hoe Scandinavische bekeerlingen westerse opvattingen op het vlak van mensenrechten, milieu en vrouwenrechten met de Islamitische boodschap in overeenstemming brengen (2004, 310-314, 319-327 en 331-334). Kepel noemt idealistische en intellectueel gemotiveerde bekeerling-studenten in Frankrijk die zich bij Islamitische politiek-sociale bewegingen aansluiten (2004, 271).

Gabrielle Hofmann geeft in haar boek *Muslimin werden, Frauen in Deutschland konvertieren zum Islam* aan hoe Duitse vrouwelijke Moslimbekeerlingen in de Islam een herwaardering vinden van een traditionele vrouwelijke identiteit die aansluit op traditionele Europese culturele waarden uit het nog

niet zo verre verleden. Deze bekeerlingen raakten gefrustreerd door het hedendaags maatschappelijk patroon volgens welke vrouwen enerzijds met de waarden van individuele autonomie en initiatief worden opgevoed, maar zich anderzijds vaak gedwongen zien die waarden opzij te schuiven zodra ze de verantwoordelijkheid krijgen voor een gezin, en met name voor kinderen. En in de rol van moeder en huisvrouw worden ze door de hedendaagse Duitse samenleving niet gewaardeerd. Het discours van het Islamitische milieu waarbij deze bekeerlingen zich aansloten, beklemtoont daarentegen het waardevolle en essentiële karakter van deze vrouwenrol en van traditioneel “vrouwenwerk” (Hofmann 1997, 32 – 62 en 187 – 273).

Ondanks alle diversiteit heeft Roald een heersend patroon kunnen ontdekken in de processen die Scandinavische bekeerlingen op het gebied van hun geloofsbeleving doormaken. Zij geeft aan dat de meeste bekeerlingen in de beginfase van hun zelfgekozen leven als Moslim de neiging hebben zich op een zeer intensieve manier in de Islam te verdiepen, het sociale leven van Moslims te idealiseren en alles wat Islamitisch is te bewieroken. Na verloop van tijd ervaren ze echter de negatieve aspecten in de cultuur van hun Moslimechtgenoot of -vrienden en waarderen ze weer de positieve kanten van de eigen westerse cultuur waarmee ze zijn grootgebracht. In enkele gevallen leidt dit ertoe dat de Islam weer de rug wordt toegekeerd. Roald heeft echter vaker meegemaakt dat de door schade en schande wijs geworden bekeerlingen de Islam gaan herinterpreteren en herdefiniëren. Op basis daarvan bekritisieren ze vaak de als negatief ervaren traditionele gewoonten en aspecten van het leven van hun Moslimechtgenoot of van andere geboren en getogen Moslims die ze kennen. Ze geven dan hun eigen invulling aan Islamitische geloofsopvattingen en -praktijk die sterk gekleurd is door moderne westerse/Scandinavische waarden, op het vlak van bijvoorbeeld democratie, individuele autonomie en vrouwenrechten. Volgens Roalds analyse zijn bekeerlingen die in extreme trends, zoals die van het salafisme, terechtgekomen zijn, in de eerste bekeringsfase van kritiekloze bewieroking van een verondersteld zuivere Islam blijven steken (2004, 232 e.v.) De leden van de flexibele meerderheid van bekeerlingen, die Islamitische en westerse waarden weten te hybridiseren, spelen daarentegen vaak een positieve bemiddelende rol tussen Moslimgemeenschappen en de meerderheid van niet-Moslims in de Scandinavische samenleving. Dat doen ze op informele wijze in hun eigen buurten en werkplekken, door middel van het geven van lezingen, door op te treden in de media of anderszins (2004, 289 e.v.)

Dit beeld van een bemiddelende rol wordt bevestigd door verscheidene Nederlandse bekeerlingen die door mij geïnterviewd zijn. Zo vertelt een vrouw

die voor een Islamitische welzijnsstichting in de Randstad werkt dat ze met haar Nederlandse achtergrond soms beter in staat is om Islamitische concepten naar een Nederlands publiek toe te verwoorden dan een imam afkomstig uit Turkije die dat publiek minder goed kan inschatten. Een (bekeerde) onderwijzer van een Islamitische school zegt dat hij zijn allochtone moslim-collega's kan uitleggen waarom er onder niet-Moslims in Nederland de vrees bestaat dat bepaalde culturele vrijheden onder druk van Moslims op de tocht komen te staan, naar aanleiding van een gebeurtenis als het verwijderen van schilderijen met erotische afbeeldingen uit de hal van het gemeentehuis in Huissen.

5. Bekeerlingen tussen de autochtone meerderheid en de etnische Moslingemeenschappen

Desalniettemin blijven bekeerlingen zich vaak “anders” voelen ten opzichte van de niet-Islamitische autochtone meerderheid van de samenleving waarin ze zich bevinden. Doorgaans kan er gesproken worden van enerzijds een brugfunctie die ze vervullen tussen Moslingemeenschappen en de autochtone meerderheid en anderzijds van een besef van verschil en een kritische houding ten aanzien van beide. Bekering tot de Islam, een religie met een laaggewaardeerde status in de westerse context die vaak op een wantrouwige wijze wordt benaderd, gaat dikwijls gepaard met kritiek op en afwijzing van (aspecten van) de westerse samenleving. Voorbeelden daarvan zijn consumptisme, individualisering, hedonisme, seksualisering, kapitalisme en – al of niet vermeend – politiek, militair, economisch en sociaal-cultureel chauvinisme en expansiedrift.

Zulke maatschappijkritiek is niet uniek Islamitisch en heeft vaak autochtone wortels. Meestal nemen bekeerlingen dan ook niet radicaal afstand van hun eigen verleden, maar zien ze hun oorspronkelijke identiteit juist bevestigd en vervolmaakt in hun nieuwe hoedanigheid als Moslim. Dit lijkt met een enigszins ambivalent verlangen samen te hangen: enerzijds wil men door middel van bekering veranderen en anders zijn, aan de andere kant vindt men zijn of haar oorspronkelijke zelf juist terug in die verandering en dat anders-zijn. Stefano Allievi schrijft daarover in zijn bijdrage aan het boek *Women Embracing Islam* het volgende: “We have to admit that many women converts find Islam interesting: not in spite of its “Otherness”, but precisely *because* of its “Otherness” (or what the mainstream culture defines as Otherness, but is not perceived as such by the individuals attracted by it). Islam is something that is

not alien to their mentality, but, on the contrary, familiar to it" (Allievi 2006, 146). In dit verband kan er ook op worden gewezen dat kritiek op de gevestigde westerse orde vaak gepaard gaat met sympathie met groepen – zoals Moslims – die door die orde lijken te worden benadeeld, gestigmatiseerd of buitengesloten. Bovendien kan het negatieve beeld dat van de Islamitische Ander heerst bij sommige niet-Moslims juist nieuwsgierigheid naar en fascinatie met de Islam oproepen. Dit was het geval met de hierboven genoemde bekeerling voor wie “11 september” de aanleiding was om zich in de Islam te gaan verdiepen. Een andere bekeerling, die voorheen een toegewijde misdienaar in de rooms-katholieke kerk was, vertelde mij dat zijn interesse in de Islam begon met zijn vriendschap met een Moslim van Marokkaanse komaf. Hij vroeg zich eerst af hoe die man nu zo’n “barbaarse” religie kon aanhangen terwijl hij zo aardig was en zoveel op hem leek. Zowel sympathie met als nieuwsgierigheid naar de Islam en Moslims kan soms uiteindelijk tot bekering leiden.

Anderzijds stuiten Nederlandse Moslimbekeerlingen, vanwege hun intensieve contact met geboren en getogen Moslims, ook op culturele gewoontes van de laatstgenoemden waar ze kritisch tegenover staan. Zo ervaren sommige bekeerlingen de wijze waarop Marokkanen of Turken met man-vrouw relaties omgaan als krampachtig, of ze hebben kritiek op de manier waarop Turkse en Marokkaanse kinderen worden opgevoed. Vrouwelijke Moslimbekeerlingen die ik sprak, bekritisieren de bevoorrechte positie van jongens en mannen in de cultuur van hun Marokkaanse echtgenoten, en hun gebrek aan deelname in het huishouden. Ze doen dan een beroep op een Islamitische overlevering waaruit blijkt dat ook de profeet Mohammed zijn eigen huis schoonmaakte. Op zulke momenten van kritiek voelen bekeerlingen zich weer uitermate Nederlands. Volgens een groep jonge bekeerlingen met wie ik sprak, geven juist orthodoxe² (met name salafistische) moskeeën met een multi-etnische achterban relatief veel ruimte aan jongeren, en stellen die problemen als eerwraak en loverboys openlijk en op kritische wijze aan de orde. In de meer traditionele, op etniciteit gebaseerde moskeeën waar de oudere generatie Marokkanen of Turken het voor het zeggen heeft, worden zulke kwesties daarentegen doodgezwegen en onder het tapijt geveegd. Wat dit betreft kunnen er vraagtekens geplaatst worden bij Roalds observatie dat salafi-bekeerlingen in een verliefdheidsfase van kritiekloze bewierroking van Islam en Moslims zijn blijven steken. Deze observatie maakt namelijk geen onderscheid tussen een dogmatische verhouding tot de Islam als religieuze doctrine enerzijds en de houding ten aanzien van Moslims als etnisch-culturele groep anderzijds.

Ten opzichte van de meerderheidssamenleving hebben Nederlandse Moslim-bekeerlingen, geïnterviewd door Teune, Vroon-Najem en mijzelf, soms de ervaring dat ze buitengesloten of zelfs als buitenlanders behandeld worden. Dat gebeurt vooral als ze problemen ondervinden vanwege het dragen van Islamitische uiterlijke kenmerken, bijvoorbeeld een hoofddoek of een lange baard, of hun wens om op het werk te bidden. Ook krijgen sommige bekeerlingen te maken met twijfels omtrent hun loyaliteit aan de Nederlandse democratie, of verdenkingen van sympathie met jihadistisch terrorisme. Bekeerlingen kunnen op al deze (echte of vermeende) gronden worden afgewezen, uitgesloten en in enkele gevallen zelfs worden geconfronteerd met verbale of fysieke agressie. Een bekeerling die een eigen Islamitische website heeft, benadrukt in dit verband dat vooroordelen en discriminatie ten aanzien van Moslims als religieuze groep in principe los kunnen staan van etnische discriminatie. Sommige niet-Moslims lijken openlijke uitingen van Islamitische identiteit a priori op te vatten als een invasie en een bedreiging van westerse waarden. Deze bevindingen omtrent de relatie met de niet-islamitische meerderheidssamenleving sluiten aan op onderzoek naar de maatschappelijke positie van Moslimbekeerlingen in Denemarken. Over Deense bekeerlingen tot de Islam schrijft Roald: “Widespread and vocal Islamophobia in Denmark is an obvious cause of new Muslims’ hostility toward majority society” (2004, 346). Tina Gudrun Jensen schrijft dat Deense Moslimbekeerlingen het in zekere zin moeilijker hebben dan geboren en getogen Moslims. Bekering tot de Islam wordt door de niet-Islamitische meerderheidssamenleving daar immers vaak gezien als verraad aan de “verlichte” en “democratische” waarden van de eigen samenleving (2007, 28-29).

De andere kant van de medaille is dat ook het religieuze milieu waar bekeerlingen zich bij aansluiten zijn impact heeft op hoe de relatie met de niet-Islamitische meerderheidssamenleving gestalte krijgt. Bekeerlingen die ik heb geïnterviewd stellen over het algemeen dat ze alleen streng willen zijn voor zichzelf, maar een verdraagzame en liberale houding innemen naar de rest van de samenleving toe. Als het om ultraorthodoxe bekeerlingen uit het salafistische milieu gaat, conflicteren de strenge leefregels die zij proberen na te volgen echter vaak met wat in de meerderheidssamenleving, waaronder de eigen familie en bij de eigen ouders, gangbaar is. Te denken valt daarbij aan het dragen van de gezichtssluier door vrouwen, het mijden van plaatsen waar mannen en vrouwen zich onder elkaar mengen of waar alcohol wordt gedronken en het opvolgen van het verbod op het vieren van verjaardagen en christelijke feestdagen. Dit gedrag roept veel weerstand onder de niet-Islamitische vrienden, familie- en gezinsleden op (Vroon-Najem 2007, 45-53). De

verslaggevers Janny Groen en Annieke Kranenberg van *De Volkskrant* hebben Nederlandse en Vlaamse ouders van salafistische bekeerlingen aan het woord gelaten die veel last ondervinden van de zendingsdrang en de bedilligerige houding van hun bekeerde zoon of dochter. Deze laatsten laten soms niet na om regelmatig met de hel te dreigen en hun afkeuring te laten blijken van wat zij zien als het zondige gedrag van hun ouders (2008, 37).

6. Conclusie

De hedendaagse individualistische westerse samenleving, waarin mensen veel minder dan vroeger gebonden zijn aan de religie of levensovertuiging van hun ouders, maakt het voor individuele personen gemakkelijker om zich tot een (andere) religie te bekeren. Tegelijkertijd is de Islam, die in het westen een beladen status heeft en vaak wantrouwig wordt benaderd, niet het gemakkelijkste geloof voor een westerling om aan te nemen wat betreft de implicaties voor zijn/haar relatie met de autochtone sociale omgeving. Vanuit het oogpunt van het in stand houden van sociaal kapitaal, een motief dat Stark en Bainbridge sterk benadrukken in de door hen uitgewerkte Rational Choice Theory, is het voordeel van bekering tot de Islam vaak twijfelachtig. De relatie met het gezin en met de bestaande autochtone vriendenkring kan erdoor onder druk komen te staan. Overigens leren mijn eigen interviews dat dit lang niet altijd, of soms slechts tijdelijk, het geval is. Wat de bredere samenleving betreft wensen Nederlandse Moslimbekeerlingen over het algemeen hun aangenomen religieuze identiteit met hun bestaande Nederlandse identiteit te verenigen, maar ze hebben soms het gevoel dat de meerderheidssamenleving hen die mogelijkheid ontzegt. Dit is het geval als hun loyaliteit ten aanzien van Nederlandse democratische waarden in twijfel wordt getrokken, als ze worden ondervraagd over hun houding ten aanzien van jihadistisch terrorisme of als ze op grond van bepaalde uiterlijkheden, zoals het dragen van een hoofddoek, niet als volwaardig Nederlands burger worden beschouwd. Bekeerlingen hebben soms het idee zowel binnen- als buitenstaander te zijn ten opzichte van zowel de bestaande Moslimgemeenschappen als de niet-Islamitische meerderheidssamenleving.

Wellicht moet het concept van rational choice daarom niet te veel in calculerende of berekenende zin worden opgevat, zoals Bruce ook al terecht heeft opgemerkt. Behoeftte aan sociale erkenning en waardering door een partner, vriend of andere leden van een Moslimgemeenschap voor wie men bewondering heeft, zal in de motivatie tot bekering vaak op de achtergrond meespe-

len. Deze bewondering kan echter op haar beurt weer te maken hebben met bepaalde Islamitische waarden en praktijken van deze persoon of gemeenschap. En dat kan de interesse in en bewondering voor de Islam voeden, hetgeen kan leiden tot zelfstudie naar deze religie. Dan wil die Moslim in spé het religieuze kapitaal van die persoon of gemeenschap eveneens verwerven. In enkele gevallen verloopt het proces echter andersom; dan is de interesse in en bewondering voor de Islam aanvankelijk nog zuiver intellectueel van aard en staan die los van enigerlei relatie met moslims. Er bestaat dan al vaak wel een behoefte aan een levensbeschouwing die een ethische en morele zin en richting kan verschaffen aan het leven. Soms – maar lang niet altijd – is het ondervinden van problemen met eigen en andermans gedrag de voedingsbodem voor het zoeken naar een religie die handvaten biedt om een meer geordend, gedisciplineerd en sociaal-emotioneel bevredigend leven te leiden. Met andere woorden, om op een gedisciplineerde wijze een morele carrière te volgen. Sympathie met en nieuwsgierigheid naar een religie die door de gevestigde westerse samenleving vaak als de absolute Ander of zelfs als vijand wordt benaderd, doet de aantrekkingskracht ervan bij sommigen juist toenemen. Het resultaat van dit alles is het aannemen van een geloof, een identiteit en een sociaal netwerk dat inderdaad nieuw sociaal en religieus kapitaal oplevert. Het prijskaartje dat daar soms aanhangt, is ongemak in de relatie met zowel de niet-Islamitische meerderheid als met de bestaande, op etniciteit gebaseerde Moslimgemeenschappen. Veel bekeerlingen hebben echter de ervaring een brugfunctie te kunnen vervullen tussen beide partijen. Dan moet er wel sprake zijn van een sociaal klimaat van dialoog en onderling begrip tussen Moslims en niet-Moslims.

Noten

- 1 Salafisme staat voor het ideaal van terugkeer naar het oorspronkelijke religieuze en sociale model van de profeet Mohammed en zijn metgezellen. Het is afgeleid van het Arabische woord *salaf*, hetgeen de betekenis heeft van (vrome) voorouders, voorgangers of aartsvaders. Deze oriëntatie binnen de Islam behelst doorgaans kritiek op geloofsvoorstellingen en praktijken die van dit oorspronkelijke model zouden afwijken, en de Islamitische geloofsdoctrine en -praktijk pas later binnengeslopen zijn. Het salafistische ideaal kan in de praktijk op zowel een vrijzinnige als op een strikt letterlijke en fundamentalistische wijze worden ingevuld. In dit artikel verwijst de term salafisme naar de laatstgenoemde variant. Deze heeft vooral zijn wortels in het wahabisme dat tot op de dag van vandaag de officiële religieuze staatsdoctrine is in Saoedi-Arabië.

- 2 Het gebruik van het begrip “orthodox” kan in dit verband overigens verwarring oproepen. Raadpleging van woordenboeken uitgegeven door Prisma of Van Dale leert dat er minstens twee manieren zijn om dit begrip te verstaan: enerzijds “traditioneel”, “gangbaar”, “gewoon” of “ouderwets” en anderzijds “rechtzinnig” of “streng gelovig”. Die laatste betekenis is van toepassing op de salafi’s en niet zozeer de eerste. Op grond van hun rechtlijnige geloofsopvatting kunnen zij namelijk uitermate kritisch staan tegenover gangbare en traditionele wereldlijke en religieuze patronen en machthebbers. Dan doen zij veel meer denken aan de radicale calvinisten uit de 16^e eeuw die rebelleerden tegen de inquisitie, de paus en de Spaanse overheersing dan aan de behoudende calvinistische regenteske bestuurders uit het Nederland van de 19^e en het begin van de 20^e eeuw.

Literatuur

Allievi, Stefano (2006),

The Shifting Significance of the *Halal/Haram* Frontier. Narratives on the *Hijab* and other issues, in: Nieuwkerk, Karin van (ed.), *Women Embracing Islam, Gender and Conversion in the West*, Austin: University of Texas Press, 120 – 152.

Bruce, Steve (1999),

Choice and Religion, A Critique of Rational Choice Theory, Oxford en New York: Oxford University Press.

Bruce, Steve (2006),

Sociology of Conversion: The Last Twenty-Five Years, in: Bremmer, J.N., Wout J. van Bekkum & Arie L. Molendijk (eds.), *Paradigms, Poetics and Politics of Conversion*, Leuven, Parijs en Dudley (MA): Peeters, 1-11.

Gilliat-Ray, Sophie (1999),

Rediscovering Islam: a Muslim journey of faith, in: Lam, Christopher & M. Darrol Bryant (eds.) *Religious Conversion, Contemporary Practices and Controversies*, London & New York: Casell, 315 – 332.

Gooren, Henri (2006),

Towards a New Model of Religious Conversion Careers, the Impact of Social and Institutional Factors, in: Bremmer, J.N., Wout J. van Bekkum & Arie L. Molendijk (eds.), *Paradigms, Poetics and Politics of Conversion*, Leuven, Parijs en Dudley (MA): Peeters, 25 – 39.

Groen, Janny & Kranenberg, Annieke (2008),

Zelfs Auschwitz hielp niet, een moeder over haar geradicaliseerde zoon, in: *De Volkskrant*, 17 mei 2008, 37.

- Haddad, Yvonne Yazbeck (2006),
 The Quest for Peace in Submission. Reflections on the Journey of American Women Converts to Islam, in: Nieuwkerk, Karin van (ed.), *Women Embracing Islam, Gender and Conversion in the West*, Austin: University of Texas Press, 19 – 47.
- Hak, Durk (2007),
 Stark and Finke or Durkheim on Conversion and (Re-)Affiliation: An Outline of a Structural Functionalist Rebuttal to Stark and Finke, in: *Social Compass*, 54, no. 2, 295 – 312.
- Hijweege, Nicolette (2004),
Bekering in Bevindelijk Gereformeerde Kring. Een Psychologische Studie, Kampen: Uitgeverij Kok.
- Hofmann, Gabriele (1997),
Muslimin werden. Frauen in Deutschland konvertieren zum Islam, Frankfurt am Main: Kulturanthropologie Notizen.
- Jansma, L.G. (2006),
 Conversion to a Prophetic Healing Movement, in: Bremmer, J.N., Wout J. van Bekkum & Arie L. Molendijk (eds.), *Paradigms, Poetics and Politics of Conversion*, Leuven, Parijs en Dudley (MA): Peeters, 165-181.
- Jensen, Tina Gudrun (2007),
 Danish Muslims: Catalysts of National Identity?, in: *ISIM Review* nr. 19 (voorjaar), 28-29.
- Kepel, Gilles (2004),
The War for Muslim Minds. Islam and the West, Cambridge (MA) en Londen: Harvard University Press.
- Köse, Ali (1996),
Conversion to Islam. A Study of Native British Converts, Londen en New York: Keegan Paul International.
- McGinty, Anna Mansson (2006),
Becoming Muslim. Western Women's Conversions to Islam, New York en Basingstoke (UK): Palgrave Macmillan.
- Nieuwkerk, Karin van (2006),
 Gender, Conversion and Islam. A Comparison of Online and Offline Conversion Narratives, in: Nieuwkerk, Karin van (ed.), *Women Embracing Islam, Gender and Conversion in the West*, Austin: University of Texas Press, 95 – 119.
- Poston, Larry (1992),
Islamic Da'wah in the West. Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam, New York en Oxford: University Press.
- Roald, Anne Sofie (2004),
New Muslims in the European Context. The Experience of Scandinavian Converts, Leiden en Boston: Brill.

Roy, Olivier, (2005)

De globalisering van de islam, Amsterdam: van Genneep.

Teune, Robert (2007),

New Muslims on Dutch Grounds. A Study on Religious Transition to Islam by Native Dutch Converts, Masterscriptie geschreven aan de Vrije Universiteit van Amsterdam.

Vroon-Najem, Vanessa Eleonoor (2007),

Pushing the Limits of Dutchness. Agency and Change in the Context of Female Conversion to Islam, Masterscriptie geschreven aan de Vrije Universiteit van Amsterdam.

Wohlrab-Sahr, Monika (1999),

Konversion zum Islam in Deutschland und den USA, Frankfurt en New York: Campus Verlag.

Wohlrab-Sahr, Monika (2006),

Symbolizing Distance, Conversion to Islam in Germany and the United States, in: Nieuwkerk, Karin van (ed.), *Women Embracing Islam, Gender and Conversion in the West*, Austin: University of Texas Press, 71 – 87.

Dwaling in een tijd van voorspoed

Hoofdzonden als duiding van maatschappelijk onbehagen

Leon Derckx*

Summary

*This article focuses on the theory put forward by Donald Capps in his *The Depleted Self (Sin in a narcissistic age. Minneapolis: Fortress Pres, 1993)* stating that there is a particular link between narcissism and the commitment of particular deadly sins. The data in the research reported in this paper robustly validate the idea that the psychological consequences of the bureaucratic consumer society, understood as a lack of individual well-being leading to a narcissistic defense, show the theological relevance of the deadly sins. In essence: narcissism seems to be the most important variable in explaining the two factors of sin: resentment and desire.*

Woord vooraf

Dit artikel is gebaseerd op de studie ‘Wrok en begeerte; een pastoraal-psychologisch onderzoek naar de praktijk van hoofdzonden in een cultuur van narcisme’, waarop de auteur van dit artikel in 2006 promoveerde. Uit deze studie blijkt dat hoofdzonden niet langer exclusief verwijzen naar overtredingen van een goddelijk geïnspireerd gebod, maar tevens uitdrukking geven aan psychologisch onbehagen. In dit artikel zal worden nagegaan in hoeverre hoofdzonden, als eeuwenoude theologische categorieën van menselijke onvolkomenheid, uitdrukking geven aan narcistische tendenties die kenmerkend zijn voor een geïndividualiseerde samenleving.

* Leon Derckx (1966) is moraaltheoloog en promoveerde in 2006 aan de Universiteit van Tilburg op een godsdienstpsychologisch onderzoek. Hij is werkzaam als docent toegepaste psychologie bij Fontys Hogescholen te Eindhoven.

Onbehagen in een tijd van voorspoed

In een moderne meerkeuzemaatschappij¹ hebben mensen vaak hoge verwachtingen van zichzelf en hun leven. De maatschappelijke mogelijkheden zijn enorm, maar niet iedereen is bij machte de gestelde levensdoelen te realiseren. Velen ambiëren een topbaan of een carrière als 'Idol', maar slechts weinigen bereiken daadwerkelijk de top of de finale. Met de verruiming van maatschappelijke faciliteiten iets of iemand te worden, neemt ook de persoonlijke kwetsbaarheid toe. We willen allemaal succes en juist in het nastreven van hetzelfde worden individuele verschillen zichtbaar (vgl. Ettema 2002). Sociale vergelijking relativeert hooggeachte persoonlijke kwaliteiten. Anderen zijn altijd beter en succesvoller. Om te ontsnappen aan deze deceptie, wordt door velen een houding van ingebeelde importantie aangenomen.

Volgens Lasch (1979) is deze hoogmoedige reactie kenmerkend voor een samenleving, waarin de eisen hoog zijn en de vrees om te mislukken voor velen terecht. De belevingswereld van moderne mensen laveert hierdoor tussen veronderstelde grootheid en ervaren inferioriteit. In een maatschappelijke context waarin de eigenwaarde wordt ontleend aan een door mode en trends gedicteerde zelfpresentatie, is het moeilijk tevreden te zijn met bescheiden ambities of beperkte vaardigheden. Het is deze kloof tussen wat mensen ten diepste wensen en wat zij uiteindelijk kunnen realiseren, die voeding geeft aan gevoelens van onbehagen en vervreemding.

Deze ambivalente verhouding tussen mogelijkheid en persoonlijk welbevinden geeft te denken. Ondanks de toegenomen voorzieningen is er sprake van eenzaamheid, innerlijke leegte, een afnemend besef van levenstevredenheid en aanhoudende gevoelens van zinloosheid (vgl. Nuber 1993; Desmet & Grommen 2005). Het geestelijk welzijn van westerse mensen staat onder druk. Gegevens die zijn verzameld door het Trimbos-instituut laten zien dat depressiviteit medio 2020 vooral in welvarende landen de belangrijkste volksziekte zal zijn.² Huisartsen worden overstelpt met patiënten, die klagen over ernstige vermoeidheid en gevoelens van onlust (Crul 2003). En zij die nog tevreden zijn met hun leven, blijken desondanks moeite te hebben zin en betekenis te ervaren. Voor 4 op de 10 Nederlanders is zinvol leven een moeilijke opdracht (Nipo 2002).³ De moderne samenleving is blijkbaar, ondanks de mogelijkheden tot zelfbepaling, een katalysator geworden van gevoelens van ontevredenheid, depressie en zinloosheid (Van Selm 1999).

Het hierboven geconstrueerde theoretische kader, laat zich reduceren tot de volgende twee visies. Om te beginnen wordt uitgegaan van de gedachte dat veel mensen in westerse landen een zeker existentieel en/of psycho-sociaal

onbehagen ervaren (Baumeister 1987; Glas 1999; Graaf 1999; Levin 1987; Musschenga 1999; Nauta 2000; Nuber 1993; Schuurmans 1999). Velen gaan gebukt onder gevoelens van ontevredenheid, zinloosheid en dysforie. Een paradoxaal gegeven, temeer omdat in de moderne tijd het geluk ogenschijnlijk voor het oprapen ligt en mensen het gewenste levenstraject meer dan ooit in eigen handen (lijken te) hebben. Verder blijkt uit recente publicaties (vgl. Burms 1992; Derksen 1993, 2007; Lasch 1979; Miller 1992; Mooij 1998; Wintels 2000) dat dit onbehagen verband houdt met de aanwezigheid van narcistische tendensen in de westerse samenleving. Steeds meer mensen leven met de illusie dat alles wat kan, ook voor hen mogelijk moet zijn. Met trots wordt genoten van bereikte successen, terwijl momenten van onvermogen en mislukking het liefst worden gemaskeerd met hoogmoedig en zelfverheffend gedrag. Vraag is nu of er een verband bestaat tussen dit onbehagen en deze narcistische tendenties enerzijds en hoofdzonden anderzijds. Dit verband, door Donald Capps verondersteld (1993), wordt in dit artikel onderzocht op empirische evidentie. Daarover later meer. Eerst volgt een toelichting op de psychologische betekenis van hoofdzonden.

Hoofdzonden als duiding van persoonlijk onbehagen

Over het algemeen wordt met het theologische zondebegrip uitdrukking gegeven aan handelingen die in strijd zijn met een vermeende heilige kosmische orde. Er is dan sprake van een schending van goddelijke wetten en daarop gebaseerde zedelijke voorschriften (Brink 1958). Het is 'the forgetting of the divine' (Bolle 1967) en de wens eigenmachtig te beslissen over leven en dood.

De betekenissen die het zondebegrip doorheen de tijd heeft gekregen, zijn in feite slechts voorzichtige nuanceringen van een door Paulus geïnitieerde en door Augustinus uitgewerkte visie op de zedelijke natuur van de mens. Bij deze uitwerking heeft Augustinus zich laten inspireren door 1) het verhaal van Adam en Eva, 2) de gedachte dat zonde een geweldpleging is tegen een vermeende goddelijke orde en 3) dat deze wanorde biologisch overdraagbaar is. Twee van deze paradigma's zijn in de loop der tijd onder zware kritiek komen te staan. Er ontstonden twijfels over de waarde van de zondeval als mythe voor actueel kwaad, terwijl ook de biologische interpretatie van de zondeval niet langer bleek aan te sluiten bij de belevingswereld van veel mensen (Farley 1990).

Het vermoeden is dat veel mensen zich hebben gedistantieerd van opvattingen van de christelijke orthodoxie inzake de erfzondige staat van mensen. Desondanks houdt het leergezag van de katholieke kerk tot op heden vast aan de Paulinisch-Augustinse omschrijving van zonde (vgl. Katechismus van de Katholieke kerk 1994, no. 1846-1876). Volgens Van Heijst (1995) heeft deze tegenstelling tussen begrip en beleving geleid tot een 'hermeneutische uitholling' van het theologische zondebegrip. Farley (1990) wijst op het belang de paradigma's waarop het traditionele zondebegrip is gebaseerd open te breken en zorgvuldig te confronteren met liberale, seculiere en psychologische inzichten. De hedendaagse theologie staat aldus voor de uitdaging de invulling van het zondebegrip te relateren aan de actuele situatie van mensen, zonder hierbij te vervallen in het herhalen van achterhaalde statements.

Steeds meer theologen volgen deze weg (vgl. Sievernich 1982). Zij brengen zonde niet langer alleen in verband met een verbroken godsrelatie, maar gebruiken het begrip vooral om er de algemene gebrokenheid van het menselijk bestaan mee aan te duiden. Menninger (1973; vgl. Van Heijst 1995) ziet zonde bijvoorbeeld als 'a refusal of the love of others', terwijl Laing het zondebegrip opvat als een theologisch equivalent voor 'madness' (Laing 1965). Ook wordt zonde niet langer opgevat als een onpersoonlijk beginsel of een blinde kracht, die mensen vanwege het erfelijke karakter ervan ontslaat verantwoordelijkheid te dragen voor het eigen handelen. Elke zonde is gebaseerd op een persoonlijke beslissing en is daarmee een uiting van een verkeerde levenshouding. De beschrijving die Häring geeft van zonde sluit hierbij enigszins aan. Volgens hem is zonde een in schijn 'zoeken van zichzelf, een zelfvergoding, een radicale onafhankelijkheid; in werkelijkheid: vijandigheid tegenover zichzelf, tegenspraak met zichzelf en met de schepping (Gen. 3, 17), een ongelukkige gevangenschap' (Häring 1959, 460). Deze definitie van zonde is treffend omdat er dimensies in zijn verwerkt, die (zo zullen we zien) tevens kenmerkend zijn voor narcisme.

Volgens Donald Capps, de William Harte Felmeth Professor of Pastoral Theology aan Princeton Theological Seminary, is het mogelijk het onbehagen dat heerst in een cultuur van narcisme, op theologische wijze te duiden met behulp van hoofdzonden (vgl. Lemly 1981; Sugerma 1976). Dit eeuwenoude christelijke concept kan worden beschouwd als een teken van onmacht in het vinden van enig perspectief en oriëntatie dat verder reikt dan het eigen bestaan. Het is een falen in de eigen existentie, terwijl juist wordt gedacht deze op eigen kracht te kunnen scheppen (vgl. Nauta 2002). Deze omschrijving komt overeen met centrale kenmerken van het narcisme. Door individuele kwaliteiten en vaardigheden hoger te waarderen dan feitelijk gerecht-

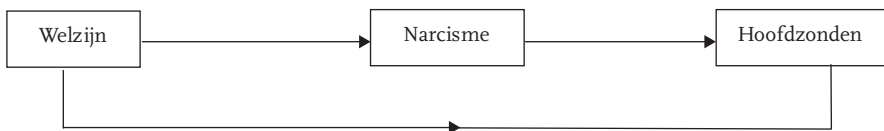
vaardig is, creëert de narcistische persoonlijkheid een schijnwerkelijkheid, waarin gevoelens van mislukking en onmacht zoveel mogelijk worden verdrongen. De ervaren kwetsbaarheid wordt dan verborgen achter een masker van geveinsde intelligentie, schoonheid en macht. Door zichzelf te overschatten of zich te identificeren met belangrijke anderen, probeert de narcist zijn gebrek aan eigenwaarde op kunstmatige wijze op peil te houden.

In zijn boek *The Depleted Self* (1993) komt Capps op basis van een onderzoek naar de praktijk van de hoofdzonden tot de conclusie dat hoogmoed en afgunst beschouwd kunnen worden als zonden waarmee mensen zich persoonlijk het meest identificeren, terwijl zij melancholie het ergst vinden. Het zijn deze ondeugden die vanwege inhoudelijke eigenschappen, gelden als uitdrukkingen van een gekwetst en noodlijdend narcistisch zelf. Mensen gedragen zich immers hoogmoedig in de hoop te worden opgemerkt en worden afgunstig en uiteindelijk melancholisch, zodra blijkt dat anderen de complimenten krijgen die zij zelf het meest ontberen. Opmerkelijk is de wijze waarop Capps de aanwezigheid van narcistische tendenties in de zelfwaardering van mensen tracht te achterhalen. In plaats van gericht kenmerken van narcisme te meten, legt hij respondenten een vragenlijst voor waarin beschrijvingen van hoofdzonden (gepresenteerd als levenshoudingen) centraal staan. Deze beschrijvingen van hoofdzonden dienen geordend te worden naar ergste en eigen zonden.

Via een narcistische interpretatie van gescoorde hoofdzonden, komt Capps tot de vaststelling dat sommige hoofdzonden – vanwege conceptuele overeenkomsten – uitdrukking geven aan een gekwetste zelfwaardering. De samenhang die hij constateert tussen hoofdzonden en narcisme is hierdoor eerder argumentatief dan empirisch van aard. Om te achterhalen in hoeverre er daadwerkelijk een empirisch verband bestaat tussen deze concepten, is een aparte meting van hoofdzonden en narcisme noodzakelijk. Op deze wijze wordt duidelijk hoe beide concepten zich tot elkaar verhouden en of Capps' visie empirisch houdbaar is. Verder zal worden nagegaan in hoeverre een eventuele samenhang tussen hoofdzonden en narcisme wordt beïnvloed door zogenoemde indicatoren van welzijn. Bestaat deze samenhang en leidt ontevredenheid tot narcisme – zoals Capps in zijn boek veronderstelt? Een meting van zinbeleving, levenstevredenheid en depressief affect maakt het mogelijk een indruk te krijgen van de wijze waarop geïndividualiseerde mensen zichzelf en hun leven ervaren.

Capps gaat er van uit dat het narcistisch onbehagen van moderne mensen gepaard gaat met 'a sense of dis-ease, unwholeness, and unhappiness' (Capps 1993). Om deze reden wordt gekeken naar de link tussen narcistische zelf-

beleving en levenstevredenheid. Verder wordt in diverse literatuur gewezen op een mogelijk verband tussen narcisme en gevoelens van zinloosheid enerzijds (Baumeister 1991; Zondag 2005) en narcisme, innerlijke leegte en depressie anderzijds (Desmet & Grommen 2005; Miller 1992; Nuber 1993). In plaats van te kijken in hoeverre deze indicatoren van welzijn een gevolg zijn van narcisme (vgl. Ettema & Zondag 2002), wordt in dit artikel juist onderzocht in hoeverre zinbeleving, levenstevredenheid en depressief affect de scores bij narcisme en hoofdzonden verklaren. Dus: stimuleren gevoelens van onbehagen een narcistische zelfbeleving of leidt narcisme toch vooral tot gevoelens van onbehagen?



Deze korte theoretische uiteenzetting van de onderzoeksopzet, kan met behulp van bovenstaand model worden samengevat. Uitgangspunt is de veronderstelling dat narcisme het meest directe effect heeft op hoofdzonden en dat narcisme wordt beïnvloed door vormen van psychologisch welzijn. De vragenlijst die werd ontwikkeld om deze hypothese te toetsen, is voorgelegd aan in totaal 501 respondenten (329 mannen en 172 vrouwen); hoog opgeleid (hbo/wo), met een redelijk tot goed salaris (32% verdient tussen de 27000 en 41.000 en 28% meer dan 41.000 euro bruto per jaar – de rest verdient minder of ziet af van opgave) allen werkzaam in een pastorale, therapeutische of expliciet theologische setting. De respondenten zijn gemiddelde 52,6 jaar oud (spreiding 28 tot 89) en deels van katholieke (50,1%) en deels van protestantse huize (38,4 %). Het onderzoek werd in 2002 afgenomen. De keuze voor deze respondenten is overigens willekeurig. De verzamelde data zijn enkel gebruikt om de empirische samenhang tussen concepten te beoordelen en dus niet om meer informatie te verkrijgen over de specifieke doelgroep. Nader onderzoek moet dus uitwijzen in hoeverre de keuze voor deze onderzoeksgroep van invloed is geweest op de resultaten.

Onderzoeksinstrumenten

De meetinstrumenten, die zijn geselecteerd om de hoofdvraag van dit artikel te beantwoorden, zijn zorgvuldig op elkaar afgestemd. Zij leveren allen een

bijdrage aan de wijze waarop mensen zichzelf, hun relatie met anderen en het leven ervaren. Achtereenvolgens zal worden stil gestaan bij de instrumenten waarmee hoofdzonden (HZS), narcisme (NNS), zinbeleving (MIL), levenstevredenheid (SWLS) en depressief affect (VROPSOM) zijn gemeten.

Hoofdzonden

De 'Hoofdzondenschaal' (HZS) bestaat uit 32 vragen waarmee in totaal acht hoofdzonden (4 items per hoofdzonde) worden onderzocht. Meer specifiek wordt de HZS geïntroduceerd als een instrument, waarmee wenselijke en minder wenselijke gedragingen kunnen worden geïnventariseerd (Derckx 2006). De (on)wenselijkheid heeft hier betrekking op de geanticiperde of feitelijke gevolgen van voorgelegde gedragingen voor de persoonlijke of sociaal-maatschappelijke levenssfeer. Bij de constructie van de HZS zijn de zondebeschrijvingen van Capps, zoals geformuleerd in *The Depleted Self* (1993), parafraaserend vertaald. Dit levert de volgende zonedefinities op.

Hebzucht	Een alles bepalende behoefte aan geld en rijkdom, waardoor het onmogelijk is aan iets anders te denken.
Lust	Een kwetsende en manipulatieve houding waarbij anderen vooral worden beschouwd als (lust)objecten voor eigen bevrediging.
Hoogmoed	Een zelfzuchtige houding die zich kenmerkt door een voortdurend streven naar aanzien en waardering door anderen.
Woede	Een boze of haatdragende houding die tot uitdrukking komt in krachtige gevoelens van vijandigheid, wraak en innerlijke woede.
Gulzigheid	Een onmatige behoefte aan eten en drinken, waardoor zowel het persoonlijke leven alsook dat van anderen zwaar wordt belast.
Afgunst	Een niet aflatende naijver tegenover het bezit van anderen en de aandacht die zij wel krijgen en zelf het meest wordt ontbeerd.
Apathie	Een apathische levenshouding, die zichtbaar wordt in de vorm van onverschilligheid ten opzichte van behoeften en verlangens van anderen.
Melancholie	Een persoonlijk gevoel van verbittering en walging ten opzichte van het leven, de omringende wereld en mensen die deel uitmaken van de eigen leefomgeving.

Op basis van deze beschrijvingen zijn *per* zonde 4 items geformuleerd. Dit gebeurde bij de zonde 'lust' bijvoorbeeld op basis van de indicatoren: manipulatie, begerigheid, lustobject en eigenbelang. Deze indicatoren komen terug in items als: 'Ik kan het niet laten anderen te verleiden', 'Ik fantaseer wel eens over vreemdgaan', 'Ik kan mijn ogen nauwelijks afhouden van mooie mannen en vrouwen' en 'Ik zou niet graag mijn seksuele fantasieën en pleziertjes opgeven'.

De 32 items die acht hoofdzonden representeren kunnen via factoranalyse worden gereduceerd tot twee factoren. Dit betekent dat respondenten geen acht, maar uiteindelijk slechts twee clusters van hoofdzonden onderscheiden. De verklaarde variantie bij een oplossing met twee factoren, komt met eenzelfde itemlading van .30 neer op 22.6% (relatieve bijdragen: wrok 14.3%, begeerte 8.3%). De onderscheiden dimensies tellen 12 en 8 items en leveren respectievelijk een Alpha op van .74 en .65. Bij deze oplossing met twee factoren vallen in totaal 12 items af. Dit blijken vooral items te zijn die uitdrukking geven aan de zonden hoogmoed en apathie. Gezien de aard en combinatie van de opgenomen hoofdzonden per cluster, is besloten de onderscheiden factoren aan te duiden als 'wrok' en 'begeerte'. De aanduidingen wrok en begeerte kunnen worden beschouwd als typerende samenvattingen van kenmerken van de opgenomen hoofdzonden.

De factor *wrok* is opgebouwd uit de hoofdzonden: 1) melancholie – bijv. 'Het leven heeft mij niet gebracht wat ik ervan had verwacht'; 2) woede – bijv. 'Soms voel ik mij licht in mijn hoofd van woede' en 3) afgunst – bijv. 'Succesvolle mensen zouden wat meer tegenslag moeten ervaren'. Een analyse van de items die tot deze hoofdzonden behoren, maakt duidelijk, dat het bij deze factor vooral gaat om gevoelens van bitterheid en teleurstelling. De geclusterde items geven qua inhoud aanleiding tot de gedachte dat het actuele leven niet overeenkomt met gekoesterde idealen en gestelde doelen. De overtuiging heerst zelfs dat het persoonlijk leven, in ieder geval tot op zekere hoogte, is mislukt. De teleurstelling of desillusie en het gevoel van mislukking dat bij deze factor overheerst, komt terug in de vier vragen die verwijzen naar de hoofdzonde melancholie. Ook woede overheerst. Alle items van deze zonde zijn opgenomen en duiden op een gebrek aan impulsbeheersing en extreme boosheid. In veel gevallen is een onschuldige omgeving hiervan de dupe. Naast woede speelt ook afgunst een belangrijke rol. Ook deze hoofdzonde drukt met vier items een stempel op de betekenis van de factor wrok. Bij de zonde afgunst ligt de nadruk vooral op het misgunnen van de waargenomen voorspoed en het bereikte succes van anderen.

De factor *begeerte* bestaat uit: 1) lust – bijv. 'Ik kan het niet laten anderen te verleiden'; 2) hebzucht – bijv. 'Ik verzin voortdurend mogelijkheden om mijn financiële positie te verbeteren' en 3) gulzigheid – bijv. 'Wat eten en drinken betreft kan ik mij moeilijk beheersen'. Een nadere bestudering van deze en de overige items laat zien, dat het bij deze factor vooral gaat om inhaligheid, instant behoeftebevrediging, het krijgen van aandacht en het ontvangen van persoonlijke erkenning. De drie opgenomen lust-items verwijzen naar seksueel eigenbelang. Niet alleen erotische fantasieën en gedachten over vreemdgaan

overheersen, maar ook de gewoonte om iedere vorm van medemenselijk contact te seksualiseren. De ander is er vooral om de eigen lusten te bevredigen. Van de zonde hebzucht zijn drie van de vier items opgenomen. Deze zonde geeft aan dat het verwerven van materiële goederen en het voortdurend verbeteren van de reeds bereikte financiële positie, een belangrijke rol speelt bij de inrichting van het persoonlijk leven. Tot slot is ook de hoofdzonde gulzigheid met twee items vertegenwoordigd in de factor begeerte. Deze zonde wijst op een gebrekkig vermogen tot zelfbeheersing. Meer specifiek is er sprake van onmatigheid die blijkt uit een obsessionele fixatie op de inname van voedsel, drank of (andere) bewustzijnverlagende middelen.

Narcisme

Indien in deze bijdrage wordt gesproken over narcisme, dan wordt hiermee vooral uitdrukking gegeven aan de constatering dat de zelfwaardering van moderne mensen in belangrijke mate afhankelijk is van het oordeel van anderen. De vrees om in de ogen van anderen te falen en daardoor de gewenste waardering te moeten ontberen, stimuleert de gevoelde noodzaak om zich te manifesteren naar de maatstaven van vluchtige trends en de dictatuur van de mode (Lasch 1979; Miller 1981; Mooij 1998; Satinover 1987). Het gevolg hiervan is, dat het handelen van mensen steeds vaker in het teken komt te staan van prestatie en (zelf)presentatie. Het is deze gepreoccupeerde 'mentale zelfzorg' (Zondag 2003), die de betekenis van het begrip narcisme in dit artikel goed typeert. Juist omdat narcisme wordt opgevat als een treffende beschrijving van en toelichting op de persoonlijke onvrede van mensen in westerse samenlevingen, is gekozen voor een meetinstrument dat uitdrukkelijk niet-pathologische aspecten van narcisme in kaart brengt. Dit instrument werd gevonden in de vorm van de 'Nederlandse Narcisme Schaal' oftewel de NNS (Ettema & Zondag 2002). Een belangrijk streven bij de constructie van de NNS was, aldus Ettema en Zondag, het combineren van twee in de literatuur terugkomende en internationaal erkende dimensies van narcisme. Dit betekent concreet dat het instrument in staat moest zijn, om kenmerken van het zogenoemde overt en covert narcisme (Gabbard 1994; Kernberg 1975; Wink 1991, 1996) te onderscheiden.

Belangrijke kenmerken van overt narcisme zijn de overheersende gevoelens van grootheid, almacht en superioriteit. Het vertrouwen in persoonlijke en cognitieve vaardigheden is vaak disproportioneel groot en feitelijk onterecht. Vanwege een extreme zelfbetrokkenheid heeft de overte narcist nauwelijks oog voor de noden van naasten. Op interpersoonlijk vlak neigt deze ertoe anderen te gebruiken als 'spiegels', die de vermeende grandioosheid moeten

bevestigen. Bij covert narcisme overheersen juist gevoelens van minderwaardigheid en intense zelftwijfel. Eigenschappen die kenmerkend zijn voor het overte narcisme, blijven bij de covert variant verborgen achter een houding van geremdheid en passiviteit. Opvallend is de sterke afhankelijkheid van andermans oordeel. Het verlangen om met anderen te verkeren is intens, terwijl het risico te worden afgewezen zodanig groot is dat pogingen tot contact vaak worden uitgesteld. Uit onvermogen anderen met enige souplesse te bereiken, heeft de covert narcist soms de neiging zich volledig af te zonderen.

De in totaal 35 items die de NNS vragenlijst telt, zijn afkomstig van gevalideerde schalen (Raskin & Hall 1979, 1981) en kunnen worden beschouwd als relevante operationalisering van zowel overte als covert narcisme. Typerende items zijn: 'Soms denk ik wel eens dat ik het hoe dan ook goed met mezelf getroffen heb' en 'Ik betrap me er wel eens op dat ik in een ruit van een etalage graag naar mezelf kijk' (i.c. overte narcisme) en 'Kleine opmerkingen van anderen kunnen mijn gevoelens soms gemakkelijk kwetsen' en 'Vaak vat ik opmerkingen van anderen onwillekeurig persoonlijk op' (i.c. covert narcisme). De scoring van de NNS vindt plaats met behulp van een 7-punts Likertschaal, die varieert van 'geheel mee oneens' (1) tot 'geheel mee eens' (7). Uit onderzoek is gebleken dat beide subschalen empirisch voldoende betrouwbaar zijn. De betrouwbaarheidscoëfficiënten voor covert en overte narcisme zijn respectievelijk .84 en .68. De overte en covert variant worden met een factoranalyse duidelijk onderscheiden.

De scores: een berekening van de gemiddelden geeft op een antwoord-schaal van 1 tot en met 7 de volgende waarden: $M=3.51$ (sd .76) bij covert narcisme, tegen $M=4.74$ (sd .64) bij overte narcisme. Kennelijk is de gerichtheid op zelfpresentatie en de behoefte aan openlijke waardering groter, dan de neiging tot afzondering en het indirect uiten van een verlangen naar aandacht.

Psychologisch welzijn

Zoals gezegd worden in dit artikel de *argumentatieve* verbanden die Capps legt tussen gevoelens van onbehagen, narcisme en hoofdzonden beoordeeld op *empirische samenhang*. Naast een meting van narcisme, worden hoofdzonden als gedragsvarianten voorgelegd. Ook zal worden nagegaan in hoeverre de scores bij en de samenhang tussen hoofdzonden en narcisme worden beïnvloed door zinbeleving, levenstevredenheid en depressief affect. Deze laatste drie variabelen zijn aan het onderzoek toegevoegd, omdat zij uitdrukking geven aan het onbehagen dat volgens Capps kenmerkend is voor het leven in een moderne samenleving. Verder maakt deze toevoeging het mogelijk, meer zicht te krijgen op de determinerende invloed van narcisme op waarderingen

van hoofdzonden. De kans bestaat immers dat hoofdzonden niet zozeer door narcisme, maar vooral door (indicatoren van) welzijn worden bepaald.

Zinbeleving

Bij de meting van zinbeleving werd gebruik gemaakt van de Meaning in Life scale – MIL (Debats 1996). Uitgangspunt van dit 28 items tellende instrument is de opvatting dat de ervaring van zin enerzijds afhangt van het vermogen om levensdoelen te ontleen aan een betekenisvol levensbeschouwelijk referentiekader (item: 'Ik heb een kader van waaruit ik kan begrijpen waarom ik leef'), terwijl de ervaren zinbeleving anderzijds sterk afhankelijk is van de mate waarin de aan dit kader ontleende doelen daadwerkelijk zijn of worden vervuld (item: 'Ik heb een goed gevoel over mijn leven'). Voor het onderzoek dat in dit artikel centraal staat, is een verkorte versie van 12 items gebruikt (Etema & Zondag 2002). Een berekening van het betrouwbaarheidscoëfficiënt ondersteunt de consistentie van beide subschalen. Voor de kaderschaal is een Cronbachs Alpha van .82 berekend, terwijl de vervullingsschaal een Alpha van .76 oplevert.

De scores tonen aan dat respondenten op een bereik van 1 – 7 inderdaad beschikken over een betekenisvol referentiekader van waaruit zij hun leven duiden ($M=5.94$; $sd .68$), terwijl zij anderzijds in staat blijken de aan dit kader ontleende doelen tot op zekere hoogte te realiseren ($M=5.56$; $sd .89$). De mate van zinbeleving is onmiskenbaar hoog, maar niet maximaal.

Levenstevredenheid

Bij de meting van levenstevredenheid is gebruik gemaakt van de SWLS oftewel de 'Satisfaction With Life Scale' (Pavot & Diener 1993). Bij de ontwikkeling van deze schaal wordt uitgegaan van de visie dat een beoordeling van levenstevredenheid het best kan geschieden door algemene vragen te stellen en dus niet te focussen op vastgestelde domeinen van leven, zoals bijvoorbeeld het bereikte welvaartspeil, de feitelijke fysieke en geestelijke gezondheid of het ervaren welzijn. Door te vragen naar de *algehele* levenstevredenheid van respondenten, bepalen zij zelf welke aspecten van leven zij (willen) laten meewegen in de beoordeling van hun huidige situatie (Pavot & Diener 1993).

De vragenlijst bestaat uit de volgende items: 1) 'Het leven dat ik leid komt grotendeels overeen met mijn ideaal', 2) 'Mijn leefomstandigheden zijn erg goed', 3) 'Ik ben tevreden met mijn leven', 4) 'Het leven heeft mij gebracht wat ik mij ervan voorstelde' en 5) 'Als ik mijn leven over zou mogen doen, zou ik niets veranderen'. Dit eendimensionale instrument leverde een betrouwbaarheidcoëfficiënt op van .79 (Cronbachs Alpha).

De respondenten noteren een gemiddelde somscore van 25.9 (sd 4.6) op een bereik van 5 tot en met 35 (hoe hoger de score hoe meer tevreden) en blijken dus best tevreden te zijn met hun leven.

Depressief affect

Voor de meting van depressief affect werd gekozen voor de VROPSOM of voluit: 'Van Rooijens opsomming van OPgewektheid en SOMberheid'. Deze zogenoemde woordaanstreeplijst is een bewerkte vertaling van onderdelen van de 'Depression Adjective Check List' (DACL), een door Lubin (1965, 1981) samengestelde vragenlijst voor de meting van 'transient depressive mood, feeling, or emotion' (Arrindell & Van Rooijen 1999, 298). De VROPSOM is een stemmingsmaat, waarmee op eenvoudige wijze een indruk wordt verkregen van de algemene verhouding tussen gevoelens van neerslachtigheid en uitgelatenheid. De berekende balans tussen beide categorieën van gevoelens, leidt tot een indicatie van het ervaren depressief affect. In tegenstelling tot schalen voor klinisch gebruik (vgl. SDS, Zung 1986; BDI, Beck et al. 1961), richt de VROPSOM zich niet op een meting van cognitieve, gedragsmatige of fysiologische symptomen van depressie. Het doel van dit instrument is veeleer de emotionele kant van het depressiesyndroom in beeld te krijgen. Dit instrument bestaat uit 34 affecttermen, die uitdrukking geven aan gevoelens van dysforie (22 affecten) en euforie (12 affecten). Het is de bedoeling dat respondenten een kruisje zetten achter affecten die aangeven hoe zij zich in het algemeen voelen. Een optelling van de scores geeft aan in welke mate negatieve gevoelens worden ervaren en positieve gevoelens ontbreken.

De respondenten neigen slechts in geringe mate tot (gevoelens van) neerslachtigheid. De gemiddelde score is $M=7.41$ (sd 4.17) en komt overeen met scores van de 'gewone' burgerbevolking (Arrindell & Van Rooijen 1999). Naar het oordeel van Arrindell en Van Rooijen krijgt het depressief affect bij een berekende somscore van 16 of hoger (bereik tot 22) klinische betekenis.

Onderstaande tabel geeft een overzicht van de scores van respondenten op bovenstaande indicatoren van psychologische welzijn en narcisme.

Tabel 1 Overzicht gemiddelde scores (N=501)

	gemiddelde (M)	schaalbreedte	sd
Welzijn			
- MIL-kaderschaal	5.94	1-7	.68
- MIL-ervullingsschaal	5.56	1-7	.89
- SWLS-levenstevredenheid	25.9	1-7	4.6
- VROPSOM-depressief affect	7.41	1-22	4.17
Narcisme			
- Overt	4.74	1-7	.64
- Covert	3.51	1-7	.76

Samenhang tussen centrale concepten

Om de samenhang tussen concepten uit het geconstrueerde conceptueel model (welzijn → narcisme → hoofdzonden) te onderzoeken, zijn de volgende drie combinaties onderzocht. Tabel 2 geeft een overzicht van berekende correlaties.

Tabel 2 Overzicht samenhang welzijn, narcisme en hoofdzonden

Concepten	Narcisme				Hoofdzonden			
	Covert		Overt		Wrok		Begeerte	
	Cor.	Sig.	Cor.	Sig.	Cor.	Sig.	Cor.	Sig.
Welzijn								
- MIL-kaderschaal	-.264	.000	.366	.000	-.316	.000	-.070	.115
- MIL-ervullingsschaal	-.516	.000	.325	.000	-.540	.000	-.130	.004
- SWLS-levenstevredenheid	-.387	.000	.310	.000	-.410	.000	-.003	.954
- VROPSOM-depressief affect	.444	.000	-.311	.000	.441	.000	.022	.620
Narcisme								
- Overt narcisme					-.133	.003	.232	.000
- Covert narcisme					.639	.000	.317	.000

1. *De samenhang tussen indicatoren van welzijn en narcisme.* De resultaten tonen aan dat overt narcisme positief correleert met de MIL-kaderschaal (R=.366), MIL-ervullingsschaal (R=.325) en de SWLS (R=.310), maar negatief samenhangt met de VROPSOM (R=-.311). Blijkbaar gaat deze zelfbewuste, assertieve en manipulatieve vorm van narcisme samen met zinbeleving en levenstevredenheid, terwijl gevoelens van depressiviteit hierbij geheel ontbreken. Bij covert narcisme zijn de verhoudingen anders. Kenmerkend voor deze vorm van narcisme zijn de overheersende gevoelens van deceptie en cynisme. Deze worden weerspiegeld in de positieve samenhang met depressief affect (R=.444),

maar ook in het ontbreken van een betekenisvol referentiekader ($R=-.264$), het onvermogen doelen te stellen en deze daadwerkelijk te realiseren ($R=-.516$) en de uitsluiting van levenstevredenheid ($R=-.387$).

2. *De samenhang tussen narcisme en hoofdzonden.* De samenhang tussen covert narcisme enerzijds en wrok ($R=.639$) en begeerte ($R=.317$) anderzijds is krachtig en positief. Bij covert narcisme is vooral de link met melancholie, woede en afgunst (als zonden van wrok) én lust, hebzucht en gulzigheid (als zonden van begeerte) krachtig. De tragiek die met deze correlaties zichtbaar wordt, is de spanning die bestaat tussen een narcistisch verlangen naar aandacht en erkenning enerzijds en de wrokkige constatering, dat deze gewenste waardering steeds uitblijft anderzijds. Bij overt narcisme daarentegen is de samenhang met wrok negatief ($R=-.133$) en het verband met begeerte juist positief ($R=.232$). De link met melancholie (als zonde van wrok) is negatief, terwijl hoogmoed en hebzucht (als zonden van begeerte) positief scoren. Blijkbaar overheerst de neiging tot zelfingenomenheid, inheligheid en (seksuele) verleiding; van enige deceptie is immers geen sprake.
3. *De samenhang tussen indicatoren van welzijn en hoofdzonden.* De link tussen wrok en depressief affect is positief ($R=.441$). De overige variabelen laten bij deze dimensie van hoofdzonden een negatief verband zien (MIL-kader $R=-.316$, MIL-ervulling $R=-.540$, SWLS $R=-.410$). Gevoelens van zinloosheid, ontevredenheid en neerslachtigheid overheersen. Bij begeerte is alleen de link met de MIL-ervullingsschaal significant, maar negatief van aard. Kennelijk gaat een gebrekkige doelrealisatie niet alleen samen met wrok ($R=-.540$), maar ook met begeerte ($R=-.130$). Het is niet onmogelijk dat juist het onvermogen doelen te stellen en deze uiteindelijk te realiseren, ten grondslag ligt aan het zoekende en consumptieve karakter van (de dimensie) begeerte.

De resultaten tonen aan dat de link die Capps (1993) tussen deze concepten veronderstelt niet alleen argumentatief van aard is, maar tevens empirisch kan worden aangetoond. Er blijkt namelijk een significant verband te bestaan tussen welzijn (of een gebrek daaraan), narcisme en waarderingen van hoofdzonden. Met name het verband tussen narcisme en hoofdzonden geldt als een eerste toets van Capps' vermoeden dat hoofdzonden uitdrukking geven aan narcistische oriëntaties.

Meervoudige verbanden: toetsing van het conceptuele model

Volgens Capps vertonen de zonden waarmee mensen zich (desgevraagd) persoonlijk het meest identificeren, een dynamiek die eigen is aan het narcisme. Zo wordt hoogmoedig geloofd in eigen mogelijkheden, terwijl gevoelens van afgunst en melancholie opkomen zodra blijkt dat anderen beter in staat zijn hun leven richting en betekenis te geven en tevens kunnen rekenen op maatschappelijk aanzien. In het onderzoek dat in dit artikel centraal staat, wordt deze veronderstelde link tussen narcisme en hoofdzonden op empirische wijze getoetst. Daarnaast zal worden nagegaan in hoeverre niet alleen dimensies van narcisme, maar ook geselecteerde indicatoren van welzijn van invloed zijn op de gemeten waarderingen van hoofdzonden. Deze paragraaf staat in het teken van het beoordelen van de lineaire samenhang tussen centrale concepten.

Welzijn en narcisme als verklaring voor hoofdzonden

Om te bepalen of dimensies van hoofdzonden inderdaad het meest worden bepaald door narcisme (de hoofdthese), wordt aan een regressievergelijking waarin welzijn als eerste is opgenomen narcisme toegevoegd. Tabel 3 toont de resultaten van deze analyse.

Tabel 3 Welzijn & narcisme als verklaring voor hoofdzonden

Model		Wrok			Begeerte		
		Multiple Cor. (R)	R-Square	R-Square Change	Multiple Cor. (R)	R-Square	R-Square Change
1	Welzijn	.563	.317	.317***	.186	.035	.035**
2	Narcisme	.687	.472	.155***	.421	.177	.142***

** p<.01 *** p<.001

In een regressievergelijking waarin welzijn als eerste is opgenomen, blijkt de verklaarde variantie in wrok en begeerte respectievelijk 31.7% en 3.5%. Dit duidt op een determinerende invloed van welzijn op dimensies van hoofdzonden. Een toevoeging van narcisme aan het model, zorgt er evenwel voor dat de verklaarde variantie in wrok en begeerte met respectievelijk 15.5% en 14.2% stijgt. Een toevoeging van narcisme aan het eerste model leidt aldus tot een aanzienlijke verhoging van de verklaarde variantie.

Narcisme en welzijn als verklaring voor hoofdzonden

Ter vergelijking zal hieronder (tabel 4) het bovenstaande model nogmaals worden getoetst. Nu wordt gekeken naar de additionele invloed van welzijn op het verband tussen narcisme, wrok en begeerte.

Tabel 4 Narcisme en welzijn als verklaring voor hoofdzonden

Model		Wrok			Begeerte		
		Multiple Cor. (R)	R-Square	R-Square Change	Multiple Cor. (R)	R-Square	R-Square Change
1	Narcisme	.653	.426	.426***	.389	.151	.151***
2	Welzijn	.687	.472	.046***	.421	.177	.026**

** $p < .01$ *** $p < .001$

Deze keer wordt narcisme beschouwd als belangrijkste predictor van hoofdzonden en wordt de variabele welzijn aan de meting toegevoegd. De vooronderstelling hierbij is dat de determinatie die een gevolg is van de toevoeging van welzijn lager is (tabel 4) dan de verklaarde variantie die verkregen wordt door toevoeging van narcisme (tabel 3). Een vergelijking van de R-Square Change van beide tabellen leidt tot een bevestiging van dit vermoeden. Narcisme verklaart hier immers 42.6% van de variantie bij wrok tegen 15.1% bij begeerte. Welzijn voegt hier respectievelijk 4.6% en 2.6% aan toe. Deze percentages tonen aan dat niet welzijn, maar uiteindelijk narcisme de krachtigste determinant is van dimensies van hoofdzonden.

Nu blijkt dat de invloed van narcisme op hoofdzonden groter is dan de invloed van welzijn op hoofdzonden, komt de vraag op welke subvariabelen van welzijn en narcisme precies verantwoordelijk zijn voor de determinatie van wrok en begeerte (als dimensies van hoofdzonden). In tabel 5 wordt een overzicht gegeven van de relatieve bijdrage van (sub)variabelen, die onderdeel uitmaken van het conceptuele model.

Wrok wordt het meest verklaard door covert narcisme (Bèta .483); de invloed van overt narcisme is onvoldoende significant ($p = .224$). Het relatieve overwicht van covert narcisme kan worden geduid als het besef dat het leven niet (meer) brengt wat ervan werd verwacht en dat met het begaan van de zonden afgunst, woede en melancholie wordt geprobeerd de penibele situatie te verexcuseren of te herstellen. De oplossing van de kwaal wordt dan gezocht in méér van hetzelfde. Het eigen onbehagen wordt geprojecteerd op de omgeving en moet het besef van persoonlijk onvermogen en gefaald leven enigszins maskeren. Anderen die in voorspoed leven worden met afgunst bejegend en ontlokken gevoelens van woede en haat. Deze rancuneuze houding

maakt eenzaam en benadrukt uiteindelijk de eigen hulpeloosheid. Tekenend is ook de relatieve bijdrage van MIL-ervulling (Bèta -.232) aan de determinatie van wrok. Het verband is negatief, wat betekent dat het onvermogen om levensdoelen te realiseren gevoelens van wrok stimuleert. De verklaring van wrok door covert narcisme en MIL-ervulling, benadrukt de vervreemdende consequentie van het lege zelf. Kennelijk overheerst bij wrok een diep besef van onvervuld verlangen naar erkenning en betekenisvol leven.

Tabel 5 Welzijn & narcisme als determinanten van hoofdzonden

Welzijn	Wrok			Begeerte		
	B	Bèta	Sig.	B	Bèta	Sig.
MIL-kader	-.015	.014	.756	-.144	-.123	.028
MIL-ervulling	-.194	-.232	.000	-.122	-.137	.051
Levenstevredenheid	-.005	-.007	.892	.140	.164	.009
Depressief affect	.014	.078	.086	-.015	-.080	.155
Covert narcisme	.471	.483	.000	.319	.307	.000
Overt narcisme	-.052	-.045	.224	.297	.241	.000

Begeerte blijkt niet alleen een expressie van overt narcisme (Bèta .241) te zijn, maar wordt tevens – en zelfs meer – bepaald door covert narcisme (Bèta .307). Deze dubbele determinatie van dimensies van narcisme toont op pregnante wijze de tragische achtergronden van een sociaal gewenste zelfpresentatie als verdediging tegen een verborgen gevoel van leegte en nietswaardigheid. De lust te willen pronken en het gevoel van miskennis staan bij begeerte centraal. Achter het masker van succes en getoonde kracht, gaan gevoelens van desillusie en persoonlijk tekort schuil. Ook ontbreekt ieder perspectief op zinvol leven. Ondanks de iets geringere significantie, gaat begeerte samen met een gebrek aan visie (MIL-kader, Bèta -.123) en het onvermogen gestelde levensdoelen te realiseren (MIL-ervulling, Bèta -.137). Opvallend is de significante bijdrage van levenstevredenheid (Bèta .164). Een zekere mate van levenstevredenheid, in combinatie met het ontbreken van levenszin, wekt kennelijk vormen van begeerte op. De zonden van begeerte (i.c. lust, hebzucht en gulzigheid) kunnen hierdoor worden gezien als een vorm van vervreemding waarbij de ervaring van zinloosheid overheerst.

Conclusie

Dit artikel – waarin het welzijn van hedendaagse mensen centraal staat – laat zien, dat de meeste respondenten goed zijn opgeleid, een verdienstelijke baan hebben, tevreden zijn met hun leven, het bestaan als zinvol waarderen, nauwelijks gebukt gaan onder gevoelens van depressiviteit en absoluut geen pathologische vormen van narcisme vertonen (zie overzicht gemiddelde scores, *tabel 1*). Desondanks wijzen de scores van deze keurige mensen, op een krachtige conceptuele samenhang tussen kenmerken van narcisme en dimensies van hoofdzonden. Of meer concreet: de zonden die respondenten gemiddeld genomen het meest bij zichzelf herkennen (i.c. hoogmoed & afgunst) zijn tevens de zonden die meer door narcisme dan door welzijn worden verklaard. Zondig gedrag geeft daarmee op indirecte wijze uitdrukking aan een bestaan waarin gevoelens van nietswaardigheid, persoonlijk onvermogen en zinloosheid overheersen. Dit gegeven maakt dat hoofdzonden niet langer exclusief verbonden zijn aan een tijd van schuld en boete, maar – gezien het gebleken verband tussen hoofdzonden en narcisme – tevens kunnen worden beschouwd als archaische beschrijvingen van actuele *psychologische* dwalingen. En deze juist indicatieve rol kunnen hoofdzonden spelen in de praktijk van bijvoorbeeld de geestelijke verzorging. De geestelijk verzorger is immers geen psycholoog van professie, maar krijgt wel te maken met cliënten die behept zijn met narcistische problematiek.

Meer concreet doemt de vraag op hoe effectieve geestelijke verzorging mogelijk is in een samenleving waarin kenmerken van narcisme blijken te overheersen. Een gering zelfgevoel dat wordt gecompenseerd door een houding van ingebeelde importantie, maakt kwetsbaar voor iedere openbaring van het tegendeel. Deze hoogmoedige oplossing voor ervaren minderwaardigheid, leidt in praktijk vaak tot een bestending van de kwaal. De geestelijke verzorger zou – weet hebbend van de link tussen hoofdzonden en narcisme – hoofdzonden in gesprek kunnen thematiseren om zo meer zicht te krijgen op het onbehagen van de cliënt. Het zelfconfronterende karakter van deze aanpak kan ervoor zorgen dat het gesprek zich meer richt op achtergronden van de kwaal dan op de oplossingen die worden gekozen om aan de last ervan te ontsnappen. Iedere hoofdzonde geeft immers zogezegd uiting aan ‘oplossingen’ die mensen kiezen om te ontkomen aan gevoelens van tekort en onvermogen.

De tijd waarin wij leven is veeleisend en maakt kwetsbaar; de vlucht in zonden is dan ook aan de orde van de dag. Nieuwsfeiten laten zich moeiteloos duiden als uitingvormen van hoogmoed, gulzigheid, hebzucht, afgunst,

lust, woede en apathie. Alleen een omgeving die oog heeft voor het onvervuld verlangen van de narcistische en zondige mens, kan de gevoelde noodzaak te moeten vluchten voor een ervaren imperfectie langzaam maar zeker doorbreken. Door de persoonlijke tragiek te thematiseren in plaats van deze blijvend te verhullen, wordt het mogelijk te leven met de ervaren gebrokenheid van het eigen bestaan. Het (h)erkennen van begrensde mogelijkheden en het stimuleren van persoonlijke kwaliteiten, zorgt ervoor dat de zelfbeleving een meer realistisch karakter krijgt.

Noten

- 1) <http://www.scp.nl/publicaties/boeken/9037701132.shtm>
- 2) <http://www.trimbos.nl/default2652.html?back=1#article2681>
- 3) <http://www.legerdesheils.nl/website/basicsite.nsf//wwwVwContent/liverhardingindemaatschappijsteedsminderebegripvoorzwakkereninsamenleving.htm>

Literatuur

- Rapport 'Geloof jij dat het beter wordt?'. Tweede onderzoek naar de beleving en ervaring van sociale issues in de Nederlandse maatschappij. NIPO in opdracht van het Leger des Heils Welzijns- en Gezondheidszorg 2002.
- Arrindell, W.A. & Van Rooijen, L.B. (1999),
De VROPSOM: de meting van depressief affect met de Nederlandse bewerking van de Depression Adjective Check Lists (DACL), in: *Gedragstherapie*, 32 (4), 297-304.
- Baumeister, R.F. (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.F. (1991),
Meanings in Life, New York: The Guilford Press.
- Baumeister, R.F. (1999),
The nature and structure of the self. An overview, in: Baumeister, R.F. (red.), *The Self in Social Psychology*, Cleveland: Psychology Press.
- Beck, A.T., Ward, C.H., Mendelson, M., Mock, J. & Erbaugh, J. (1961),
An inventory for measuring depression, in: *Archives of General Psychiatry*, 4, 561-571.
- Bolle, K.W. (1967),
Sin, in: *New Catholic Encyclopedia*, Washington: The Catholic University, 234-236.

- Brink, H. (1958),
 Hoofdzonde & Zonde, in: *Theologisch Woordenboek*, Roermond en Maaseik: J.J. Romen & Zonen, resp. 2270-2273 en 5028-5056.
- Burms, A. (1992),
 Autonomie: het ideaal van een narcistische cultuur, in: *Psychologie en Maatschappij*, 58, 28-38.
- Capps, D. (1993),
The Depleted Self. Sin in a Narcissistic Age, Minneapolis: Fortress Press.
- Capps, D. & Cole, A.H. (2000),
 The deadly sins and saving virtues: how they are viewed today by laity, in: *Pastoral Psychology*, 48, 5, 359-377.
- Crul, B. (2003),
 Moe, moe, moe, in: *Medisch Contact*, 58 (2003) 14.
- Debats, D. (1996),
Meaning in life. Psychometric, clinical and phenomenological aspects, Enschede: Febo Druk (proefschrift).
- Derksen, J. (1993),
Handboek Persoonlijkheidsstoornissen. Diagnostiek en behandeling van de DSM-IV en ICD-10 persoonlijkheidsstoornissen, Utrecht: De Tijdstroom.
- Derksen, J. (2007),
Zijn wij wel narcistisch genoeg? Over het ontstaan van onze lentecultuur, Nijmegen: PEN Tests publisher.
- Derckx, L. (2003),
 Schaamte als openbaring van het verborgen zelf, in: *Speling*, 3, 23-32.
- Derckx, L. (2006),
Wrok en begeerte. Een pastoraal-psychologisch onderzoek naar de praktijk van hoofdzonden in een cultuur van narcisme, Budel: Damon.
- Desmet, M. & Grommen, R. (2005),
Moe van het moeten kiezen. Op zoek naar een spiritualiteit van de zelfbeschikking, Tiel: Lannoo.
- Duyndam, J. & Schuurman, M. (2002),
 Flexibiliteit als levenskunst. Het paradigma van Odysseus, in: *Humanistiek*, 12, 3, 5-14.
- Ettema, H. (2002),
 De dynamiek van de zonde, in: Nauta, R. (red.), *Over zonde en zonden. Opstellen over de tragiek van het bestaan*, Nijmegen: Valkhof Pers, 245-256.
- Ettema, H. & Zondag, H. (2002),
 De Nederlandse Narcisme Schaal (NNS). Psychodiagnostisch gereedschap, in: *De Psycholoog*, 37, 5, 250-255.

- Farley, E. (1990),
Sin/Sins, in: Hunter, R.J. (et al.), *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*, Nashville: Abingdon Press, 1173-1176.
- Gabbard, G. (1994),
Psychodynamic Psychiatry in Clinical Practice. The DSM-IV edition, Washington: APA.
- Glas, G. (1999),
Heteronomie, eccentriciteit en 'het' postmoderne zelf, in: *Psyche en Geloof*, 10, 57-70.
- Graaf, W. de (1999),
Koorddans en boven de leegte, in: *Psychologie & Maatschappij*, 88, 228-238.
- Håring, B. (1959),
De wet van Christus. Een katholieke moraaltheologie voor priesters en leken, Antwerpen: Standaard-Boekhandel.
- Heijst, A. van (1995),
Zonde als verstoring van verhoudingen, in: Merks, K.-W. & Vosman, F.J.H. (red.), *Uit op geluk*, Baarn: Gooi & Sticht, 138-153.
- Hurenkamp, M. & Duyvendak, J.W. (2004),
Kiezen voor de kudde lichte gemeenschappen en de nieuwe meerderheid, Uitgeverij Van Genneep.
- Kernberg, O. (1975),
Borderline conditions and pathological narcissism, New York: Jason Aronson.
- Kuiper, P.C. (1980),
Depressie, in: Kuiper, P.C. (red.), *Verborgene betekenissen*, Deventer: Van Loghem Slaterus.
- Laing, R.D. (1965),
The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness, Harmondsworth: Penguin Books.
- Lasch, C. (1979),
The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations, New York: Warner Books.
- Lemly, S.E. (1981),
Narcissism and the Condition of Sin in the Theology of Paul Tillich: Implications for the Church and Christian Education for Young Adults, (School of Theology at Claremont), Uitgegeven bij Ann Arbor: University Microfilms International.
- Levin, D.M. (1987),
Clinical stories: a modern self in the fury of being, in: Levin, D.M. (ed.), *Pathologies of the Modern Self. Postmodern Studies on Narcissism, Schizophrenia, and Depression*, 479-539.
- Lubin, B. (1965),
Adjective checklist for measurement of depression, in: *Archives of General Psychiatry*, 12, 57-62.

- Menninger, K. (1973),
Whatever Became of Sin?, New York: Hawthorn Books.
- Miller, A. (1992),
 Depression and grandiosity as related forms of narcissistic disturbances, in: Capps, D. & Fenn, R.K. (ed.), *Individualism Reconsidered. Readings Bearing on the Endangered Self in Modern Society*, Ohio: A&A Printing Co., Inc., 359-371.
- Mooij, A. (1998),
Psychiatrie, recht en de menselijke maat. Over verantwoordelijkheid, Amsterdam: Boom.
- Musschenga, B. (1999),
 Succes he!, in: *In de marge*, 8, 4, 3-11.
- Nauta, R. (2000),
 Schuld en vergeving – Psychologische bemerkingen, in: *Speling*, 3, 72-79.
- Nauta, R. (2002),
 Echte en erge zonden: een inleiding, in: Nauta, R. (red.), *Over zonde en zonden. Opstellen over de tragiek van het bestaan*, Nijmegen: Valkhof Pers, 7-15; 270-285.
- Nuber, U. (1993),
De valkuil van het egoïsme. Zelfverwerkelijking en eenzaamheid, Zürich: Kreuz Verlag.
- Pavot, W. & Diener, E. (1993),
 Review of the Satisfaction With Life Scale, in: *Psychological Assessment*, 5, 164-172.
- Raskin, R.N. & Hall, C.S. (1979),
 A narcissistic personality inventory, in: *Psychological Reports*, 45, 590.
- Raskin, R.N. & Hall, C.S. (1981),
 Narcissistic personality inventory: Alternate from reliability and further evidence of construct validity, in: *Journal of Personality Assessment*, 45, 159-162.
- Savater, F. (2008),
De zeven hoofdzonden. Handleiding voor de 21^{ste} eeuw, Utrecht: Bijleveld.
- Schuurmans, I. (1999),
 Een zelf als geen ander. Ter inleiding, in: *Psychologie & Maatschappij*, 88, 218-227.
- Selm, M. van (1999),
 Zin en zinloosheid in de tweede levenshelft: de ervaring van alleenstaanden, in: Feldbrugge, J. e.a. (red.), *Alleenstaan. Een onderbelichte vorm van samenleven*, Nijmegen: KSGV, 48-70.
- Sennet, R. (1980),
Authority, New York: Knopf.
- Sievernich, M. (1982),
Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart, Frankfurt am Main: Knecht.
- Sugerman, S. (1976),
Sin and Madness: Studies in Narcissism, Philadelphia: The Westminster Press.

- Wink, P. (1996),
Narcissism, in: Costello, C.G., (ed.). *Personality Characteristics of the Personality Disordered*, New York (etc.): John Wiley & Sons, Inc., 146-172.
- Wintels, A. (2000),
Individualismus und Narzissmus, Mainz: Grünewald.
- Zondag, H. (2003),
Evenwichtig, kwetsbaar, openlijk en maskerend. Narcistische stijlen van Nederlandse pastores, in: *Praktische Theologie*, 3, 328-345.
- Zondag, H. (2004),
Just like other narcissism among pastors, in: *Pastoral Psychology*, 52, 5, 423-437.
- Zondag, H. (2005),
Between imposing one's will and protecting oneself. Narcissism of life among Dutch pastors, in: *Journal of Religion and Health*, 44, 4, 413-427.
- Zung, W.W.K. (1986),
Zung Self-rating Depression Scale and Depression Status Inventory, in: Sartorius, N. & Ban, T.A. (ed.), *Assessment of Depression*, New York: Springer.

Boekbesprekingen

Brouwer, Rein, Kees de Groot, Henk de Roest, Erik Sengers & Sake Stoppels, (2007), *Levend lichaam. Dynamiek van christelijke geloofsgemeenschappen in Nederland*, Kampen: Uitgeverij Kok, pp. 303, ISBN 9789043513623, € 24,50.

Kerken, gemeentes en parochies gaan op, blinken en verzinken soms. Zeker in een tijd van doorgaande ontkerkelijking en van mogelijke *believing without belonging* lijkt kennis van kerkopbouw hoogst relevant. Met *Levend lichaam* beogen de auteurs gemeenten en parochies handvaten te geven zodat het 'huis' van de kerk tot 'levend lichaam' wordt, aldus de inleiders De Roest en Stoppels.

De Groot opent met een historisch overzicht van het onderzoek 'naar kerk in Nederland' dat zich goed laat lezen, en een redelijk volledige beschrijving biedt. Dan volgen in afzonderlijke bijdragen de verschillende onderdelen van de levenscyclus van een gemeente of parochie. Brouwer benoemt tamelijk uitputtend de factoren met de daarbij optredende spanningsvelden waarmee kerkelijke gemeenten en parochies te maken hebben. Stoppels schrijft over kerkplanting en illustreert zijn betoog met een drietal interessante cases, Leidsche Rijn, RijnWaarde en het Via Nova project in Amsterdam. Alle drie, heel uiteenlopende voorbeelden van wat hij noemt '*pioneer planting*' van en door kerken. Sengers gaat in op de vraag hoe groei valt te bereiken en welke groeperingen groei vertonen: vooral evangelikale en 'conservatieve' (hoog geboorteoverschot) kerken groeien, terwijl meer of minder vrijzinnige en middenorthodoxe' dat niet of nauwelijks doen. Vervolgens staat Brouwer stil bij die gemeenschappen die niet groeien en ook niet dalen en een zekere mate van continuïteit vertonen, plattelandsgemeenten en –parochies. Ze vormen 'een belangrijke leerschool voor beginnende pastores.' Had hij daarbij ook in zijn achterhoofd dat soms *Gemeinschaft gemein macht?* Dan mogen Stoppels en Sengers in het hoofdstuk *Revitalisering* ingaan op de vraag hoe stagnerende, achteruitgaande of onbevredigend functionerende gemeenten en parochies weer op gang te krijgen. Zijn ze te optimistisch? Zijn de velden echt wel wit om te oogsten voor de kerken? De Roest besteedt vervolgens uitgebreid aandacht aan de processen van kerksluiting en kan geen 'uniforme scenario's' geven. De Groot sluit het boek af met wat hij noemt een exploratie naar kerk-zijn 'buiten het georganiseerde verband van parochies en gemeenten'. Waarbij zijn uitgangspunt de klassieke omschrijving van kerk door Durkheim is. Hij ziet wel kansen voor 'fluïde vormen van kerk-zijn'.

Volgens de flaptekst biedt het boek 'prikkelende lectuur voor pastores, kerkopbouwers en allen die zich betrokken weten bij christelijke geloofsgemeenschappen.' Dat is ook zo, de hoofdstukken zijn goed geschreven en getuigen van kennis van zaken. Kerkelijke opbouwers kunnen er veel van hun gading uit halen. En er is ook niets verkeerd aan

wanneer auteurs hun 'geloofsbrieven' op tafel leggen. Dat doen ze wanneer ze schrijven: 'Uiteindelijk is het krachtveld van de Geest bepalend voor haar (= de gemeente) dynamiek. Het is de Geest die in de wereld werkt en de kerk roept.' (blz. 18). Dat kunnen ze geloven, maar als empirische wetenschappers weten ze toch beter!? Theologen dragen samen met de gelovigen de inhoud van de boodschap. Maar hoe die boodschap te vermarkten in de breedste zin van het woord kunnen ze toch maar beter niet over laten aan de 'Geest'. Dat doet Albert Heijn of de warme bakker op de hoek toch ook niet? Minder theologie en meer empirische wetenschap zo lijkt me zou de 'praktische ecclesiologie' aanzienlijk verder kunnen brengen.

Durk Hak

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

Lechner, Frank J. (2008), *The Netherlands. Globalization and national Identity*, New York/London, pp. 350, ISBN 9780415 957502, £17.89.

Er moet wel iets met Nederland aan de hand zijn de laatste jaren. Stonden ontwikkelingen in de Lage Landen bij de zee nauwelijks in de belangstelling van de internationale media, door en na de moord op Fortuyn en Van Gogh krijgt Nederland alle aandacht. Als we de koppen in de internationale kranten mogen geloven, is Nederland niet meer de tolerante, open multiculturele samenleving en niet meer het gidsland waar een progressieve houding bestond ten aanzien van drugs, homoseksualiteit, abortus en euthanasie. Is het inderdaad zo dat Nederland de weg kwijt is, niet meer weet wat het is en moet in de globaliserende wereld? Vele landen worstelen met dit probleem, Nederland is hierin dus niet uniek, maar staat blijkbaar mede door genoemde gebeurtenissen in de schijnwerpers. Lechner wil pogen via een beschrijving van de Nederlandse casus een antwoord te geven op de vraag naar de wijze waarop globalisering de nationale identiteit beïnvloedt. Hoe reageert een land op globalisering en hoe (her)definieert het als gevolg daarvan zijn identiteit, hoe herschept het zijn zelfbeeld. De schrijver kiest voor Nederland omdat hij tegelijk buitenstaander is (hij woont al jaren in de VS) en ook ingewijde (hij woonde tot zijn 25ste jaar in Nederland).

Hoe pakt hij de casus Nederland aan? Hij behandelt een aantal thema's waarin zowel globalisering als nationale identiteit elkaar sterk raken. Identiteit vat hij op als een steeds veranderend sociaal construct, waarover permanent debat wordt gevoerd, steeds ook ingebed in een globaal proces. Bij nationale identiteit is het vooral van belang te kijken naar de wijze waarop de politieke elite maatschappelijke vraagstukken oplost. Die vraagstukken en het beleid dat daarop betrekking heeft, vormen de thema's die in de onderscheiden hoofdstukken aan de orde komen. Via een kort uitstapje naar de geschiedenis (hoofdstuk 2) wordt het onderzoeksthema uitgewerkt. Lechner geeft aan dat Nederland al vaker

met globalisering werd geconfronteerd en onderscheidt drie golven. De eerste golf, in de 17de eeuw, de tweede in de periode direct na 1945, maar die was veel minder sterk, en ten slotte in onze tijd een derde golf en om de laatste gaat het. Hoe Nederland op basis van zijn 'identity stock and policy paradigms' deze derde golf tegemoet is getreden, wordt in de hoofdstukken 3 t/m 8 besproken waarna een korte conclusie het boek besluit.

In hoofdstuk 3 wordt het debat weergegeven dat door Pim Fortuyn werd aangezwengeld: door te tolerant tegenover de moslims/buitenlanders te staan, vergaten de Nederlanders hun eigen erfgoed, hun kernwaarden, geworteld in de Joods-Christelijke-humanistische cultuur. Er ontstond een debat over aanpassing en integratie van nieuwkomers, een sterkere belangstelling voor de nationale identiteit, maar in wezen, zo lijkt Lechner te suggereren, zijn er nog steeds geen sterke nationalistische sentimenten bij Nederlanders te bespeuren. In hoofdstuk 4 wordt de secularisatie besproken, vooral aan de hand van de Katholieke zuil. Tot de jaren '60 van de vorige eeuw was de zuil nog sterk, hoe kon die in de korte tijd daarna zo snel verdampen? In feite, zo geeft Lechner aan, was de leegloop, de erosie van de zuilen al veel eerder ingezet. Door de secularisatie werden de Katholieken (maar dat geldt ook voor de leden van andere kerkgenootschappen) meer Nederlander; Nederland was geen samenleving meer van grote subgroeperingen maar werd een natie van burgers, die via een culturele revolutie het imago kreeg het meest liberale land te zijn. Dit beeld veranderde in de jaren '80 door de immigratie van moslims (hoofdstuk 5) naar ons land, dat inmiddels een welvaartsstaat was geworden. Vooral door de massale toename van buitenlanders werd de tolerantie op de proef gesteld en mede door de conflicten tussen etnische groepen werd de nadruk op integratie en op cohesie van de samenleving sterker, verhardde het debat en ook de houding van een deel van de Nederlandse bevolking. Toch zijn er volgens Lechner maar weinig Nederlanders die assimilatie eisen.

In het volgende hoofdstuk wordt de welvaartsstaat behandeld. Onder invloed van globale ontwikkelingen bleek die niet meer te betalen in de jaren '80 van de vorige eeuw. Via het 'polderbeleid' werd het land van de *Dutch disease*, het land van de *Dutch miracle*. Nederland liet zien dat een versoberde welvaartsstaat en globalisering samen konden gaan. De vraag is, zo meent Lechner, of deze afgeslankte vorm een nieuwe golf van globalisering kan doorstaan. Is de welvaartsstaat en de aanpassing ervan aan globale ontwikkelingen iets wat Nederland typeert (poldermodel), zeker geldt dat ook voor hoe het omroepbestel is georganiseerd. Hoe het publieke bestel, gebaseerd op de zuilen, een speler werd naast andere – commerciële – omroepen, is het thema van hoofdstuk 7. Hierbij wordt de vraag gesteld in hoeverre de publieke omroepen – nog – bijdragen aan het vormen/in stand houden van een nationale identiteit. In hoofdstuk 8 wordt de relatie tussen Nederland en Europa/EU aan de orde gesteld. Nederlanders waren altijd pro Europa, vooral op pragmatische gronden. Zij zagen zich ook altijd als de beste Europeanen, maar in 2005 werd niettemin via een referendum ratificatie van de Europese grondwet verworpen. De reden hiervoor was politieke onvrede, geen anti-Europese houding. Het debat dat hierna gevoerd werd over Nederland en Europa was ook niet sterk door nationale sentimenten ingegeven,

zo concludeert Lechner. Nederlanders blijven zich zien als Nederlander en Europeaan. In het afsluitende hoofdstuk vat Lechner het behandelde nog eens samen en poogt de wijze waarop Nederland heeft gereageerd op globalisering te karakteriseren. Hij duidt dat aan als 'cosmopolitisch nationalisme' en sluit aan bij de metafoer van Huizinga: Nederland als een huis met veel open ramen.

Een boek zoals Lechner heeft geschreven is een waagstuk. Immers het gaat hier om een poging om een veelheid aan heterogeen materiaal in een grote synthetiserende greep te krijgen en daarvan een overtuigend en samenhangend beeld te schetsen. Geen eenvoudige opgave. Voeg daar nog bij dat het beeld bedoeld is voor een Engelstalig publiek, dat – zo mag verondersteld worden – nauwelijks bekend is met de recente Nederlandse politieke geschiedenis. Uitzonderingen binnen die categorie lezers zijn uiteraard de Engels lezende en in het thema geïnteresseerde Nederlanders. Voor hen is echter veel van wat in het boek staat bekend. Bovendien graaft de analyse van het materiaal (het blijft bij beschrijving in termen van globalisering en identiteit) niet diep. De conclusies zijn ook niet opzienbarend. Zij hebben bovendien vrijwel alleen betrekking op de casus en er is geen poging gedaan om op grond daarvan een uitspraak te doen van grotere reikwijdte. Dus of het boek relevant is voor de andere Engelstalige lezers, is ook nog maar de vraag. Verder heb ik me bij het doornemen van de tekst steeds afgevraagd of er wel voldoende toelichting, voldoende context werd gegeven, maar mogelijk onderschat ik de doelgroep die Lechner op het oog heeft. Samenvattend: ik heb bewondering voor de poging van Lechner, maar geslaagd vind ik die niet.

Lammert G. Jansma

Veenwouden

McGuire, Meredith B. (2008), *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford/New York: Oxford University Press, pp. 290, ISBN 9780195368338, \$19.95.

Wie het geloof en de religieuze praktijk van mensen onderzoekt, wordt al gauw geconfronteerd met een grote variatie aan opvattingen en handelingen. Vaak komen die niet overeen met leer en leven van de religieuze organisaties waartoe dezen zeggen te behoren. Sociologen hebben met surveys veel data verzameld, maar wat zeggen die eigenlijk van het geloof zoals mensen het dagelijks ervaren en (be)leven? McGuire twijfelt sterk aan de waarde daarvan en meent dat sociologen meer oog moeten hebben voor de complexiteit van het geloof, de ervaringen en godsdienstige praktijken van individuen, in plaats van die af te leiden van of slechts te vergelijken met formele ideeënstelsels. Terdege moet ook beseft worden dat die ideeënstelsels geen tijdloze fenomenen zijn; zij hebben zich steeds gewijzigd onder invloed van maatschappelijke omstandigheden en ook de opvattingen over wat wel of niet tot 'religie' gerekend moet worden, zijn voortdurend veranderd.

Om duidelijk te maken dat geloof op individueel niveau een amalgaam is van steeds veranderende, sterk uiteenlopende, veelkleurige, soms vage en contradictoire opvattingen en praktijken, beschrijft McGuire in het eerste hoofdstuk een aantal concrete casussen. Daaruit blijkt dat etiketten, ook als ze door de respondent zelf worden gegeven (bijv. ik ben katholiek) weinig zeggen over de concrete dagelijkse invulling ervan; onder dat etiket verschuilt zich vaak heel iets anders. De praktijk van dag tot dag kent vooral veel routinegedrag en geleefde religie bestaat meer uit handelingen/activiteiten dan ideeën. Het geloof van individuen is ook vaak niet een coherent stelsel, maar een eclectisch bij elkaar geraapt geheel. Deze vorm van samenvoegen is echter niet nieuw. In de Middeleeuwen bijvoorbeeld werden allerlei elementen uit het volksgeloof gecombineerd met het katholieke geloof en was er veel minder scheiding tussen profaan en heilig, tussen religie en magie. De 'Lange' Reformatie heeft die scheidingen verscherpt en theologisch en organisatorisch gefundeerd en daarmee het huidige (wetenschappelijke) denken over religie mede bepaald.

Ook in onze tijd nemen mensen over van volksreligie en officiële religie en maken daar hun eigen geleefd geloof van. Dat wordt door McGuire gedemonstreerd aan de opvattingen en praktijken van Latino's in de V.S. (onder andere wordt gewezen op het gebruik van amuletten, het huisaltaartje, spirituele gezangen naast reguliere). Iets soortgelijks is waar te nemen bij de geloofspraktijk van evangelikalen. Zij kennen voorwerpen goddelijke kracht toe, bijvoorbeeld de bijbel, maar ook aan cadeautjes die men elkaar geeft bij bepaalde gebeurtenissen wordt een diepere zin verleend. Soms worden die dan weer op een bepaalde plaats in de woning bij elkaar gezet, die dan weer wat weg heeft van de huisaltaartjes van de Latino's. Door hen wordt de dagelijkse aanwezigheid van God veel ervaren, tijdens gebed, bijbellezen, gezangen, bewaringen, maar ook bij gewone activiteiten als het afwassen, tuinieren, het wiegen van een baby. Er is veel overeenkomst tussen deze evangelikalen en New Agers, zo stelt MacGuire: creatieve bricolage en improvisatie. Ook ander respondenten, die door McGuire werden geïnterviewd, duiden activiteiten als koken, pottenbakken, en - gezamenlijk - eten, dansen en muziek maken, maar ook bepaalde onderdelen van hun dagelijkse werk als religieus.

De scheiding tussen profaan en heilig die de Lange Reformatie aanbracht, had ook effect op de visie op de mens. Het lichaam werd onderdeel van het profane en werd voor genezing overgelaten aan de natuurwetenschappen, waar vanuit een geest-lichaam dualisme werd geregeneerd. Ziekte was te lokaliseren in het lichaam en te verklaren door lichamelijk disfunctioneren. De volksgeneeskunst heeft wel steeds, als een soort onderstroom, de geestelijke aspecten meegenomen en in onze tijd, vooral in de alternatieve geneeskunde, is weer een sterkere tendens richting holisme te bespeuren. Er is daarbinnen een grote variatie aan technieken, overtuigingen en praktijken waar te nemen en ook hier geldt weer eclecticisme, zo meent MCGuire. In de healing-wereld, is het vrouwelijke element prominent aanwezig, de genderaspecten spelen daar duidelijk een rol. Maar die aspecten doen zich gelden op alle terreinen van de religie, officieel zowel als geleefd. Ge-

leefde religie kan gender-rol bevestigend en gender-hiërarchie versterkend werken, maar ook veranderingen daarin bewerkstelligen. Daarvan geeft McGuire een aantal voorbeelden uit verschillende historische perioden. Uit de vroegere en huidige vormen van het West-Europese Christendom moet worden geconcludeerd dat syncretisme en bricolage eerder de regel vormen en dat het bepaalde machtsgroepen waren die zijn gaan bepalen wat de kern van een bepaald geloof moest zijn. Hoeveel macht deze groepen echter ook hadden en wat zij ook aan dogma's konden voorschrijven, steeds weer werd hun definiëring van de kern en de grenzen van geloof en gemeenschap betwist, want het individu (ongeveer als de ploegende boer): hij bricoleerde voort. Willen we de religie van de mensen bestuderen, dan moeten we de complexe variatie en de vloeibaarheid van de godsdienst als gepraktiseerd in het dagelijkse leven pogen te vatten. Hoe vaag en warrig ook: voor de aanhanger is het juist dat wat er toe doet, zo concludeert MacGuire.

McGuire heeft een uitdagende stelling betrokken. Dat kan verdienen te zijn, om discussie tot stand te brengen. Haar kritiek op de sociologen die vooral op surveys vertrouwen, is wel correct, maar niet nieuw. En ook verder kan ik maar moeilijk met haar redenering meegaan. Dat is niet direct omdat haar historische kennis soms te kort schiet of dat zij met grote stappen door de eeuwen gaat. Het is vooral omdat zij lang niet altijd helder redeneert; te vaak moeten herhalingen van het standpunt als bewijsvoering gelden en in sommige gevallen heeft zij de zaken niet goed doordacht. Wanneer zij bijvoorbeeld de religie in het dagelijkse leven in de Middeleeuwen of in de tijd van de Lange Reformatie behandelt, spreekt zij eigenlijk over de oude tegenstelling tussen religie van het volk en religie van de elite. De Lange Reformatie wordt dan gezien als een beschavingsoffensief dat ook de gewone man bij de les van de elite moest brengen. Maar of hiermee ook de *geleefde religie van individuen* in die perioden wordt aangegeven, is maar zeer de vraag. Voor de huidige geleefde religie kan zij haar respondenten vragen en zo hun perspectief en wijze van bricoleren achterhalen. Een dergelijke mogelijkheid biedt het verleden nauwelijks, en met de tegenstelling volksreligie en religie van de elite kom je niet veel verder dan vast te stellen dat daartussen verschillen bestaan, die vaak ook niet meer dan globaal geduid kunnen worden. Deze methodologische kwestie wordt door haar niet gezien. Overigens waar het gaat om de inhoud van de geleefde religie van individuen anno nu komt zij ook niet veel verder dan er op te wijzen dat het gaat om een menging van *popular religion* en 'standard religion'. Of zij hiermee aan haar oproep om juist de variatie in vormen, opvattingen en gedragen van het bricolerende individu op te sporen, heeft voldaan, betwijfel ik sterk.

Lammert G. Jansma
Veenwouden

Patrick Vandermeersch & Herman Westerink (2007), *Godsdienstpsychologie in cultuurhistorisch perspectief*, Amsterdam: Boom, pp. 352, ISBN: 9789085063698, € 32,50.

Met de publicatie *Godsdienstpsychologie in cultuurhistorisch perspectief* willen Vandermeersch en Westerink een inleiding in de godsdienstpsychologie geven, waarbij zij met name haar cultuurhistorische verworteling belichten. Ontwikkelingen in psychologisch en theologisch denken worden met elkaar in verband gebracht en geplaatst in een bredere culturele en filosofische context. Het boek begint met de negentiende eeuw, waarbij onder meer Mesmer en de hypnose, Janet en de hysterie en Wundt met zijn laboratorium aan de orde komen, evenals Schleiermacher en het religieuze gevoel en Karl Barth die daar juist niets van moest hebben. Vervolgens wordt uitvoerig aandacht besteed aan Freud, psychoanalyse en religie. Ook de dieptepsychologie van Jung, de sociale psychologie en empirische psychologie worden besproken. Aan deze drie tezamen worden net zoveel pagina's gewijd als aan Freud. Lacan daarentegen krijgt een grote plaats, en Ricoeur en Vergote komen aan de orde in relatie tot hem. Er worden soms verrassende sporen bewandeld en steeds weer komt zowel een katholiek als een protestants perspectief (waarbij de aandacht uitgaat naar respectievelijk seksuele problematiek en schuld) naar voren. De auteurs besluiten het boek met hun visie op de taak van de godsdienstpsychologie in de 21^{ste} eeuw, waarbij zij stellen dat de bijdrage van de psychoanalyse aan de godsdienstpsychologie niet is het aanbieden van een zingevingssysteem, maar het 'altijd weer de vraag stellen naar de aard van het religieuze subject.' Aangezien het religieus subject geen consistentie meer bezit in de eenentwintigste eeuw, is alleen een godsdienstpsychologie waarin empirie en psychoanalyse elkaar vinden, in staat om te vatten wat een religieus subject is (319).

Het cultuurhistorisch perspectief is de grote verdienste van dit boek. Niet eerder heb ik ontwikkelingen in de godsdienstpsychologie zo helder in verband gebracht gezien met ontwikkelingen in de theologie en het cultuurfilosofisch klimaat. 'Hoe kwam dat?' en 'Wij moeten de context goed voor ogen houden' (248, 249) zijn zinnen die het betoog én de aangename schrijfstijl goed typeren. Debatten tussen bepaalde figuren of scholen (bijvoorbeeld tussen Freud en Melanie Klein) worden op eenzelfde wijze in een bredere context geplaatst, waardoor je als lezer het gevoel krijgt dat de puzzelstukjes opeens op hun plek vallen en het volkomen logisch is dat de discussie verliep zoals zij deed.

Vandermeersch en Westerink geven de psychoanalyse, en dan met name Freud en Lacan, een grote plaats in hun boek. Dat is uiteraard legitiem, en wat mij betreft ook bijzonder boeiend, maar dan kan niet zonder meer gesteld worden dat dit een inleidend boek over godsdienstpsychologie is. De juiste titel van dit werk is dan ook *Psychoanalyse en religie in cultuurhistorisch perspectief*. Nog beter zou het zijn om de Franse psychoanalyse te noemen in de titel. Ik vind het daarbij jammer dat het psychoanalytische denken niet geheel, maar toch grotendeels versmald wordt tot Freud en Lacan. Juist omdat Angelsaksische denkers zoals Erikson en Winnicott van grote betekenis geweest zijn in Nederland, is het een gemiste kans dat zij maar zo beperkt aan bod komen. Graag had ik van de au-

teurs meer gehoord over deze denkers, hun verhouding tot het culturele klimaat én tot de Freudiaanse psychoanalyse. Deze beperking neemt mijn waardering voor deze publicatie niet weg. Wie geïnteresseerd is in het psychoanalytische gedachtegoed met betrekking tot religie en de cultuurhistorische verworteling ervan, mag dit boek niet missen.

Hanneke Schaap-Jonker

(universitair docent godsdienstpsychologie Protestantse Theologische Universiteit Kampen)

Rieger, Martin, Karin Bawidamann, Matthias Jäger (red.) (2007), *Religionsmonitor 2008*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, pp 285, ISBN 9783579064659, € 14,95.

Berger, Peter, Grace Davie & Effie Fokas (2008), *Religious America, secular Europe? A theme and variations*. Aldershot-Burlington (VT): Ashgate, pp. 168, ISBN 9780754660118, £ 16.99.

Dat geen land hetzelfde is als het gaat om zijn religie, is bekend. Maar waarin zitten die verschillen en hoe zijn ze te verklaren? Recentelijk zijn twee boeken verschenen die op deze vragen, in een internationaal vergelijkend perspectief, een antwoord proberen te geven. Het eerste hier te bespreken boek is afkomstig van een onderzoeksprogramma van de Bertelsmannstiftung. Deze stichting financiert een uitgebreid en hoogwaardig onderzoek naar religie, met in het achterhoofd de gedachte dat door kennis van de godsdiensten de wereld een beetje beter kan worden. De resultaten zijn gratis te bekijken via www.religionsmonitor.com. Typisch Duits is dat aan de publicatie ook kerkleiders meegewerkt hebben, namelijk de secretaris-generaal van de Duitse bisschoppenconferentie, de voorzitter van de Lutherse kerk en de Romeinse curiekardinaal Kasper. Het zijn niet de sterkste bijdragen.

Voor dit onderzoek zijn wereldwijd 21.000 mensen telefonisch geënquêteerd in 21 landen, bovendien zijn in Duitsland nog 49 diepte-interviews gehouden. Kern van het onderzoek is een nieuw religiebegrip, dat volgens de auteurs in staat is betrokkenheid in verschillende religies te beschrijven. De bijdrage van Huber werkt dit begrip uit, dat in de kern substantieel van aard is. Het gaat uit van zes kerndimensies van religiositeit: intellect, ideologie, openbare en private praktijk, ervaring en consequenties. Hier klinkt het model van Stark en Glock in door. Vervolgens wordt gekeken naar hoe centraal deze dimensies staan in een persoon, en hoe deze inhoudelijk vorm krijgen. Op basis daarvan worden de respondenten ingedeeld in hoogreligieuzen, religieuzen en niet-religieuzen. Op de website kan een test gedaan worden waarop de bezoeker zichzelf kan indelen.

In het eerste deel van de publicatie wordt gekeken naar Duitsland, in het tweede deel worden de resultaten uit andere landen bekeken. Eerlijk gezegd zijn de gepresenteerde resultaten over het algemeen bekend, maar door het uniforme religie-model zijn ze heel mooi te vergelijken. Krech komt de eer toe de algemene situatie van Duitsland te beschrijven. Hij

spitst het toe op de omgang van Duitsers met religieuze pluriformiteit, waarbij hij tot de prikkelende conclusie komt dat hoe religieuzer mensen zijn, hoe toleranter ze zijn tegenover andere religies. Verder zijn er – weinig verrassende – bijdragen over religie bij jongeren (Ziebertz), bij ouderen (Ebertz), en Oost-Duitsland (Petzoldt) en atheïsme (Wohlrab-Sahr). Soms worden om onduidelijke redenen bij deze artikelen ook andere bronnen gebruikt dan de onderzoeksgegevens. Interessant is de bijdrage van Nassehi, die de interviews analyseert. Op basis daarvan maakt hij duidelijk hoe geïndividualiseerd religie is, en hoe individuen met religieuze tegenstrijdigheden omgaan. Ook laat hij mooi zien dat individuen doordat ze religieus aangesproken worden ook authentiek religieus gaan antwoorden.

In het tweede deel wordt aandacht besteed aan de internationale situatie. Hoewel: wederom typisch Duits is dat eerst gekeken wordt naar de Duitstalige landen Oostenrijk en Zwitserland. De interessante conclusie van Zulehner is dat de protestanten in deze landen minder religieus zijn dan de katholieken, terwijl het in Nederland juist andersom is. De bijdrage van Müller en Pollack over Oost-Europa bevat weinig nieuws, vooral omdat slechts gekeken is naar Polen en Rusland. Deze uitschieters zijn volgens mij atypisch, en het zou spannender zijn eens te kijken naar heterogene landen als Tsjecho, Slowakije, Hongarije of landen op de Balkan. Schäfer heeft twee interessante artikelen waarin hij wijst op de bijzondere plaats van de Pinkstergroepen in Latijns Amerika en op interne dynamiek van Pinkstergroepen in diverse landen. Tenslotte zijn er bijdragen over de Islam (Krämer) en Azië (Von Brück). Helaas zijn de bijdragen erg kort en breken ze soms abrupt af, in de – later te verschijnen – wetenschappelijke uitgave moet dit probleem verholpen zijn. Het is mijn wens dat vanuit Nederland aansluiting gezocht wordt bij dit internationale onderzoek.

De tweede te bespreken uitgave is tot stand gekomen na een expertseminar waarin de steeds terugkerende vraag werd opgepakt waarom de religieuze betrokkenheid in Europa achteruitgaat en in de Verenigde Staten juist toeneemt. En eerlijk gezegd is het heel knap dat de auteurs deze vraag beantwoord denken te hebben zonder één tabel of grafiek in hun boek op te nemen! Daardoor moeten ze uitwijken naar algemene impressies, hap-snap voorbeelden en culturele, uiteindelijk nietszeggende verklaringen. Centraal staat de thesis van het Eurosecularisme: Europa wijkt in een aantal sociale kenmerken af van de rest van de wereld, waardoor modernisering alleen in Europa tot secularisatie leidt (terwijl de uitgave van de Bertelsmann Stiftung juist laat zien dat Europa erg religieus kan zijn). Peter Berger opent het boek met een beschrijving van de verschillen tussen Europa en de VS. Hij doet dat echter nauwelijks en hij laat ook zien dat hij de Europese diversiteit niet beheerst: Nederland kende geen staatskerk en in Duitsland is dat niet de Lutherse. Zijn meeste aandacht gaat uit naar een verfijning van de these van Eurosecularisatie.

Vervolgens wordt er gekeken naar vier verschillende culturele verklaringen. Ten eerste naar de verschillende historische ontwikkelingen, waarbij de conclusie dat Europa een geschiedenis heeft van staatskerken die zich nog steeds verantwoordelijk voelen voor het geheel en Amerika kerken heeft die concurreren de rode draad is voor de rest van het boek. Vervolgens wordt er gekeken naar verschillende intellectuele tradities. Hier wordt

erop gewezen dat de Verlichting in Amerika niet antireligieus was, en dat er geen staatskerk was om tegen af te zetten. Bij de verschillen tussen de instituties wordt er gekeken naar de relatie tussen kerk en staat, de scholen en de verzorgingsstaat, maar hier geven de auteurs zelf al aan dat niet eenduidig is aan te geven dat de institutionele omgeving in Europa secularisatie bevordert en in Amerika juist niet. Tenslotte wordt erop gewezen dat religie in Amerika sterk gebonden is aan sociaal-economische klasse, en in Europa mensen uit traditie lid zijn van een kerk. In een uitleiding wordt gewezen op hoe Europa en Amerika op verschillende manieren religie hanteren in nationale en internationale politiek, en dat dit leidt tot een verwijdering tussen de twee.

Hoewel ik een groot voorstander ben van het betrekken van culturele verklaringen bij empirisch onderzoek, vind ik dat deze moeten steunen op empirisch onderzoek, tot onderzoekbare hypothesen moeten leiden, of empirische gegeneerde kennis moet verklaren en nuanceren. Op de manier zoals het hier gebeurt, leidt het tot een gezellig kabbelend verhaaltje, dat bij een aangename borreltafel niet zou misstaan. Bovendien is de culturele, historische en politieke diversiteit in Europa zo groot – wat de auteurs ook erkennen –, dat die niet te hanteren is tenzij in strakke modellen.

De kern van mijn kritiek is dat ik steeds minder geloof in de exceptie van Europa. De auteurs geven het zelf aan: Europa is seculier, maar ook Australië en Nieuw Zeeland, Canada en in het bijzonder Quebec. Binnen de westerse wereld is Amerika dus de uitzondering, niet Europa. En dan kunnen we de stelling ook omdraaien: Europa is niet seculier omdat het modern is, de VS zijn misschien wel religieus omdat dit land het minst modern is van de landen in de westerse wereld. In de ogen van veel Europeanen zijn daarvoor wel enige aanwijzingen: een land waar gezinnen letterlijk op straat gegooid worden als ze door slechte hypotheek belazerd worden, waar de kloof tussen arm en rijk groeit en door het ontbreken van een verzorgingsstaat geen enkel soulaas geboden kan worden, een land dat nauwelijks investeert in zijn infrastructuur (New Orleans) en waar – ik heb het zelf gezien – private partijen betalen om de snelweg schoon te houden of de hulpdiensten up-to-date te houden, dat grotere auto's bouwt in tijden van oliecrises en vervolgens een oorlog gaat voeren om de aardoliestroom in gang te houden en weigert klimaatverdragen te tekenen, een land (zie *NRC* van 18-10) waarin lokale zwarte bevolking tot 2004 moet wachten om aangesloten te worden op de waterleiding, waar ook bij twijfels over de juistheid van het proces de doodstraf wordt toegepast en dat het hoogste percentage gevangenen van de westerse landen kent, waar presidentskandidaten in een tijd van economische crisis en oorlog belastingverlaging aankondigen en zich laten kiezen door achterhaalde stemmethoden, waar geen enkele controle is op wapenbezit, is dat een modern land? In de ogen van de meeste Europeanen niet. Het is een spannende vraag wat er met religie in Amerika gaat gebeuren als het land zich op deze punten ook gaat moderniseren.

Erik Sengers
(Vrije Universiteit)

Nikolaj Bijleveld, (2007), *Voor God, Volk en Vaderland. De plaats van de hervormde predikant binnen de nationale eenwordingsprocessen in Nederland in de eerste helft van de negentiende eeuw*, Delft: Eburon, pp. 225, ISBN 978 90 5972 209 5, € 24,99.

Toen begin 1816 het *Algemeen Reglement voor het bestuur der Hervormde Kerk in het Koninkrijk der Nederlanden* bij Koninklijk Besluit werd ingevoerd, kreeg de belangrijkste minderheidskerk een nieuwe, wat meer gecentraliseerde organisatievorm. Nederland was in die dagen een overwegend rooms land. Ongeveer driekwart van de bevolking was katholiek, iets minder dan een kwart gereformeerd – of hervormd, volgens het langzaam in zwang geraakte purisme dat nu officieel gehanteerd werd.

Het Hervormd Kerkgenootschap, in het reglement en passant ook twee keer de Nederlandsche Hervormde Kerk genoemd, de naam die in toenemende mate gangbaar zou worden, was slechts in negen van de zeventien provincies organisatorisch vertegenwoordigd en die lagen allemaal in het noorden. De vraag dient zich dan ook onmiddellijk aan of een zo relatief kleine, regionaal beperkte kerk een bijdrage kon leveren aan de eenheid van de nieuwe staat. Was de katholieke kerk daar niet veel beter voor geschikt? Functioneerde de gereformeerde minderheidsreligie niet eerder als slijtzwam?

Toen eind augustus 1830 in Brussel een opstand uitbrak en de acht zuidelijke provincies, die de meerderheid van de bevolking bevatten, op 4 oktober een afzonderlijke staat, België, oprichtten, bleken diverse hervormde predikanten zich al snel bij de feiten neer te leggen, al wilden ze eerst nog wel even vechten. Opvallend veel protestantse theologiestudenten meldden zich aan voor de strijd tegen de zuiderlingen. Nikolaj Bijleveld vertelt in zijn proefschrift hoe professor Petrus Hofstede de Groot op zondagavond 7 november van dat jaar in de Groningse Martinikerk preekte over “Nederlands verkeerdheid”. De hoogleraar bleek daaronder de vervuiling van de noord-Nederlandse volksgeest door de vereniging met de bevolking van de voormalige Luikse en Oostenrijks-Nederlandse gebieden te verstaan. Een aantal bladzijden eerder is dan ds A.J. Berkhout al voorbij gekomen, die een week eerder, op Hervormingsdag, in zijn standplaats Zaandijk preekte:

“Gij kent den euvelmoed van de opstandelingen in *België*, en van derzelver duizelende Hoofden, die, nadat zij schrik en vernieling rondom zich verspreid, en hun eigen Vaderland bedorven hebben door afval, moord en plundering, in hunne dolle woede ook onzen grond bedreigen.”

Al een maand na de scheuring bleek Berkhout binnen de ene staat dus twee vaderlanden te onderscheiden: de Belgen hadden in zijn ogen kennelijk een eigen, ander vaderland en “onze grond” was niet die van de gehele staat. Ook Hofstede de Groot hoopte een week later dat de Belgische Opstand tot afscheiding zou leiden.

Deze twee theologen wekken niet de indruk getrouwe steunpilaren geweest te zijn van de staat die in 1815 op het Congres van Wenen definitief tot stand was gekomen. Wie zo snel na een oproer in een deel van het land voor scheiding is, voelde waarschijnlijk ook daarvoor kennelijk weinig liefde voor de eenheid van die staat. Beide predikanten lieten

zich blijkbaar weinig gelegen liggen aan het curieuze negende artikel van de orde van hun kerk – het al genoemde reglement – dat aan kerkelijke bestuurders voorschreef dat niet alleen de zorg voor de belangen van “het Christendom in het algemeen, als van de Hervormde kerk in het bijzonder, de handhaving harer leer, de vermeerdering van Godsdienstige kennis, de bevordering van Christelijke zeden, de bewaring van orde en eendragt” hun hoofddoel moest zijn, maar daar ook nadrukkelijk “de aankweeking van liefde voor Koning en Vaderland” aan toevoegde. Met de liefde voor de koning, die overigens ook hervormd was, zat het wel goed, maar onder het vaderland verstonden zij kennelijk iets geheel anders dan de kerkorde. In 1816 kan daarmee niets anders dan de eenheidsstaat met alle zeventien gewesten bedoeld zijn, maar zij zagen in het vaderland vooral het grondgebied van de voormalige Nederlandse Republiek. Hun houding was eerder staatsondermijnd. Dat was des te ernstiger, aangezien beiden ook een officiële overheidsfunctie vervulden als schoolopziener.

Hiermee stuiten we op een belangrijk probleem dat zich voordoet bij het lezen van de op zich boeiende en originele studie van Bijleveld. Zijn thema is de bijdrage die hervormde predikanten leverden aan nationale eenwordingsprocessen in de eerste helft van de negentiende eeuw en hij laat met vele voorbeelden zien hoe vele dominees spontaan van vaderlandsliefde getuigden, maar de vraag hoe dat vaderland of die natie zich verhiel tot de verschillende gestalten waarin die staat zich die in tijd vertoonde, verwaarloost hij. Op zich valt er mogelijk van alles te zeggen voor de visie dat de vereniging in één staat van de voormalige Nederlandse Republiek, in 1648 losgemaakt van het Heilige Romeinse Rijk, met twee gebieden die tot het eind van de achttiende eeuw deel uit bleven maken van dat rijk – Luik in de voormalige Noordrijns-Westfaalse kring en de Oostenrijkse Nederlanden in de vroegere Bourgondische kring – op den duur geen kans van slagen had, maar in een studie die juist de verhouding tussen natie en staat en de mogelijke verbinding van beide entiteiten in een natiestaat tot thema heeft, is het juist wel van belang om steeds de politieke realiteit van dat moment in de gaten te houden. Bijleveld daarentegen doet steeds alsof de noord-Nederlandse optie ook voor 1830 de vanzelfsprekende realiteit was; de zuidelijke provincies en de hervormde verhouding tot de gehele staat komen nauwelijks aan de orde.

Dat levert soms merkwaardige beweringen op. Neem de opmerking dat Limburg pas in 1839 “officieel” bij Nederland kwam. Welnu, die provincie werd echt in 1815 ingesteld en in 1839 werd ze alleen opgedeeld en werden door de zuiderlingen bezette gebieden weer aan Nederland overhandigd. Al even vreemd is de wijze waarop Bijleveld Geert Mak en Marita Mathijssen kritiekloos volgt als die beweren dat de voettocht die Jacob van Lennep en Dirk van Hogendorp in 1823 maakten, diende als “een verkenning en inspectie van het nationale vaderland”. Dat was het nou net niet. De heren beperkten zich tot de negen noordelijke provincies en deden het dichtstbevolkte en meest vooruitstrevende deel van het koninkrijk niet aan. Niemand kon toen weten dat dat land binnen een decennium uit elkaar zou vallen.

Een laatste voorbeeld. Op een gegeven moment haalt Bijleveld de observatie van Herman Paul en Bart Wallet aan dat het tijdens de driehonderdjarige viering van de kerkhervorming in 1817 het idee van de protestantse natie nog afwezig was. Dat lag gezien de religieuze getalsverhoudingen ook nogal voor de hand, zou je zo zeggen. Maar als Bijleveld vervolgens de oproep van ds A.N. van Pellecom tijdens een herdenkingsdienst dat jaar memoreert om de katholieken niet te mininachten, slaat hij de plank weer geheel mis. Hij meent dat die “alleen mogelijk” was “vanuit de dominante maatschappelijke positie die het protestantisme innam”. Kom nou, de rede werd gehouden in het Brabantse Princenhage en de redenaar zal heel goed beseft hebben dat juist het katholicisme dominant was, wat hem overigens niet belette de protestantse versie van de christelijke traditie superieur te achten. Veel meer hout snijdt dan ook een andere, bijna terloopse observatie van Bijleveld, namelijk dat de vereniging van de verschillende vroegere delen niet breed werd gedragen, noch in het noorden, noch in het zuiden.

Door de politieke realiteit consequent uit het oog te verliezen komen ook Bijlevelds algemene conclusies nogal op losse schroeven te staan. Zijn betoog is dat in de eerste decennia de belangen van de staat en de kleine hervormde kerk in hoge mate samenvielen en dat vele predikanten vanaf de kansel ook meewerkten aan “de nationale eenwording in het politieke domein”, maar dat zich in de jaren dertig een verwijdering begon af te tekenen, die uiteindelijk culmineerde in de (hernieuwde) scheiding van kerk en staat in 1848. De nuchtere feiten lijken in een andere richting te wijzen. Alles wijst erop dat de hervormde minderheid tussen 1815 en 1830 vooral de herinnering aan het oude vaderland uit de tijd van de Republiek levendig hield, maar weinig verbondenheid voelde met de merendeels katholieke staat waarin ze op dat moment leefde. Aan een algemeen christendom dat de eigen protestantse variant oversteeg, wist men kennelijk geen vorm te geven. In de jaren dertig, toen de definitieve regeling met België door de halsstarrige houding van de koning lang op zich liet wachten, werd de hervormde kerk plotseling de belangrijkste morele steunpilaar van de kleine noord-Nederlandse staat die ongewild was ontstaan. In die tijd ondernam de in paniek verkerende overheid dan ook lachwekkende pogingen om een kleine binnenlandse afscheiding – nu niet politiek-territoriaal (van de staat), maar religieus (van die kerk) – tegen te werken. In de kleine staat die in 1840 eindelijk de grondwet aanpaste, vormden de hervormden nu de meerderheid. De banden met de macht waren zo vanzelfsprekend dat een heel sterke institutionele band overbodig was. Toen pas kon het besef opkomen dat Nederland een protestantse natie was.

De natie had gezegevierd over de staat, ook al was dat hoofdzakelijk aan anderen te danken. De hervormden hadden dan misschien weinig liefde voor de staat betoond, niet zij waren de splijtzwam geweest, maar uitgerekend een groot deel van de katholieke meerderheid. Maar waarschijnlijk was de aanwezigheid van een vrij omvangrijke hervormde minderheid wel de reden dat de staat zich nooit goed met de roomse meerderheid wist te vereenzelvigen. (Dat de koning hervormd was, was op zich minder een probleem. De Bel-

gen kozen in 1830 voor een protestantse koning. Ook het tot 1890 in een personele unie verbonden Luxemburg behield nog tot in de twintigste eeuw een protestantse groothertog).

De natie die hervormde theologen ook tussen 1815 en 1830 op het oog bleven houden, was kennelijk al veel eerder ontstaan. Het lijkt me niet overdreven om Nederland al vanaf het einde van het twaalfjarig bestand (1609-1621), toen ernstige interne conflicten werden bezworen, een natiestaat te noemen. Modieuze theorieën plaatsen de vorming tegenwoordig vaak veel te laat. Door toevallige omstandigheden heeft die natiestaat de turbulenties van het tijdvak van Revolutie en Restauratie overleefd.

Ook al laat Bijleveld de echte vragen rond de verhouding van hervormde predikanten tot de natiestaat grotendeels liggen en neemt hij niet de concrete verschijningsvormen van de Nederlandse staat, maar de continue noord-Nederlandse natie tot uitgangspunt, toch bevat zijn boek genoeg waardevols.

Zonder meer aardig is de wijze waarop hij bijvoorbeeld het streven van verschillende theologische stromingen tekent. De oud-liberalen zouden zich vooral gericht hebben op de verheffing van het individu, de orthodoxen op de handhaving van de leer en romantische Groningers op de vorming van de natie.

Mooi is ook het laatste hoofdstuk waarin Bijleveld de buitenkerkelijke activiteiten van predikanten schetst. Dominees waren in de plattelandscultuur waarin ze meestal verkeerden de dragers van de hogere, nationale cultuur. En hun inspanningen voor het onderwijs waren van groot belang. Meer dan andere traditionele professionals als juristen en medici spraken ze rechtstreeks tot het volk, al zou je je kunnen afvragen of artsen juist door de vertrouwelijke omgang met mensen soms niet meer stille invloed konden uitoefenen. Het waren dominees die nieuwe landbouwkundige inzichten verspreidden en ze moesten tussen 1815 en 1831 zelfs verplicht landbouwkundig onderwijs volgen. Ds J.A. Uilkens werd zelfs hoogleraar in de landhuishoudkunde.

Maar was de rol van de predikant in het begin van de negentiende eeuw nu werkelijk heel anders dan in de voorgaande eeuwen? Ook toen manifesteerden diverse predikanten zich op allerlei terreinen van geleerdheid, bijvoorbeeld als geschiedschrijver. Moeilijk valt na te gaan wat nu het werkelijke effect was van de kennis en propaganda die predikanten verspreidden. Luisterden mensen echt of ging veel over de hoofden heen?

De vraag blijft dan ook open of de grote omslag op de weg naar nationale uniformisering niet eerder vanaf het midden van de negentiende eeuw kwam, toen de moderne technologie – de trein! – de verhoudingen geheel veranderde. Leek de rol die hervormde predikanten tussen pakweg 1815 en 1848 speelden niet meer op die van de voorgaande twee eeuwen dan op die van de moderne tijden die daarna kwamen?

Jan Dirk Snel
Amsterdam

Koning, Martijn de, *Zoeken naar een 'zuivere' islam. Geloofsbeleving en identiteitsvorming van jonge Marokkaans-Nederlandse moslims*. Amsterdam: Bert Bakker, 2008, pp. 397, ISBN 978 90 351 2902 3, € 49,90.

Zelden is er een meer onware beginzin neergepend als waarmee Jean-Jacques Rousseau het eerste hoofdstuk van zijn beroemde traktaat *Du contract social* begon: "De mens wordt vrij geboren, maar overal ligt hij in ketenen." De werkelijkheid is uiteraard precies omgekeerd: de mens wordt hulpeloos en onvrij geboren en langzaam in zijn leven kan hij een zekere vrijheid ontwikkelen. Niemand heeft zeggenschap over zijn of haar eigen geboorte en niemand kan de omstandigheden waarin hij geboren wordt, bepalen.

Hier is een boek over tieners in Gouda. De 93 jongens en 120 meisjes – samen dus 223 jongeren – over wie het gaat, zijn allemaal geboren in Nederland, maar hun ouders komen uit Marokko, vrijwel allemaal uit het Rifgebied. Voordat ze zelf ook maar iets in hebben kunnen brengen, zijn ze dus Nederlander, Marokkaan en ook moslim, drie termen die in de ondertitel in één begrip worden ondergebracht. Daarmee zijn ze dus ongevraagd anders, anders dan de meeste leeftijdsgenoten in de Zuid-Hollandse provinciestad. Maar bij het opgroeien kan iedereen wel een eigen houding ontwikkelen ten opzichte van wat geboorte en opvoeding meegaven.

Identiteit, of misschien ook identiteiten, daar draait alles om in de dissertatie van Martijn de Koning, waarin hij ruim zes jaar veldwerk rond de moskee An-Nour in Gouda verwerkt. Hoe zien de jongens en meisjes die in die moskee komen voor huiswerkbegeleiding zichzelf en hun rol in de maatschappij? Uiteraard geeft De Koning uitgebreide beschouwingen over zijn centrale begrippen, maar het helderst is hij misschien wel als hij het begrip identiteit bijna terloops benoemt als "het afbakenen en behouden van grenzen tussen groepen". De Koning onderzoekt systematisch de onderscheiden relaties waarin de jongeren leven. Hij begint trouwens, heel terecht, bij een relatie die voor hen niet bij voorbaat gegeven is: die met de onderzoeker, die zich als huiswerkbegeleider aandient en er steeds bij vertelt dat hij een boek over hen gaat schrijven en 33 van hen – 15 jongens, 18 meisjes – daarvoor ook expliciet interviewt. In de volgende hoofdstukken gaat het over de verhouding tot niet-moslims en de relatie tot ouderen en leeftijdsgenoten in eigen kring. Daarna komt de verhouding tussen jongens en meisjes aan de orde en de wijze waarop leden van beide geslachten – tegenwoordig heet dat modieus *gender* – zichzelf zien. De studie eindigt dan met twee hoofdstukken over het geloof. Het eerste daarvan gaat over religieuze praktijken, voorstellingen en ervaringen; het tweede beschrijft hoe islamitische jongeren op internet naar informatie zoeken en met elkaar over het geloof in gesprek gaan.

De opbouw van het boek geeft in feite de conclusie al aan: van de drie identiteiten die de kinderen ongevraagd meekrijgen, prevaleert de islamitische. Tussen de Marokkaanse en Nederlandse identiteit zit een zekere spanning, die ook leidt tot ambivalentie. Door zich nadrukkelijk als moslim te afficheren proberen de jongeren die tegenstelling

te overbruggen. De moslimidentiteit heeft ook de functie om van de slechte naam van Marokkaanse Nederlanders en de associatie met criminaliteit, die maatschappelijk nu eenmaal leeft, af te komen. De keuze van de jongeren voor de islam, betoogt Martijn de Koning, is een manier om creatief en kritisch om te gaan met de moderniteit en een eigen positie daartegenover te bepalen. Tegelijk schuilt er in die keuze voor de islam ook een zekere tragedie. De buitenwereld heeft de laatste jaren immers vaak niet zoveel op met de islam. Je had je misschien een scenario voor kunnen stellen waarin de combinatie ideaal was: zoals je katholieke of joodse Nederlanders hebt, heb je ook islamitische Nederlanders – niets aan de hand. Maar de tijdgeest van de beginnende eenentwintigste eeuw, waarin de omgeving kritisch op de islam reageert, dringt die moslimidentiteit ook op: als je steeds aangesproken wordt op je islamitische zijswijze en je je verdedigen moet, word je vanzelf ook meer moslim, zelfs als je dat zelf niet of nauwelijks religieus invult. Er is geen ontkomen aan.

Maar dat is niet het enige. De jongeren in het onderzoek omarmen de islam juist als een middel om hun eigen plaats ten opzichte van de oudere generatie veilig te stellen. Zij maken een duidelijk onderscheid tussen cultuur en religie. Wat ze niet willen en waar ze afstand van nemen, dat scharen ze onder de Marokkaanse cultuur. Wat ze wel omarmen en nastreven, dat rekenen ze tot de islam. Van de godsdienst die de jonge Marokkaanse Nederlanders van huis mee hebben gekregen, maken ze tegelijk een machtsmiddel dat ze kunnen inzetten tegen de oudere generatie. Daarbij leggen ze de nadruk op het streven naar zuiverheid. Zij zoeken naar een vorm van islam die ontdaan is van culturele vervuiling, van Marokkaanse insluipsels. De islam moet een eeuwige en universele waarheid bieden die geschikt is voor alle tijden en plaatsen. Ze zoeken dus naar de oorspronkelijke islam en een klein groepje – in Gouda niet meer dan tien of twintig – voelt zich aangetrokken tot het salafisme, een strenge stroming die zich richt op de opvolgers van de profeet, de eerste generaties uit de islam dus. Maar tegelijk laat De Koning zien hoe die jongeren in het algemeen zelf wel degelijk een eigen inbreng hebben bij wat ze als de pure of authentieke islam zien.

Voor een gedeelte van de jongeren is persoonlijke vroomheid van groot belang. Het gaat om de “islam in je hart”. Men spreekt elkaar op internet ook aan als “broeder” en “zuster”, en wie zulke teksten leest, moet soms onwillekeurig denken aan de vroegere gereformeerden die dat ook deden en of, vanwege de persoonlijke toon, aan hedendaagse evangelische jongeren. (“Zuster, hou is het met jouw imaan?” Imaan is geloof(sbeleving).) Tegelijk constateert Martijn de Koning ook dat veel jongeren die voor het maken van huiswerk in de moskee komen, niet aan de gebeden deelnemen. De ramadan is daarentegen voor iedereen van groot belang.

Aan de ene kant is er weliswaar sprake van wat De Koning een religionisering van de islam noemt, het zich afzetten tegen de veronderstelde verkeerde culturele insluipsels. Maar tegelijk kun je ook zien dat de religie vooral ook als (nieuwe) culturele traditie wordt opgevat. “Jongeren claimen weliswaar een islam te construeren buiten het concept van

cultuur om, maar in de praktijk lopen religie en cultuur wel door elkaar heen.” In zekere zin is moslim alleen maar een ander woord voor Marokkaan geworden, maar dan als aanduiding voor een jonge Marokkaan die wel in de voetsporen van de ouders gaat, maar dan toch met eigen accenten.

De studie van De Koning is buitengewoon degelijk en hij geeft een diepe inblik in de leefwereld van de Gouds groep jongeren die hij onderzocht. Ik kan dat hier allemaal niet samenvatten. Zijn bevindingen geven wel aanleiding tot verdere vragen. Alle jongeren in zijn onderzoek zetten hun moslimidentiteit op de eerste plaats, onafhankelijk van wat ze van de islam afweten of ze er iets aan doen. Dat is in sociaalwetenschappelijk onderzoek toch een verbluffende uitkomst. Hoe vaak treft men honderd procent unanimiteit aan onder de respondenten? Ongetwijfeld hangt het samen met de onderzoeksgroep: ook al doen de jongeren lang niet altijd mee aan de gebeden en activiteiten in de moskee, ze komen toch maar naar de moskee voor huiswerkbegeleiding en hebben zich kennelijk al als moslim uitgeselecteerd. Op zich is er niets tegen zo'n onderzoek onder jongeren die zich kennelijk al bij voorbaat als moslim zien, maar je wordt toch nieuwsgierig hoe representatief ze zijn voor alle Marokkaans-Nederlandse tieners in Gouda. In 2002 omvatte de van oorsprong Marokkaanse bevolkingsgroep in Gouda ongeveer 5600 mensen. Ruim een kwart daarvan was tussen de 12 en 24 jaar: iets meer dan 1400 jongeren dus. Als we de tijdsfactor gemakshalve even buiten beschouwing laten, kwam De Koning dus tussen een zesde en een zevende deel van hen tegen. Wat voor een houdingen kunnen we onder die meer dan 80% anderen verwachten? Die vraag wordt des te klemmender, daar De Koning meent dat de zoektocht naar de zuivere islam voor de meeste jongeren helemaal niet problematisch is. De islam is het vanzelfsprekende zingevingskader. Dat ze moslim zijn, ervaren ze als de meest natuurlijke zaak van de wereld. Hoe is dat mogelijk? Ik kan me niet voorstellen dat als je vergelijkbare groepen katholieke of zelfs reformatorische jongeren (die overigens in Gouda in behoorlijk groten getale rondlopen) – om maar eens twee geheel verschillende voorbeelden te noemen – zou ondervragen, dat je dan dezelfde resultaten zou krijgen. Bij pubers zou je zou toch veel meer afstand, twijfel en verzet verwachten. Hoe is het mogelijk dat die islamitische jongeren het onderscheid tussen *halal* en *haram* – wat wel en niet is toegestaan – zo gemakkelijk aanvaarden, ook al onderhandelen ze over de invulling? Hoe komt het dat velen zo gemakkelijk de angst voor het vuur, de hel, overnemen? Waarom uit alle twijfel en weerstand zich binnen het gegeven kader en stelt niemand een vraag bij dat theologische kader zelf? Hoe is het mogelijk dat nogal scholastiek aandoende vormen van religieuze kennis zo'n gezag onder tieners genieten? Hoe beklemmend is de sfeer in de gezinnen eigenlijk? Die vragen zijn des te klemmender daar die jongeren naar een universele islam zoeken die altijd waar is. Maar het zal hun toch ook opvallen dat in de westerse maatschappij verder vrijwel niemand intellectueel onder de indruk is van de geldigheid van de islam? Dat je particuliere religieuze tradities binnen groepsverband voort wilt zetten (en bijvoorbeeld ramadan samen viert), dat valt te begrijpen, maar hoe kun je geloven in een verder zo omstreden waarheid? Heeft dit

mogelijk te maken met het gegeven dat het overgrote deel van de jongeren onderwijs op mavo- of vmbo-niveau volgt en nauwelijks tot theoretisch reflectie op filosofisch niveau in staat is? Maar dat wordt in feite weersproken door veel gespeksweergaven in het boek die wel degelijk van het vermogen tot bezinning blijken te geven.

Men kan zich verder afvragen of het vooropzetten van de islamitische identiteit wel een werkelijke overbrugging is van de tegenstelling tussen de Nederlandse en de Marokkaanse identiteit. Aan de ene kant komt zo eerder de verwantschap met alle moslims in de wereld tot stand, de *oemma*, maar in de Goudse context blijkt moslim in feite een ander woord voor Marokkaan te zijn. Grenzen met moslims van Turkse huize of andere afkomst worden immers niet overbrugd. De tegenstelling tussen twee culturen wordt vervangen door die tussen de eigen religie en de Nederlandse cultuur. In die zin verandert er in feite weinig. Ietwat onhelder blijft hoe de jongeren zich nu Nederlander voelen. Enerzijds krijgen we te horen dat ze inhoudelijk afstand nemen van de Nederlandse samenleving, anderzijds dat ze toch een volwaardig burgerschap opeisen. Hoe zit dat?

Tegen het einde merkt De Koning op dat de islam “een van de repertoires” is, die de jongeren bij hun proces ter beschikking staat. Maar je zou graag willen weten wat die andere repertoires dan zijn en hoe ze daarmee omgaan. De nadruk ligt nu ook wel erg op de reflectie van de tieners op hun positie en minder op waar ze zich in het alledaagse leven echt intentioneel – niet-reflexief naar buiten toe dus – mee bezighouden als ze zich op school in allerlei onderwerpen verdiepen of bijvoorbeeld tv kijken of sporten. Misschien had een nadruk op het actieve, geleefde leven van de tieners en hun belangstellingen hun wereld beter weergegeven dan de voortdurende nadruk op het verschil met anderen.

In zekere zin is het jammer dat dit een dissertatie is. De ordening is sterk, maar je vraagt je af of hetzelfde materiaal in een meer journalistiek-literaire verpakking niet effectiever gepresenteerd had kunnen worden. In de geschiedwetenschap is literaire inkleiding tegenwoordig weer gebruikelijk en eigenlijk een *must*, maar de sociale wetenschappen blijven vaak krampachtig in gekunstelde vormen steken. Op zich schrijft De Koning helder, maar de theoretische omhaal van woorden is soms wel erg groot. Ergerlijk is het bijvoorbeeld dat hij het consequent heeft over “identiteitsconstructie” en over hoe jongeren identiteit “construeren”. Dat is niet alleen lelijk, maar ook slordig. Identiteit ontwikkel je. Die construeer je niet, alsof je met een lego- of meccanodoos in de weer bent. Het gewone taalgebruik beseft beter hoe het proces verloopt: op de rand van bewust en onbewust. Neem een zin als: “Hiermee proberen zij hun constructie van moslimidentiteit als ‘geloofwaardig’ en ‘echt’ te laten overkomen.” Dat is onzin. Die jongeren proberen geen constructie, geen knutselwerkje, als echt te laten overkomen, maar ze proberen zelf geloofwaardig te zijn. Dat is iets heel anders. Hetzelfde probleem doet zich voor met het doorlopend gebruikte begrip: “identity politics”, omschreven als “de onderhandelingen van mensen over definities en interpretaties van voorstellingen, praktijken en ervaringen die een specifieke identiteit vormen”. Kennelijk wist de auteur niet eens een effectieve Nederlandse vertaling te vinden en dat is al een veeg teken. Maar bijna overal waar het begrip

gebruikt wordt, is het volstrekt overbodig. In het algemeen zijn mensen niet zo bezig met hun identiteit, maar met datgene wat die identiteit bij nadere reflectie blijkt uit te maken, en ze onderhandelen dus niet over die identiteit, maar over concrete problemen. Maar op zich valt het met barbaars taalgebruik wel mee, al kan het beruchte “reproduceren” van cultuur, die gewone mensen toch eenvoudigweg voorzetten, niet ontbreken.

Voor al in het hoofdstuk over de omgang met internet maakt De Koning zeer nuttige en nuchtere observaties. Terecht bekritiseert hij de zogenaamde internetsocioloog Albert Benschop die de radicalisering op internet en de gevaren daarvan schromelijk overdrijft. Al te vaak wordt er gedaan alsof internet een soort platoons duplicaat van de echte wereld zou vormen: alsof je dus een echte wereld hebt en daarnaast een virtuele wereld (waarbij dan niet de concrete wereld een afschijnsel is van de ideeënwereld van Plato, maar de virtuele wereld een afzonderlijke wereld boven of buiten de concrete wereld). Terecht wijst De Koning, onder meer tegenover Oliver Roy, erop dat de virtuele wereld altijd beleefd wordt binnen een concrete sociale wereld. Internet fungeert als vraagbaak en uitwisselingsmedium voor jongeren die in concrete groepen leven en daar in de eerste plaats iets met de verkregen informatie doen. Internet is geen afzonderlijke wereld, maar een onderdeel van de alledaagse leefwereld. Die is primair.

Zeer ter zake ook is wat Martijn de Koning opmerkt over radicalisering. Maar al te vaak wordt daarin door beleidsmakers vandaag de dag alleen maar een bedreiging gezien die bestreden moet worden. Men denke aan het volstrekt onzinnige en geldvretende Actieplan Polarisatie en Radicalisering dat minister Guusje ter Horst in augustus 2007 lanceerde. De Koning benadrukt dat jongeren zo ook een eigen wijze zoeken om te reageren op de moderniteit. Het gaat om een kritisch perspectief op de samenleving. “Dat jongeren zich aangetrokken voelen tot de salafibewegingen betekent daarmee nog niet dat zij geneigd zijn tot geweld en antidemocratisch zijn.” In aansluiting daarbij zou men in radicalisering ook een relatief nut kunnen zien: jongeren vinden zo hun eigen stek, misschien niet op een manier waar men altijd even blij mee moet zijn, maar tevens is zo elke werkelijke dreiging van geweldsgebruik afgesneden. Het zou mij niet verbazen als pogingen om radicalisering tegen te gaan, juist averechts werken, omdat jongeren dan hun vrijheid om zelf hun stek te vinden, ontnomen wordt. Dat moet wel verdere weerstand oproepen.

Blijft ten slotte de vraag hoe het verder zal gaan met deze tieners. Zullen ze over tien of vijftien jaar, als ze vijftientig of dertig zijn, zich nog allemaal als moslim beschouwen? En wat stellen we ons voor als ze vijftig zijn? Zijn ze dan nog steeds primair moslims of misschien toch eerder Nederlandse burgers, waarvan sommigen ook nog een ver islamitisch verleden hebben? Hoe zullen zij hun kinderen opvoeden en hoe reageren die op hun ouders? Is het voorstelbaar dat die zich juist meer aangetrokken voelen tot de Marokkaanse identiteit van hun grootouders in plaats van tot de islamitische van hun ouders?

Anders dan Rousseau dacht komt de menselijke vrijheid pas geleidelijk tijdens het leven en die kan zich op verschillende wijzen uiten. Het kan betekenen dat men vrijwillig

op zich neemt wat eerst gegeven was. Deze jongeren zijn allen Nederlander, Marokkaan en moslim gebleven, maar ze geven de prioriteit aan dat wat hun opvoeding bracht, zij het met een eigen, kritische invulling. Vrijheid kan ook betekenen dat je een geheel andere dan de gegeven weg verkiest en zelf een pad zoekt. Dat die optie bij de 223 Marokkaans-Nederlandse jongeren in Gouda geheel ontbreekt, geeft te denken. Hoe vrij zijn ze eigenlijk?

Jan Dirk Snel

Amsterdam

Ontvangen publicaties per 01/09-2008

- Berger, Peter, Grace Davie & Effie Fokas (2008),
Religious America, secular Europe? A theme and variations, Aldershot-Burlington (VT): Ashgate, pp. 168, ISBN 9780754660118, £16.99.
- Collinson, Marc, Samuel van Leer, Peter Staples, Pamela Wit,
The mission and identity of Anglican churches in the Benelux, Antwerpen: North West Europe Archdeaconry Synod, pp. 40, ISBN 1900499045, € 6,-.
- Haenen, M. (2008),
Tien paters op Gods grote akker. De laatste Nederlandse missionarissen in Brazilië, Promotheus, pp. 269, ISBN 9789044612097, € 17,95.
- Jong, Gert de, (2008),
Doen alsofer niets is. Sociologische gevalstudie over een kerkelijke gemeente als dynamische configuratie, Wageningen: Ponsen & Looijen B.V. pp. 254 ISBN 9789064642920. (dissertatie Nijmegen.).
- Knipschild, Harry (2007),
Soldaten van God. Nederlandse en Belgische missionarissen op missie in China in de negentiende eeuw, Amsterdam: Bert Bakker, pp. 312, ISBN 9789035131934, € 25,-.
- Poels, Vefie (2008),
Vrouwen met een missie. Vier missiecongregaties in Nederland en de toekomst van hun missionair verleden, Nijmegen: Valkhof Pers, pp 160., ISBN 9789056252717, € 17,-.
- Schäfer, Heinrich Wilhelm (2008),
Kampf der Fundamentalismen. Radikales Christentums, radikaler Islam und Europas Moderne, Frankfurt a.M: Suhrkamp/Insel Verlag, pp. 252, ISBN 9783458710172, € 19.80.
- Spalek B. & A. Imtoul (eds) (2008),
Religion, Spirituality and Social Science. Challenging marginalisation., Bristol: Policy Press. pp 214. ISBN 9781847420411, £52.00.
- Vranckx, Jos (2008),
Geloof als geneesmiddel. De vergeten factor x?, Leuven: Davidsfonds Uitgeverij, pp 247, ISBN 9789058265661, € 22.50.