

Religie & Samenleving

JAARGANG 18 | NR 1

'Je kunt geen vrede brengen, je kunt het alleen voelen.' Hoe contemplatieve activisten de wereld (willen) veranderen

Suzanne Klein Schaarsberg

Gender, *gioer* en gebedssjaals
Het gebruik van een *talliet* door nieuwe liberale Joodse vrouwen

Lieke L. Schrijvers

Boekbesprekingen

**RADBOUD
UNIVERSITY
PRESS**

Religie & Samenleving

Jaargang 18, nummer 1

Maart 2023

Inhoud

Redactioneel	3
‘Je kunt geen vrede brengen, je kunt het alleen voelen.’ Hoe contemplatieve activisten de wereld (willen) veranderen <i>Suzanne Klein Schaarsberg</i>	5
Gender, <i>gioer</i> en gebedssjaals Het gebruik van een <i>talliet</i> door nieuwe liberale Joodse vrouwen <i>Lieke L. Schrijvers</i>	26
Boekbesprekingen	50

Colofon

Religie & Samenleving

Religie & Samenleving wil een podium bieden aan hen die zich bezig houden met het bestuderen 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.

Religie & Samenleving wordt uitgegeven door Radboud University Press en verschijnt driemaal per jaar. Bijdragen voor *Religie & Samenleving* worden door de redactie beoordeeld. Artikelbijdragen worden ook voorgelegd aan één of meer externe, anonieme beoordelaars. Over het al dan niet opnemen van bijdragen beslist de redactie.

Redactieleden

Jeroen Jans
Lammert Gosse Jansma
Joris Kregting
Brenda Mathijssen
Inge Sieben
Welmoed Wagenaar (secretaris)

Recensie-exemplaren

Joris Kregting
Radboud Universiteit
Erasmusplein 1 (kamer 17.03c)
6525 HT Nijmegen
joris.kregting@ru.nl

Vormgeving

Textcetera, Den Haag

Abonnementsprijzen gedrukte exemplaren

Instituten: € 45,-
Standaard: € 30,-
Leden Werkgezelschap Godsdienstsociologie
en Godsdienst antropologie: € 25,-
Leden NSV: € 20,- / € 25,-
Los nummer: € 12,50

Abonnementenadministratie

Radboud University Press
Postbus 9100
6500 HA Nijmegen
radbouduniversitypress@ru.nl

Druk

Pumbo.nl

Website: www.religiesamenleving.nl

E-mail: religiesamenleving@gmail.com

2023 is het laatste jaar dat het tijdschrift via een abonnement op papier beschikbaar is. Per 1 januari 2024 verloopt deze optie. Tussentijds opzeggen kan schriftelijk via radbouduniversitypress@ru.nl. Losse gedrukte nummers kunnen worden besteld via de website: religiesamenleving.nl.

ISSN 1872-3497
E-ISSN 2773-1669

**RADBOUD
UNIVERSITY
PRESS**

© 2023 Religie & Samenleving

Religie & Samenleving wordt gepubliceerd in Diamond Open Access met de volgende Creative Commons-licentie: Attribution-4.0-International (CC BY 4.0). Deze licentie houdt in dat het kopiëren, distribueren, vertonen en uitvoeren van het werk en afgeleide werken is toegestaan op voorwaarde van het vermelden van de oorspronkelijke auteur(s).

Redactioneel

De afgelopen jaren gingen veel bijdragen in *Religie & Samenleving* over corona. Er werd voorspeld dat het virus een blijvertje zou zijn en dat we ermee moeten leren leven. Natuurlijk gingen de bijdragen in dit tijdschrift dus over hoe religie in al haar verschijningen kan helpen om de fysieke en zeker ook mentale problemen die met corona gepaard gaan het hoofd te bieden. En over hoe ons zingevingssysteem dit blijvertje kan integreren. Er zijn nog steeds tal van besmettingen en zelfs landen met lockdowns. Toch kan ook gesteld worden dat in Nederland het leven van alledag niet meer door corona wordt geregeerd; een bezoek aan Oeteldonk in het voorlaatste weekend van februari 2023 kan deze stelling empirisch onderbouwen.

Andere maatschappelijke problemen eisen nu weer de hoofdrol op in het debat; corona is of was helaas niet het laatste probleem dat de mensheid dient te overwinnen. Heel duidelijk geldt dat voor een steeds terugkerend en een steeds urgenter wordend probleem: oorlog tussen landen en natuurlijk de zorgen over ons klimaat. Ook wat betreft deze problemen dringt de vraag zich op hoe religie en zingeving er zich tot verhouden.

Religie & Samenleving probeert aan te sluiten bij actuele maatschappelijke debatten. Derhalve bevat het huidige nummer *geen* bijdrage over corona maar wel over spirituele initiatieven die reageren op maatschappelijke uitdagingen. Suzanne Klein Schaarsberg (Tilburg University) toont dat spiritualiteit en contemplatie niet alleen een motivatie kunnen zijn om mee te doen aan protesten, bijvoorbeeld vóór vrede, maar volgens haar respondenten ook zelf een *vorm* van protest zijn: een publieke ervaring van innerlijke vrede verbetert de wereld. De andere bijdrage, van Lieke Schrijvers (Vrije Universiteit Amsterdam), biedt interessante inzichten in een meer institutionele vorm van religie: de toetreding van niet-joodse vrouwen tot liberale joodse geloofsgemeenschappen en de rol die rituele praktijken, in het bijzonder het dragen van de gebedssjaal, daarbij spelen. Bijzonder actueel is de aandacht voor de gendernormen in dit proces van toetreding en gemeenschapsparticipatie. We sluiten het nummer af met een fors aantal boekbesprekingen over een breed spectrum aan onderwerpen.

Het tijdschrift *Religie & Samenleving* heeft een bewogen 2022 achter de rug. In de redactie werd afscheid genomen van de gewaardeerde leden Leni Franken (Universiteit van Antwerpen) en William Arfman (Tilburg University). En we namen afscheid van uitgever Eburon en sloten aan bij Radboud University Press. Deze overgang ging gepaard met open access, wat inhoudt dat alle

bijdragen inmiddels vrij voor iedereen, ook studenten, toegankelijk zijn via onze website. Dit betreft niet alleen actuele bijdragen en bijdragen in de toekomst, maar ook ons archief sinds de oprichting in 2006. Auteurs worden van harte uitgenodigd om hun bijdrage nu op eigen initiatief en volledig zelf via de website van *Religie & Samenleving* in te dienen. De overgang was behoorlijk arbeidsintensief maar werd gelukkig uitstekend begeleid door onze nieuwe uitgever. Hiermee is ons tijdschrift klaar voor de digitale toekomst!

‘Je kunt geen vrede brengen, je kunt het alleen voelen.’ Hoe contemplatieve activisten de wereld (willen) veranderen

Suzanne Klein Schaarsberg*

Summary

A growing group of people uses contemplation as a spiritual response to complex global challenges such as conflict. Peace, these contemplative activists argue, is not an external material condition, but an embodied, mystical experience beyond religion, language and social roles that brings about social change. Scholars should therefore reconsider the claim that spirituality in the public domain only supports the neoliberal status quo. This article shows such movements instead challenge a liberal conceptualization of peace by rejecting an ontological separation of inner experiences and outer reality. The argument developed in this article, then, is two-fold: firstly, contemplative activism shows that spirituality becomes a form of social action and social action becomes a form of spirituality. Secondly, if scholars want to better understand how spiritual people respond to societal challenges, they must begin by recognizing that for many spiritual activists interior experiences and exterior realities are not separate realms of being.

Introductie

Hoewel in de jaren '60 en '70 van de vorige eeuw spiritualiteit nauw vervlochten was met het uiten van maatschappijkritiek is er onder deskundigen, ook academische, een tendens ontstaan om ze los van elkaar te zien. Het idee dat moderne spiritualiteit bestaande machtsstructuren kan uitdagen wordt door sociale wetenschappers dan ook veelal verworpen (Bellah et al. 2008; Purser 2019). Volgens zowel Jain (2015) als Purser (2019) ondersteunt moderne spiritualiteit bij uitstek het neoliberalisme waarop westerse samenlevingen zijn gestoeld. Het feit dat we spiritualiteit zien als een privéaangelegenheid, zo stellen Carrette en King (2005), is juist een teken dat het neoliberalisme, een politieke ideologie die het functioneren van de vrije markt en de vrijheid van

* Suzanne Klein Schaarsberg is als postdoctoraal onderzoeker verbonden aan de Tilburg Universiteit. Ze is geïnteresseerd in religie en (internationale) politiek en is gespecialiseerd in de rol van spiritualiteit in hedendaagse protestbewegingen.

het individu vooropstelt, spiritualiteit geen politieke rol toekent. We moeten daarom op zoek gaan naar voorbeelden, zo stellen zij, waarin spiritualiteit zichzelf een rol toekent in het publieke debat en daarmee de neoliberale status quo uitdaagt. In hun woorden: ‘We willen het individualistische en corporatistische monopolie van de term spiritualiteit aanvechten (...) niet om een beroep te doen op een soort oude ‘authentieke’ of ‘ware’ spiritualiteit (...) maar om de betwiste ruimte te openen [in het academische debat] waarin meer alternatieve, sociaal geëngageerde conceptualiseringen van de term uitdrukking kunnen vinden’ (Carette en King 2005, 8).

Met dit artikel wil ik bijdragen aan het openen van deze academische ‘betwiste’ ruimte door contemplatief activisme als voorbeeld te nemen van spirituele initiatieven die reageren op maatschappelijke uitdagingen. Een groeiende groep mensen gebruikt contemplatieve methoden als een vorm van protest tegen hedendaagse maatschappelijke uitdagingen zoals terrorisme of klimaatverandering. In dit artikel bekijk ik hoe vrede door contemplatieve activisten wordt geconceptualiseerd op basis van aannames die niet stroken met het (neo)liberale paradigma. Zij ervaren vrede niet als een uiterlijke werkelijkheid maar als een belichaamd potentieel voor maatschappelijke verandering: vrede is iets wat gevoeld en ervaren kan worden. Het is voornamelijk een innerlijke staat van ‘zijn’ voor mijn gesprekspartners in het veld, die volgens hen tegelijkertijd ook de buitenwereld positief beïnvloedt.

Het standpunt dat ik hiermee naar voren breng is tweevoudig. Ten eerste laat contemplatief vredesactivisme zien dat spiritualiteit niet alleen een motivatie kan zijn om mee te doen aan politieke protesten (zoals uitvoerig beschreven in literatuur over spiritueel activisme, zie bijvoorbeeld McIntosh en Carmichael 2016; Khuankaew 2020; McLoughlin 2020) maar ook zelf een *vorm* van protest is: een publieke ervaring van innerlijke vrede verbetert volgens contemplatieve activisten de wereld. Ten tweede beargumenteer ik dat als we willen begrijpen hoe spiritualiteit als vorm van protest werkt voor de mensen die het daadwerkelijk beoefenen, we moeten beseffen dat zij het individu niet, zoals gangbaar in het liberale gedachtegoed, zien als afgescheiden van het grotere geheel. Innerlijke en uiterlijke realiteit zijn volgens hen niet ontologisch van elkaar te scheiden.

Ik benader contemplatie als een ‘paraplucategorie’: het omvat meerdere ervaringen, activiteiten en rituelen zoals gebed, meditatie, mindfulness, yoga en zelfs poëzie, dans, schrijven of onderzoek. Specifiek verwijzen contemplatieve activiteiten naar ‘verschillende benaderingen, disciplines en methoden voor het ontwikkelen van aandacht, bewustzijn, mededogen, concentratie, aanwezigheid [en] wijsheid (...)’ (Komjathy 2018, 14). Er is een debat gaande in

hoeverre dit soort activiteiten zijn 'geseculariseerd' (Carrette en King 2005; Sun 2014; Purser 2019; Brown 2016), maar over het algemeen zijn wetenschappers het erover eens dat ze zijn ontstaan binnen religieuze en spirituele tradities. Als ik het heb over sociale actie, maatschappelijke verandering of activisme, hanteer ik de betekenis zoals deze veelal wordt aangenomen in onderzoek naar spiritueel activisme: 'maatschappelijke dienstverlening, soms voortkomend uit diepgewortelde overtuigingen, die het strategische doel heeft om verandering in deze wereld teweeg te brengen' (Stanczak 2006, 5). Contemplatieve activisten zetten contemplatie dus in om de wereld te verbeteren.

Om te beginnen onderzoek ik in dit artikel hoe vrede naar voren komt als een belichaamde ervaring die verder reikt dan religie, woorden en alledaagse rollen (denk bijvoorbeeld aan 'werknemer', 'consument', 'burger', etc.) Vervolgens ga ik na of we contemplatief activisme kunnen zien als een spiritualiteit die een (neo)liberaal vredesparadigma ondersteunt. Klopt het, zoals critici beweren, dat in plaats van de status quo uit te dagen om zo maatschappelijke verandering te weeg te brengen, contemplatieve activisten de gevestigde liberale orde juist steunen? Of ontsnapt deze interpretatie niet aan het onderscheid tussen innerlijke ervaringen en de uiterlijke werkelijkheid die mijn gesprekspartners juist in twijfel trekken? Hoe wordt vrede geconceptualiseerd als een spirituele ervaring door mijn gesprekspartners, een ervaring die schuilgaat achter religie, woorden of maatschappelijke rollen? Hoe wordt vrede geïntroduceerd niet als een uiterlijke, materiële toestand, noch als enkel een innerlijke, persoonlijke ervaring maar als een belichaamde potentie waarin dit ontologische onderscheid niet wordt ervaren? Hoe heeft een contemplatieve ervaring van vrede voor mijn gesprekspartners direct een positieve invloed op de samenleving, in zoverre dat *'je geen vrede kunt brengen, maar het alleen maar kan voelen'*?

1 Methodologie en het veldonderzoek

Hoewel veel onderzoek laat zien dat spiritualiteit een bron kan zijn voor maatschappelijk verzet (Stanczak 2006; Sheridan 2012; Khuankaew 2020), begint spiritualiteit zich ook als een vorm van protest te manifesteren in hedendaagse Europese samenlevingen. Contemplatie wordt bijvoorbeeld steeds vaker gebruikt als een vorm van protest tegen maatschappelijke uitdagingen zoals oorlog, terrorisme, wapenhandel, klimaatverandering en racisme (Pen 2014; King 2018; Mass Meditation: United in Rebellion 2019; St Ethelburga's

Centre for Reconciliation and Peace 2020; Silence for Peace, z.d.). Uit mijn veldwerk blijkt dat in het huidige ‘seculiere’ Europa duizenden mensen in hun vrije tijd samen komen om te mediteren in oude kerken, zich onder te dompelen in *sound baths* geproduceerd door Tibetaanse klankschalen en om deel te nemen aan mindfulness-retraites om innerlijke en uiterlijke transformatie met elkaar te verbinden. Als participerende observator woonde ik meer dan tien van deze initiatieven bij tussen 2018-2021 in Nederland, België en het Verenigd Koninkrijk¹, zoals bijvoorbeeld een wereldvredemeditatie georganiseerd door de *Enlight Your Wish Foundation* in Amsterdam, een sit-in georganiseerd door *Silence for Peace* in België, de *Inner Peace Conference* in Amsterdam en een meerdaagse retraite genaamd *Radical Wellbeing: Mindful Living for a Better World*. De meeste evenementen kwam ik op het spoor via sociale media of via eerdere veldwerkcontacten. Ze vonden plaats in publieke ruimtes, maar waren niet alle vrij toegankelijk. De initiatieven vonden vaak buiten plaats op openbare pleinen, in retraitecentra op het platteland, in oude kerken in Europese steden of in buurtcentra. Ik ‘bewoog’ mee met het veld wat inhield dat ik wanneer ik op het ene evenement werd uitgenodigd voor het volgende, ik daar vervolgens ook heen ben gegaan. Ik bezocht daardoor dus ook enkele evenementen waar ik expliciet voor was uitgenodigd. Dit betekkende ook dat, hoewel de meeste gebeurtenissen los van elkaar stonden, er sprake was van enige overlap in respondenten, gebruiken en bronnen.²

Tijdens de evenementen waaraan ik deelnam, kwamen meerdere aspecten van contemplatief activisme aan bod, zoals stille contemplatie (dit werd het meest beoefend – d.w.z. stilzitten in stilte of meditatie), aandachtig luisteren (*deep listening*) en het delen van ervaringen in kringen (het geven van onverdeelde, niet-oordelende aandacht wanneer iemand contemplatieve ervaringen deelt), *mindful* wandelen of bewuste beweging (d.w.z. wandelen in de natuur, yoga, bewegingsoefeningen), rituelen (een altaar maken, mantra’s zingen, de elementen of de dag eren) en gemeenschapsvormende bezigheden (samen koken en eten). Tijdens deze activiteiten hanteerde ik een methode die ik elders *thoughtful observation* heb genoemd: een vorm van participerende observatie die ook aandacht besteedt aan belichaamde – en *misschien* zelfs mystieke – ervaringen van de veldwerker tijdens het onderzoek (Klein Schaarsberg 2021). Van mijn ervaringen en de gesprekken die ik voor, tijdens en na deze evenementen had met deelnemers heb ik gedetailleerde aantekeningen gemaakt en deze later uitgewerkt tot volledige verslagen en interview-transcripten. Mijn interviewmethode was relationeel (Fujii 2018), wat inhield dat er geen vooropgezette vragenlijst was maar dat ik aanhaakte op onderwerpen die in de context relevant waren en/of die in gesprekken zelf naar voren kwamen. Op

deze manier zijn de antwoorden zo min mogelijk gestuurd door mijn eigen, voorbedachte vragen waardoor ik zo goed als mogelijk de belevingswereld van mijn gesprekspartners leerde begrijpen. Mijn participerende observatie en relationele interviews heb ik aangevuld en getrianguleerd met online-informatie die werd gedeeld op websites en via de sociale mediakanalen van de initiatieven waar ik bij betrokken was.

Deze methodologie is gebaseerd op wat Yanow en Schwartz-Shea *interpretative social science* noemen (Schwartz-Shea en Yanow 2012; Yanow en Schwartz-Shea 2014). Hierbij ontstaat kennis over de werkelijkheid door interactie met een bepaalde omgeving. Deze 'werkelijkheid' is dan ook niet enkel- maar meervoudig: al naar gelang mensen hun leven en sociale omgeving anders ervaren, verandert ook hun (ervaring van de) realiteit. Subjectieve benadering staat daarom voorop en kennis wordt niet gegenereerd door hypothesen te toetsen, maar door deel te nemen aan de processen waardoor betekenis ontstaat voor de gesprekspartners van de onderzoeker. Doordat de wetenschapper steeds meer leert begrijpen van de belevingswereld van haar gesprekspartners lopen analyse (begrip) en dataverzameling (veldwerk) door elkaar. Dit betekende ook bij mijn onderzoek dat er geen codering achteraf plaats heeft gevonden maar dat tijdens het veldwerk duidelijk werd dat een aantal thema's veelvuldig naar voren kwam als relevant voor contemplatief activisme. Dit waren onderlinge verbinding, vrede en transformatie. Wegens beperkte ruimte zal ik in dit artikel vooral ingaan op hoe contemplatieve activisten betekenis geven aan het concept 'vrede'.

In de volgende paragraaf van het artikel zal ik laten zien hoe contemplatieve activisten vrede centraal stellen in hun activiteiten als een belichaamd potentieel voor verandering dat zich voornamelijk openbaart *voorbij* religie, woorden en sociale rollen. Ik zal vervolgens laten zien hoe dit verschilt van een (neo)liberale opvatting van vrede en welke ontologische aannames in het liberale discours het moeilijk maken om vanuit die traditie contemplatie te zien als een vorm van activisme.

2 Vrede kun je zijn: vrede als belichaamd potentieel voor maatschappelijke verandering

2.1 *Vorbij religie: vrede als innerlijk weten en eeuwige wijsheid*

De zoektocht naar vrede, gekenmerkt door een innerlijke ervaring, is 'het principe van alle spiritualiteit en religie,' vertelde een spreker van de online Inner Peace Conference (IPC) in 2020 aan het publiek. Volgens de contemplatieve

activisten met wie ik heb gesproken kan dit gedeelde principe ervoor zorgen dat vrede ervaren kan worden via contemplatie, ongeacht iemands religie of cultuur. Zoals de organisator van een massameditatie in Londen opmerkte:

De bedoeling [van de meditatie] is om het bewustzijn van meditatie in het openbaar te vergroten, mensen van alle achtergronden, culturen en religies samen te brengen en positieve intenties de wereld in te sturen. We komen samen om ons oprechte vermogen te vieren om vrede te genereren, in het hier en nu. Dit is de vrede die we onze steden en de wereld bieden.

Contemplatie als een vorm van activisme gaat dus volgens contemplatieve activisten verder dan cultuur en geloof en beoefent een vorm van spiritualiteit waarin politiek engagement wordt uitgedrukt als een vermogen om vrede te genereren in de gemeenschappen waar contemplatieve activisten onderdeel van uitmaken. Neem bijvoorbeeld het initiatief *Silence for Peace* (S4P) dat volgens haar website het doel heeft ‘stilte een rol te geven in het publieke debat’ omdat ‘de taal van stilte alle samenlevingen, culturen en religies overstijgt’.

Tijdens veel van mijn veldwerkontmoetingen merkte ik op dat contemplatieve activisten hun activiteiten niet zien als religieus. Ze bedoelen daarmee niet dat ze seculier zijn in hun gebruiken, maar juist dat ze niet belemmerd willen worden door kaders die geïnstitutionaliseerde religie met zich meebrengt. In plaats daarvan verwijzen ze naar een eeuwige wijsheid die alle tradities verenigt (zie ook Aupers en Houtman 2013, 167). Deze filosofie komt erop neer dat aan alle wereldreligies en wijsheidstradities dezelfde metafysische waarheid ten grondslag ligt. Ik kwam voor het eerst in aanraking met dit perennialisme toen ik sprak met Guy³, een organisator van de IPC. Eén van de redenen waarom hij de conferentie initieerde was dat ‘de georganiseerde religie vastzit’. Gezien de enorme hoeveelheid uitdagingen waar de hedendaagse samenleving mee wordt geconfronteerd en de existentiële stress die deze uitdagingen mensen opleveren, bieden ‘oude religieuze ideeën’ volgens Guy geen nieuwe oplossingen. Voor hem is er een ‘grotere beweging’ voelbaar, een soort innerlijk weten of een stroom energie die ‘helder, veilig en vrij’ is van specifieke wereldbeelden. In een blog online verwijst de organisatie hierbij naar Spinoza en zijn nalatenschap:

Het [was] onze Nederlandse filosoof Spinoza (...) die mensen [wilde] laten zien dat God niet in uiterlijke verschijnselen kan worden gevonden, maar in ons, in ons bestaan. *Deus sive Natura*. Met andere woorden, God en de natuur zijn inwisselbaar. Dus de natuur, God, Allah, Boeddha, liefde, leven of hoe je het ook noemt, zit in

ieder van ons en in alles wat ons omringt. Tijdens de *Inner Peace Conference* zullen leraren met verschillende achtergronden en tradities hun wijsheid delen over hoe we ons kunnen verbinden met die ware Natuur en een diep gevoel van innerlijke vrede kunnen ervaren. (Inner Peace Conference 2018)

Door verbinding te maken met de wijsheid die '*Deus sive Natura*' kenmerkt, kan volgens de organisatoren van de IPC een einde gemaakt worden aan lijden en kan juist vrede en geluk worden gevonden. Om toegang te krijgen tot deze diepere wijsheid en om vrede 'voorbij' religie te vinden, vonden alle sessies van de IPC plaats in oude kerken:

Kerken zijn ontworpen om universele wijsheid naar de mensen te kanaliseren. Hun locaties worden altijd gekozen met een heldere geest, hun energetische veld functioneert als de *nadi's* [kanaal voor levensenergie] van de stad [Amsterdam]. Deze stedelijke heiligdommen zijn geladen met spirituele energie. Door innerlijke vrede te beoefenen op deze heilige plaatsen, maken we gebruik van deze energie. Hier kunnen we één worden met het universum en verder gaan dan [institutionele] religie.

De organisatie is ervan overtuigd dat meer innerlijke vrede zal leiden tot een nieuwe verbondenheid en zelfs een veranderde maatschappij. Het IPC wil 'bijdragen aan meer vrede op aarde en [we] kwamen tot de conclusie dat we dat het beste kunnen doen door meer innerlijke vrede te creëren'. Met andere woorden, spiritualiteit, door voorbij religie te reiken, wordt voor contemplatieve activisten een middel om de maatschappij te veranderen.

2.2 Voorbij taal en beweging: stilte als vrede

Naast dat vrede ontstaat voorbij religie door eeuwige wijsheid te ervaren, kwam in mijn veldwerk vrede ook naar voren als iets wat voorbijgaat aan taal en beweging. Nadat ik had meegedaan aan een stiltemeditatie tijdens een protestmars tegen het bezoek van Donald Trump aan het Verenigd Koninkrijk in 2018, legde één van de mensen die ik daarbij ontmoette aan me uit hoe belangrijk het was om vrede te belichamen als een daad van activisme: zonder zelf vrede te voelen, merkte hij op, 'kunnen we geen wereldvrede bereiken'. Voor de initiatiefnemers van S4P bevordert stilte vrede tegelijkertijd op een innerlijk en uiterlijk niveau; door zelf vrede te voelen wordt vrede verspreid. Zoals een van de stewards me vertelde: 'Je kunt geen vrede brengen, je kunt het alleen voelen.' Een meditatieleraar drukte het zo uit tijdens de IPC: 'Vrede

is niet een uiterlijke omstandigheid in de wereld om ons heen. Ware vrede is een toestand van hart en ziel.’

Als ik aan deelnemers van een meditatie of een stilteprotest voor wereldvrede vroeg hoe vrede voelde, zeiden ze vaak dat het moeilijk was om hun ervaring in taal uit te drukken. Ik sprak Indy, een vrouw van in de dertig uit Nederland, in Amsterdam. We woonden de slotsessie bij van de IPC, een wereldvredesmeditatie onder leiding van meditatieleraar Tijn Touber. Toen de meditatie was afgelopen en de conferentie formeel was afgesloten, vroeg ik haar hoe de meditatie voor haar voelde. Ze vertelde dat ze sceptisch was dat vrede een ‘ding’ was, iets wat je kunt vinden. In feite was er in haar meditatie-ervaringen niets om zich aan vast te houden – vrede of iets anders. Vrede was voor haar niet iets om naar terug te keren, maar het loste op in de ervaring van het niets: ‘Vrede is een heleboel dingen niet, maar het zit achter alles.’ Als je zou proberen vrede te vatten in woorden, ‘zou het vervagen en verdwijnen,’ vertelde ze me.

Dat vrede pas tevoorschijn komt in stilte, daar waar woorden niet toereikend zijn, kwam ook naar voren in een gesprek dat ik had met Niels tijdens S4P in Gent. Niels is nauw betrokken bij Waerbeke, de host van het S4P initiatief (‘Waerbeke bevordert en ondersteunt de integratie van stilte in alle domeinen van de samenleving,’ zo leest de website (Waerbeke, z.d.)). ‘Stilte,’ merkte hij op, ‘is niet simpelweg de afwezigheid van geluid of beweging.’ In plaats daarvan bevat stilte volgens hem een ruimte voor creativiteit – een ruimte van pure potentie van waaruit dingen en acties kunnen ontstaan. ‘Ik kan het niet met andere woorden zeggen,’ voegt hij eraan toe. ‘Stilte is de basis van alles.’ Wanneer je spreekt over wat er in stilte gebeurt, breek je die als het ware, maar het is ‘onmogelijk om die paradox te vatten. Als je in taal naar stilte en vrede verwijst, verbreek je daarmee de magie.’ Wat er in stilte gebeurt en hoe vrede voelt, is niet iets dat taal kan bevatten zonder iets van de magie te verliezen. Achter de taal ligt de werkelijke realiteit en deze kan alleen in stilte ervaren worden, volgens Niels.

Deze ervaring van stilte en innerlijke vrede is volgens S4P meer dan een afgebakende, persoonlijke gewaarwording: het heeft politieke gevolgen. S4P omschrijft zichzelf daarom op haar website (Silence for Peace, z.d.) ook wel als een vredesinitiatief: ‘Iedereen die wil bijdragen aan de wereldvrede wordt uitgenodigd om in stilte bij elkaar te zitten.’ ‘Stilte staat open voor iedereen. Stilte brengt eenvoud, geen namen, geen publiciteit, geen trompetgeluiden. *Stilte is de boodschap zelf*,’ aldus de website. Voor contemplatieve activisten roept stilte een innerlijke ervaring van vrede op en *dat* maakt een verschil in de wereld. Maar het gaat soms ook verder volgens de organisatie van een

wereldvredesmeditatie in Amsterdam. Na de meditatie stroomden bijvoorbeeld donaties voor de goede doelen die ze steunden binnen. En na de sit-in van S4P in 2017 kwam één van de winkeleigenaren rond het plein waar het initiatief plaatsvond naar de organisatoren toe met de vraag of ze 'dit elk weekend konden doen'. Ze had een verschil gemerkt in de manier waarop klanten haar benaderden. Stilte, als een ervaring van innerlijke vrede achter woorden, draagt zo dus op meerdere manieren bij aan het creëren van een betere wereld volgens contemplatieve activisten.

2.3 *Vorbij sociale rollen: vrede als de ware aard van de mens achter maatschappelijke identiteiten*

Tijdens een wereldvredesmeditatie in Amsterdam merkte een van de meditatiedocenten op dat meditatie hem in staat stelde te zien hoe hij was opgesloten in maatschappelijke en politieke rollen die niet goed bij hem pasten. Contemplatie hielp hem om zijn ware aard te ontdekken achter deze sociale identiteiten, die enkel als masker dienden. Een andere spreker op hetzelfde evenement legde uit dat hoewel er in Nederland geen oorlog is, het lang duurde voordat hij zich echt vredig voelde omdat hij zichzelf identificeerde 'met labels en ideeën over de werkelijkheid' waarin hij zich gevangen voelde. Door contemplatie kan hij zich verbinden met wie hij 'werkelijk' is. Vrede ontstaat voor hem niet als een uiterlijke omstandigheid, maar als een innerlijke ervaring achter alledaagse identificaties.

De labels en rollen zijn voor contemplatieve activisten een illusie omdat ze hen vervreemden van hun ware zelf. Zoals een van de organisatoren van de IPC het verwoordde in reactie op een online bericht van iemand die de doeltreffendheid van de IPC om meer vrede in de wereld te brengen in twijfel trok:

De enige manier om vrede te verspreiden is door vrede te ZIJN, dus hoe meer mensen we naar innerlijke vrede kunnen leiden, hoe meer vrede zich zal verspreiden. (...) Wat is lijden? Vind je lijden alleen in een oorlogsgebied? Is lijden verkracht worden? Zit lijden gevangen in de geest, wanneer je *onthecht bent van je innerlijke zelf*? Wanneer we gevangen zitten in de geest, gelovend in deze *illusie die leven wordt genoemd*, ervaren we voortdurend lijden. Maar als we innerlijke vrede ervaren, hebben we verbinding met onszelf, hoeven we geen lijden te ervaren, hoe 'lelijk' de situatie ook is waarin we ons bevinden.

Volgens contemplatieve activisten verspreidt vrede zich dus alleen als meer mensen zich vredig in zichzelf gaan voelen, wanneer zij niet meer van hun innerlijke zelf onthecht zijn. Om dat te doen, om innerlijke vrede te voelen,

moet men valse illusies, zoals bovengenoemde rollen en identiteiten ‘die het leven worden genoemd’ loslaten. Contemplatieve activisten doen een beroep op de ware menselijke natuur als antwoord op politieke en persoonlijke uitdagingen.

Als vrede de oorspronkelijke aard is van de mens die kan worden ontdekt achter het gesocialiseerde zelf, dan is meditatie een manier om deze alledaagse, schadelijke variant van onszelf aan de kant te zetten. Volgens de Nederlandse meditatieleraar Toubert hoeven mensen daarom niet de straat op om te protesteren, maar moeten ze gewoon gaan zitten mediteren:

Dat is in feite wat meditatie is, naar mijn idee, uit de weg gaan. Want alles wat we zoeken, al duizenden jaren, is er al. We zijn al vredig (...). Maar de reden dat we dat niet ervaren is omdat we het licht [in onszelf] blokkeren. In zekere zin staan we in de weg. Vanavond, tijdens deze meditatie, wil ik je graag helpen om aan de kant te gaan. (...) Vrede is je oorspronkelijke natuur (...). Al het zoeken naar vrede dat we hebben gedaan [tijdens de IPC], leidt ons terug naar het diepe besef dat wij degenen zijn op wie we hebben gewacht. Vrede is altijd hier geweest, in ons. En elke ademhaling brengt je dieper in deze stilte, in deze vrede. (Toubert 2017)

Eenmaal aan de kant, volgens Toubert (2017), in die vredige stilte ‘begint er iets magisch te gebeuren. Je kunt luisteren naar de stem van het leven, de energie van het leven, de liefde, de vrede, het geluk; dat is er altijd. Het begint door je heen en uit jezelf te stromen. En dan hoeft je niet te proberen de wereld te veranderen, het gebeurt vanzelf.’ Zoals blijkt uit bovenstaande opmerkingen, komt vrede niet naar voren als iets dat buiten contemplatieve activisten plaatsvindt, maar als een ware aard die zij ten diepste zijn en altijd al zijn geweest. Het blootleggen van deze ware aard heeft volgens hen verstrekkende gevolgen voor sociale verandering, omdat mensen in plaats van de straat op te gaan om te protesteren een belichaming kunnen zijn van de vrede die ze de wereld in willen brengen.

Kortom, in dit deel van het artikel heb ik laten zien hoe contemplatie voor mijn gesprekspartners in het veld leidt tot innerlijke vrede. Contemplatie, ten eerste, staat mijn gesprekspartners toe om niet gevangen te zitten in geïnstitutionaliseerde religie, maar om een eeuwige wijsheid te voelen en te ervaren. Ten tweede is deze ervaring iets dat ze niet onder woorden kunnen brengen. Het is een ervaring voorbij woorden die plaatsvindt in stilte die er altijd is, ‘onderliggend aan alles’. En ten derde ontstaat een innerlijk gevoel van vrede wanneer zij zich verbinden met hun ware aard die voorbijgaat aan sociale

identificaties. Ik heb ook laten zien hoe deze ervaring van vrede een vorm van protest is volgens contemplatieve activisten: contemplatie is een methode om de wereld te verbeteren volgens hen. Zoals al eerder aangegeven zal ik enkele argumenten bekijken die suggereren dat contemplatief activisme geen vrede brengt door dominante, liberale machtsverhoudingen te ondermijnen, maar ze in plaats daarvan juist ondersteunt. Dit gebeurt in de volgende paragraaf.

3 Innerlijke vrede, liberale vrede? Evaluatie en interpretatie

Hoewel mijn gesprekspartners geloven dat hun contemplatieve acties bijdragen aan wereldvrede, hebben verschillende wetenschappers betoogd dat hedendaagse spiritualiteit de status quo niet ondermijnt, maar deze juist ondersteunt (Bellah et al. 2008; Purser 2019; Jain 2020). In de jaren 1960-70 positioneerde een spirituele subcultuur zich als een tegenbeweging van verzet tegen het intellectualisme van de Verlichting, maar de huidige vormen van spiritualiteit zijn juist meer mainstream geworden (Jespers 2013). Studies hebben aangetoond dat spiritualiteit in toenemende mate neoliberale structuren ondersteunt: het is een product geworden dat kan worden geconsumeerd (Carrette en King 2005; Jain 2015). Spiritualiteit zelf wordt ook vaak afgeschilderd als een 'markt' van religieuze overtuigingen waarin men kan shoppen om aan individuele zingeving behoeften te voldoen (Carrette en King 2005; Rindfleisch 2005).

King (1999, 40) stelt daarom dat spiritualiteit en mystieke ervaringen voornamelijk gezien worden door sociale wetenschappers als 'een persoonlijke kwestie met als doel het cultiveren van innerlijke ervaringen van rust en vrede, en niet als een manier om de wereld te verbeteren'. Spiritualiteit zorgt ervoor dat 'het individu zich aan de status quo aanpast door angst en stress te verminderen' (King 1999, 40). Het label spiritualiteit in neoliberale samenlevingen wordt daarom geassocieerd met het innerlijke, het 'privé-leven van een individu en niet met publieke betrokkenheid of collectieve actie', aldus King. Carrette en King (2005, 5) concluderen dat 'in zekere zin het meest verontrustende aspect van veel moderne spiritualiteit is dat ze niet verontrustend genoeg is'. Volgens Jain (2020, 4) zijn spirituele mensen wel bekend met sociaal-politieke uitdagingen, maar de activiteiten die ze ondernemen om daarop te reageren, zoals bijvoorbeeld vredesmeditaties, zijn zo stelt zij onvoldoende om bestaande machtsstructuren succesvol uit te dagen.

Als ik kijk naar de mensen die ik heb gesproken, lijkt het inderdaad alsof zij focussen op zelfontplooiing en de individuele behoefte om zich goed te

voelen in hun eigen lichaam door op zoek te gaan naar innerlijke vrede en hun ware zelf. Door evenementen in het weekend te organiseren en daar in sommige gevallen kaartjes voor te verkopen wordt spiritualiteit inderdaad gecommuniceerd. Het sluit minder welgestelde mensen en mensen die in het weekend werken, omdat ze anders niet kunnen rondkomen, uit van deelname. Gezien deze verstriking met neoliberale principes is het wellicht geen verrassing dat het concept van vrede dat contemplatieve activisten voor ogen hebben ogenschijnlijk ook past binnen het liberale vredesparadigma. In de afgelopen jaren hebben onderzoekers beargumenteerd dat deze liberale conceptualisering van vrede centraal staat in het internationale systeem:

Onder liberale vrede wordt verstaan de dominante vorm van internationaal ondersteunde vrede stichting en vredesopbouw die wordt gepromoot door vooraanstaande staten, vooraanstaande internationale organisaties en internationale financiële instellingen. Deze vredesinterventies en vredesopbouwstrategieën worden gerechtvaardigd met behulp van liberale retoriek. (Mac Ginty 2010, 393)

In zijn meest simpele vorm is liberale vrede een ideologische overtuiging dat een betere wereld gecreëerd kan worden (Richmond 2005; Richmond 2006; Campbell et al. 2011; Mac Ginty en Richmond 2019). Dit vredesdiscours is gevormd in het globale 'Noorden' en wordt geëxporteerd via een netwerk van internationale organisaties die liberale waarden (autonomie, zelfontplooiing, eigen verantwoordelijkheid) centraal stellen en interventies door de internationale gemeenschap promoten in conflictgebieden. Het liberale vredesparadigma komt volgens Mac Ginty (2010, 393) o.a. tot uitdrukking in 'strategieën voor vredesopbouw die het primaat van het individu, het geloof in de herformbaarheid van individuen en instellingen, pluralisme en tolerantie, de rechtsstaat en de bescherming van eigendom reflecteren'. Vrede wordt binnen dit paradigma gezien als een objectief doel dat universeel haalbaar is en als een optimale uitkomst van politieke processen.

Veel van deze liberale vredeskenmerken herken ik bij mijn gesprekspartners in het veld. Zij zien vrede als de optimale uitkomst van hun acties. Ze geloven ook in de universaliteit van hun gebruiken zoals mediatie en stilte ('het is voor iedereen toegankelijk') en dat het doel van vrede te bereiken is. Het enige wat mensen hoeven te doen om dit doel wereldwijd te behalen is 'aan de kant' te gaan zodat hun ware zelf tevoorschijn kan komen. Het gaat uit van individuele verantwoordelijkheid en is een kwestie van persoonlijke ontwikkeling. Daarmee normaliseren en bestendigen contemplatieve activisten ogenschijnlijk dezelfde waarden (autonomie, zelfontplooiing, eigen

verantwoordelijkheid) als het liberale vredesparadigma. Vrede, ook in een contemplatieve vorm, functioneert in dat geval als een 'liberale remedie' die een verlossing biedt van 'oorlog, armoede, ziekte en "terrorisme"' (Mac Ginty 2010, 394). Contemplatie lijkt aan de criteria van dit liberale medicijn te voldoen: als we met zijn allen mediteren/ons innerlijke werk doen/onze ware aard ontdekken/leven naar ons hoogste potentieel dan zal de wereld een betere plek zijn, vrij van geweld, armoede en sociale ongelijkheid.

Er is echter ook een belangrijk verschil tussen het liberale vredesparadigma en vrede zoals die wordt geconceptualiseerd door contemplatieve activisten. In het liberale discours wordt het gebrek aan vrede niet gezien als het gescheiden zijn van iemands werkelijke natuur, een gebrek aan stilte, of het belemmerd worden door (religieuze) instituties. Vrede wordt bijna nooit gekarakteriseerd als een niet-seculiere, innerlijke, belichaamde ervaring, maar eerder als een omstandigheid waarin de samenleving al dan niet verkeert (Groff en Smoker 1996). Volgens de meeste vredeswetenschappers is vrede een voorwaarde waar een maatschappij aan voldoet, niet een persoonlijke, spirituele ervaring.⁴ Groff en Smoker (1996) beargumenteren dat westers vredesonderzoek zich bijna exclusief heeft gericht op uiterlijke vrede en het innerlijke aspect ervan genegeerd.

Simpelweg beargumenteren dat contemplatief vredesactivisme het liberale paradigma ondersteunt en daarmee de status quo niet uitdaagt maar juist bestendigt is dan ook iets te kort door de bocht. Daarmee zou ik voorbijgaan aan een belangrijk verschil in de wijze waarop vrede wordt geconceptualiseerd: waar het liberale vredesparadigma inzet op een verandering die in de kern materieel en maatschappelijk is, vindt deze 'uiterlijke' verandering volgens contemplatief activisten enkel plaats als er een 'innerlijke' vrede voelbaar is. Het lijkt alsof de scheiding tussen innerlijke en uiterlijke realiteit voor contemplatieve activisten vervaagt waardoor contemplatie een bijdrage levert aan het oplossen van sociaal-maatschappelijke uitdagingen. Kunnen we verklaren waarom een dergelijke ervaring van de realiteit vooralsnog geen input is geweest voor het liberale vredesparadigma?

4 Ontologische aannames: de scheiding tussen innerlijke en uiterlijke werkelijkheden

Het feit dat vrede niet wordt gezien als een spirituele beleving is niet heel erg verrassend volgens de Belgische schrijvers van het boek *Vrede kun je leren*. Van Reybrouck en D'Ansembourg (2017, 16) beargumenteren daarin dat de

moderne verlichtingsfilosofie een onderscheid maakt tussen innerlijke en uiterlijke realiteit. Dit, gepaard gaand met het proces van secularisatie, maakt het moeilijk om vrede voor te stellen als een mystieke ervaring. Innerlijkheid, esoterisme en contemplatie worden gezien als ‘zwak, New Age en *love & peace*’ (Van Reybrouck en D’Ansembourg 2017, 27). Hanegraaff (2013, 13) karakteriseert esoterisme daarom als de afvalbak van de moderniteit en ‘de tegenhanger van alles wat hoogopgeleide mensen geacht worden serieus te nemen’. Dit afvalputje van het verlichtingsdenken wordt gekenmerkt door de overtuiging dat er een universele, verborgen dimensie van de werkelijkheid bestaat en dat deze kan worden bereikt door de aandacht naar binnen te richten. Esoterie verwijst naar kennis over deze verborgen werkelijkheid die wordt gegenereerd vanuit een persoonlijke ervaring van innerlijkheid en komt van het Griekse woord ‘esō’ dat verwijst naar ‘binnen’ (King 2005). Exoterisch daarentegen verwijst naar publieke kennis die volgens de verlichtingsnormen verifieerbaar is, niet beïnvloedt door innerlijke ervaringen. Toen het seculiere verlichtingsdenken de publieke verbeelding en de wetenschap overnam, zijn esoterische ervaringen uit het openbare leven (en de academie) verbannen (Hanegraaff 2014).

Contemplatief activisme, met een focus op innerlijke, belichaamde ervaringen die verder gaan dan religie, woorden en sociale rollen, past binnen deze esoterische traditie (of zoals een van mijn gesprekspartners bij S4P opmerkte, ‘in de middeleeuwen waren we hiervoor op de brandstapel geëindigd’). Net als het esoterisme erkent contemplatief activisme een innerlijke universele kennistraditie die een spirituele dimensie van de werkelijkheid blootlegt die anders verborgen blijft. Het onthult ‘een natuurlijk of “spiritueel” zelf dat verborgen ligt achter het “alledaagse” of “conventionele” zelf dat wordt gezien als een vals product van de samenleving’ (Houtman 2015, 12). Houtman (2015) onderscheidt dit spirituele ‘echte zelf’ van een liberale versie van het individu als ‘de morele drager van rechten’. Individualisme in het verlichtingsdenken, met name gebaseerd op het gedachtegoed van Kant en Descartes, gaat meestal uit van een innerlijke realiteit die gekenmerkt wordt door rationaliteit en rede. De mens kan van daaruit worden gezien als een denkend, zelfbewust, onafhankelijk en afgescheiden individu en daarmee de ‘meester van de wereld’ en drager van rechten en plichten in moderne maatschappijen (Rice 2005). Deze universele rechten vloeien voort uit het feit dat een individu onderdeel uitmaakt van de mensheid (Houtman 2015, 6).

Als reactie op de liberale, moderne verlichtingsorde is er echter ook een ander, meer expressief beeld van het individu ontstaan. Deze gaat zoals hierboven beschreven, uit van een spiritueel en authentiek ‘zelf’ welke los staat

van maatschappelijke verwachtingspatronen. Voor romantische denkers is dit 'zelf' niet universeel zoals in het verlichtingsdenken, maar uniek in zijn kern en bestaat de innerlijke realiteit uit gevoel in plaats van rede. In plaats van zelfbeheersing wordt zelfexpressie vooropgesteld: het uiten van jezelf, het bekrachtigen van de zelf is een belangrijk uitgangspunt. Hoewel dit spirituele 'zelf' los staat van sociale identiteiten, brengt de subjectieve ervaring die eraan ten grondslag ligt een diepe verbinding met de omgeving tot stand, wat Hay (2000) *relationeel bewustzijn* noemt. Naast een morele, rationele vorm van individualisme is er dus ook een ervaringsgericht individualisme te onderscheiden in het westerse denken, waarin relaties met andere levende wezens gezien worden als de sleutel tot zelf-ontdekking (Heelas 2008, 193).

Vanuit dit romantische, spirituele ideaal bezien is het individu geen autonome, afgescheiden drager van rechten, maar een authentiek zelf dat in verbinding staat met al wat leeft (wat Hanegraaff (1996) ook wel holisme noemt). Heelas en Woodhead (2005) maken daarom onderscheid tussen 'individuele subjectiviteit' en 'relationele subjectiviteit'. De eerste categorie komt overeen met de morele, rationale versie van individualiteit zoals hierboven beschreven, waarin het 'zelf' op zichzelf staat. In de tweede categorie, welke meer overeenkomt met het romantische ideaal, is de unieke kwaliteit van het individu ook belangrijk maar gaat die 'niet ten koste van betrokkenheid bij anderen' (Zondag 2013). Veel spirituele mensen, en zo ook de meeste contemplatieve activisten, zien zichzelf niet als afgescheiden individu maar als onderdeel van een groter geheel, waardoor zij zich daar ook actief toe verhouden (Oh en Sarkisian 2012).

Zoals ik eerder aangaf, heeft de scheiding van innerlijke ervaringen en 'verifieerbare' kennis eraan bijgedragen dat innerlijke, spirituele ervaringen geacht worden geen rol te spelen in publieke aangelegenheden. Zoals King (1999, 10) het stelt: 'Het feit dat "het mystieke" wordt gezien als irrelevant voor kwesties rondom sociale en politieke autoriteit, weerspiegelt hedendaagse, geseculariseerde noties en houdingen ten opzichte van macht.' Het mystieke wordt hierdoor als het ware 'gedomesticeerd', waardoor het wordt ontmoedigd een rol te spelen in politieke kwesties zoals sociale rechtvaardigheid of klimaatverandering. Carrette en King (2005, 41) voegen eraan toe dat '[een spirituele] oriëntatie op zichzelf duidelijk niet onverenigbaar is met een sociaal geëngageerd perspectief, maar dat wordt het wel zodra "het individu" wordt opgevat als een onafhankelijke, autonome en grotendeels op zichzelf staande entiteit binnen de samenleving'. Ze benadrukken dat 'er een breed scala aan activisten en sociale bewegingen is die de individualisering van het spirituele betwisten' (Carrette en King 2005, 47). Hoewel contemplatieve

vredesactivisten in eerste instantie het liberale concept van vrede lijken te steunen, zoals hierboven beschreven, lijken zij er ook mee te breken en te bewegen richting een expressieve vorm van individualisme als ze zeggen: ‘Er kan enkel meer vrede in de wereld zijn als er meer vrede komt in onszelf.’ De scheiding tussen persoonlijke ervaringen en publiek-relevante kennis is volgens hen gebaseerd op een valse scheiding tussen innerlijke en uiterlijke werkelijkheden.

Het relatieve gemak waarmee innerlijkheid binnen het liberale discours wordt geplaatst ‘binnen de grenzen van het moderne, individuele zelf’ (Carrette en King 2005, 44) maakt het daardoor extra moeilijk om spiritualiteit te bestuderen als een beweging die niet enkel gericht is op zelfontplooiing maar ook sociaal geëngageerd is en om mystieke ervaringen te zien als vormen van politieke expressie. Door te begrijpen hoe het individu voor mijn gesprekspartners niet afgescheiden is van het grotere geheel maar er intrinsiek – bijvoorbeeld door innerlijke ervaringen – mee is verbonden, hoop ik bij te dragen aan het scheppen van de intellectuele ruimte om de rol van spiritualiteit in het publieke domein te bestuderen vanuit andere, niet liberale perspectieven met betrekking tot het individu. Hoe kan vrede bijvoorbeeld, vanuit deze intellectuele ruimte, begrepen worden als een belichaamd potentieel voor maatschappelijke verandering?

5 Vrede als een belichaamd potentieel voor maatschappelijke verandering

Zoals we hebben gezien maakt de ervaring van innerlijke vrede voor mijn gesprekspartners een verschil: *vrede kennen is vrede brengen*. Vrede is voor hen geen materiële toestand, maar iets dat voortkomt uit een innerlijke beleving. In feite is het iets dat er altijd al was: een tijdloze eeuwige wijsheid die ten grondslag ligt aan alle religieuze tradities, een potentiële stilte achter woorden, en een ware aard achter maatschappelijke verwachtingspatronen. Contemplatie verandert woede, angst en lijden in vrede – niet omdat vrede iets is dat in de samenleving moet worden bereikt, zoals veel van de liberale vredesliteratuur beweert – maar omdat het een innerlijke ervaring is. Het verschil dat mijn gesprekspartners maken, de maatschappelijke verandering die plaatsvindt, wordt dus niet buiten henzelf gezocht in een uiterlijke werkelijkheid, maar wordt als het ware een verandering in de subjectieve ervaring van het zelf: mijn gesprekspartners worden vreedzaam omdat ze al vreedzaam waren.

Contemplatie schept dus een mogelijkheid om anders te zijn, door een subtiel verschil te bewerkstelligen in de subjectieve ervaring van mijn gesprekspartners. Deze subjectieve ervaring is relationeel – zoals Heelas en Woodhead (2005) het uiteenzetten – want het staat direct in verbinding met en heeft invloed op de ‘uiterlijke’ wereld om contemplatieve activisten heen. Innerlijke en uiterlijke realiteiten worden in die subjectieve ervaring dan ook niet radicaal gescheiden, maar worden eerder samengebracht in een mystieke ervaring die zowel de binnen- als de buitenwereld tegelijkertijd verandert. Contemplatieve activisten geloven dat ze alleen verandering tot stand kunnen brengen wanneer ze een innerlijke spiritualiteit ervaren die hen een vredig gevoel geeft, waardoor een onderscheid tussen innerlijke en uiterlijke realiteit geen stand meer houdt. Om te begrijpen hoe contemplatie een vorm van politiek engagement is voor mijn gesprekspartners, is het dus belangrijk om te zien dat contemplatieve activisten de werkelijkheid anders ervaren dan het verlichtingsdenken in het algemeen en het liberale vredesparadigma specifiek impliceren: innerlijke en uiterlijke realiteiten zijn niet van elkaar gescheiden.

Conclusie

In dit artikel heb ik laten zien dat voor contemplatieve activisten, voorbij overtuigingen, religie, taal, beweging en maatschappelijke rollen, een innerlijke ervaring van vrede schuilt. Vrede is voor hen geen uiterlijke materiële toestand, maar een belichaamde, mystieke beleving die maatschappelijke verandering teweegbrengt. Volgens Heelas (2008, 196) zouden we daarom kritisch moeten kijken naar de bewering ‘dat spiritualiteit en [een ervaring van] het innerlijke leven weinig doen om [sociale problemen] aan te pakken’. Zoals dit artikel laat zien, dagen contemplatieve activisten de ontologische aannames van het liberale (vredes)paradigma uit; zij ervaren een werkelijkheid waarin innerlijke ervaringen en uiterlijke realiteit niet van elkaar gescheiden zijn. Wanneer we de rol van hedendaagse spiritualiteit in de politiek bestuderen kan het raadzaam zijn het liberale individu van het verlichtingsdenken niet per definitie als uitgangspunt van onze analyses te nemen wanneer ons veldwerk daar niet mee strookt. Het opent daarmee de intellectuele ruimte om de rol van spiritualiteit in maatschappelijke uitdagingen te bestuderen vanuit andere, niet liberale invalshoeken. Een bereidheid om voorbij het liberale individu te kijken door andere ervaringen van de werkelijkheid serieus te nemen schept de mogelijkheid om te begrijpen hoe contemplatief activisme voor mijn gesprekspartners maatschappelijke verandering te weeg brengt. Wat

dit artikel laat zien is dat spiritualiteit niet alleen een motivatie kan vormen om deel te nemen aan activisme, maar dat de beoefening daarvan op zichzelf voor contemplatieve activisten een vorm van protest wordt. Het is voor spiritueel-geëngageerde mensen een manier om te reageren op maatschappelijke uitdagingen, waardoor spiritualiteit voor hen een vorm van sociale actie wordt, en sociale actie een vorm van spiritualiteit.

Noten

- 1 De focus op Nederland, België en het Verenigd Koninkrijk tijdens mijn promotie-onderzoek werd vooral ingegeven door praktische overwegingen. Omdat ik in het VK woonde en oorspronkelijk uit Nederland kom, waren dit (door beperkingen van tijd en geld) de landen waar ik gemakkelijk naartoe kon reizen om evenementen bij te wonen. Meer onderzoek zou dus nog gedaan kunnen worden in andere Europese landen.
- 2 Omdat de motivatie voor mijn veldwerk overwegend theoretisch was – ik wilde begrijpen wat er precies gebeurt op het moment dat contemplatie tot ‘verandering’ leidt en hoe zich dit verhoudt tot bestaande politieke theorieën – heb ik geen gegevens verzameld over de identiteit en sociaaleconomische positie van mijn gesprekspartners. Mijn observaties komen echter overeen met de bevindingen van andere onderzoekers die erop wijzen dat de ruimtes van hedendaagse spiritualiteit voornamelijk toegankelijk zijn voor blanke, gezonde mensen uit de middenklasse.
- 3 Om de anonimiteit van mijn gesprekspartners te waarborgen, gebruik ik in dit artikel niet hun echte namen.
- 4 Er zijn ook in de vredesliteratuur wel verwijzingen te vinden naar de innerlijke, persoonlijke en zelfs spirituele aspecten van het bewerkstelligen van vrede. Johan Galtung, een vooraanstaande vredeswetenschapper, spreekt bijvoorbeeld van indirect, innerlijk geweld in mensen (Galtung 1996) en noemt ‘spirituele dood’ – wanneer het leven zijn betekenis verliest – een vorm van structureel geweld (Galtung 1985). Maar hoewel hij zelf oproept om het internationale vredesparadigma te ontdoen van zijn materialistische focus, vinden spirituele en innerlijke aspecten (vooralsnog) geen uiting in Galtungs eigen kaders van positieve en negatieve vrede.

Literatuur

- Aupers, Stef, en Dick Houtman. 2013. “Beyond the Spiritual Supermarket: The Social and Public Significance of New Age Spirituality.” In *New Age Spirituality: Rethinking Religion*, geredigeerd door Steven Sutcliffe en Ingvild Sælid Gilhus, 174–96. Durham: Acumen.
- Bellah, Robert N., Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler en Steven M. Tipton. 2008. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Los Angeles: University of California Press.

- Brown, Candy Gunther. 2016. "Can 'Secular' Mindfulness Be Separated from Religion?" In *Handbook of Mindfulness*, geredigeerd door Ronald E. Purser, David Forbes en Adam Burke, 75–94. Cham: Springer International Publishing.
- Campbell, Susanna, David Chandler en Meera Sabaratnam, red. 2011. *A Liberal Peace? The Problems and Practices of Peacebuilding*. Londen: Zed Books.
- Carrette, Jeremy R., en Richard King. 2005. *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*. New York: Routledge.
- Fujii, Lee Ann. 2018. *Interviewing in Social Science Research: A Relational Approach*. New York: Routledge.
- Galtung, Johan. 1985. "Twenty-Five Years of Peace Research: Ten Challenges and Some Responses." *Journal of Peace Research* 22, nr. 2: 141–58.
- , 1996. *Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilization*. Londen: Sage Publications.
- Groff, Linda, en Paul Smoker. 1996. "Spirituality, Religion, Culture and Peace: Exploring the Foundations for Inner-Outer Peace in the Twenty-First Century." *International Journal of Peace Studies* 1, nr. 1: 57–113.
- Hanegraaff, Wouter J. 1996. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden: E.J. Brill.
- , 2013. *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*. New York: Bloomsbury.
- , 2014. *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hay, David. 2000. "Spirituality versus Individualism: Why We Should Nurture Relational Consciousness." *International Journal of Children's Spirituality* 5, nr.1: 37–48.
- Heelas, Paul. 2008. *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. Malden: Blackwell Publishers.
- Heelas, Paul, en Linda Woodhead. 2005. *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*. Malden: Blackwell Pub.
- Houtman, Dick. 2015. "Pure Religion and Real Sacrality." In *Religion and Culture in a Globalized World: New Paradigms and Research*, geredigeerd door Robert Hefner, Christiane Timmerman, Luc Braeckmans en Sara Mels, 26. Berlijn: Peter Lang.
- Inner Peace Conference. 2018. "Why Amsterdam?" <https://innerpeaceconference.org/blog/inner-peace-conference-amsterdam>.
- Jain, Andrea R. 2015. *Selling Yoga: From Counterculture to Pop Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- , 2020. *Peace, Love, Yoga: The Politics of Global Spirituality*. New York: Oxford University Press.
- Jespers, Frans. 2013. "From New Age to New Spiritualities: Secular Sacralizations on the Borders of Religion." In *New Age Spirituality: Rethinking Religion*, geredigeerd door Steven Sutcliffe en Ingvild Sælid Gilhus, 197–211. Durham: Acumen.

- Khuankaew, Ouyporn. 2020. "Grassroots Women Transforming Patriarchy with Spiritual Activism." *Journal of Feminist Studies in Religion* 36, nr. 1: 113–21.
- King, Richard. 1999. *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and 'the Mystic East'*. New York: Routledge.
- , 2005. "Mysticism and Spirituality." In *The Routledge Companion to the Study of Religion*, geredigeerd door John R. Hinnells. Londen: Routledge.
- King, Ruth. 2018. *Mindful of Race: Transforming Racism from the inside Out*. Boulder: Sounds True.
- Klein Schaarsberg, Suzanne. 2021. "To Stop and See: Contemplative Fieldwork as Thoughtful Observation." *Political Anthropological Research on International Social Sciences* 2, nr. 2: 261–96.
- Komjathy, Louis. 2018. *Introducing Contemplative Studies*. Hoboken: Wiley.
- Mac Ginty, Roger. 2010. "Hybrid Peace: The Interaction between Top-down and Bottom-up Peace." *Security Dialogue* 41, nr. 4: 391–412.
- Mac Ginty, Roger, en Oliver P. Richmond. 2019. "The Local Turn in Peace Building: A Critical Agenda for Peace." *Third World Quarterly* 34, nr. 5: 763–83.
- "Mass Meditation: United in Rebellion." 2019. <https://www.facebook.com/events/trafalgar-square/mass-meditation-united-in-rebellion/45095839577333/>.
- McIntosh, Alastair, en Matt Carmichael. 2016. *Spiritual Activism: Leadership as Service*. Cambridge: Green Books.
- McLoughlin, Lisa A. 2020. "Spiritual Activism in the Context of US Energy Infrastructure." *Journal of Community Archaeology & Heritage* 7, nr. 2: 93–106.
- Oh, Seil, en Natalia Sarkisian. 2012. "Spiritual Individualism or Engaged Spirituality? Social Implications of Holistic Spirituality among Mind-Body-Spirit Practitioners." *Sociology of Religion* 73, nr. 3: 299–322.
- Pen, Elina. 2014. "Why Meditation Flashmobs Are Keeping UK Cities Sane." Laatst gewijzigd 29 mei 2014. https://www.huffingtonpost.co.uk/2014/05/27/meditation-flashmob_n_5397645.html.
- Purser, Ronald E. 2019. *McMindfulness: How Mindfulness Became the New Capitalist Spirituality*. Londen: Repeater.
- Rice, Richard. 2005. "The Challenge of Spiritual Individualism (And How to Meet It)." *Andrews University Seminary Studies* 43, nr.1: 113–31.
- Richmond, Oliver P. 2005. *The Transformation of Peace*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- , 2006. "The Problem of Peace: Understanding the 'Liberal Peace'." *Conflict, Security & Development* 6, nr. 3: 291–314.
- Rindfleisch, Jennifer. 2005. "Consuming the Self: New Age Spirituality as 'Social Product' in Consumer Society." *Consumption Markets & Culture* 8, nr. 4: 343–60.
- Schwartz-Shea, Peregrine, en Dvora Yanow. 2012. *Interpretive Research Design: Concepts and Processes*. New York: Routledge.

- Sheridan, Michael J. 2021. "Spiritual Activism: Grounding Ourselves in the Spirit." *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought* 31, nr. 1-2: 193-208.
- Silence for Peace. "Home." Geraadpleegd 3 oktober 2018. <http://www.silenceforpeace.org/nl/home/>.
- St Ethelburga's Centre for Reconciliation and Peace. 2020. "Subtle Activism: The Art of Weaving Inner and Outer Together for Social Change." Geraadpleegd 4 juni 2020. <https://stethelburgas.org/event/subtle-activism-a-pop-up-community-of-practice-for-those-weaving-together-spirituality-and-action/>.
- Stanczak, Gregory C. 2006. *Engaged Spirituality: Social Change and American Religion*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Sun, Jessie. 2014. "Mindfulness in Context: A Historical Discourse Analysis." *Contemporary Buddhism* 15, nr. 2: 394-415.
- Touber, Tijn. 2017. "World Peace Meditation." Inner Peace Conference, 2017. <https://www.facebook.com/innerpeaceconference/videos/374753792945736/>.
- Van Reybrouck, David, en Thomas D'Ansembourg. 2017. *Vrede kun je leren*. Amsterdam: De Bezige Bij.
- Yanow, Dvora, en Peregrine Schwartz-Shea. 2014. *Interpretation and Method: Empirical Research Methods and the Interpretive Turn*. New York: Routledge.
- Zondag, Hessel J. 2013. "Expressive Individualism and Religion in the Netherlands." *Social Compass* 60, nr. 1: 41-58.

Gender, *gioer* en gebedssjaals

Het gebruik van een *talliet* door nieuwe liberale Joodse vrouwen

Lieke L. Schrijvers*

Summary

This article analyses the use of a prayer shawl by Liberal Jewish women who did a giyur ('conversion') in the Netherlands. One of the defining features of Liberal Judaism is the renewed interpretation of certain commandments in Jewish law. In these communities women are permitted to take on certain roles and tasks traditionally reserved for men. A symbol of this change is the use of a prayer shawl, a tallit, during services on Shabbat. However, the practice of women wearing a tallit is disputed and was often discussed amongst the newcomers I interviewed. For some wearing a prayer shawl marked the full inclusion in Judaism after a long and challenging conversion process, whilst others were hesitant or even opposed to wearing a tallit for various reasons related to gender norms. This article analyses the different uses of a prayer shawl by my research participants as an illustration of the varying gender norms in Liberal Judaism as well as the role of gender in giyur trajectories.

1 Inleiding

Bij ons mag je bijna alles ook als vrouw doen. Rabbijn worden, bijvoorbeeld. Voor- gaan in de dienst, leren, opgeroepen [worden] voor de dienst, een *talliet* dragen, zo'n gebedssjaal dragen. [...] Ik moet heel eerlijk zeggen, ik draag zelf geen *talliet*. Het voelt voor mij niet goed. (Naomi¹)

Naomi is een Joodse Nederlandse vrouw van in de dertig, die Joods is geworden toen zij begin twintig was. Zij is lid van een Liberaal Joodse Gemeente waar vrouwen toegang hebben tot bepaalde rituelen in de synagoge, waarvan zij in orthodoxe kringen meestal uitgesloten zijn. Ik ontmoette Naomi in 2018

* Lieke Schrijvers is religiewetenschapper en antropoloog. In haar werk richt ze zich op de kruising tussen religie, gender, seksualiteit en ras/ethniciteit. Momenteel werkt ze als postdoctoraal onderzoeker aan de Faculteit Religie en Theologie van de Vrije Universiteit Amsterdam in een onderzoeksproject over interreligieuze koppels en processen van in- en uitsluiting.

in het kader van mijn promotieonderzoek naar de relatie tussen gender en religie in de ervaringen en praktijken van Nederlandse vrouwen die Joods, christen of moslim zijn geworden en dus zijn 'bekeerd' (Schrijvers 2022). Het vaak complexe en langdurige proces om formeel Joods te worden heet *gioer*.² In dit proces spelen gendernormen een belangrijke rol, maar hier is tot op heden weinig over bekend. De weinige publicaties over *gioer* in Nederland thematiseren gender niet of nauwelijks (Nathans 2021). De rol van gender in het Jodendom is internationaal wel bestudeerd in de context van theologie en geschiedenis (Plaskow 2005; Raphael 2003). Ook zijn er de laatste jaren antropologische studies verschenen over de geleefde religie van (modern en strikt) orthodox Joodse vrouwen, waarbij de focus vaak ligt op de conservatieve genderdynamiek en *agency* (Avishai 2008; Davidman en Greil 1993; Kaufman 1991; Longman en Schnitzer 2011). Minder aandacht is er voor de rol van gender in liberale of progressieve vormen van Joods leven. Dergelijk onderzoek is bovendien vooral gericht op de Noord-Amerikaanse, Britse of Israëliëse context (Brasz 2016; Weissler 2007; Werczberger 2013). Over gender en hedendaags Jodendom in andere gebieden, waaronder Nederland, is minder bekend. Nog ongebruikelijker is onderzoek waarbij specifiek wordt gekeken naar de rol van gender onder toegetreden vrouwen. Dit onderzoek en artikel dragen dan ook bij aan de studie van hedendaags Jodendom en aan de studie van religie en gender.

Dit artikel stelt de vraag hoe gendernormen overwogen worden en tot uiting komen in de rituele praktijk van nieuwe liberale Joodse vrouwen in Nederland. Hierbij hanteer ik een materiële en rituele benadering van religie en analyseer ik hoe deze vrouwen (al dan niet) gebruik maken van de mogelijkheid om een gebedssjaal (*talliet*) te dragen in diensten in de synagoge. In orthodox Joodse gemeenschappen in Nederland bestaat de optie om een gebedssjaal te dragen (vooralsnog) niet voor vrouwen, dus de analyse is gebaseerd op mijn casus in de liberale en progressieve Joodse context. De termen liberaal en progressief kunnen verschillende betekenissen hebben en dragen vaak een normatieve connotatie met zich mee. In dit artikel hanteer ik deze termen slechts om te verwijzen naar een bepaalde stroming binnen het Jodendom of naar het lidmaatschap van een Joodse gemeente. Dit artikel problematiseert bovendien de stereotyperende associaties waarbij orthodox Jodendom beschouwd wordt als 'gender conservatief' en liberaal Jodendom als 'gender progressief', door de gelaagdheid van gendernormen en praktijken in het liberale Jodendom te analyseren. Door het gebruik van de *talliet* door vrouwen diepgaand te bestuderen ontstaat meer inzicht in de materiële rituele praktijk van (liberale Joodse) vrouwen, in de manifestatie van gendernormen

in de context van (Joodse) bekering, en in de diverse uitingen en opvattingen rondom de positie van vrouwen in religieuze instituten zoals synagogen.

Dit artikel komt voort uit mijn vergelijkende promotieonderzoek naar religie, gender, seksualiteit en *beloning* onder bekeerde islamitische, christelijke en zowel orthodoxe als progressieve/liberale Joodse vrouwen (Schrijvers 2022). Dit bredere onderzoek omvat diepte-interviews met veertig bekeerde vrouwen (van wie de meesten één of twee keer zijn geïnterviewd); tien expert interviews; en in totaal achttien maanden veldwerk door middel van participerende observatie. Dit huidige artikel is gebaseerd op de selectie van het materiaal dat zich richt op de context van Liberaal Joodse Gemeenten en enkele onafhankelijke progressieve Joodse gemeenten in Nederland. De dataset bevat zestien (opgenomen en getranscribeerde) semigestructureerde diepte-interviews met veertien liberale Joodse vrouwen die een *gioer* hebben doorgemaakt. De interviews duurden gemiddeld drie uur en vonden plaats tussen 2017 en 2020.³ Daarnaast heb ik gebruik gemaakt van participerende observatie in verschillende synagogen. In de meeste gemeenten waar de deelnemers actief waren heb ik enkele keren deelgenomen aan de diensten en andere activiteiten. Dit gaf mij meer zicht op de rituele praktijken van de deelnemers en bood de mogelijkheid om hen en anderen informeel te ontmoeten en te spreken. Tot slot heb ik zes liberale rabbijnen (mannen en vrouwen) geïnterviewd om de bredere context van *gioer* en gender in het Nederlandse liberale Jodendom te begrijpen.⁴ De deelnemers voelden zich op een zekere manier verbonden met het rituele en/of religieuze aspect van Joods leven, hoewel lang niet alle Joden actief deelnemen aan de rituelen en diensten in de synagoge. Joods worden is complex en omvat ook het zich eigen maken van de Joodse geschiedenis, de Hebreeuwse taal, Joodse kunst en cultuur, en Joodse opvattingen omtrent gender en seksualiteit. In de analyse richt ik mij op dit laatste aspect.

Om het gebruik van de *talliet* door Joodse vrouwen te begrijpen maak ik gebruik van verschillende religiewetenschappelijke benaderingen. Allereerst hanteert dit artikel een benadering van geleefde religie, waarbij bekering wordt beschouwd vanuit de alledaagse en rituele dimensie (Knibbe en Kupari 2020). Hoewel bekering voorheen vaak primair werd beschouwd als een verandering in wereld- of godsbeeld, conceptualiseren wetenschappers dit tegenwoordig veelal als een belichaamd proces zonder duidelijk begin of einde (Rambo en Farhadian 2014). Deze conceptuele benadering van bekering komt met name vanuit studies naar bekering in de islam, waarvan een groot deel specifiek naar vrouwen kijkt (Galonnier 2018; Ter Laan 2021; Roald 2012). In mijn onderzoek zag ik overlap met de ervaringen van nieuwe Joodse vrouwen, maar ook een verdere verfijning van concepten zoals religieuze transformatie

en bekering. In het proces van toetreding tot het Jodendom kunnen cognitieve aspecten en geloofsbeelden zeker een rol spelen, maar evenzo belangrijk zijn rituele praktijken, iets wat ook beargumenteerd werd in de context van islam (Van Nieuwkerk 2018). Joods worden werd door de deelnemers en rabbijnen vooral beschouwd als een praktijk, als iets wat je ‘doet’ en niet (enkel) een kwestie van ‘geloof’. Voor velen is dit ‘doen’ gebaseerd op een Joods ethisch kader, bijvoorbeeld in het principe van *tikoen olam* (‘repareren van de wereld’). Echter, vragen over godsbeeld werden meestal niet gesteld in het *gioer*-proces. Om dit proces te begrijpen is het dus van belang om een religiebegrrip te hanteren dat uitgaat van de geleefde praktijk. Orit Avishai, onderzoeker in Jodendom en gender, stelt in dit kader voor om te kijken naar *‘doing religion’* (2008): religie is primair iets wat men ‘doet’ en niet zozeer wat men gelooft. Gelieerd aan geleefde religie is de materiële benadering van religie, zoals ontwikkeld door onder anderen Birgit Meyer (2006). In een materiële benadering van religie vormen rituele objecten (of andere materiële expressies van religie) het startpunt voor verdere theorievorming. Een begrip van religie als geleefd en lichamelijk gaat voorbij aan het valse onderscheid tussen geloof en praktijk, maar kijkt juist hoe deze twee hand in hand gaan in het vormen van de religieuze zelf. Een materiële benadering betreft daarnaast ook religieuze objecten in de analyse. In dit artikel combineer ik beide aspecten en benader de Joodse gebedssjaal als startpunt voor verdieping van kennis over religie, specifiek in relatie tot gender.

In de studie van religie en gender is ook veel aandacht voor de beleving en praktijk van religie in het lichamelijke en alledaagse domein, waar vrouwen historisch gezien een belangrijke rol hebben (Van den Brandt 2022; Korte 2022; Page en Pilcher 2021). In dit type onderzoek is er aandacht voor de vele manieren waarop gender en religie elkaar kruisen in religieuze praktijken en opvattingen, waaronder bekering. Volgens Eliza Kent (2014) biedt de analyse van gender handvatten om breder en genuanceerder na te denken over bekeringsprocessen in het algemeen. Kent schrijft (2014, 319): ‘One of the most important contributions of feminist scholarship on conversion has been to demonstrate incontrovertibly that religious conversion entails not merely a change of worldview or ethos, but a change in lifeworld.’ In de analyse van het onderzoeksmateriaal start ik vanuit het materiële en rituele object van de gebedssjaal, om meer inzicht te bieden in de rol van gender in *gioer*-processen van vrouwen in het liberale Jodendom. Om deze analyse te situeren beschrijf ik in het volgende deel eerst de context van het liberale Jodendom in Nederland en de rol van gender hierin. Deel drie gaat in op het proces van *gioer* in relatie tot gender, zoals ervaren door de onderzoeksdeelnemers. Deel vier gaat in op

de concrete casus van dit artikel: het gebruik van de *talliet* door vrouwen in het liberale Jodendom. In deel vijf analyseer ik de verschillende manieren waarop de deelnemers omgaan met deze rituele praktijk. Tot slot volgen de discussie en conclusie in het zesde en laatste deel.

2 Het Liberale Jodendom in Nederland

In de 19^e eeuw kwamen liberale en progressieve stromingen op in het Jodendom. Dit is geen afgebakende stroming, maar omvat een breed scala aan bewegingen waar ook de Engelstalige *Jewish Renewal*, *Reform Judaism* en *Liberal Judaism* onder geschaard kunnen worden. De termen liberaal en progressief worden vaak door elkaar gebruikt, afhankelijk van de context en specifieke gemeente. In wat volgt schrijf ik ‘liberaal Jodendom’ om te verwijzen naar deze stromingen. Deze zelfverklaarde moderne vormen van Jodendom zijn kritisch op de traditioneel patriarchale indeling waarbij Joodse mannen participeren in de rituelen in de sjoel⁵ en vrouwen de verantwoordelijkheden dragen voor het Joodse leven binnenshuis. Binnen de liberale of progressieve gemeenten wordt bijvoorbeeld over het algemeen een minder strikte scheiding tussen mannen en vrouwen gehanteerd dan in orthodoxe sjoels. Liberale stromingen wonnen aan populariteit onder West-Europese Joden uit voornamelijk hogere sociale klassen. Deze ontwikkelingen leidden in 1926 tot de oprichting van de ‘World Union for Progressive Judaism’ (Kaplan 2000). In Nederland werd de eerste Liberaal Joodse Gemeente in 1931 opgericht in Amsterdam (Brasz 2016).

Het totaal aantal Joden in Nederland wordt tegenwoordig geschat op dertig- tot vijftigduizend, van wie slechts een minderheid actief lid is van een synagoge (Van Solinge en Van Praag 2010). Na de Tweede Wereldoorlog, waarin driekwart van de Joden werd vermoord, had de liberale sjoel in Amsterdam nog slechts vijftig leden. Sinds die tijd is gebleken dat het liberale Jodendom bijzonder veerkrachtig is: de laatste jaren groeide de stroming tot zo’n drie à vierduizend leden (Wertheim, Frishman en De Haan 2011). Orthodoxe gemeenten hebben tegenwoordig in totaal de meeste leden (vier- tot vijfduizend) en synagogen (veertig), verbonden in het Nederlands Israëliësch Kerkgenootschap (NIK). Er zijn momenteel negen Liberaal Joodse Gemeenten (LJG) in Nederland, waarvan de synagoge in Amsterdam de grootste is met tweeduizend leden.⁶ De LJG gemeenten zijn verbonden in het Nederlands Verbond voor Progressief Jodendom. Naast de LJG zijn er enkele individuele progressieve gemeenten in Nederland gevestigd die in meer of

mindere mate met de LJG samenwerken. Deze gemeenten zijn ook betrokken in het onderzoek en hier wordt in het vervolg naar verwezen met ‘progressieve gemeenten’ om het onderscheid met de Liberaal Joodse Gemeente duidelijk te maken (hoewel de LJG ook zeker als ‘progressief’ kan worden beschouwd).⁷

Veel deelnemers en rabbijnen vertelden mij dat de grootste vernieuwing in het liberale Jodendom te maken had met de interpretatie van de 613 geboden in de Torah (*mitswot*). Waar een strikte naleving vaak wordt gezien als kenmerkend voor de orthodoxie, beschouwen liberale of progressieve stromingen veel van deze geboden (maar niet alle) als richtlijnen, aan te passen naar de hedendaagse tijd. Een van de geïnterviewde rabbijnen legde uit dat vrouwen in de tijd van de Misjna (rond het jaar 200) vrijgesteld werden van veel *mitswot* die te maken hadden met de deelname aan de synagoge:

Rabbin: Die vrijstelling is op een gegeven moment omgezet in een soort verbod: jullie hoeven het niet te doen, dus jullie mógen het niet doen. Dus alles wat met de dienst te maken heeft in de synagoge, en dus tijdsgebonden is, mochten vrouwen niet doen.

Lieke: En dat werd binnen het liberale Jodendom anders geïnterpreteerd?

R: Ja, omdat ten eerste, als je iets niet hóeft te doen, betekent niet dat je iets niet mág doen. En ten tweede, als je kijkt... zelfs honderd jaar geleden mochten vrouwen niet studeren en nu zou niemand dat meer accepteren. Dus de wereld toen, er was geen enkele vrouw in de politiek of als religieus leider of zo. Dus dat was niet iets specifiek voor het Jodendom, zo was de wereld toen. En dat is allemaal veranderd, dus waarom verandert dit niet?

Volgens deze rabbijn was één verandering bijzonder baanbrekend: de toegang van vrouwen tot een *minjan*, de groep van tien Joden die nodig is om een dienst te kunnen houden. In orthodoxe synagogen bestaat een *minjan* alleen uit Joodse mannen. Liberale bewegingen veranderden deze praktijk door vrouwen ook mee te tellen in een *minjan* maar ook door hen toe te laten in rituele rollen tijdens de dienst (waaronder rabbijn⁸), en door gemengde zitplaatsen in de synagoge.⁹ De wijze waarop deze gendernormen vorm krijgen in de daadwerkelijke rituele praktijk verschilt per gemeente. Ondanks de zelfrepresentatie als progressief en egalitair, zullen sommige elementen op het gebied van gender minder snel veranderen. Denk aan de rollen die vrouwen daadwerkelijk innemen tijdens de dienst, zo zal een vrouw zelden de Torah rollen dragen. Bovendien toont mijn onderzoek aan dat er veel verschil bestaat in opvattingen over en uitingen van genderrollen onder liberale Joodse vrouwen zelf. In het proces van Joods worden, waar ik in de volgende

paragraaf verder op inga, speelden vragen rondom gender voor de meeste deelnemers een belangrijke rol.

3 Joods worden: *Gioer* en Gender

3.1 *Gioer in Nederland*

Binnen de dominante interpretatie van de Joodse wet (*halacha*) zijn er twee manieren waarop iemand als Joods wordt beschouwd: de persoon is geboren als Joods¹⁰ of togetreden middels een erkende *gioer*. Dit tweede proces duurt over het algemeen meerdere jaren, waarin *gioer*-kandidaten deelnemen aan het Joodse leven in en buiten de synagoge. Daarnaast zullen zij bepaalde rituelen thuis invoeren, zoals koosjer eten en rust houden op sjabbat. Andere rituelen, zoals het opgeroepen worden tijdens de synagogedienst, zijn alleen weggelegd voor degenen aan wie de formele Joodse status is toegekend. Wel worden kandidaten gevraagd zich zoveel mogelijk onder te dompelen in het synagogeleven en om de jaarcyclus met de feestdagen minstens twee keer mee te maken.

Een groot verschil met bekering in andere religieuze groepen (zie Schrijvers 2022) is dat de Joodse status niet slechts een zaak is van zelfdefinitie. Hoewel bepaalde initiatierituelen een christelijke of islamitische identiteit kunnen bevestigen, is in die contexten in principe iedereen welkom om toe te treden (enkele uitzonderingen daargelaten). De Joodse situatie verschilt hiervan omdat niet iedereen toegelaten wordt om te starten met het *gioer*-proces. Bovendien is het, na jaren van studie, uiteindelijk aan een rabbijnse rechtbank (*beet dien*) om te bepalen of een *gioer*-kandidaat daadwerkelijk Joods mag worden. Na deze goedkeuring volgt een ritueel bad (*mikwe*), waaruit de persoon opstaat als Jood.¹¹ Als iemand eenmaal Joods is, geldt er over het algemeen een taboe op het spreken over, of vragen naar, de eerdere niet-Joodse status. De geïnterviewde rabbijnen legden uit dat dit is om de nieuwkomer te beschermen en te helpen om op te gaan in de groep. Het leidt echter ook tot een geheimzinnigheid waardoor veel deelnemers terughoudend waren in het delen van hun verhaal in hun gemeente uit angst niet volledig te worden geaccepteerd. Tegelijkertijd is de Joodse gemeenschap dusdanig klein dat de meeste leden op de hoogte zullen zijn, al sprak ik ook vrouwen van wie weinig mensen wisten dat zij een *gioer* hadden gedaan. Doordat ik als niet-Jood werd gezien als buitenstaander en de informatie vertrouwelijk behandelde, bood de deelname aan dit onderzoek voor meerdere geïnterviewden een van de weinige gelegenheden om uitgebreid en open te vertellen over hun ervaringen.

In Nederland is *gioer* in een Liberaal Joodse Gemeente of andere progressieve gemeente over het algemeen iets toegankelijker dan in orthodoxe gemeenten van het NIK. Een potentieel probleem voor degenen met een niet-orthodoxe *gioer* is dat deze bekering niet erkend wordt door synagogen aangesloten bij het NIK en zij in de orthodoxie niet als Joods worden beschouwd. Andersom wordt een orthodoxe *gioer* (voltrokken binnen het NIK) door de LJG wel geaccepteerd. In orthodoxe gemeenten is het echter vaak bijzonder lastig om steun van rabbijnen te krijgen.¹² De LJG staat iets meer open voor nieuwkomers, vooral voor degenen met een Joodse vader en niet-Joodse moeder ('vader-joden' genoemd). Wanneer zo'n persoon wel met Joodse gebruiken is opgevoed, is er meestal geen uitvoerig studietraject nodig en spreekt men van een 'bevestiging' in plaats van een *gioer*. Voor andere nieuwkomers bieden Liberaal Joodse Gemeenten een georganiseerd studieprogramma, maar toegang tot dit programma is niet voor iedereen weggelegd. Voor degenen zonder enige Joodse familie is dit het meest ingewikkeld. Van deze geïnteresseerden wordt allereerst gevraagd kennis te maken met meerdere LJG rabbijnen die gezamenlijk besluiten of iemand mag starten aan het *gioer*-onderwijs. Deze eerste selectiefase ontbreekt bij andere progressieve gemeenten. Binnen de LJG wordt een kandidaat bovendien meestal afgewezen als een *gioer* zou leiden tot een gemengd huwelijk tussen een Jood en niet-Jood. Ook hier zijn de onafhankelijke progressieve gemeenten iets soepeler en is een gemengd huwelijk niet per definitie reden om een belangstellende af te wijzen. Wel wordt van niet-Joodse partners gevraagd om open te staan voor de Joodse praktijken en af en toe aan te sluiten bij bijeenkomsten.

3.2 *Gendernormen in gioer: 'Gelijkwaardig aan de man'*

Naast het verschil in toegang tot een *gioer*-proces, werden genderdynamieken vaak genoemd als motivatie om een liberale in plaats van een orthodoxe *gioer* na te streven. De deelnemers die voor dit artikel werden geselecteerd, beschreven hun gemeenschap vaak als inclusief, progressief en geëmancipeerd. Tegelijk verwoordde ongeveer de helft van deze deelnemers hun visie op gender als een van complementair verschil, zoals Joan Scott het noemde in haar boek *Sex and Secularism* (2018). In dit kader worden mannen en vrouwen gezien als verschillend in essentie (gebaseerd op biologie of creatie) maar als gelijkwaardig. De verschillende eigenschappen van mannen en vrouwen worden verondersteld elkaar aan te vullen, complementair te zijn. Dit komt overeen met wat in onderzoek naar gendernormen in islamitische contexten vaak een 'equity discourse' wordt genoemd (Van Nieuwkerk 2006; Jouili 2011). Dit perspectief van complementair verschil, of 'gelijkwaardig, maar niet

gelijk', is anders dan een liberaal feministisch vertoog waarin gender wordt gezien als sociaal construct en waarin biologisch determinisme bekritiseerd wordt. Hoewel de rabbijnen en deelnemers in de liberale Joodse kringen hun gemeenschap vaak beschrijven in termen van het laatste (sociaal constructivistische gendergelijkheid), ontdekte ik dat ook complementaire ideeën gestoeld op biologisch determinisme gebruikelijk waren. Neem bijvoorbeeld Esther, lid van een onafhankelijke progressieve gemeente met een duidelijk complementair idee over gender:

Wat voor mij een voorwaarde is in het Jodendom, is dat ik gelijkwaardig ben aan de man. Ik wil niet zeggen dat ik gelijk ben, want een vrouw is anders dan een man. Maar ik ben gelijkwaardig en ik word ook gelijkwaardig behandeld. (Esther)

Veel vrouwen wezen op het belang van deze 'gelijkwaardigheid'. Wanneer ik vroeg wat dit behelsde, antwoordde Eva, lid van een Liberaal Joodse Gemeente, als volgt:

Nou ja, dat je als vrouw in principe niet ergens hoog achter hoeft te zitten. Ja, dat je dat wel gewoon met elkaar kan vieren, ja. En ook dat je een vrouwelijke rabbijn kan hebben. (Eva)

Eva zag gelijkwaardigheid dus met name in termen van gelijke toegang: tot ruimtes, vieringen en posities van autoriteit. Dit werd door het merendeel van de vrouwen belangrijk gevonden en ze namen allemaal op een bepaalde manier actief deel aan de rituelen in de synagoge. Een van de rituele gebruiken in de sjoel betreft het (al dan niet) dragen van een gebedssjaal, een *talliet*, tijdens de gebeden op sjabbat-ochtend. Het gebruik van dit religieuze kledingstuk werd vaak genoemd in onze gesprekken over gender in het Jodendom. De volgende paragraaf gaat verder in op het gebruik van de *talliet* in het liberale Jodendom.

4 De *talliet* in het liberale Jodendom

De *talliet* is een ritueel object 'that symbolizes and activates both a social tie to a people (through a shared past) and a religious obligation to follow a righteous life (God's commandments) in the present' (Emmett 2007, 78). Dit kledingstuk (soms sjaal of mantel genoemd) wordt gedragen tijdens gebeden, zowel thuis als in de sjoel op zaterdagochtend. De traditionele *talliet* is een witte sjaal van

ongeveer anderhalf bij twee meter. Meestal zijn *tallitot* (meervoud) gemaakt van stevige witte wol met blauwe of zwarte strepen aan de korte kant. Een gebedssjaal is vooral belangrijk vanwege de franjes aan de vier hoeken, de *tsietsiet* of ‘gedenkkwasten’. Deze *tsietsiet* verwijzen naar de 613 geboden en symboliseren toewijding aan de Eeuwige.¹³ Voordat de *talliet* omgeslagen wordt, wordt een korte zegening uitgesproken. Vervolgens wordt de *talliet* over de schouders gedragen voor het grootste deel van de ochtenddiensten en over het hoofd voor de centrale gebeden. Belangrijk om te realiseren is dat een *talliet* alleen gedragen mag worden door *halachische* Joden nadat zij Joods volwassen zijn geworden: *bat* (meisjes, twaalf jaar) of *bar* (jongens, dertien) *mitswa*. Voor nieuwkomers geldt dus dat zij pas na de formele erkenning door een *beet dien* en na een *bat/bar mitswa* ceremonie een gebedssjaal mogen dragen.

Vrouwen zijn volgens de meest dominante Joodse regels vrijgesteld van het dragen van een *talliet*, in de orthodoxie is dit geïnterpreteerd als een verbod. In het liberale Jodendom veranderde de interpretatie van deze ‘vrijstelling’ naar iets dat optioneel is, in plaats van verboden. Tegenwoordig is de dominante opvatting dat vrouwen in de LJG of andere progressieve gemeenten de optie hebben om een *talliet* te dragen, maar dit is niet verplicht.¹⁴ In de LJG werd dit beleid niet overal met open armen ontvangen. Een van de geïnterviewde vrouwelijke rabbijnen beschreef dat vrouwen in haar optiek weliswaar een *talliet* zouden mogen dragen, maar dat dit in haar gemeente op veel weerstand stuitte. Zelf draagt deze rabbijn wel altijd een *talliet* wanneer ze de dienst begeleidt. Ze vertelde dat dit over het algemeen wel wordt geaccepteerd aangezien het voor haar functie cruciaal wordt bevonden.

Deze rabbijn draagt geen traditionele *talliet*, maar één die gemaakt is door de organisatie ‘Women of the Wall’ in Jeruzalem. Deze groep van met name Israëliëse en Amerikaanse vrouwen strijdt voor het recht van vrouwen om een gebedssjaal te dragen en hardop te mogen bidden bij de Westmuur, wat sinds 2016 niet meer is toegestaan (Reiter 2016). In de context van deze protesten en andere Joodse feministische bewegingen werd de *talliet* een belangrijk symbool van vrouwelijke religieuze praktijken en het streven naar gelijkheid in het Joods rituele leven. Volgens Ayala Emmett, antropoloog en expert op het gebied van Jodendom en gender, is het dragen van een gebedssjaal door vrouwen historisch gezien baanbrekend (*groundbreaking*) (Emmett 2007, 79). Emmett beargumenteert dat de *talliet* een kledingstuk is dat beladen is geraakt met symbolische waarde: ‘Women who have taken to wrapping themselves in ritual garments such as the *tallit* signify a monumental change in a long tradition of a gendered synagogue’ (2007, 79). Hoewel aan internationale bewegingen ook orthodox Joodse vrouwen deelnemen, wordt in Nederland

met name door progressieve en (sommige) LJG vrouwen opgeroepen tot deze vorm van gendergelijkheid.

In navolging van de wens van Joodse vrouwen om een *talliet* te dragen, is er de laatste jaren een markt ontstaan voor zogenaamde ‘vrouwen-*tallitot*’ (Weissler 2007). De *talliet* van de eerder genoemde rabbijn is een voorbeeld van een dergelijke gebedssjaal. Dit soort *tallitot* zijn soms van dezelfde wol gemaakt als de traditionele variant, maar zijn dan vaak kleiner met bijvoorbeeld roze strepen in plaats van blauw of zwart. Vaker nog worden gebedssjaals voor vrouwen gemaakt van een lichtere stof zoals katoen of zijde. Soms zijn ze wit met roze of goud borduursel, andere zijn gemaakt van kleurrijke stof. Met een prijs van 200 tot 250 euro zijn dit soort sjaals vaak drie keer zo duur als de traditionele *talliet*. Bovendien is de laatste vaak te leen in een synagoge, terwijl ‘vrouwen-*tallitot*’ vaak individueel aangeschaft worden en handgemaakt zijn in onder andere Israël. Dat maakt het onwaarschijnlijk dat een meerderheid van vrouwen een dergelijke gebedssjaal zal gaan dragen in de toekomst.

Tijdens participerende observatie in de synagoge waar de deelnemers actief waren zag ik dat het per gemeente verschilt hoeveel vrouwen een *talliet* dragen. Over het algemeen droeg een minderheid van de vrouwen in Liberaal Joodse Gemeenten (LJG) een *talliet* tijdens de diensten op zaterdagochtend, terwijl dit in de andere progressieve gemeenten een meerderheid was. Sommigen droegen een traditionele *talliet*, anderen een ‘vrouwen-*talliet*’. Enkele vrouwen droegen alleen een *talliet* wanneer ze opgeroepen werden om een stuk van de Torah voor te lezen of tijdens hun *bat mitzwa*, zoals Leah:

Ik draag soms een gebedskleed, als ik op de *bima*¹⁵ wordt geroepen. Ik heb er wel een, maar ik doe hem normaal niet aan. *Lieke: Waarom niet?* Ja.. dat vind ik... nee... In de orthodoxie mag het niet eens en in het liberale... dus ik denk van nee, ik ben zoals ik nu ben, alleen ik snap wel, als ik op de *bima* ga, dan doe ik hem wel om. Maar verder doe ik het niet. Jawel, toen ik *bat mitzwa* werd, toen wel, daar heb ik hem ook voor aangeschaft. (Leah)

Uit mijn gesprekken en observaties bleek dat een aanzienlijk deel van de Joodse vrouwen nooit een gebedssjaal droeg. Tot zover komt dit overeen met onderzoeken naar het gebruik van *tallitot* onder ‘geboren’ Joodse vrouwen (Emmett 2007; Weissler 2007). Wat vernieuwend is aan de casus onder nieuwkomers, is dat de *talliet* door hen ook ervaren kan worden als een belangrijke uiting van het (eindelijk) thuishoren in de Joodse gemeenschap, meestal na een jarenlang proces waarin de acceptatie nooit zeker was. Een rabbijn ver-

telde mij dat ze vrouwelijke *gioer*-kandidaten vaak vraagt of ze een gebedssjaal willen dragen na hun formele toetreding: ‘We leggen het niet op, maar ik stel wel altijd aan vrouwen de vraag, ga jij een *talliet* dragen?’ Ook om ze alleen al aan het denken te zetten: dat kan hier, dat mag, wil ik dat doen?’ In wat volgt analyseer ik de verschillende antwoorden op deze vraag.

5 ‘Dat mag hier, wil ik dat doen?’

De analyse van de onderzoeksresultaten wijst op vijf verschillende manieren waarop bekeerde liberale Joodse vrouwen omgaan met het dragen van een *talliet*. Elk van deze vijf beschrijvingen wijst op een andere interpretatie en uiting van genderverschil in de synagoge en benader ik als (bewuste of onbewuste) strategie om om te gaan met de spanning rondom het gebruik van de *talliet*. Als zodanig kan de *talliet*, een symbolisch beladen ritueel kleding, verscheidene betekenissen en uitingen hebben. Hier kom ik terug op de centrale vraag van dit artikel en kijk ik naar de manieren waarop gender tot uiting komt in alledaagse religieuze praktijken van nieuwe liberale/progressieve Joodse vrouwen in Nederland. Specifiek analyseer ik hoe deze vrouwen gebruik maken van de mogelijkheid om een *talliet* te dragen en wat hierbij de belangrijkste overwegingen zijn. Voor elk van de strategieën belicht ik één individueel verhaal, maar dit vertegenwoordigt meerdere vrouwen die op eenzelfde manier dachten. Deze strategieën kunnen overlappen en geen van de vijf was duidelijk dominant onder de deelnemers.

I. Emancipatie

Aliza was een van de meest uitgesproken tegenstanders van genderverschillen in Joodse rituelen. Aliza is in de zeventig en ruim twintig jaar geleden Joods geworden nadat zij op latere leeftijd ontdekte dat ze een Joodse grootvader had. Hoewel zij haar *gioer* voltooide binnen de LJG, trad zij later toe tot een onafhankelijke progressieve synagoge. Hier streeft zij actief naar meer gendergelijkheid in de rituelen. Hoewel mannen en vrouwen formeel toegang tot dezelfde taken hebben, merkte zij op dat niet iedere vrouw ook daadwerkelijk deelneemt. Ze zei: ‘Ik vind als je egalitair wil zijn, dan moet je ook egalitair doen.’ Toen ik haar vroeg hoe dit vorm zou krijgen, antwoordde ze: ‘Nou, als iedereen een *talliet* draagt, als iedereen iets op z’n hoofd heeft, als iedereen alle dingen in de dienst mag doen, en ook doet... Het niet alleen mág, maar ook werkelijk dóet.’ Hoewel Aliza vandaag een ideaal heeft van complete gelijkheid tussen Joodse mannen en vrouwen, was dit niet altijd het

geval. Ze beschreef hoe ze het eerder ongemakkelijk had gevonden om een gebedssjaal te dragen:

Ik heb ook een periode gehad dat ik dacht van: ja, maar ik ga geen *talliet* dragen. Dat doen vrouwen niet. Terwijl ik toch best wel een redelijk geëmancipeerd iemand ben, maar daar moest ik echt aan wennen. Maar dat ben ik wel gaan doen. (Aliza)

Toen we elkaar spraken, zei Aliza dat het nu ‘compleet normaal’ voelt om een *talliet* te dragen, maar dat het even had geduurd voordat ze zich de rituelen eigen had gemaakt. Naast een *talliet* draagt Aliza ook een keppel in de synagoge, iets wat vrij ongebruikelijk is voor Joodse vrouwen en verboden is in de LJG. Ik beschreef eerder hoe liberale en progressieve stromingen binnen het Jodendom een beweging maakten van het verbod voor vrouwen, naar een optionele opvolging van geboden die voor mannen verplicht zijn. Aliza wil graag een stap verder gaan en zou graag zien dat gebruiken voor alle Joodse mensen verplicht zouden worden, waaronder ook het dragen van een *talliet* door Joodse volwassenen. Alleen op deze manier, zo veronderstelt zij, kan daadwerkelijke gelijkheid tussen mannen en vrouwen gewaarborgd worden.

II. Toewijding

Voor Deborah is het dragen van een *talliet* ook erg belangrijk, maar dit is voor haar minder gegrond in emancipatoire idealen. Deborah wees mij op het spirituele belang van de gebedssjaal, voor haar heeft de *talliet* primair een rituele en spirituele betekenis. Deborah werd Joods als dertiger nadat zij haar studie had gewijd aan Hebreeuws. Na het voltooiën van de *gioer* werd zij lid van een Liberaal Joodse Gemeente waar zij betrokken raakte bij allerlei activiteiten en commissies. Toen ik haar vroeg wat het dragen van een *talliet* voor haar betekende, antwoordde zij:

Het hoort gewoon bij bidden. Dat is wel een van de dingen die ik heb geleerd. Als je begint met bidden met een gebedssjaal dan neem je die plicht op je, dan moet je dat ook wel blijven doen. (Deborah)

Deborah benadrukte verder dat het recht om te bidden met een gebedssjaal niet alleen voor haar persoonlijk cruciaal is, maar de wens om dit te mogen ‘algemeen heerst bij vrouwen’.

Deborah begon met het dragen van een *talliet* toen haar *gioer* voltooid was en zij dus formeel Joods was. Het actief kunnen deelnemen aan gebeden en

de verplichtingen die daar bij komen kijken was heel belangrijk voor Deborah. Dit is niet per se kenmerkend voor de specifieke groep van liberale Joodse vrouwen of nieuwkomers, zie bijvoorbeeld de samenstelling van de Women of the Wall beweging waaraan ook veel orthodoxe en ‘geboren’ Joodse vrouwen deelnemen (Reiter 2016). Toch gaf het feit dat Deborah later in haar leven Joods werd een extra dimensie aan de betekenis van de *talliet*. Toen ik haar vroeg wat het met haar deed als ze een *talliet* droeg, gaf ze het volgende antwoord:

Voor mij betekent het toch wel echt dat ik echt Joods ben en dat ik er echt mee bezig ben op het ogenblik. En ook wel dat ik gewoon beheers wat er gebeurt, dat ik het begrijp, dat ik de gebeden ken. (Deborah)

Deelname aan de gebeden betekent voor Deborah niet alleen dat ze het recht heeft de *talliet* te dragen, maar ook dat ze dit recht en haar plek verdiend heeft in de Joodse gemeenschap, dat ze voldoende kennis heeft om volwaardig Joods te zijn en hieraan is toegewijd.

III. Afwijzing

Karen beschreef de *talliet* net als Aliza in termen van emancipatie, maar wees het gebruik hiervan door vrouwen om dezelfde reden juist af. Karen is veertiger en werd acht jaar voordat wij elkaar ontmoetten Joods in een Liberaal Joodse Gemeente. Zij streeft naar, in haar woorden, een meer ‘traditionele’ vorm van Joodse praktijk. Deze traditionele vorm betreft onder andere de scheiding tussen mannen en vrouwen, maar slechts tot op zekere hoogte. Zo waardeerde Karen de mogelijkheid in het liberale Jodendom om gemengd te zitten in de synagoge. Gescheiden plekken betekenen in de praktijk namelijk meestal dat vrouwen op een balkon achter een afscheiding (*mehitza*) plaatsnemen, waardoor Karen het lastiger vond om de dienst goed te volgen. Met gemengde plaatsen is het vrouwen toegestaan om ook op de begane grond plaats te nemen. Deze vorm van gelijkwaardigheid zou er volgens Karen echter niet toe moeten leiden dat vrouwen mannen willen ‘imiteren’. In haar woorden:

Je ziet soms ook wel vrouwen met een keppel of met een gebedskleed. Dat zijn dingen die voor mij te ver gaan, dat vind ik iets typisch mannelijks. Ik kan niet uitleggen waarom, ik kan dat niet beargumenteren met feiten of met harde teksten of met iets heel hards. Dat is een gevoel en dat vind ik ook absoluut niet nodig en ik keer me daar zelfs van. (Karen)

De reactie van Karen op vrouwen die een traditioneel mannelijk kledingstuk, een keppel of *talliet*, droegen, kwam grotendeels vanuit emotie: het riep ‘iets’ in haar op, een vorm van aversie die zij verder niet goed onder woorden kon brengen en niet rationeel te staven was met ‘harde teksten’. Deze emotionele reactie komt ook terug in de ervaringen van Naomi, het vierde voorbeeld.

IV. Opgaan

Naomi is dertiger en voltooide vijftien jaar voor ons gesprek haar *gioer*. Ze is actief in een Liberaal Joodse Gemeente waar weinig vrouwen een *talliet* dragen, hoewel dit wel is toegestaan. Naomi werd ook geciteerd aan het begin van dit artikel, waarin zij aangaf zelf geen *talliet* te dragen omdat het niet ‘goed voelt’. Het volgende is een uittreksel van het gesprek dat hierop volgde:

Naomi: Het is ergens ook wel groepsdruk. Als je kijkt naar onze gemeenschap: het is eigenlijk vooral de oudere generatie vrouwen die *gioer* gedaan heeft, die draagt een *talliet*.

Lieke: *Is dat een specifieke groep?*

N: Niet een hele grote groep, maar wel een groep. En ook een beetje... Een groep oude feministen. Vijftigers, zestigers. [...] Eigenlijk [draagt] niemand van de vrouwen van mijn generatie een *talliet*. Dus dat heeft er ook mee te maken, dat is ook jezelf op een bepaalde manier profileren. Wat heel kinderachtig is, maar dat speelt wel mee. Ook vanwege mijn status, dat ik toch denk: ik vind het lastig.

L: *Van jouw status als...?*

N: Nou ja, mijn status als *gioer*, dat ik minder lang Joods ben geweest. Ik denk dat dat ook wel een bepaald signaal afgeeft.

L: *Bedoel je dat je jezelf op een bepaalde manier kenbaar zou maken als je het zou doen?*

N: Precies, dat. Dat vind ik wel moeilijk, daar is toch wel een balans waar je naar moet zoeken. En het is ook wel, gezien mijn status als nieuwere Jood [...] dat je een beetje op moet letten met je heel prominent uitspreken bij bepaalde dingen. Dus ook tegenover dit soort dingen, dat je dan moet opletten van, wil je daar heel erg een standpunt van maken of wil je dat niet doen. En ik heb voor mij niet het gevoel dat ik beter Joods ben als ik [wel een *talliet* draag].

De overwegingen van Naomi tonen veel overeenkomsten met die van andere deelnemers. Net als Karen zei Naomi dat ze niet goed uit kon leggen waarom zij weerstand ervoer voor het dragen van een *talliet*: ze had geen *halachische* basis hiervoor. In vergelijking met Aliza beschreef Naomi de gebedssjaal ook als symbool voor gendergelijkheid, maar in haar geval als een symbool voor een specifieke feministische agenda van sommige oudere vrouwen met een

gioer. Geen van de jongere vrouwen of ‘geboren’ Joodse vrouwen droeg een *talliet*. Naomi uitte daarom de zorg dat als zij een gebedssjaal zou dragen, zij herkenbaar zou zijn als iemand die *gioer* gedaan heeft. Bovendien zou het een signaal afgeven aan anderen dat zij als ‘nieuwere Jood’ alles zou willen veranderen. Dit kan gevolgen hebben voor haar acceptatie binnen de Joodse gemeenschap en het had haar voorkeur om zoveel mogelijk op te gaan in de groep zonder de aandacht naar zichzelf toe te trekken. Bovendien ervoer Naomi geen sterke spirituele verlangens, zoals Deborah die wel had: zij had niet het gevoel dat ze ‘beter Joods’ was met het dragen van een gebedssjaal. Sommige vrouwen, met name rabbijnen, moedigden haar wel aan om een *talliet* te dragen: ‘Ik heb daar ook wel vanuit rabbijnse kant best wel gezeik over gekregen, hoor. Dat ik het niet doe. Vanuit de feministische oudere vrouwen.’ Voor andere deelnemers vervulden vrouwelijke rabbijnen juist een voorbeeldrol. Dit was het geval bij Judith, het laatste voorbeeld.

V. Voorbeeldrollen

Toen wij elkaar voor het eerst ontmoetten was Judith nog niet formeel toegelaten tot het Jodendom en nam zij deel aan het *gioer*-onderwijs in een onafhankelijke progressieve gemeente. Toen ik haar vroeg of ze overwoog een *talliet* te dragen zodra ze formeel Joods was, gaf ze aan dat deze vraag haar veel bezig had gehouden. Net als andere gesprekspartners zag Judith veel waarde in de gelijkheid tussen mannen en vrouwen die het liberale Jodendom bood, maar was zij huiverig om genderverschil te veel te elimineren, want, in haar woorden: ‘Een man is geen vrouw en een vrouw is geen man.’ In eerste instantie voelde ze dan ook geen behoefte om een *talliet* te dragen, omdat dit voor haar een heel ‘mannelijk ding’ was. Na het lezen van een artikel waarin een vrouwelijke rabbijn werd geïnterviewd veranderde haar idee:

[De rabbijn] had eerst ook zoiets van: “Waarom zou ik? Waarom zou ik een gebedskleed omdoen, omdat je dan de man eigenlijk nadoet...” Zij vond dat ook: [het is] mannen nadoen. Ik dacht: “Ja, dat vind ik ook.” Maar toen had ze het gevraagd aan een andere rabbijn, die had gezegd: “Het kan je ook helpen om je heel erg te concentreren op je gebed. Zie het als een hulp om je te concentreren op het één zijn met het goddelijke en met je gebed.” En toen dacht [de rabbijn]: “Ja, als ik het zo bekijk dan heeft het inderdaad wel wat.” Ze heeft een *talliet* laten maken voor haar persoonlijk, van zijde en met mooie borduursels die bij haar passen. Ik denk nu, kijk op die manier, zoiets vind ik wel mooi, dat ik denk: “Nou, misschien wel.” Nu heeft het een hele symbolische betekenis voor haarzelf en voor haar relatie met alles en de Eeuwige.

Voor Judith bood een ‘vrouwen-*talliet*’ de mogelijkheid om deel te nemen aan de religieuze praktijk in de synagoge en haar relatie met de Eeuwige te versterken. Hierin werd zij geïnspireerd door iemand die voor haar een voorbeeldrol vervulde, namelijk een vrouwelijke rabbijn. Net zoals Deborah beschouwde Judith de *talliet* als een middel om in het gebed de relatie met het goddelijke te versterken. Hoewel vrouwen zonder *talliet* ook deelnemen aan de gebeden, werd de gebedssjaal gezien als hulpmiddel om dit gebed te versterken. Tegelijkertijd zorgt de optie van een dergelijke ‘vrouwen-*talliet*’ voor een alternatief voor wat op Judith in eerste instantie over kwam als ‘mannen nadoen’. Door een niet-traditionele *talliet* te gebruiken, blijft het verschil in gender duidelijk gemarkeerd terwijl wel aan de spirituele behoefte kan worden voldaan.

6 Conclusie

De vijf strategieën die voortkomen uit de analyse bevestigen dat religie belichaamd is en in dit geval het beste begrepen kan worden als iets dat men ‘doet’ (Avishai 2008). Processen van toetreding zijn verbonden aan emoties, praktijken, rituelen en materiële objecten, waaronder de gebedssjaal. Deborah ‘voelde’ dat ze erkend werd in haar nieuwe Joodse status wanneer ze het gebedskleed omsloeg, terwijl Naomi en Karen zich juist oncomfortabel ‘voelden’ bij dit idee om verschillende redenen. De afwegingen en uitingvormen zijn vaak complex, met name omdat het in dit geval gaat om een betwiste Joodse praktijk die symbool is komen te staan voor vraagstukken rondom gender en de rol van vrouwen in het Jodendom. Hoewel mannen niet betrokken zijn als deelnemers in dit onderzoek, is het aannemelijk dat het dragen van een *talliet* onder hen minder een punt van discussie zal zijn, met name omdat dit voor Joodse mannen over het algemeen als een plicht wordt gezien. Daarnaast is de *talliet* voor vrouwen meer besproken omdat het binnen internationale Joodse feministische bewegingen een belangrijk symbool is geworden van (de strijd voor) gendergelijkheid en gelijkwaardige participatie van vrouwen in de sjoel. Dit artikel onderzocht hoe gendernormen tot uiting komen en overwogen worden door nieuwe liberale Joodse vrouwen in Nederland. In deze afsluitende conclusie ga ik in op de implicaties voor de studie van gender en Jodendom door kritisch te reflecteren op de betekenis van de *talliet* voor de specifieke casus van *gioer*; de veronderstelde tegenstelling tussen orthodox en liberaal; de dominante invulling van ‘emancipatie’; en tot slot de intergenerationele verschillen die hierin een rol lijken te spelen.

Allereerst blijkt uit de analyse dat sommige aspecten specifiek zijn voor de casus van *gioer*, hoewel de discussie omtrent het gebruik van de *talliet* door vrouwen niet beperkt is tot deze groep. Toetreden tot het Jodendom is niet eenvoudig en wordt vaak betwist. Toegang tot de liminale status van *gioer*-kandidaat biedt geenszins een garantie op een daadwerkelijke plaats binnen het Jodendom. In tegendeel, van de kandidaten wordt gevraagd zich jarenlang te verdiepen in studie en praktijk tot het moment dat zij, zoals een rabbijn zei, Joods 'voelen' en Joods 'doen'. In andere woorden, hun zelf dient voldoende getransformeerd te zijn, intern en extern, en in lijn met de verwachtingen van de rabbijnse rechtbank. Alle liberale of progressieve Joodse vrouwen hebben tijdens dit proces op enig moment nagedacht over de vraag of zij een *talliet* wilden dragen na de formele toekenning, al dan niet naar aanleiding van vragen van de begeleidende rabbijn. De vrouwen die ik sprak hadden ook een sterke wens om onbetwist op te kunnen gaan in de gemeenschap wanneer zij 'echt Joods' waren, zonder dat de Joodse status in vraag werd gesteld. Voor sommigen bood de *talliet* een mogelijkheid om deze status te bevestigen: het kan een fysieke uiting van het Joods-zijn bieden aangezien niet-Joden geen gebedskleed dragen. Aan de andere kant waren er plekken waar alléén de vrouwen met een *gioer* een *talliet* droegen. Dit kon het tegengestelde effect hebben dat vrouwen met een *talliet* juist als nieuwkomer werden gezien en dus als 'anders' dan degenen met een Joodse moeder. De wens om op te gaan in de groep kan dus ogenschijnlijk tegenstrijdig tot uiting komen in het zowel wel als niet dragen van een gebedssjaal.

Daarnaast biedt deze casus een kritische kanttekening bij het onderscheid op basis van gender tussen orthodoxe en liberale vormen van Jodendom, als respectievelijk 'conservatief' tegenover 'progressief'. De Liberaal Joodse Gemeenten en onafhankelijke progressieve gemeenten beschouwen zichzelf vaak als trotse voorvechter van vrouwenemancipatie en rituele gelijkheid in het Jodendom. Deze zelfpositionering vond met name plaats in vergelijking met orthodoxe groepen, die door de liberaal Joodse deelnemers veelal gezien werden als onderdrukkend voor vrouwen. Hoewel dit buiten de huidige analyse valt, wil ik benadrukken dat dit beeld niet bevestigd werd door mijn bredere onderzoek waarin ook orthodox Joodse vrouwen betrokken waren (Schrijvers 2022). Het wijst eerder op een dominante vorm van zelfrepresentatie van de liberale of progressieve gemeenten. Sinds het ontstaan van liberale groeperingen in de 20^e eeuw is een gelijkheids- en emancipatie-discours een van de belangrijkste manieren waarop liberaal of progressief Jodendom zich onderscheidt van de orthodoxie. Orthodox Joodse vrouwen, zo blijkt uit onderzoek (Avishai 2008; Davidman 1993; Zion-Waldoks 2015), hebben vaak een

andere invulling van noties zoals gender en gelijkheid, maar dat betekent niet dat zij per definitie ongeëmancipeerd of onderdrukt zijn. Zo hebben vrouwen in orthodoxie zeker een belangrijke plek en autoriteit, hoewel dit vaak meer informeel is en er geen toegang is tot de rol van rabbijn. In liberale en progressieve gemeenten kunnen vrouwen wel rabbijn worden, deel uitmaken van de *minjan* en volledig deelnemen aan de rituele diensten. Toch is er ook binnen het liberale Jodendom veel verschil op te merken in praktijken en opvattingen over genderrollen, iets wat geïllustreerd wordt in het gebruik van de gebedssjaal. De *talliet* beschouw ik hierin als een voorbeeld van de materialisatie van gendernormen in het liberale Jodendom. Juist de benadering van geleefde religie wijst op de enorme diversiteit in gendervraagstukken binnen alle vormen van Jodendom en gaat voorbij aan het simplistische onderscheid tussen liberaal (als ‘progressief’ op het gebied van gender) en orthodox (als ‘conservatief’).

Ten derde ga ik verder in op de dominante invulling en uiting van het ideaal van ‘gendergelijkheid’ binnen de liberale Joods context. De interpretatie van gelijkheid wijst in mijn onderzoek onder liberale Joodse vrouwen meestal op een eenrichtingsverkeer. Emancipatie werd met name gezien als de opname van vrouwen in plekken en praktijken die traditioneel als mannelijk worden beschouwd, maar niet andersom. Dit werd in twijfel getrokken door een enkele rabbijn die aangaf graag mannen aan te willen moedigen ook de kaarsen op sjabbat aan te steken, bij uitstek een ‘vrouwelijk’ ritueel. Hier zag de betreffende rabbijn echter geen ruimte voor omdat emancipatie vooral beschouwd werd als toegang van vrouwen tot ‘mannelijke’ rituelen zoals het dragen van een *talliet*. Deze eenzijdigheid van gelijkheidsdiscoursen werd recentelijk bevestigd door de Joodse feministische bijbelwetenschapper Esther Fuchs (2018). In haar overzicht van Joodse feminisme, merkte zij een bredere trend op in Joodse genderstudies en sociale bewegingen: ‘Jewish feminism [...] is considered a success when Jewish women gain access to the same privileges, resources, and symbolic assets that have previously been the preserve of Jewish men’ (Fuchs 2018, 29). Mijn onderzoek bevestigt dit beeld. Veel deelnemers beschouwden vrouwenemancipatie vooral als de strijd voor dezelfde privileges en symbolische waarden als Joodse mannen. De meeste deelnemers zagen genderverschil niet als vaststaand of absoluut en waren van mening dat gendernormen ook veranderd konden worden. Tegelijkertijd distantieerde men zich van een modus van gelijkheid waarbij mannen en vrouwen ‘dezelfde kleren dragen’. Een zekere mate van onderscheid werd ook belangrijk gevonden, waarbij mannen en vrouwen idealiter een gelijkwaardige status hadden, maar het verschil in rollen en taken helder en in stand bleef.

Tot slot laat de analyse zien dat intergenerationele verschillen een grote rol spelen in de perceptie en ervaring van genderrollen in het algemeen en specifiek in het dragen van een *talliet*. Veel vrouwen van boven de vijftig hadden een emancipatoir ideaal voor ogen dat overeenkomt met de tweede golf feminisme in Nederland. In de jaren 1960-1980 streeden meerdere feministische bewegingen tegen de invloed van religie op de positie van vrouwen (met name de christelijke kerken) en de ongelijke behandeling van vrouwen door religieuze autoriteiten. Voor Joodse vrouwen die in deze tijd waren opgegroeid, van wie sommigen ook actief hadden deelgenomen aan feministische bewegingen, was het cruciaal om hetzelfde behandeld te worden als mannen door de religieuze autoriteiten. Binnen jongere generaties feministische bewegingen is tegenwoordig meer diversiteit te zien. Hier ligt in het algemeen meer nadruk op de meervoudigheid van gender, intersectionaliteit en een verscheidenheid aan verlangens en ervaringen op dit gebied (Korte 2022). Deze verschuiving resoneerde met de opvattingen en uitingen van de jongere Joodse vrouwen (twintigers en dertigers) die ik sprak. Zij wezen idealen van oudere Joodse vrouwen soms af en pleitten voor een minder ‘radicaal’ begrip van gelijkheid in de sjoel, waarbij er ook ruimte is voor meer traditionele invullingen van vrouwelijkheid. Dit toont aan hoe veranderingen in de samenleving op het gebied van feminisme invloed hebben op de alledaagse praktijk van religieuze vrouwen, in dit geval Joodse vrouwen.

Dit artikel analyseerde het gebruik van gebedssjaals door toetredende Joodse vrouwen in Nederland om hiermee de vraag te beantwoorden hoe gender tot uiting komt in rituele praktijken en bekeringsprocessen, specifiek in het Jodendom. De analyse vanuit het materiële object van de *talliet* stelde mij in staat om verschillende opvattingen over gender in liberale en progressieve Nederlandse Joodse synagogen in kaart te brengen. Mijn interesse ging hier uit naar de alledaagse onderhandelingen waar nieuwe Joodse vrouwen mee te maken krijgen: over hun participatie in de sjoel, over de positie van vrouwen in het Jodendom, over hun individuele verlangens die soms wel, en soms ook niet, in lijn waren met het progressieve zelfbeeld van de gemeenten. Dit toont aan dat de *talliet* niet slechts een gebruiksvoorwerp is, maar een object beladen met de enorme geschiedenis van Joodse vrouwen, ideeën over vrouwelijkheid en mannelijkheid in het Jodendom, liberalisme, feminisme en het gevoel van thuishoren in een groep als nieuwkomer.

Noten

- 1 Alle eigennamen zijn pseudoniemen. De Liberaal Joodse Gemeente (LJG) is geen pseudoniem. Wel laat ik onbenoemd tot welke specifieke gemeente de deelnemers en rabbijnen behoorden om hun herleidbaarheid te minimaliseren.
- 2 De term ‘bekering’ wordt in academisch onderzoek vaak gebruikt om het proces van toetreding tot het Jodendom te beschrijven, maar de mensen die ik ontmoette waren hier sceptisch over door de christelijke connotaties bij de term. Over het algemeen geeft men de voorkeur aan de Hebreeuwse term *gioer*. In het Engels is de term ‘Jews by choice’ ook populair, maar dit is niet gebruikelijk in het Nederlands. Mijn deelnemers zeiden ‘*gioer* doen’, ‘nieuwe jood’, ‘uitgekomen als Joods’ of ‘Joods worden’. Geboren joden die orthodox worden, worden veelal *baal tesjoewa* genoemd. In Engelstalige wetenschappelijke literatuur wordt voor deze laatste groep ook vaak de term ‘conversion’ gebruikt. Onder anderen Lynn Davidman schreef hier een boek over (1993).
- 3 In Appendix B van mijn proefschrift (Schrijvers 2022, 306-307) staat een overzicht van alle deelnemers met de data van de interviews. Het proefschrift is open toegankelijk via de Universiteit Utrecht met DOI 10.33540/1185.
- 4 De gesprekken met de reguliere deelnemers gingen over hun ervaringen met Joods worden; de opvattingen en uitingen van gender; de alledaagse Joodse praktijk in de synagoge, thuis en op het werk; en visies omtrent emancipatie. De rabbijnen vroeg ik naar hun ervaring, kennis en opvattingen rondom gender en *gioer* in hun gemeenschap in functie als rabbijn. Om de herleidbaarheid van de rabbijnen enigszins te minimaliseren geef ik verder geen details.
- 5 De term sjoel is Jiddisch voor synagoge en de dominante term onder de deelnemers. Synagoge/sjoel verwijst zowel naar een fysieke locatie (een gebouw), als naar een Joodse gemeenschap (ook *kehila/kille* genoemd) die verbonden is aan de locatie, maar de fysieke grenzen van het gebouw vaak overstijgt. Andere termen voor synagoge zijn *Beit Knesset* (Hebreeuws) en *esnoga/snoge* onder Portugese Sefardische joden. De laatste kan ook specifiek verwijzen naar de Portugese synagoge in Amsterdam. Liberale en progressieve joden in Noord-Amerika en Groot-Britannië hanteren ook de term *Temple*, maar dit is ongebruikelijk in Nederland (Brasz 2016; Kaplan 2000).
- 6 <https://www.ljgamsterdam.nl/nl/gemeente>, geraadpleegd op 06-02-2023.
- 7 De twee Masorti gemeenten (conservatief Jodendom) in Nederland zijn niet meegenomen in dit onderzoek.
- 8 In Nederland werd Elisa Klapheck in 2003 de eerste vrouwelijke rabbijn van de progressieve gemeente Beit Ha'Chidush. De LJG volgde in 2008 met Hetty Groeneveld.
- 9 Een ander belangrijk verschil tussen orthodoxe, liberale en progressieve gemeenten heeft te maken met huwelijken van partners van hetzelfde geslacht. In NIK gemeenten is dit geheel niet toegestaan. Binnen LJG gemeenten is een huwelijk in de synagoge wel mogelijk, maar dit is geen officieel Joods huwelijk (*choepa*). In de onafhankelijke progressieve gemeenten is een *choepa* toegestaan voor alle stellen. In een andere publicatie ga ik verder in op normen en gebruiken rondom seksualiteit en seksuele diversiteit (Schrijvers 2021).
- 10 In veruit de meeste stromingen worden alleen degenen met een Joodse biologische moeder als ‘geboren Joods’ beschouwd. In sommige progressieve gemeenten wordt hier soepeler mee omgegaan en wordt iedereen met één Joodse biologische ouder (dus ook alleen de vader) als volwaardig Joods gezien.
- 11 Van mannen die Joods willen worden, wordt meestal ook gevraagd om besneden te zijn. Binnen progressieve gemeenten wordt hier bij unieke gevallen weleens een uitzondering voor gemaakt.

- 12 Dit verschilt met gemeenschappen buiten Nederland. Zo bestaan er onder andere in de Verenigde Staten ook binnen de orthodoxie programma's voor onderwijs en begeleiding van *gioer*-kandidaten. Mij is meerdere malen verteld dat orthodoxe gemeenten in Nederland erom bekend staan bijzonder terughoudend te zijn tegenover *gioer*. Orthodox Joodse vrouwen die ik sprak, vertelden dat het al vaak jaren duurde voordat zij een eerste gesprek met een rabbijn hadden. Daarnaast werd er streng gecontroleerd op het correct naleven van de geboden en was het onzeker of en wanneer het proces afgerond zou worden. Voor internationale studies zie: Davidman 1993; Egorova 2015; Kravel-Tovi 2017.
- 13 Binnen strikt orthodox Joodse kringen dragen mannen de *tsietsiet* gedurende de hele dag aan een *talliet katan*, een soort wit shirt dat onder een overhemd gedragen wordt. De meeste andere Joodse mannen dragen alleen een gebedsjaar tijdens gebeden, dit heet de *talliet gadol*. Deze laatste soort is de focus van dit artikel.
- 14 Naast de *talliet* is het vrouwen in de LJG in principe toegestaan om *tefilien* (gebedsriemen) te dragen. Echter, toen ik hier naar vroeg gaven rabbijnen aan dat er weinig vrouwen in de LJG *tefilien* dragen, maar ook weinig mannen. Het is volgens een rabbijn 'een object waar veel liberale joden geen sterke verbinding mee hebben. Misschien ook omdat er weinig dagelijkse gebeden zijn in de synagoge, wij doen dat meestal op sjabbat en feestdagen, waarbij er nooit *tefilien* gebruikt worden.' Om die reden zijn *tefilien* in dit artikel buiten beschouwing gelaten.
- 15 De *bima* is een verhoogd platform, meestal in het midden van de synagoge, waar de Torah gelezen wordt, de rabbijn spreekt en de rituele zanger (*chazan*) de dienst leidt.

Literatuur

- Avishai, Orit. 2008. "‘Doing Religion’ in a Secular World: Women in Conservative Religions and the Question of Agency." *Gender & Society* 22, nr. 4: 409–33.
- Brandt, Nella van den. 2022. "Religion and Gender in Europe: Thinking Through Politico-Social and Theoretical Challenges." In *The Routledge Handbook of Religion, Gender and Society*, geredigeerd door Caroline Starkey en Emma Tomalin, 387–401. Londen: Routledge.
- Brasz, Chaya. 2016. "Dutch Progressive Jews and Their Unexpected Key Role in Europe." *European Judaism* 49, nr. 1: 5–18.
- Davidman, Lynn. 1993. *Tradition in a Rootless World: Women Turn to Orthodox Judaism*. Berkeley: University of California Press.
- Davidman, Lynn, en Arthur L. Greil. 1993. "Gender and the Experience of Conversion: The Case of ‘Returnees’ to Modern Orthodox Judaism." *Sociology of Religion* 54, nr. 1: 83–100.
- Egorova, Yulia. 2015. "Redefining the Converted Jewish Self: Race, Religion, and Israel’s Bene Menashe." *American Anthropologist* 117, nr. 3: 493–505.
- Emmett, Ayala. 2007. "A Ritual Garment, the Synagogue, and Gender Questions." *Material Religion* 3, nr. 1: 76–87.
- Fuchs, Esther. 2018. *Jewish Feminism: Framed and Reframed*. Lanham: Lexington Books.

- Galonnier, Juliette. 2018. "Moving In or Moving Toward? Reconceptualizing Conversion to Islam as a Liminal Process." In *Moving In and Out of Islam*, geredigeerd door Karin van Nieuwkerk, 44–66. Austin: University of Texas Press.
- Jouili, Jeanette. 2011. "Beyond Emancipation: Subjectivities and Ethics among Women in Europe's Islamic Revival Communities." *Feminist Review* 98, nr. 1: 47–64.
- Kaplan, Dana Evan. 2000. "Reform Judaism." In *The Blackwell Companion to Judaism*, geredigeerd door Jacob Neusner en Alan J. Avery-Peck, 291–310. Malden: Blackwell.
- Kaufman, Debra Renee. 1991. *Rachel's Daughters: Newly Orthodox Jewish Women*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Kent, Eliza. 2014. "Feminist Approaches to the Study of Religious Conversion." In *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, geredigeerd door Charles E. Farhadian en Lewis R. Rambo, 298–327. New York: Oxford University Press.
- Knibbe, Kim, en Helena Kupari. 2020. "Theorizing Lived Religion: Introduction." *Journal of Contemporary Religion* 35, nr. 2: 157–76.
- Korte, Anne-Marie. 2022. "'Feminist Theology', 'Lived Religion' and the Investigation of Women in Conservative Religions as Changing the Agenda of the Study of Religion." *DIVE-IN* 2, nr. 1: 13–32.
- Kravel-Tovi, Michal. 2017. *When the State Winks: The Performance of Jewish Conversion in Israel*. New York: Columbia University Press.
- Laan, Nina ter. 2021. "'They Have No Taste in Morocco.' Home Furnishing, Belonging, and Notions of Religious (Im)Perfection among White Dutch and Flemish Converts in Morocco." *Contemporary Islam* 15: 57–82.
- Longman, Chia, en Gila Schnitzer. 2011. "At Home in the Diaspora: Judaism, Gender, Globalization." In *Religion and Conflict: Essays on the Origins of Religious Conflicts and Resolution Approaches*, geredigeerd door Erik Eynikel en Angeliki Ziaka, 307–18. Londen: Harptree Publishing.
- Meyer, Birgit. 2006. *Religious Sensations: Why Media, Aesthetics and Power Matter in the Study of Contemporary Religion*. Oratie. Amsterdam: Faculteit der Sociale Wetenschappen.
- Nathans, Hannah. 2021. *Joods worden in Nederland*. Amsterdam: Amphora Books.
- Nieuwkerk, Karin van. 2006. *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*. Austin: University of Texas Press.
- . 2018. "Introduction." In *Moving In and Out of Islam*, geredigeerd door Karin van Nieuwkerk, 1–26. Austin: University of Texas Press.
- Page, Sarah-Jane, en Katy Pilcher. 2021. "Introduction: Embodying Religion, Gender and Sexuality." In *Embodying Religion, Gender and Sexuality*, geredigeerd door Sarah-Jane Page en Katy Pilcher, 1–17. Londen: Routledge.
- Plaskow, Judith. 2005. *The Coming of Lilith: Essays on Feminism, Judaism, and Sexual Ethics*. Boston: Beacon Press.

- Rambo, Lewis R., en Charles E. Farhadian. 2014. *The Oxford Handbook of Religious Conversion*. New York: Oxford University Press.
- Raphael, Melissa. 2003. *The Female Face of God in Auschwitz: A Jewish Feminist Theology of the Holocaust*. Londen: Routledge
- Reiter, Yitzhak. 2016. "Feminists in the Temple of Orthodoxy: The Struggle of the Women of the Wall to Change the Status Quo." *Shofar* 34, nr. 2: 79–107.
- Roald, Anne Sofie. 2012. "The Conversion Process in Stages: New Muslims in the Twenty First Century." *Islam and Christian-Muslim Relations* 23, nr. 3: 347–62.
- Schrijvers, Lieke L. 2020. "Women Wearing the Tallit. Tracing Gender, Belonging, and Conversion of New Jewish Women." In *Transforming Bodies and Religions: Powers and Agencies in Europe*, geredigeerd door Mariecke van den Berg, Lieke L. Schrijvers, Jelle O. Wiering en Anne-Marie Korte, 199–220. Londen: Routledge.
- . 2021. 'Embodied Conversions and Sexual Selves. New Jewish, Christian and Muslim Women in the Netherlands.' In *Embodying Religion, Gender and Sexuality*, geredigeerd door Sarah-Jane Page en Katy Pilcher, 57–75. Londen: Routledge.
- . 2022. *Questioning the Conversion Paradox: Gender, Sexuality, and Belonging amongst Women Becoming Jewish, Christian, and Muslim in the Netherlands*. Proefschrift. Universiteit Utrecht en Universiteit Gent.
- Scott, Joan Wallach. 2018. *Sex and Secularism*. Princeton: Princeton University Press.
- Solinge, Hanna van, en Carlo van Praag. 2010. *De Joden in Nederland anno 2009*. Diemen: AMB Uitgeverij.
- Weissler, Chava. 2007. "Art Is Spirituality!": Practice, Play, and Experiential Learning in the Jewish Renewal Movement." *Material Religion* 3, nr. 3: 354–79.
- Werczberger, Rachel. 2013. "Spirituality, Charisma and Gender in a Jewish Spiritual Renewal Community in Israel." In *Gender and Power in Contemporary Spirituality. Ethnographic Approaches*, geredigeerd door Kim E. Knibbe en Anna Fedele, 142–59. New York: Routledge.
- Wertheim, David J., Judith Frishman en Ido de Haan. 2011. *Borders and Boundaries in and Around Dutch Jewish History*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Zion-Waldoks, Tanya. 2015. "Politics of Devoted Resistance: Agency, Feminism and Religion among Orthodox Agunah Activists in Israel." *Gender & Society* 29, nr. 1: 73–97.

Boekbesprekingen

De Waal, Hans. 2021. *Diaconaat en ouderen. Over de diaconale roeping van de kerk in de context van vergrijzing*. Utrecht: Eburon, pp. 215.

Hans de Waal schreef een sympathiek proefschrift over de diaconale roeping van de kerk en daarmee over 'het hart van de kerkelijke roeping' om met Paul van Oosten, tot voor kort directeur van de Protestantse Diaconie van Amsterdam, te spreken. Als oud-diaconaal consulent van de Protestantse Kerk in Nederland (PKN) heb ik dit boek met meer dan gewone belangstelling gelezen.

In de titel gaat het over 'de kerk'. Dat wekt de verwachting dat het boek zal gaan over de volle breedte van *de* kerk. Maar dat is niet zo: de caritas-traditie, vanouds de katholieke term, ontbreekt in het onderzoek dat zich beperkt tot de PKN. Het was beter geweest dit meteen in de titel op te nemen. Het boek behandelt, zoals de titel wel aangeeft, een specifiek aspect van diaconaat, namelijk het diaconaat dat verbonden is met ouderen. Als één van zijn motieven om dit proefschrift te schrijven noemt de auteur dat de aandacht voor ouderen aansluit bij een 'eeuwenoude traditie van diaconale en kerkelijke betrokkenheid bij ouderen' (p. 10). Dat maakt je als lezer sowieso nieuwsgierig naar de historische achtergronden. Je mag dan ook verwachten dat de auteur je eerst meeneemt in een schets van dat rijke en boeiende verleden zodat je als lezer de analyse van het hedendaagse ouderendiaconaat in de PKN – dat de kern vormt van De Waals boek – goed zou kunnen plaatsen. De Waal begint daar echter niet mee. Pas aan het einde van het boek volgt een historisch perspectief op de beide hoofdtermen van het boek: diaconaat en ouderen. Hierbij vielen mij twee zaken op. Ten eerste de nadruk op het zelfstandige ambt van diaken dat de Reformatie met zich meebracht en de belangrijke constatering dat de diaconie ten tijde van de Republiek uitgroeide tot een maatschappelijke factor van betekenis met een grote mate van onafhankelijkheid ten opzichte van de lokale overheden (p. 151). Ten tweede de enorme omslag die de relatie van de diaconie met de overheid in de 20^e eeuw onderging met de instelling van de wettelijke verplichtingen tot zorg voor ouderen door de overheid (p. 156). De leesbaarheid van het proefschrift zou zeker aan kracht hebben gewonnen als deze historische analyse een plaats zou hebben gekregen aan het begin van het boek om vervolgens van daaruit het hedendaagse kerkelijke diaconaat voor ouderen zoals dat in de PKN functioneert te behandelen. Ook een bespreking van de overheid als *diakonos theou* (Miedema 2011, 29-30) zou daarbij verrijkend zijn geweest.

Zoals gezegd vormt de analyse van het hedendaagse ouderendiaconaat in de PKN de kern van De Waals dissertatie. Een groot deel van het boek besteedt hij aan een analyse van het lokale en bovenlokale beleid op het gebied van diaconaat, ouderen en vergrijzing (p. 59-122). Dit hoofdstuk biedt de lezer veel waardevolle informatie. Over allerlei diaconale beleidsstukken uit dorpen, middelgrote plaatsen en steden worden we geïnformeerd.

Er passeren tal van citaten uit al die stukken zoals ‘naast de toename van een groep krachtige en ervaren senioren die bereid is zich in te zetten voor het diaconaat, zien wij ook een toename van geïsoleerde en kwetsbare ouderen’ (p. 77). Dit biedt de lezer een veelheid aan kleurrijke informatie die hij niet zo snel op eigen houtje zou hebben kunnen vinden. Dat is waardevol. Maar hier dreigt ook het gevaar van verdwalen in de berg aan citaten. Want hoewel De Waal expliciet zegt dat hij er niet op uit is ‘om in kwantitatieve zin een representatief beeld te schetsen van de variëteit aan diaconaal ouderenwerk’ (p. 60) is dat toch de indruk die je eraan overhoudt. Het doel van dit kernhoofdstuk is ‘inzicht te verwerven in de manieren waarop ouderen en vergrijzing aanwezig zijn in diaconaal beleid en in beleidsdocumenten binnen de PKN’ (p. 60) en de functie van het hoofdstuk is ‘om een empirisch geïnformeerde en verdiepende bijdrage te leveren aan ons begrip van wat diaconaat is en van wat diaconaal beleid met het oog op ouderen in de context van vergrijzing zou kunnen betekenen’ (p. 60). Dat lukt echter onvoldoende. De auteur trekt wel conclusies, bijvoorbeeld dat ‘de reële aanwezigheid van relatief veel ouderen zeker vanuit diaconaal perspectief vraagt om meer erkenning dan in de documenten het geval is’ (p. 122). Niet duidelijk wordt echter waarom deze en andere conclusies wetenschappelijk dwingend, logisch of op zijn minst tentatief zouden moeten zijn. Hier wreekt zich het ontbreken van een gedegen methode van kwantitatief of kwalitatief empirisch onderzoek en een daaraan gekoppelde empirische verantwoording voor de interpretatie van het rijke materiaal. Het blijft bij een zoekopdracht op basis van drie door de auteur gekozen steekwoorden ‘diaconaat’, ‘ouderen’ en ‘vergrijzing’. De auteur lijkt hiermee zelf ook geworsteld te hebben. In zijn ‘verantwoording’ (p. 25-27) geeft hij aan dat empirisch onderzoek (interviews met beroepskrachten en focusgroepen met oudere bewoners van diaconale zorginstellingen) vooral dienden om vertrouwd te raken met het veld en met de thematiek van het onderzoek (p. 26).

In de conclusies keert de tweeledigheid van hetgeen ik boven heb beschreven terug. Enerzijds een rijke hoeveelheid aan boeiende schetsen voor het hedendaagse diaconaat en een aantal vaak concrete aanbevelingen voor het toekomstige diaconaat (p. 183 e.v.) aan ouderen in de PKN. Ik haal daar twee zaken uit. Ten eerste: De Waal lijkt aan het ambt van diaken minder waarde toe te kennen dan aan de functie van het diaconaat (p. 184). Zeker in de huidige ontwikkeling van het denken over het ambt binnen de PKN is dat een zeer intrigerende opmerking waarover je veel meer zou willen lezen. Ten tweede: De Waal duidt de kerk op verschillende plaatsen in zijn werk aan met de mooie metafoor van ‘de kerk als ouder wordende gestalte’ (zie bv. p. 184). Deze psychodynamische en archetypische benadering is rijk aan beeldende kracht. Je ziet de kerk als het ware voor je in haar vitale senioriteit, rijk aan ervaring. Dat is een mooie perspectiefwisseling omdat de kerk zo vaak wordt getypeerd als een sterfhuisconstructie. Het maakt echter wel nieuwsgierig hoe dat beleidsmatig zou kunnen worden vertaald, zeker met het oog op – zoals De Waal zelf opmerkt – een vergrijzende samenleving. De opmerking van de

auteur 'dat de grootste uitdaging voor een kerk in de context van vergrijzing niet ligt in het vinden van een strategie om het tij te keren, maar in de bereidheid om zowel lokaal als bovenlokaal en zowel in activiteiten als beleid, een houding van erkenning en acceptatie te verwerven' (p. 140) sprak mij aan maar vraagt om verdere uitwerking. Het sterke punt van dit proefschrift ligt in de ideeënrijkdom. Anderzijds moet gezegd dat het jammer is dat een strenge, methodische analyse in dit proefschrift naar mijn mening te zeer ontbreekt. Het maakt nieuwsgierig naar het toekomstige werk van De Waal dat voor de PKN zeker van groot belang is.

Richart Huijzer
(Radboud UMC Nijmegen)

UCSIA vzw, Gilke Gunst en Stijn Latré, red. 2022. *De Kerk in Vlaanderen*. Antwerpen/Kalmthout: Pelckmans Uitgevers, pp. 248.

De Kerk in Vlaanderen werd samengesteld onder redactie van Gilke Gunst en Stijn Latré. Het boek kan gezien worden als een vervolg op *De Kerk in Vlaanderen: Pastoraal-sociologische studie van het leven en de structuur der Kerk* (1962) door Jan Kerkhofs en Jean Van Houtte. Zoals Stijn Latré stelt in de inleiding waren reeds toen de secularisatie, achteruitgang in kerkgang en vermindering van de invloed van de Katholieke Kerk zichtbaar. Het huidige boek, zo stellen de auteurs, toont de transitie van de kerk in Vlaanderen sindsdien en biedt perspectieven voor vandaag en morgen. *De Kerk in Vlaanderen* is een verzameling van essays en getuigenissen over de Katholieke Kerk en bestaat uit twee delen: 1) de belangrijke maatschappelijke en culturele evoluties, en 2) hoe het kerkelijk leven en instituut hebben gereageerd op deze evoluties. Latré stipt aan dat het boek meer intern-kritisch dan extern-kritisch werd geschreven. Met andere woorden: met een zekere welwillendheid naar de kerk toe.

Gert Verschaegen en Koen Abts starten het eerste deel over de maatschappelijke en culturele evoluties. Zij bieden met hun bijdrage een stevige basis voor dit boek aan de hand van zowel historisch als actueel cijfermateriaal. Daarbij staan zij onder meer stil bij het kerkelijk lidmaatschap, kerkgang, doopsels, huwelijken, uitvaarten, wenselijkheid van rituelen, kerkbetrokkenheid en vertrouwen in de kerk. Deze cijfers tonen een overwegend dalende trend. Aan de hand van verder cijfermateriaal verduidelijken zij echter dat een daling in de kerkbetrokkenheid niet helemaal samengaat met de religiositeit en het geloof onder de Vlamingen. Bij vragen rond gebed, meditatie, geloof als kracht, geloof in God, zelfdefiniëring als gelovige en andere vormen van religiositeit is de daling minder uitgesproken en eenduidig. Zij besluiten dan ook dat we weliswaar niet meer kunnen spreken van een homogene kerkcultuur met een maatschappelijk zeer invloedrijke kerk als voorheen, maar dat er nog steeds een groot maatschappelijk verlangen aanwezig is naar antwoorden op geloofs- en zingevingsvragen.

Guido Vanheeswijck start zijn bijdrage met een beschrijving van de meest bekende definities van secularisering: religie die terugtreedt uit de publieke ruimte en de achteruitgang van persoonlijk geloof. De auteur gaat echter nog een stap verder door op zoek te gaan naar de verklaring voor de opkomst van de secularisering. Vanheeswijck gaat daarvoor 500 jaar terug naar de opkomst van het Protestantisme en de reactie van de Katholieke Kerk daarop. Volgens hem is er sprake van een 'excarntie' of 'vervreemding van het lichaam' bij de katholieke gelovigen door een evolutie naar een meer afstandelijk godsbeeld en de disciplineren van gedrag, zoals het onderrichten van de catechismus en de zondagsplicht. Daardoor ontstond ook ongewild het exclusieve humanisme, dat los staat van het transcendente, als nieuwe levensbeschouwelijke optie. Vandaag, zo stelt Vanheeswijck, leven wij in een postrevolutionair klimaat: er is onverschilligheid ten

aanzien van de vroegere situatie, omdat de strijd reeds gestreden is. Daarbij krijgt het concrete leven voorrang op de transcendentie. In zekere zin zijn het nu de therapeuten die zich bezighouden met de breukmomenten in het menselijk leven. Alle elementen die gerelateerd zijn aan lijden worden dan bestempeld als een ziekte die behandeld moet worden, en dus gaat het besef verloren dat lijden deel uitmaakt van het menselijk bestaan.

Staf Hellemans stelt dat de kerk in Vlaanderen zich op een keerpunt bevindt. Zo verliest de kerk haar monopolie ten voordele van 'een pluraal en turbulent religieus veld'. Daarenboven wordt dit veld nog eens deels ontbonden door de opkomst van quasi-religie, zoals mindfulness, ervaringen als trance en tijdelijke time-out bij muziekfestivals of de diepe rust bij wellnesscentra. Er is verder sprake van een institutionele crisis. De kerk zelf transformeert op korte, middellange en heel lange termijn. De transformatie op korte termijn heeft te maken met maatschappelijke ontwikkelingen, die ook deel gaan uitmaken van de interne kerkorganisatie: pluralisering, globalisering, individualisering en democratisering. Op middellange termijn kan men spreken van een transformatie van een ultramontaans massakatholicisme naar een keuzekatholicisme. Op heel lange termijn ziet Hellemans een einde van het conventionele en sterk georganiseerde christendom. Vanuit deze discussie schuift de auteur drie belangrijke uitdagingen voor de kerk naar voren: de creatie van een nieuw aanbod, het interne pluralisme positief inzetten, en een herdefiniëring van de relatie tussen leken en priesters.

In zijn essay verduidelijkt Stijn van den Bossche aan de hand van enkele citaten dat de kerk en haar gelovigen de heimwee naar het cultuurchristendom, en dus ook het doen zoals we het altijd al deden, moeten durven loslaten. Geloven in onze huidige seculiere context is een gekozen perspectief, dat de gelovige ervaart als roeping. Van den Bossche omschrijft het als gelovigen die het geloof moeten geloven, aangezien het geen vanzelfsprekendheid meer is. Geloof aangaan doet men vandaag als relatie. Geloof aanreiken is verschoven van een gelovig opvoeden naar initiatie. Hun sacramentele evenknie zijn de kinderdoop en de volwassendoop. De auteur ziet de volgende overgangen: een gemeenschap van leerlingen, een catechese die initieert, sacramenten die de initiatie begeleiden en voltooiën en een kerkgemeenschap opgebouwd door doopsel en eucharistie. Tot slot zal het van belang zijn om met 'zoekers' te leren communiceren.

Emmanuel van Lierde vertrekt van de mondigere en autonomere wereld, waarin er een taboe heerst op transcendentie. De auteur staat ook stil bij de vraag of waarden overeind blijven wanneer de wortels waaruit een cultuur ontstond worden doorgesneden? Zo stelt hij: 'Humaniteit is nooit verworven en blijft precair.' Humaniteit is voor hem het 'meer doen dan wat moet'. De volle menselijkheid ziet Van Lierde in Jezus: het kind in de kribbe en de naakte man aan het kruis. We moeten, zo stelt hij, inzien dat er geen eenvoudige weg bestaat om mensen tot geloof te brengen. Daarbij moet de kerk in de eigen boezem durven kijken, namelijk of ze hier zelf niet toe heeft bijgedragen. Van Lierde ziet wel degelijk een meerwaarde van de kerk in de samenleving als 'profetische contrastgemeenschap' en als

ze tegendraads durft zijn. Dat betekent dat zij zich niet volledig afzet tegen de samenleving, maar ook niet zomaar in alles meegaat. De kerk heeft vandaag dus nog steeds veel te bieden, ondermeer in haar sociale leer. In de wereld van vandaag kan de kerk best een origineel product aanbieden: 'Christus en zijn Blijde Boodschap'. Om maatschappelijk relevant te zijn moet de kerk niet bescheiden zijn, maar wel nederig. In die zin pleit Van Lierde voor mondige christenen.

Erik Borgman kijkt als Nederlandse theoloog naar de Vlaamse kerk. Volgens Borgman stellen godsdienstsociologen zich te veel de vraag wat mensen niet meer geloven, en te weinig wat ze wel geloven. Borgman merkt op dat Vlamingen vooral verlies zien, hoewel de kerk nog aanzienlijk aandacht krijgt in vergelijking met de kerk in Nederland. De auteur merkt verder op dat mensen van een meerderheidskerk verwachten dat ze zich aanpast aan culturele en maatschappelijke veranderingen. De houding van de Vlaamse kerk toont daarin dat ze hoopt het centrale leergezag in Rome te kunnen overtuigen op basis van argumenten en dat ze zich positief verhoudt tot de samenleving, waarmee zij compromissen zoekt. Dit staat volgens Borgman in contrast met de neiging tot polariseren binnen de kerk in andere landen. Echter, op het actieve secularisme in Vlaanderen heeft de kerk geen antwoord. Dit doordat men geen ervaring heeft met een minderheidspositie of cultuurstrijd. De uitdaging zit er in 'Gods aanwezigheid opnieuw te leren zien in de stad'. Dat gaat verder dan reflecteren over geloof in een seculiere samenleving.

Het tweede deel behandelt hoe het kerkelijk leven en instituut hebben gereageerd op deze evoluties. Het bestaat dan ook veeleer uit thema's uit de praktijk. Dit deel start met een bijdrage van Marc Steen. Hij merkt op dat kerkopbouw vandaag veel breder is dan parochieopbouw en schetst daarbij enkele uitdagingen. Er is nog slechts een kleine, vergrijzende kerngroep aanwezig in de parochie. Geloofscommunicatie gebeurt niet langer spontaan van generatie op generatie. Men kiest ook vaker zelf de eigen parochie. Dit is nadelig voor een parochie die staat voor religieuze socialisatie. Vandaag gaat het namelijk vaak om diverse, zelfgekozen netwerken. Dit alles ging gepaard met noodzakelijke schaalvergroting van de parochies. Minstens even belangrijk is de revitalisering, ofwel het zoeken naar levendige lokale gemeenschappen. Ook is er groeiende verscheidenheid. Volgens Steen is er daardoor nood aan de kunst van het samenhouden van identiteit en openheid. De auteur argumenteert dat er tal van uitdagingen zijn voor de parochie van de toekomst. Een interessant aanbod is daarin van belang, maar kan pas succesvol zijn als er ook voldoende jongeren zich geroepen weten door het evangelie. Parochies missen in die zin een mobiliserend concept om verandering en vernieuwing teweeg te brengen. In lijn met Franciscus, ziet Steen een oplossing in het met vreugde getuigen van het evangelie in woord en daad.

Joris Geldhof start zijn bijdrage met een overzicht van de rol die de Liturgische Beweging gespeeld heeft bij de liturgische hervormingen van Vaticanum II. De situatie

vandaag omschrijft hij ‘als een onopgeloste spanning tussen lethargie en activisme’. De begrijpelijkheid van de liturgie werd volgens de auteur verengd tot taal en verbale communicatie. Verder werd de liturgie soms de speelbal in ideologische conflicten, hetgeen volgens de auteur ten nadele ging van de liturgie zelf. Geldhof schetst enkele problemen bij de hervormingen. Zo wordt de schoonheid van de liturgie beleefd door actieve deelname, maar werd tegelijk een negatieve houding aangenomen tegenover devoties. Verder werden de Latijnse teksten vertaald in volkstalen om actieve participatie te bevorderen, maar ging daar dermate veel energie naartoe dat het risico ontstond dat de rituele, ceremoniële en esthetische dimensies te weinig aandacht kregen. Vandaag is men zich gelukkig bewust van het belang van het lichamelijke en zintuigelijke aspect van de liturgie. Er valt ook nog winst te boeken in het verankeren van de liturgiehervorming in de mentaliteit en het geloof van mensen.

Keren Lens en Tom Callebaut hebben het over de kerkarchitectuur, en dan meer bepaald in het licht van her- en nevenbestemmingen. Zij doen dat aan de hand van drie verschillende kerkgebouwen. Volgens de auteurs is, in deze post-seculiere maatschappij, het zoeken wellicht belangrijker geworden dan het vinden. Om daarvoor ruimten te vinden, is er nood aan: vertrouwen van de betrokken partijen opdat opdrachtgevers, ontwerpers en gebruikers als één team kunnen participeren, de generositeit van het geven (van ruimte), en de intensiteit van het ontwikkelen van een nieuwe taal en rituelen voor (veelal tijdelijke) gemeenschappen.

In haar bijdrage behandelt Annemie Dillen in de eerste plaats de interne positie van vrouwen in de kerk. In Vlaanderen zijn vrouwen vandaag relatief goed vertegenwoordigd in de pastoraal en op beleidsniveau. Alvorens zij hier dieper op ingaat, schetst Dillen een historisch overzicht van de ‘tweede feministische golf’ vanaf de jaren 1960, die vooral inzette op gelijkheid. Dillen onderscheidt drie verschillende houdingen van vrouwelijke gelovigen ten aanzien van de kerk: sommigen verlaten de kerk maar blijven vaak wel gelovig, anderen blijven trouw aan de kerk en haar geloofsleer en nog anderen proberen verandering te bewerkstelligen en zich te laten horen als intern betrokkenen. In de derde positie maakt Dillen nog twee subvarianten: sommigen ijveren voor het vrouwelijk diaken- en priesterschap, waar anderen pleiten voor meer erkenning, het tegengaan van seksisme, en het aanstellen van vrouwen in zoveel mogelijk functies op basis van opleiding en competenties. Daarnaast onderscheidt Dillen vier domeinen waar grotere aandacht naar uit mag gaan: representatie, intersectionaliteit, samenwerking en dagelijks seksisme. Maar ook voor wat betreft de aanwezigheid en rol van mannen en de inclusie van varianten op het continuüm tussen man en vrouw, is extra aandacht wenselijk.

Marc Desmet behandelt de thema’s abortus, euthanasie en het homohuwelijk. Abortus en het homohuwelijk zijn in meerdere Europese landen toegestaan, maar voor wat betreft euthanasie nemen België en Nederland een vrij unieke positie in. De auteur ziet een verband tussen abortus en euthanasie, in die zin dat mensen in de laatste vijftig jaar

steeds meer hun leven zelf in handen willen nemen. De kerk verbindt daar ook het homohuwelijk mee in haar 'neen', hoewel de auteur de tolerantie van de Vlaamse kerk opmerkt. Heel wat Vlaamse gelovigen voelen volgens de auteur meer bij de liberale moraal van hun medeburgers dan bij het standpunt van Rome. Desmet stelt dat, paradoxaal genoeg, de drie eerder genoemde thema's ook leven kunnen doorgeven, bijvoorbeeld, door embryodonatie, orgaandonatie of lesbische koppels die zwanger worden. Hij merkt op dat aanvragen voor euthanasie en abortus verschoven zijn van meer fysieke argumenten (bijvoorbeeld kanker en verkrachting) naar toenemende psychische argumenten (bijvoorbeeld voltooid leven en voltooid gezin). Verder stelt de auteur dat in Vlaanderen het proportioneel denken (waarbij verschillende elementen in rekening worden gebracht en geval per geval beslist wordt) domineert over het deontologisch denken. Verder stelt hij dat mensen in deze situaties dan wel autonoom kunnen beslissen, maar in de feitelijkheid wel afhankelijk zijn van anderen. Voor deze 'autonomie-in-verbondenheid' is er vandaag geen aandacht in de abortus- en euthanasiewetgeving. De auteur is echter ook kritisch voor de houding van de kerk. Volgens hem toont het seksueel misbruik dat de kerk het lichaam niet ernstig genoeg neemt. Er is zelfs een onbespreekbaarheid.

In haar essay merkt Anne Vandenhoeck op dat, hoewel zorgpastores deel zijn van de kerkgemeenschap, zij het grootste deel van hun werktijd in een seculiere context doorbrengen. Daardoor hebben zij expertise met de veelheid aan visies en zijn zij *'frontrunners'*. Verder staat de dalende trend van kerkelijke rituelen in contrast met de toename van rituelen bij levenseinde door zorgpastores. Door het tekort aan priesters om, bijvoorbeeld, ziekenzalvingen te doen, is deze leegte namelijk creatief ingevuld door zorgpastores. Het dalend vertrouwen in de kerk heeft er verder toe geleid dat de samenwerking tussen bisdom en zorgvoorziening om zorgpastores aan te stellen in vraag wordt gesteld. Door hun werk in een seculiere context worden zorgpastores ook onmiddellijk geconfronteerd met de reacties van mensen op het doen en laten van de Kerk. Verder stelt zij dat zeker voor de opleiding tot zorgpastor er nog uitdagingen zijn om tegemoet te komen aan de eisen van een hoog-professionele zorgcontext. Daarenboven pleit de auteur voor meer waardering van zorgpastores in verhouding tot de territoriale pastoraal. Tot slot schetst Vandenhoeck nog enkele uitdagingen: het redden van mandaten, een interdiocesane samenwerking om de zorg aan huis sterker uit te werken en de beroepsvereniging als derde macht. Hierna volgen drie getuigenissen van mensen die werken in de zorgpastoraal: Kristof Decoorne, Anne-Mie Jonckheere en Bert Lodewijckx.

Ronald Sledsens schetst de context waarin de godsdienstleerkracht moet werken als één waarin het transcendente al zeker vijftig jaar geen rol meer speelt. De spanning tussen geloof en cultuur heeft volgens hem tot drie houdingen geleid: verlegenheid en onverschilligheid, een reactionaire houding, of dialoog met de hedendaagse cultuur. Deze laatste is die van de katholieke dialoogschool. Voorts staat het vak godsdienst ter discussie en worden kinderen en jongeren nog nauwelijks thuis geïnitieerd in de religieuze traditie.

Het is nochtans de religieuze moedertaal die het discours van de economie, waarin de kwetsbaarheid en uniciteit van de mens dreigt vergeten te worden, doorbreekt. Verder schetst Sledsens de historische evoluties rond het schoolvak godsdienst. Hierop volgen de getuigenissen van de godsdienstleerkrachten Bart Willemen, Eva Vromman en Remco Babijn.

Dries Bosschaert behandelt de katholieke identiteit van middenveldorganisaties, zoals *Beweging.net*, het vroegere Algemeen Christelijk Werknemersverbond (ACW), of de Unie van Zelfstandige Ondernemers (UNIZO), het vroegere Nationaal Christelijk Middenstandsverbond (CMBV). Daarbij valt op dat veel organisaties een aanpassing van hun naam ondergingen, zeker als er een 'K' of 'C' in voor kwam. Dit was vaak een symbool van de ruimere ontwikkelingen voor wat betreft hun identiteit. In het verleden vormden vele van deze organisaties de katholieke zuil. Volgens Bosschaert bestaan de christelijke middenveldorganisaties in Vlaanderen vooral uit twee categorieën. Een eerste zijn de 'geloofsgerelateerde' organisaties, met een religieus verleden dat al dan niet uitdrukkelijk wordt verwoord. Een tweede zijn de 'geloofsachtergrond'-organisaties, die een historische band hebben met religie die amper nog een rol speelt. Daarbij schuiven heel wat middenveldorganisaties op van de eerste naar de tweede categorie. Deze beweging verliep in twee fases: de ontkerkelijking en ontzuiling eind jaren zestig van de vorige eeuw, en het afstand nemen van de katholieke of christelijke identiteit na de eeuwwisseling. Blijkbaar stellen veel middenveldorganisaties dat het christendom een inspiratie is of was, maar vinden zij het lastig om te duiden wat dit dan vandaag betekent of hoe zij zich daardoor onderscheiden.

Johan Verstraeten maakt binnen de sociale vleugel van de kerk een onderscheid tussen de traditionele middenveldorganisaties en solidariteitsorganisaties, zoals Broederlijk Delen en Welzijnszorg. Verschillende van deze solidariteitsorganisaties werken samen via het Netwerk Rechtvaardigheid en Vrede (NRV). In zijn bijdrage staat Verstraeten stil bij het ontstaan en de werking van het NRV. Verder schetst de auteur enkele spanningen die zijn gegroeid. Zo hechten de bisschoppen veel belang aan de katholieke identiteit, waar deze organisaties seculiere beleidstaal hanteren omwille van overheidssubsidies. Voorts hebben deze organisaties nood aan gespecialiseerde medewerkers, die echter niet altijd vertrouwd zijn met de christelijke inspiratie. Dan is er nog de spanning tussen de klemtoon op binnenkerkelijke perspectieven en het werk voor kwetsbare mensen ongeacht hun overtuiging. Verder is er een spanning omtrent overleg en coördinatie met het interdiocesane niveau en de bisdommen, waar aan wordt gewerkt. Ook is er een spanning tussen het rechtvaardigheidsdiscours van deze organisaties en het 'exclusieve liefdadigheidsdiscours' van sommige conservatieve katholieken of nieuwe spiritualiteitsbewegingen. Uiteindelijk kan men evenwel stellen dat er een sterke maatschappelijke betrokkenheid is van de Vlaamse kerkgemeenschap, en dat de samenwerking van deze solidariteitsorganisaties en de bisschoppen binnen het kader van NRV al veel heeft bereikt.

Karel Malfliet argumenteert, aan de hand van *Laudato Si*, dat er in het menselijk bestaan drie fundamentele relaties zijn: met God, met de naaste en met de aarde. Die laatste relatie was de katholieke traditie, onder invloed van de moderniteit, kwijt. Malfliet stelt dat het enige tijd duurde alvorens de ecologische thema's werden opgepikt door de Vlaamse kerk. Dit gebeurde onder invloed van de solidariteitsorganisaties, die duidelijk stelden dat arme en kwetsbare groepen het grootste slachtoffer zijn. Daarbij geeft de auteur een historisch overzicht hoe dit thema in de kerk werd opgepikt. In 2005 vertrouwden de bisschoppen aan het NRV toe om hieromtrent een christelijke visie uit te werken, wat leidde tot 'Ecokerk'. Op deze manier zitten de drie bovengenoemde fundamentele relaties vervat in één organisatie. Vervolgens staat Malfliet stil bij de werking van Ecokerk. Hij merkt ook op dat dit ecologische aspect lokaal niet altijd met enthousiasme werd ontvaard. De encycliciek *Laudato Si* zorgde daarin voor een stroomversnelling.

Jan de Volder start met een historisch overzicht van migratie in België. Een van de gevolgen van migratie was volgens de auteur een complexere samenleving. Samen met de secularisatie leidden deze processen tot een situatie waar de kerk één van meerdere levensbeschouwelijke spelers werd. De Volder stelt dat de kerk vaak vooraan stond als het ging om opvang, hulp, integratie, emancipatie, mensenrechten en politieke rechten van migranten. Wellicht heeft het langer geduurd om het potentieel van deze migranten te erkennen. Hierop volgt een historisch overzicht van migratie en hoe de Katholieke Kerk daarmee omgegaan is. Daarbij speelden religieuzen niet zelden een pioniersrol. Ook de bisschoppen stonden geregeld stil bij de rechten van migranten en kantten zich tegen racisme. Men kan verder stellen dat het gezicht van de kerk zelf veranderde, in die zin dat het aandeel van de autochtone bevolking achteruit ging en dat van mensen van allochtone origine en de daaropvolgende generaties toenam. De Volder betoogt dat het voor de kerk van levensbelang is om met de heterogeniteit, ook ten aanzien van andere christelijke groepen en religies, te leren leven en die te benutten.

Baldwin van Gorp schrijft over kerk en traditionele media. Hij stelt dat met de ontzuijing ook de vervlechting tussen pers en levensbeschouwing losser is geworden. Daardoor is de kerk nog een 'gewone' organisatie voor de pers. De auteur onderzocht de berichtgeving over de kerk gedurende een maand, en constateerde slechts een matige belangstelling voor het katholicisme. Men zou kunnen stellen dat het nieuws over de kerk maar gebracht wordt in zoverre dat het algemeen nieuws is. Volgens Van Gorp zijn de selectiecriteria: voorspelbaarheid, menselijk, entertainment en machthebbers (zeker als het negatief is). Men kiest daarbij meestal voor een beschouwende taal. Ook zijn er sleutelgebeurtenissen die snel worden opgepikt, zoals het seksueel misbruik. Vaak vertrekt men daarbij van een *frame*, of verhaal dat men wil vertellen. In Vlaanderen is er een denktank, Logia, die op de logica van de media probeert in te spelen. Een synergie tussen de spirituele identiteit van de kerk en de medialogica is wel alles behalve evident. Het idee van de media als kritiekloos doorgeefluik strookt namelijk niet met de journalistieke realiteit.

Het boek eindigt met een slotreflectie door mgr. Johan Bonny, bisschop van Antwerpen. Hij stelt dat de kerk 'herademde en herleefde' door Vaticanum II, maar dat er onderhuids toch een toenemende ontredde was. Niet in het minst onder de pastoraal medewerkers, die zagen hoe steeds minder mensen meededen. Voor sommigen gaat het met veranderingen te snel, voor anderen te traag, maar we komen allen samen uit op hetzelfde punt stelt de auteur. Van daaruit stelt hij dat de afgelopen vijftig jaar geen winnaars of verliezers hebben opgeleverd, maar wel een kleinere gemeenschap en zonder succesvol paradigma. Tegelijk erkent hij dat die periode veel nieuws heeft gebracht, met wisselend succes. Het heeft ook niet ontbroken aan studie en reflectie. Wie vandaag de Vlaming is, is ook sterk veranderd. Op religieus vlak zijn er weinig inheemse nieuwkomers. Ook stelt mgr. Bonny dat de kerk in Vlaanderen lang heeft kunnen teren op een bijna-monopolie. Nu dit verbroken is, stelt de auteur dat het misschien beter is te leren leven met vragen dan met antwoorden. Voorts lopen onze seculiere tijdgenoten eerder naast geloof en kerk dan dat ze er tegen zouden ijveren. Het is enkel in dialoog met de ander dat de kerk in Vlaanderen haar relevantie kan behouden.

Met de grote variëteit aan auteurs en thema's, biedt het boek een veelzijdige blik op de Vlaamse kerk. Het bruist ook aan ideeën om met het veranderende kerklandschap en de gesecculariseerde, individualistische en pluralistische context waarin de kerk zich bevindt, om te gaan. Heel wat auteurs halen daarbij eigentijdse thema's aan. Onder deze auteurs vinden we zowel toonaangevende stemmen in hun academisch vakgebied alsook auteurs met heel wat ervaring in de praktijk. Niet zelden is het beide. Het boek is netjes opgedeeld in een eerste, veeleer theoretisch deel, en een tweede deel, waarin verschillende thema's uit de praktijk worden besproken. Wel is, zoals al aan het begin van deze bespreking werd opgemerkt, het boek met een zekere welwillendheid naar de kerk toe geschreven. Uitgesproken kritieken naar het kerkelijk instituut zijn bijgevolg eerder zeldzaam. Ook beperkt het concrete cijfermateriaal zich veeleer tot de eerste bijdrage. In zijn geheel kunnen we stellen dat het hier gaat om een bijzonder interessant boek voor eenieder die op de een of andere wijze bij de Vlaamse kerk betrokken of er in geïnteresseerd is, en een *must read* voor eenieder die in deze kerk werkzaam is. Het zal ongetwijfeld weten te inspireren.

Jeroen Jans
(Radboud Universiteit Nijmegen)

Martínez-Ariño, Julia. 2021. *Urban Secularism. Negotiating Religious Diversity in Europe*. Londen/New York: Routledge, pp. 144.

De scheiding tussen kerk en staat in Frankrijk, aangeduid met de term *laïcité*, is in de wet van 1905 en in latere regelgeving vastgelegd. Veelal wordt deze regelgeving gezien als van top down opgelegd, die bovendien weinig ruimte laat voor afwijking en eigen interpretatie op lagere bestuursniveaus. Martínez-Ariño weet in haar monografie, een etnografisch vergelijkend onderzoek naar *religious governance* in drie middelgrote steden in Frankrijk, duidelijk te maken dat deze opvatting correctie behoeft. De onderzochte steden zien elk op hun eigen manier kans om ruimte voor zichzelf te creëren binnen de strikte regelgeving in het sterk gecentraliseerde Frankrijk. Zij koos voor de middelgrote steden Rennes, Bordeaux en Toulouse, elk met een rond 15% buiten Frankrijk geborenen. De drie steden zijn, zo geeft zij aan, niet representatief, maar ook niet zeer bijzonder. Hoewel de titel van het boek anders suggereert komt Europa weinig aan bod.

Zoals gezegd gaat het om een kwalitatief, etnografisch onderzoek; het veldwerk vond plaats tussen november 2015 en januari 2017. Het onderzoeksmateriaal werd verzameld via 58 interviews met o.a. politici, leden van het gemeentebestuur en vertegenwoordigers van lokale religieuze organisaties. Daarnaast werden beleidsdocumenten, websites van de steden, folders en andere schriftelijke stukken geraadpleegd. Verder was zij aanwezig op vergaderingen van een adviescommissie over *laïcité* in Rennes. Aan het einde van deze bespreking kom ik op de dataverzameling nog terug. Eerst geef ik hieronder een korte weergave van de inhoud.

In het eerste hoofdstuk worden de beleidsinstrumenten ten aanzien van het reguleren van religieuze diversiteit behandeld. Alle drie steden staan voor *laïcité*. Maar hoe ontvouwt die zich daar? Zij beschrijft de interventies die worden gehanteerd: gemeentelijke voorschriften, beleid t.a.v. allocatie van middelen, beleid aangaande symbolische erkenning van religieuze diversiteit, en het promoten van politieke participatie. De steun die aan de religieuze groeperingen wordt gegeven, wordt gerechtvaardigd door die als culturele bijdragen te beschouwen, zodat ze passen in het *laïcité*-beleid. De drie steden vergelijkend komt de schrijfster tot de conclusie dat Rennes een meer interventionistische aanpak heeft gekozen en dat Bordeaux meer een *laissez faire* en minder proactief beleid volgt. Toulouse zit daar wat tussen in. Deze verschillen hangen samen met de specifieke lokale context.

In het tweede hoofdstuk worden de actoren besproken die betrokken zijn bij de stedelijke *governance* van religieuze diversiteit. Wie behoren tot het netwerk en wie niet? Ondanks de *laïcité* onderhouden vertegenwoordigers van het gemeentebestuur veel contacten met een aantal religieuze en niet-religieuze organisaties, die gezien worden als legitieme partners in het proces van het reguleren van godsdienst in de steden. De denominaties die tot dat netwerk behoren zijn de erkende *mainstream* religies; andere religieuze groepen – sekten/Nieuwe Religieuze Bewegingen – worden als minder acceptabel

beschouwd. Er is ook wantrouwen ten aanzien van islamitische groeperingen. De acceptabele groepen worden verondersteld mee te helpen om radicalisering te bestrijden, de vrede te bewaren en zich te conformeren aan de waarden van de republiek. Zij worden dan wel beschouwd als beleidsinstrument en coöptatie is dan niet ondenkbaar.

Hoofdstuk drie behandelt de wat de auteur aanduidt met ‘urban myths’ over het goed met elkaar samenleven (*vivre ensemble*). Het materiaal voor dit hoofdstuk is verkregen via de interviews. Soms wordt door de respondenten het goed samenleven gezien als realiteit, soms als wenselijkheid. Welk narratief wordt in de drie steden gehanteerd? Alle drie menen dat het goed samenleven deels is gerealiseerd en tevens dat het een nastrevenswaardig doel is. Dit narratief wordt ingepast in de geschiedenis van de stad; er is een traditie van tolerantie, van dialoog, van omgang met minderheden. Daarbij wordt ook gewezen op het gevaar van groepen die zich opsluiten in hun eigen gemeenschap, maar dan worden vooral andere steden genoemd. Het narratief is disciplinerend, zo geeft de auteur aan, want het stelt conformering aan de waarden van de republiek als norm.

In hoofdstuk vier wordt ingegaan op de vraag hoe in de steden religieuze normaliteit wordt gedefinieerd en welke argumentatie daaraan ten grondslag ligt. Het materiaal in dit hoofdstuk is vooral gebaseerd op participerende observatie tijdens vergaderingen van het adviescomité aangaande *laïcité* in Rennes. Wat wordt gezien als normale religie? Zij moet niet te vroom, niet te zichtbaar en niet te veeleisend zijn. Zij moet bovendien open en transparant zijn. Als model voor normaal gelden de katholieke gebruiken. Die worden ook vaak geduid als erfgoed en cultuur, en die formule wordt dan ook toegepast op andere denominaties. Financiering van denominaties kan dan doorgaan (en geaccepteerd worden) onder de noemer culturele interventie. Het gaat dan om *culturel*, niet om *cultuel* (religie). Opnieuw wordt duidelijk dat op deze wijze beleidsinterventies gepresenteerd kunnen worden als passend bij de *laïcité*. Gemeenten kiezen dus voor een pragmatische oplossing van de dagelijkse problemen en gaan daarmee soms in tegen de ideologische voorschriften van het nationale niveau.

In het vijfde hoofdstuk wordt ingegaan op de interactie tussen het staatsniveau en het gemeentelijke niveau. Aangegeven wordt hoe nationale wetten en voorschriften op lagere niveaus terechtkomen en welke overheidsorganen daarvoor zijn aangewezen. Duidelijk wordt dat centrale staten niet een absolute macht hebben om deze op te leggen. Lagere niveaus blijken met hun beleid daar innovatief mee om te gaan. Het is geen eenrichtingsverkeer, het beleid van de verschillende niveaus doordringt elkaar voortdurend. Soms dagen steden de centrale regering uit door bepaalde reguleringen te negeren, soms steunen zij haar beleid. Soms neemt de centrale regering lokale besluiten (innovaties) over, gezien als *best practices* en schrijven die ook voor in andere contexten, maar zij kan ook dergelijke beslissingen tegengaan. Het is allemaal wat rommelig, zo concludeert Martínez-Ariño.

In de conclusie wordt gereflecteerd op de resultaten, die worden samengevat in drie 'key ideas': a) stedelijke actoren ontwikkelen verschillende patronen van stedelijk secularisme, die b) dichotomieën creëren van in- en uitsluiting en die c) de statische opvatting over *laïcité* en daarmee ook de natie uitdagen. De auteur geeft aan dat er, gezien de nog toenemende religieuze diversiteit en het groeiende aantal niet-religieuzen, in de nabije toekomst nieuwe stedelijke realiteiten tot stand zullen komen die aanleiding zullen zijn tot nieuwe *governance*-processen.

Het in ruim een jaar afronden van een etnografisch onderzoek in drie steden is, zeker als we de omvangrijkheid van het onderzoeksmateriaal in ogenschouw nemen, geen geringe prestatie. De verslaglegging heeft nog wel enige jaren geduurd maar dat zal samenhangen met de *workload* van de onderzoeker. Zoals ik aan het begin van deze bespreking heb gezegd, zal ik een paar opmerkingen maken over de methodologie van het onderzoek en dan vooral over de wijzen van data verzamelen. Wat de keuze van de drie steden betreft, kan ik kort zijn. Er zou kunnen worden gezegd dat die enigszins willekeurig is, maar dat zou een gratuite opmerking zijn. Immers, ook bij een andere keuze zou een dergelijke opmerking gemaakt kunnen worden. Voeg daarbij dat de auteur haar keuze voldoende verantwoord. Bij dit etnografische onderzoek zijn drie methoden gebruikt: interviews met (ervarings)deskundigen; het raadplegen van documenten en participerende observatie. Niet duidelijk wordt hoe deze drie methoden zich tot elkaar verhouden. Zijn de interviews en observaties aanvullingen op de bevindingen uit documenten? En zo ja, hoe dan? Of andersom, of nog weer anders? Hoofdstuk 3 is vooral gebaseerd op interviews. Waren in de documenten (bijv. beleidsstukken, krantenartikelen etc.) geen of weinig opmerkingen over 'urban myths' te vinden? Het vierde hoofdstuk is gebaseerd op observaties tijdens vergaderingen van een adviescommissie in Rennes. Ook hier weer de vraag: waren er in de documenten geen of weinig opmerkingen te vinden over 'normale religie'? En was er geen vergelijking mogelijk met de andere twee steden? Waren daar geen vergelijkbare organisaties? Of was vergelijking niet nodig? Ten slotte nog een opmerking over het aantal interviews. Er werden 58 deskundigen (*urban actors*) geïnterviewd. Omgerekend per stad zou dat ruwweg 19 personen zijn. Waarom dit aantal? Kon hiermee worden volstaan omdat er sprake was van saturatie? Over al deze kwestie had ik graag meer willen vernemen om het onderzoeksmateriaal beter op zijn merites te kunnen beoordelen. Maar dat laat onverlet dat het onderzoek van Martínez-Ariño een goed inzicht biedt in *laïcité in the making* op (middelgroot) stedelijk niveau in Frankrijk.

Lammert Gosse Jansma
(Veenwouden)

Jans, Jeroen. 2022. *State without Religion? An Empirical Study among Religious and Humanist Youth in the Netherlands and Flanders*. Münster: Lit Verlag, pp. 256.

De voortgaande ontkerkelijking, individualisering en pluriformisering van Nederland en Vlaanderen roepen tal van vragen en kwesties op. Eén daarvan betreft de rol die de staat op zich zou moeten nemen om de religieuze vrijheid te garanderen. Een recente studie van Jeroen Jans, een proefschrift verdedigd aan de Radboud Universiteit, werpt een interessant licht op deze kwestie én laat ons met de nodige vragen zitten.

In zijn proefschrift *State without Religion?* bekijkt Jans de kwestie vanuit een empirische invalshoek door de opvattingen van Vlaamse en Nederlandse christelijke, humanistische en moslimjongeren onder de loep te nemen. Wat vinden zij van de rol die religie moet innemen en de rol die daarbij is weggelegd voor de overheid? De kracht van Jans' werk is dat hij zich niet beperkt tot één nationale context, maar Nederland en Vlaanderen naast elkaar legt en dat hij de pluriformiteit van religieus en humanistisch Vlaanderen en Nederland als uitgangspunt neemt.

Het boek, opgedragen aan zijn grootvader Alphons Lambrechts (1936-2021), is opgebouwd als een klassiek proefschrift. In Hoofdstuk 1 schetst hij de bredere achtergronden van zijn onderzoeksvraag. Verschillende historische ontwikkelingen, demografische ontwikkelingen en de mate van praktisering van religie, maken het vraagstuk van de relatie tussen overheid en religie opnieuw pertinent.

In hoofdstuk 2 ontleedt hij deze relatie door zich te richten op verschillende perspectieven op en modellen van deze relatie: autonomieliberalisme, diversiteitsliberalisme, groepscommunitarisme en staatscommunitarisme. Dit hoofdstuk levert het analytische kader op van zijn studie. Die bestaat uit enerzijds de theoretische perspectieven op de relaties tussen levensbeschouwing en staat en anderzijds uit praktijkvoorbeelden daarover aan de hand van vraagstellingen over de financiering van de renovatie van humanistische gebouwen, het dragen van de hoofddoek aan de balie van het gemeentehuis en het hangen van kruisbeelden aan de muren van het gemeentehuis. Het is jammer dat de auteur niet meer reflecteert over de keuze voor deze voorbeelden, die immers niet gelijksoortig zijn: het humanisme-voorbeeld is een andere kwestie dan religieuze praktijken en symbolieken in het functioneren van de overheid. Daarbij moet niet vergeten worden dat de kwestie van de hoofddoek ook een lange islamofobe geschiedenis kent die ook weer van invloed is op de betekenissen van de relatie tussen religie en staat.

Hoofdstuk 3 richt zich op factoren (religieus, humanistisch en sociaal) die een rol spelen bij levensbeschouwing en opvattingen van mensen over de positie van de staat. In hoofdstuk 4 gaat de auteur vervolgens in op opvattingen van geëngageerde jeugd over de verhouding tussen levensbeschouwing en staat, verschillen tussen opvattingen van katholieke, protestantse, moslim en humanistische jongeren daarover en over verschillen binnen die groepen. In hoofdstuk 5 gaat Jans daar verder op in door te kijken welke facto-

ren van invloed zijn op de instemming met de verschillende modellen van de relatie tussen levensbeschouwing en staat. Hier laat Jans zien dat met name levensbeschouwelijke zelfdefinitie en de houding ten aanzien van levensbeschouwingen de verschillen in mate van instemming met die modellen verklaren.

In hoofdstuk 6 werkt Jans tot slot een model uit van de relatie tussen levensbeschouwing en staat, dat (zo verwacht hij) aansluiting kan vinden bij de voorkeuren van de jongeren uit zijn onderzoek. Het gaat uit van mensen als relationele individuen, een toetsing van argumenten gebaseerd op de rede, ideologische neutraliteit van de staat en vrijheid van levensbeschouwing binnen de kaders van de wet. Hier treedt Jans enigszins in een speculatief domein, maar het brengt wel zijn eerdere bevindingen bij elkaar. Het is een model dat om een nadere uitwerking en doordenking vraagt. Want, en hier kom ik bij mijn eerste van drie kanttekeningen, Jans stelt op pagina 170: 'Based on the findings presented in this book, practical guidelines and even support programs can be developed.' Maar hoe dit moet en toch op z'n minst wat de kaders en beperkingen zijn, blijft achterwege. Jans had, bijvoorbeeld, kunnen kijken naar enkele recente maatschappelijke kwesties zoals de verplichting tot burgerschapsonderwijs. Hoe zou dit onderzoek daar een nuttige bijdrage aan kunnen leveren?

Een andere kanttekening betreft de rol van de staat of meer precies hoe Jans deze bespreekt. Opvallend is dat hij in het Engels de term 'state' gebruikt, maar in het Nederlands 'overheid'. Dit zijn niet per se dezelfde fenomenen. Fundamenteler is hier wat de staat en wat religie nou eigenlijk zijn in de verschillende modellen van de verhouding religie-staat. Jans lijkt uit te gaan (deels althans) van een gelijk speelveld waarbij de staat (in modellen van liberaal burgerschap) bepaalt welke rechten de burger heeft en hoe een staat moet omgaan met religie en religieuze diversiteit. Maar welke religie wordt eigenlijk bedoeld in deze modellen? Deze gaan bij allemaal grotendeels over het christendom en meer precies over West-Europees dan wel Amerikaans protestantisme of katholicisme. Wat betekent dit dan voor andere religies? Temeer omdat de staat niet alleen bepaalt welke rechten een burger heeft, maar ook wie er geldt als burger en wie (nog) niet (helemaal). Christenen, moslims en humanisten hebben op deze manier niet dezelfde positie ten opzichte van de staat en de historische ontwikkeling van de verhouding tussen religie en staat. In het bijzonder moslims zijn het doelwit van intense politieke aandacht en beleidsmatige aanpakken. Hierin worden moslims en de islam op verschillende manieren op afstand gezet van wat gezien wordt als de goede actieve burger.

We zien dat overigens ook wel in het onderzoek van Jans. Klaarblijkelijk zien sommige van zijn gesprekspartners islam of radicale islam als een potentieel gevaar, iets dat over geen enkele andere religie dan wel levensbeschouwing zo wordt gesteld. Ook zien we op pagina 188 dat Jans stelt: '[M]inority religions... are reminded that their views are not the preferred views.' Dat deze minderheidsstatus dus op enige wijze van belang is kunnen we ook op basis van Jans' onderzoek voorzichtig stellen, maar een kritische doordenking

hiervan ontbreekt, ook in relatie tot zijn onderzoeksresultaten. Interessant genoeg namelijk laat Jans zien dat moslims over het algemeen lijken te opteren voor diversiteitsliberalisme waarin de staat religies gelijk behandelt en met enige sturende rol van de overheid. Daarmee nemen moslims een iets andere stelling in over de relatie tussen levensbeschouwing en de staat zonder dat we eigenlijk weten hoe zij over deze staat denken.

Een derde kanttekening betreft zijn focus op Nederland en Vlaanderen. Een keuze die zonder meer toe te juichen is, maar we zien eigenlijk geen systematische vergelijking tussen Nederlanders en Vlamingen. En dat is toch opvallend want al zouden de verschillen in opvatting gelijk zijn, het model van de regulering van religie en diversiteit is in Vlaanderen (met een erkenningsmodel) nadrukkelijk anders dan in Nederland.

Tegelijkertijd is er natuurlijk ook een limiet aan wat we kunnen doen in een proefschrift, dus deze kanttekeningen kunnen hopelijk heel goed dienen als inspiratiebron en/of startpunt voor vervolgonderzoek. Wat Jans heel goed heeft laten zien is hoe vruchtbaar deze insteek en deze thematiek zijn voor reflecties op ontwikkelingen in de samenleving, en op de rol van religiewetenschappers, bijvoorbeeld. Zijn proefschrift is dan ook een uitnodiging aan journalisten, studenten en onderzoekers om deze thema's nadrukkelijk op te pakken en verder te onderzoeken.

Martijn de Koning
(Radboud Universiteit Nijmegen)

Flipse, Ab, red. 2022. *Jan Lever – Honderd. Terugblikken op leven en werk van VU-bioloog Jan Lever (1922-2010)*. Donum Reeks XXI. Amsterdam: HDC Centre for Religious History, Vrije Universiteit Amsterdam, pp. 158.

Als jong en (toentertijd) gereformeerd theologiestudentje halverwege de jaren '90 kreeg ik met enige regelmaat boeken toegeschoven die voor (oudere) anderen hun dienst hadden bewezen. Daar zat een enkele keer het boek *Creatie en evolutie* van de bioloog Jan Lever bij. Het woord 'creatie' weerhield me om het te lezen. Ik associeerde het met creationisme. Ik verwachtte dat Levers boek een soort verdediging van het creationisme was. Ik wist toen nog niet dat Lever met 'creatie' en 'creationisme' iets heel anders bedoelde en uiteindelijk besloot die termen los te laten omdat ze misverstanden opriepen. Lever was voor zijn tijd bijzonder vooruitstrevend in zijn denken over de verhouding tussen schepping en evolutie. Had ik dat geweten, had ik het boek van Lever misschien beter begrepen en wie weet zelfs helemaal gelezen, ook al weet ik niet of ik het boek door het archaisch aandoende taalgebruik – het boek stamt uit 1956 – helemaal uitgelezen zou hebben.

Vandaag is Lever vrijwel vergeten en is zijn boek een curiosum. Dat vergeten lijkt onvermijdelijk nu ook het gebouw van de Vrije Universiteit waar de 'Jan Leverzaal' gelokaliseerd is op de nominatie staat om gesloopt te worden. Ook het bundeltje *Jan Lever – Honderd*, dat recent verscheen ter gelegenheid van Levers honderdste geboortedag, zal vermoedelijk het tij niet keren. Eens temeer onderstreept dit boekje namelijk dat de ideeën van Lever op veel fronten achterhaald zijn. Wat blijft is dat Levers denken over geloof en evolutie een enorme impact heeft gehad binnen het Nederlandse protestantisme en dat Lever dus in elk toekomstig boek over de geschiedenis van de discussie over geloof en wetenschap in Nederland een prominente plek verdient.

Dat Levers denken heel wat losmaakte in protestants Nederland, maken de eerste drie essays zichtbaar. VU-historicus Ab Flipse beschrijft in kort bestek Levers zoektocht naar een 'christelijke biologie' in zijn studie- en promotietijd (dus pakweg 1939-1950). We lezen over Levers strubbelingen om biologie te studeren tijdens de roerige oorlogsjaren. Religieus was hij geïnspireerd door Abraham Kuyper, die in zijn Princeton-lezingen de evolutietheorie weliswaar in een christelijk kader plaatste, maar niet categorisch afwees. Sterker nog, Kuyper gaf volgens Lever 'de christen-bioloog carte blanche om tot eigen onderzoek over te gaan' (p. 29). Lever was eveneens geïnspireerd door de Groningse bioloog J.H. Diemer, die tijdens de oorlogsjaren lezingen gaf waarin hij sprak over een ruimte binnen het christelijk geloof voor evolutie, maar wel met afwijzing van wondergeloof.

Lever kwam uiteindelijk tot wat hij noemde 'creationisme', waarmee hij tegenover een materialistisch en reductionistisch 'evolutionisme' bleef vasthouden aan het geloof in een schepper. Lever liet zien dat je een prima bioloog kon zijn en toch gelovig. Evolutie in het kader van godgeloof kon gezien worden 'als een proces met doel en zin' (p. 32). In zijn boek *Creatie en evolutie* vatte Lever zijn visie op de harmonie van schepping en evolutie op

een min of meer definitieve manier samen. Dat boek uit 1956 staat centraal in het tweede artikel van de systematisch theoloog Gijsbert van den Brink. Daarin beschrijft en analyseert hij Levers visie op schepping en evolutie, waarbij hij focust op wat voor veel gelovigen (inclusief Van den Brink zelf) het springende punt blijft: het ontstaan van de mens en in het bijzonder de historiciteit van Adam en Eva en de zondeval. In *Creatie en evolutie* gaat Lever nog uit ‘van een in principe localiseerbaar paradijs waarin Adam en Eva leefden’ (p. 40). Van den Brink constateert dat er behoorlijk wat structurele overeenkomsten zijn tussen Levers denken en dat van hedendaagse Amerikaanse evangelicale ‘theïstische evolutionisten’, maar verwijt Lever dat hij in latere werken afstand nam van zijn eerdere positie en overging tot een ahistorische lezing van Genesis 2-3. Van den Brink zelf is van mening, conform zijn in 2017 verschenen boek *En de aarde bracht voort: Christelijk geloof en evolutie*, dat de evolutiebiologie en wetenschap in het algemeen voldoende ruimte biedt om de historiciteit van Adam en Eva en de zondeval te blijven verdedigen.

Theoloog Diederik Blankesteijn peilt in het derde artikel de reacties op Levers radio-toespraken die verzameld werden in het boek *Waar blijven we?* uit 1969. Niet alleen laat hij de veelkleurigheid zien van de reacties van publiek en pers, maar ook de gemengde receptie van het boek in de Gereformeerde Kerken en aan de VU. Ook uit dit artikel blijkt dat de voornaamste kritiek op Levers benadering zich richtte op zijn ahistorische lezing van Genesis 1-3 en op Levers verwerping van wondergeloof dat voor veel theologen niet anders dan op een verwerpelijk deïsme kon uitlopen. Blankesteijn stelt dat Lever uiteindelijk de discussie over evolutie steeds meer ging zien ‘als een station om te passeren’ (p. 75). Lever vond dat medisch-ethische vraagstukken meer aandacht verdienden, zoals orgaantransplantatie, wetenschappelijk onderzoek met embryo’s en milieuvervuiling.

Deze drie essays vormen een coherent cluster waarin Levers visie op de discussie tussen christelijk geloof en de evolutietheorie en de impact daarvan op het Nederlandse protestantisme centraal staan. De overige artikelen in de bundel focussen op de verdiensten en beperkingen van Levers biologische werk (Nico van Straalen), halen persoonlijke herinneringen op aan Lever als inspirerende hoogleraar en docent (Jelte Rozema en Linus van der Plas) en beschrijven Levers latere fascinatie voor bomen (Rinny E. Kooi) en voor genealogie (Bert Lever). Zo biedt het boek naast bespiegelingen op de impact van Levers visie van geloof en wetenschap in Nederland ook een persoonlijke en fascinerende blik op de brede belangstelling van de VU-bioloog.

Wat Levers visie op geloof en wetenschap betreft zijn de artikelen van Flipse en Blankesteijn het meest lezenswaardig, ook al zijn ze misschien niet vernieuwend (er is al behoorlijk wat geschreven over de protestantse worsteling met de evolutietheorie in Nederland). Van Straalens artikel geeft een goede inkijk op Levers biologische werk (dat vermoedelijk bij weinigen bekend is). De overige artikelen geven vooral een kijk op de persoon van Lever.

Het artikel van Van den Brink maakte me het meest ongemakkelijk. Van den Brink gaat niet met Lever in discussie, maar gebruikt Levers *Creatie en evolutie* allereerst als opstapje voor een bespiegeling over de evolutietheorie en hedendaagse evangelicale theïstische evolutionisten. De meeste daarvan zijn theoloog of filosoof, terwijl Lever bioloog was. Waarom een geloofspositie uit een boek van bijna 70 jaar oud vergelijken met religieuze inzichten van nu? En waarom geen vergelijking met andere biologen die over geloof en wetenschap hebben geschreven? Bovendien loopt het artikel uit op een pleidooi voor Van den Brinks eigen (buitengewoon speculatieve) visie op de historische Adam en Eva en de zondeval. De ahistorische bijbelopvatting zoals Lever die later voorstond wordt door Van den Brink met handschoenen aan weggezet; zo kwalificeert hij in een noot een later boek van Lever als ‘merkwaardig’ en dat het ‘een soort lekentheologie [betreft] met een grote hoeveelheid uitgeschreven teksten die vaak met weinig hermeneutische sensitiviteit besproken worden’ (p. 55). Van den Brink lijkt in dit artikel Levers positie vooral te instrumentaliseren om een eigen punt te scoren, wat ik uiteindelijk weinig recht vind doen aan Levers werk.

Taede A. Smedes
(Radboud Universiteit Nijmegen)

Inglehart, Ronald F. 2021. *Religion's Sudden Decline: What's Causing It, and What Comes Next?* New York: Oxford University Press, pp. 191.

Nadat Ronald Inglehart, samen met Pippa Norris, met *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, in 2004 al een belangwekkende studie publiceerde naar wereldwijde secularisatieprocessen, besteedt hij in dit boek opnieuw aandacht aan het voortgaande proces van secularisatie. Aanleiding is een door hem geconstateerde trendbreuk waardoor er sinds 2007 sprake lijkt te zijn van een versnelling van het secularisatieproces in verschillende westerse landen en met name in de Verenigde Staten. In dit nieuwe boek vraagt Inglehart zich dan af wat de oorzaak is van deze versnelling en hoe religie zich in het Westen verder zal ontwikkelen. Vragen die hij vervolgens beantwoordt in een tiental hoofdstukken.

In het eerste hoofdstuk ontvouwt Inglehart zijn these, dat de plotselinge versnelling van het secularisatieproces een gevolg is van een specifiek periode effect. Religies zijn sterk verbonden met, wat Inglehart noemt, pro-fertility norms of vruchtbaarheidsnormen. Vruchtbaarheidsnormen bevestigen traditionele rolpatronen en wijzen iedere vorm van seksueel gedrag af dat niet is gericht op reproductie. Wanneer gemeenschappen geconfronteerd worden met een lage levensverwachting en hoge kindersterfte zijn deze normen van groot belang om de bevolking in stand te houden. Tevens wordt daarmee religie als hoeder en verdediger van vruchtbaarheidsnormen van belang. Maar als door een stijgende levensverwachting en lage kindersterfte deze existentiële dreiging wegvalt, gaat men steeds minder belang hechten aan vruchtbaarheidsnormen en daarmee ook aan religie. In rijkere, westerse landen ruilen dan met name jongere geboortecohorten deze vruchtbaarheidsnormen in voor zogenaamde *individual-choice norms* of individuele keuzenormen. Deze individuele keuzenormen staan voor gendergelijkheid en tolerantie ten aanzien van echtscheiding, abortus en homoseksualiteit. Deze waarden staan haaks op wat de meeste religieuze tradities voorstaan en jongere geboortecohorten zullen daarom als eerste seculariseren. Echter, doordat oudere generaties, die vruchtbaarheidsnormen voorstaan, geleidelijk worden vervangen door jongere generaties, die individuele keuzenormen voorstaan, ontstaat op een gegeven ogenblik een omslagpunt waarbij de meerderheid van de bevolking individuele keuzenormen aanhangt. Individuele keuzenormen worden dan dominant in de samenleving en worden zo ook van invloed op het normen- en waardenpatroon van de oudere generaties die nog zijn opgevoed met vruchtbaarheidsnormen en daardoor ook een groter belang toekennen aan religie. Door deze dominantie van individuele keuzenormen voelen ook de oudere generaties een sociale druk om deze normen te accepteren en afscheid te nemen van vruchtbaarheidsnormen en daarmee ook van religie. In veel westerse landen werd dit omslagpunt omstreeks 2007 bereikt, hetgeen in deze landen leidde tot een versnelling van secularisatie, aldus Inglehart.

Bovenstaande redenering wordt in de volgende hoofdstukken nader uitgewerkt en empirisch getoetst. In hoofdstuk twee werkt Inglehart daartoe de gedachte verder uit dat religie van belang blijft zolang religie via de steun aan vruchtbaarheidsnormen bijdraagt aan het in stand houden van de bevolking. Vervolgens herneemt hij in het derde hoofdstuk het secularisatiedebat en herhaalt hij nogmaals de argumentatie van *Sacred and Secular*, dat religiositeit afhankelijk is van economische ongelijkheid en subjectieve gevoelens van existentiële dreiging. Hoofdstuk vier is gewijd aan methodologische kwesties. In dit hoofdstuk formuleert Inglehart negen hypothesen die hij met behulp van alle tot nu toe gehouden zeven ‘waves’ van de World Value Surveys (1981 – 2020) zal gaan toetsen. Tevens licht hij in dit hoofdstuk toe hoe vruchtbaarheids- en individuele keuzenormen zijn gemeten. In de hoofdstukken vijf, zes en zeven presenteert Inglehart dan zijn empirische bevindingen. In hoofdstuk vijf toont hij aan dat er in rijke westerse landen een sterke negatieve samenhang is tussen de steun voor individuele keuzenormen en religiositeit – gemeten als het belang dat men in het eigen leven hecht aan God – en dat groeiende steun voor individuele keuzenormen door de tijd gepaard gaat met dalende religiositeit. Vervolgens laat hij in hoofdstuk zes zien dat steun voor vruchtbaarheidsnormen positief samenhangt met existentiële onzekerheid – gemeten als vatbaarheid voor ziekten, levensverwachting en kindersterfte – en vervolgens ook positief samenhangt met religiositeit. In hoofdstuk zeven komt Inglehart dan te spreken over het eerder genoemde omslagpunt (tipping point). Omstreeks 2007 vormen individuele keuzenormen het dominante waardenpatroon in veel rijke westerse landen en leiden in deze landen, en dan met name in de Verenigde Staten, tot een versnelling van het secularisatieproces. Zelfs de oudere generaties nemen deze nu maatschappelijk dominante individuele keuzenormen over en worden daardoor minder religieus, waardoor secularisatie hier niet meer enkel en alleen kan worden toegeschreven aan ‘cohort replacement’. In islamitische landen blijft de steun voor vruchtbaarheidsnormen echter onverminderd groot en is er geen sprake van secularisatie, terwijl in voormalige communistische landen er nauwelijks sprake is van dalende religiositeit met uitzondering van Polen, Tsjechië, Slovenië en het voormalige Oost-Duitsland; het lidmaatschap van de Europese Unie heeft in deze landen immers geleid tot een sterke economische ontwikkeling en tot meer existentiële zekerheid voor de bevolking. Inglehart sluit dit zevende hoofdstuk dan ook af met de constatering dat emotionele factoren als een toenemend gevoel van existentiële zekerheid en het internaliseren van individuele keuzenormen een veel groter seculariserend effect hebben dan cognitieve factoren als de verspreiding van wetenschappelijke kennis onder grote delen van de bevolking.

Na hoofdstuk zeven richt Inglehart zich vanaf hoofdstuk acht op de toekomst. Volgens Inglehart worden samenlevingen bijeengehouden door een gezamenlijk normen- en waardenpatroon oftewel een gedeelde cultuur. Maar in veel landen staat deze gedeelde cultuur onder druk als gevolg van het voortschrijdend secularisatieproces. In veel landen

bood religie een overkoepelend normen- en waardenpatroon, maar deze rol van religie lijkt uitgespeeld. Wat komt er dan voor religie in de plaats, zo vraagt Inglehart zich in dit hoofdstuk af. Om deze vraag te beantwoorden, kijkt Inglehart naar de Scandinavische landen oftewel de 'Nordic countries'. Deze landen ziet hij als de sociaal-economisch meest ontwikkelde landen. Door hun gedeelde protestantse erfenis is in deze landen namelijk een waardenpatroon ontstaan waarbij een hoge mate van interpersoonlijk vertrouwen wordt gecombineerd met individuele keuzenormen. De steun voor individuele keuzenormen leidt in deze landen daarom niet tot een doorgeslagen individualisme, maar juist tot een sterke verzorgingsstaat die open staat voor vreemdelingen, die veel ontwikkelingshulp geeft en met brede steun voor democratische waarden onder de bevolking. Zo laten de Scandinavisch landen zien dat secularisatie niet hoeft te leiden tot een aantasting van de sociale cohesie, aldus Inglehart.

Desondanks krijgen populistische en anti-migratie partijen ook in Scandinavische landen steeds meer aanhang. Volgens Inglehart komt dit, doordat de toegenomen migratie, en vooral de snelheid en omvang waarmee dit gebeurt, bij delen van de bevolking gevoelens van angst oproept. De instroom van migranten wordt vooral gezien als een gevaar voor de eigen cultuur en niet zozeer als een economische dreiging. Maar migranten zijn juist hard nodig in Scandinavische en andere rijke westerse landen. De verschuiving van vruchtbaarheidsnormen naar individuele keuzenormen heeft in deze landen immers geleid tot een daling van het geboortecijfer en een sterke vergrijzing, waardoor migranten nodig zijn om de bevolkingskrimp tegen te gaan. Daarom moeten westerse politici die de acceptatie voor migratie willen vergroten vooral meer begrip tonen voor deze emotionele gevoelens van angst en onzekerheid die onder de bevolking leven, aldus Inglehart in hoofdstuk negen.

Het tiende en laatste hoofdstuk vormt een soort nawoord. Inglehart herhaalt hier zijn these dat secularisatie in een stroomversnelling is gekomen door de dominantie van individuele keuzenormen in rijke westerse landen. Uiteraard is dit niet de enige factor, volgens Inglehart. Ook de seksschandalen in de Rooms Katholieke Kerk, de vele terroristische aanslagen door moslimextremisten of het omhelzen van een conservatieve christelijke moraal door de republikeinse partij in de Verenigde Staten hebben een seculariserend effect. Secularisatie kan niet monocausaal verklaard worden, maar de dominantie van individuele keuzenormen mag men niet onderschatten. Deze dominantie weerspiegelt namelijk een omkering van het oorzakelijk verband tussen religie en moraal. Eeuwenlang is religie van invloed geweest op de moraal door het opleggen van vruchtbaarheidsnormen, maar door de seculariserende werking van de dominantie van individuele keuzenormen wordt religie tegenwoordig beïnvloedt door de moraal.

Ingleharts boek is een aanrader voor iedereen die geïnteresseerd is in secularisatie en hedendaagse, wereldwijde religieuze ontwikkelingen. Voor wie bekend is met het werk van Inglehart zijn de verschillende thema's niet nieuw. De relatie tussen seculari-

satie en sociaal-economische ontwikkeling heeft hij, zoals gezegd, al eerder beschreven in *Sacred and Secular* en de ontwikkeling van vruchtbaarheidsnormen naar individuele keuzenormen in zijn *Cultural Evolution* uit 2019. Nieuw is echter wel de wijze waarop deze verschillende thema's samenkomen in *Religion's Sudden Decline*. Door het op elkaar betrekken van deze sociaal-economische en culturele ontwikkelingen, lukt het Inglehart op overtuigende wijze om een alomvattende en empirisch gefundeerde secularisatietheorie te presenteren. Een secularisatietheorie die een vruchtbare bodem kan zijn voor verder onderzoek. Dit onderzoek kan Inglehart zelf helaas niet meer voortzetten aangezien hij enkele maanden na de verschijning van dit laatste boek in 2021 op 86-jarige leeftijd overleed. Dit brengt me ook bij de enige kritische opmerking die ik wil maken. Dit laatste boek van Ronald Inglehart heeft iets gehaasts. Alsof er alles aan is gedaan om het werk nog voor zijn dood te publiceren. Niet alleen vallen verschillende typfouten en de vele herhalingen op, maar het boek heeft ook iets onsamenhangends. De kern van het boek wordt gevormd door de eerste zeven hoofdstukken. Deze hoofdstukken gaan echt over de 'sudden decline' van religie, terwijl de laatste drie hoofdstukken meer ingaan op de gevolgen van deze teruggang van religie. Deze laatste hoofdstukken, en dan met name hoofdstuk acht en negen, zijn ook niet altijd even helder gestructureerd. Het lijkt erop alsof deze hoofdstukken, die ruim een derde van het boek beslaan, nog snel aan het manuscript zijn toegevoegd om tot de omvang van een boek te komen. Ik had liever gezien, dat Inglehart de hoofdstukken een tot en met zeven nog verder had uitgewerkt en van nog meer empirische illustraties had voorzien, maar vermoedelijk was hem de tijd daartoe niet meer gegund. Dus wie ben ik om deze grootheid te bekritisieren.

Paul Vermeer

(Radboud Universiteit Nijmegen)

Religie & Samenleving

Het tijdschrift Religie & Samenleving 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. Dan kan het gaan om boekbesprekingen maar ook om opstellen waarin in samenhang recentelijk verschenen en qua thema verwante publicaties worden behandeld. Voorts zal het ruime aandacht schenken aan publicaties die op genoemde terreinen verschijnen.

ISSN: 1872-3497

E-ISSN: 2773-1669

Radboud University



www.ru.nl/radbouduniversitypress