



Universiteit
Leiden
The Netherlands

De moeite waard om door te geven : de remonstrantse traditie aan het begin van de 21e eeuw

Junte, M.F.C.; Junte M.F.C.

Citation

Junte, M. F. C. (2017, September 21). *De moeite waard om door te geven : de remonstrantse traditie aan het begin van de 21e eeuw*. VU University Press, Amsterdam. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/54864>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/54864>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Cover Page



Universiteit Leiden



The handle <http://hdl.handle.net/1887/54864> holds various files of this Leiden University dissertation.

Author: Junte, M.F.C.

Title: De moeite waard om door te geven : de remonstrantse traditie aan het begin van de 21e eeuw

Issue Date: 2017-09-21

De moeite waard om door te geven
De remonstrantse traditie aan het begin van de 21e eeuw

Proefschrift
ter verkrijging van
de graad van Doctor aan de Universiteit Leiden,
op gezag van Rector Magnificus prof.mr. C.J.J.M. Stolker,
volgens besluit van het College voor Promoties
te verdedigen op 21 september 2017
klokke 15:00 uur

door
Martijn Frank Cornelis Junte
geboren te Waddinxveen
in 1972

Promotor: Prof. dr. Th.M. van Leeuwen

Copromotor: Prof. dr. A.F. de Jong

Promotiecommissie: Prof. dr. E.G.E. van der Wall (secretaris)

Prof. dr. C.W. Anbeek (Vrije Universiteit, Amsterdam)

Prof. dr. H.W. de Roest (Protestantse Theologische
Universiteit, Amsterdam)

Het promotieonderzoek werd financieel mogelijk gemaakt door de
Vera Gottschalk-Frank Stichting

Deze uitgave werd gesubsidieerd door: Vera Gottschalk-Frank Stichting
Scholten-Cordes Fonds
Foundation Gilles Hondius
Sormani Fonds

DE MOEITE WAARD OM DOOR TE GEVEN?

De remonstrantse traditie
aan het begin van de 21e eeuw

Martijn Junte

VU University Press

VU University Press
De Boelelaan 1105
1081 HV Amsterdam
The Netherlands

www.vuuniversitypress.com
info@vuuitgeverij.nl

© 2017 Martijn Junte, Gouda

Afbeelding omslag: Harry Stangenberger (zonder titel, 190x180,5)
Fotografie: Studiorama Gouda

Typografische verzorging binnenwerk: Japes Amsterdam (Jaap Prummel)
Ontwerp omslag: Haags Blauw (Den Haag), Bianca Wesseling

ISBN 978 90 8659 768 0
NUR 700

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior written consent of the publisher.

Inhoudsopgave

o. Inleiding	13
o.1 In het kort ...	13
o.1.1 In het kort: de remonstrantse traditie	13
o.1.2 In het kort: de Remonstrantse Broederschap	15
o.1.3 In het kort: remonstrantse geschiedenis	17
o.2 Personalisering	20
o.3 Onderzoeksvragen	22
o.4 Drie abstractieniveaus	25
o.5 Aanpassing van het onderzoeksplan	29

Deel A. Over traditie

1. Traditie	33
1.1 Inleiding	33
1.2 Traditie en moderniteit	34
1.2.1 Traditie en collectief geheugen	34
1.2.2 Discursiviteit in het rituele domein	35
1.2.3 De overkoepelende zingevingsfunctie van de traditie	37
1.2.4 Radicalisering van de moderniteit	38
1.3 Radicaal modernisme	39
1.3.1 Modernisme	39
1.3.2 Institutionele reflexiviteit	40
1.3.3 Hoogmoderne vrijheid en compulsiviteit	42
1.3.4 Religie en hoogmoderniteit	44
1.4 De reconceptualisering van religie als traditie	46
1.4.1 Tradities als structuren	46
1.4.2 Praktisch-rationeel modernisme en antitraditionalisme	48
1.4.3 Modernisering en anomiserende tendensen	49
2. Persoonlijke tradities	51
2.1 Inleiding	51
2.2 Hoogmoderne traditievorming	51
2.2.1 Praktisch-rationele waarheid en hermeneutische normativiteit	51
2.2.2 Het beschikbaar komen van symbolische inhouden als representaties	53
2.2.3 Personalisering en informalisering	55
2.2.4 Lichte gemeenschappen 1	57

2.2.5 Velden van tradities	59
2.3 Personalisering van traditionele inhouden	61
2.3.1 Modernisme in de theologie	61
2.3.2 Een casus: Stilte als antwoord	63
2.3.3 Een metafoor voor traditievorming	64
2.3.4 Persoonlijke ervaringen en traditionele representaties	66
2.4 Hermeneutische grenzen van traditionele vormen	68
2.4.1 Twee kwesties: Klaas Hendrikse en Fennie Kruize	68
2.4.2 De veranderde maatschappelijke positie van predikanten	70
3. Een veld van remonstrantse tradities	73
3.1 Inleiding	73
3.2 Modernisme, vrijzinnigheid en de remonstrantse traditie	75
3.2.1 Links en rechts in de remonstrantse traditie	75
3.2.2 Een breuk in de geschiedenis?	77
3.2.3 Verschillende betekenissen van vrijzinnigheid	78
3.3 De vormen van de remonstrantse traditie	81
3.3.1 Een neiging tot traditionalisme	81
3.3.2 Hermeneutische grenzen van de remonstrantse traditie	83
3.3.3 Het spel met de vormen in liturgie en theologie	84
3.4 Het taalgebruik van de geloofsgemeenschap	86
3.4.1 Het gangbare taalgebruik van de geloofsgemeenschap	87
3.4.2 Lauwheid jegens vernieuwingen en weerstand tegen verandering	88
3.4.3 De ruimte voor een eigen verhouding tot de traditie	89
3.4.4 Onbegrepen vroomheid	90
3.5 Remonstrants personalisme	92
3.5.1 De domineeskerk	92
3.5.2 Iconen van de traditie	94
3.5.3 De betekenis van de structuur voor de persoon	95
3.6 Kernbegrippen: geloofsgemeenschap, persoonlijke vrijheid en traditionele vormen	96

Deel B. Klassieke patronen en nieuwe initiatieven in de RGDH

4. De Remonstrantse Gemeente Den Haag	101
4.1 Inleiding	101
4.2 De kerkelijke gemeente	101
4.2.1 De Remonstrantse Kerk	103
4.2.2 De kerkdienst	105
4.3 Uytendogaertcentrum voor religie en cultuur	108
4.3.1 De verbondenheid van Uytendogaert met de kerkelijke gemeente	110
4.3.2 Een Uytendogaertmethode	112
4.3.3 De betekenis van het Uytendogaertcentrum	113

4.3.4 Religie als dieptedimensie en substantie van de cultuur	114
4.4 Terugblik: Preek van de leek	116
5. Lichte gemeenschappen	119
5.1 Informele groepen	119
5.1.1 Lichte gemeenschappen 2	120
5.1.2 Leesclubs en boekenclubs van deze tijd	121
5.2 Uytendogaertcursussen	125
5.2.1 Sporen van God in de bijbel	125
5.2.2 Verschillen met andere Uytendogaertactiviteiten	129
5.3 Gesprekskringen	130
5.3.1 Gesprekskringen van de RGDH	130
5.3.2 “Dit is voor mij eigenlijk een kerkdienst”	131
5.3.3 Homogeniteit van de gesprekskringen	132
5.3.4 Onderwerpen	133
5.4 Lichte gemeenschappen en gepersonaliseerde traditievorming	135
5.4.1 De betekenis van deelname aan kringen en cursussen voor de respondenten	135
5.4.2 “Weinig mensen doen het zo intensief als ik”	136
5.4.3 Klasseverschillen	137
C. Persoonlijke geloofsstijlen	
6. Persoonlijk geloven	141
6.1 Inleiding	141
6.2 Van klassiek-moderne naar hoogmoderne vrijzinnigheid	145
6.2.1 Annerie: Vanzelfsprekend geloven	145
6.2.2 Louise: Geloven herontdekken als persoonlijk geloof	146
6.2.3 Persoonlijke identiteit	147
6.3 Vervaagde grenzen tussen geloven en niet-geloven	149
6.3.1 Mischa: Gelovig agnosticisme	149
6.3.2 Marian: Minimaal geloven	151
6.3.3 Differentiëren tussen kwalitatieve en kwantitatieve dimensies van het geloven	155
6.4 Het proces van het geloven	156
6.4.1 Heleen: Geen eenrichtingsverkeer	157
6.4.2 Paul: Narrativiteit van het geloven	159
6.4.3 ‘Dat proces is naderhand duidelijk geworden’	160
7. Geloven als levensgebied	163
7.1 Inleiding	163
7.2 Bart: gericht op relaties binnen de geloofsgemeenschap	165
7.2.1 Aantrekkingskracht van de remonstrantse traditie	165

7.2.2 De gesprekskring	166
7.2.3 Consequenties van geloven voor het dagelijks leven	167
7.3 Karel: Gericht op de integriteit van de traditie	168
7.3.1 Een remonstrantse achtergrond	168
7.3.2 Verhouding tot andere tradities	169
7.3.3 De praktisch-rationele betekenis van de traditie	170
7.4 Dodo: gericht op een remonstrantse mentaliteit	172
7.4.1 Remonstrant geworden in Groningen	172
7.4.2 Het verbinden van de zondag en de maandag	172
7.4.3 Personalisering van de remonstrantse traditie	174
7.5 De inkapseling van het levensgebied van het geloof	175
7.5.1 De levensloop is op zichzelf komen te staan	175
7.5.2 De opsluiting van de beleving	176
7.5.3 De paradoxale kwaliteit van het geloof als levensgebied	178
Bart	178
Dodo	179
Karel	180

Deel D. Remonstrants confessionalisme

8. Persoonlijke geloofsbelijdenissen	185
8.1 Inleiding	185
8.1.1 Remonstrantse theologen over persoonlijke geloofsbelijdenissen	185
8.1.2 Ter vergelijking: persoonlijke geloofsbelijdenissen bij de Doopsgezinden	186
8.2 Persoonlijke geloofsbelijdenissen van respondenten	188
8.2.1 Paul: Geloven in vrijheid	189
8.2.2 Heleen: Geloven in God, de Heilige Geest, en Jezus	191
8.2.3 Mischa: verantwoording van een agnost	193
8.3 De persoonlijke betekenis van ervaringen	195
8.3.1 Persoonlijke ervaring als basis van een geloofsbelijdenis	195
8.3.2 Ervaringen bemiddelen tussen het lichaam en de taal	196
8.3.3 De betekenis van de taal voor persoonlijke ervaringen	197
8.3.4 Een persoonlijke herinterpretatie	199
8.4 De verhouding tot de remonstrantse traditie	201
8.4.1 Een gepersonaliseerde verhouding tot de remonstrantse traditie	201
8.4.2 Deel uitmaken van een geloofsgemeenschap	203
9. Remonstrants confessionalisme	205
9.1 Inleiding	205
9.2 Historische ontwikkelingen	207
9.2.1 Oorsprong van de RB in het confessionele tijdperk	207
9.2.2 Het ontstaan van een remonstrants zelfbewustzijn	210

9.2.3 Verschuivingen worden zichtbaar in de beginselverklaringen	211
9.3 Rond de geloofsbelijdenis van 1940	213
9.3.1 De geloofsbelijdenis van 1940 en andere vrijzinnige belijdenissen	213
9.3.2 Verschillende oecumenische contexten	215
9.3.3 Een representatie van het persoonlijke door de kerkelijke vormen	218
9.3.4 Een oproep tot herziening van de geloofsbelijdenis van 1940	219
9.4 Kanttekeningen bij 'De beginselverklaring is geen belijdenis'	221
9.4.1 Kanttekeningen bij de status van de beginselverklaring	222
9.4.2 Symbool van een heroriëntatie op het geloof	223
9.4.3 Geloven als kennis, instemming en vertrouwen	223
9.4.4 Het bindende karakter van de beginselverklaring	225
9.4.5 Het descriptieve karakter van de beginselverklaring	225
9.5 Gedifferentieerd confessionalisme	226
10. Naar een nieuwe geloofsbelijdenis	229
10.1 Wij geloven –wat geloven wij?	229
10.1.1 Een geloofsbelijdenis is een genre	230
10.1.2 Een vrome en terughoudende theologie	232
10.1.3 Een neiging tot traditionalisme	234
10.1.4 Geloven op het snijvlak van religie en cultuur	236
Eginhard Meijering en Han Adriaanse	237
Heine Siebrand	237
Johan Goud	238
10.1.5 Is een nieuwe geloofsbelijdenis nodig?	239
10.2 De Proeve van belijden	241
10.2.1 Een leeservaring	242
10.2.2 Thema's uit de traditie	244
10.2.3 Thema's uit de literatuur	246
10.3 Naar een nieuwe geloofsbelijdenis	247
10.3.1 Remonstrants belijden in oecumenisch perspectief	247
10.3.2 De AV van Beraad 2005	249
10.3.3 Een voortzetting van het gesprek	251
Opmerkingen bij de tekst	252
Algemeen oordeel over de tekst	253
10.3.4 Herziening van de proeve van belijden	254
10.3.5 Een nieuwe belijdenis	256
11. Conclusies	257
11.1 Modellen van traditie	257
11.1.1 Tradities in de hoogmoderne samenleving	257
11.1.2 Een model van de remonstrantse traditie	260
11.2 De effecten van informalisering op de geloofsgemeenschap	262
11.2.1 Het formalisme van het UC	263

11.2.2 Informalisering in het UC	264
11.2.3 Personalisering en informele groepen	265
11.3 De effecten van personalisering op het geloof	266
11.3.1 Drie effecten	266
11.3.2 Inkapseling van het levensgebied van het geloof	269
11.3.3 Persoonlijke geloofsbelijdenissen	270
11.4 De vernieuwing van de remonstrantse traditie van belijden	271
11.4.1 Een gedifferentieerd confessionalisme	272
11.4.2 Naar een nieuwe geloofsbelijdenis	273
11.5 Slotopmerkingen	276
Literatuur	277
Appendix 1 Lijst van veldwerk activiteiten	287
Appendix 2 Uytenbogaert Centrum	295
1. Uytenbogaertactiviteiten	295
1. Rubrieken en jaarthema's	295
Tien categorieën:	295
1. Rubrieken 1 en 2: spiritualiteit en theologie	296
2. Rubrieken 3 en 4: Moraal, politiek, levensbeschouwing en filosofie	297
3. Rubrieken 5, 6 en 7: De kunsten	298
4. Overige rubrieken	298
2. Inleiders en sprekers uit het Uytenbogaertprogramma	299
1. Tweeëntwintig sprekers: een selectie	300
Tweeëntwintig sprekers	300
2. De RGDH	302
3 De Remonstrantse Broederschap	302
4. Theologie en cultuur	303
Appendix 3 Respondenten	305
1. Remonstrantse theologen	305
2. Haagse respondenten	306
Appendix 4 Geloofsbelijdenissen	307
1. Gezamenlijke geloofsbelijdenissen	307
Apostolische geloofsbelijdenis	307
Geloofsbelijdenis van Nicea-Constantinopel	307
Geloofsbelijdenis van het Werkverband-Roessingh	308
Remonstrantse belijdenis van 1940	309
Proeve van Belijden 2004	311
Belijdenis van Henk van Waveren	313
Remonstrantse geloofsbelijdenis van 2006	314
2. Beginselverklaringen van de Remonstrantse Broederschap	316

Beginselverklaring 1861	316
Beginselverklaring 1879	316
Beginselverklaring 1928	316
Herziening uit 1999	316
3. Persoonlijke Geloofsbelijdenissen	317
Belijdenis van Heleen	317
Belijdenis van Paul	318
Belijdenis van Mischa	319
Persoonlijke geloofsbelijdenis 1	320
Persoonlijke geloofsbelijdenis 2	321
Persoonlijke geloofsbelijdenis 3	322
Samenvatting	323
Summary	331
Dankwoord	339
Index	341
Over de auteur	353

o. Inleiding

Dit is een empirisch onderzoek naar de remonstrantse traditie met een explorerend karakter. Er bestond nauwelijks onderzoek waarop voortgebouwd kon worden. In 2000 verscheen het rapport *Identiteit en binding* (Haspels 2000a; 2000b). Dat is een onderzoek naar de motieven van toetreders en afhakers, maar het raakt eigenlijk niet aan het thema traditie. Een tweede studie heeft wat dat betreft meer raakvlakken: de dissertatie *Van verstoten kind tot belijdende kerk* (Barnard 2006). Er is dankbaar gebruik gemaakt van de gedetailleerde beschrijving van de ontwikkeling die de Remonstrantse Broederschap (voortaan: RB) doormaakte tussen 1850 en 1940. Het is echter een historische studie die bovendien vooral gericht is op het gemeentelijke en landelijke niveau van de remonstrantse traditie.

Om die reden wordt dit onderzoek van de grond af opgebouwd. Er wordt begonnen bij de moderniteit, de inrichting van de samenleving en de veranderingen die het modernisme en modernisering hebben gebracht. Van daaruit wordt de remonstrantse traditie in theoretische termen geduid. Aan de hand van die duiding worden drie niveaus beschreven waarop die traditie een uitdrukking krijgt. Ook daarin is een brede beweging herkenbaar: van het persoonlijke via het lokale naar het landelijke niveau, en daar houdt het voor wat de remonstrantse traditie betreft op.

Op die verschillende niveaus is zoveel mogelijk gepoogd met een naïeve blik te kijken. Het gaat slecht met de kerk: er is vergrijzing, ontgroening en afname van financiële en menselijke draagkracht. Die dingen blijven in dit onderzoek absoluut niet onvermeld. En toch zijn er nog mensen die het de moeite waard vinden om de remonstrantse traditie door te geven. Vanuit hun perspectief is naar de RB en die traditie gekeken. De naïveteit die naar mijn idee bij die blik past, is geen oordeel over degene die de traditie wil doorgeven, maar het voornemen om mijn eigen vooringenomenheid te minimaliseren.

o.1 In het kort ...

o.1.1 In het kort: de remonstrantse traditie

Onder traditie wordt niet in de eerste plaats verstaan een erfgoed, maar vooral de actuele vorm en inhoud van wat remonstranten geloven en wat zij als remonstranten doen. Daarbij zijn ‘geloven’ en ‘wat zij als remonstranten doen’ aandui-

dingen van gelijk gewicht. Voor sommigen is de RB een kerkgenootschap, waarbij men zich thuis voelt vanwege de stijl van geloven. Voor anderen zijn religiositeit, spiritualiteit of geloven, hier gebruikt als synoniemen, een aspect van een culturele belangstelling of algemene ontwikkeling. Voor beide groepen geldt echter dat geloven bovenal een aspect van de eigen identiteit (*self-identity*) is. Het is niet de context waarin die eigen identiteit gestalte krijgt en het is evenmin een mogelijke kern van die persoonlijke identiteit. Het is een levensgebied naast andere, zoals werk, persoonlijke relaties, familie en politieke voorkeuren.¹

Daarbij behoren in een remonstrantse context religiositeit, spiritualiteit en geloof tot het domein van de institutionele cultuur. Dat betekent bijvoorbeeld dat remonstranten waar het de kerk betreft nogal traditioneel zijn. Ze houden graag vast aan de kerkelijke vormen die ze kennen en ze beargumenteren die voorkeur op traditionele gronden. Dit remonstrantse traditionalisme is iets anders dan orthodoxie. Remonstranten geloven in het algemeen niet dat kerkelijke vormen en geloofsinhouden ontspringen aan een sacrale bron of van godswege zijn verordond. Overigens is dat niet-orthodoxe karakter evenmin vanzelfsprekend. Het staat ieder vrij zo orthodox te zijn als hij of zij zelf wil. De gehechtheid aan de traditionele vormen wordt niet orthodox gemotiveerd, maar komt voort uit het besef dat de gezamenlijke identiteit gevestigd is in de geschiedenis van het kerkgenootschap. Wat dit betreft zijn remonstranten conservatief en traditioneel.

Dat betekent ten slotte dat persoonlijk geloven, een kroonjuweel van de remonstrantse traditie, nogal formeel benaderd wordt. Persoonlijk geloven betekent voor veel remonstranten niet alleen zelf beslissen wat (nog) te geloven is, maar ook 'verborgen geloven' en tot op zekere hoogte 'onzichtbaar geloven'. Er wordt over geloven niet veel gesproken. Dat geldt in het alledaagse leven, maar ook in het kerkelijk domein. Daarbij geldt dat het spreken over geloven niet gebeurt in termen van de theologie of klassieke geloofstaal, maar eerder van een canonieke literaire taal of een verwetenschappelijkt jargon. Een consequentie van deze omgang met geloven is dat het nogal ingekapseld is in het persoonlijke domein en eigenlijk nog maar moeilijk doorgegeven wordt. Immers, hoe wezenlijk persoonlijk geloven ook is en welke persoonlijke betekenis een verborgen geloof mag hebben, als er geen uitdrukking aan wordt gegeven, is het ontoegankelijk voor anderen.

De kerkelijke vormen en het persoonlijke geloven zijn kenmerkende elementen van de remonstrantse traditie. De verhouding tussen beide is bepalend voor de wijze waarop de remonstrantse traditie gestalte krijgt. Een korte analyse van deze verhouding geeft een indruk van de crisis waarin de remonstrantse traditie zich

1. 'Eigen identiteit' of 'persoonlijke identiteit' wordt in dit proefschrift gebruikt als equivalent van het Engelse *self-identity*.

bevindt. Op het niveau van de persoonlijke overtuiging zijn remonstranten eigentijdse mensen die op een gangbare manier omgaan met religiositeit, spiritualiteit en geloven. Het zijn aspecten van hun eigen identiteit, elementen van hun levensstijl en niet de kern ervan. Ze zijn aan de orde als de omstandigheden daar aanleiding toe geven: grote levensgebeurtenissen, landelijke of lokale remonstrantse activiteiten of een terloopse opmerking in een persoonlijk gesprek.

Op het niveau van het gezamenlijke, dat van de kerkelijke vormen, onderscheiden remonstranten zich niet of nauwelijks van andere kerken. Ze zijn in de vormen eerder traditioneel dan vooruitstrevend. Ze delen dan ook in de algemene malaise van de klassieke, institutionele religieuze cultuur. Ook de zelfverklaard moderne remonstranten hebben geen vormen ontwikkeld die uitdrukking zijn van de eigen verhouding tot het domein van geloven, religiositeit en spiritualiteit. Evenmin weten ze de traditie aantrekkelijk te maken voor remonstranten, hun kinderen en buitenstaanders. In 2014, toen onderzoek werd gedaan voor de reclamecampagne 'Geloof begint bij jou', bleek dat de remonstrantse traditie nauwelijks bekendheid geniet. Er werd een getal genoemd van minder dan 1% naamsbekendheid onder de doelgroep: het deel van de Nederlandse bevolking waar de Remonstranten zich in hun campagne op richten.²

o.1.2 In het kort: de Remonstrantse Broederschap

De Remonstrantse Broederschap (RB) is een klein, zelfstandig Nederlands kerkgenootschap met in 2014 5045 leden en vrienden (3252 leden en 1793 vrienden).³ Een aantal van hen is lid of vriend van de landelijke organisatie. De meesten echter zijn, zoals dat kerkordelijk heet, lid van de RB binnen een van de 43 remonstrantse gemeenten.⁴ Deze gemeenten liggen, op twee uitzonderingen na, verspreid door Nederland. De belangrijkste concentratie van gemeenten bevindt zich in het westen van het land, rond de steden Amsterdam en Rotterdam.

2. De onderzoeksresultaten zijn vermeld in de rapportage *Doelgroepdefinitie ledengroei Remonstrantse Broederschap: onderzoeksresultaten en aanbevelingen* van Peter Jobse en Sander Metaal uit 2014. Het betreft een vertrouwelijk rapport. Via het Landelijk Bureau van de RB is een uitgebreide samenvatting op te vragen.

3. De aantallen die genoemd worden zijn, tenzij anders vermeld, overgenomen uit de *Handelingen-I* van de AV van Bestuur op 14 juni 2014. Ter vergelijking worden steeds in een voetnoot de aantallen uit 2006 gegeven. In dat jaar, toen werd begonnen met het onderzoek, had de Remonstrantse Broederschap 6308 leden en vrienden (4400 leden en 1908 vrienden). Dit betekent een afname van 20% in 8 jaar die vrijwel geheel ten laste komt van het aantal leden. Het aantal vrienden neemt in deze periode ieder jaar licht af.

4. Daarnaast bestaan er nog drie Remonstrantse kringen die vallen onder de verantwoordelijkheid van twee gemeenten. Het gaat om de kring Zuidwest-Brabant en Zuid-Limburg die onder de Remonstrantse Gemeente Eindhoven vallen en de kring West-Betuwe die onder de Remonstrantse Gemeente Utrecht valt.

Amsterdam (251 leden en vrienden) en Rotterdam (614) zijn met Den Haag (356) en Utrecht (559) de grootste. Ongeveer een derde van alle remonstranten is hier lid of vriend. Aan de andere kant van het spectrum is een veertiental kleine tot zeer kleine gemeenten met ledenaantallen variërend van iets meer dan tien tot net boven de vijftig. Ongeveer tien procent van alle remonstranten is lid van een van deze gemeenten.

Daarmee valt op dat, net als de landelijke RB, remonstrantse gemeenten niet erg groot zijn. Ook de, wat dan genoemd worden 'grote gemeenten' zijn dat niet. Los van de algemene demografische, sociale en culturele ontwikkelingen die maken dat veel kerken kleiner worden, is er een intrinsieke oorzaak die aan deze geringe omvang ten grondslag ligt: het karakter van de keuzekerk. Wie remonstrant wordt, kiest daar zelf voor, ook wie van jongs af aan kennismaakt met de remonstranten. Zo worden kinderen die gedoopt worden in een remonstrantse gemeente weliswaar bijgeschreven in het plaatselijke doopalboek, maar ze komen niet op een ledenlijst. Ook de mogelijkheid om vriend te worden, is een persoonlijke keuze. Het kan een alternatief zijn voor mensen die, om welke reden dan ook, geen lid willen of kunnen worden, maar zich wel verbonden weten met de RB.

Van de remonstrantse gemeenten werken er dertien samen met een of meer gemeenten of afdelingen van een andere denominatie: de Doopsgezinde Broederschap (Do), de Vereniging van Vrijzinnig Protestanten (VVP) of de Vrijzinnige Geloofsgemeenschap NPB (NPB).

Het grootste deel van de remonstrantse gemeenten, 31 in totaal, beschikt op een of andere manier over een eigen kerkgebouw. De overige twaalf huren een gebouw of kerken bij een samenwerkingspartner. Eén gemeente heeft geen gebouw: de Remonstrantse Jongerengemeente Arminius. Deze heeft ook niet een eigen ressort, maar wil een landelijke, categorale gemeente zijn voor jongeren van 18-35 jaar. Arminius komt een aantal maal per jaar bijeen voor een weekend op het landgoed De Hoorneboeg bij Hilversum. Daarnaast zijn er door het land een aantal Arminiuskringen die tegen plaatselijke gemeenten aanleunen of functioneren in samenwerking met de plaatselijke predikant. De jongerengemeente Arminius is een voorbeeld van het voornemen dat aan het begin van de eenentwintigste eeuw bestond om meer doelgroepgericht te werk te gaan. Die aanbeveling werd gedaan in het rapport *Identiteit en Binding* (Haspels 2000). De landelijke campagne *Geloof begint bij jou*, die eind 2014 is gestart, is een moderne herneming van dat voornemen.

Een andere bijzondere gemeente is de enige gemeente buiten Nederland: de Remonstrantse Gemeente Friedrichstadt an der Eider (RGF). Dit is een van de oudste gemeenten. Hier vluchtten in het tweede kwart van de zeventiende eeuw enkele honderden remonstranten naartoe. Al in 1619 bood hertog Frederik III van Sleeswijk-Holstein de remonstranten aan om zich daar te vestigen. Hij stelde een

stuk grond beschikbaar waar zij een eigen stad konden bouwen. Zijn motieven waren vooral politiek en economisch. Hij hoopte te kunnen profiteren van de Hollandse koopmansgeest en van hun waterbouwkundige kennis (Hoenderdaal 1982: 51). Hij hoopte Sleeswijk-Holstein te ontwikkelen door, middels een haven bij Friedrichstadt, het handelsverkeer tussen de Noordzee en de Oostzee te beheersen.

De RB heeft een Landelijk Bureau aan de Nieuwegracht in Utrecht. Daar is de werkplek van een aantal mensen dat in dienst is bij de landelijke organisatie. De leiding van dit bureau is in handen van de Algemeen Secretaris van de RB. Deze is bovendien ambtelijk secretaris van het Landelijke Bestuur, Commissie tot de Zaken (CoZa) genoemd. De leden van de CoZa vertegenwoordigen leden en vrienden van de RB en de predikanten, waarbij de afvaardiging van predikanten altijd in de minderheid is. Zij worden gekozen door de Algemene Vergadering van Bestuur. De seminariumhoogleraar en de Algemeen Secretaris zijn adviseur van de CoZa (Slis 2006: 164-5).

De CoZa heeft de dagelijkse leiding over de gang van zaken binnen de RB. Het hoogste orgaan is de Algemene Vergadering van Bestuur (AV) die eens per jaar in de laatste week van mei of in de eerste van juni bijeenkomt. Deze vergadering is samengesteld uit vertegenwoordigers van verschillende gemeenten, waarbij de grootte het aantal afgevaardigden bepaalt. Naast de vertegenwoordigers van de gemeenten zijn er zeven afgevaardigden uit het convent van predikanten. CoZa-leden, de hoogleraar en vertegenwoordigers van besturen en instellingen zijn verplicht de AV bij te wonen. Ze hebben alleen een adviserende stem. Naast de AV van Bestuur wordt eens per jaar een AV van Beraad georganiseerd die een inhoudelijk karakter kent. Zo zijn in 2005 remonstrantse belijdenissen een onderwerp geweest van deze beraadsvergadering.

Naast deze organen is er nog het Remonstrants Seminarium onder leiding van de rector en met een eigen hoogleraar. Het seminarium wil niet alleen functioneren als opleidingsinstituut, maar ook als publieksinstituut voor remonstrantse theologie. De coördinatie van deze publieksactiviteiten is in handen van de directeur van het Arminiusinstituut. Drie keer per jaar komen de predikanten samen in het Convent van Predikanten. Deze vergaderingen kennen meestal een inhoudelijk en een huishoudelijk deel.

o.1.3 In het kort: remonstrantse geschiedenis

De oorsprong van de RB ligt in een theologisch verschil van inzicht over de interpretatie van Calvijns leer van de voorbestemming. Twee Leidse hoogleraren, Franciscus Gomarus en Jacobus Arminius stonden op dit punt lijnrecht tegenover elkaar. In hun kielzog ontstonden twee groepen: de volgelingen van Arminius, die in 1609 onverwacht stierf, verenigden zich door in een Remonstrantie de

theologische erfenis van Arminius neer te leggen. Hun tegenstanders noemden zich navenant contraremonstranten. Stadhouder Maurits koos theatraal partij voor deze laatste groep door op zondag 23 juli 1617 een contraremonstrantsgezinde dienst te bezoeken in de Haagse Kloosterkerk aan de Lange Voorhout. Om een einde te maken aan de escalerende onenigheid werd in 1618/1619 de synode van Dordrecht bijeen geroepen. Daar werden de remonstranten in het ongelijk gesteld en uit de kerk gezet.

Bij het ontstaan van de RB in die periode gaven de predikanten de doorslag. Zij richtten op 30 september 1619 in Antwerpen de RB op als een broederschap van predikanten. Deze broederschap werd bestuurd door een zestal directeuren: drie buitendirecteuren die leiding gaven op afstand vanuit het buitenland en drie binnendirecteuren die tegen alle regels in de zaken in Nederland behartigden (Honderdaal 1982: 44-5). In deze periode werd de basis gelegd voor de RB als zelfstandig kerkgenootschap.

Het was een formidabele prestatie dat de in Dordrecht geëxcommuniceerde predikanten erin slaagden een organisatie van de grond te krijgen binnen de grenzen van de Republiek, die aan geestverwanten geestelijke ondersteuning bood. Niet alleen was hun aanwezigheid ongewenst, waren de gemoederen nog behoorlijk verhit en liepen ze gevaar gearresteerd en veroordeeld te worden, ook ging het vaak om predikanten die met kleine groepjes geestverwanten bijeen kwamen. Als gevolg daarvan verplaatsten deze predikanten zich vaak. Dat vergrootte de risico's. Deze begintijd is dan ook een bron van verhalen en legendevorming rond bepaalde personen.

De strikte handhaving van het verbod op remonstrantsgezinde activiteiten in de begintijd was geen lang leven beschoren. Kort nadat Maurits overleed en opgevolgd werd door zijn broer Frederik Hendrik werden remonstrantse gemeenten in de Nederlanden gedoogd. Vanaf de jaren dertig van de zeventiende eeuw kreeg de RB steeds meer gestalte als kerkgenootschap. Achtereenvolgens werd de eerste Algemene Vergadering in Nederland gehouden (1631), werd een kerkorde aangenomen (1633) en opende het seminarium in Amsterdam zijn deuren (1634). In dezelfde periode werden ook de eerste remonstrantse kerken gebouwd en in gebruik genomen (Zilverberg 1982: 57). De gedoogstatus maakte overigens niet dat het aantrekkelijk was om remonstrant te zijn. Voor verschillende beroepen was het lidmaatschap van de Gereformeerde Kerk noodzakelijk (Zilverberg 1982: 58-9). Remonstranten en leden van andere gedoogde denominaties, als doopsgezinden en katholieken, kwamen niet in aanmerking voor overheidsfuncties (Van Rooden 1996: 79).

Hoewel niet eenduidig vast te stellen is hoe de huidige RB nog verbonden is met deze eerste remonstranten wordt aan de vroege geschiedenis wel een vanzelfsprekende betekenis toegekend. Thema's uit de geschiedenis gelden als representaties van belangrijke remonstrantse waarden. Zo wordt, wanneer gevraagd wordt

wie of wat de remonstranten zijn, vaak verwezen naar de Synode van Dordrecht in 1618/1619 waar de remonstranten als groep de kerk uit werden gezet. Deze verwijzing komt deels voort uit een bepaalde verlegenheid, men weet vaak geen beter antwoord te geven dan dit. Anderzijds heeft dit thema wel degelijk invloed op actuele kwesties. Een voorbeeld uit het recente verleden kan dit toelichten.

Op de synode van Dordrecht werden 'Vijf artikelen tegen de remonstranten' aangenomen. Die speelden een rol bij het 'Samen-op-Weg'-proces⁵ waar de RB in 1988 als 'waarnemer' was toegelaten. De inzet van dat waarnemerschap was dat de remonstranten ook onderdeel zouden zijn van de fusiekerk Protestantse Kerk in Nederland die in 2004 uit dat proces zou ontstaan. In 1993 echter trokken de remonstranten zich terug. Niet alleen omdat zij vreesden dat voor remonstranten belangrijke inhoudelijke zaken als de inzegening van levensverbintenissen de fusie niet zouden overleven, maar ook omdat in 1993 duidelijk werd dat de Dordtse Leerregels, waarvan de genoemde 'Vijf Artikelen' een onderdeel waren, als belijdenisgeschrift van de nieuwe kerk gehandhaafd zouden blijven (Klooster 2006: 116; Van Leeuwen 2010b: 115-116).

Dat het, waar de geschiedenis ter sprake komt, vaak over identiteit gaat, blijkt verder uit het feit dat het in veel publicaties van de laatste jaren lijkt alsof op de zeventiende eeuw direct de late negentiende eeuw volgde. Vergeleken met de aandacht voor de vroege periode en de recentere geschiedenis vanaf het vierde kwart van de negentiende komen de achttiende en vroege negentiende eeuw er bekaaid vanaf (Vlugschrift 2 (1989); Vlugschrift 13 (1997); Goud & Holtzapffel 2004; Holtzapffel & Van Leeuwen 2010: 7-9). Een uitzondering vormen de publicaties van Simon Vuyk. Hij heeft een heel aantal publicaties gewijd aan de remonstranten in de achttiende eeuw. Naast een drieluik over de remonstrantse geschiedenis publiceerde hij daarna nog studies naar toonaangevende remonstranten uit deze tijd (Slis 2006: 395). Vuyks essay *Het einde der Remonstranten* is te lezen als een toelichting op zijn fascinatie voor deze periode (Vuyk 2012). In de achttiende eeuw wilde de RB zich manifesteren als een multiconfessioneel, nationaal kerkgenootschap. De negentiende eeuw was volgens Vuyk de eeuw van de breuk met dat ideaal ten gunste van een monoconfessioneel, modernistisch zelfverstaan van de RB.

In de jaren zeventig van de negentiende eeuw koos de RB inderdaad voor een modernistische koers en werd zij tot een kerkgenootschap waarin meer rechtzinnige remonstranten geen plaats meer zagen voor zichzelf. Tot die tijd was de RB een gematigd orthodox, pluriform kerkgenootschap. De periode 1870-1950 was

5. Dit proces begon met een pleidooi van achttien predikanten uit de Hervormde Kerk en de Gereformeerde Kerken om de verschillen van inzicht terzijde te leggen en te streven naar hereniging van beide kerkgenootschappen. Dit streven naar hereniging leidde tot het ontstaan van de PKN in 2003 (Van Leeuwen 2010: 115).

een bijzondere en belangrijke voor de RB. Ze maakte op allerlei terreinen een grote bloei door. Er was sprake van haast een vertienvoudiging van het ledental: van 2653 leden in 1844 (Barnard 2006: 18) tot 22192 leden en vrienden in 1955 (Slis 2006: 119). Remonstrantse theologen speelden een vooraanstaande rol in de opkomende moderne theologie, met name de rechtsmoderne variant. Een aantal remonstranten was nauw betrokken bij de ontwikkeling van een vrijzinnige zuil in de Nederlandse samenleving. Ten slotte waren ze een van de oprichtende kerkgenootschappen van de Wereldraad van Kerken (WCC) in 1948.

Niemand zag in die dagen een einde komen aan de bloei. In bijvoorbeeld Amsterdam en Den Haag verwachtte men na de oorlog dat het aantal leden alleen nog maar toe zou nemen. Om een voorschot te nemen op die groei werden in de jaren vijftig nieuwe kerken gebouwd: Kapel West aan de Laan van Meerdervoort in Den Haag en de Arminiuskerk in Amsterdam-West. De verwachte groei kreeg echter nooit gestalte. De Arminiuskerk ging over in andere handen (In 't Veld 1982: 169) en in Den Haag werd de trots verkocht: de kerk aan de Laan.

Met een terugloop van 73% tussen 1970 en 1995 liepen de Remonstranten voorop in een algemeen maatschappelijke ontwikkeling (Haspels 2000: 10-11).⁶ Hoewel in die periode de Nederlands Hervormde Kerk 'slechts' 25 procent van haar leden verloor, is het weer twintig jaar verder, in 2015, wel gerechtvaardigd om te spreken van de neergang van het geïnstitueerde christendom. Getalsmatig betekkende dit dat, vanaf het einde van de jaren zestig, een toenemend aantal mensen afscheid nam van de kerk. Hierdoor kromp het ledenaantal van veel geloofsgeenschappen en kwamen er nauwelijks nog nieuwe leden bij; mensen die nog wel lid werden, waren gemiddeld steeds ouder.

0.2 Personalisering

In de getalsmatige terugloop van de kerken wordt vaak een afkalving van het christelijke erfgoed gezien. Het lijkt echter adequater om er het einde in te zien van een lange periode van een grote bloei van het kerkelijke christendom in Nederland tussen de jaren zeventig van de negentiende en de jaren zestig van de twintigste eeuw. Niet eerder was zo'n groot deel van de Nederlandse bevolking kerkelijk meelevend als toen (Van Rooden 1996: 17-19). De reactie op de bloei kan echter niet eenvoudigweg geduid worden in termen van ontkerstening. Hoewel de invloed van het christendom op de samenleving via de kerken en andere christelijke organisaties in het maatschappelijk middenveld inderdaad af lijkt te nemen, is het te vroeg voor vergaande conclusies.

6. De Doopsgezinden (59%) en Lutheranen (55%) volgden op gepaste afstand.

Zo betekent een afname van het aantal kerkleden niet vanzelfsprekend het einde van de invloed van de christelijke traditie. Deze kwantificeerbare ontwikkeling is een aspect van een groter geheel van veranderingen dat te typeren is als een proces van personalisering. In het persoonlijke leven is sprake van een verschuiving: van een oriëntatie op externe normen, instanties of tradities naar een oriëntatie op persoonlijke ervaringen en eigen beslissingen op het terrein van de levensstijl. In dit proces verdwijnen de klassieke normen, instanties en traditionele inhouden niet, ze krijgen een andere functie en wel als persoonlijke expressies. Op het levensgebied van zingeving, religiositeit en spiritualiteit betekent dit: traditionele inhouden worden de bouwstenen van een persoonlijke geloofsstijl.

De verhouding van kerkelijke gemeenschappen tot deze veranderde werkelijkheid is moeizaam. ‘Gewone gelovigen’ en ‘experts’ (predikanten, priesters, theologen) kijken nog altijd tegen het kerkelijke kerstpakket van verhalen, rituelen en geloofsvoorstellingen aan als een normatieve zingevingstructuur. Zij leggen ontkerkelijking en secularisatie nog uit als een afname van religieuze betrokkenheid of als een secundair proces dat de kern van de kerkelijke religiositeit niet raakt.

Zo duidt de nota *Kerk 2025* van de PKN bovengenoemde ontwikkelingen aan als slechts ‘een stoflaag’. Alsof de ontwikkelingen die het aanzien van de kerk zo veranderd hebben gemakkelijk weg te poetsen zouden zijn. Wellicht wordt de kerk in die brochure daarom genoemd: ‘een gave die bestand is tegen slijtage, afbraak en vervlakking. [...] Het leven eronder [zal] nooit helemaal verstikken. Het wordt op een verborgen manier in stand gehouden door God zelf’ (Protestantse Kerk 2015: 4). Verder wordt over de inbedding van de kerk in de samenleving gesproken. Er worden kenmerken genoemd van een culturele context. Er worden op grond daarvan uitdagingen onderscheiden waarvoor de kerk staat en naar aanleiding daarvan wordt een agenda opgesteld. Zo er al over de grenzen van het instituut wordt gekeken, gaat het over oecumenische contacten (Protestantse Kerk 2015: 6-10).

Deze voorstelling gaat op twee punten mank. In de eerste plaats doet de voorstelling van de kerk als een kleine groep mensen met een boodschap voor de gehele samenleving onrecht aan de gelaagde betekenis die de kerkelijke geloofsgeenschap heeft voor mensen. De noties van geloven en gemeenschap bestaan naast elkaar. Als gevolg van het proces van subjectivering geldt zelfs dat ze beide binnen één persoon kunnen bestaan. Deze manier van kijken is een belangrijke consequentie van het proces van personalisering: niet het gezamenlijke is het primaire analytische niveau, maar het persoonlijke.

Die slag wordt in de nota niet gemaakt. Er wordt op een onkritische personifiërende manier gesproken over een kerk die deed, doet, wil doen of zou moeten doen. De personifiëring van het instituut suggereert een sterke identificatie ermee. Precies dat is veranderd. Steeds minder mensen geven vorm aan hun persoonlijke religiositeit in een exclusieve betrekking met een instituut of traditie, al

dan niet christelijk. Een meervoudige religieuze identiteit is zeer gangbaar. Het is ook maar de vraag of dit ooit anders is geweest. Dat het als iets nieuws wordt gezien vloeit voort uit de verschuiving van de analyse naar het persoonlijke niveau.

Dat persoonlijke niveau is niet hetzelfde als het individuele niveau. In het spreken over personalisering is verdisconteerd dat in het proces van modernisering individuen, subjecten tot inzicht komen dat zij als handelende personen zelf invloed hebben op de inhoud en instituering van structuren en instituties. Dat doet, andersom, niets af aan het feit dat zij in hun gedrag gestuurd, gericht, en gevormd worden door sociale structuren. Modernisering betekent daarmee bovenal een veranderde manier waarop individuen zich tot de gemeenschap verhouden. Die verhoudingswijze is gepersonaliseerd, wat niet noodzakelijkerwijs betekent dat die is geïndividualiseerd.

0.3 Onderzoeksvragen

De onderzoeksvragen die in dit boek aan de orde zijn, vloeien voort uit deze korte schets van het proces van religieuze verandering. De reden om religiositeit te onderzoeken in termen van traditie is dat er in een moderne samenleving geen reden is om aan te nemen dat mensen die zich tot een kerkgenootschap rekenen of ermee sympathiseren op een bijzondere manier vormgeven aan hun persoonlijke geloof, zingeving of spiritualiteit. Om die reden wordt hier de betekenis van een remonstrantse manier van geloven onderzocht in termen van een begrip dat zo algemeen is dat ook andere denominaties, religies en niet-religieuze zingevingstijlen ermee onderzocht kunnen worden. Dat begrip dient dan recht te doen aan de verschuiving waarvoor het begrip personalisering een uitdrukking is. Anderzijds is het niet vanzelfsprekend dat de verschuiving van een geobjectiveerd persoonlijk leven naar gepersonaliseerd persoonlijk leven eenrichtingsverkeer is. Daarmee is de eerste onderzoeksvraag:

1. Met welk concept van traditie kunnen de structuur, inhoud en ontwikkeling van de remonstrantse traditie worden beschreven als een onderdeel van algemene maatschappelijke trends op het gebied van religie en identiteit?

In een kerkelijke traditie als de remonstrantse zijn traditionele vormen beschikbaar als persoonlijke expressie én krijgen ze gestalte in een gemeenschap die ze ziet als uitdrukking van een gezamenlijke identiteit en die ernaar streeft die door te geven aan volgende generaties. Het gezamenlijke en het persoonlijke niveau bestaan naast elkaar. Als beide goed op elkaar afgestemd zijn, zoals in de bloeiperiode van het kerkelijke christendom, versterken ze elkaar. De kracht van klas-

sieke religieuze tradities is dat er verschillende betrekkingen mogelijk zijn tussen individu en gemeenschap en dat er traditionele vormen zijn waarin die een uitdrukking krijgen, zoals de geloofsgemeenschap. De betekenis van de geloofsgemeenschap voor de remonstrantse traditie werd onderzocht in een lokale gemeente: de Remonstrantse Gemeente Den Haag (RGDH).

Het daar gevestigde ‘Uytenbogaertcentrum voor religie en cultuur’ (UC) verzorgde een aanbod aan cursussen, lezingen, discussieavonden en bijzondere kerkdiensten. De avonden van het UC werden bezocht door mensen die wel open stonden voor een remonstrantse spiritualiteit en geloofsstijl, maar niet vanzelfsprekend lid of vriend wilden zijn van de RB. Bovendien kende de RGDH een rijk aanbod aan gesprekskringen waarin leden en vrienden, die kerkdiensten en andere klassiek kerkelijke activiteiten meden, actief en betrokken participeerden. Daarmee kon een genuanceerd beeld geschetst worden van wat de geloofsgemeenschap betekende in de remonstrantse traditie.

Tijdens de participerende observatie was vanaf het begin duidelijk dat kleinschalige en informele groepen voor veel mensen een belangrijke betekenis hebben. Meerdere mensen zetten die betekenis af tegen wat wel de klassieke geloofsgemeenschap genoemd kan worden: de lokale gemeente. Ze zeiden dingen als “Eigenlijk is dit mijn kerk” of “een kring is voor mij belangrijker dan een kerkdienst”. De observatie van de grote betekenis van kringen en cursussen werd bevestigd door de manier waarop ze aan bod komen in verschillende studies van het Sociaal en Cultureel Planbureau (SCP) (De Hart 1999a: 66; Dekker & De Hart 2009: 18, 28; Van den Berg e.a. 2011; Posthumus 2014: 10, 15, 22, 76-81, 85-6). In die studies staan, wat daar gaandeweg informele groepen genoemd werden, symbool voor een veranderde manier om vorm te geven aan maatschappelijke betrokkenheid. Hieruit volgt de tweede onderzoeksvraag:

2. In welk opzicht kan over het UC worden gesproken als een vernieuwend initiatief van de RGDH? Welke vernieuwende betekenis hebben de cursussen en gesprekskringen voor de geloofsgemeenschap?

De vraag naar vernieuwing komt hier wat uit de lucht vallen, maar in het onderzoek ging het vanaf het begin om *nieuwe vormen*. De keuze voor de locatie van het veldwerk: het Uytenbogaert Centrum van de RGDH werd erdoor ingegeven, net als de keuze om het proces te volgen dat in 2006 leidde tot de aanvaarding van een nieuwe remonstrantse geloofsbelijdenis. Bij dat deel van het onderzoek bleek vrijwel meteen dat de vraag naar nieuwe vormen niet gemakkelijk te operationaliseren is. De belijdenis van 2006 is in een aantal opzichten nieuw, maar het genre van ‘credo en confessie’ is stokoud, haast zo oud als het christendom.

Een vergelijkbare observatie geldt als het om informele groepen gaat. In de SCP-verkenning *Informele groepen* (Van den Berg 2011) gaat één artikel over de

betekenis van informele groepen voor vroegmoderne verstedelijkende samenlevingen (Van Dixhoorn 2011). Maar het is niet zo dat informele groepen toen ontstonden, ze zijn vermoedelijk zo oud als de mensheid.

Ook persoonlijk geloven is als zodanig geen nieuwe vorm. Het is wel een kroonjuweel van de vrijzinnigheid, maar eigenlijk is het natuurlijk een kernwaarde van het protestantisme in het algemeen. Sterker nog, persoonlijk geloven heeft in de christelijke traditie veel oudere wortels. Hier valt te denken aan de vijftiende-eeuwse vroomheidsbeweging van de Broeders van het Gemene Leven of aan de dertiende-eeuwse beslissing van het Lateraans concilie om jaarlijks biechten tot een voorwaarde te maken om ter communie te gaan (Taylor 2002: 9).

Als het om nieuwe vormen gaat, past dus bescheidenheid. Iets wordt gemakkelijk als iets nieuws bestempeld, terwijl het in de praktijk vooral de beperkte aanpassing is van een bestaand gebruik met stokoude wortels. Vernieuwing van persoonlijk geloven is onderzocht onder deelnemers aan de cursussen van het UC en de gesprekskringen. Zij zijn geïnterviewd over hun manier van geloven en over de betekenis van geloven voor hun leven. Aangezien het veelal ouderen waren, werd dit vaak opgevat als betekenis voor de levensgeschiedenis. Wat dat betreft gingen veel interviews over levensfasen en geloofsontwikkeling. Daar staat tegenover dat niet iedereen even gemakkelijk wist hoe geloven een plaats te geven in het dagelijks leven.

3. Welke effecten heeft personalisering op het geloven van remonstranten? Hoe wordt geloven beïnvloed door de gespannen verhouding tussen het alledaagse leven en het levensgebied van het geloof? Hoe krijgt persoonlijk geloven een uitdrukking in termen van de remonstrantse traditie?

Voor het onderzoek naar de geloofsbelijdenis van 2006 was vernieuwing een vanzelfsprekend thema. Geloofsbelijdenissen hebben in de remonstrantse geschiedenis op twee momenten een belangrijke betekenis gehad: bij het ontstaan van de RB en ten tijde van het modernisme. In die twee periodes zijn de eerste twee remonstrantse belijdenissen ontstaan: in 1621 en in 1940. Beide dragen duidelijk het stempel van de periode waarin ze ontstonden. In 1989 en in 1999 echter werd ertoe opgeroepen om ofwel de bestaande belijdenis te herzien ofwel een nieuwe belijdenis te aanvaarden. Zo werd in 2003 een werkgroep ingesteld die de houdbaarheid van de belijdenis van 1940 moest onderzoeken. In 2004 werd het resultaat van dat onderzoek in een bundel opstellen gepubliceerd (Goud & Holtzapffel 2004). Vanaf de presentatie van die bundel werd het proces gevolgd dat in 2006 uiteindelijk leidde tot een nieuwe remonstrantse belijdenis.

Een ongepland resultaat van het onderzoek naar persoonlijk geloven was dat ook persoonlijke belijdenissen in het onderzoek betrokken konden worden. Drie respondenten waren relatief kort voor de interviews als lid toegetreden tot de RB.

Ze schreven naar goed remonstrants gebruik ter gelegenheid van hun toetreding een eigen geloofsbelijdenis. Deze teksten hadden een belangrijke betekenis voor het onderzoek. Ze werden als expressie van het persoonlijke geloof in het onderzoek betrokken en tegelijk kreeg het onderzoek naar de nieuwe belijdenis een ruimere inbedding. Daarmee is de vierde onderzoeksvraag de volgende:

4. Wat is de betekenis van belijdenissen voor de remonstrantse traditie? Hoe verhouden de verschillende typen zich tot elkaar? Welke vernieuwing bracht de geloofsbelijdenis van 2006?

Deze onderzoeksvragen zijn van tweeledige aard. Onderzoeksvraag 1 heeft een conceptueel karakter. Het gaat om een abstract begrip van traditie. Ook de meer concrete beschrijving van de remonstrantse traditie heeft een hoog abstractieniveau. Dat de empirische resultaten van interviews met zeven remonstrantse theologen erin verwerkt zijn, doet daar niets aan af. Het is een conceptuele beschrijving van de remonstrantse traditie. De geloofsgemeenschap, de persoonlijke geloofsvrijheid, en traditionele vormen die functioneren als een taal waarin de gezamenlijke en de persoonlijke identiteit een uitdrukking krijgen zijn de kernbegrippen uit die beschrijving. Onderzoeksvragen 2, 3 en 4 zijn een operationalisering van die kernbegrippen.

o.4 Drie abstractieniveaus

De antwoorden op die onderzoeksvragen zijn in de eerste plaats een concretisering van de drie niveaus waarop de traditie functioneert: (1) de lokale gemeente, (2) de leden, vrienden en belangstellenden, en (3) het landelijke kerkgenootschap. Op het niveau van het landelijke kerkgenootschap krijgt de traditie, zeker sinds met een reclamecampagne wordt gestreefd naar een grotere naamsbekendheid, een algemeen toegankelijke uitdrukking in het publieke domein. Het niveau van de lokale gemeente is voor veel leden en vrienden de plaats waar het contact met de remonstrantse traditie gestalte krijgt.⁷ Op het persoonlijke niveau krijgt de traditie een uitdrukking in de persoonlijke geloofsstijl en andersom wordt die geloofsstijl door de traditie gevormd.

Op een hoger abstractieniveau zijn de niveaus van het persoonlijke geloven, de geloofsgemeenschap en uitdrukkingen van gezamenlijk geloven kernbegrippen voor de dynamiek van de traditie. Er is in de volgorde waarin ze aan de orde

7. Hier past een kleine nuancering. Er bestaat voor mensen die, om welke reden ook, geen lid of vriend willen zijn van een gemeente de mogelijkheid om landelijk lid of vriend te worden.

komen weliswaar gekozen om te beginnen met de gemeenschap, maar dat is uit pragmatische overwegingen. Het veldwerk is verricht in de RGDH en het UC. De respondenten zijn daar geselecteerd. Daarom was het logisch om te beginnen met een beschrijving van het veld, gevolgd door een verkenning van de dimensies van de geloofsgemeenschap en een bepaling van het vernieuwende karakter van de gesprekskringen als een vorm van geloofsgemeenschap.

De geloofsgemeenschap is echter niet het primaire analytisch niveau. Dat is, zoals eerder betoogd, het persoonlijke niveau. De belangrijkste data op dit niveau zijn verzameld in ongestructureerde interviews. De keuze voor die vorm van interviewen werd ingegeven door de aard van de data die verzameld werden: informatie over de persoonlijke beleving van de remonstrantse traditie (Bernard 2002: 206). Tijdens de interviews werd het initiatief aan de respondenten gelaten. Nadat ik had uitgelegd wie ik was, voor welk onderzoek ik de interviews hield, waarover ik het wilde hebben en dat ik de interviews opnam met een voicerecorder gaf ik met de eerste vraag de regie uit handen aan de respondenten.

Als mensen, na de beginvraag ‘Kun je iets over jezelf vertellen?’ om meer informatie vroegen, gaf ik aan dat ik over hun levensgeschiedenis wilde horen en over wat de RGDH, de RB of de remonstrantse traditie voor hen betekende. Als interviewer stelde ik mij onwetend op, als iemand die nog nauwelijks iets wist over de remonstranten. Die naïeve opstelling was geen pose. Voor ik in 2003 aan de predikantenopleiding van het Remonstrants Seminarium begon, kende ik de RB niet anders dan via het zeventiende-eeuwse formulier tegen de Remonstranten. Vier jaar later, ten tijde van de interviews, wist ik uiteraard meer. In de studie had ik het nodige mee gekregen en in de Remonstrantse Gemeente Leiden had ik kennis gemaakt met de remonstrantse traditie. Toch restte er nog genoeg van het perspectief van de relatieve buitenstaander om die rol te cultiveren.

Bij het nadenken over die rol en de adequate houding, die daarbij paste, liet ik mij inspireren door drie methoden: literaire nonfictie, etnografie en *grounded theory*. Literaire nonfictie is een van oorsprong Amerikaans journalistiek genre uit de jaren zeventig, dat inmiddels een ervaring kent (Boynton 2005). Het gaat niet om verslaggeving van hard nieuws, maar om de rapportage van alledaagse onderwerpen in een literaire stijl. Voorbeelden van Nederlandse auteurs die zich van dit genre bedienen zijn Geert Mak, Annejet van der Zijl en Joris Luyendijk. De combinatie van persoonlijke betrokkenheid bij het onderwerp en een eigen manier van verslagleggen maakten deze methode relevant. Hoe betrokkenheid betrouwbare verslaglegging niet in de weg hoeft te staan, was een thema in dit onderzoek, net als de veldwerkmethode een raakvlak was.^{8!!}

Het veldwerk voor dit onderzoek diende twee doelen. Het meest concrete was een beschrijving te geven van de verschillende niveaus waarop de remonstrantse traditie een uitdrukking krijgt (persoonlijk, lokaal, en landelijk). Wat dat betreft was dit antropologisch veldwerk met de bedoeling een etnografische beschrijving

van de remonstrantse traditie op te stellen. “Je bestudeert de remonstranten eigenlijk als een volkje?”, was een vraag die mij meermaals gesteld werd. Dat klopt gedeeltelijk. Er wordt wel verschil gemaakt tussen de betekenis van de veldwerkmethode voor sociologen en antropologen. Antropologen beschrijven en verwerken hun onderzoeksresultaten met veel aandacht voor de eigen-aardigheden van het beschreven onderwerp. Gevoegd bij de diversiteit van veldwerkgebieden besteden antropologen niet veel aandacht aan vergelijkingen. Onder sociologen bestaat een arbeidsverdeling tussen theoretici die op hoog niveau theorieën ontwerpen en anderen, die ze op een lager niveau testen en aanpassen. Hoewel het veldwerk voor dit onderzoek in allerlei opzichten een antropologisch karakter heeft, wil dit onderzoek meer bieden dan een etnografie van de RGDH. Het gaat om de remonstrantse traditie.

Om die ambitie recht te kunnen doen is de derde methode van belang geweest: *grounded theory*. Deze methode voor kwalitatief onderzoek werd ontwikkeld door twee Amerikaanse sociologen: Barney Glaser en Anselm Strauss. Na hun oorspronkelijke samenwerking gingen zij ieder hun eigen weg (Strauss & Corbin 1998: 9-10). Toen zij in 1967 gezamenlijk hun inzichten publiceerden, spraken zij van ‘de ontdekking’ van *grounded theory*. De reden dat de methode hier gevolgd wordt, is dat het principe nauw aansluit bij de gedachte dat de basis van sociale theorieën ligt in het alledaagse leven en de vragen ‘hoe te handelen’ die erbij horen (Giddens 1984: 5; 1990: 38-9).

In dit onderzoek wordt *grounded theory* dus niet als een onderzoeksdiscipline gezien, maar als een methodisch principe. Het gaat om een manier van data verzamelen, analyseren, coderen en uitwerken tot een theorie (Strauss & Corbin 1998: 12-14). De standaard aanpak volgens deze theorie is dat zo vaak als nodig is locaties bezocht worden, gebeurtenissen bijgewoond en respondenten geïnterviewd. De term die daarvoor wordt gebruikt is *theoretical sampling*. Wat nodig is voor consistente theorievorming wordt niet vooraf vastgelegd, maar blijkt gedurende het onderzoek. In dit geval betekende het dat zoveel respondenten werden geïnterviewd tot de contouren van de remonstrantse traditie gestalte kregen.

Het ging daarbij feitelijk om een omgekeerde operationalisering. Er werd niet begonnen met de definitie van een begrip en een operationalisering. Er werd begonnen met de data. Gaandeweg het onderzoek werden relaties tussen terugkerende woorden, zinnen en aanduidingen duidelijk. Deze functioneerden als categorieën van begrippen op een hoger abstractieniveau. Er was sprake van

8. Waar het de literaire kwaliteit betreft, past uiteraard grote bescheidenheid. Dit is ook geen poging om naar literaire maatstaven hoogstaand werk te leveren, het gaat om de werkwijze en de problematiek die daarbij aan de orde is.

voldoende categorisering wanneer geen nieuwe inzichten of kenmerken meer gevonden werden.

Het concept van traditie dat in de eerste twee hoofdstukken is ontwikkeld heeft een dubbele relatie tot de analyse en codering van de interviewdata. In de eerste plaats kwam het begrip traditie naar voren toen het onderzoek naar nieuwe vormen van persoonlijk geloven aan de hand van de interviewdata steeds vastliep. Respondenten spraken over geloven, over de betekenis ervan in hun levensgeschiedenis en hoe het veranderd was. Om dan nieuwe vormen van persoonlijk geloven te signaleren of het over vernieuwing te hebben moest er 'iets' zijn dat zich vernieuwde of een referentiepunt bestaan voor een vergelijking.

De traditie kreeg die functie. Aanvankelijk als een categorie van persoonlijk geloven. Respondenten gaven aan dat geloven voor hen geen vanzelfsprekende samenhang had of ook niet zonder meer een samenhang aan hun bestaan verleende. Er was sprake van een verworven samenhang: een ervaren eenheid van geloven die het resultaat was van eigen inspanningen om elementen, vaak uit verschillende tradities, te combineren. Dit winkelen in verschillende tradities kwam niet voort uit religieus consumentisme. De verschillende traditionele vormen waren bij ingrijpende gebeurtenissen en ervaringen in hun levensgeschiedenis op hun pad gekomen en zij voelden zich er daarna me verbonden.

Zo kwamen begrippen als identiteit en levensstijl in beeld, en daarmee Anthony Giddens' moderniseringstheorie. Die bood niet alleen een theoretische achtergrond voor de personaliseringsprocessen waarover respondenten vertelden. Giddens ziet moderniteit en traditie als twee elkaar wederzijds uitsluitende categorieën. Hij is in dat opzicht een aanhanger van de harde de-traditionaliseringsthese (vgl. Heelas e.a. 1996). Het hermeneutische karakter van zijn sociale theorie en zijn denken over de-traditionalisering echter laat ruimte om binnen zijn maatschappijbeschouwing een eigen concept van traditie te ontwikkelen. Dat concept functioneerde aanvankelijk als een modulatie van de vraag naar 'nieuwe vormen'. Het ging om vernieuwing van bestaande traditionele vormen.

Echter, in de context van Giddens' moderniseringstheorie kreeg traditie ook een andere betekenis dan het in veel sociaal-wetenschappelijke theorieën heeft. Het is geen op het verleden gerichte maatschappelijke ordening of structuur, maar een moderne structuur die vormen voortbrengt waarin gezamenlijke en persoonlijke identiteiten een uitdrukking krijgen en die handavingsgedrag (Ter Borg 1991: 58-77) mogelijk maakt, dat een tegenwicht biedt aan de anomiserende tendensen van de hoogmoderne samenleving.

0.5 Aanpassing van het onderzoeksplan

De interviews met de respondenten vormen de empirische basis van de conceptuele beschrijving van traditie waarmee dit boek begint. Om tot die conceptuele definitie van de remonstrantse traditie te komen werden remonstrantse theologen en predikanten geïnterviewd. De interviews met hen hadden een geheel ander karakter dan de interviews met de respondenten uit de RGDH. In de eerste plaats waren het semi-gestructureerde interviews. De keuze voor deze wijze van interviewen volgde uit de aard van de data die verzameld werden. Die dienden een duidelijk afgebakend doel: een conceptuele beschrijving van de remonstrantse traditie vanuit het perspectief van de hoeders van deze traditie.

In de tweede plaats werden alleen predikanten en theologen geïnterviewd. Dat vloeide voort uit hun positie in de RB. Dat zij een grote betekenis hadden voor de traditie gaven niet alleen de predikanten zelf aan. In de interviews met de respondenten was dit al duidelijk naar voren gekomen. Dan moet niet alleen gedacht worden aan de manier waarop over de predikanten Esveld, Goud en Philipp gesproken werd. Ik raakte er in mijn rol als interviewer zelf bij betrokken. Mijn rol kreeg soms een pastorale betekenis. Ik werd aangesproken als predikant-stagiair en de interviews hadden soms het karakter van een pastoraal gesprek. Dat de voicerecorder op tafel lag en dat ik constant corrigeerde veranderde dat niet.

Uiteindelijk bood dit mogelijkheden. Enerzijds werd mij een unieke inkijk in het persoonlijke geloven van remonstranten geboden. Dit is een gebied dat nogal ontoegankelijk wordt geacht. Anderzijds gaf het een richting aan de inbedding van de interviewdata van het primaire analytische niveau. De conceptuele beschrijving van de remonstrantse traditie werd die inbedding. Die beschrijving is een concretisering en verbreding van de gedachten over de remonstrantse traditie die gedurende het onderzoek waren ontstaan. Het verzamelen, analyseren, coderen, en verwerken van de interviewdata vond nu echter niet plaats op het persoonlijke niveau, maar op het niveau van de remonstrantse predikanten. De vuistregel in sociaalwetenschappelijk onderzoek is om data op een zo laag mogelijk niveau te analyseren (Bernard 2002: 48). In dit geval was dat laagste niveau niet het persoonlijke, maar het gezamenlijke: het ging niet om de gedachten over de remonstrantse traditie van individuele respondenten, het ging om een conceptuele beschrijving van de remonstrantse traditie op het niveau van remonstrantse predikanten.

De eerlijkheid gebiedt te zeggen dat dit niet zo in het onderzoeksplan stond. Het uitgangspunt was om hen net als de groep respondenten uit de RGDH meermaals te interviewen. Dat is de standaard-procedure volgens de methode van *grounded theory*. Echter, deze methode vraagt niet alleen om consistentie, om te voorkomen dat de theorie onvoldoende ontwikkeld wordt (Strauss & Corbin

1998: 201-15), maar ook om flexibiliteit. Deze ruimte om het onderzoeksplan aan te passen aan de uitkomsten van het onderzoek is even noodzakelijk.

In dit geval vroegen twee zaken om een flexibele omgang met het onderzoeksplan. De eerste was van praktische aard. Er was weinig bereidheid bij de respondenten om zich vaker dan eenmaal te laten interviewen. Daarmee was eigenlijk geen rekening gehouden. De bereidheid onder de respondenten was tot dan toe zeer groot geweest. De tweede was van theoretische en methodische aard. Eén serie interviews en de analyse en codering van de data leverde voldoende categorieën op om tot een consistente beschrijving van de remonstrantse traditie te komen.

Ik kon tot deze conclusie komen nadat de eerste respondenten hadden aangegeven één interview wel genoeg te vinden. Nadenkend over een oplossing werd toen gekozen om op een hoger analytisch niveau te gaan werken. Dat veranderde de geldigheid van de uitkomsten: die golden niet meer voor iedere respondent persoonlijk. Daar stond tegenover dat wel een aangepaste procedure gevolgd kon worden. De resultaten van de interviews werden niet ter controle en verduidelijking voorgelegd aan dezelfde respondent, maar aan de volgende. Er werd in volgende interviews gerefereerd aan wat eerdere respondenten hadden gezegd. Uiteindelijk is de uitkomst van het onderzoek via de mail ter bevestiging voorgelegd aan alle respondenten, met de mogelijkheid om correcties voor te stellen.

DEEL A. OVER TRADITIE

1. Traditie

1.1 Inleiding

De theorievorming ten aanzien van traditie leunt in dit onderzoek sterk op het werk van de Britse socioloog Anthony Giddens (Giddens 1984). In zijn structuratietheorie werkt hij de wederzijdse afhankelijkheid uit tussen menselijk handelen (*agency*) en sociale structuren (*structure*). Structuren maken menselijk handelen mogelijk, geven er richting aan en genereren het, maar structuren zijn geen epifenomenen. Ze krijgen gestalte in menselijk handelen. In zijn werk over moderniteit werkt Giddens de stelling uit dat pas met de intrede van de moderniteit deze wederzijdse afhankelijkheid werkelijk aan het licht kon komen (Giddens 1990, 1991, 1992, 1994, 2000).

In traditionele samenlevingen is de dominantie van maatschappelijke structuren zo groot dat handelen voornamelijk een collectief karakter heeft. Zo kon het feit dat structuren afhankelijk zijn van het handelen van mensen eigenlijk nooit aan het licht komen. Pas met de moderniteit verandert de inrichting van de samenleving zodanig dat dit inzicht heeft kunnen ontstaan. Dit krijgt een uitdrukking in voor moderne samenlevingen kenmerkende verschuivingen in de machtsverhoudingen. Die zijn een gevolg van de opkomst van verschillende emancipatoire bewegingen zoals democratiseringsbewegingen, vakbonden, vrouwenbewegingen, mensenrechtenbewegingen, de vredesbeweging en ecologisch activisme (Giddens 1990: 151-62). Onder invloed van deze bewegingen hebben zich generieke maatschappelijke structuren ontwikkeld die de persoonlijke handelvrijheid van mensen hebben vergroot.

Er zijn twee fasen te onderscheiden in deze ontwikkeling. De eerste had een collectief karakter en werd gekenmerkt door emancipatoire politiek (Giddens 1990: 210-4). De tweede fase heeft een persoonlijk karakter en wordt gekenmerkt door levenspolitiek (Giddens 1990: 214-7, 223-6). Levenspolitiek en persoonlijke emancipatie zijn een consequentie van radicaal modernisme. Radicaal betekent in dit kader dat modernisering niet beperkt blijft tot het domein van wetenschap, techniek, industrie, cultuur, en publieke instituties, maar ook raakt aan de domeinen van persoonlijke identiteit en intieme relaties. Daarmee, stelt Giddens, leven we aan het begin van de eenentwintigste eeuw in een hoogmoderne samenleving.

1.2 Traditie en moderniteit

Wat het verschil is tussen het collectieve karakter van een traditionele maatschappelijke ordening en het persoonlijke van een hoogmoderne maatschappelijke ordening, kan het best uitgelegd worden aan de hand van een analytisch model van de mens als handelend persoon dat aan de basis ligt van Giddens' structuratietheorie. Het gaat om een driedig model dat afgeleid is van Freuds driedig topologie van de psyche: Es, Ich en Über-Ich: basisvertrouwen, praktisch bewustzijn en discursief bewustzijn (Giddens 1984: 41-5). Dit zijn drie dimensies van de mens als handelend persoon.

Het niveau van het basisvertrouwen verwijst naar de lichamelijke, sensorische processen en de wijze waarop het menselijk lichaam onder normale omstandigheden functioneert. Het niveau van het praktisch bewustzijn verwijst naar het vermogen van mensen om routineus deel te nemen aan het sociale leven. Discursief bewustzijn verwijst naar het vermogen van mensen om te reflecteren over hun leefomstandigheden en daar uitdrukking aan te geven en het vermogen om sociale regels in hun voordeel uit te buiten of er bewust tegenin te gaan. Deze drie aspecten staan in een hiërarchische verhouding tot elkaar, waarbij het niveau van het discursief bewustzijn het hoogste is en het basisvertrouwen het laagste.

In Giddens' definitie van traditie zijn de drie niveaus opnieuw herkenbaar. De definitie luidt: 'Tradition [...] is bound up with memory, specifically what Maurice Halbwachs terms "collective memory"; involves ritual; is connected with [...] a formulaic notion of truth; has guardians; and unlike custom, has binding force which has a combined moral and emotional content' (Giddens 1994: 63). De drie niveaus duiden hier aan hoe de traditie functioneert als een sociaal systeem waarin de mens als handelend persoon vrijwel geheel is ingekapseld. Het functioneren van een traditioneel sociaal systeem kent structurele overeenkomsten met het functioneren van de mens als handelend persoon. Het verschil is echter dat de functies in een hoogmoderne setting persoonlijk zijn, terwijl in een traditionele setting de persoon ondergeschikt is aan het collectief. Dat komt tot uitdrukking in de noties 'collectief geheugen', 'ritueel domein' en 'een overkoepelende functie als zingevingskader' die de kernelementen zijn van Giddens' definitie van traditie.

1.2.1 *Traditie en collectief geheugen*

Dat Giddens stelt dat traditie verbonden is met het collectieve geheugen wil zeggen dat mensen in een traditionele context in hun alledaagse doen en laten het verleden tot uitdrukking brengen en doen herleven. Met geheugen wordt niet bedoeld een actieve herinnering of het voor de geest halen en onthouden van iets dat is gebeurd. Het gaat om de sociale constructie van het verleden in de actualiteit van het alledaagse leven. In een traditionele context zijn heden en verleden

zodanig met elkaar verknoopt dat het onderscheid tussen beide er eigenlijk niet toe doet. Een traditionele samenleving richt zich naar het verleden en geeft dat in het heden gestalte, zonder dat mensen zich daarvan steeds weer uitdrukkelijk bewust zijn. Het verleden wordt gerepresenteerd door bepaalde normen, waarden, taboes, ge- en verboden die een boven-historisch, haast eeuwig karakter hebben.

Traditie functioneert het best wanneer het niet als zodanig herkend wordt (Giddens 1994: 66). In een traditionele samenleving zijn mensen zich er dan ook niet expliciet van bewust dat ze handelen naar een traditioneel gedragsontwerp. Hun gedrag heeft een routineus karakter. Ze handelen op grond van handelingsontwerpen uit het verleden met een reproductief karakter, die daardoor steeds opnieuw geconstrueerd en bevestigd worden. Daardoor handhaaft de samenleving zich door de tijd in een bepaalde vorm en ontbeert een traditionele samenleving de dynamiek die kenmerkend is voor de moderne samenleving.

Deze schets lijkt zo wel een karikatuur van een traditionele samenleving. Alsof mensen in een traditionele samenleving automaten zijn, onbewust van de slaafse navelgong van eerdere generaties. Deze voorstelling moet begrepen worden tegen de achtergrond van klassieke duidingen van de manier waarop moderniteit zich ontwikkelde uit de traditie. Zo stelde Durkheim dat traditionele samenlevingen¹ worden gekenmerkt door mechanische solidariteit en moderne samenlevingen door organische solidariteit. Ferdinand Tönnies maakte een dergelijk onderscheid tussen *Gemeinschaft* en *Gesellschaft*.

Hoewel beide begrippenparen zeker geen equivalenten zijn (Goddijn e.a. 1980: 248-9) leunt het begrip collectief geheugen er wel op. In deze voorstelling is de traditie een maatschappelijke ordening waarin handelende personen zich in hun handelen vanzelfsprekend richten naar gedragsontwerpen die op grond van hun veronderstelde anciënniteit normatief zijn. Op grond van deze attitude krijgt in een traditionele setting de overtuiging gestalte dat alleen in het verleden behaalde resultaten garanties bieden voor de toekomst. Dat noemt Giddens een kenmerkend onderscheid tussen traditie en moderniteit: traditie is georiënteerd op het verleden, moderniteit op de toekomst (Giddens 1990: 102, 104-5; Giddens 1994: 73-4).

1.2.2 Discursiviteit in het rituele domein

Giddens kan uiteraard niet ontkennen dat ook in een traditionele samenleving mensen zelf nadenken. Ze kunnen hun motieven onder woorden brengen. Ze maken plannen voor de toekomst. Ze vormen zich een beeld van hun samenle-

1. Durkheim gebruikt de term primitieve samenleving. Hier worden beide begrippen als equivalenten gebruikt.

ving en zijn er meer of minder kritisch over. Echter, stelt hij, ook in die reflectie is de traditie impliciet aanwezig. Expliciete reflectie en daar een discursieve uitdrukking aan geven is in een traditionele setting een zeldzaamheid die niet in gelijke mate aan iedereen gegeven is. Er bestaat een sociaal domein dat afgezonderd is van het alledaagse leven waar de traditie wel een expliciete uitdrukking krijgt: het rituele domein. Dit verhoudt zich tot het collectieve geheugen als het discursieve bewustzijn tot het praktische.

De discursieve functie van het rituele domein houdt in dat daar de traditie een expliciete uitdrukking krijgt in rituele praktijken, in een rituele taal en in een rituele waarheid. Die rituele waarheid van de traditie heeft een formulair karakter (*formulaic truth*) en is niet voor iedereen toegankelijk. Een traditionele samenleving kenmerkt zich door een onderscheid tussen leken en geestelijken. Giddens gebruikt in plaats van geestelijken de bredere term hoeders. Daarmee worden niet alleen religieuze leiders aangeduid, maar ook oudsten, genezers, en magiërs. Deze hoeders heersen over het rituele domein. Ze beheersen de rituele praktijk. Ze spreken de rituele taal. Aan hen is het privilege gelaten om deze rituele uitdrukkingen voor leken inzichtelijk te maken in termen van regels en voorschriften voor het alledaagse leven.

Giddens maakt analoog aan de tegenstelling tussen traditie en moderniteit een onderscheid tussen de traditioneel maatschappelijke positie van deze hoeders en de positie van experts in een hoogmoderne samenleving. Hoeders 'belichamen' (*embody*) de traditie. Op grond daarvan hebben ze toegang tot de formulaire waarheid van de traditie die in hun rituele optreden tot stand komt. De kennis waarover hoeders aldus beschikken, duidt Giddens aan als wijsheid.

Hij contrasteert deze traditionele wijsheid met expertise, een vorm van kennis die typisch is voor de moderne samenleving (Giddens 1994: 84). Belangrijk is dat expertise verschilt van wijsheid doordat expertise in principe voor iedereen toegankelijk is: het is lekenkennis. Niet alleen omdat mensen zich ongeacht hun sociale achtergrond kennis eigen kunnen maken, gesteld dat ze over voldoende tijd, middelen en intelligentie beschikken, maar ook omdat de hoge differentiatiegraad van het kennisbedrijf met zich meebrengt dat iedere expert een leek is buiten zijn eigen specialisme. Experts zijn niet de belichaming van de moderniteit, zoals de hoeders de traditie belichamen. Ze zijn hoogstens de belichaming van hun specialisme.

In een traditionele samenleving is de rol van het discursieve bewustzijn, in de betekenis die het heeft in een moderne context, voorbehouden aan de hoeders die het rituele domein beheersen. Zij zijn daarmee bekleed met het traditionele gezag om een verbinding tot stand te brengen tussen het afgezonderde rituele domein en het domein van het alledaagse leven. De uitingen in het rituele domein hebben daarmee een symbolisch karakter. Ze kunnen niet op hun propositionele inhoud beoordeeld worden als zijnde waar/onwaar of juist/onjuist. De hoeders die ver-

antwoordelijk zijn voor rituele symboliek brengen in het rituele domein een formulaire waarheid tot stand en vertalen die waarheid naar de praktijk van het alledaagse leven. Op die manier krijgt de autoriteit van de traditie niet alleen in het rituele domein een expliciete uitdrukking, maar, in afgeleide zin, ook daarbuiten.

Giddens wijst in dit kader op een eenzijdigheid in Webers opvatting van traditioneel gezag (Giddens 1994: 83).² De eenzijdigheid houdt in dat er naast het persoonlijke gezag van een traditionele heerser ook een algemeen gezag van de traditie bestaat. Dit algemene gezag heeft een generiek karakter: het brengt structuren voort en legitimeert de positie van hoeders en leiders. 'Whatever degree of trust may come from personal loyalty, the stability of traditional leadership depends in a much more integral way upon access to symbols which perpetuate the necessary aura' (Giddens 1994: 83). De toegang tot het rituele domein wordt gereguleerd door de hoeders van de traditie. Zij belichamen de traditie. Dat is hun betekenis. Giddens stelt: 'Status in the traditional order, rather than 'competence', is the prime characteristic of the guardian' (Giddens 1994: 65).

1.2.3 De overkoepelende zingelevingsfunctie van de traditie

Voor Giddens staat traditie gelijk aan een traditionele orde. Hij onderscheidt aan de overkoepelende zingelevingsfunctie van de traditie een normatief en een affectief aspect. Om te beginnen hebben tradities een normatieve kracht. Ze beschrijven namelijk niet wat gebeurt, maar bovenal wat zou moeten gebeuren. De explicatie van deze normatieve kern ligt in de handen van de hoeders van de traditie die de formulaire waarheid interpreteren in termen van aanwijzingen voor het dagelijks leven (Giddens 1994: 65).

Bovendien bieden ze een verklaring en een remedie wanneer zaken anders lopen dan verwacht (Giddens 1991: 66). Een traditionele samenleving ontbeert in Giddens' voorstelling namelijk een idee van maakbaarheid. De oorzaken van maatschappelijk problemen zullen niet worden gelegd bij de traditionele regels en normen voor het samenleven. Er zal eerder een verklaring gezocht worden in de vraag of de voorschriften die de hoeders formuleerden wel goed zijn nageleefd. Of, een stap verder, of er iets is misgegaan bij de interpretatie van de formulaire

2. Max Weber onderscheidde drie gezagstypen met een ideaaltypisch karakter: traditioneel, charismatisch, en rationeel-legaal gezag. Traditioneel gezag berust op de veronderstelde anciënniteit van overgeleverde ordeningen en structuren. Voorbeelden zijn vorsten of een raad van oudsten. Charismatisch gezag berust op de bijzondere persoonlijke kwaliteiten die worden toegeschreven aan een leider. Voorbeelden zijn Mandela, Gandhi, maar ook Adolf Hitler. Rationeel-legaal gezag kenmerkt zich door een rationeel georiënteerde regulering en een gerechtelijke structuur waaraan ook gezagsinstellingen en leiders verantwoording schuldig zijn. Voorbeelden zijn parlementaire democratieën en gekozen staatshoofden. In het eerste deel van *Wirtschaft und Gesellschaft* handelt het derde hoofdstuk over *Die Typen der Herrschaft*.

waarheid van het rituele domein. De traditie als zodanig zal echter buiten schot blijven. Zo heeft de traditie een belangrijke functie als handhavingsmechanisme. In deze functie komt ook het affectieve aspect van de traditie tot uitdrukking. Wat er ook gebeurt, het houvast van de traditie is onomstreden. Wat dit betreft zijn tradities niet gegrond in de rede, maar in de emotie (Giddens 1994: 65-6).

Wanneer de traditie het overkoepelende zingevingskader is van de samenleving spreekt Giddens van traditionalisme. Daarmee bedoelt hij dat de traditie niet een maatschappelijke structuur is, maar het systeem: het geheel van de maatschappelijke structuren die eigenschappen zijn van het systeem. Traditie en traditionalisme zijn in Giddens' voorstelling onlosmakelijk verbonden.

Giddens duidt het einde van de overkoepelende functie van de traditie als de uitkomst van een ontwikkeling in twee fasen. In vroegmoderne samenlevingen heeft de traditie niet langer het karakter van een monolithisch systeem. Modernisering op het vlak van cultuur, wetenschap, industrie en techniek scheppen een moderne, posttraditionele maatschappelijke orde. In het persoonlijke domein van religie, gezin en familie, man-vrouwverhoudingen en in het onderwijssysteem blijft echter een traditionele maatschappelijke orde bestaan (Giddens 1994: 56-7).

1.2.4 Radicalisering van de moderniteit

Vanaf de jaren zestig van de twintigste eeuw echter doet de moderniteit ook haar intrede in dit persoonlijke domein en manifesteert zich daarmee op alle vlakken van het leven. Daarmee kalven ook de traditionele structuren van het persoonlijke domein razendsnel af en verandert de moderne samenleving radicaal van karakter. Met die verandering ontstaat een hoogmoderne samenleving (Giddens 1990: 3; 1991: 27-32). Deze overgang is het gevolg van twee onderscheiden, maar samenhangende processen: globalisering en een radicalisering van de moderniteit (Giddens 1990: 36-45; 1994: 95-100).³

Globalisering staat voor de universalisering van moderne instituties als democratie, media, kapitalisme en industrialisering. Deze hebben hun oorsprong in de westerse wereld, maar krijgen in de loop van de twintigste eeuw een mondiaal karakter. Hierdoor is de westerse moderniteit niet langer normatief, maar ontstaan er naast de westerse andere moderniteiten. Als gevolg van globalisering verliezen ook niet-westerse traditionele structuren hun vanzelfsprekendheid (Giddens 1994: 57).

3. 'Radicalisering van de moderniteit' gebruikt Giddens niet op een eenduidige manier. Het kan zowel beide processen in samenhang aanduiden, als in engere zin de modernisering van het persoonlijke domein.

Zo is een globale interdependentie ontstaan op het gebied van economie, politiek en media. Allerlei producten, van de meest basale voedingsmiddelen tot hoogwaardige technologische apparatuur, worden door een wereldwijd netwerk van producenten, handelaren en consumenten vervaardigd, verkocht en gekocht. Er is sprake van een toenemende wederzijdse afhankelijkheid die gestalte krijgt in een wereldmarkt die gebaseerd is op een internationale monetaire, economische en politieke ordening. Achter transacties die vroeger een strikt lokaal karakter hadden, zoals het kopen van levensmiddelen, gaat in de hoogmoderne samenleving een netwerk van transacties schuil dat diverse lokaliteiten met elkaar verbindt. Daarnaast hebben niet alleen nationale overheden invloed op het samenleven, ook allerlei supra- en internationale organisaties beïnvloeden lokale gebeurtenissen. De moderne media spelen een belangrijke rol bij de representatie van deze wederzijdse afhankelijkheid. Via televisie, internet, kranten en tijdschriften hebben gebeurtenissen die ver weg plaatsvinden invloed op het dagelijks leven van mensen.

In de hoogmoderne samenleving ontkomt geen enkel levensgebied aan de invloed van moderniseringsprocessen. Giddens gebruikt hiervoor de term radicalisering van de moderniteit. Hij doelt daarmee op het omvattende karakter van het moderniseringsproces. Alle niveaus van het samenleven, van de meest omvangrijke, globale processen tot de meest intieme en persoonlijke, worden gemoderniseerd. Met radicale moderniteit doelt hij in engere zin op dat laatste: moderniteit sijpelt door tot in de basis van sociale processen.

De opkomst van de hoogmoderne samenleving betekent een definitieve verandering van het karakter van allerlei tradities. De verandering is zodanig, stelt Giddens, dat eigenlijk niet meer van tradities gesproken kan worden. Het gedrag, de beelden en overtuigingen, die tot dan toe in onderlinge samenhang geduid konden worden als traditie, verliezen in een hoogmoderne context hun samenhang en kunnen aan de hand van andere, meer gedifferentieerde concepten adequater beschreven worden.

1.3 Radicaal modernisme

1.3.1 *Modernisme*

De voorstelling dat traditie en moderniteit elkaar wederzijds uitsluiten, is kenmerkend voor het modernisme. Modernisme is een cultuurstemming die zich oriënteert op de veranderingen in het denken die gesymboliseerd worden door de Verlichting en op de maatschappelijke veranderingen die gesymboliseerd worden door de Franse Revolutie. Modernisme is echter geen onproblematisch, eenduidig begrip.

In de eerste plaats wordt het gebruikt om een periode in de Europese cultuurgeschiedenis aan te duiden. Er worden vernieuwingsbewegingen mee aangeduid in de wetenschap (Beth 1961), de kunsten en de letterkunde (Ibsch 1991; Korsten 2002: 233-57) en de religie (Ter Borg 1991: 110-46; Woodhead 2001). In het verlengde daarvan kan het ook een attitude aanduiden of een overtuiging van individuen of groepen. Wat al deze modernismen gemeen hebben, is de stellige proclamatie van een breuk met het verleden waarbij wat aan de breuk voorafgaat *traditioneel* wordt genoemd en de vernieuwing die wordt gebracht of gewenst *modern*.

In de tweede plaats zou modernisme onderscheiden moeten worden van modernisering en moderniteit. Dat zijn twee begrippen uit de sociologische theorievorming die ontwikkelingen aanwijzen en duiden die kenmerkend zijn voor de overgang van traditionele naar moderne samenlevingen. Ze moeten echter steeds kritisch gehanteerd worden omdat de sociologie als wetenschappelijke discipline zelf een modernistisch verschijnsel is. De moderne sociologie staat voor de breuk met traditionele maatschappijbeschouwingen met een sterk normatief karakter. In plaats van normen te ontwikkelen voor het samenleven ontwikkelden sociologen een maatschappijbeschouwing op basis van empirisch onderzoek naar de impact van modernisering op het terrein van wetenschap, cultuur, techniek en industrie op de samenleving. De vraag is echter of daarmee de normativiteit is verdwenen. Daarom is reflectie op het modernisme vanaf het begin onderdeel van de sociologie, of zou dat tenminste moeten zijn. Niet uit historische nieuwsgierigheid, maar om kritische begrippen te ontwikkelen waarmee maatschappelijke veranderingen beschreven, verklaard en voorspeld kunnen worden.

Want er hebben onmiskenbaar vanaf de negentiende en twintigste eeuw op vrijwel alle terreinen van de samenleving fundamentele verschuivingen plaatsgevonden. Bovendien is er steeds een herkenbare oriëntatiewisseling aanwijsbaar, die bovendien actief gezocht werd vanuit de wens te vernieuwen. In die zin kan er gesproken worden van modernisering en van modernisme als een formele categorie. Echter, wanneer met de begrippen modernisme, modernisering, en moderniteit uiteenlopende maatschappelijke veranderingen verklaard worden als één proces waarin traditionele samenlevingen zich ontwikkelen tot moderne samenlevingen krijgen deze begrippen een modernistische lading.

1.3.2 *Institutionele reflexiviteit*

Er kan namelijk niet gesproken worden van 'het modernisme'. De voorstelling van een eenduidige ontwikkeling gaat aan het fundamentele pluralisme van moderne samenlevingen voorbij (Beth 1961: 76-7; Ter Borg 1991: 204-8; Giddens 1991: 83; Joas 2012: 119-20). De vernieuwingen op de verschillende terreinen ontwikkelden zich min of meer zelfstandig, volgens eigen principes en wetmatigheden

(Beth 1961: 84; Giddens 1990: 83-92). Wel is een structuur of organisatiewijze herkenbaar in verschillende levensgebieden van de moderne samenleving. Giddens spreekt van 'intern referentiële systemen' (*internally referential systems*) die het moderniseringsproces structureren. Hij stelt: 'The overall thrust of modern institutions is to create settings of action ordered in terms of modernity's own dynamics and severed from "external criteria" – factors external to the social systems of modernity' (Giddens 1991: 8).

De wetenschap heeft op dit punt een paradigmatische status. Modernisering gaat gepaard aan een verwetenschappelijking van het leven. Die krijgt gestalte in de opkomst van de expert. Experts beschikken over een specifieke vorm van kennis, expertise, die gestalte krijgt in een specialistisch domein dat georganiseerd is als een intern referentieel systeem. Het geheel van experts, expertise, technologie en de sociale systemen die ze voortbrengen, noemt Giddens abstracte systemen. Deze abstracte systemen vormen de achtergrond voor de dynamiek van deïnstituering en reïnstituering die kenmerkend is voor de hoogmoderne samenleving.

De sociale wetenschappen en vooral de sociologie brengen eigen typen abstracte systemen mee. Die scheppen de voorwaarden om op een eenduidige manier over modernisering te spreken. Dat is onlosmakelijk verbonden met het eigen karakter van de sociale wetenschappen (Giddens 1984: 348-54). Sociaal-wetenschappelijk onderzoek kenmerkt zich door een dubbele hermeneutiek. Aan de ene kant zijn de sociale wetenschappen voor hun onderzoek afhankelijk van de kennis en de theorievorming van handelende personen. Aan de andere kant beïnvloedt sociaal wetenschappelijk onderzoek het gedrag van die personen en de manier waarop zij over hun samenleving nadenken.

Met de opkomst van de sociale wetenschappen en hun toenemende invloed is een 'institutionele reflexiviteit' (*institutional reflexivity*) ontstaan. Er dient een onderscheid gemaakt te worden tussen reflexiviteit als een algemene kwaliteit van menselijk handelen en de opkomst van institutionele reflexiviteit als een historisch verschijnsel (Giddens 1993: 6). Algemene reflexiviteit verwijst naar het feit dat mensen onder normale omstandigheden tot op zekere hoogte in staat zijn uit te leggen wat ze doen en waarom ze dingen doen. In een hoogmoderne samenleving neemt dat vermogen een enorme vlucht als gevolg van de invloed van sociale wetenschappen. Kennis over eigen en andermans gedrag uit de diverse sociaal-wetenschappelijke disciplines is een intrinsiek onderdeel van de wijze waarop mensen vorm geven aan hun leven (Giddens 1990: 38-43).

Daarmee is de hoogmoderne samenleving een posttraditionele orde. Deze gedachte heeft een analytisch en een hermeneutisch aspect. In analytisch opzicht boeten tradities en de ermee verbonden instituties aan belang in en veranderen ze van karakter. Maar daarmee verdwijnt niet alle gedrag dat met tradities verbonden is. Dat roept de vraag op of traditioneel gedrag in moderne samenlevin-

gen niet beter in andere termen geduid en verklaard kan worden. Dat is het hermeneutische aspect.

Een belangrijk argument om dat te doen, is het ontbreken van een overkoepelende traditionele maatschappelijke ordening. Dat maakt dat traditioneel gedrag in een moderne samenleving principieel persoonlijk gedrag is. Er worden ook nogal eens vragen bij gesteld of dat wel past in een moderne maatschappelijke ordening. Wat er aan traditioneel gedrag overblijft, heeft, volgens Giddens, als compulsiviteit vooral psychopathologische betekenis (1994: 66-74; 2002: 46 ff.), als folklore een toeristisch-economische (2000: 44) en als life-style issue een levenspolitieke (1991: 214-7).

1.3.3 Hoogmoderne vrijheid en compulsiviteit

Een centraal begrip in dit geheel is 'levensstijl': 'a more or less integrated set of practices which an individual embraces, not only because such practices fulfil utilitarian needs, but because they give material form to a particular narrative of self-identity. Lifestyle is not a term which has much applicability to traditional cultures, because it implies choice within a plurality of possible options, and is "adopted" rather than "handed down". Lifestyles are routinized practices, the routines incorporated into habits of dress, eating, modes of acting and favoured milieu for encountering others; but the routines followed are reflexively open to change in the light of the mobile nature of self-identity' (Giddens 1991: 81).

Levensstijl heeft een centrale betekenis waar de consequenties van institutionele reflexiviteit voor het individu aan de orde zijn. Wanneer er geen voorgeschreven gedragsontwerpen bestaan. Wanneer de normativiteit van de traditie niet langer geborgd wordt door een zingevingskader. Dan krijgt de vraag hoe men zich dient te gedragen een andere lading. In dit kader worden levensvragen identiteitsvragen. De vraag is niet langer: hoe behoort ik me te gedragen? De vragen zijn: wie wil ik zijn en hoe geef ik dienovereenkomstig vorm aan mijn leven? Als gevolg van institutionele reflexiviteit wordt de levensloop zelf opgevat als een intern referentieel systeem. Daarmee is de notie van levensplanning aan de orde. Er zijn geen collectieve structuren en passagerituelen die het leven structureren. Het initiatief voor de eigen levensloop is in handen van het individu.

Nu is niet iedereen in staat om om te gaan met die vrijheid. Daarmee komt Giddens bij de voornaamste resten van traditioneel gedrag in de moderne samenleving: compulsiviteit en verslavingen. Giddens ziet structurele overeenkomsten tussen een samenleving waarin traditie als een overkoepelend zingevingssysteem functioneert en een samenleving waarin compulsiviteit en verslaving een algemene problematiek vormen. In beide gevallen staat de persoonlijke vrijheid onder druk en nemen mensen niet de verantwoordelijkheid voor hun eigen leven.

Giddens werkt deze structurele overeenkomst uit aan de hand van het begrip compulsiviteit. Hij gebruikt het niet in de eerste plaats als medische aanduiding voor een ziektebeeld als OCD (Obsessive-Compulsive Disorder), maar als aanduiding voor een maatschappelijk verschijnsel en om de functie van dwangmatig gedrag, en in het bijzonder verslavingen, te duiden.⁴ Dwangmatig gedrag komt voort uit het onvermogen van mensen zich te onttrekken aan de greep van het verleden. Onverwerkte ervaringen uit het verleden beïnvloeden het gedrag van mensen, zonder dat zij zich daarvan bewust zijn. In hun dagelijks leven herbeleven zij keer op keer hun verleden, zonder dat zij zich hiervan bewust zijn. Daardoor kunnen zij zich niet onttrekken aan de greep van hun verleden. Onverwerkte ervaringen vormen een zingevend kader dat formele overeenkomsten vertoont met het kader van de traditie in een traditionele samenleving. In die zin is dwangmatig gedrag functioneel. De keerzijde is echter dat het mensen ervan weerhoudt zelfstandig vorm te geven aan hun leven. Dat is de eis bij uitstek die het hoogmoderne ethos aan mensen stelt.

Dat is een zware opdracht en het lukt dan ook vrijwel niemand om er volledig aan te voldoen. Als gevolg daarvan is compulsiviteit in hoogmoderne samenlevingen een algemeen probleem dat het meest zichtbaar wordt in de problematiek rond verslavingen. Verslavingen komen niet alleen veel voor, er zijn ook veel soorten. Aanvankelijk werd het begrip gebruikt om een lichamelijke afhankelijkheid van alcohol of een andere drug aan te duiden. Tegenwoordig heeft het vooral een psychologische betekenis. In feite kunnen mensen aan alles verslaafd raken: aan werk, gokken, seks, liefde, sport, sporten, eten, niet eten.

Nu is niet iedere verslaving problematisch. Verslavingen zijn, op de manier waarop Giddens ernaar kijkt, ook handavingsmechanismen. Het zijn manieren om met de hoge eisen van het hoogmoderne ethos ten aanzien van identiteit en levensstijl om te gaan. Wie er moeite mee heeft om op grond van een innerlijke autoriteit zijn leven te structureren, is vatbaar voor verslavingsgedrag. De functie van een verslaving is dat zij structuur geeft aan het alledaagse door het dwangmatige gedrag dat bij de verslaving hoort.

Giddens ziet verder een analogie tussen verslavingen en fundamentalisme. Verslavingen zijn individuele oplossingen voor het probleem met persoonlijke autonomie. Fundamentalisme is een collectieve strategie. Zoals verslavingen tegenover autonomie staan, zo staat fundamentalisme tegenover kosmopolitisme (Giddens 2000: 66-68). Kosmopolieten 'have to make plain that tolerance and dialogue can themselves be guided by values of a universal kind' (Giddens 2000:

4. Een vergelijkbaar gebruik van een psychiatrisch ziektebeeld om een maatschappelijke conditie aan te duiden is Dirk de Wachter (2012) *Borderline Times: Het einde van de normaliteit*. Uitgeverij Lannoo-Campus: Tiel.

68). Fundamentalisme heeft niet in de eerste plaats te maken met wat mensen geloven, maar met de vraag waarom en hoe ze hun overtuiging rechtvaardigen.⁵

Giddens noemt verslavingen en fundamentalisme 'de keerzijde van de moderniteit' (Giddens 1994: 67) en 'een negatieve index van het moderniseringsproces' (Giddens 1994: 71). In de voorstelling van Giddens zijn er individuen die de boeien van verslaving of fundamentalisme verkiezen boven de vrijheid en het pluralisme van de hoogmoderne samenleving. Het begrip verkiezen heeft in dit kader echter een betrekkelijke betekenis: de verslaafde en de fundamentalist vluchten juist voor de hoogmoderne keuzevrijheid.

1.3.4 Religie en hoogmoderniteit

Het begrip religie komt bij Giddens nauwelijks voor. Als hij het al noemt, is dat vrijwel steeds in samenhang met traditie, maar de relatie tussen beide komt niet aan bod (Giddens 1990: 107-111; Giddens 1991: 179, 194-5, 207). Het dichtst in de buurt komt zijn visie op het fundamentalisme als collectieve compulsiviteit met een religieus-politieke betekenis. Religie als zodanig is voor Giddens onlosmakelijk verbonden met traditie en in een hoogmoderne samenleving is voor beide, religie en traditie, geen plaats.

Hier speelt het modernisme van Giddens en zijn opvatting van moderniteit als een unilineair verschijnsel een belangrijke rol. Moderniteit is een sociale orde die zijn oorsprong heeft in het zeventiende-eeuwse Europa, maar inmiddels is uitgegroeid tot een mondiaal en universeel verschijnsel. Deze mondiale, universele moderniteit is discontinu ten opzicht van de traditionele orde waarvoor hij in de plaats gekomen is: waar moderniteit verschijnt, verdwijnt de traditie voorgoed. Moderniteit is echter een overgangsverschijnsel. Voorbij de moderniteit gloort een postmoderne orde: een orde 'voorbij de schaarste' (Giddens 1990: 4-6, 50-53, 151-173). In die orde zal ook compulsiviteit, als een rest van traditioneel gedrag, geschiedenis zijn (Giddens 1994: 194-6).

Toch is het opvallend dat hij in zijn bespreking van het rituele domein, religie niet aan de orde stelt. Terwijl er toch een vanzelfsprekende relatie bestaat tussen rituelen en religie. En doet zijn voorstelling van het rituele domein niet denken aan een kerkdienst? In een kerkdienst worden allerlei rituele handelingen voltrokken waarvan de betekenis voor een buitenstaander niet meteen helder is. In een preek legt de priester of predikant uit wat er gebeurt en hoe die zaken raken aan het dagelijks leven. Daarbij lijkt, waar het gaat om de overkoepelende zingevingsfunctie van de traditie, religie, of precieser het christendom, het meest in

5. De verbinding die Giddens legt tussen verslavingen en fundamentalisme is uit te leggen als een interpretatie van Marx' stelling dat religie 'opium van het volk' is.

aanmerking te komen om als traditie te worden opgevat. De kerk had en heeft tot op zekere hoogte nog altijd de pretentie een overkoepelende zingevingstructuur aan te bieden.

Dat ze die functie niet langer heeft, is een onderdeel van het proces van de radicalisering van de moderniteit. In Nederland komt die radicalisering op religieus vlak tot uitdrukking in het proces van ontkerkelijking dat inzet vanaf de jaren zeventig. Dat proces houdt in: een terugloop van het aantal kerkleden, een veroudering van het ledenbestand, een afname van kerkelijke betrokkenheid en een toename van het aantal onkerkelijken tot een meerderheid van de Nederlandse bevolking. Deze ontkerkelijking kan niet geduid worden in termen van één longitudinaal secularisatieproces. De ontwikkeling van het Nederlandse christendom vanaf de stichting van de Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden tot het einde van de twintigste eeuw kenmerkt zich door een tweetal radicale verschuivingen (Van Rooden 1996: 17-45).

De eerste viel samen met de opkomst van het modernisme. Het gaat om de periode dat het Koninkrijk der Nederlanden gestalte kreeg na de nederlaag van Napoleon. Met de scheiding van kerk en staat werd een einde gemaakt aan maatschappelijke discriminatie op religieuze gronden. Er bestonden alleen individuele burgers. Daarbij verdween ook het onderscheid tussen wat vanaf dit moment de Hervormde Kerk ging heten en andere religieuze groepen als de remonstranten en de doopsgezinden. De verschillende kerken vormden samen een informele nationale kerk waarvoor de overheid een rol zag bij de morele vorming van de burger. Daarbij was vooral een belangrijke rol weggelegd voor de predikanten. Hun positie verbeterde ingrijpend, zowel qua status als qua beloning voor hun diensten (Van Rooden 1996: 27-8). In deze periode ontwikkelde de kerk een niet eerder vertoonde culturele dominantie, die een hoogtepunt bereikte in de jaren vijftig van de twintigste eeuw (Van Rooden 1996: 17).

Vanaf de jaren zeventig van die eeuw voltrok zich een tweede radicale verschuiving, die nog altijd gaande is, al lijkt er langzamerhand een natuurlijke grens bereikt te worden. In deze periode, stelt Peter van Rooden, ontkerstende Europa snel (Van Rooden 1996: 17). De Nederlandse situatie is een uitvergroting van die algemene trend. In 1966 noemde 33% van de Nederlandse bevolking zich buitenkerkelijk. In 2006 was dat 61%. De Rooms-Katholieke Kerk en wat sinds 2004 de Protestantse Kerk in Nederland heet, vormden in 1966 60% van de bevolking. In 2006 was dat nog 30% (Bernts e.a. 2007: 14-5).⁶ De vergrijzing kreeg gestalte in het verschil in onkerkelijkheid tussen de leeftijdsgroepen 17-34 jaar en 35-54 jaar

6. RKK van 35% naar 16%. PKN van 25% naar 14%. Voor de RB geldt dat deze ontwikkeling nog radicaler verloopt: tussen 1970 en 1995 nam het aantal leden en vrienden met 73% af (Haspels 2000: 10-1). In ongeveer dezelfde periode (1966-1996) kromp de PKN van 25% naar 19% en de RKK van 35% naar 21% (Bernts e.a. 2007: 14).

enerzijds en de groep 55 jaar en ouder. In de eerste twee groepen was respectievelijk 69% en 66% onkerkelijk tegenover 46% in de laatste groep (Bernts e.a. 2007: 16). In de periode 1966-2006 nam het regelmatige kerkbezoek af van 50% naar 16%. De groep die nooit of een hoogst enkele keer een kerk bezocht, nam toe van 43% in 1966 tot 70% in 2006.

Deze ontwikkeling is te kenmerken als een proces van religieuze deïnstituering. Dat proces kende in Nederland vergeleken met de rest van Europa het meest radicale verloop. In 1960 was Nederland nog het meest kerkelijke land van Europa. Inmiddels is het het meest ontkerkelijkt. Een eenduidige verklaring voor deze ontwikkeling bestaat niet. Wel valt op dat de katholieke, gereformeerde en socialistische massabewegingen die Nederland tot een verzuilde samenleving maakten waarin de traditie, of beter gezegd, tradities, een overkoepelende zingevingsfunctie hadden, hun aantrekkingskracht volstrekt verloren hebben. Voor de bijzondere collectieve identiteit die deze bewegingen hun aanhangers beloofden, is de wens een persoonlijke identiteit vorm te geven in de plaats getreden. Daarin staat niet de norm tot conformisme centraal, maar treden waarden als authenticiteit en persoonlijke expressiviteit op de voorgrond.

1.4 De reconceptualisering van religie als traditie

1.4.1 *Tradities als structuren*

Giddens' theorie van moderniteit als een posttraditionele orde biedt de mogelijkheid om een kerkelijke traditie als de remonstrantse niet in termen van religie, geloof of theologie te onderzoeken, maar als een traditie: een structuur met dezelfde kenmerken als andere structuren. Als mensen ervoor kiezen om zich te rekenen tot een traditie en op een bepaalde manier hun leven te richten naar de normen van die traditie, hoeft dat niet een uiting van geestelijke geborneerdheid te zijn, een psychopathologisch symptoom of het blijk geven van een antimoderne religieus-politieke overtuiging. Het kan: verstandig zijn en waarde hechten aan tradities. Zo bezien blijft uit Giddens' reconceptualisering alleen overeind dat aan religieuze tradities een psychologische en een politieke betekenis kan worden toegekend.

Een eerste concept van traditie draait zo bezien om de drie aspecten van traditie als een duale structuur. Ten eerste structureren tradities menselijk handelen en geven er zin en richting aan. Ten tweede krijgen tradities gestalte in het handelen van mensen. Hoewel niet altijd expliciet, is dat besef wel altijd impliciet aanwezig in het handelen van mensen. Ten derde is traditioneel gedrag niet louter reproductief, maar ontwikkelt het zich in samenhang met andere levensgebieden. Zo krijgen vernieuwingen van de traditie gestalte.

Aan een reconceptualisering van religie als traditie op deze basis ligt de overtuiging ten grondslag dat traditie en moderniteit intrinsiek verbonden zijn. Het concept traditie als een expliciete, discursieve uitdrukking van structuren die continuïteit verlenen aan het menselijk samenleven en die de perceptie van samenhang door de tijd mogelijk maken is principieel modern. Er bestaat geen traditioneel concept van tradities. Hoewel het mogelijk is om tradities in voormoderne of niet-moderne samenlevingen te benoemen heeft dat altijd wel een anachronistisch of etnocentrisch karakter. Zolang ze vanzelfsprekend zijn, is traditie eigenlijk niet de juiste aanduiding. En omgekeerd, zodra iets als traditie wordt gedefinieerd, is het oorspronkelijke gedrag reeds teloor gegaan.

De vanzelfsprekendheden van een levensgebied komen pas als traditie aan het licht, als op dat levensgebied een modernisme ontstaat. Deze modernismen zijn alleen dan onder één noemer te brengen als ‘het modernisme’ als ermee wordt bedoeld op de proclamatie van een radicale breuk met het verleden en de pretentie van een volkomen nieuw begin. In die zin is traditie ook intrinsiek verbonden met traditionalisme. In ieder geval als dat begrepen wordt als een beargumenteerde verdediging van een methodisch gebruik van het concept. *Tradition* van de Amerikaanse socioloog Edward Shils is wat dat betreft een bijzondere studie (Shils 1981). Het combineert een verstaan van traditie in termen van het sociologisch modernisme met een kritiek op het gangbare uitgangspunt dat traditie en moderniteit niet samengaan. Er wordt eerder het tegenovergestelde beargumenteed: tradities zijn onlosmakelijk verbonden met het menselijk samenleven, voor-, vroeg- en hoogmodern. Ze verlenen er continuïteit en samenhang aan. Daarmee is ook moderniteit een product van tradities.

Shils hanteert een formeel begrip van traditie. Het is afgeleid van het Latijnse ‘*traditio*’: een begrip uit het Romeinse recht dat de overdracht van het eigendom van privébezit regelt (Shils 1981: 16). Daarmee is alles wat doorgegeven wordt van de ene generatie op de volgende in aanleg een traditie. Er is maar één formele voorwaarde: pas wanneer een overtuiging, symbool of bepaald gedrag tweemaal wordt doorgegeven en daarmee door drie generaties gedragen wordt, telt het als traditie (Shils 1981: 15).⁷ Hoewel er veel kritiek mogelijk is, brengt Shils een aantal onderscheidingen naar voren die relevant kunnen zijn voor de reconceptualisering van religie.

7. Shils is uitgesproken over wat geen traditie is. ‘Physically necessitated behaviour, conduct triggered by impulse or animated by “immediately perceived interest,” unique experiences (as those of mystics), and the activities of agents in the fluctuating circumstances of markets and of political systems, which activities are, however *mediately* influenced by traditions (ideas of market mechanisms for example). Rituals, while being “tradition-formed” activities, are viewed by Shils (1981: 177, 307) as more specific and more reiterative than are traditions; and fashions are not traditions since they change at random and seldom last long’ (Jacobs 2007: 141).

Shils heeft meer te bieden dan een formeel traditiebegrip. Zijn boek is ook een pleidooi voor een serieuze bestudering van de functie en betekenis van tradities in de moderne samenleving. Daarmee kan Shils een zeker traditionalisme niet worden ontzegd.⁸ Het is echter een methodisch traditionalisme dat het nut en de betekenis van het concept traditie bepleit. Dat pleidooi leunt op twee onderscheidingen, die aan het concept van een traditie als structuur een meer gedifferentieerde betekenis verlenen. In de eerste plaats is er het onderscheid tussen de praktisch-rationele functie van tradities en een mogelijke substantiële betekenis. In de tweede plaats is er het onderscheid tussen tradities en antitradities.

1.4.2 Praktisch-rationeel modernisme en antitraditionalisme

Tradities hebben een praktisch-rationele functie. Ze hebben een in de praktijk bewezen waarde. Zo representeren ze de nalatenschap van eerdere generaties aan de huidige, zoals de huidige generaties tradities zullen nalaten aan toekomstige generaties. Een aantal van die tradities heeft meer dan alleen een functionele betekenis. Deze inhoudelijke tradities van de moderne samenleving (*substantive traditions*) houden de erfenis van vroegere generaties in stand. Ze stoelen op respect voor expliciete uitdrukkingen van de wijsheid van het verleden die met deze tradities wordt overgedragen. Deze uitdrukkingen functioneren als normen waaraan gedrag wordt afgemeten (Jacobs 2007: 143). Deze inhoudelijke tradities worden doorgegeven in de institutionele triptiek van gezin en familie, religie en onderwijs (Shils 1981: 175). De inhoudelijke tradities van de moderne samenleving zijn nauw verbonden met die levensgebieden.

Verbonden met deze inhoudelijke tradities is een inhoudelijke traditionalisme (*substantive traditionality*). 'The appreciation of the accomplishments and wisdom of the past and of the institutions especially impregnated with tradition, as well as the desirability of regarding patterns inherited from the past as valid guides. [It] is one of the major patterns of human thought. In modern times, out of considerations of religious politics and the immanent impulsion of intellectual life, this pattern has been severely criticized' (Shils 1981: 21). Dit inhoudelijke traditionalisme is van een andere aard dan het praktisch-rationele traditionalisme van Shils' pleidooi voor het gebruik van het concept traditie.

Dat praktisch-rationele traditionalisme is een reactie op de categorische ontkenning in verschillende wetenschappelijke disciplines dat tradities betekenis hebben voor de moderne samenleving (Shils 1981: 7-10). Deze ontkenning stoelt

8. Wat Shils onder traditionalisme verstaat komt dicht bij Giddens' opvatting van traditie. Het gaat om het verdedigen van traditionele voorstellingen, normen en regels, de ambitie om ze van toepassing te laten zijn op ieder levensgebied, en kent vaak een autoritair, strijdlustig en onverdraagzaam karakter' (Jacobs 2007: 140).

op de overtuiging dat in moderne samenlevingen rationaliteit en wetenschappelijk onderzoek de plaats hebben ingenomen van traditionele overtuigingen en argumentaties waarin een beroep wordt gedaan op de sacrale oorsprong van de traditie. De categorische ontkenning vertoont bovendien een formele overeenkomst met de categorische verdediging ervan door traditionalisten. Op grond daarvan stelt Shils dat ook instituties op het terrein van wetenschap, rede en rationaliteit een traditioneel karakter kunnen hebben (Shils 1981: 235-239). Shils werkt deze gedachte uit in het begrip moderne antitraditionele tradities of kort gezegd: antitradities.

Antitradities richten zich vooral tegen inhoudelijke tradities. In moderne samenlevingen zijn deze verdacht geworden en onder vuur komen te liggen. Door het moderne pluralisme is een waaier van tradities ontstaan die verwikkeld zijn in een dynamiek van coalitie en oppositie. In dat proces leggen sommige oude tradities het af tegen nieuwe gewoonten. Uit die gewoonten kunnen nieuwe tradities ontstaan en andere oude, haast vergeten tradities hun relevantie herwinnen. Wat veel van deze nieuwe tradities gemeen hebben, is een antitraditionalistische spits: ze staan tegenover het inhoudelijke traditionalisme. Door het succes van deze antitradities is de institutionele triptiek waarin de inhoudelijke tradities worden doorgegeven sterk verzwakt.

Dit luidt echter niet een tijdperk in waarin uiteindelijk alle tradities zullen verdwijnen. Integendeel, veel antitradities hebben ondanks hun antitraditionele inhoud alle formele kenmerken van tradities. Daarmee is het antitraditionalisme de motor van een proces waarin nieuwe tradities ontstaan. Shils noemt ze positieve antitradities, *strands of the tradition of reason* (Shils 1981: 23), die een belangrijke functie hebben bij het bewerkstelligen van maatschappelijke vernieuwing. Niet alleen omdat hun invloed leidt tot de vorming van nieuwe tradities, maar ook omdat ze inhoudelijke tradities tot verandering dwingen. Daarmee boeten deze weliswaar aan status in, maar ze behouden een belangrijke betekenis. Niet in het minst omdat ze het moderniseringsproces vertragen en daardoor een remmende werking hebben op anomiserende tendensen (Ter Borg 1991: 58, 80-2, 170) die eigen zijn aan moderniseringsprocessen.

1.4.3 Modernisering en anomiserende tendensen

Een van de kritiekpunten op Giddens' moderniseringstheorie is dat die een te harmonisch en optimistisch beeld schetst. Modernisering brengt weliswaar risico's met zich mee en bergt gevaren in zich (Giddens 1990: 124-31; 1991: 114-24; 1994: 57-61), maar voorop staat dat mensen met het moderniseringsproces in toenemende mate grip krijgen op hun leven. Shils benadrukt de keerzijde: het rommelige en polemische karakter van het moderniseringsproces. Hij kent daarbij

een cruciale betekenis toe aan de institutionele triptiek van gezin, religie en onderwijs. Hij schrijft:

‘The combination of institutions inculcating moral and intellectual beliefs [...] provide the internal spine and the outer frame of the culture which maintains a society. Where they fail to do so, the society is in danger of losing its character as a society. It becomes disordered in its present organization through the loss of the constraints imposed on its present by its past. To the generation of the living who are attempting to correct abuses in institutions, each stage of correction seems legitimate. But if the internal spine and the outer frame of moral and intellectual traditions are so corrected that they lose their transmissive efficacy, parts of society are in danger of becoming a horde, other parts are in danger of lapsing into the state of *bellum omnium contra omnes*’ (Shils 1981: 185).

Shils toont zich in dit citaat een conservatief. Dat verklaart voor een deel ook waarom Shils enerzijds en Giddens (als ideoloog van het Derde Weg socialisme van Tony Blair (Giddens 1998)) anderzijds twee uitersten zijn op het spectrum van visies op traditie. Shils’ pessimisme over de radicalisering van de moderniteit hoeft echter niet gedeeld te worden om in te zien dat modernisering ook ongewenste effecten hebben en dat moderniteit een keerzijde heeft. Modernisering krijgt gestalte in politieke en maatschappelijke debatten, in protesten en verzet tegen ontwikkelingen, in strijdende belangen, in maatschappelijke conflicten en in het uiterste geval in oorlogen. Het moderniseringsproces waarin tradities verdwijnen en nieuwe tradities ontstaan, is geen neutrale maatschappelijke ontwikkeling.

2. Persoonlijke tradities

2.1 Inleiding

Voor het leeuwendeel van de tradities geldt dat er impliciete kennis (*tacit knowledge*) in wordt overgedragen. Kennis die in de loop van generaties is verworven en waarnaar mensen zich in hun handelen vanzelfsprekend richten. Deze vanzelfsprekendheid hangt af van het feit dat oudere generaties nieuwe generaties opvoeden in hun tradities. Daarmee zijn tradities in algemene zin afhankelijk van de herhaalde toe-eigening van deze impliciete inhoud door nieuwe generaties en niet van een steeds opnieuw uitdrukkelijk doorgeven van gedachten, normen en regels als traditie (Shils 1981: 36-40).

Deze overdracht van tradities is afhankelijk van twee onderscheiden, maar samenhangende kenmerken. In de eerste plaats hebben tradities een pragmatisch karakter: ze moeten werken om te blijven voortbestaan (Shils 1981: 203). In de tweede plaats hebben tradities een instrumenteel karakter: rationele, morele en cognitieve handelingen zijn geworteld in de impliciete cognitieve component (Shils 1981: 33). In deze kenmerken komt naar voren dat het handelingsontwerpen (*guiding patterns*) zijn met een praktisch-rationele functie (Shils 1981: 32-3).

Een gevolg van deze functie is dat aanhangers van een traditie zich vaak niet bewust zijn dat wat zij doorgeven traditie is (Giddens 1994: 66; Jacobs 2007: 140). Zolang tradities niet bekritiseerd worden of bevraagd op hun geldigheid hebben ze een volstrekt vanzelfsprekend karakter. Pas wanneer de waarheid en de waarde van een traditie op rationele gronden wordt bekritiseerd, kan een aanhanger van een traditie er zich bewust van worden dat zijn gedrag en zijn overtuigingen een traditioneel karakter hebben. Een vergelijkbaar effect heeft de confrontatie met andere tradities. Ook dat kan inzicht bieden in het onvanzelfsprekende karakter van traditionele inhoud.

2.2 Hoogmoderne traditievorming

2.2.1 Praktisch-rationele waarheid en hermeneutische normativiteit

Deze praktisch-rationele rechtvaardiging van tradities roept de vraag op waarom in de praktijk het vasthouden aan een traditie vaak met een beroep op een sacrale oorsprong wordt gelegitimeerd. In zijn artikel 'Geloof als bewaren van een ge-

heim' haalt H.J. Adriaanse de Schotse filosoof David Hume aan: 'Een ieder die door geloof bewogen wordt in te stemmen met de christelijke religie, is bewust van een voortdurend wonder in zijn eigen persoon dat al de beginselen van zijn intellect omverwerpt en hem ertoe bestemt te geloven wat ten zeerste strijdig is met de gewoonte en ervaring' (Adriaanse 1999: 97).

Hume bedoelde deze uitspraak sarcastisch. Adriaanse geeft echter een andere interpretatie aan 'het voortdurende wonder in eigen persoon'. De term 'wonder' is goed gekozen omdat geloven inderdaad zo ervaren kan worden. Een religieuze overtuiging is inhoudelijk misschien niet te beargumenteren, maar kan wel degelijk een praktisch-rationele functie hebben. Op een vergelijkbare manier kan gesproken worden van een praktische rationele waarheid van tradities. Als tradities werken, stelt Shils, bestaat er een 'feitelijke overeenstemming' van traditionele voorstellingen met de werkelijkheid. Als een traditie evident in strijd is met de werkelijkheid en als het volgen van een traditie steeds ongelukken en rampen met zich meebrengt, zal deze traditie het niet volhouden (Shils 1981: 203).

Deze feitelijke overeenstemming heeft een bijzondere betekenis die samenhangt met het begrip normativiteit. Normativiteit en traditie zijn in Shils' voorstelling intrinsiek verbonden. De normativiteit van een traditie is 'the inertial force which holds society in a given form over time' (Shils 1981: 25). Shils maakt een onderscheid tussen normatieve en descriptieve (of feitelijke) tradities. Daarmee maakt hij eigenlijk een onderscheid tussen twee vormen van normativiteit. Er is normativiteit met een reproductief karakter. Deze krijgt gestalte in regels en voorschriften die worden ervaren als helder en eenduidig en waarnaar mensen zich in hun gedrag vanzelfsprekend richten.

Daarnaast bestaan er tradities met een, wat Shils noemt, feitelijke normativiteit: 'the barest normative minimum of any tradition of belief' (Shils 1981: 24). Dat aspect van feitelijkheid moet niet te beperkt opgevat worden. 'A tradition which asserts that the founder of a religion disappeared into the wilderness for forty days –quite apart from whether there is documentary evidence for it– is such a factual tradition [...] without normative intimations other than that it is alleged to be true and commended for acceptance' (Shils 1981: 23-4). In plaats van feitelijke normativiteit kan beter gesproken worden over 'hermeneutische normativiteit'. Feitelijke tradities bieden geen klip en klare regels en normen die van generatie op generatie gereproduceerd worden, maar modellen waartoe mensen zich in hun handelen kunnen verhouden. Die verhouding is niet vanzelfsprekend, maar krijgt gestalte in een interpretatie waardoor de modellen praktische relevantie verkrijgen. Shils verbindt dit idee van een hermeneutische normativiteit met tradities op het vlak van religie, wetenschap, en literatuur. Daarin moet ook de betekenis van het begrip 'feitelijk' worden gezocht.

Nu kan het onderscheid tussen reproducerende normativiteit en hermeneutische normativiteit niet scherp getrokken worden. Zo kan over de meest eenduidi-

ge regels verschil van inzicht bestaan, zo niet over de uitleg van de regel, dan wel over de toepassing ervan. Wat dat betreft kan het onderscheid beter uitgelegd worden als een onderscheid tussen een formele en een informele benadering van regels en normen. In geval van een meer formele normativiteit staat de integriteit van regels en normen voorop en zal een geïnstitueerde autoriteit beslissen over de toepasbaarheid en uitleg van regels en normen. In geval van een meer informele normativiteit zal de nadruk eerder liggen bij de praktisch-rationele betekenis van regels en normen en heeft het beslissen over de toepassing en toepasbaarheid meer het karakter van een persoonlijke verantwoordelijkheid. Dit onderscheid moet echter niet begrepen worden als een inhoudelijk criterium. Het is niet zo dat een formele normativiteit staat voor een strikte naleving van normen en regels en een informele voor een liberale of vrijzinnige omgang met regels. Ook een informele, interpretatieve normativiteit kan een radicaal karakter hebben.¹

2.2.2 Het beschikbaar komen van symbolische inhouden als representaties

Hoog-moderniteit brengt met zich mee dat tradities in toenemende mate worden beleefd als reflexief georganiseerde, intern referentiële systemen. Daarmee ontstaan nieuwe manieren om je te verhouden tot een traditie. Dat is een gevolg van het hoogmoderne pluralisme. In de samenleving bestaan meerdere tradities naast elkaar. Mensen zijn zich bewust van deze diversiteit en onderkennen dat verschillende tradities vergelijkbare functies en waarheidsaanspraken hebben.

Er bestaan verschillende verhoudingswijzen tot die functies en waarheidsaanspraken. Deze verschillen zijn te duiden in termen van een onderscheid tussen presentie en representatie. Het onderscheid tussen beide gaat terug op het onderscheid tussen leken en hoeders. De expliciete uitdrukkingen van tradities zijn in een traditionele context verbonden met een ritueel domein dat niet voor iedereen toegankelijk is. Zo bestaan tradities op twee manieren: voor *insiders* en voor *outsiders*. Ze bestaan als ‘presentie’ in het rituele domein waar ze gestalte krijgen in de rituele activiteit en de interpretatie door de hoeders. Daarnaast komen ze beschikbaar als ‘representatie’ –in de interpretaties, normen en regels die leken aangereikt krijgen.

1. Hier valt te denken aan christelijke en islamitische radicalen die het leven van Jezus en zijn leerlingen, respectievelijk dat van Mohammed en zijn gezellen als norm nemen voor hun eigen gedrag. Of, uit niet expliciet religieuze hoek, aan een bevlogen milieuactivist als Volkert van der Graaf die het als zijn persoonlijke verantwoordelijkheid zag om een radicale politieke daad te stellen door Pim Fortuyn te vermoorden. Hoewel dergelijke figuren menen heldere en eenduidige normen voor gedrag te vinden in verhalen of in opvattingen over radicale politieke actie, toch zijn die de uitkomst van een interpretatief proces dat een sterk informeel karakter heeft.

In een hoogmoderne context wordt dit onderscheid relatief. Ten opzichte van een buitenstaander, iemand die geen aanhanger is van een traditie, is de traditie voor zowel leken als hoeders present. Zo bezien is het belangrijkste verschil tussen traditie als presentie en traditie als representatie de manier waarop de traditie beleefd wordt. In het rituele domein krijgt de traditie gestalte en betekenis in de beleving van het gebeuren van een ritueel.

Representaties bieden niet een dergelijke directe toegang. Ze bieden een bemiddelde ervaring (*mediated experience*) van de traditie: niet de context van het rituele gebeuren is bepalend voor de ervaring en evenmin de traditionele structuur waarin de vormen van de traditie betekenis krijgen. Bepalend voor de betekenis van traditionele vormen zijn de persoonlijke ervaring, de context waarin die ervaringen tot stand komen en de wijze waarop erop gereflecteerd wordt.

Als representatie verkrijgen traditionele inhouden in deze context een expressieve betekenis: ze gaan gelden als een expressie van ervaringen, bijvoorbeeld als markering van belangrijke levensgebeurtenissen. In het rituele domein ontleen traditionele vormen hun betekenis en samenhang aan de traditie. In hun expressieve betekenis zijn elementen van tradities echter losgemaakt uit die context. Dat wil niet zeggen dat ze op zichzelf staan. Elementen van een of meerdere tradities kunnen vergeleken worden en op elkaar betrokken op grond van hun persoonlijke functie of betekenis. Deze betrekking of vergelijking stamt niet uit deze tradities zelf. Evenmin wordt ze bepaald door geobjectiveerde wetenschappelijke criteria. Overeenkomsten worden vooral toegekend door degene die ze als expressie van een persoonlijke ervaring herkent of beschouwt.

In een interview in het tv-programma *Lux* zei Christiane Berkvens eens over een boeddhistisch rouwritueel dat werd uitgevoerd op de Westerbegraafplaats in Amsterdam: 'Met de huidige globalisering hebben mensen weet van heel veel tradities. Bijvoorbeeld, die lichtjes bij de Boeddhavijver begrijpt iedereen. [...] 't Is een prachtig iets. Als je het een keer gezien hebt behoort het tot je traditie' (Berkvens-Stevelinck 2007).

Deze omgang met tradities brengt een *collage-effect* met zich mee (Giddens 1991: 26). Een alledaags voorbeeld hiervan is de voorpagina van een krant. Daarop staan foto's en verslagen van gebeurtenissen naast elkaar die niet meer gemeen hebben dan dat ze ongeveer gelijktijdig plaatsvonden. Nieuwsberichten op de voorpagina zijn losgemaakt uit hun lokale, diachrone context en worden op de voorpagina met een eigen lokale context opnieuw geordend op basis van synchrooniteit. Daarbij duidt de weergave van de berichten op de selectiecriteria die de krantenredactie hanteert. Wat belangrijk wordt geacht krijgt nadruk in de opmaak en het plaatsen van foto's bij een bericht. Wat minder belangrijk wordt geacht, krijgt een kleinere vermelding.

In de omgang met tradities als representaties treedt een dergelijk collage-effect op. Losgemaakt uit hun inbedding in de tradities krijgen traditionele handelin-

gen, voorstellingen, overtuigingen en gedachten in andere configuraties een andere betekenis. Hier speelt niet het aanschouwelijke beeld van de voorpagina, maar gaat het om een persoonlijke inspanning om uiteenlopende elementen te verbinden en een plaats te geven in de samenhang van een traditie die geldt als de uitdrukking is van een persoonlijke overtuiging.

Nu is representatie geen uitdrukkelijk modern verschijnsel. Het is intrinsiek verbonden met het menselijke samenleven. Representaties zijn gegeven met het menselijk taalvermogen. Het onder woorden brengen van een ervaring is de representatie van een gebeuren in een taaluiting.² Het schrift versterkt dit. Het maakt een taalhandeling los uit de directe context en maakt haar als fysieke representatie toegankelijk voor personen die niet aanwezig waren in de context waarin de tekst ontstond. Dat houdt meer in dan de fixatie van een uiting. Het schrift is een ander medium dan de gesproken taal. Dat betekent een fundamentele verschuiving in de wijze waarop er betekenis aan wordt toegekend (Ricoeur 1991: 87-99). De betekenis ontplooit zich tussen de lezer en tekst (Ricoeur 1991: 62).

2.2.3 *Personalisering en informalisering*

Daarmee is een belangrijk aspect genoemd van een proces van personalisering. Personalisering in algemene zin staat voor maatwerk, voor een aanbod van goederen of diensten in overeenstemming met de wensen van klanten. Zo bezien gaat personalisering over dienstverlening. Hoe kan een aanbieder zijn klanten het best van dienst zijn? In meer specifieke zin staat personalisering voor ‘*customizen*’: de mogelijkheden scheppen om massaproducten een persoonlijk karakter te geven. Eigentijdse digitale voorbeelden zijn het personaliseren van mobiele telefoons, facebookpagina’s en twitteraccounts met behulp van symbolen, wallpapers of foto’s.

Personalisering op het terrein van religie, zingeving, en spiritualiteit houdt in dat de rituele vormgeving en interpretatie van traditionele inhouden niet langer een privilege van de hoeders is. In dat proces treedt de expressieve betekenis van traditionele representaties op de voorgrond. Deze vorm van religieuze personalisering wordt wel aangeduid met termen als ‘meervoudige religieuze identiteit’ of ‘*multiple religious belonging*’ (Kalsky e.a. 2005), ‘buigzaam geloven’ (Doude van Troostwijk e.a. 2008), reliflexibiliteit (Kalsky 2008), of ‘religieuze bricolage’³.

2. Hier wordt voorbij gegaan aan de fundamentele vraag of taal intrinsiek verbonden is met de ervaring of altijd een representatie van ervaringen of gebeurtenissen (Smith 2004: 366). Hier wordt in overeenstemming met het Saussuriaanse onderscheid tussen ‘*langue*’ en ‘*parole*’ gesteld dat het onder woorden brengen van een gebeurtenis kan gelden als een representatie, maar dat niet zonder meer hoeft te zijn.

3. Het begrip bricolage is afkomstig van de Franse structuralist Claude Lévi-Strauss. Hij gebruikt het in *The Savage Mind* (1962) als aanduiding voor het verschijnsel dat mensen hun identiteit niet ontleen aan

Deze omgang met religieuze tradities vertrekt niet vanuit een veronderstelde integriteit of samenhang van tradities, maar begint bij de persoon voor wie tradities betekenis hebben. Hij of zij selecteert elementen van tradities op grond van hun expressieve betekenis: de mogelijkheden om als uitdrukking te gelden van een persoonlijke identiteit. In dat proces veranderen tradities van karakter. Ze verliezen weliswaar iets van hun betekenis als uitdrukkingen van een vastomlijnde collectieve identiteit, maar winnen aan betekenis als uitdrukking van een persoonlijke identiteit. Het gaat niet om de grotere samenhang van een traditie, maar om elementen die betekenis hebben omdat ze wendingen in de levensloop markeren en structuur geven aan (delen van) het levensverhaal.

Dit proces van personalisering gaat hand in hand met een proces van informalisering. De betekenis van informalisering moet begrepen worden tegen de achtergrond van het onderscheid tussen hoeders en experts. Volgens Giddens bezitten hoeders van tradities een monopolie op de wijsheid van die tradities. Giddens onderscheidt wijsheid van expertise. Een belangrijk kenmerk van expertise is dat het in tegenstelling tot wijsheid lekenkennis is (Giddens 1994:84). Met de verschuiving van presentie naar representatie krijgt 'de wijsheid van tradities'⁴ in toenemende mate het karakter van lekenkennis. De toegang ertoe wordt niet gereguleerd door de geboden en verboden van de traditie. Ze wordt in steeds mindere mate bemiddeld door de hoeders, maar is in principe voor iedereen toegankelijk.

Informalisering, dat moet benadrukt worden, is geen eenduidig en unilineair proces. Zo heeft informalisering enerzijds te maken met een toenemend pluralisme in de omgangsvormen. Dat er in de loop van de tweede helft van de twintigste eeuw (in het bijzonder in het laatste kwart van die eeuw), vergeleken met eerdere periodes, een grotere tolerantie ontstond wat betreft uiteenlopende levensstijlen en het tonen van emoties staat buiten kijf. In de loop van de twintigste eeuw is gedrag geaccepteerd geraakt dat in de negentiende eeuw ongepast zou zijn geacht, afgekeurd of zelfs verboden. Deze permissiviteit heeft in de eerste plaats gestalte gekregen in een grote variëteit aan levensstijlen: er is een grote vrijheid om te zijn wie je bent of wilt zijn. In de tweede plaats bestaat er een grotere openheid over gevoelens, die tot uitdrukking komt in de bereidheid die emoties in allerlei contexten te tonen en met anderen te delen. Om deze ontwikkeling te

één bron, maar die zelf tot stand brengen door elementen van meerdere bronnen te combineren en in hun levensstijl samen te voegen tot een 'smaakvol of minder smaakvol geheel'. 'Smaakvol gemengd', schrijft Van Holk in zijn definitie van levenskunst in het gelijknamige boekje van zijn hand (Van Holk (1949) *Levenskunst*. Fa W. Gaade: Delft), waarbij smaak geldt als voorwaarde om te spreken van levens-kunst.

4. Deze verschuiving roept de vraag op of zo nog wel gesproken kan worden van de wijsheid van tradities. Het antwoord hangt af van de betekenis die wordt toegekend aan de regulering van de toegang tot de wijsheid door allerlei geboden en verboden. Anders gezegd: door de waarde die wordt toegekend aan de bemiddeling of belichaming van traditionele kennis door de hoeders van een traditie.

schetsen worden termen gebruikt als: bevrijdend, vrijer, losser, opener en toegelijker. Daarmee wordt informalisering over het algemeen geduid in termen van emancipatie en bevrijding van traditionele normativiteit (Wouters 2007: 3).

Deze voorstelling van informalisering is echter eenzijdig. Aan dezelfde ontwikkeling zijn namelijk ook aspecten te ontdekken die precies het tegendeel inhouden. Zo bestaan er ook tegenwoordig wel degelijk expliciete taboes. De belangrijkste is: uiting geven aan gevoelens van superioriteit en inferioriteit. Dat betekent niet dat informalisering heeft geleid tot een egalitaire samenleving. Status krijgt op een andere manier een uitdrukking. Het gaat om levenskunst: om de manier waarop een persoonlijke levensstijl gestalte krijgt en om de vraag of in die levensstijl een persoonlijke identiteit een smaakvolle uitdrukking krijgt. Bij de beoordeling daarvan is een expliciete norm in het geding: *'the constraint to be unconstrained'* (Wouters 2007: 4). Een levensstijl moet gemak, authenticiteit en ongedwongenheid uitstralen. Daarnaast zijn er ook externe normen voor gedrag: *'being reflexive, showing presence of mind, considerateness, role-taking, and the ability to tolerate and control conflicts, to compromise'* (Wouters 2007: 4).

Informalisering is daarmee een relatief begrip: het gaat om meer of minder formeel vergeleken met een eerdere of latere periode. Het proces van informalisering laat bovendien een pendelbeweging zien van informalisering naar reformalisering en weer terug (Wouters 2007: 167). In de context van het moderne pluralisme heeft dit proces een complex karakter, omdat op verschillende levensgebieden andere aspecten van het gedrag in het geding zijn.

2.2.4 Lichte gemeenschappen 1

Personalisering en informalisering hebben te maken met de vrijheid om zelf uitdrukking te geven aan de eigen identiteit. Daarmee zijn informalisering en vooral personalisering niet hetzelfde als individualisering. Daarvoor zijn in alle hoogst persoonlijke levensstijlen en expressies te zeer collectieve patronen herkenbaar. De serie *'exactitudes'* van fotografen Ari Versluis en Elly Uyttenbroek is een exemplarische uitdrukking (www.exactitudes.com; Duyvendak en Hurenkamp 2004: tussen 128 en 129).⁵ De betekenis van dit verschijnsel wordt aanschouwelijk gemaakt in een scène uit Monty Pythons film *The life of Brian*.⁶ Brian, Messias

5. Op de foto's zijn mensen te zien, die zich onderscheiden door de kledingstijl van een bepaalde groep. De foto's benadrukken dit omdat de mensen bovendien in dezelfde pose zijn vastgelegd. Daardoor krijgt de paradox van eigenheid en uniformiteit een mooie uitdrukking. Die eigenheid komt voorts tot uitdrukking in de naam die de fotografen aan iedere stijl geven. Voorbeelden van de religieuze types zijn: Allah's girls (Rotterdam 1997), Reli-Rockers (Rotterdam), moslimas (Rotterdam 2008), en de Sisters of Love (Limburg 2009). Veel foto's zijn gemaakt in Rotterdam, maar er zijn ook foto's te zien uit wereldsteden als Beijing, Milaan, en Parijs. Er zijn tussen 1994 en 2014 154 stijlen vastgelegd (www.exactitudes.nl).

6. Voor meer informatie over Life of Brian: <http://www.imdb.com/title/tt0079470>.

tegen wil en dank, opent 's morgens het raam en treft een mensenmassa aan die om zijn zegen vraagt. Aangezien hij al meerdere keren aan dit gevolg heeft willen ontkomen, besluit hij enkele dingen tegen hen te zeggen: 'You got it all wrong. You don't need to follow me. You don't need to follow anybody. You've got to think for yourselves. You are all individuals.' De menigte herhaalt klakkeloos: 'Yes! We are all individuals!' Hij zegt: 'You're all different.' Zij herhalen: 'Yes. We are all different' Als dan een dissidente stem klinkt die dit ontkent en zegt: 'I'm not' wordt die tot stilte gemaand: 'Shh!'

Personalisering en informalisering staan daarmee voor de paradox van een, in theoretisch opzicht, grote individuele vrijheid die in de alledaagse praktijk gestalte krijgt in het nemen van beslissingen 'of the bazaar kind: small, similar items purveyed at similar prices' (Douglas 1982: 11). Het is hier niet de bedoeling om deze vrijheid te ontmaskeren als een vorm van onvrijheid. Het gaat ook niet om levensstijlen die door autoriteiten, zoals grote commerciële bedrijven, worden afgedwongen. Door personalisering geven mensen er blijk van '*skilled consumers* [te zijn] die weten hoe het spel gespeeld wordt' (Duyvendak & Hurenkamp 2004: 220).

Wel moet worden vastgesteld dat de normatieve keuzevrijheid in de moderne samenleving kennelijk niet, en dat is weinig verwonderlijk, een allerindividueelste expliciete uitdrukking krijgt. Het gaat in het algemeen om praktisch bewuste keuzes waarin collectieve patronen herkenbaar zijn. Deze collectieve patronen krijgen echter geen gestalte in herkenbare klassieke groepen, 'zware' of 'gulzige' gemeenschappen 'die zichzelf nauwelijks vernieuwen, gebaseerd zijn op wantrouwen naar de buitenwereld, die loyaliteit van de deelnemers eisen en veel rituelen, geboden en verboden kennen' (Duyvendak & Hurenkamp 2004: 220). Vaker gaat het om 'lichte gemeenschappen' die gekenmerkt worden 'door dynamiek en flexibiliteit, door vrijwillige verbintenis met op ieder moment de mogelijkheid om de groep te verlaten, door openheid en nieuwsgierigheid naar de buitenwereld en een minimum aan gedragsregels' (Duyvendak & Hurenkamp 2004: 220).

Van deze lichte gemeenschappen bestaat geen eenduidig profiel. Ze ontstaan als *communities* op het internet. Ze worden zichtbaar in dresscodes, zoals de *exacitudes* laten zien. Ze krijgen gestalte in geïnformaliseerde vrijwilligersverbanden, waarin mensen wel maatschappelijk betrokken willen zijn, maar niet als een vereniging. Ze zijn herkenbaar in een type zwevende kiezers voor wie zweven niet een uiting van wantrouwen in de politiek is, maar van het feit dat ze zich in meerdere partijen herkennen (Duyvendak en Hurenkamp 220-2). Soms zijn het kleinere, 'informele groepen' die lange tijd bestaan en waarvan de deelnemers elkaar goed kennen. Maar er zijn ook massale lichte gemeenschappen, waarin naar voren komt wat de betekenis is van praktisch bewust handelen. Mensenmassa's kunnen vanuit een bepaalde optiek gemeenschappelijk gedrag vertonen. Daarmee is nog niets gezegd over wat ze verder met elkaar te maken hebben. In hoofdstuk 5

wordt de betekenis van lichte gemeenschapsvorming voor de remonstrantse traditie onderzocht.

2.2.5 *Velden van tradities*

In een hoogmoderne samenleving hebben tradities, en dat is een consequentie van personalisering en informalisering, geen duidelijk begreemd karakter meer. Daarom wordt hier gesproken van ‘velden van tradities’. Klassiek georganiseerde tradities worden meestal duidelijk omlijnd en in substantiële termen beschreven. Velden van tradities hebben een functioneel karakter en de symbolische inhouden zijn niet exclusief verbonden met de tradities in kwestie. Het zijn geradicaliseerde collages van inhouden met een diverse herkomst: meerdere tradities bestaan naast elkaar, overlappen elkaar en liggen door elkaar heen.

Velden van tradities zijn gepersonaliseerde tradities, gegrond in de persoonlijke ervaringen van mensen. Een veld van tradities is een verzameling van voorstellingen en opvattingen van mensen die tot een bepaalde lichte gemeenschap te rekenen zijn. Deze gemeenschappen bestaan op grond van gemeenschappelijk gedrag, dat gemarkeerd wordt met vormen die niet noodzakelijk uit een bepaalde traditie afkomstig zijn. Modern pluralisme brengt mee dat in een veld van tradities elementen uit uiteenlopende tradities zijn verenigd.

Naast dit formele begrip kunnen velden van tradities ook een substantieel karakter hebben, wanneer ze een expliciete uitdrukking krijgen in de symbolische inhouden van tradities die als representaties beschikbaar zijn gekomen. Dat is bijvoorbeeld het geval wanneer een gemeenschap of een aantal leden ervan overtuigd is dat er overeenkomsten en overlappingsen bestaan tussen verschillende tradities. Zo kan de overtuiging bestaan dat symbolen of beelden uit verschillende tradities ten diepste aanduidingen zijn voor vergelijkbare ervaringen. Te denken valt bijvoorbeeld aan de vanzelfsprekendheid waarmee in vrijzinnige kringen soms over overeenkomsten tussen boeddhisme en christendom wordt gesproken. Het kan zelfs zo zijn dat de overtuiging bestaat dat verschillende tradities dezelfde symbolen delen en dat hierin tot uitdrukking komt dat deze tradities ten diepste niet verschillen. Een voorbeeld is de voorstelling van een gemeenschappelijke oervader van jodendom, christendom en islam in het personage Abraham en de aanduiding Abrahamitische religies, die leunt op deze voorstelling.

Echter, dat er op narratief niveau een gezamenlijke stamvader aan te wijzen is, poetst de fundamentele verschillen tussen deze tradities niet weg. In de uiteenlopende joodse, christelijke en islamitische visies op Abraham, zijn nakomelingen Ishmael en Izaäk en hun moeders Hagar en Sara wordt namelijk ook duidelijk hoe volstrekt verschillend deze tradities zijn (Žižek & Gunjević 2012: 109-16). Een verder complicerende factor is dat er door de gemeenschappelijke geschiedenis in iedere traditie een duidelijke visie op beide andere bestaat. Deze visie op de ander

kan de onderlinge verschillen soms een haast onoverkomelijk karakter geven. Een voorbeeld is de 'vervangingstheologie' die zowel in de christelijke als in de islamitische traditie een voorname plaats heeft.⁷ Deze theologie heeft zo'n fundamentele betekenis in beide tradities dat hij niet zomaar 'vergeten' kan worden. De vervangingstheologie zal op zijn minst sterk gemoduleerd moeten worden om te kunnen spreken van een wederzijds idee van gelijkwaardigheid. Er kan pas op een zinvolle manier over Abrahamitische religies gesproken worden als ook deze perceptieverschillen aan bod komen.

Dit spel met structurele overeenkomsten die gepaard gaan aan fundamentele tegenstellingen is een nadere toespitsing van het onderscheid tussen tradities en antitradities. Er blijkt wel uit dat dit onderscheid een té schematische weergave van de werkelijkheid is. In de praktijk gaat het niet om twee typen tradities die tegenover elkaar staan, maar om een web van tradities die naast elkaar bestaan. Leven in de hoogmoderne samenleving betekent leven met een waaier van tradities die elkaar wederzijds uitsluiten en bevechten. Dat impliceert de noodzaak om de modellen of de beelden die in een traditie worden doorgegeven zo te interpreteren of te verbeelden dat de feitelijke inhoud een normatieve kwaliteit krijgt. Dit sluit niet uit dat bepaalde personen of groepen in staat zijn deze tradities met elkaar te verbinden en aan de persoonlijke collages of melanges die zo ontstaan inhoud en betekenis te geven. Ten aanzien van deze velden van tradities geldt dat de vraag niet is óf dit tradities zijn, maar onder welke voorwaarden en vanuit welk gezichtspunt dit tradities zijn en wat de zingevingsfunctie van deze velden van tradities is.

7. In de christelijke traditie staat vervangingstheologie voor de gedachte dat met de komst van Jezus als de Christus alle beloften aan Israël uit het Oude Testament door God zijn overgedaan aan de christenen. Het Europese antisemitisme is onlosmakelijk verbonden met deze theologie. De Shoah is weliswaar geen gevolg van deze theologie, maar laat wel zien waar de overtuiging dat anderen als zodanig inferieur zijn toe kan leiden. In de islamitische traditie staat vervangingstheologie voor de gedachte dat Mohammed het zegel der profeten is. Hij is de laatste profeet die door God gezonden is. Zijn komst poetst het optreden van eerdere profeten als Jezus, Elia en Mozes niet uit, maar zijn boodschap is als de laatste ook de meest volmaakte. Als gevolg hiervan zijn Joden en Christenen geen ongelovigen, maar wel inferieur. In termen van de vervangingstheologie zouden ze beter kunnen weten omdat eerdere profeten in hun boodschap impliciet al vooruitwezen naar Mohammed. Dat zij desondanks volharden in hun afwijzing van Mohammed als Gods laatste en meest volmaakte boodschapper valt hen daarmee te verwijten. Een subtielere weergave van de betekenis van vervangingstheologie aan de hand van een tekst uit Psalm 118, 22-23: de steen die de bouwers afkeurden/ is een hoeksteen geworden, is te vinden in Goud (2012).

2.3 Personalisering van traditionele inhouden

2.3.1 *Modernisme in de theologie*

Ook bij de modernisering van het levensgebied van geloof en religie speelde de wetenschap een belangrijke rol. Moderne theologen onderzochten religieuze tradities niet naar de normen van hun geloofstraditie, maar naar de wetenschappelijke normen van hun vakgebied. Zij brachten bovendien de resultaten van hun onderzoek naar buiten en deelden hun opinies met het grote publiek in voordrachten, populair-wetenschappelijke geschriften, tijdschriften en almanakken (Buitenwerf-Van der Molen 2007: 62-4). Een deel van hun motivatie was een ideaal van beschaving en volksverheffing met als doel de wijsheid van de traditie toegankelijk te maken voor leken. Zij ‘mochten niet afhankelijk zijn van het gezag van een traditie, een kerk of een voorganger, maar moesten op eigen kracht uitvinden wat ze wel of niet konden geloven’ (Buitenwerf-Van der Molen 2007: 37).⁸ Een zekere normativiteit speelde daarbij wel een rol. Ze waren vaak van protestantse signatuur en in protestantse tradities heeft de wijsheid van de christelijke traditie altijd een principieel lekenkarakter gehad. Zo voerden zij hun idealen, niet geheel ten onrechte, terug op de zeventiende-eeuwse reformatie en zagen dat als een inlossing van de belofte van die reformatie (Buitenwerf-Van der Molen 2007: 38).

Een gevolg van deze ontwikkelingen was dat sinds midden negentiende eeuw de maatschappelijke positie van predikanten sterk veranderde. Enerzijds speelden zij een belangrijke rol in het proces van maatschappelijke modernisering (Van Rooden 1996: 28-9; Buitenwerf-Van der Molen 2007: 75-6). In die context hadden zij een positie als expert, die afhing van hun academische achtergrond en hun vermogen om de wijsheid van de traditie als representatie beschikbaar te maken. Anderzijds bleven predikanten hoeders van de traditie. In de klassiek-moderne context van de negentiende eeuw en de eerste helft van de twintigste hing deze rol van hoeder af van de overkoepelende zingevingsfunctie van de christelijke traditie. Die gold vooral op de terreinen van gezin en familie, kerk en onderwijs.

Dat beide rollen niet vanzelfsprekend samengaan, bleek al in de jaren zeventig van de negentiende eeuw toen een groot aantal moderne predikanten hun ambt neerlegden (Buitenwerf-Van der Molen 2007: 77). Dit uittreden werd namelijk door tegenstanders van de moderne theologie, orthodoxen en vrijdenkers, uitge-

8. Wat het publiek was waarop zij zich richtten, is niet eenduidig. De hoge mate van ongeletterdheid en ongeschooldheid onder grote groepen van de Nederlandse samenleving enerzijds en de vooringenomenheid van een aantal moderne theologen op dit punt anderzijds maakten dat velen zich vooral op de bovenlaag van de bevolking richtten. Er waren er echter ook die zich principieel richtten op een groot publiek (Buitenwerf-Van der Molen 2007: 37-41).

legd als een bewijs van de principiële onmogelijkheid moderne theologie te bedrijven en zo de functies van expert en hoeder in één persoon te verenigen (Buitenwerf-Van der Molen 2007: 81-5).

Met de implosie van kerkelijke organisaties vanaf eind jaren zestig van de twintigste eeuw kwam deze hybride positie van predikanten als experts en hoeders nog meer in het geding. Tot dan toe konden predikanten blijven functioneren door de hoge graad van kerklidmaatschap onder de Nederlandse bevolking en de sterke betrokkenheid bij het kerkelijke christendom. Sinds de jaren zestig verloren zij *de facto* hun positie als hoeders van de traditie. Alleen binnen hun eigen kerkelijke tradities behielden zij nog iets van die betekenis. Buiten die context kreeg hun positie een meer algemene betekenis. Net als de kerken van verschillende tradities zijn predikanten gaan gelden als vertegenwoordigers van 'de christelijke traditie' in algemene zin. Daarbij moet echter worden aangetekend dat ook deze positie niet erg sterk is. In 2006 nam de kerk bijvoorbeeld de zesde plaats in op een lijst van tien informatiebronnen over religieuze zaken (Bernts e.a. 2007: 37).⁹

Onderdeel van dit proces is dat 'binnen de kerken [...] de belangstelling voor dogmatiek en de sacramenten verschoof naar zielzorg en verschillende vormen van humanistische psychologie' (Van Rooden 1996: 42). Daarmee is, onder invloed van radicale modernisering, de substantiële betekenis van kerkelijke tradities sterk afgenomen en is er sprake van een verschuiving richting een meer impliciete betekenis op grond van een praktisch-rationele functie. Dat bleek in het onderzoek *God in Nederland 1996-2006*. Daarin werd de mate van betrokkenheid van kerkleden bij hun kerk gemeten met een keuze uit vier motivaties: geloofsbeleving, gemeenschap, steun in moeilijke situaties en de inzet voor een betere wereld.¹⁰ Opvallend genoeg is alleen het eerste motief een substantieel traditioneel motief. De andere drie zijn praktisch-rationeel. Daarmee is goed denkbaar dat andere organisaties die functies ook zouden kunnen vervullen.¹¹ Daar komt nog bij de vraag of de kerken wel kunnen beantwoorden aan de verwachtingen op dit vlak. Zijn predikanten experts? Beschikken ze over voldoende expertise? Zijn

9. De lijst is in volgorde van belangrijkheid: 1. gesprekken (42) 2. televisie (40) 3. mijn opvoeding (37) 4. kranten (34) 5. onderwijs dat ik heb gehad (30) 6. de kerk (28) 7. tijdschriften (26) 8. internet (18) 9. radio (15) 10. mijn werk (10). De getallen tussen haakjes geven aan hoeveel procent van de respondenten de betreffende bron noemde. Naast deze tien bronnen waren er nog twee restcategorieën: anders (9) en geen van alle (21) (Berts e.a. 2007: 37).

10. De helft van alle respondenten voelde zich 'zeer nauw' of 'tamelijk nauw' verbonden. Veertig procent voelde zich 'losjes verbonden' en 10 procent 'in het geheel niet verbonden' (Bernts e.a. 2007: 19-20).

11. In het onderzoek *Identiteit en binding* (Haspels 2000) naar de motieven van mensen die toetraden tot de RB is een vergelijkbare tendens herkenbaar. In een toelichting op hun motieven noemden mensen 'de gemeenschap', 'significante anderen', 'de behoefte aan geestelijke ondersteuning' en 'participatie' (Haspels 2000: 25-7).

zij op het punt van geestelijke ondersteuning niet allang naar de kroon gestoken door psychologen, counselors en allerlei andere therapeuten? Op andere terreinen gelden dezelfde vragen. Predikanten zien zichzelf wel als ‘ritueel specialisten’ (Berkvens-Stevelinck 2007), maar begrafenisondernemers en *wedding planners* rammelen aan de poort en hebben in veel gevallen kerk en predikant qua professionaliteit al ingehaald. De predikant blijkt vaak een generalist die zich onvoldoende heeft gespecialiseerd.

2.3.2 Een casus: *Stilte als antwoord*

Wat geldt voor persoonlijke begeleiding en rituelen uitvoeren, geldt ook ten aanzien van de inhoud van tradities: gestalte geven aan een christelijke traditie en die als representatie toegankelijk maken voor anderen is geen privilege dat predikanten kunnen claimen. Een voorbeeld is *Stilte als antwoord* van Sara Maitland (Maitland 2010).¹² Het is een verslag van een verandering in de levensstijl die resulteert in de vorming van een persoonlijke stiltetraditie.

Het begin van die verschuiving, en daarmee de oorsprong van de traditie, ligt bij een aantal ingrijpende levensgebeurtenissen die min of meer gelijktijdig plaatsvonden. Sara Maitland werd vijftig, kwam onverwacht in een echtscheiding terecht en haar kinderen verlieten het ouderlijk huis om te gaan studeren. Zo ontdekte ze ‘de stilte’. Aanvankelijk was er de stilte in huis omdat ze er plotseling alleen woonde. Dit beviel zodanig dat ze een persoonlijk experiment begon: de stilte een zo groot mogelijke plaats geven in haar dagelijks leven. Gaandeweg ontwikkelde ze persoonlijke rituelen die structuur gaven aan het leven in stilte. Zo kreeg een levensstijl gestalte rond de stilte. Er ontstond een persoonlijke stiltetraditie, een bricolage van elementen van uiteenlopende tradities die aansloten bij haar persoonlijke ervaringen (Maitland 2010: 170 vv.).

Maitland vergelijkt haar ervaringen met die van anderen. Ze las bundelingen van spreken van de woestijnvaders (idem: 206-241). Ze deed historisch onderzoek naar het leven van de monniken op eilanden voor de Schotse kust (idem: 183-9). Ze bestudeerde reisverslagen van moderne avonturiers: zeezeilers, poolreizigers en bergbeklimmers. Ze keek films over mensen die vrijwillig of onvrijwillig tot een leven in stilte kwamen (idem: 107-121).

Daarnaast verdiepte ze zich in de betekenis van de stilte in verschillende tradities: bij publieke religieuze evenementen als herdenkingen, in het zenboeddhisme, bij de Quakers, bij de Trappisten en in de moderne kunst (idem: 151-161).

12. Sara Maitland (1950) is een gelauwerde Engelse schrijfster van romans, verhalen en non-fictie. Twee belangrijke thema's in haar werk zijn feminisme en religie. *A book of silence* (vertaald als *Stilte als antwoord*) markeert de stap naar een contemplatief leven in stilte.

Ze vergat ook niet de negatieve kanten van een leven in stilte te onderzoeken. Zo neemt ze stevig stelling tegen het gebruik van stilte in de psychiatrie (idem: 100) en toont ze de onmenselijkheid aan van het gebruiken van stilte als martelmethode (idem: 101-2).

Zoals gezegd is de bron van haar persoonlijke stiltetraditie een identiteitscrisis. Ze schrijft: 'Bijna twintig jaar lang had ik een geweldig leven. Toen, helemaal tegen het einde van de jaren tachtig, om redenen die ik nog niet helemaal heb kunnen doorgronden, was het op' (Maitland 2010: 22). De klassiek-moderne context waarin haar persoonlijke identiteit gestalte kreeg, had haast ongemerkt zijn betekenis verloren (idem: 19-24). In de stilte kreeg het betekenisverlies van haar oude levensstijl een uitdrukking (idem: 26). Tot het moment van crisis was haar leven, geheel tot haar tevredenheid, een zeer luidruchtig leven (idem: 11,12, 19, 21, 23). In de stilte manifesteerde zich echter het conflict tussen haar oude levensstijl en de nieuwe. De stilte vormde bovendien het vertrekpunt voor een reconstructie van haar persoonlijke identiteit (idem: 23-43). De persoonlijke traditie die gedurende die ontwikkeling gestalte kreeg, staat daarmee niet haaks op de klassiek-moderne traditie die bij de oude context hoorde, maar is er juist uit voortgekomen. In haar nieuwe levensstijl hebben de klassieke vormen van de christelijke traditie een andere betekenis gekregen.

2.3.3 Een metafoor voor traditievorming

Stilte als antwoord is niet alleen een casus van persoonlijke traditievorming, het biedt ook een metafoor voor het proces van gepersonaliseerde traditievorming. Aan het slot van haar boek beschrijft Maitland hoe ze in een van de meest afgelegen gebieden van Groot-Brittannië: Galloway, afzondering en stilte zocht (idem: 210). Ze sliep daar vaak in haar auto. Op een nacht werd ze gewekt door het ongewoon sterke schijnsel van de sterren. Toen ze uit haar auto stapte om naar de sterren te kijken, waren het er zoveel dat ze de vertrouwde sterrenbeelden en sterren niet meteen kon vinden. Toen ze beter zocht en met een verrekijker speurde, herkende ze een aantal oriëntatiepunten aan de nachtelijke hemel: de Plejaden, Orion, en Schorpioen.

'Ik realiseerde me dat ik, toen ik geconfronteerd werd met die enorme stralengalans, vrijwel meteen op zoek was gegaan naar patronen, naar verhalen. Ik had instinctief en vliegensvlug gespeurd naar iets waarover ik een verhaal wist.

De Plejaden, bijvoorbeeld, zijn genoemd naar de onsterfelijke zusters, dochters van Atlas, die vanwege hun schoonheid als sterren aan de hemel werden geplaatst. Een van de zeven sterren is minder helder dan de andere en heet Merope omdat zij als enige trouwde met een sterveling terwijl de andere zes een god als geliefde hadden. De astronomische objecten die te zien zijn, hebben niet een willekeurige naam gekregen: Mercurius was de bode van de goden en had gevleugelde hielen, de pla-

neet Mercurius beweegt sneller dan de andere, zoekt met een hoge snelheid rond de zon. Venus, genoemd naar de godin van de liefde, verschijnt 's ochtends en 's avonds, sereen en schitterend. Mars lijkt rood in de nachthemel, rood was de kleur van oorlog en Mars was de god van de oorlog, vandaar de term 'martial arts'. Jupiter was de opperste der goden en is de grootste planeet; hij wordt omringd door een exceptioneel groot aantal manen, die elk genoemd zijn naar een van zijn exceptioneel grote aantal geliefden. Elk sterrenbeeld is ook weer een verhaal. [...]

Ik vind het moeilijk niet te vergeten dat deze patronen willekeurig zijn en dat de sterren in elk sterrenbeeld geen noodzakelijke wetenschappelijke verhouding tot elkaar hebben. De Chinese astronomie bracht volledig andere patronen aan in dezelfde sterren: ze hadden niet andere namen voor dezelfde sterrenbeelden, ze zagen andere patronen, andere verhalen. Chinese sterrenbeelden waren bijvoorbeeld kleiner dan de westerse en toonden geen mythen maar facetten van het Chinese leven aan het hof en het maatschappelijke leven, zoals Dizuo, de zetel van de keizer; en Tianshi, de hemelse markt.

(Ik heb daarna een creatief schrijven oefening gebruikt bij mensen die niets weten van sterren. Ik geef ze sterrenkaarten waar geen namen of sterrenbeelden op staan en vraag ze hun eigen patronen te zoeken en te benoemen, en dan een verhaal te schrijven waarin ze uitleggen waarom dat figuur aan de hemel staat. Vrijwel iedereen slaagt hierin met een gemak dat hen verbaast; en mensen zien nooit, tenzij ze enige elementaire kennis van astronomie hebben, dezelfde patronen)' (Maitland 2010: 263-4).

In dit citaat krijgt het proces van persoonlijke traditievorming profiel. In de eerste plaats in de voorstelling van de hemel als een onbegrensd veld van tradities waarin de sterrenbeelden bestaan en ontstaan als herkende en ontdekte patronen. Welke patronen herkend worden, ligt niet vast. Dit hangt af van het perspectief van degene die selecteert. Het zijn herkende patronen die *onwillekeurig* tot stand komen.¹³ Ze ontspringen niet aan het veld, maar zijn projecties van de beschouwer in het veld. Het is ook niet het enige herkenbare patroon. Het had ook een ander patroon kunnen zijn, maar niet zomaar ieder patroon. Ieder patroon is intrinsiek verbonden met de persoon van de beschouwer en zijn of haar ervaringen. Die bepalen of een patroon herkenbaar is en betekenisvol.

In de tweede plaats ontstaat in dit proces van ontdekking en herkennen niet vanzelf of vanzelfsprekend een samenhangend beeld. Velden van tradities kennen enkel een *verworven samenhang*. Een patroon krijgt betekenis doordat het persoonlijke leven en beleven steeds gerelateerd wordt aan dat herkende of ontdekte

13. De term 'onwillekeurige beslissingen' kwam naar voren in het interview met Annerie (par. 6.2.1). De term duidt op een grijs gebied tussen 'willekeurige beslissingen' met een toevallig karakter en 'persoonlijke beslissingen' met een weloverwogen karakter. De term onwillekeurig moet verstaan worden op het niveau van het praktisch bewustzijn.

patroon. In dat proces kunnen betekenisvolle oude elementen opnieuw gaan spreken en een andere betekenis krijgen. Een betekenis die haaks kan staan op betekenissen die er vroeger aan werden gehecht. Dit aspect is herkenbaar in een algemeen patroon waarvan Maitland rept: mensen kunnen in vergelijkbare termen over stilte schrijven, maar de betekenis ervan in termen duiden die elkaar wederzijds uitsluiten.

In de derde plaats maakt Maitland onderscheid tussen twee stiltetradities waarin op een vergelijkbare wijze over de stilte wordt gesproken, maar die niet tot elkaar te herleiden zijn: de stilte van de kluizenaar en de stilte van de creatieve kunstenaar (Maitland 2010: 208-9). In deze tegenstelling krijgt Shils' idee van de antitradities concreet gestalte. In het vorige hoofdstuk werd gesteld dat de voorstelling van 'traditie versus antitraditie' *een vereenvoudigde voorstelling* is van de realiteit waarin een waaier van tradities is verwickeld in een spel van oppositie en coalitie. Maitlands hypothese laat echter zien dat het denken in duale opposities een eigen betekenis heeft. Het is een manier om orde te scheppen in de veelheid aan opties en keuzen.

2.3.4 Persoonlijke ervaringen en traditionele representaties

Het generieke karakter van tradities bestaat in een spanningsveld tussen, enerzijds, persoonlijke ervaringen en, anderzijds, de mogelijkheden om die te duiden of een uitdrukking te geven in traditionele representaties. De twee polen in dit spanningsveld verschillen volstrekt. Het gaat om het verbinden van iets ongrijpbaars als een persoonlijke ervaring aan een duidelijke, omlinjnde, gezamenlijke vorm van een traditie. Daarom brengt iedereen die ervoor kiest om uitdrukking te geven aan zijn ervaringen in de vormen van een traditie, een vernieuwing van die traditie teweeg, of dat nu zijn bedoeling is of niet. Niet alleen de ervaring verandert als gevolg van de onvolkomenheid van iedere uitdrukking, ook de betekenis van de uitdrukkingen verandert wanneer ze gaan functioneren als uitdrukking voor ervaringen waarvoor ze eerder niet bedoeld waren.

In deze uitdrukking, duiding, inbedding van een ervaring in een traditioneel kader treedt het eerder genoemde element van persoonlijke selectie en herkenning op de voorgrond. Er wordt een persoonlijke traditie gevormd. Het betreft hier een inhoudelijke traditie die een uitdrukking krijgt in een selectieve weergave van periodes, gebeurtenissen, personen, stromingen en discussies en debatten uit heden en verleden. In deze context komt het generieke karakter van tradities op vier manieren tot uitdrukking.

In de eerste plaats hoeft een verhoudingswijze tot een traditie niet instemmend te zijn, ze kan ook afwijzend zijn. Tradities kunnen betekenis verlenen aan een kritische verhoudingswijze. Dit hangt samen met het verschijnsel interpretatieve normativiteit. Normen van feitelijke tradities zijn niet direct toegankelijk. Ze krij-

gen alleen gestalte in een bepaalde interpretatie. Wanneer niet op klassieke wijze de integriteit van een welomlijnde traditie centraal staat, maar de betekenis die personen aan die traditie hechten, hoeft de verhouding tot elementen van tradities niet instemmend te zijn.

In de tweede plaats brengt de feitelijkheid van representaties van tradities met zich mee dat niet alleen levende tradities beschikbaar zijn. ‘Antieke tradities’ of ‘verondersteld antieke tradities’, die niet langer gedragen worden door een levende gemeenschap, kunnen in velden van tradities tot leven worden gewekt. Dat gebeurt vaak door een verbinding aan te gaan met levende tradities die dan als ‘steuntradities’ functioneren. Een voorbeeld is een beweging die haar oorsprong heeft in het midden van de twintigste eeuw en wel aangeduid wordt als neopaganisme of Wicca (Reid & Rabinovitch 2004: 515). In studies naar deze beweging¹⁴ wordt een aantal elementen genoemd die wel aangeduid kunnen worden als steuntradities: de milieubeweging (idem: 515), het feminisme en de vrouwenbeweging (idem: 516-9), New Age (idem: 519-20), de tegencultuur van de jaren zestig (idem: 520-1), alternatieve geneeswijzen (idem: 524-5) en, als voorbeeld van een kritische verhoudingswijze, het christendom (idem: 527).

In de derde plaats brengt de nadruk op feitelijkheid met zich mee dat ook niet-religieuze tradities een religieuze functie kunnen krijgen. Dit verschijnsel, dat wel wordt aangeduid als impliciete (Bailey 2006) of niet-institutionele religiositeit (Ter Borg 2007), kent verschillende uitdrukkingen. Het kan gaan om individuen voor wie alledaagse verschijnselen als sport, showbusiness, politiek en het internet de bouwstenen zijn van een levensstijl die religieuze karaktertrekken heeft (Ter Borg 2007: 11). Dat betekent dat in hun gedrag bepaalde elementen een religieuze of zingevende functie hebben. Deze impliciete religiositeit heeft het karakter van huisvlijt met oude historische wortels (Ter Borg 2007: 11). Zij kan echter ook een mondiaal karakter hebben en een overkoepelende zingevingsfunctie. Meerten ter Borg laat in zijn studie *Zineconomie* zien dat dit kan gelden voor de economie (Ter Borg 2003).

In de vierde plaats laat het verschijnsel impliciete religiositeit zien dat klassiek religieuze tradities ook andere dan specifiek religieuze functies hebben. Net zoals niet alle gedrag zonder meer kan worden uitgelegd als religieus –een verwijt dat nog wel eens gemaakt wordt richting wetenschappers die zich met impliciete religiositeit bezighouden– kan niet zonder meer alle gedrag dat verbonden is met religieuze tradities uitgelegd worden als religieus gedrag. Zoals hierboven werd opgemerkt krijgt de kerkelijke christelijke traditie steeds minder een substantieel karakter en steeds meer een praktisch-rationele en instrumentele betekenis voor

14. Reid & Rabinovitch 2004 biedt een overzicht van publicaties op dit gebied. In de verwijzingen tussen haken in de opsomming wordt verwezen naar pagina's uit dit artikel.

haar aanhangers. Wat de religieuze functies betreft, heeft dat gedrag vooral betekenis als impliciete religiositeit.

De persoonlijke tradities die het product zijn van selectie en interpretatie komen niet in een vacuüm tot stand, maar ontstaan in gesprek en in confrontatie met anderen. Dit werkt als een lens waardoor nieuwe ervaringen worden opgemerkt en geduid. Als gevolg daarvan kunnen elementen uit uiteenlopende tradities op grond van persoonlijke voorkeuren tot een persoonlijke traditie worden gevormd en in de loop van het leven een samenhang verwerven. Deze persoonlijke tradities zijn herkende patronen in velden van tradities van groepen en samenlevingen.

2.4 Hermeneutische grenzen van traditionele vormen

2.4.1 Twee kwesties: Klaas Hendrikse en Fennie Kruize

Tegenover de bereidheid van mensen om hun ervaringen te duiden in termen van een traditie staat de bereidheid van traditionele autoriteiten om die uitdrukkingen te benutten of er tenminste ruimte aan te laten in het eigen veld van tradities. Want hoewel velden van tradities moeilijk zijn af te bakenen en grenzen tussen tradities eerder vloeibaar zijn dan scherp en duidelijk, betekent dit niet dat er geen grenzen zijn. Deze grenzen hebben in een hoogmoderne context een hermeneutisch normatief karakter. Het zijn de hermeneutische grenzen van traditionele vormen.

In inhoudelijke tradities gaat het namelijk niet alleen om het doorgeven van een bepaalde inhoud, tradities kennen eigen vormen om door te geven en hechten daaraan. In de christelijke traditie valt te denken aan de canon van bijbelse geschriften, aan het genre van belijdenissen en confessies, aan ambten en organisatievormen als het kerkgenootschap, de plaatselijke gemeente of de monastieke orde.

Vanuit het perspectief van de persoonlijke ervaring hebben deze vormen geen vastomlijnde betekenis. Er is ruimte voor herinterpretatie en vernieuwing van de inhoud, maar die ruimte is niet grenzeloos. Twee voorbeelden uit de Nederlandse kerkelijke situatie kunnen dit verduidelijken: de kwesties Klaas Hendrikse en Fennie Kruize. Beide draaien om de bereidheid en de moed van kerkelijke autoriteiten om ruimte te laten aan persoonlijke betekenisgeving in termen van traditionele representaties.

De kwestie Klaas Hendrikse betreft zijn boek *Geloven in een God die niet bestaat* (Hendrikse 2007), Hendrikses optreden in de media en uiteenlopende reacties op zowel het boek als zijn optredens. In de ondertitel van zijn boek noemde Hendrikse zich een atheïstische dominee. Hij speelde in die ondertitel met de

hermeneutische grenzen van het ambt van predikant. Een atheïstische dominee is een *contradictio in terminis*. Over de stelling dat een dominee in God gelooft en zeker geen atheïst is, lijkt weinig discussie mogelijk. Toen Hendrikse zichzelf wel als zodanig betitelde, leek hij een grens te overschrijden. Daarvan getuigden ook de verschillende reacties op zijn boek. Men kan echter ook stellen worden dat Hendrikse een poging deed om het ambt van predikant en het beeld van God opnieuw te interpreteren.

In de botsende reacties kwamen de hermeneutische grenzen van het predikantsambt naar voren. Commentaar van mensen die overtuigd waren van de waarde van zijn herinterpretatie had de strekking dat Hendrikse ten diepste een gelovige predikant was. Zij meenden dat hij met zijn boek en zijn optreden een waardevolle bijdrage leverde aan een modernisering van de kerkelijke traditie. Degenen die daarvan niet overtuigd waren, verwierpen zijn herinterpretatie van het ambt en het Godsbeeld waarvoor hij stond. Zij meenden dat hij op grond van zijn uitlatingen geen predikant meer kon zijn. De hermeneutische grens die aan de orde was, bleek uit de reacties van voor- en tegenstanders: voor beide groepen gold dat een predikant een gelovige is en geen atheïst. Het verschil tussen beide bleek in het trekken van de grens waar nog gesproken kon worden over een gelovige dominee.

De kwestie Hendrikse bracht de nodige onrust teweeg in de Protestantse Kerk in Nederland (PKN). Deze onrust leidde uiteindelijk tot een onderzoek. De vraag was of Hendrikse in zijn uitlatingen de fundamenteën van de kerk aangetast had. In overeenstemming met de kerkorde van de PKN werd dit onderzoek gedaan door de classis Zeeland, het regionale kerkbestuur waaronder Hendrikses gemeente viel (ND 2009). Het onderzoek liep al in deze fase vast. Er werden geen officiële maatregelen genomen tegen Hendrikse.

De PKN kwam in 2010 nog wel met een antwoord op Klaas Hendrikse in de vorm van de nota "Spreken over God". Daarin werd gesteld dat er in de kerk ruimte is voor verschillende opvattingen, maar binnen bepaalde grenzen: over God kan niet alles gezegd worden. Bovendien belijdt de PKN een drie-enige God (Hakkenes 2010). Deze nota kan met recht een collagereactie genoemd worden waarin het veld van tradities van de PKN een uitdrukking krijgt. Uit de nota sprak dat in de ruimte van de kerk verschillende, met elkaar onverenigbare, opvattingen naast elkaar kunnen bestaan. Daarnaast werd wel opgemerkt dat niet alles gezegd kan worden: er zijn normen in het geding wanneer over God gesproken wordt. Voor de verontruste orthodoxe PKN'ers werd bovendien stelling genomen: de PKN staat als kerkgenootschap voor een trinitarisch godsbeeld.

De nota bracht bovendien aan het licht met welke problematiek een klassieke vereniging worstelt die haar veld van tradities op een klassiek-moderne manier wil organiseren en beheren. Dat bleek bijvoorbeeld uit de volgens dagblad *Trouw* gelaten reactie van Klaas Hendrikse na afloop van de synodebijeenkomst waarin

de nota werd besproken. Hij zei: “Mijn beeld is helemaal bevestigd. Als ik al deze mensen zie, dan denk ik: ik hoor niet thuis in deze kerk. Maar ik wil er ook niet uit” (*Trouw* 12 november 2010). De collectieve betekenis van het veld van tradities en het feit dat het veld niet in persoonlijke betekenisgeving gegrond is, maar bovenal een institutioneel karakter heeft, maakt een eenduidige verhouding tot het veld van tradities vrijwel onmogelijk. Daarom houdt iedereen het bij zijn eigen patroon in het veld van tradities en daardoor houdt hij ook het veld van tradities intact.

Dat de norm ‘niet alles kan gezegd worden over God’ geen loze kreet is, bleek bij de kwestie Fennie Kruize. De bejegening van Hendrikse verschilde opvallend van de bejegening van deze esoterische predikant. Ze was predikant van de PKN-gemeente Hoogezand-Sappemeer. In 2009 pleitte zij in het boek *Goddelijke Vrijheid* voor ruimte in de kerk voor esoterisch geloven. Zij meende dat, om die ruimte werkelijk gestalte te geven, het eerste artikel van de kerkorde van de PKN het beste geschikt kon worden. Dat artikel zegt dat ‘Jezus Christus de enige redder van de mensheid is’ (Weseman 2009).

Een aantal van haar gemeenteleden stelde vragen over Kruizes opvattingen bij de classis Groningen, die de zaak op de agenda zette. Haar vrijgemaakt-gereformeerde collega en plaatsgenoot Johan Plug wakkerde de kwestie verder aan door haar overtuiging ‘kettters’ en ‘erger dan Klaas Hendrikse’ te noemen (Weseman 2009). De kwestie Kruize liep anders af dan de kwestie Hendrikse. De classis Groningen startte een procedure van losmaking tegen haar. Die leidde ertoe dat ze per 1 maart 2012 losgemaakt werd van haar gemeente (RD 2012). Dat betekende concreet dat zij niet langer als predikant in haar gemeente kon blijven staan en alleen nog gastpreekbeurten mocht vervullen. Zelf gaf ze aan dat ze bij beroepen in andere gemeenten steeds werd afgewezen om haar esoterische opvattingen.

2.4.2 De veranderde maatschappelijke positie van predikanten

Als de gang van zaken bij de kwestie-Kruize wordt vergeleken met de kwestie-Hendrikse valt een aantal zaken op. Om te beginnen dat Kruize geen mogelijkheid zag om haar esoterische overtuiging te duiden in termen van artikel 1 van de kerkorde van de PKN. Daarin verschilde ze van Hendrikse. Die liet zich over kerkordelijke zaken eenvoudigweg niet uit. Hij liet het oordeel of hij nog paste binnen de PKN aan anderen over. Bovendien bleek, en dat gold bij Hendrikse ook, dat niet de uitspraak als zodanig, maar onrust in de geloofsgemeenschap reden was om stappen te ondernemen. In de derde plaats leek voor de losmaking van Kruize van doorslaggevend belang dat haar kerkenraad haar niet bleef steunen. Voor Hendrikse gold het tegenovergestelde: doordat zijn kerkenraad hem bleef steunen, liep de procedure tegen hem al in een vroeg stadium vast.

Fennie Kruize legde in november 2013 haar ambt neer en zegde haar lidmaatschap van de PKN op, omdat er naar haar idee in die kerk geen plaats was voor haar overtuiging. Deze beslissing van Kruize laat zien wat kerkverlating ten diepste is. Het is niet de terugloop van het aantal leden van kerken. Het is de beslissing zich af te keren van een kerkelijke traditie: ofwel omdat de traditie voor betreffende personen geen betekenis meer heeft, ofwel omdat zij niet de ruimte ervaren voor hun overtuiging in die traditie.

Hierin wordt zichtbaar op welke wijze in een hoogmoderne samenleving de autoriteit van de traditie van karakter verandert. Teksten bijvoorbeeld kunnen gezaghebbend zijn voor individuen, die deze verhalen lezen en gebruiken om hun eigen leven te structureren of vertellen. Ze kunnen als zodanig de wijsheid van een traditie representeren waardoor mensen zich laten inspireren of waartoe ze zich op enigerlei wijze willen verhouden.

Deze persoonlijke tradities zijn echter ingebed in een ruimer veld van tradities waarin traditionele vormen een vanzelfsprekende betekenis hebben. Binnen een persoonlijke traditie kan zonder meer afstand genomen worden van die vanzelfsprekende betekenis. Dat heeft echter consequenties. Die kunnen zijn dat een gesprek met anderen, die zich in hetzelfde veld van tradities bewegen, het karakter krijgt van een polemiek, zoals het geval van Klaas Hendrikse laat zien. Die kunnen ook zijn dat de persoonlijke traditie los raakt van het veld van tradities, waardoor de traditionele vormen sterk aan betekenis inboeten. Als een vorm eigenlijk alleen betekenis heeft in een klassiek veld van tradities, zoals geldt voor het predikantsambt, zal dat veelal betekenen dat de vorm verlaten wordt, zoals de kwestie Fennie Kruize laat zien.

Het verschijnsel persoonlijke traditievorming blijkt daarmee in een klassiek georganiseerd veld van tradities gebonden aan twee grenzen: persoonlijke bereidheid en toegestane ruimte. Een gevolg van modernisering is echter dat 'toegestane ruimte' zijn betekenis goeddeels heeft verloren. De consequenties van de stap om een geloofsgemeenschap te verlaten of afstand te nemen van een traditie die door die gemeenschap gerepresenteerd wordt, zijn beperkt. Het gaat vaak vooral om consequenties op het niveau van de levensstijl. Andersom zijn de consequenties van de afgenomen persoonlijke bereidheid catastrofaal gebleken. Het kerkelijke christendom verkeert in een crisis van ongekend formaat. Dat die volgt op een periode van ongekende bloei relateert haar maar ten dele. Het blijft een feit dat in de afgelopen decennia miljoenen mensen de kerkelijke tradities de rug toekeerden, ofwel om in verband van lichte gemeenschappen gestalte te geven aan hun persoonlijke religiositeit, ofwel om in impliciet religieuze vormen zin te geven aan hun bestaan. De kerkelijke christelijke traditie lijkt maar zeer beperkt in staat om zich aan deze veranderde omstandigheden aan te passen.

3. Een veld van remonstrantse tradities

3.1 Inleiding

De situatie zoals die in de laatste paragraaf van het vorige hoofdstuk beschreven werd, geldt ook voor de remonstrantse traditie. Oude structuren werken niet meer en het is de vraag of er andere structuren ontstaan waarbinnen oude mechanismen opnieuw een kans krijgen of nieuwe zich kunnen ontwikkelen. Tegen deze achtergrond is een zevental ongestructureerde interviews gehouden tussen 24 november 2008 en 6 februari 2009.¹ De respondenten kregen twee algemene vragen voorgelegd: “Wat is traditie?” en “Wat is kenmerkend voor de remonstrantse traditie?” De resultaten uit de interviews en informatie uit literatuur leverden samen het materiaal voor een conceptuele beschrijving van de remonstrantse traditie.

Van de respondenten die geïnterviewd werden, werd verwacht dat ze over expertise beschikten op het gebied van de remonstrantse traditie. Op grond daarvan is gekozen voor een doelgerichte steekproef (*judgment sampling*) (Bernard 2002: 182-3). Die leverde acht respondenten op. Een van hen trok de toezegging om mee te werken op het laatste moment in. Ze gaf aan dat ze zichzelf niet voldoende bekwaam achtte om geldende uitspraken te doen. Ondanks de verzekering dat het daar niet om ging en herhaald benadrukken dat haar mening waardevol was, en uiteindelijk zelfs het aanbod om alle bijdragen te anonimiseren bleef zij bij haar standpunt.

Bij de selectie van de respondenten was het voornaamste criterium dat het ging om gezichtsbepalende remonstrantse theologen met een vergelijkbare expertise en professionele ervaring. Op grond van deze overwegingen zijn geïnterviewd: Dr. Tjaard Barnard (geb. 1968), Prof. dr. Christiane Berkvens-Stevelinck (geb. 1946), Prof. dr. Johan Goud (geb. 1950), Dr. Koen Holtzapffel (geb. 1961)², Ds. Lideke In 't Veld (geb. 1936), Dr. Johannes Magliano- Tromp (geb. 1964), Dr. Heine Siebrand (geb. 1951). In Appendix 3 is een korte biografische schets van hen opgenomen. Hieronder wordt de selectie van deze zeven respondenten ver-

1. Zie voor de methodische verantwoording de Inleiding, in het bijzonder de secties ‘Drie onderzoeksniveaus’ en ‘Aanpassing van het onderzoeksplan’. Daar worden de keuzen die gemaakt zijn ten aanzien van selectie van respondenten, interviewtechnieken, onderzoeksdata en analytische niveaus beargumenteerd en toegelicht.

2. Holtzapffel promoveerde, geruime tijd na het interview, in september 2009.

der toegelicht en wordt beargumenteerd waarom de keuzen relevant zijn voor een theoretische beschrijving van de remonstrantse traditie.

De verdeling tussen mannen en vrouwen is onevenwichtig: vijf mannen tegen twee vrouwen. Dat heeft te maken met het feit dat de kandidaat die zich terugtrok, vrouw is. Het bleek lastig om een andere respondent te vinden. Bovendien gaven de tot dat moment gevoerde gesprekken een goed beeld van het veld van remonstrantse tradities. Daardoor ontbrak de noodzaak om voor deze respondent een vervanger te zoeken.

De vrouwelijke respondenten verschilden op een aantal belangrijke punten van de geïnterviewde mannen. Om te beginnen was de enige niet-gepromoveerde respondent een vrouw. De kandidaat die zich terugtrok was overigens ook niet gepromoveerd. Daarnaast kenden beide vrouwen, die wel zijn geïnterviewd, geen klassieke predikantenloopbaan, in de zin dat ze niet direct na het behalen van het doctoraalexamen Godgeleerdheid en het proponentsexamen beroepen werden in een remonstrantse gemeente.³ Berkvens-Stevelinck is van huis uit boekwetenschapper. In 't Veld werkte voor zij predikant werd als directeur van de Arbeidersgemeenschap der Woodbrookers in Bentveld en als docent filosofie aan de Hogeschool van Amsterdam. De respondent die zich terugtrok, heeft wel een klassieke loopbaan.

Inhoudelijk onderscheidde de bijdrage van de vrouwelijke respondenten zich op twee punten van die van de vijf mannelijke respondenten. Zij richtten zich in het interview vooral op de periode vanaf 1968 en gingen uitgebreid in op de lijnen die van daaruit naar het eerste decennium van de 21e eeuw lopen. In 't Veld lette daarbij vooral op de wijze waarop het denken over emancipatie binnen de kerken en in de oecumenische verbanden een rol gespeeld heeft en de invloed daarvan op de remonstrantse traditie. Berkvens ging vooral in op het feit dat de 'generatie 1968' afrekende met een traditie en welke consequenties dat had in algemeen maatschappelijke zin. Tenslotte lieten beiden zich niet of nauwelijks uit over klassiek theologische of kerkhistorische onderwerpen. In 't Veld keek vanuit de praktijk en de rollen die zij in de loop van de tijd vervulde binnen de RB. Berkvens dacht vanuit eigentijdse vormen waarin religiositeit, op de rand van de kerk of afgeleid van kerkelijke vormen, gestalte krijgt, en, op historisch vlak, vanuit de inbedding van de kerkgeschiedenis in een bredere maatschappelijke geschiedenis.

Van de respondenten werkten er op het moment van interviewen vijf in een remonstrantse gemeente. Barnard, Goud, Holtzapffel, en Siebrand werkten in een grote remonstrantse gemeente (resp. Rotterdam, Den Haag, Rotterdam en

3. Ook Magliano-Tromp heeft geen klassieke predikantenloopbaan. Hij werd na zijn promotieonderzoek aan de Universiteit Leiden nog wel predikant in de Remonstrantse Gemeenten Alphen aan den Rijn en Waddinxveen. Hij heeft echter geen vervolg gegeven aan zijn predikantschap, maar een academische loopbaan gekozen. Hij vervult wel regelmatig gastpreekbeurten in remonstrantse gemeenten.

Utrecht). Berkvens-Stevelinck werkt tegenwoordig ook in Rotterdam, maar werkte toentertijd alleen in Breda. Twee van de zeven waren op het moment van interviewen geen predikant. In 't Veld was en is emeritus-predikant. Zij stond voor haar emeritaat in de Remonstrantse Gemeente Haarlem. Magliano-Tromp stond korte tijd als predikant in de Remonstrantse Gemeenten Waddinxveen en Alphen aan den Rijn.

De gemeente waarin respondenten stonden, was geen belangrijk selectiecriterium. Het ging vooral om persoonlijke kenmerken. Toch moet er een opmerking gemaakt worden over een type gemeente dat door de selectie van gesprekspartners ontbreekt. Het gaat om de samenwerkingsgemeente: een gemeente waarin twee of meer geloofsgemeenschappen van verschillende denominaties meer of minder intensief samenwerken. Meestal gaat het om een remonstrants samenwerkingsverband met een vrijzinnig protestante of een doopsgezinde gemeente. Desalniettemin is het kenmerkende van deze gemeenten wel vertegenwoordigd, namelijk dat de verschillen tussen tradities duidelijk worden in uiteenlopende ideeën over bijvoorbeeld ambt, liturgie of kerkorde. De Remonstrantse Gemeente Utrecht is weliswaar geen samenwerkingsgemeente, maar kent wel een groot aantal vrienden die afkomstig zijn uit de opgeheven Vrijzinnig Protestantse Leeuwenbergh Gemeente. De overgrote meerderheid van de leden van die gemeente is vriend geworden van de RGU. In het verleden werkte de gemeente Den Haag samen met de Doopsgezinde Gemeente Den Haag. Die samenwerking is, zoals dat genoemd wordt, ontvlochten.

Opvallend is ten slotte dat op het moment van interviewen vijf van de zeven geïnterviewden gepromoveerd zijn (momenteel zijn dat er zelfs zes). Bovendien waren twee van hen ten tijde van het interview (bijzonder) hoogleraar, in respectievelijk Utrecht (Goud) en Nijmegen (Berkvens). Aan deze zeer- en hooggeleerde oververtegenwoordiging ligt geen bewuste keuze ten grondslag. Er is gezocht naar gezichtsbepalende remonstrantse theologen met een verschillende beroepsmatige expertise.

3.2 Modernisme, vrijzinnigheid en de remonstrantse traditie

3.2.1 Links en rechts in de remonstrantse traditie

Remonstranten gebruiken de termen 'links' en 'rechts' nogal eens om tegenstellingen, voorkeuren of posities te duiden. Hoewel niet iedereen de verhouding in dezelfde termen duidde, herkenden alle respondenten de tegenstelling. De gangbare manier van spreken over links en rechts is een erfenis van het denken van de remonstrantse theologen K.H. Roessingh (1886-1925) en G.J. Heering (1879-1955).

Het is met name Roessingh geweest die inhoud gaf aan de tegenstelling. Heering werkte aan het vormgeven van het rechtsmodernisme als zelfstandige stroming.

Rechtsmodernisme is een uiting van onvrede met de negentiende-eeuwse moderne theologie en de receptie daarvan in de vroege twintigste eeuw door een tweede generatie moderne theologen. In een optreden voor de Vergadering van Moderne Theologen in 1918⁴ meende Roessingh een veranderde cultuurstemming te signaleren die ook op kerkelijk-godsdienstig vlak merkbaar was. Ten gevolge van deze veranderde stemming ontstond een kentering binnen het modernisme: het uiteengaan van een algemeen-religieuze en een christocentrische stroming.

Het uiteengaan had volgens Roessingh niet in de eerste plaats een theologische achtergrond, maar hing samen met een veranderde cultuurstemming. 'De toadering tusschen rechtsmodern en ethisch-orthodox is [...] een volkomen natuurlijk proces; men weet zich [...] theologisch dikwijls heel anders georiënteerd, maar men voelt zich in de geestelijke levenshouding tegenover onze moderne cultuur één. [...] Ziedaar, wat mij, in breeder verband, eigenlijk het belangrijkste lijkt van deze kentering in het modernisme: men gaat zich thuis voelen in anderen kring [...]. Nieuwe formaties scheppen zich nieuwe idealen, die met orthodox en modern weinig meer te maken hebben en men verbaast zich een weinig over hen, die nog altijd zoo vast overtuigd orakelen, dat er tusschen deze twee nooit eenig innerlijk contact kan groeien' (Roessingh 1926: 194).

G.J. Heering scherpt in zijn inleiding bij de Verzamelde Werken van Roessingh (Heering in: Roessingh 1926: ix-xxxii) de gesignaleerde kentering aan tot een fundamentele theologische tegenstelling tussen twee generaties moderne remonstrantse theologen. Hij doet dat in een kritiek op Nicolette Bruinings reactie op Roessinghs voordracht. Zij stelde: 'Het zijn geen andere indrukken, die gij ontvangt van de werkelijkheid, maar uwe vertolking van de indrukken, die wij beiden ontvangen, is anders' (Heering in: Roessingh 1926: xxi). Heering stelt daartegenover: 'Wij meenen, dat Bruining zich vergist, en dat Roessingh gelijk heeft: een andere geestesgesteldheid is hier uitgangspunt van een andere theologie, een geestesgesteldheid, die een zóó diepen indruk ontvangt van de tegenstelling zondig-heilig, dat deze tegenstelling door geen evolutionistischen gedachtengang uit het bewustzijn te verdringen is' (idem).

De eerste generatie moderne remonstrantse theologen, de linksmodern, hadden in de jaren zestig van de negentiende eeuw voor een ingrijpende hervorming van de RB gezorgd. Ze was zich als geheel tot de moderne richting gaan rekenen. Dit kwam onder meer tot uitdrukking in het feit dat de remonstranten

4. De tekst van deze voordracht is bewerkt tot een artikel met de titel 'Rechtsmodernisme' (Roessingh 1926: 183-214).

hun kerk modelleerden naar de vele genootschappen uit de negentiende eeuw, die zich toelegden op de bevordering van enig algemeen of meer particulier nut. De RB wierp zich op als een genootschap dat ten doel had 'het godsdienstig leven te bevorderen'. Leidraad daarbij was de overtuiging dat de mens, op grond van zijn redelijke vermogens, vooruitgang kon brengen op alle terreinen van de samenleving.

De tweede generatie moderne theologen nam afstand van dit optimisme, zoals blijkt uit het bovenstaande citaat van Heering, en verlegde de koers. Men nam afstand van de gedachte van het religieuze genootschap en zette een reorganisatie op in traditionele kerkelijke vormen. Daarmee namen de rechtsmoderneren echter geen afstand van het moderne gedachtegoed als zodanig. Zij herdefinieerden de sociale opdracht van de RB in termen van een profetische verantwoordelijkheid op grond van een functie als maatschappelijk geweten. Onder invloed van de rechtsmoderneren kreeg het remonstrantse gedachtegoed een herkenbaar dual karakter: kerkelijk traditioneel en maatschappelijk progressief. Deze koers was echter verre van onomstreden en zou in de jaren zeventig en tachtig tot hoogoplopende conflicten leiden.

3.2.2 Een breuk in de geschiedenis?

Hoe is de breuk die het modernisme bracht te duiden? Dat is een vraag die sindsdien vaak aan de orde is. Niet alleen expliciet in wetenschappelijke publicaties (Goud & Holtzapffel 2004, Barnard 2006, Vuyk 2012), maar ook impliciet in het gangbare gebruik van de tegenstelling tussen links en rechts. Een enkeling liet zich daar kritisch over uit. *'Zeker bij zo'n minuscule gemeenschap als wij zijn, vind ik het een beetje potsierlijk om te spreken over links en rechts en midden, buitenstaanders, enzovoorts. Het ligt allemaal heel dicht bij mekaar'* (Johannes Magliano-Tromp: interview 10 december 2008). Toch is onderscheid maken tussen links en rechts een structureel kenmerk van de remonstrantse traditie. De respondenten verschilden echter in hun benadering ervan. De een benadrukte de tegenstelling tussen links en rechts, terwijl de ander meer lette op manieren waarop in de remonstrantse traditie verbanden worden gelegd.

Tjaard Barnard benadrukte de tegenstelling. Hij duidde zelfs de remonstrantse geschiedenis in deze termen door de verschillen van inzicht tussen de eerste en tweede generatie moderne theologen te extrapoleren naar het geheel van de remonstrantse geschiedenis. *'Ik denk dat er in principe twee lijnen zijn die met elkaar stoeien door heel de geschiedenis heen. Namelijk, er is de klassiek calvinistische lijn en die is nog het meest nadrukkelijk aanwezig in de kerkelijke vormen. [...] En dan is er een vrijzinnige traditie, die je met enige goede wil kan terugbrengen tot een religieus humanistische, erasmiaanse traditie [...]. Die lijnen [hebben] altijd met elkaar geknakt en soms heeft de een het gewonnen, soms de ander'* (Barnard, inter-

view 20 november 2008). Barnard gebruikte in dit citaat de termen links en rechts niet uitdrukkelijk, maar zijn gedachte was een extrapolatie van zijn centrale these dat de overgang van de RB tot het modernisme een breuk in de remonstrantse geschiedenis representeert. Nadien was het onvoorstelbaar dat de orthodoxie deel zou uitmaken van de remonstrantse identiteit.

Dat er breuklijnen bestaan in de remonstrantse geschiedenis, daarover waren alle respondenten het wel eens. Of die breuklijnen zo geduid moeten worden zoals Barnard deed, daarover verschilden de meningen. Zo werd deze antithetische benadering ‘te kort door de bocht’ gevonden door Berkvens-Stevelinck. *‘Hoe zou je over moderniteit kunnen spreken als je niet vanuit een traditie spreekt? Je moet modern zijn ten opzichte van iets. Er wordt vaak een soort afscheiding gemaakt tussen traditie en moderniteit, dat vind ik fout. Moderniteit is vaak niets anders dan een volgende ontwikkeling van de traditie. Tussen twee perioden is er een hele overgangsfase waar allerlei dingen uit het oude worden meegenomen, in het nieuwe ingebracht en veranderd’* (Berkvens-Stevelinck, interview 1 december 2008).

De breuken in de geschiedenis zijn geen uiting van een continue antithese, maar representeren eerder een opeenvolging van generaties. De nieuwe vormen van een nieuwe generatie lijken een paradigmawisseling, maar zijn op de lange termijn vernieuwingen van de traditie. Het reduceren van de verschillen tussen generaties tot een dualistische verhouding tussen links- en rechtsmodernisme is een vereenvoudiging van de werkelijke betekenis van verschillen in een veld van tradities.

3.2.3 *Verskillende betekenissen van vrijzinnigheid*

Berkvens-Stevelinck had met name denkers, intellectuelen en theologen voor ogen. Magliano-Tromp daarentegen noemde de overdracht van de traditie van de ene generatie theologen of predikanten op een volgende van ondergeschikt belang. Het gezin, met de moeder als spil, is de klassieke plaats waar een traditie wordt doorgegeven. In deze voorstelling is de remonstrantse traditie een vroeg-moderne traditie, die zijn primaire inbedding heeft in de triptiek van familie, kerk en onderwijs. Juist die terreinen zijn sterk van karakter veranderd met de radicalisering van de moderniteit. J.A. de Koning signaleerde deze verandering al in 1959. Hij sprak van het verdwijnen van de ‘vóór-gemeente’, waarmee hij het geheel van organisaties rond het kerkelijk erf aanduidde.

De Koning doelde op de V.P.R.O. en de vrijzinnig christelijke jeugd- en studentenorganisaties (De Koning 1959). Ook Lideke in 't Veld noemde de jeugd- en studentenbeweging, VJK, VCJC en VCSB, als plaatsen waar jongeren kennismaken met geloven en traditie. Magliano-Tromp gaf iets dergelijks aan. *‘In het interbellum was al dat groepsleven ontzettend populair. Mensen wilden van alles samen*

doen. Ze gingen samen op kamp, samen marcheren, met vlaggen zwaaien. Het maakt niet uit of het nou de vrijzinnige jeugdbeweging of andere jeugdbewegingen waren, allemaal moesten ze op kamp en met een vlag zwaaien en bij het kampvuur zitten. Dat schept natuurlijk wel een band. In de jaren zestig wilde de jeugd ineens allerlei andere dingen in groepsverband gaan doen, die moeilijk met het kerkelijk leven te verbinden waren' (Magliano-Tromp, interview 10 december 2008).

Dat deze organisaties bestonden, was in het kader van de bredere, internationale vrijzinnige of liberale traditie bijzonder. Vanaf de jaren twintig van de twintigste eeuw organiseerde de Nederlandse vrijzinnigheid zich in een groot aantal kerkelijke en maatschappelijke organisaties die nauw samenwerkten. Ze hadden een plaats in een koepelorganisatie: de Centrale Commissie voor het Vrijzinnig Protestantisme (de C.C.). Binnen die koepel was een aantal vooraanstaande vrijzinnige figuren actief dat streefde naar het organiseren van het vrijzinnig christelijk leven als een vijfde zuil naast een rooms-katholieke, een orthodox-protestantse, een socialistische, en 'een algemene' (Van Leeuwen 2009: 174-5).

Veel vrijzinnige organisaties vestigden zich in 1931 in Utrecht aan de Nieuwegracht. In een van de panden aldaar is het Landelijk Bureau van de RB nog altijd gevestigd, als laatste van de vrijzinnige organisaties. Alle respondenten herkenden de plaats van de remonstrantse traditie in dit ruimere veld van de vrijzinnigheid. Daarbij werd steeds benadrukt dat de remonstranten in dat geheel een eigen plaats hadden als een vrijzinnig kerkgenootschap. Een actueel belang van dit gemeenschappelijke verband is er nauwelijks nog. Het is vooral iets van het verleden.

In internationaal verband heeft er nooit een vergelijkbare, georganiseerde vrijzinnigheid bestaan. Het dichtstbij komt de International Association for Religious Freedom (IARF)⁵ waarin ook de remonstranten participeren. Deze organisatie mist echter de uitstraling en invloed van een Wereldraad van Kerken. Dat maakt de vrijzinnigheid nog niet tot een exclusief Nederlands verschijnsel. '[Liberal Christianity] is not a church or denomination, but a movement within many of the mainline churches, both Catholic and Protestant. [...] In many cases, liberals and conservatives will worship together in the same church. [...] In historical terms Protestantism has a closer connection with liberalism than Roman Catholicism. [...] Liberal Christianity remains a predominantly Western movement, and a relatively "intellectual" one. In many ways liberalism represents a particular theological interpretation of Christianity, albeit one which often has a strongly activist agenda' (Woodhead 2002: 167).

5. Op haar website noemt de IARF zich 'The world's oldest global inter-religious organization, we have a century-plus history of encouraging interfaith dialogue & tolerance, with member groups in 25 countries, from faith traditions including Buddhism, Christianity, Hinduism, Islam, Shinto & Zoroastrianism' (via: <http://iarf.net/about/>. Geraadpleegd op: 21 juli 2012).

In een groot deel van de *mainstream* kerken zijn allerlei typisch vrijzinnige verworvenheden gemeengoed: de scheiding tussen kerk en staat, een historisch-kritische lezing van de bijbel, de gelijkwaardigheid van mensen en ‘*the overriding importance of love*’ (Woodhead 2002: 170). De Amerikaanse godsdienstsocioloog Nancy Ammerman gaat nog een stap verder. Zij rekent een kleine meerderheid van de Amerikaanse christenen tot de *lay liberals*. ‘Most observers seem to measure strength of belief and commitment against a norm defined by evangelicalism, equating that with “religiosity” and painting these non-exclusivists less involved practitioners as simply lower on the scale. [...] I suggest that “lay liberals” are not simply lower on the religiosity scale. Rather they are a pervasive religious type that deserves to be understood in its own terms’ (Ammerman 1997: 196).

Deze *lay liberals* hangen een ondogmatische (*non-ideological*) overtuiging aan die Ammerman ‘*Golden Rule Christianity*’ noemt. Het gaat om een geleefde religiositeit (*lived religion*) die niet voortkomt uit overtuigingen en geloofsvoorstellingen, maar uit persoonlijke ervaringen en normen die betrekking hebben op relaties en zorg (McGuire 2008; Ammerman 1997). Karen Armstrong is de beroemdste exponent van deze beweging (Karen Armstrong 2011). Christiane Berkvens-Stevelinck noemde haar een van de weinige grote eigentijdse vrijzinnige denkers. Berkvens-Stevelincks eigen *Cathechismus van de compassie* (Berkvens-Stevelinck & Alblas 2010) is een link van de Nederlandse vrijzinnigheid met deze internationale vrijzinnigheid.

Een variant op deze duiding van het vrijzinnig christendom is de duiding van vrijzinnigheid als ‘een mentaliteit, die zich kenmerkt door een open, kritische houding ten aanzien van de traditie waarin men nu eenmaal staat, zonder die traditie los te willen laten, en die gepaard gaat met tolerantie ten aanzien van andermans traditie’ (Ter Borg 2010: 108). ‘Pal staan voor je traditie, zonder die te verabsoluteren’, zo vatte Ter Borg het kernachtig samen tijdens het Zinweb Lustrumsymposium ‘Nieuwe Vrijzinnigheid: Tolerantie met toekomst’, op 5 april 2008 aan de Leidse Universiteit gehouden.

Holtzapffel en Magliano waren hier kritisch over. Holtzapffel vond Ter Borgs definitie te ver af staan van de kerkelijke vormen waarin de remonstrantse vrijzinnige traditie gestalte krijgt (interview 24 november 2008). Magliano richtte zich op diens methodiek en inhoud: ‘*Ik heb [...] moeite met het oppakken van een begrip, dat er is, en dat een andere dan de gebruikelijke betekenis geven, en vervolgens met die nieuwe invulling geschiedwetenschap gaan bedrijven. Dus je gaat eerst vrijzinnigheid herdefiniëren en vervolgens dat wat zich in de jaren dertig vrijzinnig noemde, ineens op grond van die definitie in dat kader beschrijven. [...] Als ik [het] nou een beetje, voor de helderheid, ook weer karikaturaal neerzet, is een vrijzinnig mens volgens hem eigenlijk vooral aardig*’ (Magliano-Tromp, interview 10 december 2008). De kritiek van Holtzapffel en Magliano had dezelfde strekking: ze zagen geen verband tussen vrijzinnigheid en niet-institutionele religiositeit. Dat

komt voort uit het feit dat de respondenten de remonstrantse traditie over het algemeen beschrijven in klassiek-moderne termen.

De combinatie van een klassiek-moderne organisatie en de instituering van de Nederlandse vrijzinnigheid bood een aantal voordelen die de remonstrantse traditie een heel eigen karakter gaven. Als kerkgenootschap participeerde men zelfstandig in allerlei interkerkelijke en oecumenische verbanden. Daar waren de remonstranten bijzonder actief. Ze stonden mede aan de wieg van de Wereldraad van Kerken. Daar vertegenwoordigden ze het vrijzinnige geluid. Als vrijzinnigen konden ze voluit participeren in de verschillende landelijke vrijzinnige verbanden. Onder andere op die manier gaven ze inhoud aan wat G.J. Heering ‘de profetische rol’ van het kerkgenootschap had genoemd. Dat de landelijke georganiseerde vrijzinnigheid ter ziele is, heeft de remonstrantse traditie een groot deel van haar inbedding in de samenleving ontnomen.

3.3 De vormen van de remonstrantse traditie

3.3.1 Een neiging tot traditionalisme

Johan Goud maakte, toen het over traditie ging, een onderscheid tussen een *traditum*, ‘iets wat doorgegeven wordt’, en een *tradendum*, wat vrij vertaald zoiets betekent als ‘iets wat de moeite waard is om door te geven’. Het *traditum* is wat huidige generaties ontvingen van eerdere generaties. Het *tradendum* is wat de huidige generatie meent te moeten doorgeven aan komende generaties. Het begrip *tradendum* heeft een hermeneutisch normatieve connotatie. Traditie staat niet voor een waarde vrije beschouwing van het eigen verleden, maar voor een interpretatie die wordt bepaald door de omstandigheden en door een toekomstverwachting. Traditie is in dit opzicht ‘*the use of history to make history*’.⁶ Vanzelfsprekend is niet iedereen het eens over de vraag wat de moeite waard is om door te geven. In de remonstrantse traditie spitst die discussie zich toe op de betekenis van traditionele christelijke vormen en de “modulatie” (Johan Goud) van die elementen om de aansluiting bij de moderne cultuur te behouden.

In de discussie over modulatie spelen de begrippen links en rechts opnieuw een rol. Daarbij valt op dat de aanduiding links een weinig vastomlijnde betekenis heeft. Over het algemeen gaat het om personen, stromingen of groepen, die hun uitgangspunt nemen in de antitradities van wetenschap, kunst en emancipatie. ‘Links’ staat voor de bereidheid tot een sterke modulatie of zelfs tot volledige

6. Giddens noemt dit een intrinsiek modern verschijnsel dat met ‘*coding temporality*’ te maken heeft (Giddens 1990: 45-53).

eliminatie van traditionele kerkelijke vormen. ‘Rechts’ heeft een duidelijkere betekenis. Het gaat om het belang hechten aan traditionele christelijke vormen en gebruiken, en die verdedigen. Deze ‘rechtse’ visie op kerkelijke vormen brengt een neiging tot traditionalisme met zich mee. Ondanks dit traditionalisme kan de remonstrantse traditie niet orthodox genoemd worden. Ook voor rechts geldt dat met de overgang naar het modernisme een belangrijke verschuiving is opgetreden waar men niet achter terug wil.

Het voornaamste aspect van die verschuiving is de veranderde status van de bijbel. *‘Met het loslaten van het bijbelgezag, viel een quasi-objectieve openbaring weg, zodat het nog veel moeilijker werd dan met de bijbel om een gemeenschappelijke grond te vinden’* (Magliano-Tromp, interview 10 december 2008). Lideke In ’t Veld noemde een kritische houding tegenover de bijbel typisch remonstrants. Ze haalde een opmerking aan uit een gespreksgroep waaraan ook een aantal ‘stoer gereformeerde dames’ meedeed. *“Al wie niet gelooft dat Jezus Gods zoon is, is verdoemd”, zeggen ze [de stoer gereformeerde dames, M.J.] dan hardop. [...] Dan zeggen ze daar achteraan, “Ja, ik vind niet dat jullie veroordeeld zijn, maar het staat er wel”. Zo’n houding is mij volstrekt vreemd’* (In ’t Veld, interview 9 februari 2009). Remonstranten zouden vermoedelijk eerder zeggen: ‘Het staat wel in de bijbel, maar ik vind ...’. Met een kritische bijbelbenadering wil men in de remonstrantse traditie recht doen aan zowel het geloof als de rede. Er wordt gezocht naar manieren om ze bij elkaar te houden.

De kritische benadering van de bijbel en het loslaten van het bijbelgezag doen dan ook niets af aan de fundamentele betekenis ervan voor de remonstrantse traditie. *‘Ik vind dat we de traditie van de bijbel vast moeten houden. Als we dat loslaten, als we gaan zeggen, nou, je kan op de kansel ook weet ik wat allemaal lezen in plaats van de bijbel, daar ligt voor mij de grens. Voor mij zit de kern van de traditie in het vasthouden aan de kern van de bijbelse boodschap’* (In ’t Veld, interview 9 februari 2009). Dit bevestigt nog maar eens de stelling van Magliano-Tromp dat het met het loslaten van het bijbelgezag het steeds moeilijker is geworden om een gemeenschappelijke grond te vinden. Of de bijbel van fundamenteel belang is, hangt af van ieders persoonlijke overtuiging. Er is ook ruimte om er anders over te denken. Het ontbreken van een quasi-objectieve toetssteen, zoals de bijbel tot in de jaren zestig van de negentiende eeuw was, maakt dat het vasthouden aan vormen, inhouden, en gebruiken een traditionalistisch karakter krijgt. Dat is de belangrijkste betekenis van ‘rechts’ in dit opzicht: het willen behouden van bepaalde vormen, zonder dat er met doorslaggevende argumenten kan worden aangetoond dat die vormen een fundamentele betekenis hebben.

3.3.2 Hermeneutische grenzen van de remonstrantse traditie

Koen Holtzapffel stelde dat er drie groepen zijn waarvoor de Remonstranten interessant zijn. In de eerste plaats: voor mensen die van huis uit remonstrant zijn. Dat is een kleiner wordende groep waarvoor betrokkenheid in toenemende mate ook het karakter krijgt van een persoonlijke keuze. In de tweede plaats voor ietsisten: mensen met een geïndividualiseerde geloofsbeleving. Daarnaast zijn er mensen die de overstap maken uit een andere, vaak orthodoxere kerkelijke kring. Voor ietsisten is er, vanwege het belang van de geloofsgemeenschap, het minste te halen. *‘Om die groep [de ietsisten] te bereiken, [moet je] naar een volstrekt geïndividualiseerde vorm van godsdienstbeleving toe. Daar moet je ook ruimte voor bieden, maar ja, ik denk dat je inderdaad toch wel afscheid neemt, als je echt die richting verder op zou gaan, van het traditionelere kerkmodel. Ik heb dan toch het gevoel dat dat niet goed zou zijn. Ik denk dat het dan nog verder verdampt’* (Holtzapffel, interview 24 november 2008). Hier wordt een duidelijke grens getrokken: de remonstrantse traditie is onlosmakelijk verbonden met een geloofsgemeenschap in de vorm van een traditioneel kerkgenootschap.

In die vorm krijgt de specifieke inhoud van de remonstrantse traditie gestalte. Die bestaat in een verbinding van de humanistische waarden van vrijheid en verdraagzaamheid met de christelijke traditie. *‘Je wordt bij de remonstranten gesocialiseerd in een bepaald waardepatroon. Je ziet dat denk ik terug in de manier waarop ze met vragen uit de christelijke traditie omgaan. Je hebt natuurlijk altijd de spanning: leg je nu meer het accent op het humanistische of op het christelijke aspect, [...] maar men vindt elkaar op die algemeen christelijk-humanistische waarden. En men weet die waarden over het algemeen heel goed te verbinden met de eigen geschiedenis. Men zal natuurlijk ook altijd bepaalde passages uit de bijbel [...] naar voren weten te halen: terecht. Ja, dat geeft natuurlijk een aangenaam klimaat, dat misschien soms ook wel wat vrijblijvend wordt, omdat je natuurlijk, vanwege dat respect voor elkaars opvattingen, natuurlijk ook heel moeilijk tot een eenduidig iets komt’* (Holtzapffel, interview 24 november 2008).

In kenmerkende vormen krijgt de inhoud gestalte en ontstaat een aangenaam, wat vrijblijvend klimaat. Dat is een gevolg van de centrale betekenis van het respect voor elkaars opvattingen. Daarmee stuiten we op de andere grens van de christelijke traditie. Holtzapffel illustreerde die aan de hand van reacties op bijdragen van H.J. Adriaanse en E.P. Meijering aan de bundel *Een mens – vol van Geest* (Dicou & Goud 2008), die hij ‘het Jezus-boekje’ noemde. *‘Het grappige in dat stukje van Adriaanse in het Jezus-boekje is dat hij natuurlijk een opvatting heeft die een beetje op de rand van de christelijke traditie staat, als het gaat om de opstanding van Jezus. Maar dan eindigt hij ook weer met: “Nou ja, als ik het nou zo lees in de remonstrantse geloofsbelijdenis dan geloof ik dat ik mij er zelfs met mijn opvatting nog wel onder kan scharen. Dat ik toch ook dat ‘hij is niet dood, hij leeft’*

vrij poëtisch kan opvatten.” Nou ja, oké, dat zal de gemiddelde remonstrant en ook ik, prima vinden. Terechte conclusie van Adriaanse. De tolerantie zal dan eerder zijn grens hebben richting de orthodoxie, dan richting de vrijzinnigheid. Ik kan het niet bewijzen hoor, maar het zou best kunnen dat men eerder dan toch moeite heeft met de wat orthodoxe taal van Meijering, dan misschien met Adriaanses opvatting’ (Holtzapffel, interview 24 november 2008).

In de remonstrantse traditie zijn twee hermeneutische grenzen in het geding. Wanneer het gaat om de *vorm* ligt die bij de organisatie van de geloofsgemeenschap als een traditioneel kerkgenootschap. Wanneer daaraan getornd dreigt te worden, wordt er gesteld: we zijn de NPB niet of het Humanistisch Verbond. Dat is de grens voor links. Wanneer het gaat om de *inhoud* ligt de grens bij een vrije verhouding tot de traditionele christelijke voorstellingen. Je mag je daar spreekwoordelijk zo orthodox toe verhouden als je zelf wilt. Echter, wie de vorm op orthodoxe gronden verdedigt, wordt gewezen op het vrijzinnige karakter van de RB. Dat is de grens voor rechts.

3.3.3 *Het spel met de vormen in liturgie en theologie*

De kerkelijke vormen bepalen voor een belangrijk deel het imago van de RB. Bij die vormen moet in de eerste plaats gedacht worden aan de kerkdienst en de liturgische vormen die daarbij horen. Heine Siebrand sprak over het performatieve karakter van de rituele taal van de liturgie (interview 19 december 2008). Er kan onderscheid gemaakt worden tussen constaterende en performatieve taaluitingen. Constaterende uitspraken hebben een verwijzende functie en hebben het karakter van een vaststelling of een mededeling. In performatieve taaluitingen treedt de verwijzende functie terug of verdwijnt zelfs helemaal ten gunste van een scheppende functie: er wordt al sprekend iets tot stand gebracht. Hier valt te denken aan een belofte, een leugen of, in een bijzondere context als die van het ritueel of de liturgie, aan een gebed of overdenking (Van Leeuwen 2002: 74-5).

Door te spreken over God, of beter nog, tot God, krijgt hij betekenis in de context van de liturgie, meer dan dat verwezen wordt naar God als een werkelijkheid buiten of in mensen. Het constaterende aspect van het spreken over of tot God behoort tot het domein van persoonlijke betekenisgeving, terwijl het performatieve aspect in principe alle aanwezigen bereikt en tot op zekere hoogte zelfs verenigt. Wat dat betreft is de kerkdienst een spel dat volgens de regels moet worden gespeeld. *‘Dat ik een witte toga draag, [...] vind ik passen bij het typische van het gebouw van de Geertekerk.’⁷ [...] Ik kom ook tegen, hier op de Heuvelrug,*

7. De Geertekerk is het kerkgebouw van de Remonstrantse Gemeente Utrecht waar Siebrand predikant was.

dat iemand in een afgezakke spijkerbroek en een slordig jasje komt.⁸ Dan zeggen mensen, daar ga ik niet meer heen, want het spel wordt niet gespeeld. Het is toch een toneelstuk dat je daar speelt. Dat moet kloppen. Liturgie, nee, religie in het algemeen moet je eigenlijk zeggen, is het instrument om iets tot heiliging te brengen of te profaniseren. Voor mij is daarom het spelelement in een kerkdienst zo belangrijk. Dat er een lichte toets van spel in zit waardoor als het ware iets wat geneigd was om heel heilig te worden in een bepaalde traditie ook weer terug kan naar profanisering. Maar dat ook weer gewone teksten die gewoon uit de samenleving gegrepen zijn, door het spel, door de plaatsing in de liturgie, als het ware op den duur een zekere mate van heiliging kunnen ondergaan. Voor mij is het instrument religie daarvoor: het spel tussen profanisering en heiliging' (Siebrand, interview 19 december 2008).

Religie als een spel: Heine Siebrand verwees toen hij het hierover had naar een reactie van Harry Kuitert op een van zijn publicaties. Remonstranten durven volgens Kuitert de laatste stap voorbij het klassieke godsbegrip niet te zetten. Dat zou ook voor Siebrand gelden: hij is misschien radicaler, maar uiteindelijk denkt ook hij nog dat God op een klassieke manier bestaat. Siebrand was het eens met het eerste deel van de stelling, maar niet met de opmerking van Kuitert aan zijn adres. Als theoloog en predikant voelde hij de verantwoordelijkheid om met zijn manier van spreken over God mensen niet iets af te nemen.

Wanneer het over God gaat, denkt hij in termen van rollen, posities en ontwikkeling. *'Je hoopt dat je leeft in een bepaald soort orde, een bepaald soort universum. Daar bouw je voor een deel zelf aan en voor een deel wordt je dat aangereikt. Ik zou dan zeggen, bijvoorbeeld als het om de naam van God gaat: je positioneert een aantal referentiepunten. En dat referentiepunt krijgt een zekere importantie voor jou. Voor de een kan het referentiepunt de Geest zijn, of de stilte, of de ruimte. Waarom ervaar ik mijzelf als een gelovig mens? Ik ervaar me ook echt als een gelovig mens. In die zin geloof ik ook in God: als een referentiepunt dat ik gaandeweg in mijn levensgeschiedenis, na heel veel jaar niet in de kerk, ergens gepositioneerd heb. Waarbij ik het gevoel heb [...] dat ieder systeemdenken weer doorkruist wordt door de Geest, door de Ruach.⁹ En dat je steeds weer moet kiezen waar je de belangrijke referentiepunten in het universum van je leven plaatst. In die context leef ik. Dat kan ook verschuiven. En ik heb dagelijks met mensen te maken die vertellen dat al die referentiepunten aan het schuiven zijn. Maar ik heb dat referentiepunt van iets absoluuts, iets wat mij in overweldigende zin raakt. [...] Ik heb [...] moeite om te zeggen, geloof jij nou in God? Ik heb geen betere zin, maar dat is mijn taal eigenlijk niet. Dat suggereert dat ik geloof dat er ergens een God is. Nee, ik geloof dat er*

8. Siebrand doelt hier op voorgangers in NPB-gemeenten.

9. Ruach is Hebreeuws voor geest.

een overweldigende kracht, een beweging is in het leven, die mij helpt dingen te doen die ik kan doen. Maar dat ik daar wel een soort orde voor moet helpen scheppen waarin ik dat kan positioneren' (interview 19 december 2008).

In dit citaat wordt duidelijk hoe een predikant tegelijk expert is en hoeder van de traditie. Siebrand liet zien dat hij zich ervan bewust is hoe de traditie gestalte krijgt in het rituele domein van de liturgie in vormen die eigen zijn aan die traditie. Tegelijk gaf hij duidelijk aan wat het naar zijn idee betekent dat hij als theoloog verantwoordelijk is voor de interpretatie van wat in de rituelen gestalte krijgt in termen van aanwijzingen, regels of bemoedigingen voor het alledaagse leven. Hoewel hij zelf niet gelooft dat God nog op een klassieke manier bestaat, voelt hij zich verantwoordelijk om een ander niet iets af te nemen. Dat is het soort verantwoordelijkheid dat past bij de functie van de predikant als hoeder van de traditie.

3.4 Het taalgebruik van de geloofsgemeenschap

De expertise van predikanten en hun traditionele positie in het rituele domein betekenen niet dat zij zelfstandig bepalen hoe de traditie gestalte krijgt. De hoeders staan in het ritueel voor de gemeenschap. Ten overstaan van die gemeenschap geven zij gestalte aan de traditie. Ten behoeve van de gemeenschap maken zij de traditionele inhouden toegankelijk. Daarmee heeft de gemeenschap een niet te verwaarlozen betekenis. Dat blijkt bijvoorbeeld als de plaats van het avondmaal in de liturgie aan de orde is. Remonstranten hebben over het geheel genomen weinig met het avondmaal. Er wordt avondmaal gehouden op de laatste zondag van het kerkelijk jaar en op Witte Donderdag, *'eventueel op Goede Vrijdag als een gemeente echt traditioneel is'* (Barnard, interview 8 november 2008). Er bestaat onder een kleine minderheid van remonstranten zelfs een klassieke avondmaalsmijding, die wordt ingegeven door theologisch linksmoderne sentimenten tegen kerkelijke vormen. Hieruit blijkt dat een neiging tot traditionalisme niet beperkt blijft tot, in theologisch opzicht, rechtsmoderne voorkeuren. Aan de discussie over het avondmaal ligt de impliciete overtuiging ten grondslag dat het avondmaal een plaats heeft in de liturgie. Dat wordt ook niet betwist door mensen die het avondmaal mijden. In de avondmaalsmijding krijgt een persoonlijke verhouding tot dat gebruik gestalte. Die vrijheid is onomstreden.

3.4.1 Het gangbare taalgebruik van de geloofsgemeenschap

In de loop van de tijd is door predikanten meermaals het initiatief genomen om de remonstrantse liturgische traditie te vernieuwen.¹⁰ In de jaren zeventig en tachtig werden zij daartoe geïnspireerd door de liturgische vernieuwing in de vrouwenbeweging en in de oecumenische en liturgische beweging (In 't Veld, interview 9 februari 2009).

De maaltijdviering of het avondmaal was een belangrijk aspect van de liturgische vernieuwing. Een van de motieven om de bestaande avondmaalspraktijk te veranderen was de wens van een aantal predikanten om de remonstrantse liturgie meer in lijn te brengen met die van andere kerken. Bovendien achtte men vernieuwing van de remonstrantse liturgische traditie wenselijk uit onvrede met het feit dat het gesproken woord in de remonstrantse kerkdienst nagenoeg voorbehouden was aan predikanten. De kerkdienst werd teveel ervaren als een *oneman-show* van predikanten.

De overtuiging dat de liturgie het eigendom is van de gemeente gaf de wens in de gemeente een duidelijker stem te geven in de liturgie. Dat gebeurde door gemeentelieden meer te betrekken bij het voorbereiden van diensten en hen een rol te geven in de kerkdienst als lector, als gastvrouw of gastheer. Verder kwam er, vooral met de uitgave van het *Liedboek voor de Kerken* in 1973, meer aandacht voor de gemeentezang. Er werden toen in veel gemeenten cantorijen opgericht. Verder kreeg de gemeente letterlijk een stem in de liturgie door het opnemen van gezamenlijk gesproken gebeden.

Op deze inzet tot vernieuwing is verschillend gereageerd. Over het algemeen geldt dat de remonstrantse liturgische traditie een laagkerkelijk karakter heeft behouden die op veel plaatsen enige liturgische vernieuwing niet in de weg heeft gestaan. Zo kennen veel gemeenten gezamenlijk gezongen of gesproken responsies, wordt gezamenlijk het Onze Vader gebeden en in een aantal gemeenten bestaat een cantorij die op hoogtijdagen als Kerst en Pasen zingt in de kerkdienst.

10. Sinds de jaren 70 verschenen verschillende orden van dienst en teksten voor liturgisch gebruik. In 1976 verscheen *Orden van dienst, vormen van belijden en gebeden*. In 1996 verscheen het *Liturgiekatern*, in 1997 gevolgd door een *Liturgieklapper*. Verder publiceerden verschillende hoogleraren over de liturgie. Van G.J. Hoenderdaal verscheen in 1970 *Riskant spel: Liturgie in een geseculariseerde wereld*. Th.M. van Leeuwen schreef mee aan het standaardwerk over de protestantse eredienst: Oskamp & Schuman (1998) *De weg van de liturgie* (Meinema: Zoetermeer). In 2009 verscheen *Vieren en brevieren: Liturgische bouwstenen voor kleine geloofsgemeenschappen* (Meinema: Zoetermeer). Verder zijn er liedbundels. In 1999 verscheen *Tussentijds: Liederen voor kerkdiensten, vieringen en bijeenkomsten* (Utrecht/Zwolle). In 2010 verscheen *Licht van Coot van Doesburg: 100 liedjes die onder andere in de liturgie te gebruiken zijn*. Verder werd er geschreven over de doop, kerkbouw en -inrichting en over leesroosters. Zie ook: Cossee e.a. 2000: 69-87.

Over het algemeen blijft echter de gedachte leidend dat de predikant zelf beslist hoe hij vorm geeft aan de dienst.

Hier komt een paradoxaal aspect van de remonstrantse traditie naar voren dat goed uitgelegd kan worden in termen van De Saussures onderscheid tussen taalsysteem (*langue*) en taalgebruik (*parole*): de vormen van de traditie zijn het taalsysteem van de geloofsgemeenschap; hoe de gemeenschap ermee omgaat is het taalgebruik. Een voornaam motief voor liturgievernieuwing was de gedachte dat de liturgie eigendom is van de gemeente. Dat is het taalsysteem. Echter, veel van die pogingen hadden weinig succes. Dat komt niet voort uit een verschil van mening op dit punt. Het is geen gevolg van een verschillend taalsysteem, maar ze liepen stuk op het gangbare taalgebruik van de geloofsgemeenschap. Dat gangbare taalgebruik houdt in dat in de remonstrantse traditie de gemeente veel te zeggen heeft over de liturgische taal, maar ervoor kiest om weinig te zeggen of zelfs te zwijgen. Anders gezegd: die passieve rol van de gemeente in de liturgie is in veel remonstrantse geloofsgemeenschappen het alledaagse taalgebruik.¹¹

3.4.2 *Lauwheid jegens vernieuwingen en weerstand tegen verandering*

Niet alleen op het terrein van de remonstrantse liturgische traditie zijn de mogelijkheden tot vernieuwing beperkt. Alle respondenten signaleerden een lauwheid jegens vernieuwingen en weerstand tegen veranderingen die op gespannen voet staat met de remonstrantse openheid voor cultuur en de samenleving. *‘Vanuit de openheid voor de cultuur zou je iets verwachten van grote vernieuwingsgezindheid, maar dat is denk ik zeer beperkt. Voor zover wij [de predikanten, MJ] op een gegeven moment dingen doen, is dat meer persoonlijk initiatief. [...] Ik denk ook dat we daar wat achterop zijn geraakt, in alle grotere kerken is veel meer aandacht dan vroeger voor de cultuur en samenlevingsvraagstukken. Er wordt daar denk ik ook wel deskundiger op gereflecteerd dan inmiddels in ons kleine kerkgenootschap nog mogelijk is’* (Holtzapffel, interview 24 november 2008).

Daarbij ontbreekt het ook nog aan gedrevenheid. *‘We geloven het allemaal wel weer een beetje en komen er een beetje achteraan hobbelen’* (Holtzapffel, interview 24 november 2008). In ’t Veld sprak van een spagaat, waarin ze verkeerde. *‘In de vrouwenbeweging gebeurde van alles en nog wat aan vernieuwing: liturgische vernieuwing, nieuwe vormen. Ik heb het in Haarlem ook wel geprobeerd, maar dat is niet aangeslagen en ik snap nog steeds niet goed waarom. Het is een beetje ook de remmende voorsprong. [...] Volgens mij hebben we ook wel op de een of andere*

11. Ferdinand de Saussure (1857-1913) is een Zwitserse taalkundige die een onderscheid maakte tussen het concrete, alledaagse taalgebruik enerzijds en een abstract taalsysteem dat bestaat uit een geheel van regels, die aan het concrete taalgebruik ten grondslag liggen (Van Buuren in: Ricoeur 1991: 7). Het taalsysteem is de differentiestructuur die aan afzonderlijke taaluitingen betekenis geeft (Korsten 2002: 252).

manier de boot gemist. Dat we in het hele denken over man-vrouw relaties, over rolpatronen [...] toch vaak nog een beetje traditioneel gebleven zijn, [...] ook wat homoseksualiteit betreft. Ik merk toch ook, het heeft iets vrijblijvends altijd. Officieel is het dan allemaal oké, maar het moet niet te dichtbij komen. Ook een beetje van burgerfatsoen, hè, dat speelt bij de remonstranten toch ook nog wel een rol hoor' (interview 9 februari 2009).

3.4.3 De ruimte voor een eigen verhouding tot de traditie

Er bestaat dus een structureel element van weerstand tegen vernieuwing die niet alleen afhangt van de geringe omvang van de RB of een gebrek aan gedrevenheid, maar ook een uiting is van conservatisme en burgermansfatsoen. De remonstrantse traditie is daarmee in de kern *'klassiek en traditioneel'* (Heine Siebrand, interview 19 december 2008). In het algemeen geldt dat de remonstrantse traditie gestalte krijgt in kerkelijke vormen die gangbaar zijn in de bredere christelijke traditie. De remonstrantse traditie kan op grond van die vormen gerekend worden tot de protestantse, meer precies: de gereformeerde kerkfamilie.¹² Dat betekent echter niet dat er geen ruimte is voor discussie of om te kiezen welke verhouding tot de klassieke kerkelijke vormen past bij de eigen identiteit.

'De Remonstrantse Broederschap heeft qua kern en qua boodschap, een tamelijk klassieke, misschien zelfs wel conservatieve uitstraling, terwijl het publiek radicaler is. De vraag is, is dat ook noodzakelijk? Dat de kern een zekere voorspelbaarheid blijft behouden, waarbij nog steeds die verhalen worden voorgelezen. Ik merk dat ook in de keuze voor het leesrooster dat wij volgen.¹³ Het komt wel eens voor dat een collega zegt, nou die tekst heb ik niets mee, daar ga ik niet over preken. Dat is zo lastig. Mijn stelling is altijd, het maakt niet uit, de kracht van de vrijzinnigheid is dat dan de predikant in het openbaar laat zien welke verhouding hij kiest tot die tekst en of hij daar ook een tweede stem aan kan geven. Dus dat hij zegt: "zo zagen zij het, maar beste mensen, zo kunnen wij dat niet meer zien". Maar hoe dan wel? Dat vind ik de kracht van vrijzinnigheid, dat die ruimte er is. Dat je in het openbaar, in de eredienst, zonder tot een debat te komen zodat het toch een dienst blijft, zegt: "dit is de kerk waar men de ruimte heeft om in het openbaar afstand te nemen van een tekst, die toch voorgelezen blijft worden, omdat hij tot die traditie behoort"' (Siebrand, interview 19 december 2008).

12. Mogelijk kent de remonstrantse traditie een lichte toets van katholicisme, zoals Berkvens stelde, al is niet duidelijk of ze doelde op het aantal predikanten met een katholieke achtergrond of op Arminius' weergave van de predestinatieleer waarin iets herkenbaar is van een geringe mate van menselijke verdienste naast de onmetelijke goddelijke genade.

13. Siebrand heeft het hier over de Remonstrantse Gemeente Utrecht.

In de vrijheid een eigen verhouding te kiezen tot de traditionele vormen krijgt het persoonlijke element gestalte in het remonstrantse veld van tradities. Het is een vrijheid die niet voorbehouden is aan predikanten, maar geldt als de algemene persoonlijke vrijheid. In de vrijheid om uitdrukking te geven aan een eigen verhouding tot de traditionele kerkelijke vormen krijgt het kroonjuweel van de traditie gestalte: het persoonlijke geloven. Dit heeft een eigenaardig karakter. Ondanks de centrale betekenis krijgt het nauwelijks een expliciete uitdrukking in het gedrag van mensen. *‘Dat is typisch een probleem van de vrijzinnigheid. Dat het natuurlijk zeer individueel beleefd wordt en dat het in het dagelijks leven wel een bepaalde betekenis heeft, maar geen hele hoge prioriteit’* (Holtzapffel, interview 24 november 2008).

3.4.4 Onbegrepen vroomheid

Er zijn nogal wat remonstranten die zelden of nooit in de kerk komen en evenmin op een andere manier er blijk van geven de band met het kerkgenootschap te waarderen. Dat betekent niet dat ze zich niet verbonden voelen met de traditie. Het is echter heel moeilijk om daar bij te komen. *‘Het is natuurlijk een heel gezellige club, maar als het al te diep gaat klappen mensen direct dicht. Maar er zit daaronder, maar raak dat vooral niet teveel aan, toch wel religieuze emotie en een religieus gevoel. Van sommige mensen waar ik, bij wijze van spreken, al jaren kom, een keer per jaar, heb ik geen idee wat ze geloven. [...] Het lijkt gewoon niet bon ton te zijn om erover te spreken, zelfs niet met je dominee. Het is gewoon niet netjes, daar hebben we het niet over. Het wordt wel verondersteld’* (Barnard, interview 8 november 2008).

Beter dan zo kan niet geïllustreerd worden wat de betekenis is van de stelling dat de kern van tradities niet uit expliciete vormen bestaat, maar in vanzelfsprekend en vaak nauwelijks opgemerkt gedrag. *‘Traditie dat is de inbedding van je denken, van je gedrag en van je gebaren. Het is het veld waarin je je beweegt op een natuurlijke manier zonder je te moeten afvragen “wat ben ik aan het doen?” Traditie is een soort vanzelfsprekendheid van zijn’* (Berkvens, interview 1 december 2008). Daar moet je, als nieuwkomer mee om leren gaan. *‘Een heel stuk [van de traditie, MJ] zit op herkenning. Van: voelen wij ons hierbij thuis? Kijk, het is natuurlijk anders voor mensen die nieuw binnenkomen. Die kijken daar ook soms wat gek tegen aan. Gewoon de vanzelfsprekendheden die er zijn, die natuurlijk elke groep heeft. Een groep die niet een heel helder omschreven leer heeft, heeft veel meer traditie nodig om te kunnen bestaan. Dat zie je eigenlijk rond 1900 ook al. Rond 1900 had men het probleem dat er heel veel nieuwe remonstranten bijkwamen, maar die moesten natuurlijk gesocialiseerd worden in waar remonstranten nou voor stonden. [...] Nou ja, en in zekere zin is dat, als je nu nieuwe mensen binnenhaalt, net zo van belang’* (Barnard, interview 8 november 2008).

De vanzelfsprekendheden krijgen voor een belangrijk deel een uitdrukking in de manier waarop de verhouding tot de remonstrantse en de christelijke traditie gestalte krijgt. Het gaat dan niet expliciet om de theologie of om geloven, maar om een eigen uitdrukkingwijze. *‘Er zit een heel stuk dialect in. Als jij in een preek over zonde en genade spreekt, dat kun je in een PKN gemeente misschien nog heel makkelijk doen, maar doe je dat bij ons dan sta je direct buiten de discussie. Dat begrijpen ze gewoon niet, maar spreek je over de condition humaine en les mains sales van Sartre als je zonde bedoelt, dan begrijpt iedereen het opeens. Elze-Jan Kuiper zei: “misschien moeten we studenten ook gewoon eens een keertje Hoe hoort het eigenlijk? van Groskamp-Ten Have¹⁴ laten lezen. Ik zeg zelf: “als je nooit een klassiek concert in het Concertgebouw of hier in De Doelen beluisterd hebt, zit er misschien ook wel iets in dat mis gaat”. Af en toe moet je eens laten zien dat je een boek gelezen hebt in je preek. Nou ja, dat zijn elementen die in dat begrip traditie meespelen’* (Barnard, interview 8 november 2008).

Dit aspect van de remonstrantse traditie is weinig bekend. Heine Siebrand sprak over ‘een in zichzelf omgekeerde orthodoxie’. *‘Het hart van die remonstrantse traditie is toch eigenlijk een hele diepe vroomheid, denk ik, maar die zich anders uit en die voor een groot deel ook in het verborgene blijft en door taal wordt afgeschermd. We doen alsof we met die taal het centrum ook bereiken, dat doen we misschien soms ook wel, maar ik denk dat in grote mate die taal ook bedoeld is om dat af te schermen, waar anderen dogma’s voor hebben. Alleen, we beseffen vaak niet, dat die taal een dogmatisch karakter heeft gekregen. [...] Het lijkt alsof alles bespreekbaar is, maar ondertussen blijft toch iets ook onbesproken. Daar gebruiken we dan stilte voor, het zwijgen, en zo. Dat heeft ook iets heel moois. Dat zit ook heel diep. Het is bovendien een erg geletterde traditie, dat valt mij ook op, maar het was ook de traditie van de kleine luyden.¹⁵ Toen ze zich een keer bevrijd hadden van de onderdrukking van het ergens moeten werken, waar ook een andere religieuze opvatting bij een bedrijf een rol speelde, en kleine zelfstandigen waren, maakten ze de overstap naar deze kerk. Eindelijk de vrijheid. Nu kan ik onder het juk van die hervormde of gereformeerde fabriekseigenaar, of katholieke ook, vandaan’* (Siebrand, interview 19 december 2008). Deze duiding van het persoonlijke geloven als een verborgen geloof, dat is ontstaan na bevrijding van religieuze bevoogding en dat door de taal wordt afgeschermd biedt een mooi inkijkje in een gemeenschap die

14. Nederlands meest verkochte etiquetteboek. De eerste druk verscheen in 1939. De laatste, geheel herziene, herdruk is uit 1999.

15. Siebrand spreekt in dit citaat over ‘de kleine luyden’. Dat is in deze context een verwarrend begrip, omdat de Gereformeerden van Abraham Kuyper zich met die titel tooiden. De RB is eerder een middenstandskerk (Hoenderdaal 1989: 261). Dat is zij overigens vanaf het begin geweest. Tot 1795 waren personen die lid waren van een andere dan de Gereformeerde Kerk, de publieke kerk van de Republiek, uitgesloten van overheidsambten. Aan deze maatschappelijk discriminatie op grond van godsdienstige overtuiging kwam met de scheiding tussen Kerk en Staat in 1795 een einde (Van Rooden 1996: 26, 28).

vaak in beeld komt als een cliché: een elitair clubje, of, zoals dat dan heet, een bontjassenkerk. Dat is de buitenkant van het geloof.

3.5 Remonstrants personalisme

3.5.1 *De domineeskerk*

In de remonstrantse traditie hangen belangrijke ontwikkelingen vaak aan personen. Zij worden bepalend geacht voor ontwikkelingen of een periode in de geschiedenis. Zo wordt Tiele geassocieerd met de overgang tot het modernisme. Roessingh en G.J. Heering belichamen de ontwikkeling van het rechtsmodernisme. Dit hangt samen met de kenmerkende ruimte voor het individu die in de vorige paragraaf uitgebreid besproken is. Die geldt in beginsel voor alle leden en vrienden van de RB. Echter, die ruimte is zo geïnstitueerd dat de mogelijkheid om invloed uit te oefenen sterk gebonden is aan de kerkelijke vormen, de ambten en, in ruimere zin, functies in de organisatie. De positie van predikanten in de gemeente is exemplarisch voor de gang van zaken in het algemeen. Op de post die zij innemen, krijgen zij ruimte om eigen initiatieven te ontplooiën. Op grond daarvan kunnen zij, wanneer ze hun positie weten uit te buiten, zaken voor elkaar krijgen. Het blijft echter de vraag of hun persoonlijke initiatieven zorgen voor structurele vernieuwing. Tegenover de inzet van de predikanten staat de eerder genoemde lauwheid van de goegemeente en een neiging tot conservatisme en traditionalisme.

De positie van de hoogleraar lijkt nogal op die van de predikant in de gemeente. Die neemt in een aantal opzichten een vergelijkbare positie in. Barnard ging zelfs zo ver de geschiedenis van de remonstrantse theologie voor te stellen als een geschiedenis van hoogleraren. *‘Je ziet erg dat de koers op een gegeven moment een beetje de mode is van waar staat de hoogleraar en wat er dan een beetje omheen is, dat raakt wat verweesd soms’* (interview 8 november 2008). Het is uiteraard niet zo dat de koers uitsluitend van de hoogleraar afhangt. Hij of zij heeft echter wel een grote invloed. Dat geldt zeker als er behendig gemanoeuvreed wordt in het spanningsveld tussen conservatisme en traditionalisme aan de ene kant en de wens tot vernieuwing aan de andere.

Deze gang van zaken wordt door remonstranten herkend, impliciet erkend en benut. Dat blijkt uit de motieven van bestuurders om middels een hoogleraarbenoeming te kiezen voor een bepaalde koers. Volgens Barnard hebben hoogleraarbenoemingen soms het karakter van een correctie van de koers. Hij noemde als voorbeeld de benoeming van G.J. Sirks in 1948 als opvolger van G.J. Heering. Daarbij speelden theologische motieven een rol. Men wenste een correctie op de wat al te rechtsmoderne koers onder Heering en Sirks werd gezien als linksmo-

dern. Er speelden echter meer dan uitsluitend theologische motieven. *‘Men had toch ook een klein beetje, denk ik, een aversie gekregen tegen Heering. Die aversie heeft gemaakt dat zijn zoon gepasseerd is voor het hogleraarschap, terwijl hij wel boven aan de voordracht stond’* (Barnard, interview 8 november 2008). Dat Sirks niet gepromoveerd was, toen hij tot hoogleraar werd benoemd, ja, zelfs niet eens doctorandus was, terwijl H.J. Heering in 1937 was gepromoveerd maakt dit verhaal aannemelijk (Barnard, interview 8 november 2008).

Hierin komt een aspect naar voren van de instituering van het persoonlijke in de traditie. Een ingeslagen richting kan aan een persoon worden toegeschreven. Of er wordt voor een richting gekozen met de keuze voor of tegen een persoon. Of er wordt persoonlijk afgerekend met personen, die worden geacht voor een bepaalde positie te staan. Het gaat namelijk niet alleen om de functies van de predikant in de gemeente en de hoogleraar in de landelijke geloofsgemeenschap. Dat zijn weliswaar de meest in het oog springende functies, maar er zijn ook andere. Er valt ook te denken aan de voorzitter van de kerkenraad en aan de algemeen secretaris of de voorzitter van de Commissie tot de Zaken.

Goud sprak over de remonstrantse traditie als ‘een vreemd amalgaam’ en over historische figuren die dat amalgaam belichaamden. Zo noemde hij Hugo de Groot, die zich met een vroege vorm van bijbelkritiek bezighield en Philippus van Limborgh die *‘typisch in die vroeg-democratische sfeer van het nadenken over tolerantie en het zoeken naar contact met andere religies’* zat (interview 6 februari 2009). Het zijn personen die op een vanzelfsprekende manier een verbinding wisten te leggen tussen het christelijk geloof en de cultuur. Dat er in de negentiende eeuw een boedelscheiding ontstond, betreurde hij. *‘Helaas, [want] typisch voor de remonstrantse traditie in eigenlijke zin is in mijn ervaring juist de ontspannen verbinding van die twee’* (interview 6 februari 2009).

Niet iedereen spreekt over een vanzelfsprekende verbinding. Wie genoemd wordt, hangt af van wat iemand exemplarisch acht voor de traditie. Wie de anti-these kenmerkend acht, zal eerder de tegenstelling benadrukken. Barnard sprak over twee lijnen die met elkaar strijden. Het is weinig opvallend dat hij personen noemde, die staan voor die twee lijnen in de geschiedenis. *‘Eginhard [Meijering, M.J.] staat in een traditie die je kunt doortrekken naar Van der Pot, naar Cohen Stuart, naar Des Amorie van der Hoeven en waarschijnlijk nog wel terug tot de vroege vaders van de zeventiende eeuw. Het is een lijn die er gewoon is. En dan zit er natuurlijk ook een lijn in, ook al vanaf 1619, van een wat vrijzinniger snit, waar wat breder gekeken wordt. Waarbij je dus ook allerlei lieden voorbij ziet komen, zoals die Verlichtingsdenkers rond 1800 waar Simon [Vuijk, M.J.] zo enthousiast over is, tot en met Tiele, Klaver, Van Holk. Nou ja, Van Holk is een beetje een dubbele figuur, inhoudelijk zit hij volgens mij in de lijn van het links modernisme, terwijl hij qua vorm in de kerkelijkheid van het rechts-modernisme zit’* (Barnard, interview 20 november 2008). Van Holk, die kennelijk als vertegenwoordiger van

beide lijnen kan gelden, noemde Barnard 'een wat hybride figuur'. Het idee dat er door de geschiedenis heen steeds sprake is van personen die in staat zijn een vanzelfsprekende verbinding te leggen tussen beide lijnen kwam in het interview met hem niet aan bod.

3.5.2 *Iconen van de traditie*

'Iconen van de traditie', zo kunnen dergelijke figuren wel genoemd worden. Het zijn historische personen, die bepalend worden geacht voor de ontwikkeling van de remonstrante geschiedenis, maar die niet meer worden gelezen voor de eigen theologische ontwikkeling (Magliano-Tromp, interview 10 december 2008). In chronologische volgorde werden genoemd: Johannes Uytenbogaert (1557-1644), Simon Episcopus (1583-1643), en Hugo de Groot (1583-1645). De belangrijkste naam die ontbreekt, is uiteraard Arminius. Hij werd wel door iedereen genoemd, maar was, zoals Magliano terecht opmerkte, geen remonstrant. Magliano had een dergelijke opmerking over Hugo de Groot: *'Die noemde zich geen remonstrant, hij keek wel uit'* (interview 10 december 2008).¹⁶ Van later datum zijn: Philippus van Limborgh (1633-1712), Johannes Clericus (1657- 1736), Johann Wettstein (1693-1754). *'De achttiende-eeuwers waar Simon Vuyk zo enthousiast over is'* (Barnard, interview 8 november 2008).¹⁷ *'De preekijgers van de negentiende eeuw'* (Berkvens, interview 1 december 2008) van wie Abraham des Amorie van der Hoeven (1798-1855) de bekendste is, en Cornelis Petrus Tiele (1830-1902).

'De twintigste eeuwse toppers worden nog wel gelezen, maar zijn hard op weg opgenomen te worden in het rijtje iconen' (Magliano, interview 10 december 2008). Het gaat dan om Karel Hendrik Roessingh, Gerrit Jan Heering, Lambertus van Holk, Herman Heering, Gerrit Hoenderdaal, en Harry de Lange. Het belang van theologen mag blijken uit dit rijtje. De enige niet-theoloog is De Lange. Deze iconen *'zijn relevant voor zover bepaalde waarden verondersteld worden, die nog steeds belangrijk zijn. In die zin kan je ook niet zonder'* (Holtzapffel, interview 24 november 2008).

16. Hugo de Groot was geen remonstrant. Hij bewoog zich wel in remonstrant-gezinde kringen. Zo hij al bij een partij ingedeeld moet worden, is dat die van de raadpensionaris Oldenbarnevelt. Het is met hem, Ledenberg (secretaris van de Staten van Utrecht) en Hogerbeets (lid van de Hoge Raad van Holland en Zeeland) dat Hugo de Groot werd gearresteerd (Hoenderdaal 1982: 38).

17. Simon Vuyk promoveerde op een onderzoek naar de Remonstranten in de late 18e eeuw. Het was de eerste in een reeks van publicaties over de remonstranten in de late achttiende en vroege negentiende eeuw. Een aantal voornamen figuren zijn Jacob Kantelaer, Boudewijn van Rees, en Jan Konijnenberg, hier door Barnard aangeduid als de achttiende-eeuwers van Simon Vuyk. Daarmee geeft hij mede aan dat naast Vuyk maar weinig remonstranten zich met dit tijdvak bezighouden.

3.5.3 De betekenis van de structuur voor de persoon

De centrale betekenis van het personalisme in de remonstrantse traditie maakt dat de betekenis van de structuur waarin vorm en persoon een eigen plaats hebben gemakkelijk vergeten wordt. *‘In het conglomeraat van vrijzinnige clubjes en groeperingen heeft ook altijd een bepaalde figuur een rol gespeeld. Dat vind ik ook de zwakte van nu, dat misschien wel de organisatie zo brokkelig en ook niet meer passend is, dat dat ook niet meer lukt. Het gaat niet meer. Het was wel lange tijd het geval’* (Siebrand, interview 19 december 2008).

Deze verbrokkeling werd zichtbaar in de politieke discussies in de jaren tachtig. *‘Wat ik een heel spannende tijd heb gevonden, toen was ik ook voorzitter van de CoZa, is die politieke tijd, de kernbewapening en zo, de jaren tachtig. Aan de ene kant was ik er heel blij mee dat de kerken, en wij dan ook met name, zich zo politiek engageerden. Aan de andere kant konden we dat ook haast niet aan hè, ook theologisch niet. Bij ons bleef het echt in politieke discussies steken. De meerderheid was dan altijd wel voor de meer politieke beslissingen, Apartheid en Kernbewapening, maar het was een moeizame tijd. De predikanten waren over het algemeen links, behalve Jan-Willem Schneider, die ging met “Waakt en Weegt”¹⁸ mee. Die hebben het vaak ook pastoraal heel moeilijk gehad. Sommigen hebben het toen, denk ik, ook fout gedaan. Daar wil ik verder geen oordeel over hebben. Dat was natuurlijk heel moeilijk om je dan pastoraal op te stellen als je zelf een heel andere mening had dan je gemeenteleden. Omgekeerd ook hoor. Zodra die politiek een rol gaat spelen, dan komen wij toch een beetje in de problemen als broederschap. Daarna zijn er ook nooit meer echt politieke uitspraken gedaan, voor zover ik weet. Dat laten we dan aan de Raad van Kerken over’* (In ’t Veld, interview 9 februari 2009).

Hier valt een aantal dingen op. Om te beginnen dat het niet lukte om verschillen van inzicht op politiek vlak theologisch, lees: in termen van de traditie, te vertalen. In de Hervormde Kerk, waar de discussie beter verliep, was men daar beter toe in staat. Zo niet in de RB: de predikanten waren vrijwel allemaal politiek links en lieten dat ook zien. Hierdoor vervreemdden predikanten van een deel van hun gemeente. Dat had verstrekkende consequenties. Het karakter van de domineeskerk maakte dat een aantal mensen hun lidmaatschap opzegde. Daarmee is dat proces eigenlijk nogal abrupt geëindigd met hoog oplopende interne spanningen. Er is daarmee feitelijk een einde gekomen aan het doen van uitspraken in maatschappelijke kwesties. Die zijn impliciet buiten of naar de rand van de

18. Officieel ‘De Vereniging van Remonstranten ‘Waakt en Weegt’. Opgericht in 1979 uit onbehagen over het gevoel dat vertegenwoordigers in verschillende beleidsorganen bepaalde opvattingen wilden laten domineren. Het gaat dan om kernbewapening, antiracisme, steun aan vrijheidsbewegingen, Zuid Afrika, en kritisch bankieren. De vereniging werd in 1995 opgeheven (Slis 2006: 192).

traditie geplaatst doordat het meestal wordt overgelaten aan de Raad van Kerken.¹⁹

3.6 Kernbegrippen: geloofsgemeenschap, persoonlijke vrijheid en traditionele vormen

Idealiter is de verhouding tussen gemeenschap en individu in de remonstrantse traditie zodanig dat de inhoud gestalte krijgt in termen van het persoonlijke en de vorm in termen van het gezamenlijke. Daarbij moet niet in de eerste plaats aan mensen van vlees en bloed of aan concrete groepen gedacht worden, maar aan abstracte posities. Waar het die posities betreft geven de kerkelijke vormen van de geloofsgemeenschap de grens aan voor links, terwijl de persoonlijke geloofsvrijheid de grens aangeeft voor rechts.

Dat betekent concreet het volgende. De remonstrantse geloofsgemeenschap krijgt gestalte in de vorm van een traditioneel kerkgenootschap. Er is weinig ruimte om van die vorm af te wijken of om zelfs binnen de gebruikelijke vorm iets te wijzigen. Dat wordt bedoeld met een grens voor links: een afbakening naar andere vrijzinnige groeperingen, die zich niet als kerk organiseren of die als onzelfstandige organisaties een plek hebben binnen een kerkelijke organisatie. Wat dat betreft heeft de remonstrantse traditie een conservatief en traditioneel karakter.

Tegenover deze behoudende vorm staat de vrijheid op het punt van de inhoud, waarin het persoonlijke element gestalte krijgt. Individuele gelovigen hebben alle ruimte voor eigen opvattingen over geloven. Op persoonlijk vlak spelen de vormen en grenzen van de christelijke traditie een veel minder grote rol. Dat is wat bedoeld wordt met een grens voor rechts: een afbakening naar orthodoxere groepen. Wat dat betreft heeft de remonstrantse traditie een radicaal en progressief karakter.

Persoonlijke vrijheid heeft een even onaantastbaar karakter als de kerkelijke vorm van de geloofsgemeenschap, maar is zo ingebed dat allerlei vernieuwingen verbonden blijven met de persoon die ze initieerde. Hoewel er idealiter sprake is van een evenwicht tussen het gemeenschappelijke en het persoonlijke element, is de kerkelijke vorm bepalend voor het imago van de RB. Dat wil niet zeggen dat het belangrijker is dan het persoonlijk element. In de geschiedenis zijn steeds personen doorslaggevend geweest bij het kiezen van een richting.

19. Een uitzondering vormt de uitspraak van de AV 2014 over de '*sans papiers*', vluchtelingen zonder papieren.

Bovendien draait het in de remonstrantse traditie uiteindelijk om ieders vrijheid om zelf inhoud te geven aan het persoonlijk geloof. Wat dat betreft, is de RB een keuzekerk. Dat betekent niet alleen dat de aanwas komt van mensen die afkomstig zijn uit andere, vaak orthodoxere, kerken. Het keuze-element geldt net zo goed voor mensen die van huis uit remonstrant zijn. Een vanzelfsprekend doorgeven van de traditie van de ene generatie op de volgende is bij remonstranten niet de norm.

DEEL B. KLASSIEKE PATRONEN EN NIEUWE INITIATIEVEN IN DE RGDH

4. De Remonstrantse Gemeente Den Haag

4.1 Inleiding

Het veldwerk voor dit onderzoek werd gedaan in de Remonstrantse Gemeente Den Haag (RGDH) door participerende observatie. Gedurende twee periodes werd deelgenomen aan activiteiten van het Uytenbogaert-centrum (UC) en gesprekskringen, werden kerkdiensten bezocht en mensen geïnterviewd. In de eerste periode, die zeventien weken omvatte (8 januari – 5 mei 2006), ging de aandacht in de eerste plaats uit naar de activiteiten van het UC en gesprekskringen. De grote betekenis van gesprekskringen als informele geloofsgemeenschappen werd vrijwel meteen duidelijk. Het riep de vraag op of dat ook gold voor het UC. In een tweede veldwerkperiode werd daarom deelgenomen aan een aantal bijeenkomsten van gesprekskringen en cursussen. Het primaire doel daarvan was de selectie van respondenten voor de interviews. Daarmee lag in die periode van dertien weken (12 september tot 5 december 2007) de nadruk op het houden van interviews met acht respondenten.

4.2 De kerkelijke gemeente

Het ressort van de RGDH omvat naast Den Haag ook Rijswijk, Voorburg en een gedeelte van het Westland. Ook Wassenaar wordt tot Den Haag gerekend. De bijzondere situatie daar is dat de predikant van de plaatselijke NPB-afdeling een bijzondere opdracht heeft voor de remonstranten in Wassenaar. Ten slotte zijn er ook leden en vrienden die, hoewel ze buiten het ressort van de gemeente wonen, wel op de leden- en vriendenlijst staan. Dat is hun keuze. Leden en vrienden van de RB worden niet automatisch overgeschreven naar de gemeente waartoe hun nieuwe woonplaats wordt gerekend. Naast de officiële categorieën 'leden' en 'vrienden' is er nog de categorie 'belangstellenden'. Deze omvat over het algemeen mensen die, zonder lid of vriend te zijn, op de verzendlijst van het kerkblad staan.

Het verschil tussen leden en vrienden is niet groot. Het belangrijkste verschil geldt de wijze waarop ze toetreden tot de gemeente. Nieuwe leden onderschrijven de beginselverklaring en schrijven vaak een eigen belijdenis. Om vriend te worden volstaat een gesprek met de predikant en de administratieve handeling van het inschrijven als vriend. Leden en vrienden hebben dezelfde rechten en plich-

ten, zij het dat er plaatselijk nog wel verschillende bepalingen zijn. Vaak geldt dat vrienden wel kerkenraadslid kunnen worden, maar geen voorzitter. Datzelfde geldt voor de landelijke Commissie tot de Zaken.

Op 1 januari 2006 had de RGDH 356 leden en vrienden (256 leden en 100 vrienden) op een landelijk aantal van 5045 (3252 leden en 1793 vrienden).¹ Daarmee is de RGDH qua grootte de derde gemeente van het land, na Rotterdam (RGR) met een totaal van 614 (395 leden en 219 vrienden) en Utrecht (RGU) met een totaal van 559 (327 leden en 232 vrienden) en voor Amsterdam (RGA) met een totaal van 251 (170 leden en 81 vrienden).

De gemeente is georganiseerd als een vereniging met een bestuur en een aantal commissies. Er is een aantal betaalde krachten in dienst van de gemeente. Om te beginnen is dat het pastoraal team. Ten tijde van het onderzoek bestond dat uit drie predikanten en een pastoraal werker: Rob Esveld, Johan Goud, Reinhold Philipp en Tineke van Royen-Krol. Intussen zijn dat er twee: Reinhold Philipp en Antje van der Hoek.² Daarnaast is er een bureaumedewerker in dienst, een schoonmaakster en, ten tijde van het onderzoek, een kosteres. Het bestuur van de gemeente bestaat uit negen personen. Samen met het pastoraal team vormen zij de kerkenraad. Daarnaast is een aantal commissies actief op het vlak van pastoraat en contactledenwerk, diaconaat, jongerenwerk en kinderkring en de liturgie. Ten slotte zijn er de commissie Uytenbogaert en het kringenwerk.

De gemeente werkt samen met andere remonstrantse gemeenten, in het bijzonder met Delft. Ook Zwammerdam maakte deel uit van de samenwerking, maar deze gemeente is in 2014 opgeheven en de leden en vrienden gingen over naar de remonstrantse gemeente Alphen aan den Rijn. Daarnaast is er een losser wordende relatie met de Doopsgezinde Gemeente Den Haag. De RGDH is bovendien lid van de Haagse Gemeenschap van Kerken en de Raad van Kerken Voorburg-Leidschendam. De deelname aan dat laatste verband vloeit voort uit contacten met het Vrijzinnig Centrum De Hoeksteen, een afdeling van de Vrijzinnige Geloofsgemeenschap NPB (NPB). Eens per maand is er in Voorburg een remonstrantse kerkdienst. Ten tijde van het onderzoek leidde Johan Goud in Voorburg een poëziekring.

1. De bron voor deze cijfers: Remonstrantse Broederschap 2014. In deze voetnoot zijn de cijfers uit Remonstrantse Broederschap 2006 opgenomen. Op 1 januari 2006 startte de eerste veldwerkperiode in de RGDH. De cijfers zijn illustratief voor de verbodskeling van de organisatie waarvan in paragraaf 5.9 werd gesproken. Cijfers in 2006 voor de RGDH 480: 372 leden en 108 vrienden, een afname van 26%. RGR 816: 531 leden en 285 vrienden, een afname van 25%. RGU 672: 424 leden en 248 vrienden, een afname van 17%. RGA 341: 262 leden en 79 vrienden, een afname 26%.

2. Bij de laatste redactieronde was er een vacature voor een predikant.

4.2.1 *De Remonstrantse Kerk*

‘Remonstrantse Kerk’ is de officiële naam van het kerkgebouw van de RGDH aan de Laan van Meerdervoort. De plannen voor de bouw van deze kerk stammen uit 1938. Het zou een tweede remonstrantse kerk in Den Haag worden, naast die aan de Laan. De Tweede Wereldoorlog, de watersnoodramp van 1953, onduidelijkheden over de bouwlocatie, te ambitieuze plannen en het ontbreken van financiële middelen zorgden voor vertraging. Uiteindelijk heeft het tot 1954 geduurd tot er groen licht werd gegeven voor de bouw (Adriaanse-Smit & Rijdsdijk 2006: 4-6). In 1955 werd gestart met de bouw van ‘Kapel West’. Op last van de kerkenraad mocht de nieuwbouw namelijk uitdrukkelijk niet ‘kerk’ heten: de Remonstrantse Kerk was de kerk aan de Laan. Op 27 maart 1956 werd Kapel West geopend met een feestelijke kerkdienst.

In de twintig jaar daarna veranderde de situatie van de gemeente drastisch. De kapel was gebouwd met het oog op een verwachte toename van het aantal leden en vrienden. Aanvankelijk waren er zelfs plannen om naast Kapel West nog twee gebouwen te realiseren: in Essesteijn en in Wassenaar (Adriaanse-Smit & Rijdsdijk 2006: 10). Na 1968 echter raakte de gemeente in een crisis. Een bloeiende jeugdschool hield op te bestaan. Er waren steeds minder catechisanten en aannemelingen. Het aantal leden daalde. Deze ontwikkelingen leidden ertoe dat de kerkenraad besloot de grote kerk aan de Laan, in het centrum van Den Haag, te verlaten. Op 27 juni 1971 werd daar de laatste kerkdienst gehouden. Sindsdien is de kapel ‘de remonstrantse kerk’ in Den Haag, al heeft het nog tot 1985 geduurd tot hij die naam kreeg.

De ‘kerk aan de Laan’ heeft onder veel leden een mythische klank. Vanaf het eerste begin kwamen aan de Laan remonstranten bijeen, aanvankelijk in het woonhuis van Cornelis Maertensz. In 1631, toen de remonstranten gedoogd werden en niet langer actief vervolgd, werd op een open veld dat aan dat huis grensde een eerste kerk aan de Laan gebouwd. De kerk werd Bethlehem genoemd, vanwege de ‘slechtigheydt ende kleynheydt’ (Van Houten 1996: 51). Die kerk bleek al snel te klein, daarom werd in 1635 op dezelfde plaats een grotere gebouwd. In de negentiende eeuw bleek ook dit gebouw te klein te zijn. Daarom werd ook dit in de jaren vijftig verbouwd en vergroot (Van Houten 1996: 77). Begin jaren negentig van die eeuw echter bleek de kerk opnieuw te klein en werd besloten om de oude kerk te slopen en een nieuwe te bouwen. Deze kerk werd in 22 maart 1896 geopend (Van Houten 1996: 93).

Dit inmiddels gesloopte gebouw staat voor de bloei van de Haagse gemeente en is voor velen een plek van dierbare herinneringen. In 1996 nog, bij het veertigjarig jubileum van Kapel West, verscheen het boek *Kerk aan de Laan* van Antoinette van Houten (Van Houten 1996). Bij het jubileum tien jaar later, dat in de eerste onderzoeksperiode viel, was er aanmerkelijk minder aandacht voor het verlaten

gebouw. Toch was het bij de jubileumbijeenkomst '50 jaar Kapel West' nog wel onderwerp van gesprek. Ook wordt het sluiten van het kerkgebouw nog wel genoemd als reden om diensten in de Haagse Kloosterkerk aan het Noordeinde te bezoeken. Daarin wordt nog iets van de grandeur van de kerk aan de Laan herkend. In de verhalen is het een gebouw, dat 'er toe deed', waar in de marge van kerkdiensten en bij vergaderingen en kringen invloedrijke mensen elkaar ontmoetten.

De kerk aan de Laan van Meerdervoort heeft een ander karakter. Hij ligt in een woonwijk en is opgetrokken uit hetzelfde baksteen als de huizen in de wijk. Hij valt alleen op door zijn grootte, te midden van de omringende huizen. Het is een modern, multifunctioneel gebouw met naast een kerkzaal een aantal ontmoetingsruimtes. De kerkzaal is een hoge ruimte zonder schip of zijbeuken. Voorin is een liturgisch centrum dat met een lichte verhoging onderscheiden is van de rest van de zaal. Vanaf het liturgisch centrum biedt een groot raam uitzicht op de binnentuin van de kerk. De zaal heeft een opvallende achterwand van okerkleurige baksteen met een kruis. Dit kruis is niet in kleur of als object onderscheiden van die achterwand, het is zichtbaar in een reliëf van verspringende blokken bakstenen. De architect Sevenhuysen zei erover: 'Het kruis, licht van kleur zodat de grootte ons niet verplettert, verwijst naar de opstanding van Christus. De diverse blokken in de achterwand geven aan dat er een verscheidenheid aan mogelijkheden kan bestaan die met elkaar in harmonie kunnen zijn' (in: Adriaanse-Smit & Rijdsdijk 2006: 14).

In een nis in de muur staat een aardewerken avondmaalsservies. Het liturgisch centrum, zoals het er nu uit ziet, bestaat sinds de kerk tussen 1988 en 1992 werd gerenoveerd. Er staat een doopvont met een tekst uit Jesaja 43, 1: 'Ik heb u bij uw naam geroepen: gij zijt mijn.' De avondmaalstafel en de opvallende preekstoel stammen uit de tijd van deze renovatie, net als de kanselkleden, die de oude antependia uit de kerk aan de Laan vervingen. Sinds de jubileumviering van 9 april 2006 staat er bovendien een 'Tafel van Licht' van kunstenaar Hedi Bogaers. Dit object is ontworpen ter gelegenheid van het vijftigjarig bestaan van het kerkgebouw en mogelijk gemaakt door giften van gemeenteleden. De Tafel van Licht bestaat uit een twaalfstal vierkante zuilen in verschillende kleuren, gegroepeerd om een dertiende, witte zuil waarop de Paaskaars staat. De twaalf gekleurde zuilen bieden ruimte om bij het herdenken van overleden gemeenteleden lichtjes te plaatsen. In de kerkzaal staat onder het balkon nog een lichtobject. Het is van de hand van J. van Zutphen en door de kunstenaar aan de gemeente geschonken.

Het grootste deel van de overige ruimte wordt ingenomen door stoelen. Ze kunnen bereikt worden langs twee paden die de ruimte in drieën delen. De drie stoelvakken samen bieden plaats aan 144 kerkgangers (32-80-32). De voorste rij stoelen in het middenvak is gereserveerd voor de kerkenraad. Achterin de kerkzaal, naast de entree, bevindt zich de trap naar het balkon, waar het orgel staat.

Op het balkon is plaats voor nog ongeveer 40 stoelen. Bij de jubileumdienst waren de stoelen in de kerkzaal en op het balkon nagenoeg allemaal bezet. In de ruimte onder het balkon staan de liedboeken, die bij binnenkomst worden uitgedeeld. Daar is voor aanvang vaak een kerkenraadslid of een gastvrouw aanwezig, die de kerkgangers ontvangt. De kerkzaal wordt niet alleen gebruikt voor kerkdiensten, maar ook voor sommige bijeenkomsten van het Uytendogaertcentrum en (bijzondere) vergaderingen van leden en vrienden.

Naast de kerkzaal zijn er nog drie grote ruimten in het gebouw. Op de begane grond zijn een grote en een kleine zaal. In de kleine zaal, of bibliotheek, is de 'Bibliotheek Remonstrantica' gevestigd. Deze is in 1993 ingericht en wordt geleid door Piet Slis.³ Deze bibliotheek omvat intussen, na de collectie van de seminariebibliotheek die gevestigd is in de Universiteitsbibliotheek van Leiden, de grootste collectie remonstrantica. De grote zaal of 'Tuinzaal', wordt gebruikt voor het koffiedrinken na de kerkdienst. Hier vinden ook veel van de activiteiten van het UC plaats. Aan de wanden hangen oude en meer recente portretten van Haagse predikanten. Ten slotte is er nog de kelder waarin een meditatiekamer is ingericht en waarin zich een ruimte voor de kinderen en een boekenmarkt bevinden. De opbrengst van de boekenmarkt komt ten goede aan de bibliotheek.

4.2.2 De kerkdienst

Het eerste bezoek aan de RGDH in het kader van het onderzoek betrof een kerkdienst (8 januari 2006). De voorganger was Rob Esveld. Bij binnenkomst werd de onderzoeker goedemorgen gewenst door een van de gastvrouwen. Bij het begin van de dienst presenteerde ze zich als aanspreekpunt voor mensen die nog niet eerder een dienst bezochten. Vanaf een half uur voor aanvang kwamen de kerkgangers binnen. Zij hingen hun jas op in de garderobe en begaven zich naar de kerkzaal. Het is de bedoeling dat daar rust en stilte heerst. Die stilte werd naarmate meer mensen binnenkwamen, doorbroken door zacht gepraat. De mensen begroetten elkaar en waren op gedempte toon in gesprek. Later bleek dat hierover een zekere verdeeldheid bestaat. Er is een groep die zich graag in stilte voorbereidt op de kerkdienst en een groep die bekenden wil begroeten en spreken.

Vanaf ongeveer tien minuten voor het begin van de dienst bespeelde de organist het orgel. Ongeveer één minuut voor de dienst begon, beëindigde hij zijn spel en luidde de koster kort de klok. Kort daarna kwam een afvaardiging van de kerkenraad binnen. De predikant werd voorafgegaan door het 'kerkenraadslid van

3. Piet Slis is tevens auteur van Slis (2006) *De Remonstrantse Broederschap: Biografische naamlijst 1905-2005*. Dit onmisbare naslagwerk bevat de biografische gegevens en de publicaties van remonstrantse predikanten en proponenten. Het is echter meer dan dat. Het biedt een momentopname van de RB in 2005.

dienst', en gevolgd door vier andere kerkenraadsleden. Zij gingen op de voorste rij zitten. De gastvrouw opende de dienst met een aantal mededelingen en stak daarna de kaars aan. Daarbij sprak zij een korte tekst uit: 'Wij ontsteken de kaars en laten het licht schijnen als teken van leven en hoop in het hart.'

Daarna zette de organist in en zong de gemeente het eerste lied. Na het lied kreeg de predikant een hand van het kerkenraadslid van dienst en betrad hij het liturgisch centrum. In zijn eerste woorden bedankte hij de gastvrouw, wat tot enige hilariteit leidde, aangezien deze zondag zijn echtgenote die functie vervulde. Daarna sprak hij een klassiek 'votum en groet' uit, dat werd beantwoord met wat veelal 'het remonstrantse antwoordlied' wordt genoemd: 'Tot u, Heer, is ons hart gericht,/ hier zijn wij, open voor uw licht./ Gij geeft ons kracht tot stilt' en strijd,/ kom tot ons, Eeuw'ge, in de tijd. Amen.'

Vervolgens legde de predikant uit dat deze zondag in het kerkelijk jaar de eerste zondag van Epifanie is. 'Daarmee is het thema van deze zondag', zo zei hij, 'dat Jezus zich bekend maakte. Het verhaal uit het Nieuwe Testament dat bij deze zondag hoort, is dat van de doop in de Jordaan door Johannes de Doper. Bij die doop daalt de Heilige Geest in de vorm van een duif neer op Jezus en klinkt een stem die zegt: "Dit is mijn zoon".' Daarna werden twee bijbelgedeelten gelezen: uit het Oude Testament Jesaja 55, 1-11 en uit het Nieuwe Testament Marcus 1, 1-11. De lezingen werden afgewisseld met een lied uit het *Liedboek voor de Kerken*.

Voor de preek nam de predikant plaats in de bijzondere kansel van de Remonstrantse Kerk, die werkelijk iets van een preek-stoel heeft, waarop de predikant zit. Na de preek van ongeveer een kwartier was er een korte stilte en speelde de organist een meditatief muziekstuk. Daarna volgden de voorbeden, waarbij de predikant de intenties meenam die mensen vooraf aan de dienst in een schaal achterin de kerk hadden achtergelaten. Na een moment van stilte werd gezamenlijk het Onze Vader uitgesproken. Na de mededelingen, waarin de bestemming van de drie collectes bij de uitgang werd toegelicht, zong de gemeente het laatste lied.

Het slot van de kerkdienst werd gevormd door het uitspreken van de zegen door de predikant, die daarna het liturgisch centrum verliet en het kerkenraadslid van dienst een hand gaf. Daarna verlieten predikant en kerkenraad in dezelfde volgorde als waarin zij binnenkwamen de kerkzaal. De predikant ging bij de uitgang staan, naast de collectanten. Hij schudde alle kerkgangers de hand en wenste hen een gelukkig nieuwjaar. Bij het verlaten van de kerkzaal ontstonden er geanimeerde gesprekken tussen veel kerkgangers, die elkaar vrijwel allemaal goed kennen te kennen. Het gesprek werd voortgezet in de Tuinzaal, waar koffie werd geschonken en koekjes klaarlagen op een schaal.

De gesprekken gingen over persoonlijke onderwerpen, maar ook over de preek en de kerkdienst. Mensen gaven aan dat ze het een fijne of een goede dienst vonden. Daarnaast werd aangegeven dat de dienst met 67 kerkgangers als een goed

bezochte werd ervaren. 'Iets meer mensen dan gebruikelijk.' Een dergelijk beoordeeling van de dienst op grond van het aantal bezoekers is een steeds weerkerend verschijnsel. Vaak wordt er ook een verklaring gezocht voor het aantal bezoekers. In dit geval werd aangegeven dat het feit dat dit de eerste kerkdienst van het nieuwe jaar was de vermoedelijke reden was voor de goede opkomst.

De juistheid van deze oordelen en verklaringen kan op grond van de in het kader van het veldwerk bezochte diensten moeilijk beoordeeld worden. De meest bezochte kerkdiensten hadden een bijzonder karakter. Op 19 februari 2006 werd een dienst van Woord, Beeld en Klank bezocht (107 kerkgangers). Op 9 april 2006 werd de kerkdienst ter gelegenheid van het vijftigjarig jubileum van het kerkgebouw bezocht (circa 165 kerkgangers) en op 16 april 2006 de dienst op de Eerste Paasdag (91 kerkgangers).

Op 15 januari 2006 ging een doopsgezinde predikant voor (34 kerkgangers). 'Slecht bezocht', was de mening van veel kerkgangers over deze laatste dienst. Bij die dienst gaf een vrouw aan een verantwoordelijkheid te voelen om niet alleen te komen wanneer een van de eigen predikanten voorging. Bovendien had ze aan een aantal anderen, die moeilijk ter been waren en geen auto meer reden, beloofd dat ze zou rijden. Dat niet iedereen zich zo verantwoordelijk voelde, werd als belangrijkste verklaring voor de slechte opkomst gegeven. Het was een kerkdienst in het kader van een kanselruil met de Doopsgezinde Gemeente. 'De mensen zijn waarschijnlijk allemaal naar Johan', werd er gezegd, al kon niemand dat met zekerheid bevestigen. Men ging ervan uit dat hij die ochtend in de Doopsgezinde Gemeente voorging. De populariteit van Goud zou ook een verklaring moeten zijn voor de relatief hoge opkomst in de enige andere reguliere dienst die bezocht werd: in de dienst van 5 maart 2006, waarin hij voorging, waren 69 personen aanwezig. Dat zouden, gezien de opmerking bij de nieuwjaarsdienst, ook meer mensen dan gebruikelijk zijn geweest.

Of het oordeel van de kerkgangers betrouwbaar is, kan gemakkelijk nagegaan worden. In het prekenboek van de Remonstrantse Kerk wordt bijgehouden wie voorging, welke liederen er gezongen werden, welk bijbelgedeelten werden gelezen, of de dienst eventueel een thema had, naar wie de bloemen uit de kerkdienst gingen, wat het collectiedoel was en hoeveel personen er aanwezig waren. Het gaat echter niet om de juistheid van de vaststelling, maar om het feit dat het aantal bezoekers deels bepalend is voor de beleving van een kerkdienst. De kerkdienst heeft naast de functie van eredienst en het onderhouden van de onderlinge contacten ook een representatieve functie. De opkomst wordt geïnterpreteerd in termen van de toestand waarin de gemeente verkeert. Een voortdurende lage opkomst bevestigt dat de gemeente in een crisis verkeert, die het gevolg is van het dalend aantal leden en een steeds hogere gemiddelde leeftijd. Anderzijds wordt een goede opkomst van vooral oudere mensen ook gezien als een teken van betrokkenheid en vitaliteit ondanks de ouderdom. Wanneer er kinderen in de

dienst zijn, wordt dat door de meeste kerkgangers opgevat als een teken van hoop: wie weet, zal het lukken om een ommekeer te bewerkstelligen. Zeer goed bezochte diensten roepen nostalgische herinneringen op aan een tijd dat een volle kerk de regel was.

Bij de kerkdiensten viel op dat er meer vrouwen waren dan mannen. Dat is een gangbaar beeld. Vrouwen zijn over het hele spectrum van kerkelijke tradities kerkser dan mannen (Becker & De Hart 2006: 50).⁴ Dat bleek ook bij de andere activiteiten van de RGDH die werden bijgewoond in het kader van het onderzoek. Maar vergeleken met die activiteiten is het aantal mannen in een kerkdienst relatief groter dan bij de kringen en cursussen. Dat geldt in nog sterker voor bijzondere diensten als de diensten van Woord, Beeld en Klank.⁵ De meest gehoorde verklaring is dat vrouwen bij die gelegenheid hun partners meenemen.

Bij allerlei gelegenheden viel op dat de taken volgens traditionele rollenpatronen waren verdeeld. Een van de dingen die opviel bij de kerkdienst van 8 januari 2006 was dat de man-vrouwverhouding onder de kerkgangers (2:5) haast omgekeerd evenredig was aan die onder de kerkenraadsleden die bij het begin van de dienst binnen kwamen (5:1). In commissies en in de kerkenraad zijn mannen over het algemeen in de meerderheid. Bij de huishoudelijke dienst daarentegen is geen man te vinden. Datzelfde gold ten tijde van het onderzoek voor de gastvrouwen, die als aanspreekpunt gelden, met name voor mensen die voor het eerst komen.

4.3 Uytenbogaertcentrum voor religie en cultuur

Het UC⁶ werd begin 1995 opgericht door de kerkenraad van de RGDH. Op de website wordt het een cultureel centrum genoemd. In het eerste Uytenbogaert-bulletin presenteerde het centrum zich met een intentieverklaring (zie: kader 4.1). Daarin werd aangegeven dat de Haagse gemeente zich met het UC in het gebied van de moderne seculiere cultuur begaf. Hoewel men de verworvenheden van die cultuur, emancipatie en bevrijding, erkende, waren er ook zaken verloren gegaan. Dat riep de vraag op: hoe verder? Daarbij stonden twee zaken voorop. Men wilde kijken hoe buiten de traditionele institutionele religiositeit geloof en zingeving gestalte krijgen in een als ongelovig of zelfs atheïstisch bestempelde cultuur.

4. Opvallend is dat in *God in Nederland 1996-2006* verschillen tussen mannen en vrouwen niet zijn onderzocht of althans niet worden besproken (Bernts e.a. 2007).

5. In drie reguliere kerkdiensten was de verhouding vrouw-man: 47-20, 24-10, en 46-23. In de dienst van Woord, Beeld en Klank was de verhouding 68-39.

6. UC is de afkorting die gebruikt wordt voor het Uytenbogaertcentrum. Soms wordt echter 'Uytenbogaert' gebruikt. Daar wordt dan niet de zeventiende eeuwse remonstrantse theoloog met die naam bedoeld.

Daarbij hoorde ook de vraag naar mogelijkheden van verbondenheid. Daarmee kwam ook het thema van de geloofsgemeenschap aan de orde.

Kader 4.1: Intentieverklaring uit 1995

‘Sterker dan ooit leeft bij velen de behoefte aan bezinning en verdieping. De cultuur in ons land heeft vanaf de zestiger jaren in het teken gestaan van emancipatie en bevrijding: uit de verzuiling, uit een benepen moraal, uit beknellend geachte kerkelijke en maatschappelijke verbanden. Meer en meer ontdekte men dat met het waswater ook de nodige kinderen zijn zoekgeraakt. Dat we vrij en individueel zijn, is terecht onomstreden. Maar hoe gaan we verder en wat kan ons met anderen verbinden?’

De programma’s van het Uytendogaertcentrum voor religie en cultuur willen het zoeken naar een antwoord op deze vragen ondersteunen. In de keuze en aanpak van thema’s zal het zo veelzijdig zijn als mogelijk: politieke en maatschappelijke problemen, morele kwesties, ontwikkelingen in de literatuur, de muziek, en de beeldende kunst.

Het centrum is genoemd naar de man die in 1619 de remonstrantse broederschap stichtte en die de eerste remonstrantse predikant in Den Haag was. Hij stond aan het begin van een kleine traditie die het christelijk geloof vertolkte in een humanistische geest van vrijheid en tolerantie.’

In: Uytendogaert 2012: 3.

Drijvende kracht achter het centrum is de Haagse predikant Johan Goud. Hij is aanjager van het initiatief en vanaf de start tot zijn emeritaat in 2015 ook coördinator. Hij heeft sinds 1995 van de Haagse kerkenraad de ruimte gekregen om dit centrum gestalte te geven. Hij wordt daarin bijgestaan door een commissie die de activiteiten van het UC initieert, coördineert en organiseert, en een aantal programma-assistenten die de praktische zaken rond de activiteiten verzorgen. De commissie komt een aantal maal per jaar bijeen, meestal in klein comité.

In het kader van het veldwerk werd een uitgebreide vergadering van de commissie en de programma-assistenten bezocht. Van de uitgebreide commissie waren negen personen aanwezig: de predikanten Johan Goud en Rob Esveld, de organist Hans Jacobi en zes gemeenteleden. Er waren drie agendapunten: een terugblik, een blik op de activiteiten van het komende half jaar en een brainstorm over het jaarthema 2006/2007.

Tijdens de vergadering bleek vrijwel meteen dat de meningen over de bedoelingen van het UC uiteenliepen. Bij de opening werd de Amsterdamse doopsgezinde predikant Henk Leegte aangehaald die had gezegd dat hij het ongegeneerde spreken vanuit de gemeente wil bevorderen. Johan Goud stelde dat 'Uytenbogaert' aan de andere kant wil beginnen: bij de moderne cultuur en dat men in die opzet is geslaagd. Er zijn in de loop van de tijd veel mensen geweest bij activiteiten, al was de doorstroom naar de gemeente beperkt. Dat was naar zijn mening ook niet de doelstelling. Een ander reageerde daarop: 'Er was wel de hoop.'

4.3.1 De verbondenheid van Uytenbogaert met de kerkelijke gemeente

De verschillende verwachtingen kwamen in gesprekken over het centrum met gemeenteleden steeds terug. Er waren gemeenteleden die het centrum zagen als een middel om de kerkelijke gemeente te versterken. Zij hadden vaak hun bedenkingen, maar niet op inhoudelijke gronden. Ze waren trots op de goede kwaliteit van de activiteiten. In hun ogen echter was de doelstelling: nieuwe mensen bij de gemeente betrekken, en die doelstelling werd naar hun mening niet voldoende gehaald. Anderen zagen het centrum als een typisch remonstrantse activiteit vanwege de kwaliteit van het aanbod, de bijzondere capaciteiten van Johan Goud en omdat de band met de kerkelijke gemeente niet bepalend was.

Toch bestond er wel degelijk een nauwe verbinding tussen Uytenbogaert en de kerkelijke gemeente. Vrijwel alle activiteiten vonden plaats in de Remonstrantse Kerk. In de persoon van Goud was een van de Haagse predikanten coördinator van het Centrum. De Uytenbogaertcommissie werd bemenst door leden en vrienden van de gemeente. Veel deelnemers waren lid of vriend van de gemeente. Er waren ook mensen die via de activiteiten van het UC lid of vriend werden van de gemeente. Ofwel vanuit de afweging dat de RGDH om het UC steun verdiende, ofwel omdat de remonstrantse geloofshouding, waarmee mensen in het centrum kennismaken, hen aansprak. Er waren geen aantallen bekend over de afgelopen jaren. Wel waren vier van de negen respondenten, die in het kader van dit onderzoek geïnterviewd werden lid of vriend⁷ geworden via het Uytenbogaertcentrum.

De verbondenheid van het centrum met de kerkelijke gemeente kwam ook tot uitdrukking in kerkdiensten. Zo werd er drie of vier keer per jaar een Dienst van Woord, Beeld en Klank gehouden. In zo'n dienst had naast een overdenking over een thema, ook de verwerking ervan in de beeldende kunst en in de muziek een plaats. Kunsthistorica Nini Jonker toonde dan een aantal reproducties van schilderijen of objecten die raakten aan het thema en gaf daar een toelichting bij. Or-

7. Marian werd vriend. Mischa (paragraaf 6.3.1 en 8.2.3), Heleen (paragraaf 6.4.1 en 8.2.2), en Paul (paragraaf 6.4.2 en 8.2.1) werden lid.

ganist Hans Jacobi speelde muziek die een relatie had met het thema. In de overdenking van Johan Goud werden bijbelse of theologische noties verbonden met poëtische en filosofische.

In het kader van het onderzoek werd de Dienst van Woord, Beeld en Klank van 19 februari 2006 bijgewoond. Daarin was de opstelling van de stoelen anders dan gebruikelijk: ze stonden zo gedraaid dat op de witte zijmuur de kunstwerken geprojecteerd konden worden. De dienst was goed bezet, zoals altijd het geval is bij een dienst van Woord, Beeld en Klank. Er waren meer dan 100 kerkgangers, onder wie een aantal dat speciaal voor deze diensten naar de Remonstrantse Kerk komt. Het thema was ‘Zijn is de ziel, is luisteren, is wijken’.⁸ De liturgie verliep in grote lijnen als in een reguliere kerkdienst. Vergeleken met een dergelijke dienst viel op dat de gemeentezang beperkt bleef tot het aanvangslied en het slotlied. Op andere momenten klonk orgelspel. In de orde van dienst stonden de muziekstukken genoemd. Daarnaast was een aantal teksten opgenomen. Naast bijbelgedeelten uit Prediker en de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan waren dat een drietal gedichten. Bij de overdenking werden beelden vertoond bij het verhaal van de barmhartige Samaritaan: werk van Rembrandt, Delacroix en Van Gogh.

Andere voorbeelden van diensten waarin de verbondenheid van het centrum met de gemeente tot uitdrukking komt, zijn minisymposia. Bij een minisymposium gaan sprekers na een korte kerkdienst met elkaar in gesprek over een thema. Daarnaast waren er series cursussen over de bijbelboeken Job en Prediker. Voor die cursussen verzorgden de drie predikanten ieder een avond over een passage uit het betreffende bijbelboek en wijdden later een dienst aan dezelfde passage. Ook hier bleek de representatieve functie van de kerkdienst. De dienst representeerde de kerkelijke gemeente. Door activiteiten van Uytenbogaert te koppelen aan de dienst werd de thematiek van het centrum binnen de gemeente gebracht en de verbondenheid van het centrum met de kerkelijke gemeente geëxpliciteerd.

De kerkdienst kon een zelfde functie hebben voor gesprekskringen. Een enkele keer bereidde een gesprekskring onder leiding van de predikant een kerkdienst voor. Een andere manier om de band met de gemeente expliciet tot uitdrukking te brengen was door naar aanleiding van een activiteit van Uytenbogaert een bepaald onderwerp in een gesprekskring te bespreken. Zo lazen de kringen Den Haag Oost/Voorburg en Benoordenhout (1) Wibren van den Burgs *Over religie, moraal en politiek. Een vrijzinnig alternatief*, en bezochten ze daarna de lezing die hij gaf in het UC.

8. Dit is een regel uit een gedicht van Ed. Hoornik ‘Op school stonden ze ...’. Dit werd in de dienst voorgedragen, net als ‘Jezus, die door de wereld ging’ van J.H. Leopold en ‘Kwatrijn’ van Johann Heermann.

4.3.2 Een Uytenbogaertmethode

‘Onverschilligheid en medelijden’ was een filosofische cursus van vijf bijeenkomsten waar teksten van Dostojewski, Nietzsche, Schweitzer, Levinas, Wiesel en Nussbaum werden gelezen. Goud las de passages en lichtte ze waar nodig toe. Deze cursus was met name in het begin goed bezocht met gemiddeld meer dan twintig deelnemers. Tijdens de laatste twee bijeenkomsten liep het aantal deelnemers wat terug. In zijn toelichting bij de teksten van Nietzsche en Schweitzer verwees Goud naar een artikel van zijn hand over Schweitzer dat in dat jaar of het volgende zou verschijnen. Daarin was ook een paragraaf gewijd aan Nietzsche.⁹

Dit is een aspect van de Uytenbogaertmethode van Johan Goud: veel van wat hij inbracht, reflecteerde zijn wetenschappelijk werk. Nu verwees Goud tijdens de bijeenkomst naar een specifiek artikel, maar ook over de andere auteurs die bij deze cursus gelezen werden, zo valt op te maken uit Gouds publicaties, heeft hij gepubliceerd.¹⁰ Het UC, zo schreef hij in een mail, is ‘altijd nauw verbonden geweest met mijn persoonlijke omstandigheden’ (Goud in een mail van 4 februari 2014). Daarmee doelde hij op het bovenstaande: in de programmering kwam tot uitdrukking waar hij in zijn wetenschappelijk werk mee bezig was. Bovendien dankte hij naar eigen zeggen zijn aanstelling als hoogleraar aan zijn inzet in Uytenbogaert (mail 4 februari 2014).

Andersom gold ook dat, wanneer zijn aandacht noodgedwongen bij andere zaken was, dit te zien was in de programmering. In het seizoen 2004/2005 week de programmering af van andere jaren. Goud zei in dezelfde mail dat er twee redenen voor te bedenken waren. Om te beginnen had hij in de jaren 2004 en 2005 drie werkkringen: de RGDH, de Universiteit Utrecht (UU) en de Theologische Universiteit Kampen (ThUK). Daarnaast waren het zijn ‘topjaren qua inzet voor de landelijke Broederschap’: hij was voorzitter van de theologische commissie en voorzitter van het curatorium van het Remonstrants Seminarium (Goud in een mail van 4 februari 2014).

Verder was er een aantal inleiders en sprekers met wie Goud vaker samenwerkte. Zij vormden zijn netwerk. Dat kan getypeerd worden als een groep remonstranten, theologen, literatoren en in mindere mate publieke figuren.¹¹ Dit komt overeen met de vier terreinen waarop Goud actief was. Hij was predikant van de RGDH. Daarnaast had hij een groot aantal publicaties op zijn naam over

9. J.F. Goud (2008) ‘Eerbied voor het leven: De ethische mystiek van Albert Schweitzer’. In: G. van Oyen (red) *Albert Schweitzer: Voor het leven*. Uitgeverij Damon: Budel: pp. 103-19.

10. De uitzondering was Martha Nussbaum. Dit gaf hij ook aan tijdens de cursus. Haar werk kende hij minder goed.

11. Appendix 2

theologische onderwerpen¹². Hij was bijzonder hoogleraar Godsdienstwijsbegeerte aan de UU, hoogleraar Evangelistiek aan de ThUK en hoogleraar Zinging en literatuur in Utrecht. In Utrecht organiseerde hij openbare colleges met en over literatoren als Willem Jan Otten en Arnon Grunberg. Ten slotte heeft Goud zich ook gemengd in het maatschappelijke debat, in het bijzonder over actieve levensbeëindiging, de interreligieuze dialoog en islam en religieuze spot.

4.3.3 De betekenis van het Uytenbogaertcentrum

‘Uytenbogaert is Johan Goud’, zei Rob Esveld, en die stelling is in het licht van het voorgaande juist: Goud is de spil van het Uytenbogaertcentrum. Zonder hem had dat niet de persistente kwaliteit en kwantiteit aan activiteiten kunnen ontplooiën. Bovendien had hij grote invloed op de thema’s en de selectie van sprekers. In zijn aanpak viel op dat de verhouding tussen theologen en niet-theologen redelijk in balans was.¹³ Hoewel het lastig blijft om een scherp onderscheid te maken, waren beide groepen ongeveer even goed vertegenwoordigd. Hetzelfde gold voor de verhouding tussen remonstranten en niet-remonstranten. Weliswaar was het aantal niet-remonstranten groter, maar de bijdragen van beide groepen waren ongeveer even talrijk.

Anderzijds doet de stelling van Esveld het grote aantal sprekers tekort dat in de loop van de tijd een unieke, in de zin van eenmalige en soms ook uitzonderlijke, bijdrage heeft geleverd. Esveld liet ook buiten beschouwing dat naast Goud ook Haagse collega’s en gemeenteleden actief waren in het centrum, net als andere remonstranten. Daarbij was er een groep theologen, filosofen, cultuurwetenschappers en literatoren die graag kwamen. Voor hen kon het UC meer betekenen dan alleen een theater om op te treden voor lezers, belangstellenden, en bewonderaars. In dat opzicht was het, naast toerustingscentrum van de RGDH, ook een platform voor sprekers, inleiders, en debaters, die in Uytenbogaert hun positie op het grensvlak van religie en cultuur verkenden.

Voor een aantal van hen heeft Uytenbogaert ‘stimulerend gewerkt’. Die bewoording koos Marjoleine de Vos. Desgevraagd zei ze er het volgende over: ‘Het Uytenbogaert centrum is zeker voor mij, en voor zover ik weet ook voor anderen, een plek geweest die het mogelijk maakte om, enigszins in de luwte, vrij na te denken over religie en literatuur en hun band. De omweg via de literatuur maakt het mogelijk om thema’s aan te snijden en te benaderen die je rechtstreeks niet zo snel bij de kop zou nemen. In die zin heeft het voor mij, en alweer durf ik wel te zeggen dat dat ook voor anderen gold, stimulerend gewerkt’ (Marjoleine de Vos

12. Voor de periode tot 2005: Slis 2006: 302-304.

13. Appendix 2

in een email van 17 mei 2013). De Vos leverde bij het tweede lustrum van Uytenbogaert in 2005 een bijzondere bijdrage: de rede ‘Wat Ithaka’s beduiden’. Deze rede kon zij overigens, door ziekte verhinderd, niet zelf uitspreken. De titel verwijst naar het gedicht ‘Ithaka’ van de Griekse dichter Kaváfis. De Vos achtte de thematiek van dit gedicht – op weg gaan levert meer op dan aankomen op je bestemming – kenmerkend voor de visie op religie en cultuur van het UC. De onderweg opgedane ervaringen, het besef dat bij reizen wensen hoort en de verwachting van schoonheid, wijsheid en nieuwe inzichten hebben uiteindelijk wellicht nog meer invloed dan het aankomen op de bestemming waarheen je op weg was.

In haar rede zei ze: ‘Op zoek naar de waarheid vind je de waarheid niet. Maar je vindt wel van alles: schoonheid, inzicht, verhalen, geschiedenis, voorstellingen, troost en troosteloosheid. Hoeveel armer zou ons leven zijn als we de Waarheid (de echte, met een hoofdletter) ineens meenden aan te treffen en er niet langer naar hoefden te zoeken! Al heeft Jezus dan gezegd dat hij de waarheid was, hij zei tegelijkertijd dat hij de weg en het leven was. Die drie dingen horen bij elkaar. Er is een weg af te leggen, nu eenmaal, we noemen het leven, en we zoeken de waarheid. Misschien is die waarheid van Jezus het feit dat hij een weg was of wilde zijn, de weg tot God, die al even onkenbaar is als de waarheid, of die de waarheid is, en dus onvindbaar’ (De Vos 2005). Zo duidde De Vos wat in het Uytenbogaertcentrum aan de orde is.

4.3.4 *Religie als dieptedimensie en substantie van de cultuur*

In wat De Vos schreef was herkenbaar wat Goud zei over de theologische grondslag van Uytenbogaert. *‘In de huidige tijd wordt christelijke theologie bedreven tegen de achtergrond van een aandacht voor religie als iets dat de substantie van de cultuur vormt. Dat wil zeggen: een dieptedimensie in allerlei, op het eerste gezicht, niet-religieuze fenomenen. Dat [sluit] heel goed aan bij de manier waarop een ontzettend groot aantal mensen in onze samenleving met religie bezig is’* (Goud, interview 6 februari 2009). Een opmerking van vergelijkbare strekking is te vinden in een artikel van Goud over het openbare vermogen van poëzie. In dat artikel is het de eerste van drie redenen om de aanspraak van literatoren serieus te nemen dat niet de bijbelse canon, maar *‘de literatuur* in feite onze heilige tekst is – een tekst die tegelijkertijd heilig en werelds is en die bovendien in grote veelvormigheid bestaat’ (Goud 2002: 45).

In het artikel wordt ‘openbaring’ geduid niet als een kennisbron, maar als een kwaliteit van de ervaring (Goud 2002: 43). In dat kader wordt verwezen naar de theoloog Paul Tillich die religie losmaakte van de instituties waarmee ze traditioneel verbonden werd. Niet om de institutionele religiositeit irrelevant te verklaren, maar ‘om ze in de ware zin van dat woord “oecumenisch” te maken. De

religieuze vraag wordt, aldus Tillich, door ongelovig geachte kunstenaars en filosofen dikwijls met meer radicaliteit gesteld dan door de zogenaamd religieuze literatuur' (Goud 2002: 45).

In deze context definieerde Tillich religie als de confrontatie met wat ons onvoorwaardelijk aangaat. Religie is een dieptedimensie van ons bestaan en de substantie van de cultuur. Deze definitie van Tillich, en dat is de tweede reden die het artikel noemt, sluit aan bij het eclecticisme van de ongebonden religiositeit, waarvoor niet de identiteit van tradities doorslaggevend is, maar het persoonlijk vormgeven van een eigen identiteit. In deze context verliest het onderscheid tussen heilig en profaan de betekenis die er in liturgisch of theologisch verband aan toegekend wordt. Dat onderscheid verliest zijn eenduidige bepaaldheid. Heilig en profaan worden meerduidige begrippen waaraan nieuwe betekenissen te ontdekken zijn.

In dat kader bezit de literatuur, en in het bijzonder de poëzie, openbarende potentie. Literatoren tonen mogelijkheden van heiligheid in het alledaagse bestaan. Niet of niet alleen op basis van logische argumenten, maar vooral door, om met Pascal te spreken, "redenen van het hart" aan te voeren (Goud 2002: 46). Dat is de derde reden die genoemd wordt. Poëtische taal is verbonden met de persoonlijke ervaring en krijgt pas gestalte als ze een toehoorder treft 'die zich bij wat gezegd wordt innerlijk betrokken voelt' (Goud 2002: 46).

Deze gedachtegang, in het artikel toegespitst op het openbare vermogen van de poëzie, geldt in ruimere zin als een verantwoording voor de activiteiten van het UC. De poëzie en meer algemeen de literatuur is een van de rubrieken die gehanteerd worden bij de ordening van de activiteiten van het UC in twee overzichten uit 2005 en 2012 (Uytenbogaert 2005; 2012). Zeven daarvan zijn op te vatten als een operationalisering van wat Goud in het artikel over poëzie naar voren brengt.

In de eerste plaats komt in de rubrieken 'spiritualiteit' en 'theologie' de expliciete religiositeit aan bod onder twee gezichtspunten: de persoonlijke ervaring van mensen en de academische reflectie op de betekenis van de christelijke traditie. In de tweede plaats komt in de rubrieken 'moraal, politiek, levensbeschouwing' en 'filosofie' de actuele maatschappelijke en academische reflectie aan de orde onder twee gezichtspunten: vanuit het maatschappelijk debat en vanuit de academische filosofische reflectie. In de derde plaats is er aandacht voor de kunsten – 'literatuur', 'beeldende kunst en film' en 'muziek en dans' – die in een eigen taal en benadering uitdrukking geven aan het heilige in het alledaagse leven en aan wat in het expliciet religieuze domein vaak ongezien, onbenoemd en onverwoord blijft.

Uit deze rubrieken bleek welke visie op het grensvlak van religie en cultuur kenmerkend is voor het UC. Het ging om een klassieke-moderne verwerking van het inzicht dat in de huidige samenleving religieuze thema's vaak een uitdrukking krijgen in domeinen die vanouds niet met religie werden geassocieerd of alleen

een dienende functie hadden voor de theologie als discipline van religieuze reflectie bij uitstek. In het Uytendogaertprogramma is de theologie een rubriek temidden van de andere.

In de terugblik uit 2012 wordt gesproken over ‘talrijke en unieke activiteiten’ en inderdaad zijn er nauwelijks dubblures. Er is weliswaar een klein aantal denkers, theologen of kunstenaars dat vaker uitgenodigd wordt voor een activiteit, van hen spreekt echter niemand meer dan eenmaal over hetzelfde onderwerp. Daardoor komt in de activiteiten een kenmerkend streven tot uitdrukking naar een rijk beeld van het thema dat aan de orde is. De rijkdom van het beeld wordt dan vooral bepaald door de diversiteit van gezichtspunten: kunst, muziek, wetenschap, journalistiek, filosofie, theologie en literatuur.

Hoewel het UC de theologie niet opsluit binnen de kaders van de klassieke institutionele ofwel kerkelijke religiositeit, kenmerkt het geheel zich toch door een sterk institutionele benadering. Cultuur staat voor de kunsten: dans, muziek, en beeldende kunst, maar vooral: de letteren, filosofie en ethiek. Het gaat om canonieke kunst en vertegenwoordigers van de hoge cultuur. Voor religie geldt iets dergelijks. Religie staat voor de grote religieuze tradities: het gaat naast het christendom, om boeddhisme, hindoeïsme, islam en jodendom. Zij worden bovendien vertegenwoordigd door ofwel personen met een positie in de institutionele praktijk, ofwel personen die deze religies bestuderen vanuit de academische wereld.

Er is in beperkte mate aandacht voor actuele maatschappelijke debatten die geen expliciet religieus karakter hebben, maar wel te maken hebben met levenskunst en burgerschap. Bij die thema's is dan geen sprake van een systematische doordenking vanuit het perspectief van de impliciete religiositeit. Ook nieuwe religieuze bewegingen, westerse esoterie en nieuwe spiritualiteit zijn, ondanks de aandacht voor thema's als spiritualiteit en mystiek, niet sterk vertegenwoordigd. De meditatiecursussen en de Sacred Dance kunnen met enige moeite gezien worden als behorend tot die categorie. Dat rechtvaardigt de stelling dat het Uytendogaertprogramma het karakter heeft van een open, praktische encyclopedie van de eigentijdse institutionele religiositeit in relatie tot de moderne cultuur.

4.4 Terugblik: Preek van de leek

Achteraf gezien was het seizoen 2006 geen jaar waarin het jaarthema op een typische Uytendogaert-manier werd uitgewerkt. Hoewel er een Uytendogaertmethode bestond, kwam die in de veldwerkperiode niet duidelijk over het voetlicht. Om te beginnen was het aandeel van sprekers van buiten de gemeente in het programma kleiner dan in andere jaren. Bovendien viel het optreden van degenen die wel kwamen voor een belangrijk deel buiten de eerste veldwerkperiode.

Daar kwam nog bij dat de bezochte activiteiten in vergelijking met andere jaren minder samenhang vertoonden qua thematiek. Slechts een enkele bijeenkomst was gewijd aan het jaarthema van de RGDH: 'God en de ziel'. Veel activiteiten vonden plaats in het kader van het landelijke remonstrantse jaarthema 'Wederzijds', over de interreligieuze dialoog. De cursus filosofie sloot aan bij dat thema en had niet het jaarthema van Uytenbogaert als onderwerp, zoals andere jaren gebruikelijk was. Een derde serie bijeenkomsten over belijdenissen was een uitvloeisel van het vorige landelijke jaarthema en keek vooruit naar de Algemene Vergadering van Bestuur van de RB (2006) waarin besloten zou worden over een nieuwe remonstrantse belijdenis. De cursus van Rob Esveld ten slotte bleek niet tot het Uytenbogaertprogramma te behoren, terwijl die wel als zodanig aangekondigd was.

Belangrijker was misschien nog wel dat er een verandering was opgetreden in het maatschappelijke debat over religie. Bij de start van Uytenbogaert in 1995 was religie geen actueel maatschappelijk thema. Religie werd door veel schrijvers en opiniemakers beschouwd als iets van het verleden, waaraan hooguit nog een slinkend aantal halsstarrige traditionalisten vasthielden. Die communis opinio begon in de eerste jaren van de eenentwintigste eeuw te verschuiven. Als er al een datum is die deze verschuiving symboliseert, is dat 11 september 2001: de dag waarop terroristen met passagiersvliegtuigen aanslagen pleegden in de Verenigde Staten.

Die verschuiving kreeg niet meteen gestalte in de gangbare opinie, maar religie werd wel een onderwerp van maatschappelijk debat. Een debat dat vaak zeer emotioneel gevoerd werd, waarbij de nuance vaak zoek was. Deze verandering was tijdens de veldwerkperiode 2006 merkbaar. Het UC gaf in dat jaar ruim aandacht aan zaken die met deze verandering verband hielden. Zo werden er onder de titel 'De religie voorbij?' twee debatten georganiseerd. Het ene tussen Herman Philipse en Erik Borgman, het andere tussen Paul Cliteur en Ad Verbruggen. Ook was er de studiekring Dialoog en Islam en er waren twee grootschaliger activiteiten: een avond met Abdulwahid van Bommel in het kader van deze studiekring en een tweede cursus islam in samenwerking met anderen op twee zaterdagochtenden.

De activiteiten die werden bezocht in de periode van het veldwerk stonden dus weliswaar in het teken van de actuele discussie over de positie van moslims en de islam in de samenleving, maar voor het onderzoek naar nieuwe remonstrantse vormen waren ze te weinig onderscheidend ten opzichte van wat er op andere podia en fora te vinden was. Bovendien namen deze activiteiten de ruimte in van typische Uytenbogaertactiviteiten, die starten vanuit een andere houding tegenover religie: Goud spreekt, zoals gezegd, over religie als de substantie van de cultuur en als een dieptedimensie in allerlei, op het eerste gezicht niet-religieuze activiteiten. In 2006 en 2007 waren er gedurende de veldwerkperiodes, afgezien

van de cursus 'Afscheid nemen: een dichterlijke kijk', geen activiteiten waarin die houding tegenover religiositeit centraal stond.

Terwijl juist die Uytendogaertactiviteiten vernieuwend zijn geweest. In de benadering die deze activiteiten kenmerkt, wordt niet vertrokken vanuit een veronderstelde moeizame verhouding tussen religie en moderniteit. Er wordt daarentegen onderzocht hoe mensen in de moderne samenleving omgaan met zaken die traditioneel geassocieerd worden met religie: inspiratie, motivatie, ethiek, overtuiging en existentiële vragen. De relevantie en de actualiteit van deze aanpak werd tijdens het veldwerk en de reflectie niet meteen opgemerkt. Een voorbeeld van een vergelijkbaar initiatief dat de nodige belangstelling trekt, is de van oorsprong Amsterdamse, maar inmiddels in veel plaatsen in Nederland georganiseerde, 'Preek van de Leek'. De Uytendogaertseries 'Literaire kanselredes' uit 1997/1998 (Goud 2001), 'Mystieke tijdredes' uit 1999 (Goud 2000) en Dichterlijke Vereeuwgingen uit 2001 (Goud 2002a) zijn vroege voorlopers van deze trend.

5. Lichte gemeenschappen

In dit hoofdstuk worden de gesprekskringen van de RGDH en de cursussen van het UC beschreven en geanalyseerd. Deelnemers gaven aan dat deze belangrijk voor hen waren. Dit past in een trend van lichte gemeenschapsvorming: mensen organiseren zich minder in klassieke verenigingen met een formele structuur en vaker in kleinschalige groepen met een informeel karakter. In dit hoofdstuk wordt deze ontwikkeling in beeld gebracht als behorend bij de processen van informalisering en personalisering. Zo wordt duidelijk hoe ze een nieuwe betekenislaag toevoegen aan het door remonstranten veelgebruikte en dierbare begrip ‘geloofsgemeenschap’. Die nieuwe betekenis komt niet uit de lucht vallen. De belangstelling voor gesprekskringen en cursussen is vergelijkbaar met een meer algemeen enthousiasme voor leeskringen. Tegen die achtergrond worden in dit hoofdstuk cursussen en gesprekskringen van de RGDH besproken.

5.1 Informele groepen

Lichte gemeenschapsvorming is een aspect van een tweeledige ontwikkeling in het maatschappelijke middenveld wat betreft organisatiebereidheid. Er is sprake van een lichte *afname* van de bereidheid om zich te organiseren in grote maatschappelijke organisaties en er is sprake van een *veranderende* bereidheid.

Wat het eerste betreft is er inderdaad sprake van de afbrokkeling van traditionele structuren. De klassieke verenigingen als kerken, vakbonden, en politieke partijen hebben, enkele uitzonderingen daargelaten, te maken met teruglopende ledenaantallen, vergrijzing, en een gebrek aan kader. Daar staat tegenover dat sportbonden, consumentenorganisaties en goededoelenverenigingen het veel beter doen. Er is sprake van een ‘trend met uitzonderingen’: er is geen hoge groei, maar de organisatiegraad in het maatschappelijk middenveld blijft hoog (Posthumus e.a. 2014: 171).

Wat het tweede betreft, komen er andere manieren van gemeenschapsvorming op die ‘de ruimte [...] bieden [...] om naar eigen behoefte, ambitie en inzicht te bepalen hoever zij willen gaan in hun betrokkenheid’ (Van den Berg e.a. 2011b: 263). Dit soort lichte gemeenschapsvorming is op te vatten als een kanttekening bij de gangbare voorstelling dat modernisering en individualisering hand in hand gaan.

Aan beide trends kan echter niet de conclusie worden verbonden dat grote maatschappelijke organisaties verdwijnen. ‘Informeel groepen zijn in Nederland een wijdverbreid verschijnsel, maar deze zijn doorgaans ingebed in meer formele organisaties en maken ze vaak gebruik van door deze organisaties geleverde faciliteiten’ (Posthumus e.a. 2014: 174).

5.1.1 Lichte gemeenschappen 2

Wat hier informele groepen worden genoemd, kwam in paragraaf 2.2.4 aan de orde als lichte gemeenschapsvorming. Lichte gemeenschappen, zo werd daar gesteld, zijn om te beginnen geen duidelijk omliggende groepen. Verder is welke gedaante ze aannemen afhankelijk van het gekozen perspectief. De Amerikaanse socioloog Robert Wuthnow begon met ze te beschrijven als informele groepen. Midden jaren negentig signaleerde hij de opkomst van wat hij *small groups* ging noemen. Hij sprak van een stille revolutie in de Amerikaanse samenleving. Hij becijferde dat op dat moment veertig procent van de Amerikanen deel uitmaakte van kleinschalige lichte gemeenschappen: van AA-meetings en andere zelfhulpgroepen tot gespreksgroepen, leesclubs en bijbelstudieclubs (De Hart 1999a: 66).

In de verkenning *Informeel groepen* van het Sociaal Cultureel Planbureau (SCP) werd de betekenis van deze lichte gemeenschappen voor de Nederlandse samenleving onderzocht (Van den Berg e.a. 2011). De onderzoekers nuanceerden het revolutionaire karakter van die groepen. Verder kozen ze niet voor de term ‘*small groups*’, maar voor de aanduiding ‘informele groepen’. Kleinschaligheid is namelijk maar één criterium voor dit type lichte gemeenschapsvorming en niet eens een algemeen kenmerk. In de verkenning werd de volgende beschrijving van informele groepen gehanteerd. ‘Het gaat om kleinschalige initiatieven die meestal niet voor iedereen openstaan en waarvoor ook geen ledenwervingscampagnes worden gevoerd. Er is sprake van een of meerdere hoofdactiviteiten (sporten, koken, boeken bespreken), maar die zijn niet gestold in de vorm van statuten of handvesten en er pleegt ook niet op te worden gereflecteerd via jaarverslagen. Informele groepen kennen vaak een taak- en rolverdeling, maar die is meestal rudimentair en spontaan en net zo min gesystematiseerd of geformaliseerd als de financiële huishouding van de groep (mochten er kosten in het spel zijn). Initiatieven ontstaan en krijgen een vervolg in de groep zelf en gewoontes of sociale druk kunnen daarbij zeker meespelen, maar het gezamenlijk handelen wordt niet gekanaliseerd langs formele kanalen, voorschriften, opgelegde verplichtingen of bestuurlijke sancties’ (Van den Berg 2011a: 27).

In deze beschrijving treedt het informele karakter naar voren op vrijwel alle terreinen van het leven van de groep: activiteiten en programmering, taakverdeling en financiering, groepscultuur, waarden en normen en selectie van deelnemers. Een en ander kan worden samengevat in drie aspecten van informaliteit:

het weinig formele karakter van de organisatie, de gelijkwaardigheid tussen de deelnemers, de ongedwongen manier waarop mensen met elkaar omgaan. Hierbij moet wel in gedachten gehouden worden wat eerder werd gezegd over informalisering: informalisering houdt een verandering van de omgangsnormen in en niet automatisch een losser worden daarvan.

In de eerste plaats suggereert informaliteit een lage organisatiegraad, maar schijn bedriegt. Informele groepen komen niet toevallig of eenmalig bijeen, maar regelmatig en vaak over een lange tot zeer lange periode. De bijeenkomsten hebben verder een herkenbaar verloop, waarbij eigen mores en rituelen gehanteerd worden. In navolging van Robert Wuthnow kan gesproken worden van de ‘paradox van gestructureerde informaliteit’: een hoge mate van informaliteit (warmte, aanmoediging, acceptatie) gaat samen met praktische formaliteiten (agenda’s, leiders, doelstellingen, opdrachten) (Van den Berg 2011a: 27).

In de tweede plaats hebben lichte gemeenschappen een egalitair karakter, zoals tot uitdrukking komt in wat wel ‘*peer group teaching*’ wordt genoemd. De leden van de groep onderwijzen elkaar in de gebruiken van de groep (Van den Berg 2011b: 264). Er zou ook gesproken kunnen worden van disciplineren, die een bepaalde mate van sociale controle meebrengt. Zo wordt groepsgedrag aangeleerd, ingeslepen of zelfs afgedwongen. Het kan ook betekenen dat een nieuw lid via een ander, vaak ouder, lid krijgt uitgelegd wat gangbaar is, wenselijk, min of meer vanzelfsprekend of alleen met een toelichting begrijpelijk. Omdat er geen formele hiërarchie is, ligt de autoriteit in de structuur van de groep.

In de derde plaats kunnen informele groepen ontstaan door ‘organisatiemijding’: een afkeer van beklemmende of te zakelijke en professionele organisaties die eventueel gepaard gaat met de behoefte aan vrijheid en persoonlijker relaties. Dit aspect heeft zoals gezegd een paradoxaal karakter: veel informele groepen functioneren binnen grotere maatschappelijke organisaties, de gesprekskringen en cursussen van het UC zijn daar een voorbeeld van. Het omgekeerde echter komt ook voor: dat informele groepen worden gevormd als een reactie op de afnemende vanzelfsprekendheid van informele relaties met familieleden, buurtgenoten en vrienden. Wuthnow spreekt hier van het vervangen van naasten door geestverwanten (Van den Berg 2011b: 271-2).

5.1.2 Leesclubs en boekenclubs van deze tijd

Hier wordt als context voor de bespreking van de kringen en cursussen het verschijnsel van de leesclub besproken. Die worden ook besproken in de verkenning van het SCP (Den Ridder 2011), maar zijn eerder al ook door anderen uitgebreid onderzocht (Duyvendak 1994; 2001). Er wordt begonnen met een korte geschiedenis: die relateert de ‘nieuwheid’ van het proces van lichte gemeenschapsvorming. De permissiviteit van overheden ten aanzien van lichte gemeenschapsvor-

ming verschilt sterk per periode. Dat heeft ook te maken met het potentieel revolutionaire karakter van lichte gemeenschappen: ze neigen ertoe zich te onttrekken aan externe controle en zijn moeilijk te sturen door de afwezigheid van een formele hiërarchie.

In de vroegmoderne periode kwamen leesclubs op in de verstedelijkende milieus. Het waren vanaf 1400 populaire en wijdverbreide ‘geletterde samenlevingsvormen’ waarin onderwijs, opvoeding en meningsvorming werden georganiseerd. Het waren geen formeel geïnstitueerde levensgebieden, maar floreerden in de informaliteit. Ze waren ingebed in het alledaagse leven en door mensen zelf georganiseerd in leesgezelschappen. Een belangrijke functie van deze vroege leesgezelschappen was informatievoorziening in een tijd waarin informatie schaars was. Ze vormden ‘de kritische kern [...] van het toenmalige mediasysteem’ (Van Dixhoorn 2011: 35).

Vanaf de achttiende eeuw veranderden informele leesgezelschappen van karakter. Groepen burgers vormden onder invloed van verlichtingsfilosofieën leeskringen die uit emancipatoire motieven gezamenlijk boeken en tijdschriften kochten (Duyvendak 2003, 2005). Door de toegenomen leesvaardigheid en het steeds ruimer beschikbaar komen van kennis kregen deze ‘verlichte kringen’ een ernstiger en meer formeel karakter. Voor de deelnemers bleef de betekenis echter in grote lijnen dezelfde: in leesgezelschappen gingen inspanning en ontspanning hand in hand.

Duyvendak spreekt in dit kader over ‘sociabiliteit’ (Duyvendak 2005: 178). Dat duidt in de eerste plaats op de overtuiging dat gezamenlijke activiteiten zelfontplooiing bevorderen. Het zich ontplooiende individu geldt vervolgens als waarborg voor een algemene maatschappelijke vooruitgang. In de tweede plaats boden leesgezelschappen gezelligheid: contact met gelijkgezinden, met wie niet alleen samen gelezen werd. Veel leesgezelschappen organiseerden ook andere activiteiten zoals schildercursussen en lezingen. Deze leeskringen kenden een bloeiend bestaan. Aan het begin van de negentiende eeuw bestond er in Nederland een grote verscheidenheid. Rond 1850 leek de bloei voorbij, maar enkele decennia later, aan het einde van de negentiende eeuw, kende het verschijnsel weer een opleving in de oprichting van leesgezelschappen speciaal voor vrouwen (Duyvendak 2003: 47-54). Deze negentiende-eeuwse leeskringen groeiden in sommige gevallen uit tot bibliotheken, als aangeschafte boeken na lezing niet werden verkocht, maar opgeslagen. Een voorbeeld is het Haags Dames Leesmusem.

Aan het einde van de twintigste eeuw kende de informele leesclub opnieuw een opleving. De basis van de populariteit waren echter niet verenigingen als het Haags Dames Leesmusem, maar kleine, lokale leesclubs. Het profiel van een lid van deze leeskringen is: vrouw, tussen de 55 en 75 jaar oud, woonachtig in de

stad¹, met een academische of hbo-opleiding (Vullings in: *Vrij Nederland* 2002). Weliswaar laat een fotoreportage van Boerstra en Wouda in *Vrij Nederland* zien dat dit profiel de diversiteit aan leeskringen tekort doet (*Vrij Nederland* 2002: 66-71), toch is de meerderheid van de deelnemers aan leeskringen vrouw. Daarvoor bestaan twee verklaringen. De eerste benadrukt de verschillende leesvoorkeur van mannen en vrouwen: vrouwen lezen vaker romans. De tweede sluit aan bij de functie van de leesclubs: zij bieden een veilige omgeving waarin vrouwen elkaar helpen om te gaan met de tegengestelde en complexe verwachtingen waarmee ze te maken krijgen als gevolg van maatschappelijke veranderingen (Den Ridder 2011: 106).

Een variant op deze verklaring verbindt de hernieuwde belangstelling voor leeskringen met het gestegen onderwijspeil vanaf de jaren zeventig (Duyvendak 1994). Moeders werden in die jaren geconfronteerd met kinderen die op de middelbare school de boeken van Reve, Wolkers, Mulisch en Hermans lezen. De moeders waren niet bekend met deze literatuur en de levensstijl die eruit sprak. Dat leidde ertoe dat op veel plaatsen leeskringen werden opgezet met een dubbele doelstelling: het inhalen van een achterstand wat betreft de literaire kennis en, niet minder belangrijk, het bespreken van de maatschappelijke issues die in de boeken aan bod kwamen. Gaandeweg veranderde de motivatie van de deelnemers echter. Eerst ging het om kennismaking met de literatuur, daarna om ontspanning en genieten van literatuur. Hoewel het gezelligheidsaspect op zichzelf zelden een motief is om lid te worden, is het dat wel om lid te blijven (Duyvendak 1994: 172-4).

Het tijdschrift *Boekdelen* deed samen met *Vrij Nederland* in 2002 een onderzoek naar leeskringen in Nederland. Frank Hockx, hoofdredacteur van *Boekdelen*, schatte toen dat er zo'n 5000 leeskringen waren in Nederland. Den Ridder schatte in 2011 iets behoudender: 3000-5000 (Den Ridder 2011: 105). Hockx meende dat de populariteit van leeskringen past in een trend waarin mensen geen lid meer worden van verenigingen en zoeken naar andere manieren om elkaar te ontmoeten. Daarmee is de functie van leesclubs dezelfde als die van leesverenigingen als het Haags Dames Leesmuseum. Het gezelligheidsaspect, de sociabiliteit heeft niet aan belang ingeboet en ook het element van zelfontplooiing ontbreekt niet.

Leesclubs zijn een wijdverbreid fenomeen. Ze kennen bovendien een grote diversiteit wat betreft de organisatie. Sommige zijn strak georganiseerd in een regionaal verband. In 'Duizenden vrouwen, één goed boek' beschrijft Iris Pronk (*Trouw*, 22 april 2006) de professionele aanpak van de Stichting Literatuurclubs

1. Hier is kennelijk verschil van mening. Den Ridder noemt in plaats van de stad het platteland (Den Ridder 2011: 106). Overigens hoeven beide lokaliteiten elkaar niet uit te sluiten: het kan gaan om plattelandssteden.

Drenthe. Dit initiatief van verschillende vrouwenorganisaties uit het Noorden des lands verenigt 250 leesclubs met gezamenlijk zo'n 2500 leden. Dat er zoveel leeskringen zijn, maakt ze interessant voor bibliotheken, boekhandels en uitgevers. Er zijn bibliotheken met speciale leeskringkoffers, waarin meerdere exemplaren van hetzelfde boek zitten en achtergrondinformatie bij de lectuur. Sommige boekhandels bedienen leeskringen in de regio door regelmatig auteurs uit te nodigen om over hun werk te spreken.

Lang niet alle leeskringen echter laten zich leiden door bibliotheken, uitgevers of boekhandels. 'Wilde leesclubs' kiezen liever hun eigen boeken. Daarnaast zijn er nog twee nadere typeringingen relevant. In de eerste plaats kan onderscheid gemaakt worden tussen leesclubs die onder begeleiding lezen en clubs die het onderling regelen. In de tweede plaats zijn er open en gesloten leeskringen. Bij een open kring zijn nieuwe leden welkom, bij een gesloten kring niet. Het betreft hier overigens een relatief onderscheid. Veel gesloten leesclubs verwelkomen wel nieuwe leden, maar alleen op uitnodiging en met instemming van de bestaande leden. Deze structuren zijn ten slotte niet onveranderlijk. Dat bewijst de fotoreportage uit *Vrij Nederland*. Daarin is een foto opgenomen van een wilde leesclub uit Arnhem, die ooit startte als een gesprekskring van de Remonstrantse Gemeente Arnhem (*Vrij Nederland* 2002: 70).

De populariteit van de leeskring zet zich door in grootschaligere kringen. Wie in het eerste decennium van de eenentwintigste eeuw in de digitale krantenarchieven van *NRC Handelsblad* zocht naar artikelen over leesclubs werd er onder bedolven. Dat kwam voornamelijk doordat de krant een eigen leesclubpagina had.² Daar waren boekbesprekingen van schrijvers en recensenten te vinden. In een bericht in *NRC* maakt Peter de Bruijn melding van het succes van deze leeskring (*NRC*, 18 november 2005). De aanleiding voor het opzetten van de leesclub op de site van *NRC* was economisch. Welvaart en een lage boekenprijs zorgden ervoor dat steeds meer mensen boeken kochten. Hier waren synergievoordelen te behalen voor het uitgeversconcern.

Een tweede voorbeeld van deze trend is het grootschalige project: 'Nederland leest'. Dit werd in 2006 geïnitieerd door de Stichting Collectieve Propaganda van het Nederlandse Boek naar analogie van de Amerikaanse campagne *One Book, One City*. Het doel was om 'lezen en gemeenschapszin te bevorderen' (nederlandleest.nl/over-nll). Ieder jaar wordt een Nederlands boek gratis verspreid onder leden van openbare bibliotheken. De opzet is dat Nederland één leeskring wordt die jaarlijks een klassiek meesterwerk leest en erover in gesprek gaat. Maatschappelijke relevantie is een van de voorwaarden voor een boek om gekozen te worden (*Trouw*, 21 september 2006). Deze laatste twee initiatieven illustreren dat het

2. <http://nrcboeken.vorige.nrc.nl/leesclub/seizoen-2006-2007> (geraadpleegd op 16 november 2014).

verschijnsel informele groepen niet op zichzelf staat, maar een variant is van lichte gemeenschapsvorming.

5.2 Uytenbogaertcursussen

5.2.1 *Sporen van God in de bijbel*

Tijdens de veldwerkperiode in 2006 werden in totaal vierentwintig bijeenkomsten bezocht: achttien cursussen van het Uytenbogaertprogramma en zes gesprekskringen.³ De kringen kenden in grote lijnen een gelijke opzet en een vast verloop, hierdoor hoefden er minder bijeenkomsten bezocht te worden om een goed beeld te krijgen van de gang van zaken in een gesprekskring. De activiteiten van het UC verschilden onderling meer van elkaar: er waren meerdere inleiders en de uiteenlopende onderwerpen leidden tot meerdere werkvormen (zie: figuur 6.1 en 6.2). Voor de selectie en planning van het bijwonen van Uytenbogaertactiviteiten waren de Uytenbogaertbulletins en de agenda zoals die op de toen nog zelfstandige website uytenbogaert.nl⁴ gepubliceerd werd de leidraad. De eerste activiteit van het jaar 2006 die daar werd aangekondigd, was de cursus 'Sporen van God in de bijbel' onder leiding van ds Rob Esveld op 16 januari. Die cursus is het uitgangspunt van de beschrijving van de opzet en het verloop van de cursussen in deze paragraaf.

De cursus was een uitvloeisel van een folderactie in de wijk rond het kerkgebouw. Huis aan huis waren tweehonderd folders verspreid waarin de RGDH een kennismaking met de bijbel aanbood. De aanleiding voor deze actie was de uitvaartdienst van prinses Juliana op 30 maart 2004 waarin de remonstrantse predikante Welmet Hudig voorging. Zij verwierf hiermee enige bekendheid. Met Esveld hoopte RGDH mee te liften op die bekendheid. De eerste serie bijeenkomsten onder leiding van Esveld van begin 2005 werd als een succes ervaren. Daarom werd besloten om het initiatief in het voorjaar van 2006 voort te zetten.

Dat deze cursus is gekozen als uitgangspunt voor de beschrijving van Uytenbogaertcursussen lag niet helemaal voor de hand. Zoals vermeld was Esveld stellig: 'Uytenbogaert is Johan Goud'. Hij beschouwde 'Sporen van God in de bijbel' als zijn eigen project (Esveld, telefoongesprek 9 januari 2006). De deelnemers zagen dat niet zo scherp. Het ging in grote lijnen om dezelfde personen, al zullen er

3. Appendix 1

4. Inmiddels stuurt www.uytenbogaert.nl de bezoeker door naar de website van de RGDH. Het UC is een van de menu's op deze site (d.d. 1-8-2013).

geweest zijn die zich door persoonlijke voorkeuren hebben laten leiden. Daarmee lijken de belangrijkste verschillen tussen de cursussen van Goud en Esveld inhoud en intellectueel eigendom te zijn en niet van het verloop van de avond. Daarom is deze cursus goed bruikbaar om de gang van zaken bij een cursusavond te schetsen.

Aan de eerste bijeenkomst uit een serie van vier deden veertien mensen mee. Dat aantal bleef redelijk gelijk, met dertien, dertien en elf deelnemers op de andere avonden.⁵ Het ging ook vaak om dezelfde mensen. Een uitzondering was de tweede avond waar een aantal vaste deelnemers ontbrak en een aantal nieuwe deelnemers aanwezig was. De laatste twee keren kwamen de vaste deelnemers weer terug en bleven de nieuwe deelnemers weg. Het was een gangbare omvang voor een cursusbijeenkomst in het UC: gemiddeld nemen er twaalf personen aan deel. Bij bijeenkomsten van andere cursussen waren steeds tussen de zes en negentien deelnemers aanwezig.

De gang van zaken bij een cursus was dat bij de eerste bijeenkomst een namenrondje werd gedaan, waarbij iedereen zich voorstelde. Van een uitgebreide persoonlijke introductie was geen sprake. Hetzelfde gold voor persoonlijke omstandigheden, ook daar werd gedurende de avond weinig over gesproken. Dat gaf de cursussen iets formeels. Het waren bijeenkomsten met een studieuze karakter, hoorcolleges bijna. Dat gold zeker voor het eerste deel van de avond. Na een inleiding van ongeveer drie kwartier tot een uur was er een koffiepauze. Daarna was er gelegenheid voor reacties. Die betroffen overwegend opmerkingen over de inleiding of vragen ter verdieping en verheldering. Een enkele keer bracht iemand een persoonlijke anekdote naar voren naar aanleiding van wat aan de orde was.

Er was een zeker contrast tussen deze zakelijkheid en het feit dat veel deelnemers elkaar goed leken te kennen. Dat viel op te maken uit de wederzijdse begroetingen, maar ook uit het feit dat nieuwe deelnemers, onder wie de onderzoeker zelf, meteen als nieuwelingen herkend werden. Hierdoor was een uitgebreide persoonlijke introductie voor de meerderheid van de deelnemers niet nodig. Dit gaf de cursussen een eigen karakter waarin formaliteit en informaliteit samengaan.

5. Voor de genoemde aantallen zij verwezen naar Appendix 1 waar, voor zover bekend, per bijeenkomst het aantal deelnemers is vermeld.

Kader 5.1 Andere cursussen van het Uytenbogaertcentrum

2006: Thema-avonden voor iedereen (Goud & Esveld)

Een serie van vijf avonden met als thema 'Geloven in deze tijd' Een cursus voor belangstellenden. De bijbehorende folder met de titel 'Geloven en tolerant zijn. Kan dat?' is vanaf november 2005 verspreid en noemt naast de thema-avonden de kerst en nieuwjaarsdiensten. Een groot verloop. Op de tweede bijeenkomst was er de helft van het aantal deelnemers.

2006: Cursus Islam (Van der Hoek en Kulcu)

Een cursus van twee volledige dagen in samenwerking met het landelijk bureau van de remonstranten en de PKN gericht op de ontmoeting met de islam en de positie van de vrouw binnen de islam. De bezochte bijeenkomst was een algemene inleiding door een remonstrantse predikant en een arts

2006: Gesprekken over de ziel (Goud & Mikkers)

Een serie van zes bijeenkomsten en een gezamenlijk voorbereide kerkdienst. De inleiders leidden ieder een deel van de avond. De cursus is een verdieping van het jaarthema over de ziel. 'Mensen moeten zich steeds weer afvragen wie ze zijn. Hun eigen ziel is de vraag naar wie ze zijn.

2006: Zen en christelijke spiritualiteit (Duinker)

Jaarlijkse meditatiekring onder leiding van emeritus predikant Gerard Duinker. Heeft het karakter van een meditatiegroep. Er is door de jaren heen een groep trouwe deelnemers ontstaan.

2006: Christelijke meditatie (Philipp)

Jaarlijkse meditatiekring onder leiding van de predikant van de Remonstrantse Gemeente Den Haag Reinhold Philipp. De kring is ontstaan als reactie op de zenmeditatiekring en kent een groep trouwe deelnemers.

2007: Een weg van vrijheid (Goud & Philipp)

Een cursus van zes bijeenkomsten voor belangstellenden. In de bijeenkomsten stonden de spirituele reflecties van remonstrantse predikanten op de geloofsbelijdenis van 2006 centraal zoals ze in het gelijknamige boek van Bosman, Goud & Van Leeuwen 2006 zijn opgenomen.

Kader 5.2: Gevolgde cursussen in het Uytenbogaertcentrum

2006: Sporen van God in de bijbel (Esveld)

Een cursus van vier bijeenkomsten over God in de bijbel aan de hand van bijbelgedeelten. Heeft het karakter van een bijbelstudiegroep. Er was een vaste groep deelnemers.

2006: Studiekring Dialoog en Islam (Goud & Groot Wassink)

Een cursus van onder leiding van prof. dr Johan Goud en prof. dr. J.B. Groot Wassink. Heeft het karakter van een leeskring. Zes bijeenkomsten met Goud waarin capita selecta uit H.M. Vrooms Een waaier van visies (2003). Een boek over waardenpluralisme en de interreligieuze dialoog in de moderne samenleving. Zes bijeenkomsten onder leiding van Groot Wassink die een algemene inleiding biedt over geloofsvoorstellingen en gebruiken van de islam. De cursus kende een groot verloop en toch een stabiel aantal deelnemers.

2006: Getuigenissen van het geloof (Goud)

Een cursus van onder leiding van Johan Goud. Het doel is kennis nemen van formuleringen op kruispunten in het christelijke geloofsdelen. De cursus kijkt vooruit naar het aanvaarden van een nieuwe remonstrantse geloofsbelijdenis op de AV van Bestuur 2006. Er is een klein aantal trouwe deelnemers.

2007: Onverschilligheid en mededogen (Goud)

Een cursus over compassie onder leiding van Johan Goud. Een verdieping op het jaarthema 'Passie en compassie'. Aan de orde waren de filosofen en schrijvers: F. Dostojevski, F. Nietzsche, A. Schweitzer, E. Wiesel, E. Levinas, en M. Nussbaum. Een cursusavond bestond uit een inleiding van een uur op de auteur met daarna een gezamenlijke lezing van een tekst. Bij de eerste bijeenkomsten was er een groot aantal deelnemers. Gaandeweg werden het er minder.

De vier bijeenkomsten van 'Sporen van God in de bijbel' hadden een thema waarbij de inleider bijbelgedeelten had gekozen die hij met de deelnemers las. De eerste avond was inleidend. Het ging over woorden voor en namen van God, en over bijbelteksten waarin God handelend of sprekend optreedt. Op de andere drie avonden werd op een vergelijkbare manier gewerkt. Ze hadden achtereenvolgens als thema: God als schepper en als almachtige; God als een barmhartige God; God als wetgevende en ethische God. Esveld voorzag de gelezen stukken van commentaar en gaf de deelnemers gelegenheid om te reageren. Af en toe ontstond daaruit

een gesprek over een onderwerp dat in de reacties op de lezingen en het commentaar naar voren kwam.

5.2.2 *Verschillen met andere Uytenbogaertactiviteiten*

De kring van Esveld verschilde van andere Uytenbogaertactiviteiten die bezocht werden. De meest in het oog springende verschillen waren de toegankelijkheid en het onderwerp. De avonden waarop Goud inleider was en ook de lezingen en inleidingen van anderen werden door een aantal bezoekers nog wel eens als moeilijk ervaren of, zoals het ook wel wordt gezegd, 'van hoog niveau'. Esveld wilde begrijpelijk zijn, geen of nauwelijks vakjargon gebruiken en geen geleerde commentaren aanhalen. Hij was de predikant die leest, vertelt over wat gelezen is en die, waar nodig, uitleg geeft. Dat maakte de cursus toegankelijk voor een breed publiek.

Wat betreft het onderwerp: bijbelstudie was geen gangbare Uytenbogaertactiviteit. Zoals Goud aangaf, beginnen activiteiten van Uytenbogaert niet bij het kerkelijke spreken, maar aan de andere kant, bij de cultuur. Dat wil niet zeggen dat het nooit over de bijbel ging of over een bijbelboek. Dat is dan echter in een ander kader, zoals dat van het heilige boek. Zo was er in 1999 een avond over 'Het heilige boek en de verdraagzaamheid', met Abdulwahid van Bommel. In 2001 waren er twee activiteiten in het kader van het jaarthema 'Nieuwheid en vernieuwing' met een bijbels thema: 'bijbeloefeningen in vernieuwing' en 'Meditaties bij Efeze 4, 23'⁶. In 2007 was er, in het verlengde van de cursus 'Sporen van God in de bijbel', een cursus van Rob Esveld over de Gnostische evangeliën. Het gaat bij Uytenbogaert dus wel over de bijbel en gerelateerde onderwerpen, maar niet als bijbelstudie.

Daarbij viel op dat de cursus 'Sporen van God in de bijbel' en zijn voorganger niet in het overzicht uit 2012 zijn opgenomen (Uytenbogaert z.d.b), terwijl de cursus in 2006 wel als een activiteit van Uytenbogaert was aangekondigd. Los van de vraag of Esveld gelijk had, was zijn opmerking 'Uytenbogaert is Johan Goud' vooral te zien als een kritische noot. Esveld meende dat de onderwerpen en de aanpak van Goud en een aantal gastsprekers voor veel gemeenteleden te moeilijk was. De cursus 'Sporen van God in de bijbel' was bedoeld om naast de activiteiten van Uytenbogaert ook een toegankelijker activiteit aan te bieden. Deze activiteit richtte zich overigens ook op belangstellenden en niet alleen op gemeenteleden. Qua aanpak lijkt zijn stijl wellicht meer op de benadering die Henk Leegte voorstaat: vrijuit spreken vanuit de gemeente.

6. Deze tekst luidt: Jezus heeft duidelijk gemaakt 'dat uw geest en uw denken voortdurend vernieuwd moeten worden.'

Als laatste opmerking: bij bijeenkomsten met een ander karakter, wanneer een of meer sprekers waren uitgenodigd voor een lezing of een debat of wanneer er een film vertoond werd, waren er aanmerkelijk meer personen: tussen de achtenveertig en honderdveertig. De bijzondere aard van de gelegenheid die honderdveertig bezoekers trok (het ging om een jubileumsymposium na afloop van de jubileumkerkdienst) en de vertrouwdheid met de sprekers, Marius van Leeuwen en Han Adriaanse, verklaarden in dat geval de uitzonderlijk hoge opkomst. De opkomst bij een debat tussen Paul Cliteur en Ad Verbruggen, tachtig personen, gaf waarschijnlijk een beter beeld van een avond met een bijzonder hoge opkomst.

5.3 Gesprekskringen

5.3.1 *Gesprekskringen van de RGDH*

Tijdens het veldwerk bleek dat deelnemers aan cursussen niet veel aan het woord kwamen en na afloop snel vertrokken. Zo was er rond de bijeenkomsten weinig gelegenheid om mensen te spreken. Dat viel des te meer op toen *en passant* kennis werd gemaakt met de gesprekskringen. Daar was de sfeer anders en er was meer gelegenheid om mensen na afloop te spreken. Deze gesprekskringen hadden een belangrijke plaats in het gemeentelven van de RGDH. Omdat er belangrijke verschillen en overeenkomsten tussen beide bestonden, werden naast de cursussen ook deze gesprekskringen in het onderzoek betrokken.

Als indicatie voor het belang: binnen de RB als geheel zijn volgens de *Biografische Naamlijst* (Slis 2006: 17-113) ruim tweehonderdvijftig gesprekskringen actief, met name in de vier grootste gemeenten. In kleinere gemeenten is vaak maar één actieve kring. In de RGDH waren zo'n vijftien gesprekskringen actief. Ze vielen niet onder het programma van Uytendogaert. Soms stemden kringen hun gespreksonderwerpen er wel op af. Een aantal kringen richtte zich op een bepaalde doelgroep: slechthorenden, ouderen in verzorgingshuis Arendsdorp en jongeren. Deze laatste kring was in samenwerking met de jongerengemeente Arminius. Als deze buiten beschouwing worden gelaten, bleven er tien gesprekskringen over, die stuk voor stuk al langer liepen. Van vier van die kringen zijn meerdere bijeenkomsten bezocht.

Gesprekskringen kwamen, met uitzondering van de zomermaanden juli en augustus, maandelijks bijeen. De helft van deze kringen kwam 's avonds bijeen, soms in de kerk, maar meestal bij een van de leden thuis. Dat kon in Den Haag zijn, in het Statenkwartier, aan de Javastraat, maar ook in Voorburg of zelfs in Delft. De kringen bestonden vaak al langere tijd, sommige al tientallen jaren, al zijn ze soms gaandeweg van karakter veranderd. Zo zei een mevrouw: "Wij zijn

nog met z'n drieën over van de kring van Foeke". Ds. Foeke Knoppers gaf in 1987 een impuls aan het kringenwerk van de RGDH en begon onder andere met de kring waarvan deze vrouw lid was. In de loop van de tijd waren er mensen die de kring verlieten, maar er zijn anderen voor in de plaats gekomen. Daardoor is de kring van karakter veranderd, zo gaf deze vrouw aan.

Een andere bron van verandering kon zijn dat het doel waarvoor de kring is opgericht niet langer actueel was en dat er een ander doel voor in de plaats komt. Zo is de Valkenboskring in de jaren tachtig opgezet als een kring voor jonge ouders. Toen veel jonge ouders niet meer zo jong waren, veranderde de kring langzaam in een herenkring met een studieuze inslag. Het exclusief mannelijke karakter duurde tot de echtgenote van een van de deelnemers aangaf graag mee te willen doen. Dit stuitte op minimaal verzet: een van de heren was tegen, de anderen hadden er geen moeite mee. Sindsdien was de kring gemengd. Dat wil zeggen: in de groep deden twee dames mee.

Het aantal mensen dat een avond bezocht, varieerde. De eerste bijeenkomst van het nieuwe jaar werd in alle kringen goed bezocht. De volgende maanden lukte het niet iedereen om te komen. Toen bleek een gesprekskring te bestaan uit een trouwe kern van zo'n vijf of zes mensen die er vrijwel altijd was. Daarnaast was er een groep van ongeveer tien mensen van wie telkens ongeveer de helft kwam. Dat betekent dat er iedere avond ongeveer tien mensen waren. Het aantal mannen en vrouwen verschilde per kring. Er was de (voormalige) mannenkring met twee dames. In andere kringen was het beeld wisselend. Er was een kring waaraan veel echtparen deelnamen. De ene keer waren er drie mannen en zeven vrouwen, een volgende keer was de verhouding omgekeerd. In de andere twee kringen was het aantal vrouwen substantieel hoger dan het aantal mannen.

5.3.2 *"Dit is voor mij eigenlijk een kerkdienst"*

In gesprekken over de kring, vaak op de eerste avond gevoerd wanneer de kringleden zich aan de onderzoeker voorstelden, gaven mensen aan trots te zijn op hun kring en op het feit erbij te horen. Zo introduceerde de kring Benoordenhout 1 zichzelf met de woorden: "Wij zijn allemaal van oude remonstrantse geslachten." Het bleek geen uitspraak die beoordeeld moest worden op zijn feitelijkheid: toen een rondje gemaakt werd, bleek het maar voor een minderheid op te gaan. Welke betekenis de uitspraak vermoedelijk wel had, bleek toen een van de deelnemers aan de kring Den Haag Oost/Voorburg ongeveer dezelfde uitspraak deed: "Wij zijn allemaal echte remonstranten." Deze opmerking was aanleiding tot een gesprek over de kerstspelen onder leiding van ds. Sirks en herinneringen aan de jeugdkringen onder leiding van 'meijuffrouw Modderman' in Amsterdam.

Deze herinneringen riepen bij een van de deelnemers een column van Jan Blokker uit de *Volkskrant* in herinnering met de titel 'Vrijzinnig Links'. Blokker

haalde daarin herinneringen op aan de vrijzinnigheid van zijn jeugd, die voor hem tot uitdrukking kwam in de spreuk 'Eenheid in het nodige, vrijheid in het onnodige, in alles de liefde'. Na Jan Blokker ging het, zonder nadere toelichting over Simon Vestdijk, Toon Tellegen en Kees van Kooten. De herinneringen en een gevoelde verwantschap met genoemde figuren hadden de kringleden gemeen. Ze waren een uitdrukking van de waarde van de kring als een plaats van onderlinge verbondenheid. "Wij komen al elf en een half jaar bijeen.", zei een van hen, waarna het gesprek ging over de uitvaartdienst van een van de kringleden. Johan Goud had in zijn overdenking een begrip aangehaald dat in de kringgesprekken was ontstaan: 'stampvoetchristendom'. In dat woord vond men elkaar. Het was een uitdrukking voor hun gedeelde geloof, die voor buitenstaanders niet makkelijk te duiden is.

Deze onderlinge verbondenheid geeft een kring een enkele keer een uitdrukkelijk gesloten karakter. Bij een van de bijeenkomsten was, niet geheel in overeenstemming met de wens van de bestaande groep, een tweetal nieuwe mensen uitgenodigd. Tijdens de gesprekken bleek duidelijk dat deze mensen niet meteen voor vol werden aangezien. Ze werden door de predikant wel in het gesprek betrokken, maar kregen van de andere deelnemers maar weinig reactie. Zo expliciet was het overigens zelden. Voor sommigen komt de kring in de plaats van de kerkdienst, aldus de deelnemers. Ze zeiden: "Dit is voor mij waardevoller dan een kerkdienst" of "Dit is voor mij eigenlijk een kerkdienst" of "Wij komen hier vaker dan in de kerk."

5.3.3 Homogeniteit van de gesprekskringen

Goud duidde deze kant van het kringenwerk negatief. Dat kwam voort uit een spanning die hij waarnam tussen het karakter van de kerkelijke gemeente en dat van de gesprekskring. De onderlinge betrokkenheid van de kring en de betrekkelijke homogeniteit wat betreft de achtergrond van de deelnemers staat, zo gaf hij aan, op gespannen voet met de diversiteit van de deelnemers aan een kerkdienst. Daar zitten veel mensen met wie de deelnemers aan een gesprekskring minder delen en van wie men minder weet. Dat zou nu juist het belangrijkste kenmerk van een geloofsgemeenschap moeten zijn. "De kerk is niet in de eerste plaats een vereniging van gelijkgezinden. De kerk is een gemeenschap van onderling verschillende mensen. In de kring", stelde Johan Goud, "wordt het soms wel erg gezellig."

Hij verwees daarbij naar een bijeenkomst waarop een echtpaar dat verhinderd was, aan het einde van de avond nog even binnenviel voor een glas wijn. De man was jarig en ze hadden dat gevierd met een etentje. Goud mopperde toen iets over een 'hellend vlak'. Als mensen alleen nog voor de wijn komen, dan wordt het wel heel gezellig. De jarige praatte hier overheen. Hij gaf de dominee gelijk, maar zei

in een adem dat hij vandaag 38 was geworden. Dat had de buurman hem gezegd. Die wist zeker dat hij zo oud was ... Het gesprek paste eigenlijk wel bij het thema van de avond, zei een van de aanwezigen. Waarna het gesprek over het onderwerp van de avond, naar aanleiding van het boek *Over het verstrijken van de tijd* van Paul van Tongeren, voortgezet werd. Uit deze reactie kwam naar voren dat de hiërarchie in deze gesprekskring niet sterk geïnstitueerd is en dat een gesprekskring, ondanks het feit dat de predikant gespreksleider en inleider is, een sterk egalitaire structuur kent.

Gouds verklaring belicht nog een kant van de zaak. Mensen hebben vaak weinig tijd en de kring is vaak het enige moment dat er contact is met de gemeente. “Van naar de kerk gaan, komt het vaak niet, maar hier komen we wel”, zei een vrouw. Haar man voegde toe: “Ik ben vaak laat thuis. Toen dacht ik, oh ja. Maar dan is het al te laat om dat stuk nog te lezen. Maar ik ga het boekje echt kopen, het is ontzettend boeiend. En Johan Goud hè. Dat is toch echt knap wat hij dan altijd weer zegt. Nu had ik het niet voor kunnen bereiden, maar dan nog is het erg boeiend.”

Ook dat was een terugkerend onderwerp. Er bestond grote waardering voor Goud. Zijn geleerdheid betekende voor veel gemeenteleden iets. Of zoals het elders werd gezegd: “Johan Goud, dat is iemand! Wist je dat hij professor is?” Anderzijds kon de geleerdheid van de dominee er ook voor zorgen dat zijn inleiding wat over de hoofden heen ging. Op een avond noemde Goud de naam van een kinderboekenschrijfster die nogal wat mensen kenden. “Ah, die kent u?”, zei hij. De mensen knikten enthousiast. “Oh, die kende ik nou juist weer niet”, en stoïcijns vervolgde hij met een opsomming: Tarkowski, Augustinus, Dostojewski. Toen vroeg hij: “Wie kent de zin ‘Waarom komt u ons hinderen?’” Het is van een nogal bekende schrijver. Dat is van Dostojewski ...”

5.3.4 Onderwerpen

Wat in de bijeenkomsten aan de orde kwam, hing af van de voorkeuren van de groepsleden en of er spraakmakende of actuele filosofische of theologische publicaties waren verschenen. Het ging om boeken als Ad Verbruggens *Tijd van onbehagen, Over religie, moraal en politiek: een vrijzinnig alternatief* van Wibren van den Burg, het boek over de christelijke feesten van Marius van Leeuwen, *Van feest naar feest* of publicaties in relatie tot de geloofsbelijdenis van 2006. *Wij geloven – wat geloven wij?* met het bijbehorende werkschrift, werd in alle kringen van Goud besproken. In 2007 werd in een kring *Wegen van vrijheid* besproken, maar de

meeste kringen hadden aan dit boekje geen behoefte meer.⁷ Twee kringen kozen toen voor het boek *Over het verstrijken van de tijd* van Paul van Tongeren.⁸

Ook het jaarthema van de Haagse remonstranten kon de keuze van teksten bepalen. In 2006 nam de Valkenboskring het thema *Leven en Dood* als uitgangspunt. Iedere bijeenkomst draaide om een bijbelgedeelte en een gedeelte uit een eigentijds geschrift. Op de avond dat de tijd en de tijdsservaring aan bod kwamen, ging het om Prediker 3 en om een aantal hoofdstukken uit Paul van Tongerens *Over het verstrijken van de tijd*. Dat paste ook wel weer bij deze kring: de leden zijn allemaal erg gericht op het verdiepende aspect van het kringenwerk. In eerdere bijeenkomsten waren brieven van Bonhoeffer uit *Verzet en overgave* aan bod geweest.

De aanleiding om een onderwerp te bespreken kan ook meer persoonlijk zijn. In de kring Benoordenhout 2 werd *Moderne Devoties* (Kalsky e.a. 2005) besproken. Bij een van deze bijeenkomsten leidde een van de dames het artikel 'Twee handen op een buik' van Tamara Benima in. Benima is voormalig hoofdredacteur van het *Nieuw Israëlitisch Weekblad* en volgde toen ze het artikel schreef een opleiding tot rabbijn. Voor haar spirituele ontwikkeling, waren het soefisme van Inayat Khan en haar persoonlijke spirituele leidsman uit die beweging van groot belang. De inleider lichtte haar interesse in het thema toe: een familielid was op het verkeerde pad geraakt en men maakte zich in de familie veel zorgen. Bij de soefies werd hij echter goed opgevangen en hij was er langzaam maar zeker weer bovenop gekomen. "De soefies hebben hem gered."

Hoewel ze, tot haar spijt, in het artikel niet veel informatie tegengekomen was over het soefisme sprak de ervaring van Benima haar aan. Die ervaring komt tot uitdrukking in de titel 'Twee handen op een buik'. Dat slaat op een zekere dubbelheid die het doen en laten van Benima beheerst: ratio tegenover gevoel, soefisme tegenover jodendom, modern jodendom tegenover traditioneel. In de soefistische meditatieoefeningen kan Benima de tegenstellingen overstijgen. 'Een ervaring van niet-ik zijn, waardoor ik me zeer ik voel.' Dat ervoer de inleider ook bij zen-meditatie van ds. Duinker, een kring uit het Uytenbogaertprogramma, waaraan ze trouw deelneemt (figuur 6.2). "Dat heb je ook bij het mediteren. Een soort loskomen van jezelf, zweven. Maar niet zweverig, juist zeer helder."

Bij de kring Den Haag Oost/Voorburg hadden de deelnemers een jaar lang ieder een boek naar keuze ingeleid. Daarbij waren titels voorbij gekomen van Guus Kuijer, *Hoe een klein rotgodje God vermoordde* en Jan Siebelink, *Knielen op een bed violen*. De nadruk van de kring ligt op het lezen van teksten en op het

7. Bosman e.a. 2006

8. Paul van Tongeren (2002) *Over het verstrijken van de tijd: Een kleine ethiek van de tijdsservaring*. Thijmgenootschap: Nijmegen.

verwoorden van ervaringen. Er zijn echter ook uitzonderingen. Bij een bijeenkomst van de Valkenboskring met als thema 'Leven en dood' verzorgde een pianiste bij haar thuis een inleiding bij en uitvoering van de pianosonate opus 111 van Beethoven.

De eigen inbreng van de deelnemers, die niet een inleiding verzorgen, kwam meestal pas aan het einde van de avond. Dat viel niet iedereen even gemakkelijk. Zo vertrouwde een dame me toe dat ze het moeilijk vond om in een kring openlijk over haar geloof te praten. Dat deed men vroeger niet. "Mijn moeder wel. Zij ging naar de vrouwendagen op de Hoorneboeg.⁹ Maar daar kwam ik pas achter toen ze gestorven was. Ik had wel gewild dat ze me ervan verteld had." Ze voegde eraan toe dat de kerk geen rol speelde in een belangrijke periode van haar leven, vanaf haar zeventiende tot haar veertigste. In die periode leerden anderen, naar haar idee, een houding van openheid en gemak van spreken in een kring aan.

5.4 Lichte gemeenschappen en gepersonaliseerde traditievorming

5.4.1 *De betekenis van deelname aan kringen en cursussen voor de respondenten*

Voor het onderdeel van het persoonlijke geloven dat in de volgende hoofdstukken zal worden behandeld zijn negen respondenten benaderd. Het primaire selectie criterium was: deelname aan een van de activiteiten van het UC of een van de gesprekskringen. Er is gekozen voor één uitdrukkelijke afwijking van deze regel: Karel nam niet deel aan een gesprekskring, evenmin nam hij ten tijde van het onderzoek deel aan Uytenbogaertactiviteiten, anders dan in zijn hoedanigheid als bestuurslid.¹⁰ Ondanks het feit dat Karel zelf geen deelnemer was aan een informele groep had hij wel een zeer uitgesproken gedachte over de gemiddelde deelnemer aan een remonstrantse gesprekskring. *'De mensen in die kringen zijn heel remonstrant. Die gaan nooit weg. Ze komen alleen niet in de kerk'* (Karel, interview 5 december 2007). Hij bevestigde hiermee het beeld dat veel deelnemers van ge-

9. De Hoorneboeg is een conferentiecentrum op de hei bij Hilversum. Het bevindt zich op de gelijknamige buitenplaats dat de Remonstranten sinds 1948 deels in gebruik kregen en sinds 1972 in eigendom hebben. Het is voor veel remonstranten een dierbare plek en een aantal remonstrantse groepen zoals de Hoorneboeggemeenschap, de Remonstrantse Orde en Jongerengemeente Arminius zien de Hoorneboeg als hun thuisbasis. Cf. www.hoorneboeg.nl

10. Hij dankt zijn selectie aan deze hoedanigheid. De gedachte was dat er mogelijk verschillen naar voren zouden komen tussen deelnemers aan informele groepen en een formele groep als het bestuur. Achteraf gezien was dat niet nodig geweest: van de andere acht respondenten waren er drie bestuurslid of in het verleden bestuurslid geweest. Twee anderen waren lid van een van de vele commissies van de RGDH.

sprekskringen hebben van wat het betekent om ‘heel remonstrant’ te zijn: wel deelnemen aan een gesprekskring, niet regelmatig naar de kerk gaan.

Als dit beeld juist is, zijn voor dit onderzoek geen typische remonstranten geïnterviewd. Het zijn niet alleen zonder uitzondering regelmatige kerkgangers, maar ook, nogmaals met uitzondering van Karel, allemaal deelnemers aan een of andere informele groep. Om met de gesprekskringen van de RGDH te beginnen, Annerie en Bart zijn lid van respectievelijk de gesprekskring Benoordenhout 2 en de Valkenboskring. Mischa is kort nadat ze belijdenis deed bij de kring Den Haag Oost/Voorburg gegaan. De anderen zijn niet actief in gesprekskringen, maar nemen wel deel aan de cursussen. Dodo, Heleen, Marian, en Paul zijn verder actief in informele groepen buiten de RGDH. Heleen neemt deel aan gespreksgroepen van het Haagse Focuscentrum. Paul bezoekt verschillende kerkelijke gesprekskringen. De verschillende contexten waarin Dodo en Marian actief waren, werpen een licht op vragen rond persoonlijke traditievorming.

5.4.2 “Weinig mensen doen het zo intensief als ik”

Dodo gaf aan dat hij een tijd lid is geweest van de kring Den Haag Oost/Voorburg, maar op een gegeven moment afhaakte. *‘Daar werd toen teveel getwijfeld. Of, zo voegde hij toe, ‘misschien was ik toen nog niet toe aan die twijfels’* (interview 31 juli 2008). Dodo nam echter aan nog een heel scala van informele groepen. Eens per week ging hij naar zijn Haagse vrijmetselaarsloge. Eens in de twee weken ging hij naar Sociëteit De Witte in Den Haag voor de cultureel-filosofische tafel. Eens in de drie weken bezocht hij een gesprekskring van de Haagse Kloosterkerk. Eens in de maand leidde hij een kring van Rotterdamse ondernemers over geestelijke thema’s. Met die laatste groep ondernam hij een voettocht naar Santiago de Compostella.

Hij zei over zichzelf: *‘Ik besef dat er weinig mensen zijn die het zo intensief doen als ik’* (Dodo, interview 1 augustus 2008). Dat Dodo inderdaad actief is in het informele circuit is evident. Het is echter vanwege de aard van deze activiteiten moeilijk vast te stellen wanneer iemand ‘intensief’ bezig is met dit soort activiteiten. Dat wordt zichtbaar wanneer Dodo’s activiteiten worden vergeleken met de betrokkenheid van Marian bij verschillende informele groepen. Zij was er niet zo uitgesproken over, maar bleek toch een groot aantal kringen te bezoeken.

Ze was al sinds de jaren tachtig actief in een meditatiegroepje dat is gelieerd aan de Abdij Maria Toevlucht uit Zundert.¹¹ In het interview van 1 oktober 2007 ging

11. In de abdij Maria Toevlucht vond vanaf de jaren 70 zenmeditatie plaats. De toenmalige abt Jeroen Witkam was de inspirator. Naast de monniken namen ook vele bezoekers van buiten het klooster deel aan de meditatie (<http://www.abdijmariatoevlucht.nl/zen-en-meditatie.html>).

wat ze over haar levensloop vertelde vrijwel geheel over die periode: de jaren tachtig. Er kwamen echter nog informele groepen voorbij van een geheel andere orde dan die waar Dodo zo uitgebreid over sprak. Zo participeerde Marian in een gesprekring van Orpheus.¹² Verder deed ze naast haar werk in het buurthuis een opleiding pedagogische hulpverlening. Het curriculum omvatte naast theoretische vakken (sociologie, psychologie en filosofie) ook een praktisch vak als 'groepswerk'.¹³

Groepswerk is een voorbeeld van informele groepen, die niet autonoom functioneren, maar in de context van een grotere organisatie. In die context staat de educatieve betekenis voorop. Het informele samenzijn in groepsverband heeft een educatieve en socialiserende functie. In een gecontroleerde omgeving wordt vertrouwd op groepsdynamische processen als *peer group teaching*, deelnemen aan het leven van een groep, en verantwoordelijkheid nemen voor wat er in de buurt gebeurt.

Verder begon Marian midden jaren tachtig met cursussen op het vlak van, wat zij noemde, de alternatieve hulpverlening: voetzoolreflexologie en chakrabehandelingen. Zelf legde ze een verband met de opkomende New Age beweging. Marian ontdekte dat ze over bepaalde krachten beschikte die ze kon gebruiken in het werk in het buurthuis. Dat is geen opzichzelfstaande vaststelling. 'De alternatieve spiritualiteit [drijft] voor een groot deel [...] op informele contacten en groepen' (Van den Berg e.a. 2011b: 267). In de verkenning van het SCP ontbreekt deze categorie echter.

5.4.3 Klasseverschillen

Marian haalde toen ze het over groepswerk had een opmerking aan van een van de psychiaters van het RIAGG. Hij vroeg haar eens terloops om cliënten maar niet door te verwijzen. "Jullie kunnen veel meer dan wij", zei hij.' Marian weet dat aan klasseverschillen. De psychiaters en psychologen van het RIAGG benaderden de vrouwen in het buurthuis zoals ze een medestudent of collega zouden aanspreken. Ze waren te veel op het hoofd en op verbale vaardigheden gericht en te weinig op het lichaam. Ze schonken onvoldoende aandacht aan de manier waarop de vrouwen in het buurthuis dingen verwoordden.

Marian haalde aan hoe zij tot dat inzicht kwam. Tijdens een cursus van de christensocialisten ging het over het virulente racisme onder de vrouwen. Marian reageerde daar altijd heel fel op. 'De staf, twee daarvan kwamen ook uit het buiten-

12. Orpheus is een werkgroep van het COC voor mensen die binnen een heteroseksuele relatie te maken krijgen met homoseksuele gevoelens van henzelf of hun partner.

13. In het groepswerk komen we op het terrein van de groepsdynamica. De oorsprong van deze discipline ligt in de jaren 70.

land. Nou was de één een Zwitser, dus nabijer, maar goed, in ieder geval uit het buitenland. Die pakten mij er echt op aan. Ze zeiden: "Denk je dat het verstandig is wat je doet? Als je het mij vraagt, jaag je die Hollandse vrouwen steeds meer tegen je in het harnas." Bij die Hollandse vrouwen had ik dus een gezicht van ouwe lappen wanneer ze het weer hadden over 'die rotbruinen' -zo op z'n Haags. Toen dacht ik: "Die man heeft gelijk. Ik wakker het zelf aan" (Marian, interview 1 oktober 2007).

Zij leerde zo iets te kunnen met het racisme onder Hollandse vrouwen. Ze noemde het 'vreselijk, maar ook weer niet vreemd'. In dat racisme komt iets eigens van informele groepen aan het licht. Enerzijds het gesloten karakter van een eigen groep met een eigen taal, die niet meteen en niet voor iedereen toegankelijk is. Die eigenheid is bovendien verbonden met een bepaald milieu. Anderzijds blijkt dat in informele groepen een discursieve uitdrukking gegeven wordt aan de eigen gebruiken en de eigen taal van een bepaald milieu. Informele groepen zijn de aangewezen manier om kennis te maken met een bepaald milieu. Daarbij moet niet meteen verwacht worden dat alles duidelijk is en toegankelijk, maar de mogelijkheid is er. Daarmee behoren informele groepen tot het informele domein, maar tegelijk geven ze ook iets van een onderscheid aan tussen binnen en buiten de groep.

In de keuze van Marian en Dodo voor de groepen waaraan ze deelnamen is hun persoonlijkheid, geloofsstijl en geloofsinhoud zichtbaar. Hun voorkeuren zijn niet inwisselbaar. Hoewel er wel gegeneraliseerd kan worden over de groepen waaraan Marian en Dodo deelnamen, is het kan niet eenvoudig iets te zeggen over de groepen waaraan ze deelnamen. De vormen die in deze lichte gemeenschappen worden aangeboden verschillen als gevolg van bestaande groepsculturen per groep en sluiten niet zonder meer op elkaar aan. Het tot stand brengen van een persoonlijke traditie die verschillende aspecten in zich verenigt, is een inspanning die mensen zelf verrichten. Er kan echter wel gesteld worden dat de opkomst van lichte gemeenschappen het verschijnsel 'meervoudige religieuze identiteit' bevordert. Het rijke aanbod aan groepen, kringen en cursussen op uiteenlopend gebied is een ideale voorwaarde voor de kennismaking met uiteenlopende tradities. Informele groepen maken uiteenlopende, soms obscure of kleine tradities voor een breed publiek toegankelijk.

C. PERSOONLIJKE GELOOFSSTIJLEN

6. Persoonlijk geloven

6.1 Inleiding

Om de betekenis te onderzoeken van wat een kroonjuweel van de remonstrantse en vrijzinnige traditie is genoemd: het persoonlijke geloven, zijn negen respondenten benaderd voor ongestructureerde interviews. Het primaire selectiecriterium was: deelname aan een van de activiteiten van het Uytenbogaertcentrum of een van de gesprekskringen.¹ Zoals gezegd is in een geval afgeweken van deze regel: Karel nam geen deel aan een gesprekskring en nam tijdens het onderzoek evenmin deel aan Uytenbogaertactiviteiten. Deelname aan een informele groep was wel een selectiecriterium, maar daarmee niet vanzelfsprekend een onderwerp dat in de interviews aan de orde kwam. Het uitgangspunt was de gedachte dat tijdens de interviews vanzelf thema's naar voren zouden komen om nader te onderzoeken.

Er werd begonnen met drie respondenten. Op grond van wat in de interviews met hen naar voren kwam, is de selectie uitgebreid. Om die reden is bij de aanvankelijke selectie weinig rekening gehouden met spreiding voor wat betreft sekse en leeftijd. De gedachte was dat in de tweede selectieronde een betere spreiding zou worden bereikt. Als eerste werd Marian (geb. 1928) gevraagd, na afloop van de eerste bijeenkomst van de cursus 'Onverschilligheid en mededogen' van het UC. Annerie (geb. 1934) werd gevraagd na een bijeenkomst van de gesprekskring Benoordenhout 2. Mischa (geb. 1944) gaf aan, toen ze na de studiekering 'Over de toekomst van de godsdienst in Nederland' vroeg naar het onderzoek, dat ze bereid was om geïnterviewd te worden. Met alle drie de respondenten zijn tussen 18 september en 12 november 2007 drie interviews gehouden.

1. Er is zoveel mogelijk geprobeerd de anonimiteit van de respondenten te waarborgen. Zo zijn de voornamen die gebruikt worden niet hun werkelijke voornaam. Ze zijn afkomstig uit K. Schippers (1997) *Poeder en wind*. Em. Querido's Uitgeverij: Amsterdam. Die keuze is niet geheel willekeurig. Het is een roman over ouderdom en jeugd, het verlangen naar de eeuwige jeugd en het stilzetten van de tijd. Dit zijn thema's waarvoor binnen de actuele RB de nodige belangstelling bestaat. Met een knipoog kan gesteld worden dat een van de voordelen van het remonstrant zijn is dat je lang jong blijft. Uit de roman zijn de eerste vijf voornamen van vrouwelijke personages en vier van mannelijke personages geselecteerd. Deze negen namen zijn in volgorde waarin ze voorkomen in de roman gebruikt voor de respondenten in de volgorde waarin ze zijn geïnterviewd. Het gaat om de vrouwelijke personages: Marian (p. 10), Annerie (p. 24), Mischa (p. 26), Louise (p. 28), en Heleen (p. 44) en de mannelijke personages: Karel (p. 11), Dodo (p. 29), Paul (p. 31), en Bart (p. 50).

Wat betreft hun achtergrond werd met deze respondenten een goede spreiding gehaald als gekeken wordt naar de *duur en aard van hun verbondenheid* met de RB en in het bijzonder de RGDH. Annerie was ten tijde van het onderzoek al meer dan vijftig jaar remonstrant en een groot deel van die tijd lid van de RGDH. Marian was ruim tien jaar vriend van de gemeente. Mischa was eerder dat jaar, met Pinksteren 2007, toegetreden als lid, op een zelfgeschreven geloofsbelijdenis. Met deze drie respondenten waren bovendien zowel de categorie lid als de categorie vriend vertegenwoordigd.

Tijdens het uitwerken van de interviews bleek ook dat spreiding bestond op het punt van de *godsdienstige achtergrond* van de respondenten. Annerie was van huis uit niet gelovig. Echter, toen ze in Utrecht naar school ging, ging ze met een vriendinnetje naar de Remonstrantse Gemeente aldaar. Ze ging ook mee naar catechisatie en trad toe als lid tot de RB. Marian was van huis uit katholiek. Ze was een periode bewust onkerkelijk en via een aantal omwegen als vriend bij de RGDH terecht gekomen. Mischa was van huis uit doopsgezind. Tijdens haar schooltijd 'viel ze van haar geloof'. Pas na haar pensionering besloot ze lid te worden van een kerk, hoewel, naar eigen zeggen, religie en geloof haar altijd zijn blijven interesseren, ook toen ze er niets van wilde weten.

Ook wat betreft *afkomst, opleidingsniveau en werk* verschilden de respondenten. Annerie kwam uit een middenstandsgeslacht uit het midden van het land. Ze deed de mulo, ging naar de kweekschool en ging in het lager onderwijs werken als lerares. Marian is geboren in Frankrijk, maar groeide op in Den Haag. Ze noemde zichzelf 'een rooie uit de bovenklasse'. Door persoonlijke omstandigheden ging ze in haar kindertijd nooit naar school. Pas na haar huwelijk deed ze gymnasium alfa. Zij begon daarna aan een studie psychologie, maar stopte na een jaar, omdat het niet te combineren bleek met de huwelijkse staat: zij en haar man studeerden in verschillende steden. Nadat zij en haar man na vijftientig jaar huwelijk uit elkaar gingen, heeft ze een hbo-opleiding pedagogiek gedaan. Ze ging daarna werken als maatschappelijk werkster in een buurthuis in Den Haag. Mischa was afkomstig, zoals ze zei, uit de arbeidersklasse. Ze heeft hbs gedaan en heeft daarna sociologie gestudeerd. Ze werkte op het terrein van beleidsadvies en -onderzoek bij het ministerie van Economische Zaken.

De selectie van de eerste drie respondenten was in twee opzichten eenzijdig: alle respondenten waren vrouw en ze waren allen gepensioneerd. Om die reden werden, na het bestuderen en uitwerken van de interviews, nog zes respondenten benaderd en geïnterviewd. Met vijf van hen werden tussen 2 juli en 6 augustus 2008 twee interviews gehouden.² Daarnaast werd eind 2008 ook Bart nog twee-

2. Het gaat om: Louise, Heleen, Paul, Karel en Dodo. Het eerste interview met Karel had al op 5 december 2007 plaats, omdat de eenzijdigheid ten aanzien van het aantal vrouwen evident was en hij op

maal geïnterviewd. Na de eerste serie interviews was gebleken dat twee interviews genoeg waren om een respondent uit te vragen. Ook was de thematiek voor de interviews voldoende uitgekristalliseerd.

Voor de spreiding werd gekozen voor tenminste twee *mannen*. Om die reden zijn Karel (geb. 1959) en Dodo (geb. 1949) gevraagd. Met Karel was bovendien iemand geselecteerd die nog deelnam aan *het werkende leven*.³ Om ook uit die categorie ten minste twee personen te interviewen is ook Louise (geb. 1983) gevraagd. Dodo en Louise zijn bovendien geselecteerd omdat zij op *zekere afstand tot de RGDH* stonden. Louise was geen remonstrant en kwam alleen voor de activiteiten van het UC. Dodo was wel remonstrant, maar ten tijde van het interview, slechts zijdelings betrokken bij de RGDH. Toen ik hem ontmoette, gaf hij aan alleen voor Diensten van Woord, Beeld en Klank naar de Remonstrantse Kerk te komen.

Naast deze drie zijn nog drie personen geselecteerd: Heleen (geb. 1944), Paul (geb. 1919) en Bart (geb. 1969). Heleen en Paul zijn gevraagd nadat zij in 2006 tegelijk belijdenis deden. Het thema van de *persoonlijke geloofsbelijdenis* kwam voort uit de interviews met Mischa en bood de gelegenheid om het onderzoek in de RDGH te verbinden met dat naar de Remonstrantse Geloofsbelijdenis van 2006. Bart werd gevraagd, omdat Louise, zo bleek uit de interviews, niet representatief was voor de categorie *werkende jongeren* zoals die hier werd gehanteerd.

Aanvankelijk was de opzet om naar aanleiding van de interviewdata een beeld te schetsen van wat het inhoudt om remonstrant zijn en welke persoonlijke betekenis de remonstrantse traditie had. Echter, door verwarring over mijn rol, vertelden de respondenten minder over de remonstrantse traditie dan over persoonlijk geloven in het algemeen en hoe dat zich ontwikkelde in hun levensloop. De verwarring bestond erin dat er consequent gesproken werd over stage, over mijn rol als stagiair, en hoe het stond met mijn stageverslag.

Een onbedoeld gevolg van de verwarring was dat sommige interviews het karakter hadden van een pastoraal gesprek. Respondenten waren gewend om open te spreken over hun levensgeschiedenis. Dat bleek ook tijdens de interviews ondanks dat die werden opgenomen en dat de voicerecorder duidelijk zichtbaar op tafel lag. De respondenten spraken zeer openhartig over hun levensgeschiedenis, moeilijke momenten, bijzondere ervaringen en hoe die zich verhielden tot hun geloof. Alleen Mischa vroeg tijdens het eerste interview na ongeveer een half uur of de opname tijdelijk gestopt kon worden.

zeer korte termijn tijd had voor een afspraak. Het was echter niet makkelijk een tweede afspraak te maken. Met Heleen is, op haar verzoek bovendien nog een derde interview gehouden op 2 september 2008.

3. Dat dit geen vanzelfsprekendheid is onder remonstranten, daarvan getuigt een gevleugelde uitspraak bij het plannen van vergaderingen overdag: 'Dat kan niet, want hij/zij werkt nog.'

Een verklaring dat ik als stagiair benaderd werd, lag mogelijk in het feit dat mijn langdurige aanwezigheid in de gemeente de behoefte opriep mij een herkenbare positie te geven. Dat werd die van stagiair. Daarmee kreeg ik als onderzoeker de rol van een leerling (DeWalt & DeWalt 2002: 9). Dit heeft het onderzoek ingrijpend beïnvloed. Uit de interviews kwamen niet altijd uitgesproken antwoorden op de aanvankelijke onderzoeksvraag.⁴ Na de eerste drie interviews is daarom besloten het thema van het persoonlijke geloven verder te onderzoeken.⁵

Een voorname reden was dat de interviews toegang boden tot dit moeilijk te onderzoeken terrein. Uit de interviews met de remonstrantse predikanten kwam naar voren dat remonstranten niet gemakkelijk spreken over persoonlijk geloven. Toch verdient dit punt enige nuancering. De betekenis ervan het persoonlijke geloven kwam wel degelijk ter sprake. De respondenten waren er niet erg terughoudend over. Wat wel opviel was dat het minder om de persoonlijke geloofsvoorstellen ging en meer over persoonlijke ervaringen, plotselinge wendingen, belangrijke momenten in de levensloop. Geloven bestond voor de respondenten kennelijk vooral in relatie tot en als uitdrukking van gebeurtenissen in de levensgeschiedenis. Dogmatiek, geloofsleer en andere substantiële elementen van de remonstrantse traditie kwamen nauwelijks aan de orde.

Soms gold zelfs dat de betekenis van het geloof ontdekt werd terwijl gesproken werd over de levensgeschiedenis. In het vertellen van hun levensgeschiedenis ontdekten ze een samenhang of bestemming die hen in het alledaagse leven ontging. In de vertelde levensgeschiedenis kwam het geloof voor hen tot leven. Dat is het onderscheidende kenmerk van persoonlijk geloven in een vrijzinnige context. Persoonlijk geloven is geen privilege van vrijzinnige geloofsmeneeschappen of individuen. Er is in de hoogmoderne samenleving eerder sprake van een normatieve vrijzinnigheid: geloven wordt in het algemeen beschouwd als persoonlijk geloven.

In de interviews, die in dit hoofdstuk aan de orde zijn, kwamen drie dimensies van dat persoonlijk geloven naar voren. In de eerste plaats is er een verschuiving van collectieve naar persoonlijke identiteitsvorming. In de tweede plaats zijn de grenzen tussen geloven en niet-geloven vervaagd. In de derde plaats gaat het niet om geloven als een doel of een toestand, maar om een geloofsproces dat uitdrukking krijgt in een levensverhaal. Dat verhaal levert de metaforen waarin een persoonlijke geloofstraditie gestalte krijgt.

4. De enige interviews waar het remonstrantse duidelijk aan de orde kwam waren die met Marian, Karel, Dodo, en Bart.

5. Voor de oorspronkelijke onderzoeksvraag zijn remonstrantse predikanten en theologen geïnterviewd.

6.2 Van klassiek-moderne naar hoogmoderne vrijzinnigheid

6.2.1 Annerie: Vanzelfsprekend geloven

Vrijzinnigheid is geen synoniem voor het problematiseren van de betekenis van geloven. Sterker nog: er is een aanzienlijke groep die op een vanzelfsprekende, onproblematische gelooft. Deze mensen zijn vrijzinnig zoals anderen orthodox zijn. Annerie is daar een voorbeeld van. Op de vraag wat geloven voor haar inhield, zei ze: *'Ik geloof heel sterk in, hoe zal ik het zeggen, als er ergens een deur dicht gaat, dan staat er wel weer een raam op een kier. Maar dat moet je zien. Daar moet je voor open staan. Dan komt er weer iets anders. Nou of dat nu geloven in God is, daar ben ik nog niet helemaal uit. Maar, ik geloof als ik dat [het geloof, MJ] niet had, dat ik toch al vaak onderuit gegaan zou zijn. Ik geloof dat het echt altijd wel weer goed komt. [...] Even een voorbeeld, ik ben twaalf jaar geleden van mijn fiets gevallen, dat was een jaar nadat mijn man gestorven was. En toen mijn man gestorven was, ging ik meteen weer aan het werk en ik deed meteen weer van alles. En dat was toch niet goed. En een jaar daarna ben ik van mijn fiets gevallen, toen heb ik hier zes weken in de kamer gelegen en ik denk: Hé. Toen zag ik achteraf, jij hebt die rust nodig, je hebt die tijd nodig om het allemaal te verwerken. Dan zie je achteraf van: Ja, dit heb ik nodig, dit is goed'* (interview 10 oktober 2007).

Annerie was niet bezig met een verantwoorde onderbouwing van haar geloof of met wat een precieze omschrijving van geloven zou kunnen zijn. Het was er gewoon, mede een uitvloeisel van het feit dat ze lid was van een remonstrantse gemeente. Daar voelde ze zich thuis. Ze had het gevoel dat ze met de andere gemeenteleden een bepaalde levensopvatting deelde. In die context had haar leven zo vorm gekregen dat ze erop vertrouwde dat wendingen in de levensloop uiteindelijk wendingen ten goede waren. *'Er zit toch wel een bepaalde lijn in. Ik weet niet wat het is. Ik heb dan altijd zo het gevoel van: zo is het goed. Zo is het gerold op een of andere manier en dit is nou min of meer m'n bestemming, of hoe je het ook noemen wilt. Door de keuzes die je gemaakt hebt, onwillekeurig, helemaal niet zo erg bewust. Dat je meegaat naar catechisatie en zo, en dan toevallig naar Den Haag komt, waarom weet ik helemaal niet meer. Oh ja, ik had gesolliciteerd in Oegstgeest, nou weet ik het weer. En dan lopen de dingen zo. En dan heb je toch wel een goed gevoel daarover. Van, hè ja, het plaatje is compleet, het rolt in elkaar. Ja, toch wel iets van, ja, zo is het goed'* (interview 3 oktober 2007).

Annerie zag een lijn of bestemming in haar leven die de uitkomst was van een aantal 'onwillekeurige keuzes en beslissingen'. Het zijn keuzes en beslissingen die samenhangen met een levensstijl die kenmerkend is voor de gemeenschap, waarvan Annerie zich deel weet. Deze biedt een structuur die vertrouwen wekt. Een structuur waardoor zij haar leven binnen de remonstrantse geloofsgemeenschap opvat als haar bestemming: geen lot of voorbestemming, maar de uitkomst van

een leven dat gedragen wordt door de vanzelfsprekendheden die samenhangen met het toebehoren aan de gemeenschap.

Annerie werd begin jaren vijftig in Utrecht aangenomen als lid van de RB. Toen ze later in Den Haag ging wonen, werd ze lid van de jongerengemeente. Toen is de basis gelegd van haar verbondenheid met de RGDH. Ze kent nog veel mensen uit die tijd. Ze ontmoette er bovendien haar man. Door hem raakte ze nog meer vervlochten met de gemeente. In de eerste helft van de twintigste eeuw kende deze jongerengemeente een bloeiend bestaan. Uit die groep werden ieder jaar tientallen nieuwe leden aangenomen. Maar die toestroom stagneerde plotseling in de jaren zeventig. De jongerengemeente ging uiteindelijk ter ziele.

Dit past in een algemeen patroon. Vanaf de jaren zeventig begon de dramatische terugloop van het aantal leden van de RB. Ook de landelijke vrijzinnige jongeren- en studentenverenigingen gingen in die periode over de kop. Deze gebeurtenissen en de huidige stand van zaken in deze en andere geloofsgemeenschappen suggereren dat ‘vanzelfsprekend geloven’ op zijn retour is. Dat is maar gedeeltelijk het geval. Het is eerder zo dat een bepaalde manier van vanzelfsprekend geloven bezig is te verdwijnen: die manier van geloven waarin de bestemming van de geloofsgemeenschap en die van de persoon van de gelovige nauw verweven zijn.

6.2.2 Louise: Geloven herontdekken als persoonlijk geloof

Louise groeide op in een kerkelijk milieu en heeft geloven in haar opvoeding als een vanzelfsprekendheid meegekregen. Louise ging met haar ouders mee naar de ‘Samen-op-weg-gemeenten’ in de dorpen waar ze opgroeide. Haar ouders waren regelmatige kerkgangers en haar vader was een aantal jaar kerkenraadslid. Na haar middelbare schooltijd ging ze studeren in Maastricht. Tijdens haar studententijd deed ze, toen ze twintig jaar oud was, belijdenis in de kerk van haar jeugd. Dat ze belijdenis deed, sprak vanzelf. *‘Ik dacht, ik wil gewoon een keer belijdenis doen, en laten we het maar nu doen. Het was meer dat ik bij mezelf had bedacht, nou, weet je, ik ben gewoon christen, en ik wil gewoon dat ook hebben gedaan, klaar. Mocht ik ooit een kind hebben, kan ik het laten dopen. Heel praktisch’* (Louise, interview 2 juli 2008).

Ze was blij met haar beslissing, al ging ze pas later beseffen waarom. Dat besef kwam toen ze, via een vriendin, mee ging doen aan een bijbelkring van de christelijke studentenvereniging Ichthus. Louise voelde zich aanvankelijk weinig thuis bij de evangelicale geloofsbeleving die gangbaar was in deze vereniging. *‘Blij gedoe’*. Toen ze echter op verzoek van een vriendin toch mee ging doen met een bijbelkring ontdekte ze hoe ze gaandeweg gehecht raakte aan die kring. De gesprekken hebben haar geloof verdiept en veranderd. Ze besloot daarom lid te worden van Ichthus.

Achteraf bezien, zei ze, hebben de activiteiten die samenhangen met haar lidmaatschap van Ichthus, zoals de bijbelkring, het bezoeken van conferenties en opwekkingsdiensten, voor een omslag in haar geloof gezorgd. *‘Het is inderdaad een soort van bekering, echt een omslag. Wat ik net zei, van die belijdenis, ik denk, toen ik bij Ichthus ging en daar veel beter mee bezig ging en anders over na ging denken, dat ik toen veel bewuster was van die keuze die ik toen gemaakt heb. Dat is wel echt een goeie keuze geweest, maar op dat moment had ik het nog niet zo door. Ik bedoel, ik wist gewoon ... dat was meer geloven, inderdaad van: ik wil gewoon geloven, ik wil gewoon christen zijn, want ik geloof echt in God. Dat weet ik wel, dat wist ik toen ook wel, maar hoe, ja, hoe mooi het ook kan zijn of zo, en hoe bijzonder het is, en wat het eigenlijk inhoudt en kan inhouden voor verschillende mensen op verschillende gebieden, dat heb ik, denk ik, inderdaad veel meer daar geleerd en beseft. Van ja dit past inderdaad echt en ik zou het ook anderen echt wel willen aanraden om zich meer in te verdiepen’* (Louise, interview 2 juli 2008).

Louise werd zich bewust dat ze een verandering had ondergaan op momenten dat ze bij haar ouders thuiskwam of met jeugdvriendinnen naar een opwekkingsdienst ging. Ze merkte dat ze zich in aanwezigheid van haar vriendinnen moeilijk liet gaan. Ze genereerde zich voor mensen die *‘met hun handen in de lucht staan’*, terwijl ze dat bij allerlei activiteiten van Ichthus heel gewoon vond. Thuis merkte ze dat het geloof weinig meer voor haar ouders betekende. Haar broer en zus moesten zelfs eigenlijk helemaal niets meer van het geloof hebben, *‘terwijl ze zich er helemaal niet in verdiepen’*. Andersom bleef de verandering die ze heeft meege maakt ook aan het thuisfront niet onopgemerkt. Ze werd tegenover anderen *‘de gelovige van ons gezin’* genoemd.

6.2.3 Persoonlijke identiteit

Louise vertelde over haar veranderde geloof in termen van een *coming out*. Door dat ze durfde te zeggen: ‘ik ben christen’, durfde ze ook op andere terreinen meer haar eigen weg te kiezen. Ze legde in de interviews een verbinding tussen haar geloof en haar wens om verhalen te gaan schrijven. Schrijfster zijn, was altijd een droom. Door zich op religieus gebied los te maken van allerlei verwachtingen van haar ouders, familie en vrienden, durfde ze ook te kiezen voor die droom. Ze ging in Den Haag in een woongemeenschap leven om zich aan het schrijven te wijden. Ze wilde niet meteen na haar studie een baan zoeken, maar hoopte door te schrijven haar geloof en het gevoel dat ze in haar studententijd bij het geloven had, vast te houden. Ze merkte dat ze dat gevoel al snel na haar afstuderen begon te verliezen.

Het schrijven had daarbij een belangrijke betekenis. Ze gebruikte de ‘levens’ van de personages in haar verhalen om uit te vinden wie ze was. Door te schrijven experimenteerde ze met de betekenis van allerlei levensstijlen. De verhalen boden

een vrijheid om uit te vinden wat de consequenties waren van allerlei keuzes en beslissingen voor de identiteit van haar personages. Haar geloof en de vragen die het geloven met zich meebracht, kwamen in haar verhalen aan bod als onderdeel van een bredere zoektocht naar een eigen identiteit.

‘Wie ben ik?’ was volgens Louise de geloofsvraag bij uitstek. Voor een gelovige echter, stelde zij, is dat altijd een vraag vanuit Gods perspectief. ‘Wie ben ik?’ betekent ‘Wie wil God dat ik ben?’ Louise zag het als haar opdracht in het leven om uit te zoeken wat Gods bedoeling met haar was. Die bedoeling vond ze, naar eigen zeggen, door te onderzoeken wat haar talenten waren. Die talenten waren een wegwijzer voor Gods bedoelingen met haar leven. De manier waarop Louise over de verbinding tussen talenten en goddelijke bedoelingen sprak, deed denken aan Max Webers these van de protestantse ethiek: ze mat haar geloof af aan het succes in het schrijven.⁶ Succes, dat wil zeggen: het ‘*bij God zijn*’ of ‘*in God zijn*’. Dat ervoer ze als ze schreef (interview 6 augustus 2008).

Louise duidde haar zoektocht in termen van oppervlakte en diepte. De manier van geloven in de periode dat ze belijdenis deed, was volgens haar oppervlakkig. Ze gebruikte die term niet in pejoratieve zin, maar als een aanduiding voor het vanzelfsprekende geloven. Tegenover deze oppervlakkige geloofsbeleving stond een diepere. Als ze schreef, kwam ze in contact met haar diepere zelf en met God. Tijdens het schrijven ervoer ze Gods nabijheid. Dat bedoelde ze met het ‘*bij of in God zijn*’. God, zo zei ze, is als het ware een derde dimensie. God staat naast of buiten de wereld van oppervlakte en diepte. Het contact met God voorkwam dat ze ‘*digitaal gaat denken*’. Daarmee bedoelde ze dat ze de levensstijl van anderen niet zonder meer als oppervlakkig veroordeelde, maar dat ze in gesprekken met mensen de diepte zocht. Ze hield zich voor dat ook bij anderen, onder de oppervlakte, de diepere laag aanwezig was (Louise, interview 6 augustus 2008).

De manier van geloven van Annerie en Louise verschilt waar het de betekenis van routines en vanzelfsprekendheden betreft. De situatie die Annerie beschrijft is typerend voor een traditionele, in de Nederlandse situatie: verzuilde, samenleving. Daarin zijn de bestemming van de geloofsgemeenschap en die van de gelovige nauw verweven. Daarin is geloven de kern van het leven in een bepaalde groep. Vanzelfsprekend geloven betekent dan dat de meeste mensen om je heen

6. Webers these aangaande de protestantse ethiek houdt in dat die geïndividualiseerde en rationele ethiek een factor van belang was voor het ontstaan van het moderne handelskapitalisme. Een aspect van die ethiek is dat mensen, als ze succes hebben in zaken, niet te koop lopen met hun rijkdom, maar juist zuinig leven en sparen om, ter meerdere ere van God, opnieuw te investeren. De rationaliteit van dat gedrag is dat succes in zaken werd gezien als een teken van Gods welbehagen. Wie zakelijk succes heeft, is ook geestelijk op de goede weg (Ter Borg 1991: 126-7). Het punt van overeenkomst met Louise is dat ze, door te onderzoeken wat haar talenten zijn, te weten wil komen wat Gods bedoelingen met haar zijn, in haar woorden, wie God wil dat ze is.

hun leven richten naar dezelfde regels en normen. In die situatie komen allerlei vanzelfsprekendheden nooit als vanzelfsprekendheden aan het licht. Ze zijn er gewoon.

In de hoogmoderne samenleving is deze manier van vanzelfsprekend geloven verleden tijd. De grenzen tussen gemeenschappen zijn minder scherp. Er is meer contact tussen mensen uit verschillende gemeenschappen en mensen weten veel meer van allerlei geloofstradities. Daardoor zijn ze zich veel meer bewust van hun gedrag. Daarmee verandert de traditionele structuur. Wat dat betekent, wordt duidelijk wanneer Anneries en Louises geloof met elkaar vergeleken worden.

Louises manier van geloven is in dubbel opzicht atypisch. Ze staat in een aantal opvattingen dichtbij de vrijzinnigheid. Binnen haar vereniging viel ze op door haar opvattingen over seks voor het huwelijk, abortus en euthanasie. Ze was weliswaar terughoudend in het uiten van haar meningen op dat gebied, maar hield ze ook niet voor zich als ernaar gevraagd werd. De confrontatie met uiteenlopende opvattingen waardeerde ze. Dat was ook waarom ze activiteiten van Uytendboogaert bezocht. Ook daar viel ze op. Ze is uitgesprokener dan veel remonstranten. Ze zei zonder omhaal: *'ik wil gewoon christen zijn, want ik geloof in God'* (interview 8 juli 2008).

Louise was ook geen lid of vriend van de RB. Ze ging naar de Haagse Lucaskerk. In die PKN-gemeente voelde ze zich thuis. De sfeer daar deed haar denken aan de gemeente van haar jeugd. Ze merkte op dat ze zich, toen ze nog studeerde, verbaasde over hoe snel mensen zich weer voegden in een bepaald patroon dat ze van huis uit hadden meegekregen, terwijl ze zich daar in hun studententijd juist van losmaakten. *'Dat geldt voor mij blijkbaar ook'*, constateerde ze. Ook een reflexief geloof hangt kennelijk af van vanzelfsprekendheden. Die verliezen dan ook niet noodzakelijkerwijs hun oude betekenis. Het is eerder zo dat er gepersonaliseerde configuraties van traditionele inhouden ontstaan.

6.3 Vervaagde grenzen tussen geloven en niet-geloven

6.3.1 Mischa: Gelovig agnosticisme

Niet-geloven is voor de RB kennelijk niet een criterium waarop mensen geweerd worden als lid of vriend. Er zullen in de praktijk vragen over gesteld worden, maar er zijn geen principiële gronden waarop mensen geweigerd worden: geloofsvrijheid sluit ongeloofsvrijheid in. De vragen zullen vermoedelijk van nieuwsgierige aard zijn: waarom niet-geloven en wel toetreden tot een geloofsgemeenschap? Er geldt een, ook in vrijzinnige kring vanzelfsprekende, verbazing over het samengaan van ongeloof en kerkelijkheid. In de remonstrantse traditie is

het de uitdaging voor een niet-gelovige om het antwoord op die vraag in een persoonlijke geloofsbelijdenis uiteen te zetten.

Dit is geen theoretisch voorbeeld, maar ontleend aan de praktijk. In de interviews met Mischa kwam naar voren onder welke voorwaarden van 'vrijzinnig geloven' voorbij het onderscheid tussen geloven en niet-geloven' gesproken kan worden. Mischa was afkomstig uit Friesland en oorspronkelijk van doopsgezinde huize. Haar vader zegde echter zijn lidmaatschap van de kerk op toen hij in de Tweede Wereldoorlog communist werd. Hij zwoer het geloof af. Ondanks dat bleef Mischa met een nichtje naar catechisatie gaan. Toen ze later met hun gezin verhuisde, verloor ze weliswaar het contact met de kerk, maar het geloof bleef haar bezighouden: ze bleef de bijbel lezen en bidden.

Later, toen ze in Leeuwarden op de middelbare school zat, kwam ze door de film 'Onderweg naar Neurenberg' *'te weten wat er in de Tweede Wereldoorlog is gebeurd, en vooral wat er met de Joden is gebeurd.'* Ze zocht in de bibliotheek meer informatie en viel, door hiermee bezig te zijn, van haar geloof. *'Plotseling, toen dacht ik: God bestaat niet. Ik geloof niet. Dat was het moment dat ik mijn geloof verloor. Dat was echt een kwestie van een minuut. Nou, en dat bleef ook zo. Ik weet ook nog wat ik er bij dacht. Ik dacht: Als ik blijf geloven, dan kan ik alleen maar boos zijn op God. Zo'n soort redenering zat er achter. Dat kan niet, ik kan alleen maar met God vechten. Als God er is en hij laat dit gebeuren, dan is het een slechte God. Een God waar mensen alleen maar tegen in opstand kunnen komen. [...] als God er wel is, dan staat hij in ieder geval met de rug naar de wereld en naar de mensen. Dus misschien is er wel iets als een God, dat heb ik altijd open gehouden, dat wel, misschien is er wel iets als een God, maar die heeft geen boodschap aan lijden en aan wat mens-zijn is'* (interview, 16 oktober 2007).

Mischa noemde zich een gelovige agnost. Hoewel zij niet in God geloofde, trad zij toe als lid tot de RB op een persoonlijke geloofsbelijdenis. In haar vrijzinnigheid krijgt 'in geloof voorbijgaan aan het onderscheid tussen geloven en niet-geloven' betekenis. Zo toonde Mischa in de eerste plaats dat het haar niet ging om een identificatie met een bepaalde geloofsovertuiging. Zij koos ervoor om een persoonlijke verhouding tot het levensgebied van het geloof tot uitdrukking te brengen. In die verhouding staat niet de epistemologische waarheid van geloofsvoorstellingen voorop, maar de persoonlijke betekenis ervan. Daarmee is haar verhouding tot de traditie deels ingegeven door haar levensgeschiedenis en deels gekozen door op een bepaald punt in haar leven haar niet-geloven opnieuw te overwegen.

Bovendien liet zij zien hoe de spirituele betekenisdimensie van het levensgebied van het geloof betekenis kan hebben onafhankelijk van de instemming met de inhoud van geloofsvoorstellingen. Mischa stelde niet te geloven, maar ze nam het geloof wel serieus door zich de vraag te stellen of ze de ervaring van geloofsverlies in termen van het levensgebied van het geloof kon herinterpreteren. Zo

kwam ze uit bij een positie die ze als ‘gelovig agnosticisme’ typeert: God bestaat niet of; als hij wel bestaat, dan zit hij met zijn rug naar de wereld en is hij niet begaan met het lot van mensen. Daarmee krijgt de christelijke traditie een paradoxale betekenis: als ankerpunt voor wie niet gelooft. De traditie maakt dat Mischa iets aankan met haar morele verontwaardiging over wat in de Tweede Wereldoorlog is gebeurd.

Er is echter ook een invloed van het geloven op Mischa’s niet-geloven. Die invloed verloopt via de verbondenheid met de geloofsgemeenschap die zij ervaart. De remonstrantse overtuiging dat men geen lid hoeft te zijn van een kerk om te geloven, doet geen afbreuk aan de betekenis van de geloofsgemeenschap. Het is een geliefde normatieve remonstrantse paradox, die doet denken aan de uitspraak dat remonstrant zijn betekent dat je zelf mag weten hoe orthodox je bent. In deze paradoxen krijgt steeds de keuzevrijheid in het geloof een uitdrukking. Die vrijheid is zo groot dat een persoonlijke keuze op gespannen voet kan staan met de gezamenlijke identiteit van het kerkgenootschap. Zo kon Mischa ervoor kiezen om ondanks haar ongeloof toe te treden tot de geloofsgemeenschap. Met die keuze is haar overtuiging inhoudelijk niet veranderd, zegt ze, maar met de keuze voor de RB veranderde haar agnosticisme in een ‘gelovig agnosticisme’.

6.3.2 Marian: Minimaal geloven

Marian vergeleek in een van de interviews haar geloofsontwikkeling met het pel-len van een ui. *‘Ja, het is natuurlijk net als die ui bij Peer Gynt. Je hebt zoveel schillen d'r af gehaald in de loop van je leven, dat je inderdaad denkt, ja, is daarbinnen nou echt nog iets over? Zo denk ik ook echt, af en toe. En dan tegelijkertijd dan zit ik 's morgens in mijn meditatiekeldertje en dan doe ik daar mijn ochtendgebed en dan denk ik: “Ja, maar ik zit me niet aan te stellen. Het is wel echt”. Begrijp je? Een echte voorstelling, zoals ik dat vroeger had, heb ik beslist niet meer. En ik noem God ook, voor mij, en dat is ook best een beetje een gemeenplaats, maar voor mij is het gewoon: een bron van liefde en op de een of andere manier moeten we daaruit putten om fatsoenlijk mens te zijn. [...] Maar, het is natuurlijk wel erg minimaal wat ik nu zeg’* (interview 2 oktober 2007).

Marians levensgeschiedenis laat zien hoe ze kwam tot een minimaal geloof. Marian was, zoals ze zei, een geboren twijfelaar. Het enige waarvan ze zeker was, was dat het er in het leven op aan komt een fatsoenlijk mens te zijn. Dat lijkt heel minimaal, maar het blijkt de basis te kunnen zijn van een zeer gelovige levenshouding, die grenst aan die van de kloosterling. Marian was, net als Heleen, van huis uit katholiek. Ze was tot haar veertigste een betrokken lid geweest. Ze was een tijd, zoals ze zei, *‘fanatiek katholiek’*, terwijl ze zich in haar jeugd altijd *‘vrijzinnig katholiek’* noemde. Echter, toen ze dat eens tegen een vriend zei, antwoordde hij dat zoiets helemaal niet kan. Katholicisme en vrijzinnigheid, zo zei

hij, gaan niet samen. Het katholicisme is naar zijn aard orthodox. *'Ik moest hem daarin gelijk geven'*, zei ze, *'dus ik was een hele tijd behoorlijk orthodox'* (interview 2 oktober 2007).

Maar het had met geloof eigenlijk weinig te maken. Het was een bepaalde rede-nering. *'Je kunt niet tegen jezelf zeggen: je gaat dat nu geloven, want anders ben je niet meer katholiek. Als je iets niet geloven kan, dan kan je het niet, klaar'* (inter-view 2 oktober 2007). Eigenlijk was orthodox geloven een manier om voor zich-zelf te verantwoorden dat ze katholiek bleef. Ze was in die tijd vrijwilliger bij het COC en zag daar wat het met mensen doet als ze door hun geloof niet kunnen uitkomen voor hun geaardheid. Mede daardoor brak ze op een gegeven moment met de kerk.

Rond haar vijftigste levensjaar raakte ze overspannen. Ze maakte, zoals ze zei, *'een rampjaar'* mee wanneer een aantal mensen in haar omgeving kwam te overlijden en een slepende problematiek binnen haar huwelijk haar uiteindelijk op-brak. Ze kwam in de ziektewet terecht en haar dokter vond eigenlijk dat ze het beste opgenomen zou kunnen worden in een psychiatrische inrichting. Dat wilde Marian pertinent niet. Een ontmoeting met een uitgetreden priester en een be-handeling door een alternatieve genezeres redden haar van een opname. Ze werd er, in religieus opzicht, door op een ander spoor gezet. De uitgetreden broeder kwam uit het klooster Maria Toevlucht in Zundert, waar de monniken boeddhis-tische meditatie technieken gebruiken ter verdieping van hun religieuze leven. Door de retraites in het klooster en de kennismaking met het zenboeddhisme ontdekte Marian, zo zei ze, dat ze eigenlijk een heel religieus mens was, en dat dat niet hetzelfde was als lid zijn van een kerk. Marian verloor in die tijd veel van haar geloof, maar wat ze overhield, was, zoals ze in het citaat zei, *'fatsoenlijk mens zijn'*. Dat was de minimale kern van haar geloof.

Die kern echter, zo ontdekte ze, kan een fundament zijn voor een religieuze levensstijl. Haar goede ervaringen met de alternatieve genezeres inspireerden haar om zelf cursussen te gaan volgen, zoals auralezen, chakrabehandelingen en reflexologie. Ze ging wat ze op de cursussen leerde, in haar werk in het inloophuis toepassen. Ze merkte dat zij, door haar gaven, vaardigheden en technieken, men-sen beter kon helpen dan de reguliere zorg. Ze zag dat veel mensen uit achter-standswijken die met problemen bij het RIAGG terechtkwamen, slecht geholpen werden. Tussen de psychiaters en de cliënten bestond een grote afstand. Die af-stand was niet alleen beroepsmatig, maar had ook te maken met, wat ze noemde, een klassenverschil. Net afgestudeerde psychologen hadden geen idee hoe hun cliënten leefden. Ze konden weinig beginnen met hun academische vaardighe-den. Veel behandelingen waren gesprekstherapieën, gericht op het verwoorden van problemen. Daarmee waren veel mensen in achterstandswijken niet gehol-pen. De cursussen die Marian deed, stelden haar in staat contact te leggen met

haar cliënten. Ze vroeg hen niet hun problemen te verwoorden, ze vroeg naar hun klachten en ze merkte dat ze vaak kon zorgen voor verbetering.

Deze ontwikkeling was onderdeel van haar ideaal een fatsoenlijk mens te zijn. Zo was ze ook in haar vrije tijd bezig. Ze zette zich op allerlei vlakken in. *'Ik ben een rooie van de bovenklasse'*, zei ze. Fatsoenlijk mens zijn betekent maatschappelijke betrokkenheid. Het gaat er om dat je er bent voor de mensen om je heen. Marian ging daar heel ver in, maar, zo zei ze, *'ik kan dat ook doen door wat ik geleerd had tijdens de meditatie en de retraites'*. Het boeddhisme bracht haar tot het inzicht dat inzet voor anderen niet betekent dat je je volledig wegijfert. Het is geen heilige zelfverloochening. Je bent een eenheid met de wereld om je heen. Boeddhisten zeggen: *'vorm is leegte en leegte is vorm.'*⁷ *Wat in je is, is buiten je. Wat buiten je is, is in je'*. Uiteindelijk is alles één. *'Ik ben dus niet de weldoener die achter mensen aanloopt'*, zei ze, *'we zijn één geheel. Ik ben toevallig in de situatie dat ik kan helpen en een ander is toevallig in de situatie dat hij hulp nodig heeft'*. Ze omschreef deze ontwikkeling als een omslag in haar geloof die maakte dat ze zich op een andere manier tot haar eigen religieuze traditie ging verhouden.

Elementen uit de traditie zijn *'een ondersteuning, maar ze moeten niet, als het ware, dat wat ik nou maar even met een mooi woord "het goddelijke in mezelf" noem onderdrukken. Ik denk dat, in het algemeen, als je probeert om goed te leven, als je dus probeert om het een beetje goed te doen op deze wereld, dan denk ik dat je intuïtie iets is waar je naar luisteren moet. En of ik nou op het ene moment denk dat de Geest over mij vaardig wordt en het andere moment denk dat dat in mij opwelt, dat is dan niet belangrijk, want dat gaat namelijk om hetzelfde. Dat gaat inderdaad om de bron van het goede. Dus als je daar op reageert en het zo doet, en dan kan je achteraf, kan je aan de hand van je kennis, kan je dat evalueren, want ook dan kan je wel verkeerd geluisterd hebben. Tuurlijk, dat begrijp ik. Ik heb helemaal niet het idee dat ik de pure waarheid eigenlijk diep van binnen heb en dat die maar opborrelt als ik daar zin in heb. Zo ligt het natuurlijk niet. Dus, het werkt samen, als het ware, begrijp je. Ik denk, als ik oké ben, als ik me ook prettig voel, want dat voel ik mij niet altijd, maar als ik me goed voel, dan zijn die twee componenten met elkaar in evenwicht'* (interview 2 oktober 2007).

Uit dit citaat blijkt dat de belangrijkste verandering niet is dat er een soort minimaal geloof overblijft. De betekenis ligt niet in het verdwijnen, maar in een verandering van de maatstaf van het geloof. Voor het kerkelijke leergezag van de orthodoxie is een innerlijk besef in de plaats gekomen dat uiteindelijk alles één is.

7. 'Vorm is leegte, leegte is vorm' is een zin uit de hartsoetra, een boeddhistische kerntekst. Deze wordt in de meeste boeddhistische kloosters vrijwel dagelijks gereciteerd. *Vorm is leegte, leegte is vorm* is bovendien de titel van een beknopt commentaar bij de hartsoetra van de Vietnamese monnik en vredesactivist Thich Nhat Hahn (2000) Uitg. Asoka: Nieuwkerk aan den IJssel. Marian haalde hem aan als één van haar grote voorbeelden.

Allerlei elementen uit de traditie zijn daarmee niet waardeloos. De traditie en het goddelijke in de mens gaan volgens Marian uiteindelijk over hetzelfde. Ze staan in een reflexieve verhouding tot elkaar. De betekenis van de traditie voor de reflexieve geloofshouding, die kenmerkend is voor vrijzinnig geloven, is dat je je intuïtie kunt toetsen aan de traditie en dat je de traditie kunt toetsen aan een innerlijk besef van wat goed is.

De traditie verandert daarmee wel van karakter. In een traditionele setting komt de traditie als traditie niet aan het licht. Pas in een post-traditionele context, waarin reflexief geloven maatgevend is, komt de traditie als zodanig aan het licht. Voor Marian laat de traditie zien hoe je fatsoenlijk mens kunt zijn. Dat geldt niet alleen voor de christelijke traditie. Uiteindelijk, zei ze, gaat het in alle tradities om de gerichtheid op het goede, maar die komt op verschillende wijzen tot uitdrukking. In het christendom gaat het bijvoorbeeld uiteindelijk om de liefde, terwijl het in het boeddhisme uiteindelijk gaat om inzicht. Voorop staat echter niet de vorm, maar de inhoud, dat wil zeggen: het gaat er om wat je ermee doet.

Al gaf Marian aan dat ze, hoewel ze zich als een religieus mens beschouwde, goed buiten de kerk kon, toch sloot ze zich uiteindelijk aan bij de remonstranten. Ze was vriend van de RGDH. Aan die beslissing lag niet een bewuste keuze ten grondslag om weer kerkelijk betrokken te worden. Ze hoorde via via van het UC. Ze ging er vaak heen en merkte dat alles gratis was. Dat was te gek, vond ze. Daar moest iets aan veranderen. Ze nam zich voor met Johan Goud te gaan praten over het instellen van een donateurschap. Al snel hoorde ze echter van de mogelijkheid vriend van de RGDH te worden. Na een gesprek met Goud koos ze daarvoor. Ze voelde zich thuis bij de remonstranten omdat het, volgens haar, 'de meest ondogmatische kerk' is. Sinds ze vriend was geworden, was ze, zoals ze zei, langzaam weer in het oude patroon van wekelijks kerkbezoek gegleden.

Zo, zei ze, is het achteraf bezien toch wel een harmonisch geheel. 'Toch een harmonisch geheel' verwijst naar de geleefde samenhang in haar biografie op religieus vlak. De remonstrantse kerkdienst en de Haagse gemeente, de meditatie en retraites in Zundert, de alternatieve geneeswijzen en haar maatschappelijke betrokkenheid zijn elementen van een gedeïnstitueerd katholicisme. Het katholicisme van haar jeugd representeerde een oorspronkelijke eenheid in haar geloof: de liturgie van de mis, de meditatie bij de nonnen op school en de nadruk van de katholieke leer op het doen van goede werken waren voor Marian de basis van het geloof. Marian kon zich echter niet vinden in de wijze waarop de katholieke kerk omging met mensen en uiteindelijk de leer boven de mens stelde.

In plaats van het geloof uit haar jeugd is een gedifferentieerd, persoonlijk geloof gekomen. Het is een eigen interpretatie van het katholicisme in de vorm van een oecumenische vrijzinnigheid. Ze sprak over zichzelf, als de 'vleesgeworden' of de 'wandelende oecumene'. Een oecumene die over de grenzen van het christendom heenging. Het uitgangspunt was namelijk niet de kerk of de christelijke tra-

ditie, maar de praktijk van het fatsoenlijk mens zijn. Wat Marian laat zien is dat een, in kwalitatief opzicht, minimaal geloof de basis kan vormen voor het leven van een religieus mens. Ze kon zich, desgevraagd, goed vinden in een duiding van haar levensstijl als 'een kloosterleven buiten het klooster': een sober en matig leven, ingericht naar en gericht op haar geloof.

6.3.3 Differentiëren tussen kwalitatieve en kwantitatieve dimensies van het geloven

'De bevoegdheid van individuele gelovigen om zelf te beslissen wat te geloven is', noemt H.J. Adriaanse typerend voor de vrijzinnigheid en een intrinsiek onderdeel van het persoonlijk geloven van vrijzinnigen (Adriaanse 1999: 85-6). Daarmee, stelt hij, is de vrijzinnigheid te typeren als 'een gezindheid waarin nu al een heleboel niet meer geloofd wordt en waarin straks misschien helemaal niets meer geloofd wordt' (Adriaanse 1999: 91). Vrijzinnigen nemen niet alleen geloven serieus, maar ook niet-geloven. Niet-geloven of ongeloof zijn niet de consequentie van een menselijk tekort, maar de consequentie van een persoonlijke geloofs-vrijheid.

Vrijzinnig geloven is in dit opzicht wel gekwalificeerd als 'denkend geloven': de overtuiging dat geloven en denken elkaar niet wederzijds uitsluiten of zelfs dat ze uiteindelijk met elkaar te verzoenen zijn. Belangrijker is echter dat vrijzinnig geloven eerder zal leiden tot een in kwantitatief opzicht minimaal geloof, maar wat (nog) geloofd wordt, is in kwalitatief opzicht voluit geloven. In deze differentiatie tussen geloven in kwantitatief en kwalitatief opzicht is de tegenstelling tussen representatie en presentie herkenbaar. Op het niveau van de representatie staan geloven en niet-geloven tegenover elkaar. Op dat kwantitatieve niveau wordt de inhoud van tradities van buitenaf benaderd. De inhoud van tradities heeft echter ook een persoonlijke betekenis en wordt als aanwezig en relevant ervaren. Op dit kwalitatieve niveau wordt de inhoud van tradities benaderd van binnenuit, vanuit de persoon voor wie ze betekenis heeft. Dan staan geloven en niet-geloven naast elkaar.

Geloven en niet-geloven kunnen elkaar op dit niveau wederzijds beïnvloeden. Het denken heeft invloed op het levensgebied van het geloof in de zin dat mensen tot het inzicht kunnen komen dat bepaalde geloofsvoorstellingen in het licht van de rede onhoudbaar zijn. Dit betekent niet automatisch dat ze daaraan de consequentie verbinden niet langer te geloven. Andersom is er invloed mogelijk van het geloven op het denken, in de zin van wat Adriaanse een spirituele betekenisdimensie van religie noemt. Die noopt tot bescheidenheid ten aanzien van de claims van het denken en benadrukt de voorlopigheid van de resultaten van het denken (Adriaanse 2001: 12).

Ook om die reden schiet de term denkend geloven tekort. Ze is, zo niet onjuist, dan toch tenminste onvolledig. Vrijzinnig geloven komt op uit het geheel van de menselijke beleving, waarin handelen, voelen en denken samengaan en waarbij een objectieve of intersubjectieve kwalificatie van traditionele voorstellingen secundair is. Voor de vrijzinnigheid is de consequentie dat er geloofd wordt voorbij de tegenstelling tussen geloof en ongeloof.

Modern geloven voorbij de tegenstelling geloof en ongeloof raakt aan een positief aspect van contingentie. In een context van hoge contingentie bestaat er enerzijds een grote mate van persoonlijke vrijheid en is het aantal keuzemogelijkheden enorm. Anderzijds kan de normativiteit van het kiezen mensen een gevoel van onvrijheid geven: er moet gekozen worden, zelfs niet kiezen wordt uitgelegd als een keuze (Joas 2012: 121). Daarmee krijgt geloven onder invloed van contingentie een fragiel karakter. Die fragiliteit echter tast niet direct de kwaliteit van het geloven aan, maar zegt iets over de voorlopigheid van overtuigingen: zekerheid in het volle besef dat overtuigingen niet voor altijd gelden. Het is mogelijk dat de overtuigingskracht en de betekenis van geloofsvoorstellingen ooit zullen wegebben.

Echter, zolang ze gelden, bieden ze zekerheid en dat is een belangrijke nuance. De weg van geloof naar ongeloof is geen eenrichtingsverkeer. Er is grensverkeer. Daarmee is, in een tijd waarin geloven een optie is (Van Leeuwen 2012b), bekering een belangrijk verschijnsel. Er zou van hoogmoderne bekering gesproken kunnen worden. Bekering in de klassieke betekenis van het woord veronderstelt ergens de passiviteit van de bekeerling: deze komt tot geloof doordat hij de waarheid of de waarde van het geloofssysteem of de geloofsinhouden ontdekt, herkent of dat die aan hem of haar wordt geopenbaard. Onder condities van hoge contingentie verdwijnt het besef nooit helemaal dat er gekozen is voor een geloof en dat er ook anders gekozen kon of kan worden. Daarmee wordt de authenticiteit van een overtuiging eerder in persoonlijke ervaringen gezocht dan in het hermeneutische kader waarin de ervaringen betekenis krijgen.

6.4 Het proces van het geloven

Deze hoogmoderne bekering kan de vorm aannemen van een evangelicaal *born again* christendom, waarvan Louise een voorbeeld is. In dat geval staat bekering voor het ontdekken van de persoonlijke betekenis van geloven door die betekenis zelf te ervaren. Er staat kennelijk iets tegenover: wat Mischa zegt dat haar overkwam. Dat ze plotseling tot inzicht kwam dat ‘God met zijn rug naar de wereld zit’. Dat hier toch te spreken is van een bekering komt omdat Mischa niet zelf onverschillig wordt en zich afkeert van het geloof, maar God onverschilligheid verwijt. Ze gebruikt geloofstaal om haar ongeloof toe te lichten en te duiden.

Een voorbeeld van een andere vorm van bekering is het geval van Heleen. Zij zei: 'Het was niet waar, wat altijd waar was.' Om die reden en andere stapt ze van haar geloof af, maar niet voor altijd. Op een gegeven moment besluit ze om opnieuw te beginnen. Het criterium dat ze aanhield was: 'ik geloof alleen wat ik zelf ervaren heb'. Dat is het startpunt van een weg naar het lidmaatschap van de RB. Paul kende een vergelijkbare geloofsontwikkeling. Ook bij hem is bekering geen plotselinge gebeurtenis, al lag er bij hem niet een voornemen aan ten grondslag. 'Dat proces is natuurlijk langzaam duidelijk geworden', zei hij.

6.4.1 Heleen: Geen eenrichtingsverkeer

Wanneer de grens tussen geloven en niet-geloven vervaagd is, wordt persoonlijk geloven een proces. Zo kwam in de interviews met Heleen naar voren dat er geen eenrichtingsverkeer is van geloof naar ongeloof of andersom. Het is een open ontwikkeling van geloven naar niet-geloven en weer terug. Voor Heleen lag aan die laatste ontwikkeling ten grondslag de wil om tot geloof te komen. Heleen herwon haar geloof op het niet-geloven door, zoals ze dat noemt, zelf te ervaren wat te geloven is. Heleen verloor in een aantal stappen haar geloof en kwam uit bij een gelovig nulpunt. Dat nulpunt was voor haar het vertrekpunt van een geloofsreconstructie op grond van haar ervaring. Ze besloot op een gegeven moment, zei ze, *'alleen nog maar te geloven wat ze zelf ervaren heeft'* (interview 8 juli 2008).

Heleen groeide op in een streng katholiek milieu in Nijmegen. Tijdens haar studietijd nam ze deel aan allerlei studiegroepen en kringen van de Nijmeegse studentengemeente. Ze realiseerde zich langzaam dat ze op zichzelf moest gaan wonen, omdat het studentenleven niet was te verenigen met de levenswijze van haar ouders. Toen ze na haar studietijd in Den Haag ging werken, merkte ze echter dat ze zich niet alleen van haar ouderlijk milieu had losgemaakt, maar ook van haar traditionele katholieke achtergrond. Ze voelde zich niet thuis bij de Haagse katholieken: te dogmatisch, te ouderwets, te oud. Ze ging, op advies van een pastor die ze uit Nijmegen kende, naar de Remonstrantse Kerk aan de Laan. Daar voelde ze zich thuis. Vooral de preken van de toenmalige predikant, ds. Spijker, spraken haar aan.

Toen ze haar man leerde kennen, raakte ze het contact met de kerken, katholiek en remonstrant, kwijt. Ze had het te druk met andere dingen. Uiteindelijk gaf ze ook haar geloof op. De aanleiding was dat haar man haar, toen hij zich aangesloten had bij de Jehova's Getuigen, probeerde te bekeren. *'Dat werkte helemaal averechts. Ik zei: "praat me niet over die bijbel. Ik wil er niks meer van horen. Ik wil ook niks meer geloven. Ik begin helemaal van voor af aan. [...] Ik wil alleen maar iets geloven wat ik ervaren heb". Intussen, dat hadden we allang, in die studententijd al, gemerkt: allerlei dingen die de paus zei, die klopten helemaal niet zo. Het was helemaal niet waar, wat altijd waar was geweest. Ik zei: "ik begin nou helemaal*

opnieuw. Ik wil niks meer geloven. [...] ik geloof alleen maar iets wat ik zelf heb ervaren. En als ik niks geloof, dan geloof ik niks". Oké. Ik sta er wel voor open' (interview 8 juli 2008).

Heleen is van een streng katholiek opgevoed meisje ongelovig geworden. De eerste stap is het afscheid van de orthodoxie als ze in Nijmegen bij de studentengemeente gaat. Als ze in Den Haag gaat wonen, kan ze het niet meer vinden bij de katholieke kerk. Ze gaat dan naar de diensten van de remonstrantse gemeente. Haar band met de kerk is echter oppervlakkig en al snel heeft ze geen tijd meer voor godsdienst en geloof. Als haar man haar dan probeert bij de Jehova's Getuigen te halen, is dat de aanleiding om het geloof helemaal op te geven. Beter gezegd: wil ze bij nul beginnen, zonder te weten waar ze uit gaat komen. Dat nulpunt kwam tot uitdrukking in de zin: *'Het was helemaal niet waar, wat altijd waar was geweest'*.

Op het nulpunt waar Heleen uitkwam, begon ze met een schone lei. Ze beschreef hoe haar geloof zich op grond van haar eigen ervaringen ontwikkelde. Het eerste waar ze bij uitkwam, was het geloof in een leven na de dood. Ze ervoer de aanwezigheid van een overleden oom en later van haar overleden moeder. Ze vertrouwde op die ervaringen als een bewijs dat er leven is na de dood. Deze overtuiging zag ze echter niet als geloof, het was iets waarvan ze voor zichzelf overtuigd was. Toen ze met de VUT ging, kwam ze opnieuw in de RGDH. Ze bezocht kerkdiensten en kringen van Uytenbogaert. Naar aanleiding van een van deze kringen merkte ze dat ze eigenlijk wel graag lid zou willen worden en belijdenis doen, maar ja, zei ze, *'ik dacht, ik geloof niks'* (interview 8 juli 2008). Om te onderzoeken of ze inderdaad tot geloof kon komen, las ze op vakantie een aantal preken van Johan Goud en gedeeltes uit de bundels *Een vermoede God* (Goud 2000) en *Een verbeelde God* (Goud 2001), die ze van hem gekregen had.

Ze hoopte sterk dat ze door deze lectuur tot geloof te komen. Maar, zei ze, *'na een week, ik had al die preken doorgelezen en die boekjes nog niet helemaal, maar er gebeurde helemaal niks. Ik dacht: "Jé zeg, dat valt ook vies tegen, het is nog niet zo makkelijk om te geloven"'* (interview 8 juli 2008). Al pratend herinnerde ze zich een vergelijking tussen geloven en wandelen, die Goud maakte tijdens een van de bijeenkomsten van Uytenbogaert. *'Geloven is zoiets als wandelen. Net zoals het wandelen belangrijker kan zijn dan het doel, zo is het ook met het geloof. De weg naar het geloof is belangrijker dan het doel'* (interview 8 juli 2008). Heleen voelde zich aangesproken door deze metafoor. Hij gaf betekenis aan haar ongeduld en het gevoel op de proef te worden gesteld. Dit waren stappen onderweg naar geloof.

Uiteindelijk kwam Heleen ook opnieuw tot geloof. Op grond van een drietal successievelijke ervaringen kwam ze tot de overtuiging dat God, de Heilige Geest en Jezus werkelijk bestaan. Deze 'ervaringstriniteit' was een herinterpretatie van het dogmatische geloof van haar jeugd waarmee ze via een omweg weer uitkwam

bij de traditie. De basis van haar geloof was echter veranderd. Ze beschouwde het geloof in deze drie-eenheid als een minimale voorwaarde om belijdenis te doen en lid te worden, maar de weg was nog niet geheel afgelegd. Er moest nog meer worden 'ingevuld', zoals ze het noemde.

6.4.2 Paul: Narrativiteit van het geloven

In de interviews met Marian viel op hoe gemakkelijk ze sprak over haar bewogen leven. Ze vertelde over allerlei akelige gebeurtenissen als een anekdote. Toen deze observatie haar werd voorgelegd, zei Marian dat ze er al eens eerder op was geweest. Iemand had haar voorgehouden dat het niet goed was om wat haar overkomen is zo in het anekdotische te trekken. Dan kwam het drama van allerlei gebeurtenissen niet echt aan bod. Mijn antwoord was, zei ze, *'dat mag zo zijn, maar het is ook mijn manier van overleven'* (interview 30 juni 2008). Met deze anekdotische houding tegenover haar levensgeschiedenis kreeg ze in handen wat ze nooit, of lang niet, in handen heeft gehad. De Duitse filosoof Odo Marquard zei, *'veranderen wat niet veranderd kan worden is: interpreteren'* (Kuiper 1989: 12). Marian interpreteerde wat haar overkomen was als verteller van een levensverhaal in de eerste persoon enkelvoud. Een reflexieve geloofshouding reikt bij Marian verder dan de traditie, het betekent ook een bepaalde verhouding tot haar eigen levensgeschiedenis. Ze gelooft in haar eigen levensverhaal, wat betekent dat ze met alle moeilijke dingen in haar leven om kan gaan door ze op een bepaalde manier te vertellen.

In Pauls levensverhaal kwam dit nog pregnanter naar voren. Hij gaf zijn levensverhaal mythologische trekken. Hij begon het met de volgende zinnen: *'Ik werd lang geleden geboren, in 1919 [...] op het eiland Java, in Malang. En dat was net op de dag dat de Kelud uitbarstte. [...] Dus we hadden nog een asregen. En aangezien ik nogal met wit haar, met heel licht haar geboren werd, werd ik het asmannetje genoemd'* (interview 11 juli 2008). Dit is de opmaat tot een dramatisch levensverhaal. Hij verloor op jonge leeftijd zijn vader die in Nederlands-Indië stierf door een, tijdens het zwemmen opgelopen, infectie. Paul was toen inmiddels met zijn moeder naar Nederland gegaan. Zij keerde terug en hij verbleef bij een oom en tante. In 1940 werd hij in zijn examenjaar gemobiliseerd. Hij kreeg van zijn commandant studieverlof zodat hij nog wel examen kon doen. Op 12 en 13 mei 1940, kort na de capitulatie, deed hij ook inderdaad examen.

In de oorlog maakte hij zeer ingrijpende dingen mee. In Delft was hij kostganger bij een joodse familie die in oktober 1942 werd weggevoerd. Hij werd met medestudenten gevangen gezet in het kamp de IJzeren Man te Vught. Ze werden weliswaar vrijgelaten, maar Paul dook uit voorzorg onder als landarbeider op een boerderij in Hapert. Hij maakte daar mee dat de broer van de boer werd gefusilleerd vanwege verboden wapenbezit. Het leven van hemzelf en de bewoners van

de boerderij hing aan een zijden draadje toen tijdens de gevechten tussen de geallieerden en de Duitsers de frontlinie over de boerderij heen trok.

Paul overleefde de oorlog en hervatte zijn studie in Delft. Daar maakte hij kennis met de antroposofie. Het boek *De hygiëne van de ziel* van Zeylmans van Emmichoven (1948) sprak hem zeer aan. Hij was op zoek, zei hij, ‘naar wat mij innerlijk beweegt’ (interview 14 juli 2008). Hij kon dat niet vinden in de technische opleiding aan de Technische Hogeschool. Hij koos daarom voor de lerarenopleiding wiskunde van de Vrije School en de innerlijke scholingsweg van de antroposofie. In Delft leerde hij bovendien Dr. Schussmann kennen, een antroposoof die hem bijstond toen hij later in een diepe persoonlijke crisis raakte.

Deze crisis was het begin van een radicale ommekeer in zijn leven die tot uitdrukking kwam in een bevrijdende ervaring. ‘Nou ja, ik wist me geen raad. Ik was dus bij Schussmann en die gaf me dan al die [homeopathische, M.J.] drankjes erbij. Nou, en ik weet, op een gegeven moment –waar ik opeens die kracht vandaan haalde ...– ik zei: “En nou is het afgelopen met dat gedonder”. Al die flesjes zwiepte ik in de prullenbak. Ik weet heel goed, dat is in 't jaar '66 geweest. Nou, toen zwiepte ik dat weg. In het voorjaar ben ik toen met skivakantie gegaan naar Oostenrijk. En ik weet wel, dat was net met Pasen '67. Toen ontmoette ik daar twee Duitsers en die vroegen of ik met hun mee wilde gaan, de volgende dag, naar de top van de Monte Cevedale. Dus dat heb ik toen ook gedaan. En die Monte Cevedale was toch een top, ik dacht van 3500 meter hoogte. Je start dus op iets van 1900 meter en je ging daar die hoogte in. Dat ik dat allemaal kon volhouden ... op het laatste moment moest je de ski's neerzetten en te voet verder naar die top komen. Nou en daar stond ik op een gegeven moment op die top in het volle zonlicht en me bewust van wat ik eigenlijk, nou, aan het doen was. Nou werkelijk, het gevoel naderhand, het moet een schutsengel geweest zijn, die mij geholpen heeft, dat kan niet anders. Nou, dat was een hele diepe belevenis. Vandaar dat ik heel sterk de indruk had: dat moet uit de transcendente wereld zijn dat je hulp krijgt’ (interview 14 juli 2008).

6.4.3 ‘Dat proces is naderhand duidelijk geworden’

Deze ervaring zorgde ervoor, zei hij, dat hij ‘de neiging had, eigenlijk altijd naar die toppen te gaan’ (interview 14 juli 2008). Hij beklom vele bergen, maakte tochten over gletsjerpartijen, alleen en met anderen, en kon daar smakelijk over vertellen. Hij ervoer het als een bevrijding. Pauls leven stond vanaf dat moment in het teken van die bevrijding en de persoonlijke vrijheid die het hem had opgeleverd. Hij was sterk beïnvloed door Rudolf Steiners *Philosophie der Freiheit*. Steiner stelt vrijheid tegenover de verstarring van allerlei systemen die de vrije ontwikkeling van de mens, die is bedoeld om in vrijheid zijn levensweg te vinden, belemmeren. Vrijheid staat echter niet op zich, zij brengt verantwoordelijkheid

met zich mee, *‘want zonder die verantwoordelijkheid wordt het een chaos, die vrijheid’* (interview 14 juli 2008).

Nog belangrijker is echter dat werkelijke vrijheid mensen ertoe aanzet hun eigen lot in handen te nemen. *‘Dat je dat ook aandurft en niet eens aandurft, maar dat je dat gewoon doet, zonder meer. Dat heeft natuurlijk ook invloed gehad op die Kabouterbeweging, dat ik me daar ook helemaal vrij voelde en niet meer die verstarring van die gevestigde dingen, maar dat omver wilde schoppen. Die Oranjevrijstaat, dat vond ik zo koddig, wat heb ik daar een plezier beleefd, zeg’* (interview 14 juli 2008). Paul was maatschappelijk bijzonder actief: in de lokale politiek, in de kraakbeweging, maar vooral als milieuactivist. Zijn missie was: een omwenteling teweeg brengen in het denken over de omgang met de natuurlijke hulpbronnen van de aarde.

Ondanks de invloed van de antroposofie speelde religie in het leven van Paul aanvankelijk geen grote rol. Hij was van hervormden huize, maar, zoals hij zei, zijn ouders lieten hem helemaal vrij. Hij herinnerde zich wel de verhalen van een oom, die predikant was op Texel en de afbeeldingen van bijbelse voorstellingen, als de zondvloed, die hij daar zag. Volgens Paul draagt geloven altijd het gevaar van verstarring in zich. Veel mensen raken door te geloven al snel verstrikt in allerlei zekerheden. Ze denken dat ze verder niet meer hoeven na te denken. Maar, zo stelde Paul, het geloof biedt geen zekerheden, maar moet steeds opnieuw verworven worden. Hij had meer met spiritualiteit. Wat dit betekent, was hem, in de loop van zijn leven, langzaamaan duidelijk geworden.

‘Dat spirituele proces is naderhand natuurlijk duidelijker geworden. Dat je een inspiratie voelt om iets te doen. Dat je opeens voelt, dat je wordt geleid, eigenlijk, niet tegen je wil in, maar volledig in overeenstemming met je vrije wil. Dat je daar een handje bij geholpen wordt. Nou ja, dat heb je bij verschillende dingen, dat je met je gedachten met iets bezig bent en dat je opeens innerlijk gegrepen wordt, dat je innerlijk ontroerd wordt. En het is daarom dat ik dit verhaal hier heb geschreven: “De ontroerende kracht van de stilte”. Innerlijke stilte, en dat je dan ontvankelijk bent, en daarin beleef je, in die stilte en die ontvankelijkheid, beleef je natuurlijk iets anders. Dat je zegt: dat is niet helemaal van deze wereld, maar iets wat in volle vrijheid gebeurt. Dat vind ik erg belangrijk. Vandaar dat ik met het grootste gemak, goh, zowel in die katholieke kerk kom, [als in andere kerken, M.J.]. [Je] hoeft niet gebonden te zijn’ (interview 14 juli 2008).

Paul bezocht bijeenkomsten van allerlei religieuze groeperingen, maar de vrijheid stond in alles voorop. Zo was hij een aantal jaar actief geweest bij de Jehova’s Getuigen. Hoewel hij altijd moeite had met het van deur tot deur gaan, daarmee was de vrijheid van anderen in het geding, had hij veel aan hun samenkomsten. Er ontstonden echter problemen toen hij lijsttrekker werd van een kleine lokale partij in Den Haag. Dat druiste in tegen de principes van de Jehova’s Getuigen. Daarom werd hij op het matje geroepen. *‘Ze stelden mij voor de keus: of ik zou de*

politiek vaarwel zeggen, definitief, of ik zou uit hun gelederen uitgekotst worden, wat je zegt. Nou toen heb ik me geen moment bedacht, de vrijheid is me boven alles lief. Wegwezen! (interview 14 juli 2008).

Door in vrijheid te leven valt er iets te ervaren van een andere werkelijkheid. Er zijn twee werkelijkheden, volgens Paul, *'deze wereld waar je in zit, waar je [je] werkzaamheden en je verantwoordelijkheden [hebt] en die andere wereld waar je altijd op terug kunt grijpen, waar je ook impulsen van krijgt'* (interview 14 juli 2008). De andere werkelijkheid manifesteert zich in het leven als een ervaring die leidt en richting geeft. Een ervaring die vertrouwen wekt. Die bevestigt dat je op de goede weg bent. *'Een paar jaar geleden trof, aan het slot van een Mariaconcert hier in de Paulusparochie, een altstem van een zangeres, die het Ave Maria voordroeg, mij zo diep dat, hoewel ik van protestantse huize ben, dat ik spontaan een kaarsje aanstak en bij het Mariabeeld plaatste. Twee dagen later, werd ik 's nachts om vier uur hevig ontroerd wakker en hoorde ik innerlijk een stem: "Ga zo door, heb vertrouwen"'* (interview 14 juli 2008). Paul legde ontroerd uit dat hij, wat de stem zei, zag als een aansporing om door te gaan met zijn inzet voor het milieu. Dat was de verantwoordelijkheid die hem in volle vrijheid was toegefallen. Die verantwoordelijkheid moet je echter niet zwaarwichtig opvatten, maar in alle blijdschap.

Het levensverhaal is voor de respondenten een antwoord op de vraag, 'wie ben ik?'. Louise stelde dat zij die vraag steeds uitlegde als 'wie wil God dat ik ben?'. Paul liet zien dat hij niet alleen zocht naar antwoorden op die vraag. Zijn levensgeschiedenis biedt symbolen en metaforen die zijn verhaal structureren en geven zo een duiding aan wat hem overkomen is. Hij duidde verschillende belevenissen als sturing en leiding. Het zijn antwoorden uit een transcendente wereld die direct tot hem komen en spreken in zijn levensverhaal. De verschillende geloofsgemeenschappen die hij aandoet, zijn pleisterplaatsen op een zoektocht, die uiteindelijk is gericht op het vinden en volbrengen van een geheel eigen levensweg. Die levensweg bracht hem uiteindelijk, via zijn vrouw, tot het lidmaatschap van de RB. Bij die stap speelde de narrativiteit van het persoonlijke geloven een belangrijke rol. De persoonlijke geloofsbelijdenis is een vorm die het persoonlijke geloven verbindt met de gezamenlijke vormen van de geloofsgemeenschap.

7. Geloven als levensgebied

7.1 Inleiding

Een consequentie van de keuze om geloven uit te leven in een geloofsgemeenschap is voor veel mensen dat het niet meevalt om geloven een plaats te geven in het dagelijks leven. Dat gaf Bart bijvoorbeeld meermaals aan. Aanvankelijk werd als verklaring een relatie gelegd met Barts leeftijd. In de interviews was duidelijk naar voren gekomen dat er verschillen bestaan tussen de geloofsbeleving van jongeren en die van ouderen. In eerdere interviews echter had Dodo iets anders aan de orde gesteld: het verschil tussen werken en niet-werken. Hij gaf aan wat hem bezighield op het vlak van geloven, spiritualiteit en kerkelijkheid en noemde dat *'het verbinden van de zondag en de maandag'*. Daarmee sneed hij als eerste aan dat het verre van vanzelfsprekend is en vaak zelfs problematisch om geloven en de betrokkenheid bij een geloofsgemeenschap een plaats te geven in de actieve levensfase. Mischa had dat zijdelings ook al genoemd. Ze vertelde dat ze pas besloot om lid te worden van een kerk nadat ze ophield met haar vrijwilligerswerk voor Amnesty International.

Dodo en Mischa leken daarmee te bevestigen dat geloven in toenemende mate iets is voor ouderen. Zij hebben de tijd om zich te verdiepen. Bovendien, zo werd gedacht, wordt met het klimmen der jaren de religieuze problematiek prangerender. Echter, hoewel leeftijd een bepalende rol speelt in de geloofsbeleving, gaat het niet om leeftijd als zodanig. Deelname aan het werkzame leven, verantwoordelijk zijn voor een gezin, het onderhouden van liefdesrelaties en vriendschappen, het op peil houden van persoonlijke ontwikkeling, het bijhouden van hobby's en sporten doen een zodanig beroep op tijd, energie en algeheel welbevinden dat geloven er voor veel mensen gewoon bij inschiet, zeker als het wordt uitgeleefd in georganiseerd verband.

Voorals in de interviews met Karel, Dodo en Bart kwam dit naar voren: in de actieve levensfase, wanneer meerdere levensgebieden gecombineerd moeten worden, gaat de tijd die aan geloven besteed kan worden vooral op aan het zoeken naar een eigen strategie om geloven en kerk een plaats te geven in het dagelijks leven. Met de keuze voor deze drie personen is een behoorlijke spreiding verkregen van personen in het werkende leven voor wat betreft leeftijd.

De groep van respondenten die in dit hoofdstuk aan het woord komen kenmerkt zich door een eenzijdigheid: alle drie waren mannen. Aanvankelijk leek het dat ook Louise en Mischa aan bod zouden komen bij dit onderwerp. Qua

leeftijd pasten ze in deze groep en daarmee zouden de vrouwelijke representanten vertegenwoordigd zijn. Zo was Louise qua leeftijd vergelijkbaar met Bart. Zij sprak echter, in tegenstelling tot hem, uitgebreid en onproblematisch over de rol van geloven in haar leven. Zij ervoer ook geen problemen in het combineren van geloven en dagelijks leven.

Dit hing echter nauw samen met haar persoonlijke situatie. Die verschilde sterk van die van Bart. Ze was alleenstaand en had niet de zorg voor een gezin. Daardoor hoefde zij in haar leven minder levensgebieden te combineren. Dat bleek de verklaring. Bovendien bleek het niet combineren van al die levensgebieden een bewuste keuze te zijn geweest. Louise had in haar studententijd ervaren wat geloven kon betekenen en wilde dat niet loslaten. Zij vreesde door te kiezen voor werk en een gezin die diepe geloofsbeleving kwijt te raken. De veranderingen die studiegenoten na hun afstuderen ondergingen, bevestigden die vrees. Daarom zette zij stappen om in haar dagelijks leven de rust en samenhang te behouden die zij nodig achtte om haar geloof te bewaren. In het licht van wat in dit hoofdstuk aan de orde is, bevestigde Louise zo dat deelnemen aan het werkende leven een factor is die consequenties heeft voor het geloven.

Mischa op haar beurt was qua leeftijd en levensfase vergelijkbaar met Dodo. Zij was net als hij kort voor het interview gepensioneerd. Zo ervoer zij het althans. Hoewel ze al sinds haar vijfenvijftigste uit het arbeidsproces was, had ze vanaf dat moment drie dagen per week voor Amnesty International gewerkt. Hoewel dat geen betaald werk was, deed zij dat wel met dezelfde instelling als waarmee ze tot die tijd werkte. Op de dagen dat ze voor Amnesty International werkte, ging ze naar kantoor of was ze op reis. Met Dodo representeerde ze de grens tussen werkenden en niet-werkenden. De thematiek van de relatie tussen werk en geloof had Dodo gedurende zijn werkende leven bezig gehouden en speelde nog altijd. Voor Mischa gold dat in veel mindere mate. Zij had, ook omdat haar man anti-religieus was als gevolg van zijn streng katholieke opvoeding, tijdens haar werkende leven niets met haar religiositeit gedaan. Na zijn overlijden en haar pensionering kwam er weer ruimte voor.

Louise en Mischa kozen hiermee voor een gangbare strategie: 'opsluiting' (*sequestration*). Louise sloot zich op in een leven dat zij organiseerde rond het geloven. Mischa sloot het geloven af tot het moment dat er meer ruimte kwam om tijd en energie te geven aan het geloven. Karel, Dodo en Bart daarentegen zochten actief naar strategieën om het geloven een plaats te geven in het alledaagse leven. Die drie worden hieronder besproken. Ze tonen drie ingangen tot het levensgebied van het geloof. Hieruit kan natuurlijk niet worden opgemaakt dat mannen naar manieren zoeken om werken en geloven te combineren en dat vrouwen die uit de weg gaan.

7.2 Bart: gericht op relaties binnen de geloofsgemeenschap

7.2.1 Aantrekkingskracht van de remonstrantse traditie

Bart was jurist. Hij werd in zijn studententijd remonstrant. Hij groeide op in een plaats in het noorden van het land. Hij zei *'een stevige protestantse achtergrond'* te hebben. In zijn studententijd stond wat religie betrof alles stil, tot hij in de krant las dat de remonstranten uit het Samen-op-Wegproces stapten. *'[Ik las] dat de remonstranten niet meededen, omdat, eh, andere kerken moeilijk deden over de inzegening van homoseksuele stellen. En daar stond een profiel van wat die remonstranten eigenlijk waren: elitair en intellectueel. Nou dat sprak mij wel aan'* (interview 22 oktober 2008). Hij bezocht in die tijd de ochtendvieringen van de Leidse Studentenekklesia. Daar ontmoette hij de remonstrantse predikant Christiane Berkvens-Stevelinck.¹ Via haar kwam hij bij de jongerengemeente Arminius² terecht en hij deed belijdenis in de eerste bijeenkomst van Arminius die hij bezocht.

Dat remonstranten intellectueel en elitair waren, sprak Bart nog altijd aan. Het waren naar zijn idee twee zaken die bij elkaar hoorden. Het vrijzinnige klimaat trok vrije geesten aan met een rationele instelling, die *'dogma's keihard kunnen wegsnijden'* (interview 22 oktober 2008). Hij haalde in dat kader de kennismaking met zijn schoonvader aan, die hem bij die eerste ontmoeting zei: *'De opstanding is een mythe'*. Bart ervoer dat als *'schokkend en tegelijk bevrijdend'* (interview 22 oktober 2008).

De sfeer van 'intellectueel en elitair' herkende hij ook in de Valkenboskring waarvan hij lid was. Hij omschreef de deelnemers aan deze kring als *'geen domme jongens en meisjes, die verschillende visies hebben en daardoor interessante gesprekken voeren'* (interview 22 oktober 2008). Bovendien waren de meesten een stuk ouder dan hij, *'ze staan aan het einde van hun leven'*, waardoor ze op een andere manier tegen de zaken van het leven aankeken. Tenslotte beviel het sfeertje van *'de gestudeerde mensen van de hogere middenklasse'* (interview 22 oktober 2008) hem goed. De meeste deelnemers keken terug op een geslaagde maatschappelijke carrière. *'Ik denk dat of je je thuis voelt bij een kerk is niet alleen bepaald door de dogmatiek, maar ook gewoon door de sfeer en of je aansluiting voelt bij de groep mensen die daar zitten. En ik denk dat dat misschien nog wel eens een grotere factor is dan de precieze belijdenissen of formuleren of wat dan ook'* (interview 22 oktober 2008).

1. Christiane Berkvens was als Academiepredikant ook actief in de Leidse Studenten Ekklesia. Ze was tegelijk ook predikant van de jongerengemeente Arminius.

2. Paragraaf 0.1.2

De kerk en het geloof namen in het leven van Bart en zijn gezin een belangrijke plaats in. Dat was een bewuste keuze. Tijdens de zomervakantie voorafgaand aan het interview besloten zijn vrouw en hij vaker en regelmatig naar de kerk te gaan. Op de vraag welke plaats kerk en geloof innemen in zijn leven noemde hij, naast de Valkenboskring, drie dingen. In de eerste plaats bad hij met zijn gezin voor het eten. In de tweede plaats gingen ze zoveel mogelijk wekelijks naar de kerk. In de derde plaats las hij dagblad *Trouw*.

In de toelichting op deze zaken speelden steeds persoonlijke relaties mee. Bij het bidden voor het eten ging het vooral om de kinderen. Zij zeiden een gedichtje op of zongen een liedje. De kinderen speelden ook een belangrijke rol bij de kerkgang. Toen Bart en zijn vrouw van Amsterdam naar Den Haag verhuisden, hebben zij zich afgevraagd of de Remonstrantse Kerk wel een juiste keuze zou zijn. Of er bij een ander kerkgenootschap niet meer kinderen zouden zijn. Zij namen toen de beslissing toch te gaan. Als iedereen zo denkt, zeiden ze tegen elkaar, komen er ook geen andere kinderen. Zijn vrouw had daar veel tijd in gestoken en hijzelf ook. Zo was in de loop van de tijd een groepje ouders met jonge kinderen ontstaan, dat regelmatig naar de kerk kwam. Dat leverde hem nogal wat op. Er was langzaamaan een groepje ontstaan dat elkaar kende en opzocht. *‘Dat wordt zo’n clubje, als dat in Den Haag blijft wonen, weet je gewoon, dat is het clubje waaruit straks weer de kerkenraad gehaald gaat worden en dat soort dingen. Zo werkt dat gewoon. En dat hoeven dan niet eens echt je vrienden te zijn, maar wel gewoon bekenden met wie je een soort vanzelfsprekendheid creëert, dat je elkaar ziet. Dat vind ik op zich wel leuk, zeg maar, van die kerk’* (interview 22 oktober 2008).

7.2.2 De gesprekskring

In de Valkenboskring ontmoette hij mensen in wie hij zich herkende. Het ging opnieuw niet in de eerste plaats om vriendschap of om, zoals hij dat noemde, *‘met elkaar de deur platlopen’*, maar om verdiepend en uitdagend contact. De oudere leden van de Valkenboskring waren een voorbeeld. Hun levenservaring herinnerde hem bovendien aan zijn eigen ontwikkeling. *‘Ik word straks veertig en, hè, als je vijftientig bent denk je, ik ga het helemaal maken. En nu ben je veertig en denk je van, ja, weet je, da’s allemaal wel leuk, maar ik heb hier gewoon drie kinderen rondlopen en ik heb ook gewoon mijn natje en mijn droogje. Het is wel goed. [...] En als je zestig bent of zeventig dan zijn je kinderen al het huis uit en dan heb je daar ook van alles mee beleefd. Ja, dat relativeert enorm. Het betekent dat je gewoon heel anders tegen de dingen aankijkt. Je kunt in een boek iets lezen over iemand die in de knoei zit, en denken, ja, dat kan er gebeuren als je in de knoei zit. Maar ja, als je zeventig bent, is je dat gewoon twee of drie keer overkomen –nou ja, gewoon, en lees je dat dus ook anders’* (interview 22 oktober 2008).

Toch vond Bart leeftijd niet zo bepalend. *‘Meer [bepalend is] of die mensen helder kunnen denken. En dat kunnen ze hoor’* (interview 22 oktober 2008). Hij bedoelde daarmee dat leeftijdsverschil een goed contact niet in de weg staat. Bart spiegelde zich aan oudere kringleden. Hij had respect voor hun levenswijsheid en hun maatschappelijke carrière. En hij bewonderde de gedrevenheid en inzet waarmee ze de onderwerpen die in de kring aan de orde kwamen bestudeerden.

In dat laatste komt tot uitdrukking in welk opzicht het verschil in leeftijd of beter gezegd, de verschillende levensfase wel degelijk bepalend is. Hij zei: *‘Dan kom ik op een kring en dan kom ik om 8 uur daar binnen, en dan zegt Johan Goud, of zo, doodleuk: “ja, d'r stond nog een stukje op de opiniepagina van de NRC vanavond, heb je dat gelezen?” Om half zeven gaat de wekker, dan is het gewoon actie! Dan ben je gewoon bezig. En om half acht pak je de fiets en dan ben ik hier, dan heb ik echt de NRC niet gelezen. Het lijkt wel of niemand zich realiseert dat ik al anderhalve werkdag erop heb zitten. Het klinkt misschien een beetje flauw, maar het is gewoon een anderhalve werkdag. Dat is verder geen punt, maar dat geeft wel aan gewoon wat een impact dat heeft’* (interview 22 oktober 2008).

7.2.3 Consequenties van geloven voor het dagelijks leven

Lid zijn van een kerk en geloven waren bewuste keuzes van Bart. Hij gaf aan dat hij dat geloof serieus wilde nemen. Hij besteedde er tijd aan. Hij zocht naar manieren om zijn geloof gestalte te geven in de relaties, die voor hem belangrijk waren. Dat vergde nogal wat inspanningen om, zoals hij dat noemde, *‘de ballen in de lucht te houden’* (interview 22 oktober 2008). Daarvan getuigde zijn opmerking over het lezen van de krant, maar het gaat verder.

Hij noemde *‘godsdiens zo verschrikkelijk moeilijk. Zeker als je daar ook een beetje strengere opvattingen over hebt.’* Hij verwees naar verhalen over de vreemdeling in het Nieuwe Testament: *‘Ik sta op zitting en zeg: “Ja, deze mijnheer is vreemdeling. Hij is ongewenst verklaard. Daarvan is hij op de hoogte, want ik heb hier een akte van uitreiking van de beschikking “ongewenst verklaring” en hij is het land maar niet uit. Ik eis nu vier maanden gevangenisstraf”. Oké, dat doe ik, in toga, in functie, maar 's zondags hoor ik wat anders. Het is veel makkelijker om daar niet over na te denken, niet naar de kerk te gaan en dat te zeggen. Een kenmerk van de christelijke godsdiens is toch dat het de pretentie heeft om alle facetten van jouw leven te beheersen. Daarmee is het toch ook tot op zekere hoogte totalitair, allesbeheersend. En de vraag is ook of je dat wil. Dus moet je je afvragen, is wat daar in het Nieuwe Testament staat, is dat dan zo waar dat je dat één op één, van 2000 jaar geleden naar nu kunt vertalen. Dan ben je al bezig om te gaan schuiven. In strikt zelotische zin, als je zegt: “nou dit staat er. Je moet de vreemdeling in je huis toelaten, dat neem ik letterlijk”, dan kan je niet dinsdag vier maanden eisen tegen een ongewenste vreemdeling’* (interview 22 oktober 2008).

7.3 Karel: Gericht op de integriteit van de traditie

7.3.1 Een remonstrantse achtergrond

Karel was afkomstig uit het midden van het land. Zijn vader was van gereformeerde huize en werd later vriend van de RB. Karel had het remonstrantse met zijn opvoeding meegekregen. Via zijn moeder stamde hij af van een remonstrantse familie. In zijn jeugd was de remonstrantse gemeente een ongedwongen vanzelfsprekendheid. Hij ging niet naar de kinderkring omdat hij zich daar niet thuis voelde, maar op zijn zestiende ging hij wel naar catechisatie. Uit het groepje van zes mensen, met wie hij catechisatie volgde, deden er vier belijdenis. Een van de zes bleef uiteindelijk katholiek.

Karel ging in Leiden studeren en bezocht daar kerkdiensten van de plaatselijke doopsgezind-remonstrantse gemeente in de Lokhorstkerk en van de Leidse Studenten Ekklesia in de Hooglandse Kerk. Bij beide haakte hij na een tijdje af. Bij de Ekklesia voelde hij zich niet thuis omdat mensen bij bijeenkomsten afgaven op het geloof van hun jeugd, de kerk van hun ouders. *'Ik herkende me daar niet in'* (interview 5 december 2007). Bij de remonstranten in Leiden werd de sfeer bepaald door discussies over de kruisvluchtwapens. Dat vond hij aanvankelijk wel interessant, maar op een gegeven moment ging het er alleen nog om of je daar nu voor of tegen moest zijn. Als gevolg hiervan kwam de kerkgang op een laag pitje. Dat betekende niet veel voor Karel, omdat de kerkgang bij hem van huis uit niet vanzelfsprekend was. Toen hij echter naar Den Haag verhuisde, sloot hij zich wel weer aan bij de plaatselijke remonstrantse gemeente.

Ten tijde van het interview was hij voor de tweede keer kerkenraadslid. Hij deed dat uit *'betrokkenheid bij de club'*, maar ook, zei hij, *'omdat ik vind dat het mij gemiddeld, maatschappelijk gezien, heel goed gaat. Dat ik heel veel uit de poule krijg of eruit mag halen, en dan vind ik dan moet je er ook, belangeloos, zelf wat in terug stoppen'* (interview 5 december 2007). Bij zijn aantreden voor een tweede termijn had hij aan de kerkenraad en in de ledenvergadering gezegd welke uitgesproken ideeën hij erop nahield. Die kwamen tot uitdrukking in twee punten. Het eerste was dat hij zich in wil zetten voor het behoud van een zelfstandige remonstrantse gemeente. Dat betekende naar zijn idee dat samenwerking met andere kerken niet aan de orde was. Dat belemmerde het werven van leden van deze kerken voor de RB. Het tweede was, wat hij noemde, *'een bepaald ambitieniveau'*: *'Ik ben niet van de club die als laatste het licht gaat uitdoen. Mijn ambitieniveau is dat dat een probleem is voor mijn kinderen, als ze zo oud zijn als ik'* (interview 5 december 2007).

Dit ambitieniveau betekende overigens niet dat lid worden van de RB voor iedereen vanzelfsprekend moest zijn. *'Niet iedereen zou er zomaar altijd in moeten mogen'* (interview 23 juli 2008), zei hij. Iedereen moest kennis kunnen nemen van

wat de remonstranten deden. Iedereen moest zelf kunnen beslissen of hij erbij hoorde. Aan de andere kant zag hij overeenkomsten met de Haagse Sociëteit, waarvan hij lid was. *‘Het feit dat er ballotage is, zorgt er eerder voor dat er meer mensen naar binnen willen. En op die manier is er niets mis als remonstranten ballotage zouden hebben’* (interview 23 juli 2008).

7.3.2 Verhouding tot andere tradities

Karel sprak zich uitgebreid uit over de overeenkomsten met en de wijze waarop remonstranten verschilden van andere groeperingen en godsdiensten. In relatie tot de PKN kwam hij tot een vergelijking met een gespecialiseerde wijnhandel: *‘Je kan prima wijn kopen bij de Albert Heijn. Ik koop ook wijn bij de Albert Heijn, maar ik koop ook wijn bij de gespecialiseerde wijnhandel. En ik denk niet dat, als je zou zeggen dat wijn geloven is, er meer wijn verkocht gaat worden als de gespecialiseerde wijnhandel en de Albert Heijn zouden fuseren. Dat zou er alleen toe leiden dat slechts een uiterst klein deel van het aanbod van de gespecialiseerde wijnhandel in de grotere, bredere handel terecht komt. Dat er vrij veel van het specifiek aangeboden product domweg verdwijnt. Aan de hoeveelheid wijn die er geconsumeerd wordt, kun je totaal niks zien. Hooguit in negatieve zin, omdat een paar mensen minder goed bediend worden in de markt als er bediend werden. Dat is denk ik voor de kerken precies hetzelfde. Als de remonstranten pretenderen een volkskerk te zijn en die kant op willen, in mijn ogen moeten die mensen zich laten nakijken. We doen iets heel specifiek, voor een heel smal segment van de bevolking, voor zover geïnteresseerd in christendom. Maar dat bestaansrecht hebben we zolang we het voor dat segment heel erg goed doen. En dan heb je bestaansrecht, gewoon naast de PKN’* (interview 5 december 2007).

Hoewel Karel een heel duidelijk onderscheid maakte tussen tradities, had hij ook oog voor de overeenkomsten met allerlei kerkgenootschappen. Zo zag hij overeenkomsten tussen de remonstranten en de katholieken. In beide tradities was de horizontale dimensie belangrijk. *‘Goede werken zijn natuurlijk heel belangrijk in de roomse traditie. Wil jij tot verlossing komen, dan moet je dus gewoon wat gaan doen, en wel voor andere mensen. En kom daar maar eens om in de PKN, als je richting midden-orthodoxie of erger gaat’* (interview 5 december 2007).

Op dat praktische vlak had hij ook veel waardering voor jodendom en islam, omdat geloven daar betekende ‘je aan de regels houden’. Het was naar zijn idee een typisch christelijke, *‘en dan vooral protestantse hang up’* dat geloven tussen je oren zat. Hij haalde wanneer het ging over de verhouding tot andere religieuze tradities een opmerking aan van zijn vader: *‘Mijn vader zei, als het ging over de grote geloven, en met name dan als het ging over jodendom, islam en christendom, en binnen het christendom al die verschillende soorten: “je moet het eigenlijk zo zien: we werken allemaal voor dezelfde baas, maar mogelijkerwijs niet op dezelfde*

klus". En de een is misschien schilder en de ander elektricien, en er is niks mis met een schilder, en er is niks mis met een elektricien, alleen je hoeft het ook weer niet door elkaar te gaan halen. Niet iedereen hoeft dus hetzelfde te zijn. Dat is helemaal geen probleem' (interview 23 juli 2008).

7.3.3 De praktisch-rationele betekenis van de traditie

In het gesprek sprak Karel in sterk pragmatische en rationele termen over kerk en geloven. Over geloofsvoorstellingen als het bestaan van God en het leven na de dood dacht hij zelf in sterk relativistische termen. Ze deden er minder toe, omdat mensen het daar uiteindelijk nooit over eens werden. Daarin was hij, sinds zijn jeugd, overigens wel veranderd. Toen hij belijdenis deed, meende hij op die vragen een duidelijk antwoord te hebben of het tenminste te kunnen vinden. Dat geloofde hij nu niet meer, maar dat maakte de vragen niet volkomen irrelevant. *'Als je echt met z'n allen helemaal zou vinden: "Hij bestaat niet", dan wordt het te kaal. Dan is op een gegeven moment volstrekt onduidelijk wat je aan het doen bent. Dus twijfel is wel het minimum wat je zou horen te hebben om het overeind te kunnen houden. Alleen maar doorzetten van iets wat alleen maar een traditie is, werkt ook niet. Maar ergens op dat grensvlak daar lopen een heleboel remonstranten, en die kunnen dat al heel erg lang volhouden en ik voel mijzelf daar helemaal prima bij'* (interview 23 juli 2008).

Op de vraag of hij een beschrijving kon geven van wat tot zijn geloof behoorde, gaf Karel een kort en duidelijk antwoord: *'Nee, dat heb ik natuurlijk gedaan toen ik achttien was, en inmiddels eet ik à la carte. Dan kan ik dat elke keer opnieuw natuurlijk bijstellen. Ik heb dat niet op een geordende manier voor handen'* (interview 23 juli 2008). De verandering die hij had meegemaakt sinds hij belijdenis deed, was dat hij minder belang was gaan hechten aan geloofsvoorstellingen en meer aan de geloofspraktijk. Geloven had voor hem te maken met drie dingen: kerkelijke rituelen, bijbelse symbolen, en vanzelfsprekende handelingen. Daarmee was geloven voor hem onlosmakelijk verbonden met een religieuze traditie.

De *'rituele vormen van de traditie'* hadden, aldus Karel, een belangrijke betekenis in crisissituaties. *'Als er iemand dood gaat, hebben mensen die overblijven behoefte om daar op de een of andere manier over te praten, die moeten daar gevoels in kwijt. En wat ik gezien heb, is dat mensen, die eigenlijk niks meer hebben met de transcendente vraag en ook niet een traditie hebben, zelf iets gaan verzinnen, wat, als je het over autochtone Nederlanders hebt, razendsnel gaat lijken op een bedrieglijke kleuterversie van het christendom. Dat voldoet dan in ieder geval niet aan mijn esthetische standaard. Dan denk ik, ja, als je toch dat aan het doen bent, waarom pak je dan niet iets waar al 2000 jaar over is nagedacht en waar een hele grote nuance in te vinden is. Het verhaal van, "oma is een sterretje aan de hemel", dat kan ik inmiddels, toch wat volwassener geworden, empathisch aanho-*

ren, maar het is van een lelijkheid, die ik verpletterend vind' (interview 23 juli 2008).

Karels bezwaar tegen vrije rituelen en de taal die daarbij hoort, is niet alleen esthetisch van aard. Hij benadrukte ook het belang van de sociale context van de christelijke traditie. Verhalen en rituelen krijgen betekenis doordat ze door anderen herkend worden. Zo kan in een kerkdienst gesproken worden over een leven na de dood, zonder dat iedereen daar precies hetzelfde van vindt. Hij vergeleek het met een reguliere kerkdienst. *'Sommige carnavalskrakers uit het Liedboek zijn liederen, die ook in remonstrantse kerken zeer luid gezongen worden. Als je nou eens precies naar de tekst gaat kijken, is de precieze verhouding met het remonstrants gedachtegoed niet altijd evident'* (interview 23 juli 2008).

In crisissituaties kan de *beeldtaal* van de traditie ook een persoonlijke betekenis hebben. Karel vertelde over een ingrijpende gebeurtenis in zijn familie, toen zijn moeder een hartinfarct kreeg en in het ziekenhuis terechtkwam. Nadat hij haar had bezocht en toen nog helemaal niet duidelijk was hoe het af zou lopen, zag hij onderweg in de trein een regenboog. Dat gaf hem vertrouwen. Hij blikte er met dezelfde praktische en analytische blik op terug. *'Aan iets wat ik zie, geef ik een duiding, waarvan ik rationeel weet dat het gewoon een bijbelse duiding is. Als ik dus een regenboog zie, dan zit dat ergens in mijn hoofd als teken van het verbond, enzovoorts. Nou, hè, eh, en dat is een stukje beeldtaal en daar kan ik wel wat mee. Dat kwam toevallig op een voor mij passend moment langs'* (interview 23 juli 2008).

Het aspect van het *vanzelfsprekende handelen* dat Karel tot het geloof rekende, lag in het verlengde van deze duiding van de regenboog. In crisissituaties heb je volgens Karel het geloof nodig om vol te houden. Dan doe je misschien dingen waarvan je de zin of het nut betwijfelt. Dat heeft met plicht te maken. Omdat je jezelf met een traditie verbonden hebt en daarom de dingen *'gewoon doet, ijzerenheinig'*. Dan doet het er even niet toe of het uitkomt of dat de betekenis niet helder is. *'Dat is op lange termijn vaak heel zinvol. En soms zijn zinloze handelingen juist het meest zinvol, in die zin dat ze een stukje beschaving overeind houden'* (interview 23 juli 2008). Hiermee legde Karel een verbinding tussen het vanzelfsprekende gedrag, dat met een traditie is gegeven en de normatieve functie van tradities.

7.4 Dodo: gericht op een remonstrantse mentaliteit

7.4.1 Remonstrant geworden in Groningen

Dodo zei over zijn opvoeding: *‘thuis ben ik met een bepaald soort afstandelijkheid opgevoed.’* Hij was wel gedoopt, *‘maar verder werd het openbaar: bijbellessen.’*³ *Met een mogelijk diepere dimensie ben ik niet opgevoed. In mijn genen had ik wel een zekere behoefte’* (interview 1 augustus 2008). Die genetische behoefte verbond hij met zijn familiegeschiedenis. Hij liet portretten zien van zijn grootvader en bet-overgrootvader. De laatste was rond 1860 predikant in de Pieterskerk in Leiden. Die preekte daar onder politiebescherming: hij was een theoloog van de Groninger Richting, een theologische school die geloof en rede met elkaar wilde verbinden, en men verwachtte oppositie uit meer behoudende hoek.

In zijn studietijd in Groningen ontdekte Dodo iets te hebben met godsdienstige vragen, met spiritualiteit. Hij zei: *‘Groningen was redelijk spiritueel eind jaren zestig. Vergeleken met Amsterdam, waar Provo ook een zekere eigen spiritualiteit had, maar politieker was, was er in Groningen altijd een mengvorm met psychologie. Het mensbeeld van de mens die mocht groeien, moest groeien en door de kaders tegengehouden werd om te groeien en niet alleen geen macht had in die structuren, zeg maar het Amsterdamse denken, maar ook niet het vermogen om tot volledige bloei te komen’* (interview 1 augustus 2008). Dat hij pas rond zijn twintigste gevoel kreeg voor religie zag Dodo als een handicap. Tegelijk had zijn opvoeding de nodige voordelen. Hij had niet de neiging om *‘uit het hokje te breken’*. Een neiging die hij waarnam bij een heleboel mensen die wel religieus zijn opgevoed en *‘zodanig in dat hokje gezet zijn dat ze nog maar een ding kunnen en willen, namelijk uit dat hokje breken’* (interview 1 augustus 2008).

In Groningen ging hij, vlak voor hij met zijn aanstaande vrouw naar Den Haag zou verhuizen, op zoek naar een kerkgenootschap waar hij zich thuis voelde. De aanleiding was dat ze graag een kerkelijke inzegening van hun huwelijk wilden. Ze kwamen terecht bij de remonstrantse kerk aan de Coehoornsingel. Daar spraken de preken van de remonstrantse predikanten hen het meeste aan en besloten ze remonstrant te worden.

7.4.2 Het verbinden van de zondag en de maandag

In het interview benaderde Dodo kerk en geloof niet vanuit het levensgebied van het geloof. Hij begon bij het werkende leven. Hij had van 1989 tot zijn prepensi-

3. Dodo bedoelt dat thuis geen aandacht werd besteed aan zijn religieuze opvoeding, op de openbare school die hij bezocht daarentegen wel.

oen in 2008 voor de ondernemingsorganisatie NCW gewerkt en na de fusie in 1997 voor VNO-NCW. Begin jaren negentig kwam de vraag op wat nu precies christelijk was aan het NCW. De christelijke identiteit kwam vooral naar voren in het benadrukken van het belang van het maatschappelijk middenveld, naast markt en overheid, *'lijnen uitzetten die een bepaald sociaal gehalte hadden'* en het onderhouden van het contact met het CDA. *'Maar'*, zo zei hij, *'aan het christelijke zelf gebeurde niet zoveel'* (interview 31 juli 2008).

Omdat hij daar vragen over bleef stellen en men weinig zag in een geestelijke of een theoloog van buiten heeft hij dat thema zelf opgepakt. *'Toen ben ik in '92 of '93 begonnen met, ja, dat verbinden van de zondag en de maandag. En dat vind ik een heel belangrijk iets, en dat doen remonstranten op zich wel vaker, alleen meer in het vlak van de cultuur vaak. En ja, Harry de Lange heeft er dan bekendheid omdat hij het ook wel naar de economie deed, maar ik vond hem meer een politicus dan een theoloog, zeg maar. Hij verbond wel een heel sterke gedrevenheid aan de politiek, maar bijbelcitaties heb ik hem eigenlijk nooit horen gebruiken. Het was meer de bijbel gereduceerd tot slogans van rechtvaardigheid, solidariteit, etcetera, en dus moeten we dat en dat. Maar geen parabel om te laten zien hoe we op dit moment nog tegen dezelfde problemen aanlopen als 2000 jaar geleden, en dat we in wezen als mensen nog steeds, altijd tegen dezelfde soort problemen aan zullen lopen, van structuur en structuren weer loslaten omdat ze gaan overheersen'* (interview 31 juli 2008).

Dodo is geen typische remonstrant. Hij gaf ook aan niet vaak remonstrantse kerkdiensten te bezoeken. In die kerkdiensten ontmoetten naar zijn idee de zondag en de maandag elkaar niet. Hij ontmoette in de kerk niet de mensen die hij op straat en op zijn werk ontmoette, zoals hij dat wel had in de Kloosterkerk waar hij regelmatig kwam. Met de kerk als zondagsgebeuren had hij niet veel. Het werd pas vruchtbaar als de zondag en de maandag inhoudelijk wat met elkaar te maken hadden. Dan ging het om, wat hij noemde, het kanselwerk. Remonstranten richtten zich in de prediking op de cultuur, in mindere mate op de politiek, maar het gaat zelden over het werkende leven. Dat trof hij wel aan in de Hooglandse Kerk in Leiden.

De afstand tot de remonstrantse gemeente was voor Dodo geen belemmering om zich remonstrant te noemen. Remonstrant zijn betekende voor hem niet zich aansluiten bij een geloofsgemeenschap. Hij noemde het eerder een mentaliteitskwestie. De remonstranten zijn vanouds een domineeskerk, zei hij, dus koos ik ook voor bepaalde dominees. De structuur van de RB had ik niet nodig om remonstrant te zijn: *'Je kunt je remonstrant zijn ook op andere manieren uitleven'* (interview 31 juli 2008). Wat dat betreft was het naar zijn idee een gemiste kans dat de remonstranten niet meegegaan zijn in de fusie van de SoW-kerken tot een Protestantse Kerk in Nederland. Met een bijbelse metafoer: *'Het zout moet zouten. Het moet niet in het vaatje blijven. Het zout moet in de pap'* (interview 31 juli

2008). Het ging er uiteindelijk om dat je je mening overeind kon houden, wat de kerkelijke context ook was.

Dit standpunt was de uitkomst van een proces. In zijn studententijd in Groningen was hij met zijn vrouw overtuigd remonstrant geworden. Toen hij naar Den Haag verhuisde, werd hij actief lid van de RGDH. Naast zijn deelname aan de gesprekskring, waar hij afscheid van nam, was hij ook tweemaal kerkenraadslid in Den Haag. De tweede periode had hij voortijdig afgebroken omdat hij zich niet meer thuis voelde in de gemeente. Voor Dodo ging het persoonlijke geloof boven de structuur van een landelijk kerkgenootschap of een plaatselijke gemeente. Beide hadden zich naar zijn idee onvoldoende vernieuwd.

7.4.3 *Personalisering van de remonstrantse traditie*

Over die vernieuwing van de traditie had Dodo uitgesproken ideeën. ‘*Wat Jezus met het Oude Testament deed, moeten wij met het Nieuwe Testament doen*’ (interview 31 juli 2008). Hij haalde daarbij een overdenking aan over de bruiloft in Kana (Johannes 2, 1-11), die hij bij gelegenheid van zijn afscheid bij VNO-NCW hield. Het ging hem in die overdenking om de stenen watervaten. Die stonden voor de traditie. Jezus gebruikte het water in de vaten echter niet om te reinigen, zoals het bedoeld was, maar als wijn om te schenken voor een feest. Zo vernieuwde hij de traditie. Dat voelde Dodo ook als zijn opdracht. Gedurende het interview, gebruikte hij steeds bijbelse beelden om zijn bedoelingen te verduidelijken.

Een van de verhalen, waarnaar hij meermaals verwees om zijn ideeën over de zondag en de maandag uiteen te zetten, was 1 Koningen 19, 9-14. Het ging over de profeet Elia die op de vlucht was voor een hem weinig goedgezinde koning. Het verhaal vertelde hoe God zich aan Elia toonde: niet in een storm, niet in een aardbeving, niet in een vuurkolom, maar in een zachte bries. ‘*In dat beeld van God is niet in de storm, niet in de aardbeving, niet in de vuurkolom, maar in het koeltje... Nou, de zondag heeft dan meer het karakter van het koeltje, maar eigenlijk geloof ik het niet dat God niet in die storm zou zijn en zo. Daar is ie wel degelijk, voor mijn gevoel, alleen daar is ie inderdaad bijna niet te ervaren, want daar zijn zo overweldigend veel andere toestanden er omheen*’ (interview 1 augustus 2008).

Met dit beeld hoopte hij tegelijk weer te geven hoe ver de gangbare kerkelijke praktijk afstond van het alledaagse leven van mensen, én een richting aan te geven waarin opnieuw een verbinding gelegd kon worden tussen beide. Tekenend was echter dat hij voor zijn ideeën kennelijk niet de ruimte vond in de plaatselijke gemeente waarvan hij lid was en waarin hij actief is geweest.

Dodo koos daarmee voor een ingang tot de traditie via de vernieuwing van die traditie. In zijn verhaal stonden het persoonlijke geloven en het zoeken naar uitdrukkingen voor die manier van geloven voorop. Hij bracht betekenissen naar

voren van klassieke beelden en verhalen die aansloten bij het alledaagse leven waarvan het levensgebied van het geloof was buitengesloten. Zo hoopte hij een verbinding tot stand te brengen tussen de zondag en de maandag die een revitalisering van de remonstrantse traditie tot gevolg zou hebben, die echter niet in hoefde te houden dat de remonstrantse instituties en organisaties in stand bleven. Bovendien bleef hij zoeken naar mogelijkheden om zijn persoonlijke overtuigingen als remonstrant te duiden. Dat deed hij enerzijds door aan te geven hoe hij verworteld was in de remonstrantse traditie en anderzijds door naar voren te brengen dat hij de remonstrantse traditie elders meer aantrof dan in de RB.

7.5 De inkapseling van het levensgebied van het geloof

7.5.1 *De levensloop is op zichzelf komen te staan*

Bart, Karel en Dodo hanteren levensstijlstrategieën om het geloof een plaats te geven in hun dagelijks leven. In alle drie strategieën komen drie aspecten van persoonlijk geloven naar voren: de traditie, geloofsgemeenschappen en vernieuwing van de traditie. De eigen combinatie van deze drie aspecten verleent aan ieders geloofswijze een persoonlijk karakter. De strategieën verschillen wat dat betreft ook van elkaar. Iedere strategie heeft een eigen richting: persoonlijke relaties, de overlevering en het doorgeven van de remonstrantse traditie, en het streven naar een persoonlijke remonstrantse identiteit.

De verschillende gerichtheid van de strategieën biedt Bart, Karel en Dodo een eigen ingang tot het levensgebied van het geloof. Het levensgebied van het geloof is een samenhangend geheel van factoren dat functioneert doordat het samenhang verleent aan het alledaagse leven. Die samenhang is echter niet gegeven, maar hangt af van de rol die het geloven speelt in hun leven en de mate waarin zij streven naar samenhang. Dat streven is onlosmakelijk verbonden met het leven in de hoogmoderne samenleving en is een consequentie van het verschijnsel van de *inkapseling van de beleving* (Giddens 1991: 144-180). Het is een onbedoeld gevolg van het feit dat tradities, gemeenschappen en de levensloop van mensen zijn georganiseerd als een intern referentieel systeem. Dat betekent drie dingen.

1. Mensen beleven hun *levensloop als opzichzelfstaand* en pas in tweede instantie als schakel in de ketting van opeenvolgende generaties. Dat opzichzelfstaande karakter betekent niet dat de levensloop een autonoom karakter heeft. Integendeel, de levensloop is ingebed in sociale relaties, maar die relaties hebben het karakter van een netwerk waarin de persoon het uitgangspunt is.
2. Een modern persoon richt zijn leven in aan de hand van *persoonlijke keuzen* en voorkeuren en niet op grond van traditionele verwachtingen en aanspraken.
3. Niet rituele passages structureren de levensloop, maar '*open experience thresholds*' (Giddens 1991:

146-148). In moderne samenlevingen zijn rituele markeringen van overgangsmomenten tussen de levensfasen steeds minder gangbaar en ze hebben mede daardoor steeds minder betekenis. In plaats van een rituele overgang treedt de identiteitscrisis. Mensen zijn zich daarvan bewust en het organiseren van de levensloop is in belangrijke mate bedoeld om die crises het hoofd te bieden.

Deze interne referentialiteit van de levensloop ligt aan de basis van '*the reflexive project of the self*'. Persoonlijke identiteit is in de hoogmoderne samenleving geen gegeven. Mensen zijn in hoge mate zelf verantwoordelijk voor wie ze willen zijn. '[This] is not the same as arguing from the premises of methodological individualism. [...] To some degree, the contrary is the case: the self establishes a trajectory which can only become coherent through the reflexive use of the broader social environment' (Giddens 1991: 148).

Die ruimere sociale omgeving is in de hoogmoderne samenleving niet een eenheid, maar een landschap van levensgebieden. Deze verschillende levensgebieden, zoals gezin en familie, werk, vrienden, hobby's, verenigingen en religiositeit zijn, net als de levensloop, georganiseerd als intern referentiële systemen. Dat wil zeggen dat de logica van redeneringen en de betekenis van gedragingen en uitingen tot stand komen binnen een bepaald levensgebied en niet vanzelfsprekend ook daarbuiten geldig zijn in een ander levensgebied. Dit betekent ook dat er nauwelijks extrinsieke morele normen bestaan voor de verschillende levensgebieden. Gedragsregels hebben vooral een functioneel karakter binnen het levensgebied. Een consequentie daarvan is dat mensen in hun alledaagse leven moeten schakelen tussen verschillende levensgebieden en daarbij hun gedrag aanpassen aan de *mores* van die levensgebieden. In ieder levensgebied zijn er verwachtingen, zekerheden en vanzelfsprekendheden die bepalend zijn voor de rol die iemand vervult en die niet noodzakelijk gelden op andere terreinen.

7.5.2 De opsluiting van de beleving

Dit schakelen bemoeilijkt de ervaring van samenhang en coherentie in het leven van alledag. Het ervaren van samenhang is niet gegeven, maar wordt door mensen zelf tot stand gebracht doordat zij hun leven aan de hand van routines en vanzelfsprekendheden organiseren als een intern referentieel systeem. Dat brengt met zich mee dat zaken die interfereren met deze vanzelfsprekendheden en daardoor een bedreiging vormen voor de *flow* van het dagelijks leven, in de marge van de samenleving terechtkomen. Anthony Giddens heeft uitgebreid gereflecteerd op dit verschijnsel (Giddens 1991; 1992). Een uitstap naar zijn theoretische werk op dit punt is verhelderend.

'Sequestration [Opsluiting van de beleving, M.J.] is the condition of the establishing of large tracts of relative security in day-to-day life in conditions of modernity. Its effect, which [...] should be regarded as an unintended consequence

of the development of modern institutions, is to repress a cluster of basic moral and existential components of human life that are, as it were, squeezed to the sidelines' (Giddens 1991: 166-7). Er kunnen vijf morele en existentiële thema's onderscheiden worden die op de voorgrond treden als het gaat over het ontstaan van zelfstandige levensgebieden: 1. criminaliteit; 2. gekte; 3. handicaps, ziekte, ouderdom en dood; 4. seksualiteit; 5. de natuur.

Deze zaken zijn enerzijds onlosmakelijk verbonden met het alledaagse leven en bovendien, voor wie er mee te maken krijgt, bepalend voor de persoonlijke identiteit en een bron van identiteitscrises. Anderzijds worden ze ervaren als niet behorend tot het goede leven van alledag, of tenminste als er moeilijk in te integreren. Op het niveau van het persoonlijke leven vormen ze een potentiële bedreiging voor de routinematige continuïteit van het leven van alledag. Op het algemeen maatschappelijk niveau worden ze gerekend tot het persoonlijke domein. Daar is alleen plaats voor deze thema's zolang de impact ervan de gang der dingen niet beïnvloedt.

De opsluiting van de beleving brengt met zich mee dat er levensgebieden ontstaan die zijn georganiseerd rond de vijf thema's. Deze levensgebieden tonen zich deels als organisatorische eenheden, zoals gevangenissen, psychiatrische instellingen, seniorenwoningen, verzorgingshuizen, ziekenhuizen, hospices en begrafenisondernemingen. Het zijn instellingen waar mensen, die geconfronteerd worden met zaken als ziekte, criminaliteit en psychiatrische problemen permanent of tijdelijk terecht kunnen. Het leven in deze ingekapselde levensgebieden is georganiseerd rond de thematiek die in de instelling aan de orde is. Bovendien bieden deze instellingen interactiemodi voor mensen die zich beroepsmatig met deze zaken bezighouden in de vorm van kleding, protocollen en gedragsregels.⁴

Deze organisatorische eenheden geven gestalte aan het institutionele karakter van de opsluiting van de beleving. Giddens spreekt van arena's van opsluiting (*arenas of sequestration*): levensgebieden die buiten het alledaagse leven van werk, gezin, vrije tijd en persoonlijke ontwikkeling staan, omdat ze een bedreiging vormen voor de continuïteit ervan. Deze arena's omvatten meer dan alleen de organisatorische eenheden. Ze zijn een uitvloeisel van het gedrag van mensen in hun dagelijks leven. 'The institutional repression which moral sequestration signals is not, however, a psychological repression: it does not depend on the internalization of ever more strict forms of conscience, in the manner suggested by Freud. [...] The development of relative secure environments of day-to-day life is of central importance to the maintenance of feelings of ontological security. Ontological security, in other words, is sustained primarily through routine itself.

4. Vergelijk paragraaf 7.2.3 waar Bart spreekt over zijn rol als officier van Justitie in relatie tot zijn geloofsovertuiging.

Although daily existence is in many ways more controlled and predictable in modern social conditions by comparison with the generality of premodern cultures, the framework of ontological security becomes fragile. The protective cocoon depends more and more on the coherence of routines themselves, as they are ordered within the reflexive project of the self' (Giddens 1991: 167).

7.5.3 De paradoxale kwaliteit van het geloof als levensgebied

Kerk, godsdienst en geloof zijn zaken die Giddens niet noemt als het gaat over de opsluiting van de beleving. Toch zijn ze er intrinsiek mee verbonden. In de eerste plaats omdat geloof en zingeving bij uitstek gaan over existentiële vragen en morele dilemma's die het leven in een moderne samenleving met zich meebrengt.

In de tweede plaats omdat de normen en waarden van het geloof vaak de pretentie hebben te gelden voor het hele leven en niet alleen voor het religieuze domein. Dat geldt des te meer wanneer geloven verbonden is met de religieuze instituties en formele geloofsgemeenschappen uit het veld van de traditionele religiositeit. Deze pretentie staat op gespannen voet met de functionele organisatie van de verschillende levensgebieden, die volgens hun eigen normen en waarden opereren.

In de derde plaats bewegen kerken en geloofsgemeenschappen zich vaak in de afzonderingsarena's. Hoewel de vanzelfsprekende verbondenheid van de kerken met hospitalen, instellingen voor geestelijke gezondheid, ouderenzorg en zaken rond het levenseinde ten einde is, werpen kerken zich vaak wel op als beschermer van de zwakken.

In de vierde plaats maken de leeftijdsopbouw en de teruglopende ledentallen dat kerken meer en meer uit het centrum van de samenleving verdwijnen en in de marge terecht komen.

Dat geeft kerk en geloven een paradoxale kwaliteit. Enerzijds bezit geloven de potentie om samenhang te verlenen aan het leven. Deze functie vloeit voort uit het feit dat geloven als levensgebied georganiseerd is als een intern referentieel systeem, waartoe de drie aspecten geloofsgemeenschap, traditie en persoonlijke ervaring toegang bieden. Anderzijds wordt deze functie belemmerd doordat religie een ingekapseld levensgebied is. In de praktijk valt het niet mee om kerk en geloven een plaats te geven naast andere verantwoordelijkheden en aanspraken die bij het dagelijks leven horen. Deze paradoxale kwaliteit komt naar voren bij alle drie de respondenten.

Bart

In Barts streven om een samenhang te vinden, waarin ook het geloof een eigen plaats heeft, speelde de deelname aan de Valkenboskring een voorname rol. In die gesprekskring trof hij een sfeer aan die hij herkende van zijn werk bij de Hoge

Raad. Tegelijk gaf hij aan dat het ‘esprit de corps’ van de oudere generatie, die elkaar kende van de universiteit, de corpora en de vrijzinnige christelijke jeugd- en jongerenorganisatie in de huidige context niet langer bestond. Hij beredeneerde die verandering en droeg er verklaringen voor aan, maar tegelijkertijd vond hij een dergelijk *esprit* in de club van ouders van jonge kinderen.

Kerk en geloven zijn een belangrijk onderdeel van Barts levensstijl en daarmee een bepalend element van zijn persoonlijke identiteit. Geloven is sterk verbonden met zijn huwelijk en zijn gezin. Door participatie in de club van ouders en de Valkenboskring vergroot hij de reikwijdte van het levensgebied van het geloof en daarmee de betekenis ervan voor zijn persoonlijke identiteit. In het interview kwam de identiteitsvraag expliciet aan bod. Hij haalde een gesprek aan met zijn vrouw: *‘Ik heb wel eens tegen mijn vrouw gezegd: “Ik ben helemaal geen christen”. “Je bent wel een christen”, zei ze, “Je gaat naar de kerk. Je bidt voor het eten. Je zit op een kring. Je hangt hier een plakkaat voor het raam over Arminius, dat is zending. Jij bent gewoon christen, alleen je wilt je daar niet mee associëren omdat die term toegeëigend is door de evangelicalen en de wat zwaardere hoek, maar strikt genomen ben jij gewoon een christen.”’* (interview 22 oktober 2008).

Dodo

Dodo’s religieuze ontwikkeling bestaat in een verschuiving van het zoeken van een geloofssamenhang in een bestaande geloofsgemeenschap naar een persoonlijke, remonstrantse mentaliteit. Daar gaat het uiteindelijk om in de remonstrantse traditie. Hij noemde de remonstranten een domineeskerk en duidde daarmee zijn eigen gedrag: achter dominees aangaan die het remonstrantse gedachtegoed vertolken. Bovendien, zei hij, ‘het zout moet niet in een zoutvaatje zitten, maar in de pap. Zout moet zouten’. Het remonstrantse opsluiten in een geloofsgemeenschap is uiteindelijk niet erg remonstrants. Het komt er tenslotte niet op aan dat je met gelijkgezinden optrekt. Het gaat er uiteindelijk om je eigen mening temidden van die van anderen overeind te houden (interview 31 juli 2008). Daarom is zijn persoonlijke geloof verbonden met een netwerk van personen en informele groepen dat meer omvat dan de RB en de kerk.

Dodo komt zo tot een eigen verhouding tot de remonstrantse traditie. Hij haalde in het gesprek een opmerking van Anselm Grün aan over het dogma van de Maria Hemelvaart: *‘Anselm Grün zegt dan, [...] “ja je moet niet bij Maria blijven stilstaan. Het feit dat het een dogma is wil zeggen: zo gaat het elk mens. Elk mens gaat met lichaam en al naar de hemel. En lichaam moet je dan niet opvatten als het pure fysieke lichaam, maar als de bundeling van ervaringen die je als mens hebt meegemaakt.” [...] Hoe een modern theoloog, zoals Anselm Grün, dan dus zegt: “nee, een dogma moet je niet zien als iets keihards, daar moet ook leven in zitten, dat moet je ook naar jezelf toe trekken, daar moet je ook nieuwe inhoud aan geven”. En dat is mij dierbaar’* (interview 31 juli 2008).

Welke kwaliteit een persoonlijke verhouding tot de traditie heeft komt tot uitdrukking in het feit dat Dodo in staat is persoonlijke ervaringen te verbinden met voorstellingen uit de traditie die daarmee bij voorbaat strijdig lijken. Daarvan getuigde zijn uitspraak over God in de storm, de aardbeving en de vuurkolom: God is daar moeilijk te ervaren, maar hij is er wel. Dat Dodo daarover zo stellig was, is ook een gevolg van het feit dat hij lang gezocht heeft naar de verbinding. Dat hij, ten tijde van het interview, sinds kort met pre-pensioen was, lijkt daarbij ook een rol te spelen. De existentiële noodzaak om de zondag en de maandag te verbinden, is daarmee minder groot geworden.

Karel

Karel is zich ervan bewust dat hij de traditie heeft overgeleverd gekregen en is ook trouw aan wat hij overgeleverd gekregen heeft. Bovendien is hij zich ervan bewust dat hij de traditie op zijn beurt wil doorgeven. Daarmee betoont hij zich een klassiek-moderne traditionalist, hoewel hij dat in eerste instantie ontkent: *‘Traditionalist is te sterk, want ik wil best allerlei nieuwe dingen proberen. Als je zegt traditionalist in de zin van het beeld: er was iets voor en er komt iets na, ja dat absoluut. De kerk is een beetje geleend bezit. Het is er ook voor mensen die er misschien nog niet zijn of nog niet meedoen. Maar betekent dat dat je alles precies moet laten zoals het is? Nee natuurlijk en zeker al niet als remonstranten. Het aantal remonstranten-van-huis-uit is toch een kleinere groep geworden. Dat betekent wat mij betreft ook dat dingen uit andere tradities, die anderen meenemen, en waar ze erg aan hechten gewoon een plek kunnen vinden’* (interview 23 juli 2008).

Met traditionalist wordt niet bedoeld dat hij niet openstaat voor nieuwe ideeën. Tradities veranderen inderdaad. Karel gaf daar blijk van. Karel is geen traditioneel mens en leeft evenmin in een traditionele context. Traditionalisme betekent hier iets anders.

In de eerste plaats dat hij de waarde van de traditie praktisch-rationeel duidt. Wat hij zei over de waarheid van traditionele geloofsvoorstellingen past in Giddens’ duiding dat traditionele waarheden een formulair karakter hebben. Ze zijn niet waar in propositionele zin, maar krijgen betekenis in het rituele domein van de traditie. Daarmee kunnen klassieke geloofsvoorstellingen en geloofstaal niet zomaar terzijde geschoven worden. Twijfel is wel het minste, stelde Karel. De uiteindelijke betekenis van het geloof blijkt namelijk in de waarde van het geloof in crisissituaties. Geloven krijgt betekenis bij de identiteitscrises, die onlosmakelijk verbonden zijn met identiteit in de hoogmoderne samenleving. Daarmee is de geloofstraditie niet de context van de levensloop, maar een levensgebied dat een functie heeft om in crisissituaties de samenhang van de levensloop te garanderen.

In de tweede plaats werpt hij zich op als hoeder van de traditie. Hij legde daarbij een verbinding met zijn werkervaring. Die maakte hem geschikt als kerkenraadslid. Bovendien benadrukte hij de praktische kanten van het werk. Zijn rol

was het mogelijk maken van de geloofspraktijk zoals die tot uitdrukking komt in de geloofsgemeenschappen en de tradities die zij belichamen. Zijn ambities reikten echter verder. Bij zijn aantreden als kerkenraadslid sprak hij ze uit: hij wil niet het licht uitdoen, maar de fakkel overdragen aan de volgende generatie.

Bovendien wil hij de integriteit van de traditie bewaren. Dat betekent dat hij het eigen karakter van de RB, plastisch beschreven in termen van de gespecialiseerde wijnhandel, wil handhaven. Een middel daarbij is ballotage. Dat middel zou een te grote verandering van de traditie afremmen, door het aantal mensen te beperken dat lid of vriend wil worden, of ten minste te selecteren tussen wie wel of niet past in de bestaande geloofsgemeenschap. Daarin komt niet alleen het afgezonderde karakter van de traditie tot uitdrukking. Het lijkt bovendien een poging om de afzondering te benutten om de aantrekkelijkheid van de geloofsgemeenschap te vergroten.

DEEL D. REMONSTRANTS
CONFENSIONALISME

8. Persoonlijke geloofsbelijdenissen

8.1 Inleiding

Tot nog toe ging het, waar het om persoonlijk geloven gaat, om persoonlijke overtuigingen. Echter, met het onderwerp van de persoonlijke belijdenis is een stap in de richting van formalisering aan de orde. In de interviews is met alle respondenten over de persoonlijke geloofsbelijdenis gesproken. In het geval van Marian en Louise was het gesprek op dit punt zeer kort. Marian was vriend van de RGDH. Zij was van huis uit katholiek. Ze heeft eerste communie gedaan, is gevormd, maar heeft nooit belijdenis gedaan. Louise was geen lid van de RB. Ze deed op haar achttiende belijdenis in de toenmalige Nederlandse Hervormde Kerk.

Belijdenis doen bij de RB of zoals het ook genoemd wordt 'toetreden als lid op persoonlijke geloofsbelijdenis', verschilt op één punt van de praktijk zoals die in veel andere protestantse kerken gangbaar is. In vrijwel alle kerken betekent belijdenis doen bevestigend antwoorden op de vragen op het liturgische formulier dat gebruikt wordt bij de bevestiging van nieuwe leden. Dat geldt ook voor de remonstranten. In veel kerken wordt daarbij instemming gevraagd met de confessie of confessies van het kerkgenootschap. Dat laatste geldt bij de RB niet. Daar is het gebruikelijk dat iemand bij toetreding als lid zelf een tekst opstelt die geldt als een persoonlijke geloofsbelijdenis. Gebruikelijk, niet noodzakelijk, want om lid te worden volstaat het de beginselverklaring te onderschrijven. Deze verplichting geldt niet voor vrienden. Zij schrijven noch een eigen belijdenis, noch ondertekenen zij de beginselverklaring.

8.1.1 Remonstrantse theologen over persoonlijke geloofsbelijdenissen

Er is niet eerder onderzoek gedaan naar de achtergronden van het gebruik om op een eigen belijdenis toe te treden als lid tot de RB. Evenmin wordt er uitgebreid op gereflecteerd in remonstrantse lectuur. Er wordt een enkele keer naar verwezen in het kader van een bespreking van het belijden naar remonstrants inzicht (Siebrand 2004). Toetreden op geloofsbelijdenis lijkt een vanzelfsprekend gebruik. Tijdens het onderzoek kwam maar een drietal opmerkingen naar voren die een indruk geven van de betekenis van het persoonlijke remonstrantse belijden.

De eerste opmerking was uit 1918. Toen zei K.H. Roessingh over het nut van een eigen verwoording van het persoonlijke geloven het volgende.¹ ‘Die geloofswoorden zullen gebrekkig zijn, onnauwkeurig, [...] ze zijn veranderlijk, tijdelijk historisch bepaald, [...] toch is het van zeer groote beteekenis voor ons leven, als wij op een dag [...] durven zeggen: “Ik geloof in God” [...]. Het is eenvoudig een psychologisch feit, dat hetgeen tot vaste afgeronde vormen is gegroeid in onzen geest, hetgeen in woorden en beelden is gekristalliseerd, veel zwaarder weegt in ons bestaan dan wat als verlangen, als komende en verdwijnende emotie, als vage aspiratie rondzweeft door onze ziel’ (Roessingh 1928 III: 109). Roessingh sprak in algemene termen over de psychologische betekenis van een eigen verwoording van het persoonlijke geloven. Hij verwees echter niet naar het gebruik om bij toetreding een eigen geloofsbelijdenis te schrijven. Roessingh zou daar echter wel een inspiratiebron voor zijn geweest (Van Leeuwen 2006a: 20).

De tweede opmerking was in een artikel over de vrijzinnigheid in de periode 1925-1940. G.J. Hoenderdaal schreef toen het volgende. ‘Men kende voor ouderen het toetreden op beginselverklaring, [...] zonder dat men belijdenis van het geloof hoefde te doen. Dat werd aan ieders geweten overgelaten. Jongeren konden toetreden door een eigen belijdenis te schrijven en vervolgens te worden aangenomen en bevestigd in een openbare eredienst, die meestal op Palmzondag werd gehouden’ (Hoenderdaal 1989: 262). Hoenderdaal maakte deze opmerking om duidelijk te maken hoe gemakkelijk het is om toe te treden tot de RB. Over de achtergrond van deze gang van zaken liet hij zich niet uit. Er lijkt echter wel uit te kunnen worden opgemaakt dat er een verschillend toetredingstraject bestond voor ouderen en jongeren.

De derde opmerking was van Else Jan Kuiper. Hij noemde de persoonlijke geloofsbelijdenis een ‘belijdenisopstel’ (Kuiper 1989: 15). Over het toetreden op geloofsbelijdenis wordt door oudere remonstranten gezegd dat het schrijven ervan samenging met een bespreking van de belijdenis van 1940 tijdens de catechisatie. Het gaat dan om de jaren veertig van de twintigste eeuw.

8.1.2 Ter vergelijking: persoonlijke geloofsbelijdenissen bij de Doopsgezinden

Op grond van deze opmerkingen kan over de oorsprong van het gebruik om toe te treden als lid op een eigen geloofsbelijdenis eigenlijk nauwelijks iets worden gezegd. Het is in ieder geval nooit een exclusief remonstrants gebruik geweest. De doopsgezinden deden en doen er ook aan. Remonstranten en doopsgezinden hebben, ondanks aanzienlijke onderlinge verschillen, het nodige gemeen. Daar-

1. Het gaat om de laatste lezing in een serie van vijf voor de Leidse afdeling van de VCSB met de titel ‘Geloof als daad en belijdenis’ (Roessingh 1928 III: 98-112).

van getuigt alleen al het feit dat in negen van de 44 remonstrantse gemeenten wordt samengewerkt met een doopsgezinde gemeente. Bovendien rekent een significant deel van de doopsgezinden in Nederland zich, net als de remonstranten, tot de vrijzinnigheid. De leden van beide kerkgenootschappen hebben verder een vergelijkbare maatschappelijke achtergrond: het zijn middenstandskerken (Hoenderdaal 1989: 261). Verder verhouden doopsgezinden en remonstranten zich op een vergelijkbare manier tot geloofsbelijdenissen. Ze kenden vrijwel vanaf hun ontstaan eigen geloofsbelijdenissen, die nooit golden als grondslag van het kerkgenootschap.

Over de achtergronden van het schrijven van een persoonlijke geloofsbelijdenis bij de doopsgezinden is meer bekend dan over die bij de remonstranten (Stoffels 2012). Het spoor gaat terug naar het midden van de negentiende eeuw. Zo is bekend dat op 12 maart 1874 Dirk Stam belijdenis deed in de doopsgezinde gemeente van Wormerveer op een zelfgeschreven belijdenis (Stoffels 2012: 131; Van Wijk 2013: 136-144). De hoogleraar doopsgezinde geschiedenis van het Doopsgezind Seminarium, Piet Visser, gaf verder aan dat hij inmiddels een ouder exemplaar in bezit had, uit 1851.² Het gebruik verspreidde zich vanaf de tweede helft van de negentiende eeuw over de verschillende doopsgezinde gemeenten. Tot in de jaren vijftig van de twintigste eeuw was het optioneel, maar inmiddels is het algemeen gebruik (Stoffels 2012: 134-5).

De omvang van de belijdenis van Stam, 26 pagina's in een schriftje, de opbouw, stijl en het taalgebruik doen vermoeden dat het minder een eigen verwoording van het persoonlijk geloven is geweest, dan een gedicteerde tekst of in ieder geval een die sterk afhankelijk was van de inhoud van de catechisatielessen (Stoffels 2012: 131-2). Hoewel de toon van belijdenissen in de loop der jaren persoonlijker is geworden zijn persoonlijke belijdenissen toch geen egodocumenten (Stoffels 2012: 135-7). De belijdenissen geven uitdrukking aan een persoonlijke verhouding tot de eigen traditie (Stoffels 2012: 135-6, 159-61). Een persoonlijke geloofsbelijdenis is daarmee een visitekaartje van de auteur en een entreebiljet voor de gemeente waar mensen gedoopt worden (Stoffels 2012: 135).

Op grond van deze informatie kan een hypothese worden geformuleerd over de achtergronden. Tjaard Barnard stelde dat het weinig aannemelijk is dat er reeds in de negentiende eeuw remonstranten waren die een persoonlijke geloofsbelijdenis schreven. Hij achtte weinig waarschijnlijk omdat de linksmodernen, die de dominante stroming vormden, zich zagen als apologeten van een modern,

2. Het gaat om een belijdenis van een persoon die in de Doopsgezinde Gemeente Leeuwarden toetrad bij 'ds. Matthias C. van Geuns, fervent aanhanger van de moderne theologie' (Piet Visser in een mail van 28 mei 2014).

niet-kerkelijk christendom (telefoongesprek van 3 juni 2014). Bij dit uitgangspunt zijn twee kanttekening te plaatsen.

De eerste is dat de RB zich in de tweede helft van de negentiende eeuw, onder invloed van het linksmodernisme, organiseerde als een modern genootschap. Mogelijk werd van nieuwe leden verwacht dat zij hun wens om lid te worden kenbaar maakten in een brief, waarin zij hun motieven toelichtten. Onder invloed van het rechtsmodernisme zou deze toelichting later veranderd kunnen zijn in een persoonlijke geloofsbelijdenis. Barnard achtte het weinig waarschijnlijk aangezien ontevreden hervormden soms in grote groepen toetraden. Tegen dit bezwaar valt het onderscheid in te brengen dat Hoenderdaal maakte tussen ouderen en jongeren: alleen jongeren schreven een persoonlijke geloofsbelijdenis, ouderen traden toe op beginselverklaring.

De tweede kanttekening is dat de oudst bekende persoonlijke belijdenis van doopsgezinde signatuur is van iemand die lid werd bij de predikant Mattias C. van Geuns. Piet Visser noemt hem ‘een fervent aanhanger van de moderne theologie’ (mail van 28 mei 2014). Dit roept vragen op bij het scherpe onderscheid tussen links- en rechtsmodern dat Barnard maakt. Het zou kunnen zijn dat hij zich bij die voorstelling te sterk heeft laten beïnvloeden door de rechtsmoderne apologie van Roessingh en vooral G.J. Heering. Als dat zo is, kon ook in de periode van het linksmodernisme het gebruik om een eigen belijdenis te schrijven al bestaan.

Op grond van deze afwegingen kan de volgende hypothese worden geformuleerd over de achtergrond van het gebruik in remonstrantse kring om toe te treden op geloofsbelijdenis. Het gebruik is door de remonstranten overgenomen van de doopsgezinden. Mogelijk was dat al in de negentiende eeuw, maar waarschijnlijker is dat dit was aan het begin van de twintigste. Er waren binnen de vrijzinnige oecumene genoeg contacten en uitwisselingen van ideeën om deze hypothese aannemelijk te maken. Hij stemt in ieder geval overeen met de datering van de oudst bekende remonstrantse persoonlijke geloofsbelijdenis. Volgens Tjaard Barnard was die van de Haarlemse wiskundige Bertus Brouwer. Als wat Hoenderdaal stelde juist is, zal deze, gezien Brouwers geboortjaar (1881) rond de eeuwwisseling geschreven zijn.

8.2 Persoonlijke geloofsbelijdenissen van respondenten

Belangrijker echter dan de vraag naar de ouderdom van de eerst bekende remonstrantse persoonlijke geloofsbelijdenis is, dat het zo lijkt dat het na 1940 gebruikelijk werd dat catechisanten een persoonlijke belijdenis schreven. Vlak voordat ze lid werden, in het kader van een bespreking van de geloofsbelijdenis van 1940,

werd van hen een eigen belijdenisopstel verwacht.³ Dat opstel heeft in de loop der jaren steeds meer het karakter van een echt persoonlijke geloofsbelijdenis gekregen. De belijdenissen veranderden gaandeweg van karakter. Ze werden meer gestileerd naar een bepaalde vorm en norm. Zo heeft de persoonlijke geloofsbelijdenis een eigen en officieel karakter gekregen. De hypothese is dat in de remonstrantse context het gebruik voortkomt uit de vraag om een persoonlijke reactie te geven op de belijdenis van 1940.

Tegenwoordig zijn de meeste mensen die toetreden ouder. Zij kiezen er echter steeds vaker voor om dat te doen op een persoonlijke geloofsbelijdenis. In een enkele gemeente zijn er nog personen die op jongere leeftijd lid worden, maar dat aantal is sinds de jaren zeventig sterk afgenomen en inmiddels eigenlijk te verwaarlozen.⁴ Van de geïnterviewden zijn Annerie, Johan en Bart op jongere leeftijd lid geworden in respectievelijk Utrecht, Naarden-Bussum en de jongerengemeente Arminius. Bart schreef niet zelf een tekst, maar koos een gedicht van Jan-Willem Schulte Nordholt. Daarmee was voor hem alles gezegd.

Dodo werd lid op een eigen geloofsbelijdenis, in Groningen, waar hij samen met zijn vrouw op zoek was naar een kerkgenootschap waar zij konden trouwen. De overige drie respondenten traden tijdens de onderzoeksperiode als lid toe tot de RB op persoonlijke geloofsbelijdenis. Heleen en Paul werden bevestigd in de Pinksterdienst van 2006, Mischa in de Pinksterdienst van 2007. Hieronder worden de belijdenissen van Paul, Heleen en Mischa besproken.⁵ Mischa en Heleen hebben hun tekst overhandigd. Pauls tekst is, met zijn toestemming, getranscribeerd van een opname van de kerkdienst waarin hij en Heleen werden bevestigd.⁶

8.2.1 Paul: *Geloven in vrijheid*

Paul was al vriend van de RB toen hij lid werd. Hij bezocht er regelmatig kerkdiensten en activiteiten van het UC. Dat hij een eigen belijdenis schreef, kwam doordat zijn vrouw graag met hem samen belijdenis wilde doen. Paul schreef zonder lang nadenken zijn belijdenis. Dat maakte de tekst weinig gestileerd. Er stond bovendien, naar zijn idee, een aantal slordigheden en fouten in, maar dat vond hij niet belangrijk. Het ging om de actualiteit van het belijden. In een ander verband zei hij: *‘Je moet van het moment gebruik maken, het momentum, want als*

3. In hoofdstuk 9 en 10 wordt de geloofsbelijdenis van 1940 uitgebreid besproken. Voor de tekst: Appendix 4.1

4. Arminius en Rotterdamse Vrije Jeugdkerk.

5. Niet gecursiveerde citaten komen uit de persoonlijke geloofsbelijdenissen, gecursiveerde citaten uit de interviews.

6. Appendix 4. Naast deze drie belijdenissen zijn nog drie belijdenissen opgenomen in Appendix 4. Dit zijn transcripties van belijdenissen die werden uitgesproken in de bevestigingsdienst van Paul en Heleen.

je puntjes tot in de finesses klaar wilt hebben dan mist het zijn actualiteit.[...] Al zitten er foutjes in, dat kan allemaal niks schelen' (interview 14 juli 2008).

Pauls belijdenis bestaat uit drie gedeelten. In het eerste gedeelte, dat een korte alinea beslaat, lichtte hij toe waarom hij door belijdenis te doen lid werd van de RB. In het tweede, dat uit twee langere alinea's bestaat, noemde hij een aantal belangrijke momenten uit zijn levensverhaal. Het derde gedeelte, dat qua omvang vergelijkbaar is met het tweede, handelt over Christus en het goddelijke mysterie.

Het eerste deel van Pauls belijdenis heeft het karakter van een drieledige verantwoording. Een voorwaarde om lid te worden was dat hij zich 'verzekerd wist van een volledige vrijheid van christelijk denken en handelen'. De aanleiding om lid te worden, was het besluit van zijn vrouw om belijdenis te doen. Hij volgde haar voorbeeld. Zijn motief was 'de behoefte deel te nemen aan een echt gelovige en actieve gemeenschap, die haar geloof tot uitdrukking bracht in de door het convent van 2006 opgestelde belijdenis'.

In het tweede gedeelte stond hij stil bij de diepte- en hoogtepunten uit zijn leven. 'Die werden begeleid door ingrijpende ontmoetingen die, achteraf bezien, niet toevallig konden zijn, zo bijzonder waren ze' (GbP). Wat dat betreft, overzag hij zijn leven niet alleen in verwondering, maar dacht hij ook met schaamte en droefheid terug aan zijn eigen onverschilligheid. Hij nam het zichzelf kwalijk dat hij toen niet zag dat achter deze ontmoetingen de hand zat van een hogere macht uit een andere wereld.

De tweede alinea van het tweede gedeelte begint met een beschrijving van een religieuze ervaring. Religieuze ervaringen brachten hem ertoe zich in te zetten voor 'Gods wonderbare, maar zozeer misbruikte en geplunderde schepping' (GbP). Deze inzet was een belangrijk motief om deel te nemen aan activiteiten van de verschillende kerken. Hij wilde hen enthousiast maken '*voor waar het werkelijk in de wereld om gaat*'. Dat was: '*het voorkomen en ombuigen van diverse onheilspellende ontwikkelingen in onze wereld*' (interview 14 juli 2008).

In het derde gedeelte van de belijdenis komt een aantal belangrijke geloofsvoorstellingen aan bod die te maken hebben met Christus en God. In de bewoordingen van Paul kunnen twee geestesstromingen herkend worden die belangrijk waren voor zijn geloofsontwikkeling: theosofie en christendom. Ze zijn herkenbaar in de dilemma's waarmee hij dit derde gedeelte begon: 'Reïncarnatie of opstanding? Noodlot of bevrijding?' (GbP). Reïncarnatie en noodlot verwezen naar de theosofie, opstanding en bevrijding naar het christendom.

In zijn weergave van 'het christelijk belijden' toont Paul een zekere verwantschap met de Jehova's Getuigen. Paul is lang betrokken geweest bij de Haagse afdeling en gaf aan dat hij vooral de bijbelstudies zeer waardeerde. In zijn tekst grijpt hij, vermoedelijk onwillekeurig, terug op een bepaalde manier van spreken. Deze is herkenbaar in de aanduiding van Christus als 'eersteling en wegbereider' (GbP). Jehova's Getuigen geloven niet in de drie-eenheid, maar wel in een godde-

lijke natuur van Christus als Gods eerste schepping. In Pauls bewoordingen: Hij is 'de enige, die als de zoon uit het pure liefdewezen Gods geboren is' (GbP). Kolossenzen 1, 15-20 geldt voor Jehova's Getuigen als bewijsplaats voor deze voorstelling. Paul zei over deze tekst: 'Die moeilijk voorstelbare toestand is voor mij invoelbaar geworden' (GbP). Op grond hiervan gelooft hij in Christus, die hij typeerde als 'liefde die naar wederliefde verlangt' (GbP).

Het verlangen naar vrijheid loopt als een rode draad door Pauls levensverhaal en is ook kenmerkend voor zijn geloofsbelijdenis. Dat die vrijheidszin iets rebels heeft, gaf hij graag toe. *'Iets rebels heb ik wel ja. Ja ... ja ... nou ja, maar rebels, dat je zegt, tegen de keer in, zo wil ik het ook niet zeggen. Beschouw het dat je helemaal in de volledige vrijheid staat. Dat je dat ook inderdaad aandurft. Ja, daar durf je ook alle verantwoordelijkheid voor te nemen, ook voor je eigen vorming, ja. Nou ja, ik zal het te zijner tijd wel merken of mijn levensweg eigenlijk comme il faut is'* (interview 14 juli 2008).

8.2.2 Heleen: Geloven in God, de Heilige Geest, en Jezus

Toen Heleen na haar studententijd van Nijmegen naar Den Haag verhuisde, maakte ze kennis met de RGDH. Aanvankelijk bezocht ze kerkdiensten, maar ze vervreemde van de kerk en het geloof. Jaren later maakte ze kennis met Johan Goud. Goud vroeg aan Heleen wat zij geloofde. Ze zei niets te geloven dan alleen wat ze zelf ervaren had. *'Of er een God is weet ik niet, het kan wel, maar ik weet het niet.'* Goud had geantwoord *'O, je vermoedt dat er een god is?'* (interview 8 juli 2008).⁷ Naar aanleiding van de ontmoeting met Goud besloot ze vriend te worden. Een bezoek aan haar schoonzus in de Verenigde Staten maakte dat ze ging overwegen lid te worden. Haar schoonzus was ernstig ziek en had steun aan haar geloof en de geloofsgemeenschap waarvan ze lid was. Heleen: *'Het kwam allemaal bij elkaar. Ik dacht, ja, ik zou er wel bij willen horen. Maar ja, ik geloof niks dus dat kan nog helemaal niet'* (interview 8 juli 2008).

Aan de uiteindelijke beslissing om lid te worden en belijdenis te doen ging een intensieve zoektocht vooraf. Heleen: *'Ik moest een basis hebben in mijn geloof. Ik vond dat ik zelf in God, de Heilige Geest en Jezus moest geloven'* (interview 8 juli 2008). In de tekst van haar belijdenis is deze basis terug te vinden. Het is een tekst van vier alinea's die beginnen met of uitlopen op een zin die begint met 'Ik geloof ...'. De eerste alinea gaat over Gods Geest als God in ons. De tweede gaat over God en de aarde als een geschenk van God. De derde gaat over Jezus. De vierde stelt dat Jezus voortleeft in een boodschap van liefde.

7. Goud 2000

De eerste alinea van de belijdenis begint bij de persoon van de Heilige Geest. Heleen zei: 'Ik geloof in Gods Geest als God in ons, omdat ik het gevoel heb dat ik door hem iets ervaren heb dat anders is dan van mijzelf en dat onaantastbaar is' (GbH). Heleen verwees hier naar een ervaring die terugging op een bijeenkomst in het UC waar Johan Goud geloven vergeleek met wandelen: de weg is minstens zo belangrijk als de bestemming. Deze metafoor is belangrijk geweest voor Heleen, al vroeg ze zich wel af '*waarom God het mij zo moeilijk maakt om in hem te geloven*' (interview 8 juli 2008). Tijdens die bijeenkomst zei een andere deelnemer dat hij tot de Heilige Geest om hulp bad wanneer hij ergens mee zat. 's Avonds, voor ze ging slapen, vroeg Heleen de Heilige Geest om hulp. 's Morgens werd ze vroeg wakker toen, tot haar verbazing, in haar de woorden klonken: '*Die weg wil ik bewandelen. Die weg moet ik bewandelen.*' Ze bleef de woorden herhalen en sloot ze af met de woorden '*Dit is mijn weg*' (interview 8 juli 2008).

De tweede alinea handelt over God en de schepping. In deze alinea haalde Heleen aan wat ze meemaakte tijdens het overwinteren op de Canarische eilanden. Ze vertelde hoe zij en haar man 's avonds vaak naar de zonsondergang gingen kijken. Op een van die avonden, zei ze, 'voelde ik, vol aandacht, stil genietend van een mooie zonsondergang God nabij en als schepper daarachter aanwezig' (GbH). Ze vertelde de ervaring tijdens de gesprekken iets feitelijker: '*Een keer gingen we weer naar die zonsondergang. Toen voelde ik een stem in me van, eh, "God is nabij". Toen ging ik naar die zonsondergang kijken, ja, God moet daarachter zitten, zo dus, toen dacht ik, ja, ik denk wel dat er een God is*' (interview 8 juli 2008).

De derde alinea gaat over Jezus. Heleen had het erg moeilijk om in Jezus te geloven. Lang twijfelde ze of Jezus wel ooit bestaan heeft. Op een reis in Peru had ze in een grot een prehistorische afbeelding gezien van een man aan een kruis. Ze vroeg zich af of de verhalen over de gekruisigde Jezus niet teruggingen op een mythe. Bij het gaan geloven in Jezus speelde een andere afbeelding een belangrijke rol: Jan Mostaerts afbeelding van 'de gegeselde Christus met doornenkroon'.⁸ Dat ze verwees naar dit schilderij had te maken met een aangrijpende ervaring tijdens een focussessie in het Focuscentrum.⁹ Tijdens het focussen had ze de ervaring op een of andere manier hulp te krijgen van Jezus, die voor haar

8. Jan Mostaert (1472/73-1555/6) 'Jezus met doornen gekroond' (Ecce Homo) is 'een schoolvoorbeeld van Christusafbeeldingen die de individuele devotie beoogden. [...] Wenend kijkt hij de toeschouwer van heel nabij aan' (Peter Schmidt 2000: 181). Vgl. Johan Goud in de rubriek religieuze belevenissen (Van der Velde 2005: 24-6).

9. Focussen is een psychologische methodiek uit de hoek van de *client centered therapy*. Focussen is ontwikkeld door de Amerikaanse psycholoog Eugene Gendlin. Hij richtte in 1978 in New York *The Focusing Institute* op. Het Focuscentrum in Den Haag is het centrum van de Nederlandse afdeling. Heleen komt daar geregeld om deel te nemen aan inloopsessies. Heleen gaf in de interviews aan dat focussen belangrijk is geweest bij haar zoektocht naar het geloof. De opmerking uit de derde alinea van haar ge-

gevoel werkelijk achter haar stond. Deze ervaring was bepalend voor haar geloof. Jezus leeft voort, zo schreef ze in de vierde alinea, 'in zijn boodschap van liefde, in de mensen die hem willen volgen en de vervolgd en van nu' (GbH).

Het uitdragen van die boodschap zag ze als haar roeping. In het kader van die roeping verwees ze opnieuw naar de remonstrantse geloofsbelijdenis (2006), toen ze zei, 'Ik geloof dat ik zelf, zo zwak en feilbaar als ik ben, geroepen word om de boodschap van liefde uit te dragen' (GbH).¹⁰ De roeping waarover Heleen sprak, had te maken met een verandering die zij bij zichzelf waarnam sinds ze belijdenis had gedaan. Het draaide niet langer om het alleen geloven wat ze zelf ervaren had. Nu kreeg geloven een nadere bepaling in een opdracht die ze voor zichzelf zag. Ze schreef: 'In onze tijd kan iets van God ervaren worden in de liefdevolle mens die ontmoet en de lijdende mens die ons raakt' (GbH).

8.2.3 Mischa: verantwoording van een agnost

Mischa stelde in de interviews dat ze gaandeweg tot het inzicht kwam dat haar ongelof en agnosticisme haar wens om lid te worden van de RGDH niet in de weg hoefden te staan. Ze meende echter wel dat ze als agnost iets uit te leggen had. Haar belijdenis stond in dat teken. Dat ze lid werd en belijdenis deed, zo zei ze, was te danken aan Johan Goud. Ze spraken bij haar thuis over haar belijdenis. Tijdens het gesprek gaf ze aan dat ze overwoog om niet lid te worden, maar vriend. Johan Goud daagde haar uit om toch de stap te zetten en lid te worden. Deze reactie gaf haar de bevestiging die ze zocht om een eigen belijdenis te schrijven waarop ze toe wilde treden als lid.

Tot dan toe was het schrijven van een persoonlijke belijdenis een experiment. Ze wilde schrijven wat ze wel en niet geloofde, zodat de predikanten konden beoordelen of ze wel zou passen. Ze zei: '*ik denk dat ik wel bij die groep pas, maar de groep, in de persoon van de predikanten, moet het daarmee eens zijn*' (interview 12 november 2007). Als zij weinig konden met wat ze wel of niet geloofde, had ze de stap niet gezet. Nadat ze haar belijdenis had voorgelezen in de kerkdienst, kreeg ze veel reacties. Een aantal mensen vroeg om de tekst en deels herkende men zich in haar belijdenis. Mischa was erg blij met deze reacties, omdat het gesprek over dit soort dingen een van de redenen was om lid te worden.

Mischa's belijdenis bestaat uit vijf alinea's. De eerste bevat een aantal dubbele ontkenningen volgens het schema 'God is niet ... en niet ...' In de tweede alinea zette ze uiteen waarom ze desondanks geen atheïst was, maar agnost. In de laatste

loofsbelijdenis, waar ze zegt: 'Het luisteren, in de ruime zin van het woord, heeft me, onder meer, geholpen om tot geloofsbelevingen te komen.', is een verwijzing naar het focussen.

10. De remonstrantse geloofsbelijdenis uit 2006 zegt: 'Wij geloven dat wij zelf, zo zwak en feilbaar als wij zijn, geroepen zijn om kerk te zijn in het teken van de hoop.'

drie alinea's probeerde ze te verwoorden wat ze dan wel geloofde. De derde gaat over de kracht die werkzaam is in alles wat bestaat. De vierde gaat over Jezus. De vijfde over wat zij hoopte te vinden bij de remonstranten.

De eerste regel: 'God is niet dood en niet levend' is een verwijzing naar de God-is-doodtheologie van de jaren zeventig. De tweede regel: 'God is niet persoonlijk en niet bovenpersoonlijk' verwijst naar een serie van ongeveer veertig interviews en artikelen die tussen 12 oktober 2005 en 25 april 2007 in dagblad *Trouw* verscheen met als thema 'de persoonlijke God'. De derde regel: 'God straft niet en belooft niet' verwijst naar de manier waarop God optrad in het Oude Testament als beloner en straffer. De vierde regel: 'God is niet rechtvaardig en niet onrechtvaardig' verwijst naar de ervaring die maakte dat zij van haar geloof in God viel. De vijfde regel: 'God is niet almachtig en niet onmachtig' verwijst naar de manier waarop God in psalmen en gezangen bezongen wordt. De regel: 'God is niet iets en niet niets' (citaten GbM) is, zei Mischa, *'een half grapje over het ietsisme'* (interview 12 november 2007).

De tweede alinea begint met de stelling dat het voor de hand zou liggen om op grond van de eerste alinea te concluderen 'dat GOD NIET IS' (GbM). Het was Mischa echter nooit gelukt om 'in volle overtuiging de stap naar het atheïsme te zetten'. Ze hield wel overeind dat God niet te omschrijven was met woorden. De God waarover gesproken wordt, was een creatie van de menselijke verbeelding.

De derde alinea vormt volgens Mischa de kern van haar belijdenis en bestaat uit drie punten. Het eerste is dat haar overtuiging stoelt op de ervaring dat alles samenhangt. In alles is een kracht werkzaam die ervoor zorgt 'dat alles één is en tegelijkertijd [...] in ontwikkeling' (GbM). Het tweede is dat de mens deel heeft aan die kracht, maar niet de opdracht heeft die kracht te aanbidden. De opdracht is 'om de in deze kracht besloten mogelijkheden te realiseren' (GbM). Het derde is dat de kracht zowel goed als kwaad bewerkt. Onderscheid maken tussen goed en kwaad is een vermogen van en een opdracht aan de mens.

Jezus is het thema van de vierde alinea. Hier worden opvattingen over de kracht en moraliteit verder uitgewerkt. In de eerste regel wordt Jezus beschreven als iemand die opkwam voor armen en verdrukten en die etnocentrisme en misogynie ter discussie stelde. De tweede regel is een indringende beschrijving van de consequenties die de gedachten over de kracht, die in alles werkzaam is, hebben voor het verhaal van het lijden en sterven van Jezus. Jezus geloofde dat God zijn Vader was en vertrouwde erop dat bij zijn sterven het laatste oordeel zou aanbreeken. Hij werd echter op een vreselijke manier teleurgesteld. Zijn Vader bleef stil. Jezus moet 'geestelijk en lichamelijk onbeschrijfelijk geleden hebben' (GbM). De alinea over Jezus is in feite een bekrachtiging van wat in de vorige alinea aan de orde was: God of de kracht bekommert zich niet om wat mensen elkaar aandoen.

In de slotalinea komt aan de orde wat Mischa zocht bij de remonstranten. Ze hoopte er deel uit te maken van een groep mensen die geloofde 'dat het mogelijk

is om in de kracht de geest ten goede te vinden en te versterken' (GbM). Jezus was daarin een voorbeeld van 'zachtmoedigheid, barmhartigheid en rechtvaardigheid' (GbM). In de omgang met elkaar stond betrokkenheid voorop. In alles echter moest het mogelijk zijn om vrij te denken. Deze waarden golden als voorwaarde om de hoop op een betere wereld levend te houden.

8.3 De persoonlijke betekenis van ervaringen

8.3.1 Persoonlijke ervaring als basis van een geloofsbelijdenis

Hoewel de drie teksten qua inhoud en vorm nogal van elkaar verschillen, hebben ze gemeen dat ze teruggaan op persoonlijke ervaringen. Mischa werd na een bezoek aan de bibliotheek overvallen door een plotseling inzicht, waarover ze zei: *'God bestaat niet. En als God er wel is, dan staat hij in ieder geval met de rug naar de wereld en naar de mensen'* (interview 16 oktober 2007). In haar belijdenis probeerde ze recht te doen aan die ervaring en tegelijk haar ongelooft in termen van het levensgebied van het geloof opnieuw te duiden.

Deze onmiddellijkheid is ook herkenbaar in Pauls ervaring op de berg, waarop de ommekeer die hij rond zijn veertigste levensjaar meemaakte, teruggaat. Sinds de beklimming van de Monte Cevedale bezag Paul zijn leven en zijn levensopdracht in een ander licht. Hij stelde: *'dat spirituele proces is me pas naderhand duidelijker geworden'* (interview 14 juli 2008). Gaandeweg was hij tot het inzicht gekomen geleid te worden. In zijn belijdenis verwees hij daarnaar met de zin *'een engel die mij de nodige lessen gaf en mij uit het dal leidde'*. Tijdens de interviews zei Paul meermaals: het moet *'een schutsengel zijn geweest die mij heeft behoed'* (interviews van 11 en 14 juli 2008). Hij doelde dan op momenten dat hij werkelijk in levensgevaar verkeerde. Paul liet zich sindsdien op zijn levensweg niet leiden door wat mensen van hem verwachtten, maar door die innerlijke ervaringen. De ervaren leiding was een zetje in de rug uit een andere wereld. *'[Er zijn] twee werelden, dus deze wereld waar je in zit, waar je je werkzaamheden en je verantwoordelijkheden hebt, en die andere wereld waar je altijd op terug kunt grijpen, waar je ook impulsen van krijgt'* (interview 14 juli 2008).

Deze ervaring geleid te worden staat niet op gespannen voet met de door hem zo gekoesterde persoonlijke vrijheid. *'Je wordt geleid, niet tegen je wil in, maar volledig in overeenstemming met je vrije wil. [...] Dat heb je bij verschillende dingen, dat je met je gedachten met iets bezig bent en dat je opeens innerlijk gegrepen wordt. [...] Een innerlijke stilte, en dat je dan ontvankelijk bent, en daarin beleef je eigenlijk ook juist, in die stilte en die ontvankelijkheid, beleef je natuurlijk iets anders, dat je zegt dat is niet helemaal van deze wereld, maar iets wat helemaal in volle vrijheid gebeurt'* (interview 14 juli 2008).

Deze ervaringen hebben een eigen betekenis en staan voor Paul tegenover theologie en leerstellige discussies. *‘Daar heb ik nooit wat in gezien, in die theologie, altijd gekissebis onder mekaar. De ene zegt dit en de ander zegt dat. Tsjongejongejonge, het gaat toch om veel diepere dingen. Het gaat om de eigenlijke innerlijke ervaringen van het hogere. Dat je innerlijk geïnspireerd en aangesproken wordt. [...] Die ervaringen gaan toch ver boven de theologie en dergelijke dingen uit, dan heb je toch rechtstreeks contact’* (interview 14 juli 2008). Daarmee hebben voor Paul ervaringen een directe praktische betekenis. Zij onderhouden voor hem het contact met een andere wereld en geven richting aan zijn handelen.

8.3.2 Ervaringen bemiddelen tussen het lichaam en de taal

Paul en Mischa werden min of meer overvallen door de ervaringen die hun geloof en leven ingrijpend veranderden. Heleen werd niet overvallen door een ervaring, maar besloot op een gegeven moment alleen nog te geloven wat zij zelf ervaren had. Ze sprak over een verschuiving van het hoofd naar het hart. *‘Toen was het meer het weten, nu wil ik het helemaal voelen.’* Ze wilde *‘met hart en ziel’* geloven (interview 8 juli 2008). Toen zij de wens had om lid te worden van de RB ging ze gestructureerd op zoek naar ervaringen die direct het bestaan van God, Jezus en de Heilige Geest bewijzen. Alleen dan wilde ze belijdenis doen.

Daarmee hebben de ervaringen waarnaar Heleen zoekt een andere kwaliteit dan die van Mischa en Paul. Bij hen was het de ervaring die hen op een ander spoor zette. Bij Heleen ging het om het zoeken naar de bevestiging van de wens te geloven. De spontaneïteit van de ervaring ontbreekt bij Heleen niet helemaal, daarvan getuigt de stem die ze hoorde toen ze wakker werd, maar er ligt vooral ook een sterk verlangen naar ervaringen aan ten grondslag. Heleen verwees bij het spreken over de ervaringen naar de betekenis van het focussen. Focussen is een methode waarin persoonlijke ervaringen centraal staan. Heleen maakte kennis met deze methode in het kader van de intervisie toen ze werkte als psychotherapeut. Ze beschreef focussen als *‘een manier om naar binnen te gaan bij jezelf, via je lijf en wat je daar voelt, en daar naar te luisteren.’* Focussen *‘helpt om dingen op te lossen’*, zegt ze, *‘iets waarvan je niet wist hoe je d'r mee om moest gaan ... dan krijg je een richting mee, en het gekke is, dat komt uit jezelf’* (interview 21 juli 2008).

Een focussessie doe je meestal met zijn tweeën: met een supervisor of een vaste focuspartner. Er zijn twee rollen die om beurten worden ingenomen. De een focust, de ander spiegelt. Spiegelen wil zeggen: teruggeven wat de ander aangeeft en door interventies de ander helpen om gefocust te blijven. Degene die focust, begint met het benoemen van een lichamelijke sensatie: een dichtgeknepen keel, spanning in de borst, buikpijn, hoofdpijn. Vervolgens wordt onderzocht hoe de emotie die daarbij hoort, benoemd kan worden. Heleen noemde als voorbeeld

angst. Dan zegt de focuspartner: *‘Misschien is het goed om bij die angst te blijven. Luister eens. Die angst heeft jou iets te zeggen. Of als het je te veel overweldigt, neem er wat meer afstand van’* (interview 21 juli 2008). Het gaat er om de angst niet te onderdrukken of te negeren, maar te luisteren. *‘Ze zeggen, het heeft een boodschap’* (interview 21 juli 2008). Die boodschap wordt duidelijk door de emotie te relateren aan dingen die aan de orde zijn in het dagelijks leven: ergernissen, het gevoel niet goed gereageerd te hebben in een bepaalde situatie of het gevoel tekort te schieten in de omgang met andere mensen.

Dat focussen belangrijk kan zijn voor haar geloofsontwikkeling ontdekte Heleen tijdens een cursus in België. Daar maakte ze kennis met de benadering van de Leuvense psychotherapeut en hoogleraar psychotherapie Mia Leijssen. Die richt zich in haar werk op vragen rond zingeving en spiritualiteit en ziet focussen daarbij als een vruchtbare methode. Met haar boek *Tijd voor de Ziel* (Leijssen 2007) wil ze die benadering voor een breed publiek toegankelijk maken. Zij beschrijft focussen als een proces dat draait om de wisselwerking tussen lichamelijke sensaties en gewaarwordingen enerzijds en talige of symbolische uitdrukkingen anderzijds. In dat reflexieve proces spelen ervaringen een centrale rol. Ze bemiddelen tussen het lichaam en de taal. Door een lichamelijke sensatie te koppelen aan een alledaags probleem ontstaat ruimte voor een persoonlijke ervaring van dat probleem. Deze persoonlijke ervaringen hoeven geen spontaan, overweldigend of ingrijpend karakter te hebben.

Heleen zei hetzelfde. Ze meende zelfs dat dat meestal niet zo is. Vaker gaat het om een ingeving. *‘Een kleiner stapje’* noemde ze die (interview 21 juli 2008). De ervaringen echter tillen deze ingevingen, waar anders misschien gemakkelijk aan voorbij wordt gegaan, naar het niveau van een zelf verworven inzicht. De voortdurende toetsing van de uitdrukkingen aan het lichaam bewaakt het proces van persoonlijke betekenisgeving. Leijssen schrijft: *‘Als je de kern gevonden hebt, geeft je lichaam aan dat het klopt’* (Leijssen 2007: 122-3).

8.3.3 *De betekenis van de taal voor persoonlijke ervaringen*

Het onder woorden brengen van ervaringen speelt een belangrijke rol bij het focussen. Met een talige uitdrukking krijgen persoonlijke ervaringen betekenis. Met Heleens keuze voor een bepaald taalveld krijgen ze bovendien een inbedding in een hermeneutisch kader. Als Heleen haar ervaringen relateert aan het levensgebied van het geloof functioneert dat als een hermeneutisch kader dat een samenhang verleent aan wat ze meemaakt.

Dat haar ervaringen een inbedding krijgen in een religieus kader is de uitkomst van een onwillekeurig proces. Ze zei dat, nadat Johan Goud haar het geloof had voorgespiegeld als een weg, tijdens focussessies het geloof steeds vaker aan bod kwam. De woorden die Heleen koos om te vertellen wat haar bezighield lagen, zo

zei ze zelf, dichtbij de ervaringen. Ze waren ermee gegeven. Dat ze na tot de Geest gebeden te hebben woorden hoorde bij het ontwaken, *'Dit is mijn weg'* (interview 21 juli 2008), lijkt dat te illustreren. Daarbij verzekerde de voortdurende 'toetsing aan haar lichaam' bovendien dat religieuze uitdrukkingen een juiste weergave waren voor wat zij meemaakte.

Na een aanvankelijke aarzeling was ze tijdens het tweede interview bereid uit te leggen wat dit betekent, aan de hand van een concreet probleem waarmee het focussen haar geholpen had. Ze vertelde hoe ze, toen ze naar het schilderij van Jan Mostaert keek, almaar een duivel zag waar ze erg bang voor was. Ze vocht met die voorstelling door in gedachten het gezicht van die duivel weg te krabben. Daardoor veranderde de duivel van kleur: van zwart naar paars, naar gifgroen, naar galgeel, tot er, wat ze noemde *'een onnozele babyface'* tevoorschijnkwam. Het was *'een volwassen man met een kindergezicht, maar nietszeggend'*. Toen dacht ze, *'laat ik nou maar ophouden, ik ben tenminste van die duivel af'* (interview 2 september 2008).

Dat bleek echter niet het geval. Het beeld bleef tijdens sessies met haar vaste focusvriendin steeds terugkomen. Toen besloot ze naar een inlooppmiddag in het Focuscentrum te gaan, omdat ze er met haar vriendin niet uitkwam. *'Ik trof het. Die keer was toevallig – ja, dat weet je ook niet, of God daar mee te maken heeft – een inlooppmiddag. Dus je weet niet hoeveel mensen er komen. Die dag was er niemand. Ik was de enige. Dus ik zat er met de top van Nederland'¹¹ voor mij alleen. Dus ze hebben toen allebei hun reacties gegeven. Toen zeiden ze, "nou, probeer eens, als je zo bang bent om dat te zien, om er afstand van te nemen." Ik zeg, "ja, maar ik kan er helemaal niet naar kijken, ik ben veel te bang". En toen zei die ander, "nou, kijk eens of je iemand in je geest kunt oproepen die kan steunen." En dat probeerde ik. En diegene die ik opgeroepen had, die kwam niet, daar kwam niks. Ik dacht, nou, niks. En opeens voel ik dat Jezus achter me staat. En ik wist het 100 procent zeker, net zo zeker als toen mijn moeder naast me op de bank zat.¹² Toen durfde ik ernaar te kijken. En toen dacht ik van, ja, die kan me helpen om van die duivel af te komen. Ik ben niet zo bang meer. Toen heb ik naar die duivel gekeken en toen zeiden ze van eh, kijk eens of je die afstand wat kunt verkleinen, dat het niet zo groot is, dat je d'r beter mee kunt communiceren. En met Jezus achter me, zal ik maar zeggen, kon ik dat. Die duivel werd steeds kleiner, totdat ie, ja, zo klein als een vingernagel werd.'* Toen was de sessie afgelopen, vertelde Heleen, *'maar dat was ook wel genoeg, ik kon er mee omgaan'* (interview 2 september 2008). Het afsluitende zinnetje van de derde alinea van haar belijdenis: *'Ik vroeg hem of hij bij me wilde blijven'*, verwijst naar deze ervaring.

11. De top van Nederland op het gebied van focussen.

12. Heleen vertelt tijdens het eerste interview tot twee maal toe van een vergelijkbaar voorval.

De ervaringen waar Heleen naar verwees, boden haar de zekerheid dat Gods Geest, God, en Jezus bestaan. Welke persoonlijke betekenis ze hadden, was echter nog vaag, zei ze. Ze gaf aan dat haar belijdenis een schets was. Het was de basis die ze nodig had om lid te willen worden en een belijdenis te kunnen schrijven. *‘Ik denk dat bij de belijdenis God een schets is geweest voor mij. Zo zie ik het nu. Een vage schets, dat ie er wel zal zijn, maar het moet nog ingevuld worden of ingekleurd. Net zoals je een pentekening hebt of een paar lijnen. Ik denk dat ik nou bezig ben om aspecten die ik tegenkom in te vullen. Maar het moet wel zijn dat ik het echt geloof en echt voel dat het zo is’* (interview 2 september 2008).

8.3.4 Een persoonlijke herinterpretatie

Het invullen, waarover Heleen sprak, was de substantie van Mischa’s persoonlijke belijdenis. De herinnering aan de ervaring die haar van haar geloof deed vallen was nog springlevend. Ze is sindsdien steeds op zoek naar een kader ervoor. De soloreligieuzen waarover Jan Oegema schreef in dagblad *Trouw* speelden daarbij een belangrijke rol.¹³ Mischa past goed in de beschrijving die Gert Peelen geeft in een artikel ter voorbereiding op de studiedag Soloreligiositeit in het redemptoristenklooster in Wittem: ‘Soloreligieuzen zijn geen gelovigen, maar mensen die de traditionele godsdienst hebben achtergelaten en later, op eigen kracht, hun religiositeit in zichzelf hebben herontdekt’ (Peelen 2006). Mischa verwees in haar belijdenis naar dit artikel toen ze sprak over de mens als ‘slechts een zandkorrel in het heelal’ en ‘uiteindelijk altijd alleen’ (.....).

In haar belijdenis zoekt ze naar woorden die enerzijds recht doen aan de oorspronkelijke ervaring en er anderzijds betekenis aan geven binnen het levensgebied van het geloof. Een belangrijk voorbeeld is het woord ‘kracht’. Mischa gebruikte dat woord in de zin van een scheppende kracht of levenskracht. De kracht is de oorsprong en beweging van al wat is. Het hele universum en alles wat er in is, is uit de kracht voortgekomen. Buiten de kracht is er niets. Het is een onpersoonlijke, niet nader te bepalen grootheid van een geheel andere orde.

Het woord kracht is een synoniem voor God. In de eerste versie van de belijdenis stond een aantal maal God waar nu kracht staat. Johan Goud kon daar niet mee leven. *‘Dat je God ook als bron van kwaad ziet. Dat was een brug te ver’*

13. Op 19 maart 2005 verscheen van Jan Oegema in de bijlage Letter & Geest van dagblad *Trouw* het artikel ‘De toekomst der religie is begonnen’ over mensen die niet geloven, maar wel religieus zijn, vooral vanuit literaire interesse. Later verscheen van zijn hand nog het tweeluik ‘Een lied voor zuster Benedicta I en II’ (24 december 2005 en 7 januari 2006) waarin hij reflecteert op de reacties die zijn artikel opriep. Dat waren niet alleen acht lange essays in *Trouw* tussen 15 april 2005 en 14 oktober 2006, reacties in andere bladen en kranten, en een tweetal studiedagen (Bezinningscentrum PKN en Redemptoristenklooster Wittem), maar vooral een groot aantal mensen die zich, net als Mischa herkenden in de beschrijving van de soloreligieus.

(interview 12 november 2007). Voor Goud waren God en de liefde met elkaar verbonden. Ze respecteerde dat, maar zag het zelf anders. Dat hangt samen met haar levensgeschiedenis. Ze was de afgelopen jaren door haar werk voor Amnesty zo vaak met allerlei vreselijke dingen geconfronteerd, dat ze niet meer kon zeggen: 'God is liefde'. *'Ik heb nergens over te klagen, persoonlijk, maar het algemene idee dat God liefde is, nee, nee. Dat is al opgehouden toen ik [van] de Holocaust [hoorde]. Dat was al toen ik zeventien was. Daarna heb ik die twee begrippen nooit meer met elkaar verbonden'* (interview 12 november 2007). Omdat het echter niets afdeed aan wat ze wilde zeggen, veranderde ze 'God' in 'kracht'.

Mischa's belijdenis was het resultaat van reflectie op de ervaring en de vraag die eruit voortkwam: hoe kan rechtvaardigheid de centrale waarde zijn van een gelovige overtuiging waarin voor God geen plaats meer is? In het woord kracht uit haar belijdenis kreeg de God gestalte waartegen haar woede zich richtte: een God die met zijn rug naar de wereld zit en zich van mensen niets aantrekt. Tegenover die God staat de mens die niet onverschillig is. Omdat rechtvaardigheid niet van God zal komen, noch gefundeerd kan worden in God, komt het aan op de mens. Het belangrijkste vermogen van de mens is dan ook: onderscheid maken tussen goed en kwaad. Daarmee is ook de opdracht gegeven om het goede te doen.

De vraag of de mens daar wel toe in staat is, beantwoordde Mischa voorzichtig. *'Alles is een worsteling. Je hebt Popper gelezen?'¹⁴ Het gaat allemaal met veel gerommel en voor een deel per ongeluk en voor een deel met opzet. Het is piecemeal engineering, dus met kleine stapjes en met veel vergissingen komt er dan uiteindelijk toch iets, komt er dan toch wel iets uit wat je wat verder brengt. Het is niet zo dat het wat dat betreft absolute dingen zijn'* (interview 12 november 2007). Mischa gelooft echter in een ontwikkeling ten goede en meent die ook te kunnen zien. Aanvankelijk werd de moraal geregeerd door ethnocentrisme: uitsluitend denken in het belang van de eigen groep. Jezus heeft een grote rol gespeeld bij het doorbreken daarvan. Hij stelde de vanzelfsprekende grenzen van het Joodse volk ter discussie en droeg zo bij aan de ontwikkeling van de moraal. Het ter discussie stellen van het ethnocentrisme is onderdeel van een lange ontwikkeling in het christendom. Mischa noemde de Partij voor de Dieren als een groep die weer een stap verder gaat: zij stellen het antropocentrisme ter discussie.

Voor Mischa heeft de teleurstelling in God langzaamaan plaatsgemaakt voor een geloof in de mens. De mens die onderscheid maakt tussen goed en kwaad, zich verantwoordelijk voelt om rechtvaardigheid gestalte te geven, en de hoop levend houdt op een betere wereld heeft de plaats ingenomen van God. Deze overtuiging is gegroeid op haar verloren geloof. Het is ook geen breuk met dat ongelooft, maar een herinterpretatie in termen van het levensgebied van het ge-

14. Mischa verwijst hier naar Karl R. Popper *The Poverty of Historicism* uit 1957.

loof. Het is een overtuiging, zei ze, die teruggaat op iets *‘dat zich aan het rationele onttrekt. Dat is iets heel wezenlijks. Dat zit heel diep. Dat is ook niet goed in woorden onder te brengen. Daar kan ik op een bepaalde manier ook niet bij’* (interview 12 november 2007).

8.4 De verhouding tot de remonstrantse traditie

8.4.1 Een gepersonaliseerde verhouding tot de remonstrantse traditie

Mischa hechtte er sterk aan dat de woorden van haar belijdenis haar eigen woorden waren. *‘Ik heb niks hiervan overgeschreven. Dus dit is niet aan een bron ontleend’* (interview 12 november 2007). Bij nadere beschouwing ligt dat iets genuanceerder. Mischa begint haar belijdenis met een aantal stellingen in de vorm ‘God is niet ... en niet ...’. Het zijn verwijzingen naar gangbare manieren van spreken over God waar Mischa zich tegen afzet. Ze geeft ermee uiting aan haar agnostische geloof en stelt in het vervolg van haar belijdenis haar persoonlijke opvattingen tegenover die gangbare manier van spreken.

Hetzelfde procédé hanteert Mischa tegenover de remonstrantse traditie. In haar belijdenis verwees ze twee maal naar de remonstrantse belijdenis van 2006. Deze verwijzingen zijn niet instemmend, ze nam er juist afstand van. In de derde alinea stelde ze, tegenover het beeld uit de remonstrantse belijdenis van God als ‘ondoorgronde liefde’, dat ‘deze kracht [...] ook ondoorgronde onverschilligheid en haat’ is en ‘de geest die van deze kracht uitgaat, bezielt niet alleen tot wat heilzaam is en goed’. In de vierde alinea zei ze: ‘Ik weet niet of Jezus ons heilig voorbeeld van wijsheid en moed is en ik ervaar zeker niet dat hij ons “Gods” eeuwige liefde nabij brengt. Integendeel: zijn lot maakt op onbarmhartige wijze duidelijk dat “de kracht die in alles werkt” zich niet bekommert om wat mensen elkaar aandoen en daarbij geen onderscheid maakt tussen de heel speciale persoon Jezus en gewone mensen’ (GbM). Hoewel Mischa hiermee inhoudelijk afstand neemt van de tekst van de remonstrantse belijdenis voegt ze zich er tegelijk op paradoxaal wijze mee in de traditie. Ze geeft vooral aan zich te willen verhouden tot de remonstrantse traditie.

Dit kiezen van een eigen verhoudingswijze is een kernwaarde van het persoonlijke geloven naar remonstrants inzicht. Heleen vertelde bijvoorbeeld dat de eerste versie van haar persoonlijke belijdenis een lichte bewerking was van de remonstrantse geloofsbelijdenis van 2006. Goud drong er echter op aan dat ze een echt persoonlijke tekst zou schrijven. Het is een tekst geworden die draait om haar ervaringen met de drie personen van de christelijke drie-eenheid in de volgorde van de remonstrantse geloofsbelijdenis, die begint met Gods Geest en via Jezus bij God uitkomt. Bovendien begint ze de derde alinea met een aanhaling uit

de Remonstrantse Geloofsbelijdenis. ‘Ik geloof in Jezus, een van Gods Geest vervulde mens, het gelaat van God dat ons aanziet en verontrust. Hij had de mensen lief en werd gemarteld en gekruisigd’ (2006: r. 14-5).¹⁵ Heleens verhouding tot de traditie is weliswaar niet kritisch, zoals die van Mischa, maar ze hebben gemeen dat de structuur van het gezamenlijke belijden terugkomt in hun persoonlijke belijdenis.

Paul koos voor een veel vrijere verhouding. Hij verwees naar ‘de geloofsbelijdenis van 2006’ en noemde die een symbool van ‘een echt gelovige en actieve gemeenschap’ (GbP). Inhoudelijk is Pauls belijdenis vooral beïnvloed door de Jehova’s Getuigen en een tweetal aan de theosofie verwante denkwijzen waarmee hij vertrouwd is. De eerste denkwijze is die van de antroposofie.¹⁶ Paul besloot, zo zagen we, tijdens zijn studententijd de docentenopleiding van de Vrije School te volgen. De tweede denkwijze is die van de Vrij-Katholieke Kerk (VKK). Dit kleine wereldwijde kerkgenootschap is in 1916 voortgekomen uit de Oud-Katholieke Kerk en de Theosofische Vereniging. Inmiddels is de band met de theosofie vooral een historische en zijn weinig vrij-katholieken ook lid van de Theosofische Vereniging.

Tijdens een bijeenkomst van het UC¹⁷ vertelde bisschop Baaij dat naar zijn idee in de Vrij-Katholieke Kerk wordt gezocht naar een synthese tussen de weg van Boeddha, die gekenmerkt wordt door wijsheid en mededogen, en de weg van Christus, die gekenmerkt wordt door liefde en barmhartigheid. Hij zag het als twee gelijkwaardige wegen naar hetzelfde doel. Dit is een uiting van de vrij-katholieke overtuiging dat uiteindelijk alle religies teruggaan op één oerreligie.¹⁸ Paul gaf aan zich deels te herkennen in die opvatting, maar gaf toch het primaat aan ‘het christelijk belijden’ (interview 14 juli 2008). Hij bezocht diensten van de VKK vooral om de beleving van de liturgie.

Wat de invloed van de Jehova’s Getuigen op Paul is, valt moeilijk vast te stellen. In ieder geval deelde hij met hen, naast een hierboven genoemde manier van

15. Uit de remonstrantse geloofsbelijdenis van 2006: appendix 4.1. Naar deze belijdenis wordt verwezen door alleen het jaartal te noemen en daarna een regelnummer. Hetzelfde geldt voor de remonstrantse geloofsbelijdenis van 1940: appendix 4.1.

16. Rudolf Steiner trad in 1902 toe tot het Theosofisch Genootschap. Hij nam tien jaar, vooral binnen de Duitse afdeling, een vooraanstaande positie in. Hij verschilde van de andere theosofen door een sterkere oriëntatie op de filosofie. Daarvan getuigde zijn boek *Philosophie der Freiheit* (1894), waar Paul in het interview een aantal maal naar verwijst. Zijn breuk met de theosofische beweging kwam voort uit ongenoegen met de exclusieve oriëntatie op de oosterse wijsheidsleraren van de theosofen. Steiner stelde daar een eigen christelijke beschouwing op de ontwikkeling van de mensheid voor in de plaats. De definitieve breuk met het Theosofische Genootschap ontstond toen hij zich met zijn Antroposofisch Genootschap afscheidde (Von Stuckrad 2014: 217-9).

17. Appendix 1

18. Bij gebrek aan betere bronnen is hier het lemma in Wikipedia geraadpleegd: http://nl.wikipedia.org/wiki/Vrij-katholieke_Kerk (geraadpleegd op 2 augustus 2014).

spreken, een zeker crisisbewustzijn. Jehova's Getuigen geloven dat de wereld zich in de eindtijd bevindt. Pauls crisisbewustzijn wordt in de eerste plaats ingegeven door zijn bezorgdheid over milieuvervuiling en klimaatverandering. In de slot-alinea van zijn belijdenis komt tot uitdrukking dat deze thematiek voor hem een sterk religieuze lading heeft.

Dat Pauls belijdenis blijkt geeft van de invloed van de theosofie en de Jehova's Getuigen is verrassend gezien de verschillen tussen beide bewegingen onderling en ten opzichte van de remonstranten. In het licht van Pauls levensverhaal echter is het minder verwonderlijk. Zijn breuk met de Jehova's Getuigen bijvoorbeeld kwam niet voort uit een geloofsinhoudelijk verschil van inzicht, het ging om de vrijheid. Hij werd liever uit die geloofsgemeenschap gezet dan dat hij zijn persoonlijke vrijheid opgaf. *'Ze stelden mij voor de keus: of ik zou de politiek vaarwel zeggen, of ik zou uit hun gelederen uitgekotst worden. Nou toen heb ik me geen moment bedacht, de vrijheid is me boven alles lief'* (interview 14 juli 2014).

8.4.2 Deel uitmaken van een geloofsgemeenschap

Voor Mischa en Heleen was de geloofsgemeenschap een belangrijk motief om lid te worden. Mischa voelde zich weliswaar verwant met de soloreligieuzen, maar, zei ze, *'solo is wel erg mager'* (interview 12 november 2007). De betekenis van de geloofsgemeenschap was volgens Mischa, dat deze verantwoordelijk is voor het op gang houden van de ontwikkeling ten goede in de onderlinge omgang en het levend houden van de hoop dat een betere wereld mogelijk is.

Voor Heleen gold in grote lijnen hetzelfde. Ze zei: *'Ik voel me gelukkig doordat ik meer contact heb met mensen die op dezelfde golflengte zitten in de kerk. Een soort tweede thuis heb je d'r bij gekregen'* (interview 2 september 2008). De maatschappelijke betekenis van de geloofsgemeenschap betrof echter vooral een verandering die ze bij zichzelf waarnam. Sinds ze lid was geworden van de RB stelde ze zich anders op tegenover mensen die het moeilijk hebben. *'Het bijzondere vind ik dat sinds ik geloof het gemakkelijker is om anderen te helpen. Net of ik het vanzelfsprekend vind. Daarvoor dacht ik van, ja nou, maar ik heb ook dat of dat te doen, terwijl het nu veel makkelijker voorrang krijgt'* (interview 2 september 2008).

Voor Paul ligt dat anders. De persoonlijke betekenis van de geloofsgemeenschap is voor hem de mogelijkheid om te getuigen van de maatschappelijke verantwoordelijkheid van de kerken. In het verlengde van de geringe betekenis die hij hecht aan de theologie ziet hij ook de verschillen tussen de kerken als van ondergeschikt belang. Het gaat bovenal om de verantwoordelijkheid van de kerken voor de schepping. *'Die kerken, ja kijk eens, ik vind het best dat ze lekker met elkaar kunnen kissebissen, want ik moet altijd denken aan wat de Fransen zeggen: "Au choqué des opinions, la vérité jaillit." Laten ze maar eens goed met elkaar kabbelen, misschien worden ze dan ooit wel eens een keertje wijzer. Zo zie ik dat,*

haha. Maar een gemeenschappelijke inzet voor waar het werkelijk in de wereld om gaat, dat bedoel ik. Want ik ken mensen die zeiden: "ja, de eenheid in de kerken kun je toch nooit bereiken". Nee, dat hoeft ook helemaal niet. Als ze maar eensgezind zijn om werkelijk een groots werk aan te pakken, hè. Nou ja, dat probeer ik dan in alle kerken waar ik dan kom' (interview 14 juli 2008).

Paul is in de loop van zijn leven actief geweest in uiteenlopende geloofsge-meenschappen en bewegingen. Hij noemt zich *'een vliegende kraai die overal een graantje meepikt en wat achterlaat'* (interview 14 juli 2008). Dat hij lid is geworden van de remonstranten betekent niet het einde van zijn religieuze nomadisme. Een belangrijke reden om elders naar de kerk te gaan, is dat in de kerkdiensten van de remonstranten weinig te beleven is. Hij bezoekt samen met zijn vrouw de remonstrantse kerkdiensten, maar haast zich soms nog naar de Vrij-Katholieke Kerk om daar het slot van de mis mee te maken.

De persoonlijke betrokkenheid van Paul ligt dus eerder in het verlangen iets achter te laten, dan in de verbondenheid met de geloofsgemeenschap zoals Mischa en Heleen die beleven. Paul neemt deel om zijn overtuiging naar voren te brengen in de kerken waar hij komt. Zijn enthousiaste deelname aan een groot aantal kringen heeft daar mee te maken. Zo heeft hij in het UC een keer een avond mogen spreken over zijn visie op het milieu, voorafgaand aan de vertoning van Al Gore's film *An Inconvenient Truth*.

In de bevestigingsdienst – in de RGDH de Pinksterdienst – krijgt de verbondenheid met de geloofsgemeenschap voor alle nieuwe leden een uitdrukking. Ze komen met de kerkenraad de kerk binnen. Ze zijn dan officieel al lid doordat zij in de kerkenraadkamer de beginselverklaring ondertekenden. Die handeling bezegelde hun lidmaatschap van de RB. In de kerkdienst lezen ze na de overdenking hun belijdenis voor en worden daarna bevestigd als lid van de gemeente. Dit voorlezen van de persoonlijke geloofsbelijdenis is een meer recent verschijnsel. Het gebeurt ook niet in iedere remonstrantse gemeente, maar het gebeurt wel steeds vaker.

Door een belijdenis voor te lezen in een dienst verandert hij van karakter. Hij wordt minder een uitdrukking van het persoonlijke geloven en meer een kerkelijke vorm waarin de betekenis van het persoonlijke geloven gestalte krijgt. Vroeger werd de tekst uitsluitend besproken met de predikant. Dat was een besloten setting. In een kerkdienst, die in principe voor iedereen toegankelijk is, wordt het een publiek getuigenis van het persoonlijke geloof. Door de bereidheid die te delen krijgt de persoonlijke geloofsbelijdenis een status naast de gezamenlijke geloofsbelijdenis en de beginselverklaring.

9. Remonstrants confessionnalisme

9.1 Inleiding

Persoonlijke geloofsbelijdenissen zijn een uitdrukking van de eigen identiteit in termen van de kerkelijke traditie waartoe ze zich verhouden. Dat de oudste confessies van de lutherse en gereformeerde reformatie van de hand van individuele reformatoren waren, maakt ze niet tot persoonlijke geloofsbelijdenissen. In hun belijdenissen zetten reformatoren als Luther, Melancton of Zwingli weliswaar hun goed recht en dat van hun medestanders uiteen en verdedigden ze de orthodoxie van hun opvattingen, het kerkelijke karakter echter dat de lutherse en gereformeerde reformatie vanaf het begin kenmerkte, maakte dat deze belijdenissen eerder golden als een gezamenlijke geloofsbelijdenis dan als een persoonlijke.

Deze belijdenissen zetten de toon voor de kerken die sinds de zestiende en de zeventiende eeuw ontstonden. Vrijwel iedere kerk of beweging stelde een eigen geloofsbelijdenis op. Voor deze gezamenlijke geloofsbelijdenissen geldt dus dat ze, net als persoonlijke geloofsbelijdenissen, een uitdrukking van de eigen identiteit zijn, in dit geval van het betreffende kerkgenootschap. Het feit dat er kerkgenootschappen zijn met een eigen geloofsbelijdenis die geldt als grondslag van dat kerkgenootschap stamt dus uit de Reformatie. Het zijn dan ook in de eerste plaats protestantse kerkgenootschappen die een dergelijke geloofsbelijdenis kennen.

In deze *Age of Confession* (Pelikan 2003: 459) ontstond de visie op de status en betekenis van de belijdenissen in protestantse kerken, katholieke kerk en, in mindere mate, de oosters-orthodoxe kerken (Pelikan 2003: 466-7). Die visie op het onderschrijven van een belijdenis, op wat het wil zeggen dat een geloofsbelijdenis de grondslag van een kerkgenootschap is, en op hoe belijdenissen gelezen en geïnterpreteerd behoren te worden, is nog altijd maatgevend. Kort gezegd komt die visie erop neer dat geloofsbelijdenissen een middel zijn om de eigen identiteit te verwoorden, verschillen van inzicht met anderen uit te vechten, en de eigen katholiciteit te beargumenteren.

Naast deze particuliere belijdenissen of confessies bestond al een drietal klassieke, oecumenische geloofsbelijdenissen, waarvan het Apostolicum en de geloofsbelijdenis van Nicea-Constantinopel de bekendste waren.¹ De confessies van

1. De derde is de geloofsbelijdenis van Athanasius.

de Reformatie betuigden vaak uitdrukkelijk hun instemming met het Credo (Pelikan 2003: 462). De klassieke geloofsbelijdenissen hadden net als de confessies van de reformatie de functie van grondslag, maar voor de gehele christelijke kerk en niet voor een kerkgenootschap als zodanig.

Binnen de kerken van de protestantse reformatie wordt wel verwezen naar dit onderscheid door te spreken over het Credo, wanneer de klassieke belijdenissen, en dan vooral het Apostolicum worden bedoeld, en over confessies, wanneer de belijdenissen die in de reformatieperiode ontstaan worden aangeduid (Pelikan 2003: 457-459).² De klassieke geloofsbelijdenissen kregen gestalte tijdens zeven oecumenische concilies die plaatsvonden tussen 325 en 787 (Pelikan 2003: 9-18).³ Oecumenisch wil zeggen dat ze voorafgingen aan de breuk tussen de oosterse en de westerse kerk en daarmee voor beide tradities als orthodox golden.

Aan de orthodoxie van het Credo lagen drie veronderstellingen ten grondslag. In de eerste plaats dat er een directe lijn was van de evangeliën naar het Credo. In de tweede plaats dat het geloof dat beleden werd in het Credo en dat werd vastgesteld op de oecumenische concilies identiek was met het geloof waarvan het Nieuwe Testament getuigde. In de derde plaats dat de continuïteit van dat geloof de essentie was van de orthodoxie en discontinuïteit de essentie van ketterij (Pelikan 2003: 9). De klassieke geloofsbelijdenissen brachten wat dat betreft een opvatting van geloven en een inhoudelijke doctrine naar voren die werd geacht te gelden voor de gehele kerk en christenheid.

Daarmee hadden de klassieke geloofsbelijdenissen een status die de confessies van de periode van de reformatie ontbeerden. Dat verschil was een gevolg van de discussie die ten tijde van de reformatie binnen de westerse traditie ontstond over de vraag of de kerk van Rome de belichaming was van dat orthodoxe geloof. Welk gezag besliste eigenlijk over de juiste interpretatie van de orthodoxie? De confessies uit de periode van de reformatie getuigden daarmee van de erosie van een gezamenlijk erkend gezag (Pelikan 2003: 462-5). Voor de meeste protestantse kerken en tradities gold dat het gezag van de overheid in de plaats trad van het gezag van de ene kerk.

2. Pelikan noemt het onderscheid 'arbitrair en historisch inconsistent' (Pelikan 2003: 458). Zo worden de klassieke belijdenissen ook wel confessies genoemd. Bovendien zijn geloven (lat.: *credo*) en belijden (lat.: *confessio*) klassieke correlatieven, iets wat nog zichtbaar is in de Engelse aanduiding *confessions of faith* en het Nederlandse geloofsbelijdenis. Deze wederkerigheid gaat terug op de apostel Paulus. In zijn brief aan de Romeinen (10, 9-10) spreekt Paulus over geloven in het hart en belijden met de mond als voorwaarde voor rechtvaardiging en redding (Pelikan 2003: 35-6). Ondanks het arbitraire karakter weerspiegelt het onderscheid dat er in de geschiedenis van het christendom bij uitstek twee perioden waren waarin belijdenissen een centrale rol speelden. Het onderscheid tussen Credo in enkelvoud en confessies in meervoud laat bovendien de verschillende betekenis van beide perioden zien.

3. Het gaat achtereenvolgens om: Nicea I (325), Constantinopel I (381), Efeze (431), Chalcedon (451), Constantinopel II (553), Constantinopel III (680-1), Nicea II (787).

De verhouding tussen kerk en staat was echter in de verschillende tradities van de reformatie verschillend geregeld. Binnen de lutherse traditie verkreeg de Augsburger confessie een transnationale betekenis. Binnen de gereformeerde traditie stelden verschillende landen en gebieden hun eigen geloofsbelijdenissen op. Binnen deze traditie werden maar enkele confessies opgesteld met een trans- of internationale betekenis. Een voorname uitzondering op de gereformeerde regel vormden de Dordtse Leerregels (Pelikan 2003: 468-469).⁴

9.2 Historische ontwikkelingen

9.2.1 Oorsprong van de RB in het confessionele tijdperk

De remonstrantse belijdenis (*confessio sive declaratio*) uit 1621 ontstond in het confessionele tijdperk, de periode die volgt op de Reformatie, en draagt ook alle kenmerken van die periode. Ze kwam niet voort uit een katholiek-protestantse polemiek, maar uit een interne calvinistische theologische twist, die gepaard ging met een nationale politieke crisis. De aanzet hiertoe gaf de Leidse theoloog Jacobus Arminius. Hij kreeg moeite met de centrale plaats van de predestinatieleer in Calvijns dogmatiek en de verdere radicalisering ervan door volgende generaties calvinistische theologen. Hij kwam hierover in conflict met een andere Leidse hoogleraar: Franciscus Gomarus. Gomarus en zijn medestanders betichtten Arminius ervan dat hij inging tegen de Nederlandse Geloofsbelijdenis (NGB). Die zette de voorbeschikkingsleer inderdaad uiteen in de termen waar Arminius moeite mee had.

Tegen dit verwijt bracht Arminius in dat niet belijdenissen toetssteen zijn voor de waarheid van een overtuiging. Dat is de bijbel als Gods woord. Hij bracht zijn twijfels naar voren of de NGB wel spoorde met de bijbelse voorstelling van de voorbeschikking. In een rede bij de overdracht van zijn rectoraat van de Leidse Universiteit in 1606 pleitte Arminius voor een synode, een broederlijk overleg onder gezag van de overheid, om over de juistheid van de verschillende opvattingen te discussiëren. Gehoord de discussies kon zo nodig de NGB bijgesteld worden. Een dergelijke synode kwam er niet. Arminius maakte ook de afloop van het conflict niet mee. Hij stierf in 1609.

Daarmee waren de arminiaanse twisten echter niet ten einde. In 1610 verscheen de Remonstrantie, waarin vrienden en leerlingen aangaven de erfenis van Armi-

4. Bij de synode van Dordrecht waren 26 buitenlandse theologen aanwezig, representanten van de verschillende gereformeerde kerken. In de commissie van zes theologen die de uiteindelijke tekst vaststelde zaten drie buitenlandse theologen (Van Leeuwen 2012a: 6-7).

nius levend te willen houden.⁵ Uiteindelijk werd in 1618 door de Staten van Holland toch een synode bijeengeroepen. Die had echter niet het broederlijke karakter dat Arminius had gewenst. Het werd een synode op grondslag van de bijbel en de NGB, waar de remonstranten werden gedaagd onder de beschuldiging van ketterij. Ze kregen maar beperkt de gelegenheid hun standpunten uiteen te zetten. Uiteindelijk werden de remonstrantse predikanten, na voortdurende kritiek op de procedures, door een woedende synodevoorzitter weggestuurd van de synode (Van Leeuwen 2012a: 7).

De Dordtse synode leverde geen eenduidig resultaat op. In ‘de Dordtse leerregels’ werd gekozen voor een middenweg tussen de gomaristische en arminiaanse uitersten. Dit was vooral te danken aan de matigende invloed van buitenlandse theologen. Het resultaat van de synode was echter dat de NGB officieel werd vastgesteld en met de Heidelberger Catechismus een belijdenisgeschrift werd van de nationale kerk. Daarbij werden de Dordtse Leerregels, aangevuld met een veroordeling van remonstrantse dwalingen, een derde belijdenisgeschrift van die kerk (Van Leeuwen 2006a: 15; 2012a: 7-8). Ongeveer gelijktijdig werden tweehonderd remonstrantse predikanten uit hun ambt ontzet en werden tachtig van hen verbannen.

In ballingschap richtte een aantal remonstrantsgezinde predikanten in reactie de Remonstrantse Broederschap op. Zij voelden zich onjuist behandeld. Zij hadden niet de gelegenheid gehad hun standpunten uiteen te zetten. Bovendien werden hun opvattingen verkeerd voorgesteld en daarmee waren ze op onterechte gronden veroordeeld. Daarbij kwam nog dat zij principieel van mening waren dat de synode buiten haar bevoegdheid trad door belijdenisgeschriften tot norm te maken voor het persoonlijk geloof. Zij besloten daarom hun opvattingen in een eigen belijdenis uiteen te zetten.

Dat kon niet meteen op onverdeelde instemming rekenen. Een kleine groep remonstranten onder leiding van predikant en dichter Camphuijsen verzette zich.⁶ Deze groep was principieel tegen belijdenissen omdat deze naar hun idee onvermijdelijk tot instrument van uitsluiting werden en tot onverdraagzaamheid leidden. Zij pleitten voor een niet-confessioneel christendom (Kuiper & Van Leeuwen 1994: 23-5; Van Leeuwen 2006a: 16).⁷

5. Het eerste deel van die tekst gaat over de status van belijdenissen (Van Leeuwen 2010a: 31).

6. Er bestaat een aan Camphuijsen toegeschreven *Waerschouwinghe voor de verdruckte Ghemeente over 't stellen van een Confessie*. Hoewel dit niet onomstreden is, wordt in remonstrantse kring deze tekst gewoonlijk wel aan hem toegeschreven. Daarbij speelt een rol dat vaststaat dat hij zich losmaakte van de RB toen duidelijk werd dat de belijdenis van 1621 er ondanks zijn bezwaren toch zou komen (Van Leeuwen 2006a: 24 n.6).

7. Leszek Kolakowski [1969] *Chrétiens sans église: La conscience religieuse et le lien confessionnel au xviie siècle* (Traduit du Polonais par Anna Posner). Editions Gallimard: Paris (pp. 86-129).

De buitendirecteuren van de broederschap kwamen met een antwoord op deze bedenkingen. Ze voelden zich door verdachtmakingen van ketterij gedrongen tot het opstellen van een belijdenis. Ze zouden er, aldus de verdachtmakingen, het zwijgen toe doen om hun ware aard te verdoezelen (Kuiper & Van Leeuwen 1994: 22). Bovendien bestreden zij de principiële afwijzing van belijdenissen door Camphuijsen en de zijnen. Zo zeiden ze het in de Voorrede tot de Belijdenis van 1621: belijdenissen functioneerden ‘òfwel als vuurbakens [...] die onvoorzichtigen en onverstandigen de ondiepten van dwalingen en de zandplaten, schadelijk voor vroomheid en heil, zouden aanwijzen en tonen, òfwel tegen de lasteraars [...] als apologieën, waaruit ieder zou kunnen begrijpen hoe ver [de opstellers] afstonden van die dwalingen, godslasteringen en vergrijpen, die hen door de laster van bepaalde kwaadwillige mensen onder de neus werden geduwd.’ (Kuiper & Van Leeuwen 1994: 45-6).

Deze Voorrede had het karakter van ‘een belijdenis over belijdenissen’ (Van Leeuwen 2006a: 16). De opstellers zetten er hun standpunt inzake belijdenissen in uiteen. Dat is samen te vatten in drie punten. In de eerste plaats betwistten ze niet dat belijdenissen, hoewel niet absoluut noodzakelijk, toch nuttig en geoorloofd waren, tot op zekere hoogte zelfs nodig konden zijn (Kuiper & Van Leeuwen 1994: 38-43). Ze mochten echter, in de tweede plaats, niet heersen over het eigen geweten van mensen (Kuiper & Van Leeuwen 1994: 50-2). Belijdenissen waren documenten van menselijke makelij, en als zodanig niet onfeilbaar. De enige norm voor het geloof was de bijbel als Woord van God (Kuiper & Van Leeuwen 1994: 44-6). Daarom, in de derde plaats, waren belijdenissen principieel herzienbaar, als het inzicht ontstond dat ze strijdig waren met Gods Woord (Kuiper & Van Leeuwen 1994: 52-3).

De belijdenis van 1621 en vooral de Voorrede markeerde het beginpunt van een eigen remonstrantse traditie van belijden. Die kenmerkte zich door een relativerende houding tegenover belijdenissen. In een tijd waarin belijdenissen instrumenten waren om verschillen van inzicht op het scherpst van de snede uit te vechten en ze niet alleen de hoofdpunten van het eigen geloof bevatten, maar ook het geloof van andere groeperingen veroordeelden, pleitten de remonstrantse predikanten voor een functioneel gebruik van belijdenissen. Ze erkenden dat belijdenissen een belangrijke rol konden vervullen voor het persoonlijke geloof van mensen en uitdrukking waren van een gezamenlijke identiteit, maar dat maakte ze niet tot een maatstaf van een waar geloof of een ware kerk.

Dat de remonstranten kozen voor het genre van de belijdenis om hun standpunten uiteen te zetten was historisch bepaald. Tijdens de Reformatie was de belijdenis het genre bij uitstek om de eigen identiteit in tot uitdrukking te brengen. De remonstranten voegden zich naar die eigentijdse norm. De belijdenis van 1621 werd echter niet de grondslag van een nieuw kerkgenootschap. De remonstranten hadden bezwaren tegen hun excommunicatie uit de vaderlandse kerk. Zij zagen

die als onwettig en bleven zich beschouwen als lid van de gereformeerde kerkfamilie die in Dordt samenkwam, al werden ze daaruit verstoten. Onder die omstandigheden richtten zij een broederschap van predikanten op die sympathisanten bedienden en bezochten. De kern van hun identiteit was echter het motief van het verstoten kind (Barnard 2006: 14).

9.2.2 Het ontstaan van een remonstrants zelfbewustzijn

De remonstranten bleven tot eind achttiende eeuw een gedoogde, zelfstandige denominatie met eigen kerken, predikanten en statuten. Pas na de ondergang van de Bataafse Republiek in 1801 werd de RB officieel erkend als een zelfstandig kerkgenootschap. Ook als officiële denominatie echter beschouwden de remonstranten zich nog als een deel van de vaderlandse kerk en hoopten zij op ‘reparatie van grieven’. Tot in de negentiende eeuw beheerste het ideaal van een brede vaderlandse kerk, waarin plaats zou zijn voor verschillende christelijke confessies, de RB (Vuijk 2012).

Tussen 1850 en 1940 veranderde dat. Toen ontwikkelde de RB zich van een gematigd orthodoxe geloofsgemeenschap die streefde naar een terugkeer in de vaderlandse kerk tot een zelfbewuste, vrijzinnige geloofsgemeenschap die zich organiseerde als een belijdende kerk (Barnard 2006: 438-41). Achter deze ontwikkeling stond een eigen theologische richting die te typeren is als het remonstrantse modernisme.

De eerste aanzet tot het ontstaan van die richting was de overgang van de RB tot het theologisch modernisme. Dit theologische modernisme was een anti-autoritaire beweging die zich tegen alle vormen van dogmatisme verzette en dus ook anticonfessioneel was. Onder druk van modernistische predikanten en theologen werd in 1861 dan ook de instemming met de belijdenis van 1621 uit het Algemeen Reglement geschrapt (Barnard 2006: 66-8).

Dit was een eerste stap in een proces waarin het kerkelijke karakter van de RB ter discussie stond. De remonstranten organiseerden zich toen als een modern genootschap met als doelstelling ‘het religieuze leven te bevorderen’. Met deze zelfbewuste opstelling namen ze afstand van het motief van ‘het verstoten kind’. Kenmerkend voor dit moderne zelfbewustzijn was dat over de hele breedte van de RB, zij het niet overal in gelijke mate, kerkelijke aanduidingen en rituelen in onbruik raakten. Zo werd de aanduiding kerkgemeenschap uit de beginselverklaring geschrapt. Veel kerkenraden werden ‘besturen’. In Groningen werden de ‘verouderde kerkelijke gebruiken’ doop en avondmaal afgeschaft (Barnard 2006: 102, 105) en gold een togaverbod (Sirks 1953: 3). In Haarlem speelde de affaire Haen-

tjens⁸, waarin tot uitdrukking kwam dat afwijking van het modernisme kerkuchtelijke consequenties kon hebben (Barnard 2006: 178-184).

Alles wat naar orthodoxie zweemde, kon rekenen op verzet en protest van de zelfbewuste oudmodernen. K.H. Roessingh: *'De moderne mens was [...] "bijzonder balorig" geworden tegenover alles wat zich op geestelijk gebied met autoriteit aandiende.'* Hij wilde vanuit eigen verstand en zedelijk inzicht, op eigen gezag, de koers bepalen' (in: Kuiper en Van Leeuwen 1994: 74). Roessingh gaf de eerste aanzetten voor de eigen positionering van een tweede generatie moderne theologen. Hij signaleerde, als gevolg van een veranderde cultuurstemming, een verschuiving naar een meer christocentrische oriëntatie. Deze noemde hij rechtsmodern. Met de receptie van Roessinghs werk onder leiding van G.J. Heering verkreeg de door Roessingh gemaakte tegenstelling een principieel karakter en kwamen remonstrantse links- en rechtsmodernen tegenover elkaar te staan.

Ondanks deze polemiek mag de continuïteit van beide richtingen niet uit het oog verloren worden. Het zelfbewustzijn van de RB is een nalatenschap van de linksmodernen. De rechtsmoderne theologen gingen verder in dat zelfbewuste spoor, zij het met meer affiniteit met de kerkelijke vormen om dat zelfbewustzijn een uitdrukking te geven. Op het hoogtepunt van het oudmodernisme, rond 1880, was de kerk geen onderwerp waaraan theologen veel aandacht besteedden. Vanaf de tweede helft van de negentiende eeuw vormden de verschillende Nederlandse kerkelijke tradities een informele nationale kerk die als belangrijkste rol had de morele vorming van de burger. 'De protestantse predikanten [...] onderschreven deze opvatting. In hun werken en preken ontbrak, klassiek theologisch gesproken, de *locus de ecclesia*: de leer aangaande de kerk. Ze hadden geen besef van de kerk als een eigen morele gemeenschap' (Van Rooden 1996: 32). Er is geen reden om te veronderstellen dat de remonstrantse predikanten op deze regel een uitzondering vormden.

9.2.3 Verschuivingen worden zichtbaar in de beginselverklaringen

De rechtsmoderne theologen zetten echter aan tot een kritische herbezinning op de betekenis van christelijke en kerkelijke vormen voor de remonstrantse geloofsgemeenschap. In dat kader paste ook een heroverweging van het oudmoderne anticonfessionalisme. Belijden, zo meende G.J. Heering, was het hart van de kerk. Een vaak aangehaalde stellige uitlating uit de introductie tot zijn dogmatiek, *Ge-loof en openbaring*, getuigt daarvan: *'Zeer zeker moet elke kerk, die deze naam ver-*

8. Op paasmorgen 1905 zegt Haentjens in de dienst 'De Heer is waarlijk opgestaan'. De gemeente ziet in deze uitspraak haar vermoedens bevestigd dat Haentjens er orthodoxe opvattingen op na houdt en dringt aan op zijn vertrek.

dient, haar geloof weten te belijden. Elke christelijke kerk is een belijdende kerk' (Heering 1950: 33-4).

De ontwikkeling van de RB van een gematigd orthodoxe kerk tot een zelfbewuste belijdende kerk wordt weerspiegeld in de geschiedenis van een tekst die sinds 1928 de beginselverklaring heet.⁹ In 1861 werden de Sociëteitswetten vervangen door een Algemeen Reglement. In het eerste hoofdstuk van de *Wetten* was de grondslag van het kerkgenootschap verwoord. Onder de titel 'Van de Leer der Remonstranten en hunne onderlinge verdraagzaamheid' werd in drie punten de theologische positie van de RB uiteengezet. De RB achtte zich gebonden aan de Schrift. Bovendien wist zij zich verbonden met de geloofsbelijdenis van 1621. Die had weliswaar geen bindend karakter, maar gold als richtsnoer in tijden van vervolging. Ten slotte erkende de Broederschap ieder als medechristen die de Schrift aannam en andere christenen niet vervolgde (Barnard 2006: 66).

In de inleiding tot het *Algemeen Reglement* (1861) werd weliswaar nog verwezen naar dit eerste hoofdstuk. In plaats van het eerste hoofdstuk echter kwam een artikel 1 waarin de grondslag van het kerkgenootschap werd verwoord (Barnard 2006: 66-8).¹⁰ In die tekst werd gesteld dat de remonstranten het evangelie in overeenstemming met de bijbel beleden en verkondigden. Al in 1879 werd de tekst ingrijpend gewijzigd.¹¹ De nieuwe tekst had een uitgesproken linksmodern karakter. De RB presenteerde zich niet meer als een 'Christelijke kerkgemeenschap', maar als een modern genootschap. Bovendien sprak de tekst niet langer van het verkondigen en belijden in overeenstemming met de Schriften, maar van de doelstelling op de grondslag van het evangelie het godsdienstig leven te bevorderen. Deze tekst staat daarmee voor een breuk van de RB met normen van het verleden (Barnard 2006: 68-76), waarbij het loslaten van het bijbelgezag de belangrijkste was.

In 1926 stelde G.J. Heering in het convent voor om deze tekst te herzien. Het was zijn nadrukkelijke wens om een nieuwe beginselverklaring te formuleren waarin opnieuw recht werd gedaan aan het belijdende karakter van de RB, bij voorkeur door de uitdrukking 'belijden en verkondigen' in ere te herstellen (Barnard 2006: 372). Opvallend is dat Heering echter niet voorstelde het bijbelgezag te herstellen. Dat was kennelijk een gepasseerd station. Het definitief loslaten daarvan, door Johannes Magliano-Tromp de belangrijkste invloed van het modernisme op de RB genoemd, betekende dat er niet langer een externe gezagsbasis bestond waarop in discussies over identiteit en gezag kon worden teruggegrepen.

9. Sindsdien wordt met dat begrip gemakshalve ook naar de twee voorlopers van die tekst uit 1861 en 1879 verwezen (Barnard 2006: 377-8).

10. Appendix 4.2

11. Appendix 4.2

In de plaats van het bijbelgezag kwam het goed recht van iedere gelovige zelf te bepalen wat (nog) te geloven was.

Het verzet van de rechtsmodernen gold niet dit beginsel als zodanig, maar een al te assertieve uitleg van deze autonomie. De geloofsgemeenschap in een klassieke kerkelijke vorm was een belangrijke correctie op de doorgeschoten autonomie die de norm was in het oudmodernisme (Van Leeuwen 2006a: 19). Dit kreeg een uitdrukking in de frase ‘geworteld in het evangelie’.¹² Ten aanzien van de betekenis van dat evangelie maakte Heering een onderscheid tussen een ‘creatieve autonomie’ en een ‘reproducerende autonomie’: ‘een zelfstandig antwoord [...] op wat ons in het evangelie van Jezus Christus geopenbaard wordt’ (Meijering 2004a: 106). Leven en sterven van Jezus is de rechtstreekse openbaring van God die ‘als evangelie’ aanvaard dient te worden.

Deze ontwikkeling kan het beste geduid worden als een verschuiving van het bijbelgezag naar het gezag van de geloofsgemeenschap als de levende voortzetting van het evangelie van Jezus Christus. De predikanten die zich sterk maakten voor een nieuwe beginselverklaring, voorop G.J. Sirks (Barnard 2006: 374-5), waren zich ervan bewust dat wijziging op weerstanden zou stuiten bij gemeenteleden. Ze gebruikten hun persoonlijk gezag en ambtscharisma om de geloofsgemeenschap gestalte te geven in de traditionele kerkelijke vormen. Dat gezag was niets nieuws, maar met het wegvallen van het bijbelgezag kreeg het een andere betekenis. Het gezag van de predikant lag niet langer in het verlengde van het bijbelgezag, maar kreeg gestalte in de kerkelijke vormen waarin de RB werd georganiseerd.

9.3 Rond de geloofsbelijdenis van 1940

9.3.1 *De geloofsbelijdenis van 1940 en andere vrijzinnige belijdenissen*

Na de wijziging van de beginselverklaring in 1928 spanden G.J. Heering en anderen zich in om naast een beginselverklaring met een belijdend karakter ook tot een moderne remonstrantse belijdenis te komen. Het door Heering opgerichte convent van predikanten besprak die mogelijkheid meerdere malen (Barnard 2006: 392-3). In 1940 drong L.J. van Holk op de Algemene Vergadering in zijn wijdingswoord, een novum, aan op het opstellen van een belijdenis (Barnard 2006: 393-4). G.J. Heering bereidde met W.J. Wegerif (1889-1967) een eerste ontwerp voor. Dit werd door het convent van predikanten eenstemmig aanvaard. In de dienst op de kerstmorgen van 1940 werd de belijdenis in de gemeenten voor-

12. Appendix 4.2

gelezen en op de Algemene Vergadering van 1941 aan de gemeenten aangeboden als 'een geestelijk geschenk van het predikantencorps'.

Het aanvaarden van deze geloofsbelijdenis staat niet op zichzelf (Barnard 2006: 392-3; Hoenderdaal 1989: 211-6; Noordhoff 1933: 74-7). De remonstrantse belijdenis was de laatste van een viertal belijdenissen van vrijzinnige organisaties die tussen 1927 en 1941 werden opgesteld. De eerste was de beginselverklaring van de V.C.S.B. uit 1927. Deze uit de vrijzinnig christelijke jeugdbeweging voortgekomen beginselverklaring, had weinig raakvlakken met de remonstrantse geloofsbelijdenis. In deze beginselverklaring stond het zoeken naar de verhouding tussen vrije religiositeit en de christelijke traditie voorop. De weg die de V.C.S.B. daarin koos, was die van de openheid naar het religieuze leven in zijn volle breedte, vanuit het bewustzijn 'de diepste beginselen en krachten daartoe' te ontleenen aan de christelijke traditie (Noordhoff 1933: 74). De vrijzinnige jeugdbeweging hield er wat de kerk betreft eigen opvattingen op na.

De tweede vrijzinnige belijdenis was de beginselverklaring van de Centrale Commissie voor het Vrijzinnig Protestantisme (CC) uit 1931. Die tekst bracht tot uitdrukking dat de eenheid van het vrijzinnig protestantisme lag in de overeenstemming van godsdienstig beginsel. De tekst legde getuigenis af van dat beginsel (Hoenderdaal 1989: 213-4). Hiermee toonde de CC wat ze wilde zijn: de draagster van een vrijzinnig-protestantse oecumene waar plaats was voor het hele spectrum van vrijzinnige organisaties waaronder ook de RB. Vanuit de gedachte dat het geloof niet in formuleringen te vangen is, werd principieel gekozen voor de term beginselverklaring en niet belijdenis (Hoenderdaal 1989: 213).

De geloofsbelijdenis waarmee het Werkverband-Roessingh in 1933 kwam, had een ander karakter. Om te beginnen was dit in de eerste plaats een tekst waarin een groep leerlingen tot uitdrukking bracht wat hen bond in het geloof. Het werkgezelschap hield ter nagedachtenis van Roessingh en in zijn geest studieuze samenkomsten. De tekst was bedoeld als een leidraad bij de keuze voor te bestuderen onderwerpen en als een eigen bijdrage aan de vrijzinnige geloofsverwoordingen die in deze tijd ontstonden (Van Holk e.a. 1937: v). Dat de opstellers kozen voor de uitdrukking geloofsbelijdenis en niet beginselverklaring vloeide mede voort uit het feit dat de tekst niet de betekenis had van grondslag voor het werkgezelschap.

Hoewel de remonstrantse geloofsbelijdenis van 1940 een tekst was van een vrijzinnig protestantse organisatie, stemde zij meer overeen met de geloofsbelijdenis van het Werkverband-Roessingh dan met de beginselverklaringen. Niet alleen doordat voor de paragraaf over Christus uitdrukkingen waren ontleend aan de geloofsbelijdenis van het Werkverband. De functie en inhoud van de remonstrantse belijdenis was vergelijkbaar. Naast de in 1928 aangenomen beginselverklaring, die vooral betekenis had als grondslag van het kerkgenootschap, was de

geloofsbelijdenis een uitdrukking van het geloof waarin de opstellers en overige remonstranten zich verbonden wisten.

Voor de RB had de geloofsbelijdenis van 1940 een driedelige betekenis. In de eerste plaats leverde ze termen voor de geloofsbezinning. Zo zou de tekst, zoals we zagen, een functie gaan vervullen bij de catechisatie. In de tweede plaats was er een beperkte liturgische functie voorzien. Op kerkelijke hoogtijdagen en bij bijzondere gelegenheden kon ze gelezen worden (Barnard 2006: 396). In de derde plaats had ze een symbolische functie als de bekroning van de ontwikkeling van de RB tot een zelfbewuste belijdende kerk.

9.3.2 *Verschillende oecumenische contexten*

In 1923 had Roessingh gepleit voor eenheid en organisatie van het vrijzinnig protestantisme. In datzelfde jaar werd de CC opgericht waarin een groot aantal organisaties ging samenwerken (Van Leeuwen 2009). Deze samenwerking kende haar hoogtijdagen in de jaren dertig van de twintigste eeuw. Na de oorlog echter bleek dat achter de eendrachtige samenwerking grote onderlinge verschillen schuilgingen. Vanaf de jaren vijftig laaiden discussies op over de identiteit en koers van de samenwerking: vrijzinnig-christelijk of algemeen vrijzinnig. Toen in 1968 de VPRO zich terugtrok en in de jaren zeventig de vrijzinnige jeugdbeweging inzakte, kwijnde de vrijzinnige samenwerking weg (Van Leeuwen 2009: 177-8).

Naast de participatie in de nationale vrijzinnige samenwerking waren de remonstranten vanaf het begin van de twintigste eeuw betrokken bij verschillende internationale vrijzinnige bewegingen (Hoenderdaal 1989: 142-5). Door hun expliciet kerkelijke identiteit echter konden de remonstranten ook meedoen in internationale oecumenische verbanden. Zo werden zij in 1937 uitgenodigd om deel te nemen aan de oprichting van de Wereldraad van Kerken. In 1939 besloten ze aarzelend toe te treden. Door de oorlog duurde het tot 1948 voordat de Wereldraad werd opgericht (Cossee e.a. 2000: 103-4).

De RB was in oecumenische kwesties steeds sterk verdeeld. Om te beginnen waren er hoog oplopende discussies over de basisformule van de Wereldraad van Kerken: wij geloven in 'Jesus Christ, God and Saviour'. Ondanks het feit dat ze bezwaren hadden, konden zij in 1954 toch instemmen. In de eerste plaats omdat op hun aandringen de basisformule losgemaakt werd van de discussie over de constitutie van de Wereldraad. Daarmee verkreeg de formule een status die vergelijkbaar was met de remonstrantse geloofsbelijdenis: belangrijk, nuttig, noodzakelijk misschien, maar niet bindend voor het geweten (Witteveen 1989: 331-2; Cossee e.a. 2000: 103). In de tweede plaats vanwege het argument van G.J. Heering dat de formule niet orthodox hoefde te worden uitgelegd (Van Leeuwen 1984: 83-4). In de derde plaats om het praktische argument dat afhaken om de

basisformule waarschijnlijk betekend had dat de RB voorgoed afhaakte bij het oecumenische proces.

Een ander punt van discussie was het feit dat de Wereldraad na de Assemblee in Uppsala (1968) steeds vaker maatschappelijke uitspraken deed. Dit vergrootte de weerstand van een bepaalde groep remonstranten tegen de Wereldraad. 'Eerst was de belangstelling en sympathie gericht op dat deel van de oecumenische beweging, dat zich bezighield met praktisch christendom. Maar toen bleek dat [...] dit werk voor gerechtigheid en vrede gericht werd op de kwesties van het racisme en de tegenstand tegen de toestanden in Zuid-Afrika, waren er remonstranten die, uit angst voor een vermenging van geloof en politiek, nu liever zagen dat ruimer aandacht zou worden besteed aan de geloofsbezinning. Nu deed zich het merkwaardige geval voor dat ook de afdeling van de Wereldraad voor geloof en kerkorde inzag dat hun besprekingen niet buiten de wereldproblematiek konden omgaan, zodat er een versmelting tot stand kwam' (Hoenderdaal 1984: 213).

Bezinning op de maatschappelijke verantwoordelijkheid enerzijds en op de kerkelijke vormen anderzijds zijn gedurende de ontwikkeling van de RB tot een belijdende kerk steeds nauw verbonden geweest. Een belangrijke aanzet tot de bezinning op de praktische consequenties van het belijdende karakter van de Broederschap vormde het referaat 'Het sociale element in onze godsdienstprediking' dat G.J. Heering in 1921 hield voor de Algemene Vergadering. Dat referaat zou bekend worden onder de titel 'De kerk als maatschappelijk geweten'. Heering stelde daarin dat de RB was geroepen tot een profetische rol. Dat betekende dat ze zich niet afzijdig kon houden van maatschappelijke kwesties om zich uitsluitend te richten op innerlijke vroomheid. Ze diende zich juist uit te spreken over maatschappelijke kwesties, overigens zonder politiek te bedrijven op de kansel. Dat was haar roeping als kerkelijke geloofsgemeenschap (Barnard 2006: 325-6).

Heerings oproep betekende een breuk met een abstinente traditie (Barnard 2006: 344). Zijn referaat stuitte op de nodige bezwaren uit de hoek van aanhangers van die traditie. Een voorbeeld daarvan is de polemiekt die de Haagse jurist I. A. Nederburgh voerde met Heering en later ook met de Rotterdamse predikant P. Eldering, die in 1923 Heering bijviel in een referaat voor de Algemene Vergadering over hetzelfde onderwerp. De bezwaren van Nederburgh zijn samen te vatten als: de overtuiging dat de RB in de eerste plaats een religieuze functie had. Maatschappelijke betrokkenheid kwam voor rekening van ieders eigen verantwoordelijkheid. Het was iets dat mensen krachtens hun geloof deden. Een praktisch bezwaar was bovendien dat het predikanten aan de kennis en vaardigheden ontbrak om een zinnige bijdrage te leveren in het maatschappelijk debat (Barnard 2006: 326-35).

Ondanks deze bezwaren sprak de Algemene Vergadering zich in 1925 uit in een 'Verzoek aan de regering om uitbreiding van de wet op de dienstweigering'. Daarin werd gepleit voor het recht om op grond van gewetensbezwaren de dienst

te weigeren (Barnard 2006: 336-341). Op deze uitspraak volgden er meer. In 1931 werd geprotesteerd tegen de Wet op de Godslastering. In 1935 werd na een referaat van Van Holk¹³ een Verklaring over Volk en Staat aangenomen waarin de Broederschap zich uitsprak tegen de 'leerstellingen en methoden van den absoluten staat' (Slis 2006: 162; Barnard 2006: 341-3). In 1938 werd een motie aangenomen over het vluchtelingenvraagstuk. De motie verwierp een 'generaliseerenden maatregel, waarvoor alleen economische en materiele gronden worden aangevoerd' (Slis 2006: 162-3).

Na de oorlog nam de aandacht voor politiek en maatschappelijk bewustzijn alleen maar toe. Tussen 1957 tot 1984 volgde nog een zevental uitspraken. In 1957 aanvaardde de AV een motie tegen de kernbewapening. In 1967 adviseerde ze de Wereldraad van Kerken inzake Vietnam en het Midden-Oosten. In 1969 besloot ze twee procent van het eigen budget ter beschikking te stellen voor ontwikkelingshulp. In 1971 besloot ze tot 'Kontributie aan het Fund to Combat Racism'. In 1977 aanvaardde ze een 'Adres aan het Nederlandse bedrijfsleven inzake de gevolgen van buitenlandse investeringen op de sociale gerechtigheid, speciaal in Zuid-Afrika'. In 1980 nam een buitengewone Algemene Vergadering het standpunt van het IKV 'Help de kernwapens de wereld uit, om te beginnen uit Nederland' over. In 1984 ten slotte werd een resolutie aangenomen over Zuid-Afrika en Namibië (Slis 2006: 161-3; Hoenderdaal 1978: 25).¹⁴

Vooraf in de discussies over de kernwapens en zuidelijk Afrika liepen de gevoelens hoog op. In 1979 werd Waakt en Weegt opgericht uit onvrede met de vermeende politieke koers van de Remonstrantse Broederschap in deze tijd. Lideke In 't Veld zei erover¹⁵: *'[We] konden dat ook haast niet aan hè, ook theologisch niet. Bij ons bleef het echt in politieke discussies steken. De meerderheid was dan altijd wel voor de meer politieke beslissingen, Apartheid en Kernbewapening, maar het was een moeizame tijd. [...] Zodra die politiek een rol gaat spelen, dan komen wij toch een beetje in de problemen als broederschap. Daarna zijn er ook nooit meer echt politieke uitspraken gedaan, voor zover ik weet. Dat laten we dan aan de Raad van Kerken over.'*¹⁶

13. L.J. van Holk (1934) 'De betekenis van Volk en Staat en hun verhouding tot Godsdienst en Kerk'.

14. Hoenderdaal en Slis noemen beiden vijf maatschappelijke, respectievelijk politieke uitspraken. Slis laat twee besluiten die Hoenderdaal noemt weg (1969 en 1971). In Slis zijn twee uitspraken van na 1978 opgenomen, het jaar waarin Hoenderdaals publicatie verscheen.

15. Paragraaf 3.5.3

16. In letterlijke zin heeft In 't Veld ongelijk gekregen. Op de AV van Bestuur van 2014 deed de vergadering opnieuw een maatschappelijke uitspraak. Deze keer was het een oproep met betrekking tot de ongedocumenteerden, illegaal in Nederland verblijvende vluchtelingen zonder verblijfspapieren (Remonstrantse Broederschap 2014b). Deze verklaring werd unaniem aangenomen. Het was echter een hamerstuk. Er werd niet op het voorstel gereageerd, noch door voorstanders, noch door tegenstanders.

9.3.3 *Een representatie van het persoonlijke door de kerkelijke vormen*

De opsomming in de biografische naamlijst van Piet Slis lijkt In 't Velds stelling dat er na 1984 geen maatschappelijke of politieke uitspraken meer gedaan zijn te bevestigen. Toch is nadien nog een belangrijk maatschappelijk signaal afgegeven. Het betrof de kerkordewijziging in 1986. Van deze wijziging wordt wel gezegd dat die het homohuwelijk mogelijk maakte.¹⁷ De kerkordewijziging regelde inderdaad dat de inzegening van relaties niet langer afhing van de burgerlijke bevestiging van het huwelijk en dat niet alleen getrouwde heteroseksuele stellen hun relatie konden laten inzegenen. Het ging echter om een wijziging die meer omvatte.

Dat het gesprek erover op gang kwam, was het gevolg van een viertal zaken. Dat was in de eerste plaats het voornemen tot een ingrijpende wijziging van de kerkorde in 1978. In de tweede plaats ging het om het standpunt van de RB ten aanzien van de Wet Gelijke Behandeling in 1982. In de derde plaats was in april 1982 een verzoek gericht aan de CoZa om te protesteren tegen het afwijzen van een remonstrants predikant om zijn seksuele voorkeur. In de vierde plaats kwam de Sectie Toerusting in september 1982 met een verzoek aan de CoZa om een Initiatiefgroep Relaties op te richten. Deze zaken leidden ertoe dat in 1982 een Werkgroep Relaties werd ingesteld. De inzet van die werkgroep droeg in grote mate bij tot het Project Relaties (Geurtsen e.a. 1991: 21-5).

De Werkgroep pleitte ervoor om de bezinning op relaties te verbinden met de voorgenomen herziening van de Kerkorde. Haar opvatting, een volledig gelijke behandeling van huwelijkse en andere relaties, botste met de opvatting van de Theologische Commissie. Die was voor een koppeling van de kerkorde aan de wetgeving over het huwelijk (Geurtsen e.a. 1991: 25-7). Deze verschillende opvattingen zouden uitmonden in een principiële tegenstelling tussen hen die een fundamentele regeling voorstonden en de voorstanders van wat 'het casuality-alternatief' ging heten. De voorstanders van de fundamentele regeling meenden dat de RB zich in de kerkorde principieel diende uit te spreken over de gelijkwaardigheid van relaties. De aanhangers van het casuality-alternatief meenden dat relaties principieel tot het persoonlijk domein hoorden en dat dus een regeling in het deel over bijzondere diensten (casuality) volstond (Geurtsen e.a. 1991: 35-6).

Uiteindelijk werd in 1986 gekozen worden voor de principiële optie. Daarmee was deze kerkordewijziging een uiting van de functie van de kerk als maatschappelijk geweten. Echter, tot dan toe waren de uitspraken van de RB steeds geadres-

17. Zo valt op de website van de Remonstranten het volgende te lezen. 'De Remonstrantse Broederschap was in 1986 de eerste christelijke kerk in de wereld die het huwelijk openstelde voor paren van hetzelfde geslacht.' (Via: <http://www.remonstranten.org/site/?page+dopen-trouwen-begraven>, geraadpleegd op 30 mei 2014).

seerd aan de samenleving. In 1986 had de boodschap aan de samenleving een impliciet karakter en kreeg zij gestalte via de kerkelijke vormen. Daarmee vond een verschuiving binnen de traditie plaats. De taak van maatschappelijk geweten, die Heering de kerk had gesteld, had aanvankelijk een politiek karakter. Uitspraken werden weliswaar krachtens het gezamenlijke en persoonlijke geloof gedaan, maar in de vorm van een publieke uiting, een motie, protest, verklaring of oproep. In het verlengde hiervan had een oproep gepast aan de regering voor de gelijke behandeling van verschillende relatievormen. In 1986 echter kreeg de uiting van het maatschappelijk geweten gestalte in kerkelijke vormen: de kerkorde en de kerkdienst waarin de inzegening plaats had.

9.3.4 Een oproep tot herziening van de geloofsbelijdenis van 1940

In de hierboven geschetste ontwikkeling van een remonstrantse traditie van belijden valt op dat deze gestalte kreeg tegen de achtergrond van een grote oecumenische gezindheid. Dat blijkt uit de deelname van de remonstranten aan de nationale vrijzinnige samenwerking en aan de internationale oecumene van de Wereldraad van Kerken. Belangrijk is echter ook de interne oecumene. Achter het soms ferme optreden naar buiten ging een grote interne verdeeldheid schuil. De Algemene Vergadering sprak herhaaldelijk uit dat zowel het meer rechtse als het linkse in de Broederschap legitiem was. De Commissie tot de Zaken formuleerde een regel: Voor links werd als grens gesteld de evangelische grondslag en voor rechts de vrijheid en verdraagzaamheid.

Het oecumenische karakter van de RB noopte tot voortdurende bezinning op het eigen karakter. Hoenderdaal signaleert in de periode 1957-1978 een 'voortdurende fluctuatie van naar buiten en naar binnen gerichte onderwerpen. [...] Telkens wanneer de kerk in haar functie van maatschappelijk geweten ter sprake is geweest, komen er in volgende jaren weer onderwerpen ter tafel, die de structuur van de broederschap zelf nader beschouwen' (Hoenderdaal 1978: 25). Dat is naar zijn idee een principieel punt. Om als maatschappelijk geweten te kunnen functioneren is bezinning op de eigen identiteit noodzakelijk. 'Bezinning op het geloof en de geloofsgemeenschap en bezinning op de taak in de wereld [moeten] elkaar afwisselen' (Hoenderdaal 1978: 25).

Dat bleek ook in 1989 toen bij het afscheid van Jan Willem Nieuwenhuijsen als algemeen secretaris een aantal voordrachten werden gehouden over de belijdenis van 1940. Deze voordrachten werden gebundeld in Vlugschrift 2 onder de titel 'Voor God wil ik belijden' (Vlugschrift 1989). De scheidend algemeen secretaris was zelf een van de inleiders. Hij greep 'de verbreding en verdieping van het con-

ciliair proces [voor gerechtigheid, vrede en heelheid van de schepping]¹⁸ aan om het remonstrantse belijden ter sprake te brengen (Nieuwenhuijsen 1989: 3). In het conciliair proces kwamen oecumene en maatschappelijke betrokkenheid samen. Binnen de Wereldraad ontstond het inzicht dat geloofsbezinning en wereldproblematiek geen gescheiden domeinen zijn. Dat was ook het uitgangspunt van de remonstranten bij de bezinning op hun belijdende identiteit.

Nieuwenhuijsen zocht aansluiting bij deze ontwikkeling. Hij lichtte zijn oproep toe: betrokkenheid bij de oecumene en bij maatschappelijke kwesties krijgen gestalte krachtens het geloof. Velen meenden dat deze praktische inzet het eigenlijke belijden was. Het ging om daden en niet om het herhalen van oude belijdenissen of het opstellen van nieuwe. Nieuwenhuijsen wilde hier ver in meegaan, maar stelde ertegenover dat bij alle inzet soms bezinning nodig is op het eigen geloof en de identiteit van de geloofsgemeenschap namens welke men optreedt. De belijdenis van 1940 hielp daar niet langer bij. 'Ik kies mijn vertrekpunt voor het spreken over belijden niet in de openbaringsgeschiedenis, niet allereerst in het verhaal van God met de mensen. Ik kies mijn vertrekpunt in de naaktheid van de mens' (Nieuwenhuijsen 1989: 4). Een belijdenis is geen dogmatische bepaling van de geloofsinhouden van een geloofsgemeenschap, maar een uitdrukking van geloofsaamhorigheid en noodzakelijk in de tijd.¹⁹

Else Jan Kuiper kwam na Nieuwenhuijsen aan het woord. Hij onderscheidde ten aanzien van de noodzaak in de tijd een historisch en een actueel aspect van belijden. Beide moesten belicht worden om tot een goed begrip van een belijdenis te komen. Bij lezing en interpretatie van belijdenisteksten moeten de specifieke historische, sociale en culturele achtergronden in overweging genomen worden om ze als historische uiting te begrijpen. Echter, om de urgentie van het actuele belijden te begrijpen moeten deze externe omstandigheden ook weer vergeten worden. Een belijdenis is een uitspraak of een daad waar iemand zich op een moment in de tijd, in een concrete situatie toe gedrongen voelde. In de belang-

18. Het conciliair proces voor gerechtigheid, vrede en heelheid van de schepping is een oproep van de Assemblée van de Wereldraad van Kerken 1983 in Vancouver aan kerken en christenen. Gerechtigheid, vrede en heelheid van de schepping zijn waarden waarvoor alle christenen werden geacht op te komen. 'Conciliair proces' is een complex begrip met verschillende connotaties. De eerste is oecumenisch in de zin dat de oproep gedaan wordt in de hoop dat inzet voor genoemde normen de verdeelde kerken bijeenbrengt. De tweede is een complicerende factor: in de Rooms-katholieke traditie is de aanduiding concilie gereserveerd voor (de eigen) officiële kerkvergaderingen, bijeen geroepen door de paus. In de derde plaats veronderstelt een concilie vooral verdeeldheid en het verlangen naar een oplossing daarvoor dan dat het een verbindend karakter heeft.

19. Met noodzaak in de tijd wordt bedoeld wat Magliano-Tromp zei in zijn rede voor de Algemene Vergadering van Beraad 2005 over een *status confessionis*: 'een zodanige toestand dat ware christenen zich genoodzaakt zien op te staan en luid en duidelijk uit te spreken waar zij pal voor staan - in de pregnante betekenis van die uitdrukking: het spreken van een woord als het stellen van een daad' (Magliano-Tromp 2005).

rijkste overeenkomst tussen de belijdenissen van 1621 en 1940 wordt zichtbaar hoe beide uiteindelijk samengaan: ze ‘ontstonden onder omstandigheden die het stempel droegen van oorlog en geweld’ (Kuiper 1989: 8).

Tegen deze achtergrond zei Kuiper drie dingen over de remonstrantse traditie van belijden. In de eerste plaats dat de waarde van een belijdenis relatief is. Zowel in 1621 als in 1940 werden verwachtingen gekoesterd van het uitbrengen van een belijdenis. Dat was echter in het besef dat een belijdenis op zichzelf nog niets oplost (Kuiper 1989: 9).

In de tweede plaats benadrukten de vroege remonstranten in de Voorrede van 1621 dat een belijdenis een tijdgebonden document is. Het is een plaatsbepaling van een gemeenschap op een moment in de tijd. Geloofsbelijdenissen hebben dus geen onveranderlijk gezag, maar zijn principieel herzienbaar. Er zijn dingen ‘die wij niet gewoon kunnen herhalen, omdat ze te veraf liggen, maar die we ook niet helemaal vergeten kunnen, omdat we er toch op de een of andere manier vandaan gekomen zijn en dat niet kunnen veranderen of loochenen’ (Kuiper 1989: 12). Daarmee is een belijdenis een aan tijd en plaats gebonden interpretatie van de geloofstraditie die van tijd tot tijd herzien moet kunnen worden, wanneer de omstandigheden daar om vragen.

In de derde plaats benadrukte Kuiper de relatie tussen tekst en daad. Een belijdenis is een contextuele uiting. Er zijn omstandigheden waarin het uitspreken van een tekst of het op schrift stellen van een belijdenis kan gelden als een daad. Er zijn echter ook omstandigheden waarin zwijgen of een daad stellen meer betekenis heeft dan een uitgesproken of neergeschreven tekst.

Kuipers opstel ging over de belijdenissen van 1621 en 1940. In 1994 werd in het verlengde hiervan door Kuiper in samenwerking met zijn opvolger Van Leeuwen de bundel *Als een vuurbaken* gepresenteerd (Kuiper & Van Leeuwen 1994). Deze bevatte, zoals de ondertitel zegt, ‘teksten over de functie van belijdenissen naar remonstrants inzicht’. De kerntekst was een nieuwe Nederlandse vertaling van de Voorrede tot de belijdenis van 1621. Kuiper noemde dat al een klassiek stuk naast de remonstrantie van 1610 (Kuiper 1989: 10).

9.4 Kanttekeningen bij ‘De beginselverklaring is geen belijdenis’

Na 1994 verschoof de aandacht naar de beginselverklaring van 1928. Tussen 1997 en 1999 werd in brede kring nagedacht over de houdbaarheid daarvan. De belangrijkste vraag die toen voorlag was of de basis -geworteld in het Evangelie van Jezus Christus- worden verbreed. In een Vlugschrift dat uitkwam in 1997 was een aantal voorstellen tot wijziging van de tekst uit 1928 opgenomen (Vlugschrift 1997). Op de Algemene Vergadering van Bestuur van 1999 echter werd de oor-

spronkelijke tekst in grote lijnen gehandhaafd.²⁰ Dat Vlugschrift *Beginsel-vast* (1997) laat opnieuw zien dat remonstranten nogal precies zijn in zaken die geloofsbelijdenissen betreffen.

Een drietal stellingen in de bijdrage van Mijnke Bosman aan dat Vlugschrift over het remonstrantse belijden onderstrepen dat. 1. Maatschappelijke betrokkenheid en inzet gaan boven het met de mond belijden van geloofswaarheden uit, al kan onder gegeven omstandigheden het belijden met de mond gelden als een daad. 2. Het is nuttig uit te spreken wat remonstranten in het geloof verbindt. Een gezamenlijke uitspraak doet overigens niets af aan ieders persoonlijke vrijheid van geloof en geweten. 3. Een gezamenlijke geloofsbelijdenis is een noodzakelijk symbool, alleen dat doet recht aan het feit dat de RB, zoals iedere kerk, een belijdende kerk is. Die belijdenis is echter niet de grondslag van de kerk, dat is de beginselverklaring. De beginselverklaring is dan weer geen belijdenis, want ‘de woorden ik geloof of wij geloven komen er niet in voor’ (Bosman-Huizinga 1997: 5).

Tjaard Barnard concludeert op grond van dit soort afwegingen dat de RB ondanks de geloofsbelijdenis geen belijdeniskerk is. Ze is een belijdende kerk, zoals de ondertitel van zijn proefschrift zegt (Barnard 2006: 11, 65, 440-1). Het belangrijkste argument hiervoor is punt 3. Bij de stelling dat de beginselverklaring geen belijdenis is, is echter een vijftal kanttekeningen te maken.

9.4.1 Kanttekeningen bij de status van de beginselverklaring

De eerste betreft de term beginselverklaring. Het onderscheid met de term belijdenis is minder groot dan in genoemd argument wordt gesuggereerd. Zo werd bij wijziging van de status van artikel 1 in 1928 de keuze voor beginselverklaring gerechtvaardigd met een beroep op de ‘belijdenis of verklaring’ (*confessio sive declaratio*) van 1621 (Barnard 2006: 379). Daarmee werd, zij het weinig nadrukkelijk, opnieuw aansluiting gezocht bij het vroeg-remonstrantse belijden.

Bovendien werden, zoals we in het vorige hoofdstuk zagen, de belijdende vrijzinnige teksten van de V.C.S.B. uit 1927 en de CC uit 1931 ook beginselverklaringen genoemd. Er werd in die tijd wel een onderscheid gemaakt tussen de termen beginselverklaring en geloofsbelijdenis, maar dat had te maken met de vraag of geloven in formules te vangen is. De CC meende van niet en koos daarom voor beginselverklaring (Hoenderdaal 1989: 213). Dat deed niets af aan het belijdende karakter van die teksten. In dat kader geldt dat de remonstrantse beginselverklaring een bewuste stap is in de richting van een meer belijdende identiteit.

20. Appendix 4.2

Ten slotte bestond in 1928 nog niet het onderscheid zoals remonstranten dat maakten in 1997 en nog altijd maken. Daarvoor moest in 1941 een geloofsbelijdenis worden aanvaard naast de beginselverklaring van 1928.²¹

9.4.2 Symbool van een heroriëntatie op het geloof

De tweede kanttekening betreft de heroriëntatie op het geloof waarvoor de beginselverklaring symbool staat. Het uitgangspunt van artikel 1 is in 1879 een eigen maatschappelijk domein –het godsdienstig leven – waarin de RB een taak ziet voor zichzelf. In 1928 maakte die doelstelling plaats voor een beginsel, waar de taak in de samenleving uit voortvloeide. Noordhoff becommentarieerde dit onderscheid als volgt: 'In het eerste geval wordt het doel onmiddellijk als het samenbindende gesteld; het doel is het wezen eener gemeenschap. In het tweede geval wordt in de doelomschrijving verwezen naar het beginsel; dus is hier het beginsel het wezen der gemeenschap, en daarvan is het doel geheel afhankelijk. Hier is inderdaad een scherpe tegenstelling. In het eerste geval is de blik gericht naar voren, naar het einddoel, naar hetgeen moet worden bevorderd; in het tweede naar de inwendige kern, naar de gegeven opdracht, naar hetgeen moet worden verwezenlijkt' (Noordhoff 1933: 82). Daarmee werd de beginselverklaring in 1928, hoewel de woorden 'ik geloof' of 'wij geloven' er niet in voor kwamen, tot een uitdrukking van wat de remonstranten in geloof verbond. Op grond van die geloofsverbondenheid noemden zij zich een geloofsgemeenschap.

9.4.3 Geloven als kennis, instemming en vertrouwen

De derde kanttekening betreft de aard van dat geloven. Dat de beginselverklaring alleen uitspreekt dat remonstranten zich verbonden weten als geloofsgemeenschap, zonder toe te lichten wat dat geloof behelst, is een terugkerend argument om de beginselverklaring geen belijdenistekst te noemen. Geloven is echter in relatie tot belijden en belijdenissen geen eenduidig begrip. Er zijn in die relatie drie aspecten te onderscheiden: kennis, instemming en vertrouwen (Pelikan 2003: 46). Kennis staat voor geloofsinhouden zoals ze overgeleverd, overgedragen en uitgedragen worden. Instemming staat voor het aanvaarden en onderschrijven van die geloofsinhouden. Deze beide aspecten hebben een zeker objectief of formeel karakter. Vertrouwen echter is subjectief en representeert het persoonlijke geloven. In klassieke opvattingen van belijden richt het persoonlijke geloven zich

21. Pas in de kerkorde van 1950 en 1989 werd opgenomen dat de Remonstranten een beginselverklaring en een belijdenis kenden. Dat is de inzet van de vraag naar de verhouding tussen beide (Van Leeuwen 2006a: 23).

naar de overgeleverde geloofsinhouden en onderschrijft het ze. De subjectieve dimensie van het vertrouwen echter maakt dat ze niet samenvallen.

Bij de beginselverklaring staat het element van de instemming voorop. In haar bijdrage in het vlugschrift *Beginsel-vast* schrijft Mijnke Bosman-Huizinga: "Theoretisch kan iedereen er ja en amen op zeggen: het heeft weinig zin protest aan te tekenen tegen een zelfdefinitie van een geloofsgemeenschap [...]. Niemand zal het in zijn hoofd halen om bezwaren te maken tegen een sportvereniging die als doelstelling omschrijft dat zij getrouw aan haar beginsel van sportiviteit wil voetballen. Waarom zou men dat wel doen bij een geloofsgemeenschap? Toch gebeurt er iets van groter belang dan geen bezwaar maken tegen een zelfdefinitie, als iemand van harte ja en amen zegt op de beginselverklaring [...] geeft men te kennen mee verantwoordelijk te willen zijn voor de verworteling van de geloofsgemeenschap der remonstranten in het evangelie en voor haar streven om getrouw aan haar beginsel van vrijheid en verdraagzaamheid God te dienen. [...] Het instemmen zegt iets over degene die instemt" (Bosman-Huizinga 1997: 5-6).

Daarmee is ook het aspect van het vertrouwen aan de orde. Dat richt zich echter niet op overgeleverde geloofsinhouden, maar in de eerste plaats op de geloofsgemeenschap waaraan men zich door instemming met de geloofsgemeenschap verbonden heeft. Eric Cossee onderscheidt drie taken van de geloofsgemeenschap: het 'delen van elkaars overwegingen, inzet voor de gemeente in al haar gedingen en verantwoordelijkheid voor "haar taak in de wereld en haar noden"' (Cossee 1997: 22). Het delen van elkaars overwegingen komt bij uitstek tot uiting in het kringenwerk, waarvan de frequentie en variatie in remonstrantse gemeenten groter is dan in veel andere kerken (Cossee 1997: 23). De inzet voor de gemeente komt vooral tot uitdrukking in de openheid van de geloofsgemeenschap. Er zijn vele manieren om betrokken te zijn en er bestaat, met uitzonderingen van formele regels rond organisatie en bestuur, geen onderscheid. 'Allen vallen onder het pastoraat van de gemeente en kunnen aan al haar activiteiten deelnemen' (Cossee 1997: 24). Het punt van de verantwoordelijkheid verwijst naar liturgie en diaconie, als dienst aan de samenleving en dienst aan de gemeenschap (Cossee 1997: 24-5).

Opvallend is dat alle drie de taken een praktisch karakter hebben. Een remonstrant stemt daarmee niet in met een geloofopvatting, maar dat maakt het lidmaatschap verre van vrijblijvend. Bij alle geloofsvrijheid wordt er op het praktische vlak qua inzet het nodige verwacht. Negatief gezegd gaat hier op wat Heine Siebrand er regelmatig over zegt: van remonstranten wordt nauwelijks iets verwacht als het gaat om wat er wel of niet geloofd moet worden, er wordt echter des te meer verwacht als er wat gedaan moet worden. Hierin komt tot uitdrukking dat remonstrants geloven minder een 'overtuigd zijn van bepaalde geloofsinhouden' is dan een levensstijl die gegrond is in deelname aan en gezamenlijke

inzet voor de geloofsgemeenschap. Het aspect van vertrouwen bestaat in de vertrouwde omgeving die de verschillende geloofsgemeenschappen bieden.

9.4.4 Het bindende karakter van de beginselverklaring

De vierde kanttekening ligt in het verlengde daarvan en betreft het bindende karakter van de beginselverklaring. Dat is kenmerkend voor veel geloofsbelijdenissen: ze hebben een bindend karakter voor wie toetreedt tot de gemeenschap waarvoor de betreffende geloofsbelijdenis de functie van grondslag heeft. In tegenstelling tot dergelijke geloofsbelijdenissen wordt in de beginselverklaring nauwelijks iets genoemd wat bindend is. Het is een 'bindend document, waarin het individu grote vrijheid wordt gelaten' (Bosman-Huizinga 1997: 5). Wat betreft het kenniselement ligt het zwaartepunt bij het persoonlijk geloven. Dat komt tot uitdrukking in het feit dat het ondertekenen van de beginselverklaring bij toetreding als lid in de meeste gevallen gepaard gaat met het schrijven van een persoonlijke geloofsbelijdenis. Toch is ook in de beginselverklaring het kenniselement niet geheel afwezig. Het is bijzonder bondig geformuleerd als 'geworteld in het evangelie van Jezus Christus'. Deze aanduiding wil gestalte geven aan de overtuiging van een organische vergroeiing van de geloofsgemeenschap, door de tijd heen, met het leven en sterven van Jezus en de gedachte van een continuïteit tussen Jezus' missie en die van de RB (Barnard 2006: 380).

9.4.5 Het descriptieve karakter van de beginselverklaring

De vijfde en laatste kanttekening ligt in het verlengde van het feit dat de beginselverklaring vooral beschrijft wie de remonstranten (willen) zijn en veel minder wat zij geloven. Dat beschrijvende karakter geldt alle belijdenissen in de remonstrantse traditie. Dat volgt uit de remonstrantse verhouding tot belijdenissen, die overigens geen remonstrants privilege is. Een belijdenis ontleent zijn bindende karakter niet aan de inhoud van de tekst, maar aan de wijze waarop met de tekst omgegaan wordt. Zo kan ook een geloofsbelijdenis die begint met de woorden 'ik geloof' of 'wij geloven' een sterk descriptief karakter hebben. Het gold in ieder geval voor de confessie van 1621 (Kuiper 1989: 9). Net zo makkelijk als men tegen de zelfdefinitie van een kerkgenootschap ja en amen kan zeggen, kan men dat tegen de definitie van een persoonlijk of gezamenlijk geloof. Het onderscheidende kenmerk voor het gezag van een belijdenis ligt in de wijze waarop een belijdenis aanvaard wordt en in de verhouding tot de tekst die mensen kiezen. Voor een beginselverklaring ligt dat niet anders. In de context van de remonstrantse traditie van belijden heeft de verhouding vooral een praktisch karakter en de focus is op de geloofsgemeenschap gericht en, zoals gezegd, niet in de eerste plaats op de inhoud van een gezamenlijk geloof.

9.5 Gedifferentieerd confessionalisme

Op grond van deze vijf kanttekeningen zou de beginselverklaring een geloofsbelijdenis genoemd kunnen worden. Het is dan een geloofsbelijdenis die uniek is in zijn soort. In de verschillende delen van *Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition* (Hotchkiss & Pelikan 2003) is geen belijdenis te vinden die ook maar enigszins lijkt op deze tekst. Alle teksten zijn omvangrijker en, belangrijker nog, zijn in de eerste plaats een verwoording van de inhoud van het geloof. Wanneer dat de bepalende criteria zijn, zou de beginselverklaring geen geloofsbelijdenis zijn.

Er valt over dit dilemma echter meer te zeggen. In de eerste plaats heeft het onderscheid meer een praktisch dan een principieel karakter. Het spreken over geloofsbelijdenis en beginselverklaring als twee teksten met een verschillende functie en betekenis is onder remonstranten volkomen geaccepteerd. Maar in het spreken over beide teksten valt overigens eerder de nauwe betrekking tussen beide op dan het onderscheid. Dat komt bijvoorbeeld naar voren in het argument op grond waarvan gesproken wordt van een belijdende kerk: ‘de RB kent een belijdenis, maar die is niet de grondslag van het kerkgenootschap. Dat is de beginselverklaring, maar dat is geen belijdenis.’

Op grond van dit argument kan de beginselverklaring, met een toespeling op het begrip antitraditie, wel een aconfessie of geen-belijdenis worden genoemd. Daarmee representeert deze tekst een stroming binnen de remonstrantse traditie die kritisch is over belijden als zodanig. Deze kritiek heeft haar wortels tot in de periode dat in remonstrantse kring voor het eerst werd nagedacht over een eigen belijdenis. Dat het kritisch bezien van belijdenissen een uitdrukking krijgt in een confessionele tekst is een kenmerkende remonstrantse paradox die een voorloper heeft in de Voorrede tot de belijdenis van 1621.

In de tweede plaats doet de stelling ‘de beginselverklaring is geen geloofsbelijdenis’ denken aan de tekst op een schilderij uit René Magritte’s serie *La Trahison des Images*. Het schilderij is een realistische afbeelding van een pijp waaronder geschreven staat *Ceci n’est pas une pipe*. In de serie schilderijen problematiseert Magritte de in het dagelijks leven vanzelfsprekende relatie tussen voorstelling en werkelijkheid. Hier is een parallel aanwijsbaar met de beginselverklaring en uiteindelijk ook met belijdenissen. Net zoals de afbeelding op het schilderij geen pijp is, is de remonstrantse beginselverklaring geen belijdenis. Dat geldt ook voor de remonstrantse geloofsbelijdenis. Als uitdrukking van gezamenlijk geloven kan die niet in de plaats treden van het persoonlijke belijden. Ook voor een persoonlijke geloofsbelijdenis geldt *in extremis* hetzelfde. Daarmee is de beginselverklaring een symbool van de remonstrantse overtuiging dat geen tekst ooit in de plaats kan treden van de actualiteit van het persoonlijke of gezamenlijke ‘geloven in het hart en belijden met de mond’ (Romeinen 10, 9-10).

In de derde plaats heeft de beginselverklaring alleen betekenis in de context van het remonstrantse confessionalisme. Daarmee is de vaststelling dat de RB een confessionele kerk is belangrijker dan de enkele vraag of de beginselverklaring een geloofsbelijdenis is. Dat remonstrantse confessionalisme kent een eigen patroon waaraan opvalt dat het een gedifferentieerd confessionalisme is. Voor de duidelijkheid worden de onderdelen daarvan hier genummerd onder elkaar gezet.

1. Er is de functie van de beginselverklaring als grondslag van het kerkgenootschap.
2. Er is de geloofsinhoudelijke structuur van de geloofsbelijdenis waartoe remonstranten zich kunnen verhouden.
3. Er is de persoonlijke geloofsbelijdenis als een verwoording van het eigen geloven en de verhouding tot remonstrantse traditie.
4. Er is er het praktische geloven in geloofsgemeenschap, dat als object bij uitstek van het gezamenlijke geloven in eigenlijke zin gestalte krijgt.

Dit gedifferentieerde confessionalisme is niet de uitkomst van doelgericht beleid. Eigenlijk valt ook niet goed na te gaan op welk moment het in zijn huidige vorm precies gestalte kreeg. De eerste keer dat het daadwerkelijk aanwijsbaar was, was in het Vlugschrift over de beginselverklaring (Vlugschrift 1997), waarin nadrukkelijk wordt gereflecteerd over de status van de beginselverklaring in relatie tot de remonstrantse geloofsbelijdenis. Het gedifferentieerde remonstrantse confessionalisme houdt een modernisering in van de remonstrantse traditie van belijden.

10. Naar een nieuwe geloofsbelijdenis

10.1 Wij geloven – wat geloven wij?

In 2001, kort na de discussie over de beginselverklaring in 1999, riep Ries Kassens het convent op om te onderzoeken of het mogelijk was ‘om de belijdenis van 1940 opnieuw uitdrukkelijk centraal te stellen – eventueel in gemoderniseerd taalgebruik’ (Kassens 2004: 1). Kassens had daarmee meer op het oog dan alleen een modernisering van de taal en inhoud van de belijdenis van 1940. Hij vroeg zich kritisch af of de geloofsvrijheid het christelijke karakter van de RB niet bedreigde. Die kritiek leek niet in brede kring gedeeld te worden, maar de roep om een meer eigentijdse verwoording van de remonstrantse identiteit vond wel gehoor. Veel predikanten vonden het taalgebruik van de belijdenis van 1940 te archaïsch, de tekst te dogmatisch en de inhoud geen weergave van het gedeelde geloof van veel remonstranten. Bovendien kon de belijdenis van 1940 geïnteresseerden niet duidelijk maken of ze op hun plaats zouden zijn in een remonstrantse gemeente.

De Commissie tot de Zaken vergaderde over de oproep uit het convent en gaf in 2003 de toenmalige Theologische Commissie de opdracht de actualiteit van de belijdenis van 1940 te onderzoeken. Deze riep een werkgroep in het leven, die in 2004 de bundel *Wij geloven – wat geloven wij? Remonstrants belijden in 1940 en nu* (Goud & Holtzapffel 2004) publiceerde.

Het was een bundeling van zes opstellen waarin verschillende remonstrantse theologen zich bezonnen op de vraag ‘Is het mogelijk: een eerlijke en heldere geloofsbelijdenis, in een tijd en een cultuur die postchristelijk en postmodern worden genoemd?’ (Goud & Holtzapffel 2004: 7). Op 8 oktober 2004 werd bij de Remonstrantenlezing¹ de bundel officieel gepresenteerd. Johan Goud sprak namens de werkgroep en lichtte de inhoud van de bundel toe. In zijn voordracht stond de vraag voorop of de geloofsbelijdenis van 1940 nog kon gelden als een uitdrukking van remonstrants geloven anno 2004.

Hieronder wordt de bundel besproken. Hoewel de opstellen zeker niet uitsluitend een tekstueel commentaar op de belijdenis van 1940 bevatten, lag de nadruk vooral op: het genre van de geloofsbelijdenis; een eigen remonstrantse manier van theologiseren; de eigen traditie in relatie tot de christelijke geloofstraditie en een kritische benadering van klassieke dogma’s aan de hand van hedendaagse meta-

1. Tussen 2002 en 2008 werd jaarlijks een Remonstrantenlezing georganiseerd.

foren en beelden. Aan de hand van deze vier thema's wordt de bundel hier besproken. Uiteraard komt ook de mening van de auteurs over de houdbaarheid van de belijdenis van 1940 aan de orde.

10.1.1 Een geloofsbelijdenis is een genre

De auteurs richtten zich, voor wat betreft het genre van de belijdenis, vooral op de geschiedenis van het vroege christendom waarin de belangrijkste klassieke christelijke documenten ontstonden: het Nieuwe Testament en het Credo. Belijden in de bijbel, stelde Johan Goud, geldt als de oersituatie van het christelijk belijden (Goud 2004: 19). Die oersituatie biedt echter geen garantie voor de waarheid van een belijdenis. Evenmin is het een objectieve realiteit waaruit later belijden voortgekomen is. Het gaat er volgens Goud vooral om dat bij lezing van de bijbelse verhalen iets ervaren wordt van de authenticiteit die kenmerkend is voor de ware belijdenis.

Adriaanse maakte een ander voorbehoud ten aanzien van de relevantie van dit bijbelse belijden voor een duiding van de belijdenis van 1940. De bijbelse belijdenissen waren uitspraken van persoon tot persoon, van discipel tot meester. Pas toen de discipelen apostelen waren en er geloofsgemeenschappen ontstonden, werden er belijdenissen opgesteld die qua status en vorm konden gelden als uitdrukking van gezamenlijk geloven (Adriaanse 2004: 49). Adriaanse ging daarmee voorbij aan het feit dat de evangeliën zelf al uitdrukking zijn van gezamenlijk geloven. Ze waren, met onderling verschillende accenten, uitdrukking van de overtuiging dat Jezus van Nazareth de beloofde Messias was. De messiasbelijdenis van Petrus bijvoorbeeld, was onderdeel van deze tekst en niet zonder meer op te vatten als een opzichzelfstaande persoonlijke geloofsbelijdenis.

Dit principiële punt daargelaten kan het verschil tussen de schets van het belijden in de bijbelse tekst en de klassieke belijdenissen geduid worden in termen van het onderscheid tussen *fides qua creditur* en *fides quae creditur*. De bijbelse verhalen schetsen een context waarin de nadruk gelegd wordt op het feit dat een personage aangeeft dat hij of zij gelooft – *fides qua creditur*. De inhoud van dat geloof, Jezus, de goede boodschap of iets anders, is minder belangrijk. Bij het klassieke Credo werd het geloof vanzelfsprekend verondersteld. Wat met name aan de orde was, was de vraag naar de orthodoxie van het geloven: de juiste inhoud – *fides quae creditur*. Het orthodoxe standpunt veronderstelde weliswaar een directe lijn van de bijbelse boodschap naar het Credo en achtte het zelfs identiek aan die boodschap. Evangelie en Credo vielen daarmee niet samen. Het verschil tussen beide gold de vorm. Daarmee is, zoals Goud schreef, 'het op inhoud gerichte en schriftelijk vastgelegde credo of credimus [...] een opzichzelfstaand genre' (Goud 2004: 18).

In *Wij geloven – wat geloven wij?* werd dit genre in protestantse termen gekarakteriseerd. Eginhard Meijering ging in op het ontstaan. Hij besprak in zijn opstel de tweede-eeuwse kerkvader Irenaeus van Lyon (Meijering 2004a: 98-100). Irenaeus was de eerste theoloog van wie uitvoerige beschouwingen bekend zijn over kerkelijk gezag. Hij onderscheidde drie criteria voor de christelijke geloofswaarheid: de bijbel, de geloofsregel en de apostolische successie (Meijering 2004b: 237-9, 244-247). Irenaeus ontwikkelde deze criteria in de context van een interne polemiek binnen vroegchristelijke gemeenten, die ontsproot aan het optreden van groepen gnostici. Deze christenen hielden er denkbeelden op na, die zij legitimeerden met een beroep op een mondelinge en geheime overlevering vanaf de apostelen. Irenaeus wilde met zijn criteria een einde maken aan de verwarring die dit opriep.

De geloofsregel was daarmee een hermeneutisch instrument. Gnostici beriepen zich bij de uitleg van duistere bijbelpassages op een mondelinge overlevering. Irenaeus bracht hier de geloofsregel naar voren die bestond uit bijbelteksten en verwijzingen naar bijbelteksten die helder over God de Vader, Christus, de Geest en de kerk spraken. Hij stelde dat deze regel diende te gelden als ijkpunt voor de interpretatie van duistere bijbelpassages. De geloofsregel van Irenaeus is vrijwel identiek aan de Apostolische Geloofsbelijdenis. Het onderscheid tussen beide was de functie. Een geloofsregel was een hermeneutisch instrument, terwijl een geloofsbelijdenis een beknopte weergave was van de kernpunten van een orthodox christelijk geloof.

De relevantie van het onderscheid tussen geloofsregel en belijdenis ligt volgens Meijering in de verschillende waardering van het gezag van geloofsbelijdenissen en de bijbel door enerzijds de remonstranten en anderzijds rechtzinnige protestanten. Rechtzinnige protestanten zullen weliswaar toegeven dat alle belijdenissen onderworpen zijn aan het gezag van de bijbel, maar in de praktijk gaan zij ervan uit dat het klassieke Credo strookt met de bijbel. Herziening is voor hen dus niet nodig. Voor remonstranten echter zijn belijdenissen altijd mensenwerk en dus principieel herzienbaar. Bovendien zien zij, sinds de Verlichting, de bijbel eveneens als mensenwerk: een verzameling menselijke geschriften (Meijering 2004a: 105-6).

Tegenover rechtzinnigen die stellen dat een dergelijke literair- of historisch-kritische benadering van bijbel en belijdenissen tot volledig relativisme en scepticisme leidt, haalt Meijering G.J. Heering aan. 'Remonstranten laten zich niet voorschrijven – ook niet vanuit de bijbel – wat zij wel of niet moeten geloven. Hiertegen poneren zij de notie van de autonomie van het geloof. Dit is echter geen creatieve autonomie, in de zin dat iedereen zijn eigen levens- en wereldbeschouwing opbouwt, maar een reproducerende autonomie, die een zelfstandig antwoord wil geven op wat ons in het evangelie van Jezus Christus geopenbaard wordt' (Meijering 2004a: 106). In deze gedachte van een reproducerende autono-

mie is E.J. Kuipers gedachte herkenbaar dat een belijdenis een tijdgebonden interpretatie van de christelijke geloofstraditie is (Kuiper 1989: 12).

In *Wij geloven – wat geloven wij?* wordt de geloofsbelijdenis daarmee in de eerste plaats gekarakteriseerd als een genre dat een eigen interpretatie van de christelijke geloofstraditie mogelijk maakt.

10.1.2 Een vrome en terughoudende theologie

Voor de remonstrantse belijdenis van 1940 was het Credo wat betreft de genrekenmerken en de dogmatische topoi, een ijkpunt. Inhoudelijk echter was de eigen geloofstraditie normatief. Dit kwam tot uitdrukking in afwijkingen van het Credo (Adriaanse 2004: 48; Van Leeuwen 2004: 76; Meijering 2004: 95; Holtzapffel 2004: 119). Een belangrijk kenmerk van het klassieke Credo is de expliciet trinitarische opzet. In de belijdenis van 1940 wordt het trinitarische denken niet afgewezen, maar de opstellers wilden zich er evenmin op vastleggen (Meijering 2004: 95).

De drie personen, Vader, Zoon en Heilige Geest, komen weliswaar in de klassieke volgorde aan bod, maar inhoudelijk bestonden er de nodige verschillen met het klassieke spreken. Zo sloot de belijdenis van 1940 in het spreken over God nauw aan bij het klassieke belijden (Adriaanse 2004: 49-50). Het eigen remonstrantse komt echter tot uitdrukking in het spreken over, wat Adriaanse noemt, Gods communicabele eigenschappen: ‘de eigenschappen die in zekere zin of in zekere mate door God aan zijn schepselen kunnen worden meegedeeld. [...] Als deze soort van goddelijke eigenschappen naar voren gehaald wordt, komt de nadruk op de overeenkomst tussen God en schepselen te liggen’ (Adriaanse 2004: 50-1).

Van Leeuwen noemt die manier van spreken een benadering ‘van onderaf’. Deze is ook herkenbaar in de paragraaf over Christus. Jezus wordt voorgesteld als mens, als voorbeeld, als leraar. De klassieke belijdenissen echter benaderen Christus in de eerste plaats ‘van bovenaf’. Zij benadrukken de goddelijkheid van Christus en zetten daarmee de toon voor latere belijdenissen (Van Leeuwen 2004: 77-8). De benadering is niet afwezig in de belijdenis van 1940. Ook de grote woorden van de traditie vallen, zoals Christus, verzoening en genade. Hierin komt een belangrijke overtuiging van de rechtsmoderne theologen aan de orde. Roessingh waarschuwt ervoor om over Jezus uitsluitend in menselijke termen te spreken. Dan wordt het geloof versmald tot een zedenleer (Van Leeuwen 2004: 82).

Deze dubbele benadering, van onderaf én van bovenaf is volgens Van Leeuwen typisch voor remonstrants theologiseren en gaat terug tot de zeventiende-eeuwse remonstranten. Hij typeert het als ‘vroom en terughoudend’ theologiseren (Van Leeuwen 2004: 79). Vroom staat voor de reproducerende autonomie van het geloof die de grote woorden van de traditie niet vermijdt. Er bestaat echter een

terughoudendheid in het spreken over bepaalde klassieke topoi als de drie-eenheid, de maagdelijke geboorte en de tweenaturenleer. Dat zijn met de woorden van G.J. Heering ‘gedachteconstructies, later door theologen aan enkele bijbelteksten vastgeknoopt, die volkomen buiten het geloofsleven staan’ (Van Leeuwen 2004: 83).

Deze typisch remonstrantse manier van theologiseren is ook terug te vinden in de paragraaf over de Heilige Geest. De belijdenis gaat voorbij aan de *filioque*-kwestie², die de oosterse en de westerse kerk al bijna duizend jaar verdeeld houdt. Het voorbijgaan aan deze kwestie gaat terug tot de zeventiende-eeuwse remonstranten, die ruimte wilden laten voor niet-orthodoxe groepen, in het bijzonder de unitarische Socinianen. Meijering stelt dat zij daarom neigden naar een Oosterse visie, die wat hen betreft een compromispositie inhield tussen orthodox calvinisme en unitarisch Socinianisme.

De actualiteit van deze benadering van de Geest ligt in de context van de interreligieuze dialoog. Moderne remonstranten vinden het exclusief verbinden van de Geest aan Christus ‘al gauw een bewijs van christelijk provincialisme en exclusivisme, die haaks staat op de universele openbaring van God aan de mensheid’ (Meijering 2004: 98). Hoenderdaal kwam tot een middenpositie tussen exclusivisme en universalisme door een onderscheid te maken tussen een begrenzend en een ontgrenzend spreken over de Geest. Ontgrenzend spreken betekent dat de Geest niet aan Christus wordt verbonden, in het begrenzend spreken gebeurt dat wel (Hoenderdaal 1968: 118-9).

Ook de passage over de kerk geeft blijk van dit typisch remonstrantse theologiseren. Daar wordt gesproken van de Gemeenschap der Heiligen. Dat is een klassiek begrip dat ook gebruikt wordt in het Apostolicum. Het Apostolicum echter noemt de kerk de Gemeenschap der Heiligen. De belijdenis van 1940 geeft voorrang aan de Gemeenschap der Heiligen op de kerk. Het is een verzameling van gelovigen waarin de Kerk van Christus is gegrond (Holtzapffel 2004). De remonstrantse belijdenis trekt daarmee een bredere kring. Deze positie komt, in lijn met het spreken over de Geest, voort uit de wens ruimte te laten voor niet-orthodoxe gemeenschappen en niet kerkelijk gebonden gelovigen. Ook hier speelt het kader van de interreligieuze dialoog: onder remonstranten is de overtuiging gangbaar dat gelovigen ook tot andere tradities kunnen behoren dan de christelijke.

2. De *filioque*kwestie betreft een verschil van inzicht tussen oosterse en westerse kerken over de verhoudingen binnen de triniteit. De kwestie spitst zich toe op een woord uit de geloofsbelijdenis van Nicea-Constantinopel (Appendix 4.1). Paus Benedictus VIII voegde in 1014 *filioque* toe aan de oorspronkelijke tekst. Hij gaf daarmee uiting aan een betekenisnuance die niet werd gedeeld door de oosterse kerken. Dit verschil van inzicht leidde tot ‘het grote schisma’ in 1054. Ondanks dat al eerder werd verklaard dat er geen wezenlijke verschillen van inzicht bestaan tussen oost en west heeft het tot 1965 geduurd dat de betrekkingen werden genormaliseerd en het schisma werd opgeheven. ‘Onoverbrugbare cultuurverschillen’, zegt Wikipedia, maken echter dat in de praktijk de scheiding blijft bestaan.

In *Wij geloven – wat geloven wij?* kiest het remonstrantse belijden daarmee in de tweede plaats inhoudelijk voor een uitgesproken middenpositie tussen orthodoxie en ketterij, het christendom en andere godsdiensten en geloof en ongelooft, vooral door over bepaalde klassieke topoi te zwijgen.

10.1.3 Een neiging tot traditionalisme

De remonstrantse stijl van theologiseren brengt een neiging tot traditionalisme met zich mee, dat voortvloeit uit de manier waarop persoonlijk geloven en kerkelijke vormen van gezamenlijk geloven zich tot elkaar verhouden. Beide gelden als volwaardige en opzichzelfstaande geloofsuitdrukkingen, maar wanneer ze niet in een wederkerige betrekking staan, ligt traditionalisme op de loer. Wanneer de gezamenlijke vormen het vertrekpunt zijn, terwijl deze losgezongen zijn van de alledaagse realiteit van het geloof, worden de gezamenlijke woorden niet langer herkend als een actuele uitdrukking van remonstrants geloven. Andersom is het remonstrantse gedachtegoed nauwelijks nog relevant buiten die traditionele kerkelijke context, wanneer het persoonlijk geloven het vertrekpunt is en dat alleen nog naar buiten treedt in het kerkelijke domein. In de bundel zijn beide benaderingen en hun consequenties herkenbaar.

In het opstel van Adriaanse komt het meest uitdrukkelijk het persoonlijke geloof als uitgangspunt aan bod. Hij beziet de belijdenis van 1940 vanuit twee perspectieven: dat van de deelnemer en dat van de waarnemer (Adriaanse 2004: 60). Onder de kopjes ‘toe-eigening’ en ‘kritiek’ kijkt hij als gelovige deelnemer naar de belijdenis en geeft hij weer wat hij nog altijd waardevol acht en wat voor herziening in aanmerking komt. Onder het kopje ‘en verder’ wisselt hij het perspectief van de gelovige in voor dat van de godsdienstfilosoof. Dan wordt ‘het commitment met het kerkelijk belijden, met het christelijk geloof, ja zelfs met het godsdienstig geloof überhaupt’ losgelaten (Adriaanse 2004: 60-1).

Met deze perspectiefwisseling, stelt Adriaanse, is een aantal reële problemen gemoeid, dat echter vanuit vrijzinnig perspectief niet doorslaggevend is. Binnen de vrijzinnigheid bestaat de behoefte om als waarnemer naar het geloof te kijken en er vragen bij te stellen. Deze vragende houding komt Adriaanse ‘realistischer, vruchtbaarder, [en] vromer voor’ dan een gelovige houding (Adriaanse 2004: 61-2). Op de vragen uit godsdienstfilosofisch perspectief bestaat vanuit het geloof geen antwoord. Men doet er naar de overtuiging van Adriaanse het beste aan om dat, tegenover God en mensen, niet te verhelen. ‘Blijkbaar zegt een geloofsbelijdenis nog niet alles over iemands geloof’ (Adriaanse 2004: 75).

Adriaanse komt uit bij een geloof dat buiten de context van het kerkelijk domein nauwelijks een uitdrukking krijgt. Dat past bij zijn opstelling in ‘Geloof als bewaren van een geheim’ (Adriaanse 1999). Daar bepleitte hij, in navolging van Bonhoeffer, de *disciplina arcani*: de discipline om in het alledaagse leven te zwij-

gen over de geheimen van het geloof, om zo het geheim en het geloof te bewaren. In een rede op het symposium 'God op kousenvoeten' stelde hij bovendien dat het woord 'God' buiten het persoonlijke geloofsleven alleen in de kerkdienst zinvol gebruikt kan worden (Van Leeuwen 2005: 11-2).

Traditionalisme is een gevolg van deze houding, die door Adriaanse wellicht in haar meest extreme vorm werd bepleit, maar voor veel remonstranten herkenbaar is. De taal en de rituele uitdrukkingen van de traditie raken afgezonderd van het alledaagse leven en het alledaagse geloven, waardoor ze inboeten aan betekenis voor dat leven. Daarmee is de vraag aan de orde die aan de bundel ten grondslag ligt, maar dan kritisch gesteld: in welke taal, welke vormen die uitdrukking zijn van gezamenlijk geloven, treedt geloven dan wel begrijpelijk naar buiten?

In *Wij geloven – wat geloven wij?* is het ijkpunt voor de bezinning op die vraag de geloofsbelijdenis van 1940. De eerste auteur van deze tekst, G.J. Heering, is bovendien de meest besproken en aangehaalde remonstrantse theoloog in de bundel.³ In de citaten van Heering komt tot uitdrukking welke grote betekenis hij hechtte aan de gezamenlijke vormen. Goud haalt Heering aan: 'Wij hebben de vorm, de zichtbare vorm, zo bitter nodig' (Goud 2004: 33). De zichtbare vormen scheppen kaders waarin de reproducerende autonomie van het geloof (Meijering 2004: 106), volgens Heering kenmerkend voor de vrijzinnigheid, gestalte kan krijgen.

Het geloof, meende Heering, kan niet zonder klassieke bewoordingen. Bij het aanbieden van de 'geloofsbelijdenis 1940' aan de Algemene Vergadering in 1941 merkte hij er het volgende over op. '[Een geloofsbelijdenis] past de bovenpersoonlijke, klassieke vorm van die bewoordingen, die als historische symbolen dienst doen van geslacht tot geslacht. Wij mogen woorden als Koninkrijk Gods, Heilige Geest, Gemeenschap der Heiligen zo maar niet vervangen door andere, die ons persoonlijk misschien wat meer zouden liggen. De vraag is ook, of zij te vervangen zijn. Symbolen zijn meer dan zinnebeelden of allegorieën; symbolen, ook de klassieke woord-symbolen, zijn met een zekere logische noodwendigheid ontstaan: dat woord alleen drukt de inhoud van die waarheid ten volste uit' (Holtzapffel 2004: 118).

Heering noemde het vanuit rechtsmodern perspectief belangrijkste woordsymbool niet in bovenstaande opsomming: Christus. Hoewel de passage over Jezus Christus wat betreft het aantal woorden bescheidener is dan de klassieke belijdenissen (Van Leeuwen 2004: 76), draait de belijdenis van 1940 wel degelijk om Christus. Siebrand wijst er terecht op dat het koninkrijk van God in de belijdenis van 1940 een koninkrijk van Christus is. Het zal doorbreken waar Christus heerst

3. Onder andere in: Goud 2004: 33; Van Leeuwen 2004: 82-4, 88; Meijering 2004: 106; Holtzapffel 2004: 118; Siebrand 2004: 138-141.

in de harten en komen in zijn volheid als Christus heeft overwonnen (Siebrand 2004: 141-2). Bovendien noemt de belijdenis de kerk een Kerk van Christus.

Dit christocentrisme van de belijdenis van 1940 ademt de geest van het rechtsmoderne theologiseren. Van Leeuwen citeert Heering, die Christus noemde: 'De rechtstreeksche persoonlijke openbaring van God, [iets] dat we gelovig moeten aanvaarden uit het evangelie, of liever: áls evangelie. [...] De ware kennis van God [...] gaat door Hém heen en van Hém uit' (Van Leeuwen 2004: 83). Een belangrijke doelstelling van het rechtsmoderne theologiseren is dan ook de klassieke woordsymbolen in de zichtbare vormen voor vrijzinnigen aanvaardbaar en invoelbaar maken.

Een gevolg van dit hechten aan de klassieke kerkelijke vormen is echter dat geloven gemakkelijk eenrichtingsverkeer wordt. Volgens Siebrand plaatste Heering 'iedere betrokkenheid en inbreng zover buiten zichzelf, dat van een eigen inbreng van de mens [...] eigenlijk vrijwel niets meer rest' (Siebrand 2004: 138).⁴ In de cultuur van midden twintigste eeuw, waarin het christendom nog een dominante factor was, konden de grote woorden van de traditie nog min of meer vanzelfsprekend gebruikt worden. Aan het begin van de eenentwintigste eeuw echter is het spreken over God en Christus steeds meer beperkt tot de context van de kerkdienst. Termen als 'Koninkrijk Gods' en 'Gemeenschap der Heiligen' gelden zo ongeveer als geheimtaal.

In *Wij geloven – wat geloven wij?* wordt het remonstrantse belijden in de derde plaats gekarakteriseerd als niet orthodox, maar wel traditioneel. Wanneer echter het persoonlijke geloven en de taal en vormen van de traditie alleen nog binnen een kerkelijk kader betekenis hebben, verandert dat in traditionalisme. Dit traditionalisme getuigt van een 'ingekapseld' geloven, waarvoor nauwelijks nog eigentijdse uitdrukkingen te vinden zijn.

10.1.4 Geloven op het snijvlak van religie en cultuur

Hiermee spitst de vraag naar het eigentijdse geloven zich toe op de vraag naar de verhouding tussen geloof enerzijds en cultuur en samenleving anderzijds. De reflectie op deze verhouding komt het meest nadrukkelijk aan de orde in de opstellen van Goud, Adriaanse, Meijering en Siebrand. In hun opstellen zijn twee houdingen te onderscheiden. Enerzijds is er de benadering die een scherp onderscheid maakt tussen het domein van het geloof en dat van cultuur en samenleving - dat is het uitgangspunt van Meijering en Adriaanse. Goud en Siebrand echter

4. Het is de vraag of Siebrand hier G.J. Heering helemaal recht doet. Anderzijds wijst hij op een belangrijke consequentie van het al te zeer hechten aan de vorm. Dat leidt tot een traditionalisme dat de expressieve functie van de traditie belemmert.

nemen respectievelijk de moderne cultuur en het alledaagse leven als vertrekpunt voor hun beschouwing over het eigentijdse geloven en belijden.

Eginhard Meijering en Han Adriaanse

Meijering spitst de vraag toe op de verhouding tussen geloof en samenleving. Hij is kritisch over de manier waarop de remonstranten en andere kerken uitdrukking hebben gegeven aan hun maatschappelijke betrokkenheid. Meijering is kort in zijn oordeel: het heeft weinig goeds gebracht. Daarom wijst hij de politieke en maatschappelijke uitspraken van de RB af (Meijering 2004: 111-4). Ze leidden niet alleen tot polarisatie. De pretentie het geweten van de samenleving te zijn, had vooral iets aanmatigends. Kerken past bescheidenheid. Geloof en samenleving zijn gescheiden domeinen. De kerk heeft weliswaar een taak in de samenleving, maar de relevantie van de kerk is beperkt en de mogelijkheden zijn bescheiden.

De visie van Adriaanse raakt op een belangrijk punt aan die van Meijering. Niet dat hij kritisch is over de maatschappelijke betrokkenheid van de kerken. Er is eerder sprake van het tegendeel. De belijdenis van 1940 had wat hem betreft wel meer uitgesproken kritisch mogen zijn (Adriaanse 2004: 52). Adriaanse plaatst echter wel vraagtekens bij de relevantie van kerkelijke vormen voor de samenleving. Vanuit het deelnemersperspectief gezien hebben geloofsuitspraken slechts betekenis binnen de traditie, de kerk of, nauwer nog, binnen de eredienst (Van Leeuwen 2005: 11-2). Daarbuiten kunnen ze de moderne religiekritiek niet weerstaan en hebben ze uitsluitend betekenis als studieobject van de godsdienstwetenschap. Daarmee spreekt Adriaanse zich op grond van het methodologische onderscheid tussen deelnemer en waarnemer nog duidelijker dan Meijering uit over het feit dat geloof en cultuur twee gescheiden domeinen zijn.

Heine Siebrand

Aan het begin van de eenentwintigste eeuw keert religie terug in de samenleving, maar de context is volkomen anders. Vroeger was geloven organisch verbonden met het alledaagse leven van mensen, terwijl mensen het nu vooral zien als één levensgebied naast andere. Daarmee is er een grote groep mensen die wel spiritueel zijn maar niet gelovig. Ze geloven namelijk niet dat de woorden van de traditie en andere kerkelijke vormen een objectieve werkelijkheid representeren (Siebrand 2004: 143, 156). Hun houding tegenover de traditie is die van waarnemer. Religieuze tradities zijn reservoirs van voorstellingen en gedragswijzen waaruit naar eigen inzicht en behoefte geput kan worden bij de vormgeving van een eigen spiritualiteit. Tegenover de waarnemer staat de deelnemer. Dat is een traditionele gelovige die zijn persoonlijk geloof duidt in termen van de religieuze traditie, voor wie de traditie de voedingsbodem van zijn geloof is en de vormen en de taal van de traditie op een of andere manier verbonden zijn met een objectieve werkelijkheid.

Siebrand plaatst vrijzinnigen op de grens tussen geloof en spiritualiteit. Enerzijds zien zij geen principieel onderscheid tussen geloof en cultuur: het geloof is onderdeel van de cultuur. Hierin stemmen ze overeen met de spiritueel. Vrijzinnigen verschillen echter van de spiritueel in hun waardering van de geloofsgemeenschap. De voor vrijzinnigen principiële openheid tegenover de cultuur heeft echter het gevaar in zich dat ‘de grens tussen geloof en cultuur zodanig [vervaagt], dat nauwelijks nog eigen vormen tot ontwikkeling komen’ (Siebrand 2004: 156). Aandacht voor eigen vormen, zoals een geloofsbelijdenis, is daarom geen overbodige luxe, maar noodzakelijk voor de zichtbaarheid van vrijzinnigheid. Daarbij kan een vrijzinnige geloofsbelijdenis inhoudelijk niet het karakter hebben van een kritiek op anderen, maar moet zij vooral ruimte maken voor kritisch zelfonderzoek.

Dit betekent volgens Siebrand dat de bezinning op een nieuwe belijdenis zou moeten gaan over de relevantie van de vrijzinnige traditie voor het moderne levensgevoel. In de eerste plaats is God in de moderne samenleving uit beeld verdwenen als actieve interventiemacht en morele autoriteit. God is zelf een waarnemer. Dat houdt volgens Siebrand geen breuk in met de christelijke traditie. Het beeld van God die toeziet en niet ingrijpt, staat voorop in de verhalen over de kruisiging. Als Jezus roept: ‘Mijn God, mijn God, waarom hebt u mij verlaten?’ antwoordt God niet.

In de tweede plaats vormt de spanning tussen deelnemer en waarnemer het hart van de vrijzinnige geloofshouding. Vrijzinnigen verkeren in tweestrijd tussen hun betrokkenheid bij de eigen plaats in de christelijke kerk en hun betrokkenheid bij de moderne samenleving. Daarom zou een vrijzinnige belijdenis beelden moeten bevatten uit de gelijkenissen van Jezus, die ontspringen aan de ervaring van het alledaagse leven en aansluiten bij het moderne levensgevoel.

In de derde plaats ligt het primaat bij persoonlijke ervaringen. In dit kader verwijst Siebrand naar de persoonlijke geloofsbelijdenissen. Die laten zien hoe mensen zeer persoonlijke en ingrijpende ervaringen onder woorden brengen en verbinden met de geloofsgemeenschap waarvan zij deel willen uitmaken. Siebrand pleit hiermee voor een geloofsbelijdenis die gericht is op het dagelijks leven van mensen, die beelden ontleent aan de hedendaagse cultuur en het levensverhaal van mensen, die deze beelden duidt in termen van of verbindt met metaforen uit voornamelijk de synoptische evangeliën.

Johan Goud

Johan Gouds visie op de verhouding tussen geloof en cultuur staat dicht bij die van Siebrand. Ook hij stelt het hybride karakter van de vrijzinnigheid vast. Hij duidt die echter in termen van een *double bind*. Een eigentijdse geloofsbelijdenis moet trouw zijn aan zowel de christelijke traditie als het moderne levensgevoel. Die trouw is echter niet kritiekloos, maar heeft eerder het karakter van een weder-

zijds kritisch bevragen. Er zijn vanuit de traditie vragen te stellen bij de moderne cultuur, net zo goed als er vanuit de moderne cultuur vragen te stellen zijn bij het traditionele belijden. Hieruit volgt dat een eigentijdse belijdenis verbindend moet werken, op het gevaar af dat een geloofsgetuigenis een innerlijk verdeeld of zelfs krampachtig karakter krijgt, omdat die verbinding verre van vanzelfsprekend is (Goud 2004: 23). Daarnaast benadrukt ook hij het persoonlijke karakter van het belijden, maar dan in relatie tot het begrip authenticiteit (Goud 2004: 21).

Bij alle overeenkomsten tussen Goud en Siebrand zijn er twee accentverschillen. Waar Siebrand in relatie tot het belijden uitkomt bij het alledaagse leven en bijbelse metaforen, pleit Goud voor drempeltaal (Goud 2004: 36). Parallel aan de liturgie heeft een eigentijdse belijdenis behoefte aan een taal die bij de alledaagse ervaring van de mens begint. Dat kan door universele symbolen te gebruiken, maar ook door metaforen te gebruiken die een nieuw inzicht mogelijk maken, om zo de weg naar het geloof toegankelijk te maken. Daarmee gaat Goud nog uit van een hard onderscheid tussen sacraal en profaan, al duidt hij dat niet in statische termen.

Het tweede betreft de insteek op de moderne cultuur. Siebrand kiest het alledaagse leven in de moderne samenleving als vertrekpunt. Goud kiest voor de moderne cultuur. Dat komt het meest tot uitdrukking in zijn stelling dat de taal van de belijdenis een geloofstaal moet zijn die ontspringt aan de verbeelding (Goud 2004: 25-8). De weg van de verbeelding opent volgens Goud nieuwe inhoudelijke perspectieven. Door de taal van de verbeelding kan opnieuw kennis gemaakt worden met de vreemdheid van de eigen geloofstraditie. Het moet een taal zijn die 'wat het onder woorden brengt niet veronderstelt, maar al sprekend onthult' (Goud 2004: 29). Een voorwaarde voor dat laatste is dat afstand genomen wordt van specifiek religieus jargon; confessioneel of wetenschappelijk (Goud 2004: 29-30).

10.1.5 Is een nieuwe geloofsbelijdenis nodig?

Een thema waar alle auteurs, de een meer uitvoerig dan de ander, op ingaan, is de vraag naar de actualiteit van de belijdenis van 1940. Die opdracht had de commissie immers meegekregen. Op dit punt verschillen de auteurs van mening. Voor Adriaanse, Van Leeuwen en Meijering lijkt een nieuwe belijdenis weinig urgent. Adriaanse plaatst weliswaar kritische kanttekeningen bij de belijdenis van 1940 (Adriaanse 2004: 54-9), maar legt een zekere onverschilligheid aan de dag waar het de geloofsbelijdenis betreft. 'Blijkbaar zegt een geloofsbelijdenis nog niet alles over iemands geloof' (Adriaanse 2004: 75). Ook Van Leeuwen plaatst een aantal kritische kanttekeningen bij de tekst, die betreffen vooral de woordkeuze in de paragraaf over Jezus (Van Leeuwen 2004: 93) en het gebruik van de werkwoord-tijd. De belijdenis van 1940 hanteert consequent de tegenwoordige tijd waardoor

de lezer op afstand wordt gezet. Een meer narratieve benadering zou verkieslijker zijn. Verder ziet hij weinig urgentie: wellicht verdient de daad de voorkeur, boven het woord (Van Leeuwen 2004: 91).

Meijering is minder kritisch over de belijdenis van 1940. Daarin klinkt zowel de verbondenheid met de christelijke traditie door, als het eigene van de remonstrantse vrijzinnigheid. Zijn opstel is echter geen kritiekloos pleidooi voor handhaving van de belijdenis van 1940. Het slot luidt: 'Misschien doen we er verstandig aan zo weinig mogelijk ongevraagd het woord tot anderen te richten [...] Als [...] anderen op grond van ons leven benieuwd zijn naar wat ons ten diepste bezielt, dan mogen we proberen daarvan op een bescheiden manier getuigenis af te leggen' (Meijering 2004: 114). Hoewel Meijering hier in de eerste plaats doelt op politieke en maatschappelijke uitspraken, spreekt hieruit dat ook voor hem de kwestie van de houdbaarheid van de belijdenis van 1940 weinig prioriteit heeft.

Holtzapffel plaatst meer uitgesproken vraagtekens bij de belijdenis van 1940. Hoewel de verouderde termen van 1940 inzichtelijk te maken zijn, zouden er alternatieve formuleringen gevonden moeten worden. Om te beginnen vraagt de term 'gemeenschap der heiligen' te veel toelichting om gehandhaafd te kunnen worden (Holtzapffel 2004: 132). Daarbij wordt in de belijdenis van 1940 enerzijds te veel en anderzijds te weinig gezegd over de taken van de kerk. Te veel wat betreft het leiden van de zielen op de eeuwige weg. Dat spreekt begin 21e eeuw niet meer aan. Er kan toch moeilijk gezegd worden dat de kerken ergens de leiding hebben (Holtzapffel 2004: 133). Te weinig, omdat onder het verkondigen van het evangelie vooral de prediking in de zondagse kerkdienst verstaan lijkt te worden. In de veranderde maatschappelijke context zijn mensen op verschillende wijzen betrokken bij de kerk. Dat heeft consequenties voor de betekenis, de taken en de organisatie van de kerk.

Goud en Siebrand pleiten het meest uitgesproken voor een nieuwe geloofsbelijdenis. Op grond van hun gedachten over eigentijds belijden en de criteria waaraan een eigentijdse belijdenis moet voldoen, beoordelen zij de belijdenis van 1940 als verouderd. Zoals gezegd, Siebrand opteert voor een belijdenis waarin bijbelse metaforen centraal staan die verwijzen naar of ontspringen aan het alledaagse leven. In zijn stuk wees hij op de veranderende betekenis van het begrip koninkrijk van God. Daarmee gaat hij terug achter de klassieke belijdenissen. Niet de kerk van de oecumenische concilies is het model voor de remonstrantse geloofsgemeenschap, maar een beeld van de christelijke oergemeente. Hij werkt in zijn opstel het beeld van het sleepnet uit als metafoor voor een moderne belijdenis (Siebrand 2004: 149-54).

Goud ten slotte pleit voor drempeltaal, een taal 'die ook de van de traditie vreemde kerkgangers –ongelovigen en gelovigen– bij het gebeuren weet te betrekken' (Goud 2004: 36). De belangrijkste breuk met de belijdenis van 1940 echter ligt in een pleidooi voor taal die ontspringt aan de verbeelding. De positieve waar-

dering van de verbeelding door Goud en Siebrand betekent een breuk met Heerings idee van een reproducerende autonomie van het geloof. Er is in de werkgroep steeds 'in meer concrete zin over de mogelijkheid van een nieuwe belijdenistekst nagedacht' (Goud & Holtzapffel 2004: 164). De commissie komt niet tot een eensluidend eindoordeel over de belijdenis van 1940. Ondanks de grote waardering voor de toon van de tekst, de manier van theologiseren en de irenische geest die de belijdenis ademt, zijn er om diverse redenen verschillen van inzicht over de noodzaak om tot een nieuwe belijdenis te komen. Toch wordt de bundel afgesloten met een gezamenlijk geloofsgetuigenis: een Proeve van belijden (Goud & Holtzapffel 2004: 165).

10.2 De Proeve van belijden

Op grond van deze bespreking van de opstellen kan worden vastgesteld dat de bezinning op het remonstrantse belijden in *Wij geloven –wat geloven wij?* zich niet losmaakt van het remonstrantse confessionalisme, of er vragen bij stelt zoals Ries Kassens deed. Zo is opvallend dat in de opstellen de relatie met de persoonlijke geloofsbelijdenis niet aan bod komt. Siebrand is de enige die er kort aandacht aan schenkt. Voor het maatschappelijk bewustzijn is iets meer aandacht. Meijering echter wijst kerkelijke bemoeienis met maatschappelijke thema's af en Adriaanse volstaat met een enkele kritische opmerking ten aanzien van de belijdenis van 1940. Over de beginselverklaring wordt in de, voor het gedifferentieerde confessionalisme, gangbare termen geschreven. De gedachte dat het remonstrantse belijden in een ruimere context besproken zou moeten worden, zelfs als de belijdenis van 1940 het uitgangspunt is, ontbreekt. De bundel draait om een tekstgerichte historische en systematisch-theologische reflectie op de remonstrantse traditie van belijden.

Hiermee voegt *Wij geloven –wat geloven wij?* zich geheel naar het remonstrantse confessionalisme zoals dat werd geschetst in hoofdstuk 9, en richt het zich uitsluitend op een aspect ervan: de niet-bindende geloofsbelijdenis. Deze geloofsbelijdenis is een genre waarvan de betekenis geduid wordt in protestantse termen. Het eigen remonstrantse komt tot uitdrukking in de afwijking van het klassieke belijden van het Apostolicum en het protestantse confessionalisme. Daarbij wordt het traditionalisme van het remonstrantse belijden impliciet vastgesteld en alleen geproblematiseerd door Goud en Siebrand. Zij zien de uitweg uit dit traditionalisme in het benadrukken van de verbondenheid van het geloof met de moderne samenleving en cultuur. Zij pleiten voor een benadering van het geloven vanuit die cultuur. Op dit spoor zit de Proeve van Belijden die achter in de bundel is opgenomen, al is daarin vooral de visie van Goud herkenbaar en minder die van Siebrand.

10.2.1 Een leeservaring

De ‘eerste auteur’ van de Proeve van belijden⁵ is Johan Goud. Hij heeft ook steeds de wijzigingen geredigeerd wanneer dat noodzakelijk bleek na onderling beraad. In de Proeve zoals die is opgenomen zijn suggesties verwerkt uit de essays en opmerkingen van auteurs en commissieleden. De redacteurs van de bundel schreven over de Proeve: ze ‘mag [...] een uitdrukking van gezamenlijk geloven en denken worden genoemd [...], onder de uitdrukkelijke erkenning van ieders vrijheid om te accentueren, te interpreteren, aan te vullen en zo nodig te interpreteren’ (Goud & Holtzapffel: 164-5).

Bij eerste lezing valt op dat het een poëtische en gedragen tekst is, met een verheven en soms wat archaïsch taalgebruik. Grote woorden worden niet geschuwd, maar lijken niet gekozen omdat de traditie dat dicteert. Zo is er, voor een geloofsbelijdenis, spaarzaam gebruik gemaakt van expliciet theologisch jargon. Weliswaar valt een aantal grote woorden van de christelijke traditie zoals Gods Heilige Geest, Jezus Christus en de Eeuwige, maar ze zijn niet met klassieke eigenschappen en toevoegingen omkleed. In plaats daarvan is hun betekenis geschetst in andere, minder gangbare beelden en metaforen.

Een geoefende lezer zal in de genoemde personen de drie-eenheid herkennen en daarbij misschien opmerken dat ze in een minder gangbare volgorde worden genoemd: er wordt begonnen bij de Geest, die door Jezus Christus naar de Eeuwige leidt. Opvallender echter is dat niet God, het geloof in God of het belijden van het geloof de inzet is van de tekst. Dat is de mens in zijn geest, wil, gevoel en bestaan. Daarmee zet de Proeve in bij de overtuiging dat geloven in vrijheid begint bij de mens.

Deze vrijheid komt ook tot uitdrukking in de stijl. De boodschap is niet volgens een vast stramien verpakt. Vormdwang ontbreekt grotendeels. De vele verwijzingen naar andere teksten gaan mee in het eigen ritme van de tekst. Verder is er ook geen spoor van *brevitas* of bondig formuleren, die leidt tot met boodschappen en betekenissen overladen strofen. Dit schept ruimte. De lezer wordt niet op afstand gezet, maar eerder uitgenodigd om zich mee te laten voeren op de weg van het geloof en om dat geloof in overweging te nemen. Er wordt een appel gedaan op de lezer om zelf na te denken en om eigen keuzes te maken.

Dat de Proeve een belijdenis is in de eerste persoon meervoud versterkt het uitnodigende karakter. Er ontstaat een beeld van een vrije geloofsgemeenschap met zin voor traditie, een voorkeur voor het reflectieve en respect voor het per-

5. Appendix 4. Naar deze tekst wordt als volgt verwezen: (2004: r. x). Naar de belijdenis van 1940 wordt op vergelijkbare wijze verwezen: (1940: r. x). De regelnummers verwijzen naar de regelnummering bij de tekst in Appendix 4.

soonlijke. Een geloofsgemeenschap ook die de grote vragen van het leven niet uit de weg gaat en een richting wil wijzen voor het vinden van een antwoord. Daarbij weet ze zich geworteld in de eigen tijd en cultuur en geeft tegelijk rekenschap van het besef dat anderen voorgingen in het onder woorden brengen van wat hen 'in het geloof beweegt, verenigt en roept' (Nieuwenhuijsen 1994: 5).

In de al genoemde antropologische inzet krijgt Gouds pleidooi voor drempeltaal expliciet gestalte. Deze inzet schetst de mens in vier hoedanigheden: zijn geest (2004: r. 2-3), zijn wil (r. 4-5), zijn gevoel (r. 6-7) en zijn bestaan (r. 8-9).⁶ Daarbij wordt steeds een keuze geschetst.

Tegen: vast blijven zitten in een beperkt perspectief, dat gekenmerkt wordt door onbetrouwbare zekerheden.

Voor: gebracht worden naar een hoopvoller perspectief, waarin de mens wordt uitgetild boven zijn beperkingen.

De eerste drie keuzes hebben een ethisch karakter. Op het niveau van de geest is de keuze tussen 'zeker weten of zekerheid van belijden' en 'een verwonderd besef'. Op het niveau van de wil tussen 'twijfel of onverschilligheid' en 'wakkerheid, vertrouwen en verbondenheid'. Op het gevoelsniveau tussen 'hebzucht en heerszucht' en 'ontplooien in verlangen'.

De antropologische inzet wordt afgesloten met twee regels over het menselijk bestaan dat 'niet voltooid wordt door wie we zijn en wat we hebben, maar door wat oneindig groter is dan wij kunnen bevatten.' Deze regels markeren de overgang van het menselijke naar het goddelijke. In het goddelijke heeft het menselijke zijn tegenover. Gods Geest staat tegenover de menselijke geest. De Eeuwige, 'grond van ons bestaan' staat tegenover het menselijke bestaan. Jezus Christus bemiddelt tussen de Geest en de Eeuwige. Hij wordt 'de ware mens genoemd' én 'het gelaat van God'. De liefhebber van theologische subtiliteiten kan hier niet alleen een toespeling in lezen op de klassieke tweenaturenleer, maar ook op de oorsprong en bestemming van de mens. De regels over Jezus Christus vormen het hart van de passage waarin het goddelijke aan de orde is.

Ten slotte is een beweging herkenbaar die, met een verwijzing naar Gouds gedachten over het niveau van het hart, wel een weg van het hart genoemd kan worden. Er wordt begonnen bij de mens en de keuzes waarvoor hij in zijn dagelijks leven komt te staan. In die keuzes licht een hoopvol perspectief op, waarin de mens van zijn beperktheden bevrijd kan worden. Dat perspectief begint bij de Geest en leidt via Jezus Christus en de Eeuwige naar de geloofsgemeenschap. In de regels over de geloofsgemeenschap verandert het wij van de antropologische inzet, dat in de ethische keuzes vooral een individueel karakter heeft en ook rui-

6. Voor de manier van verwijzen naar de Proeve van belijden en de belijdenis van 1940: noot 132.

mer is in de zin van oecumenisch (de gehele bewoonde wereld), in het begrensde wij van de geloofsgemeenschap, dat gestalte krijgt in de kerken.

De Proeve blijft daar echter niet staan, maar wijst voorbij de kerken naar de gedeelde toekomst van God en mens en naar het koninkrijk waarin God zal zijn alles in allen. Daarmee kent de Proeve een tweeledige beweging van de mens naar God: van de enkeling naar het goddelijke en van de geloofsgemeenschap naar de gemeenschap met God in het koninkrijk. De tekst kent een vrome afsluiting in de lofprijzing: 'Aan God zij de lof en de eer, in tijd en eeuwigheid. Amen.' (2004 r. 42-44).

10.2.2 Thema's uit de traditie

In de Proeve is, net als in de belijdenis van 1940, de kunst van het weglaten beoefend. Tegen orthodoxe geloofsvoorstellingen die niet binnen het remonstrantse wereldbeeld passen, wordt geen stelling genomen, ze worden eenvoudigweg niet benoemd. De Proeve is echter meer uitgesproken onorthodox dan de belijdenis van 1940. Dat komt tot uitdrukking in de keuze om te beginnen bij de mens en in de volgorde waarin Gods Heilige Geest, Jezus Christus en de Eeuwige worden genoemd. In tegenstelling tot de belijdenis van 1940, die het trinitarische denken niet afwijst, maar zich er evenmin op wil vastleggen (Meijering 2004: 95), wijst de Proeve voorbij het trinitarische denken. De Proeve heeft een post-trinitarisch karakter, maar is daarmee niet unitarisch of antitrinitarisch. Door de drie personen van de triniteit in een doelbewust afwijkende volgorde te presenteren, wordt dat vermeden.

In de Proeve zijn bovendien expliciete verbanden gelegd met de belijdenis van 1940. De verbondenheid met die tekst bestaat enerzijds uit citaten of verwijzingen naar die tekst. Het meest in het oog springt de identieke lofprijzing waarmee beide belijdenissen afsluiten (2004: 42-4; 1940: 44-6). Anderzijds komt de verbondenheid tot uitdrukking in variaties op en expliciete afwijkingen van die tekst. In iedere strofe is wel een citaat of verwijzing te vinden naar een parallelle paragraaf uit de belijdenis van 1940⁷. Uitzondering is uiteraard de antropologische inleiding die geen parallel heeft in de belijdenis van 1940. Opvallend is dat de verwijzingen soms een onwillekeurig karakter lijken te hebben. Zo is in de verschillende toelichtingen wel aandacht voor letterlijke citaten uit de belijdenis van 1940, maar

7. Met een parallelle paragraaf wordt een paragraaf met een vergelijkbaar thema bedoeld. De proeve neemt als volgorde: Gods heilige Geest, Jezus Christus, de Eeuwige, de kerken, Het Koninkrijk van God. De belijdenis van 1940 heeft de volgorde: God, Jezus Christus, Gods Heilige Geest, de Kerk, het Koninkrijk Gods. Bij de bespreking wordt de volgorde van de Proeve aangehouden. De regelnummers verwijzen naar de nummering van beide belijdenissen in Appendix 4.

niet voor verwijzingen naar of varianten op frasen uit die tekst (Goud 2005a: 44; Goud 2005b; Taakgroep Theologie 2006: 5).

De aanduiding Gods Heilige Geest in de tweede strofe is dezelfde die in de belijdenis van 1940 wordt gebruikt. Bovendien bevatten beide belijdenissen een verwijzing naar de beginselverklaring. De Proeve spreekt van 'God [...] eren en dienen' (2004: r. 15). De belijdenis van 1940 van 'verering en [...] dienst van God' (1940: r. 25-6). Daarbij stemmen de belijdenis van 1940 en de Proeve overeen in hun omschrijving van de werking van de Geest als een kracht die verenigt (1940: r. 25) en bezielt (2004: r. 12; 1940: r. 22), waarbij de Proeve 'verenigt' omschrijft als 'die al wat mensen scheidt te boven gaat' (2004: r. 11) en daarmee een iets ander perspectief kiest.

In de paragraaf over Jezus Christus is het citaat te vinden '[Hij] brengt ons Gods eeuwige liefde nabij, die vergeeft en verzoent' (2004: r. 22-3; 1940: r. 14-5). Een verwante manier van spreken met een verschillende klank betreft de typische uitspraak die Jezus Christus 'het gelaat van God dat ons aanziet en verontrust' (2004: r. 18) noemt. De belijdenis van 1940 noemt hem 'Beeltenis van Gods heilig Wezen' (1940: r. 10-1).

Beide belijdenissen noemen God de 'Bron van alle Goed' (2004: r. 29; 1940: r. 8). De Proeve wijkt af in het spreken over God als ondoorgronde liefde (2004: r. 25) waar in de belijdenis van 1940 God ondoorgrondelijke wijsheid (1940: r. 3) heeft. Naast de verschuiving van wijsheid naar liefde is hier ook de zeer subtiële verschuiving van ondoorgrondelijk naar ondoorgrond.

In de paragraaf over de kerk kiest de Proeve voor het meervoud kerken en noemt ze hen 'feilbaar en verdeeld' (2004: r. 33). Ze zijn echter 'één van geest bij alle onderscheid' (2004: r. 34). De belijdenis van 1940 zegt: 'de Kerk van Christus [...] één [...] in alle verscheidenheid' (1940: r. 28-9).

De laatste strofe van de Proeve spreekt, net als de belijdenis van 1940, over 'het koninkrijk dat is en komen zal, waar [...] God voor eeuwig zijn zal: alles in allen' (2004: r. 39-41; 1940: 40-3). Er bestaat een verschil in het feit dat de Proeve het koninkrijk beziet in het licht van 'de toekomst van God en mens' (2004: r. 36), terwijl de belijdenis van 1940 het koninkrijk van God beziet in het licht van de (weder)komst van Christus. Marius van Leeuwen en Heine Siebrand noemden de belijdenis van 1940 in dat licht al een christocentrische belijdenis. Dat geldt, hoewel de paragraaf over Jezus Christus wel het hart vormt van de belijdenis, in mindere mate voor de Proeve. De geest neemt daarvoor een te prominente en centrale plaats in. De kern van de pneumatologie in de Proeve is de nauwe betrekking tussen Gods Geest en de menselijke geest (2004: r. 2, 10, 34).

Daarbij valt op dat het naar voren halen van Gods Heilige Geest verbonden is met Hoenderdaals onderscheid tussen een ontgrenzend en een begrenzend spreken over de Geest. De belijdenis begint bij de mens en leidt via de Geest naar het spreken over God in de christelijke traditie. Daarmee krijgt in de Proeve zowel

het ontgrenzend als het begrenzende spreken over de Geest een plaats. Door te beginnen bij de Geest wordt het ‘eren en dienen van God’ losgemaakt van menselijke onderscheidingen tussen kerken, religies, of tussen geloof en ongeloof. Dit is ontgrenzend spreken. Met de keuze om in de volgende twee alinea’s via Jezus Christus uit te komen bij de Eeuwige krijgt ook het begrenzende spreken een plaats.

10.2.3 *Thema’s uit de literatuur*

Een aspect van het onorthodoxe karakter van de tekst is de keuze voor niet-traditionele beelden en metaforen. De belijdenis van 1940 koos ervoor om vast te houden aan klassieke dogmatische bewoordingen als Koninkrijk Gods, Heilige Geest en Gemeenschap der Heiligen. Deze bewoordingen werden door G.J. Heering ‘historische symbolen’ genoemd die met een ‘zekere logische noodwendigheid’ waren ontstaan. Daarom zouden alleen deze bewoordingen ‘de waarheid ten volle uitdrukken’ (Holtzapffel 2004: 118). De Proeve kiest echter voor beelden uit de literatuur en verwijzingen naar bijbelplaatsen.

In het oog springende bijbelse metaforen zijn te vinden in twee regels. Over Jezus wordt gezegd dat ‘Hij wandelde met God’ (2004: r. 18). In het bijbelboek Genesis wordt van Henoch en Noach gezegd dat ze wandelden met God (Gn 5, 22.24; 6,9). Over het koninkrijk wordt gezegd dat ‘de wolf en het lam samen grazen’ (2004: r. 40), een verwijzing naar het bijbelboek Jesaja (65, 25). Daarnaast noemt Goud in zijn toelichting in het *Werkschrift* bij *Wij geloven –wat geloven wij?* (Blaauw & Bosman-Huizinga 2004) nog: ‘wat heilig is en rechtvaardig en goed’ uit Romeinen 7, 12 (2004: r. 12), ‘vriend van Christus’ uit Johannes 15, 15 (2004: r. 31), en ‘alles in allen’ uit 1 Korinte 15, 28 (2004: r. 41) (Goud 2005a: 44). Wat opvalt, is dat deze bijbelse verwijzingen niet de alledaagse metaforen bieden waarvoor Heine Siebrand pleitte (Siebrand 2004: 149-54).

De beelden uit de literatuur betreffen de passage over Christus ‘die gekomen is en voorbijging’ (2004: r. 17-8). Dit is een verwijzing naar het verhaal van de Grootinquisiteur uit Dostojewski’s roman *De gebroeders Karamazov*. De passage over de Eeuwige waarvan de Proeve zegt: ‘het witte Licht’ (2004: r. 28) verwijst naar de openingsregel ‘Het licht’ van Martinus Nijhoff: ‘Het licht, Gods witte licht, breekt zich in kleuren’.

Een laatste opmerking over niet-orthodoxe beelden en metaforen betreft de term vriendschap. De tekst spreekt van ‘vriend van Christus’ (2004: r. 31) en van de kerken als ‘het voorlopig teken van die vriendschap’ (2004: r. 35). Dat vriendschap wordt genoemd in de strofe over de kerk roept associaties op met de kerkordelijke status van vrienden van de RB. De bewoordingen lijken bovendien te

verwijzen naar E.J. Kuipers gedachten over de theologische betekenis van vriendschap voor de geloofsgemeenschap.⁸

10.3 Naar een nieuwe geloofsbelijdenis

10.3.1 *Remonstrants belijden in oecumenisch perspectief*

Na de presentatie van de bundel gingen de auteurs van de opstellen het land in om in remonstrantse gemeenten het gesprek aan te gaan over de bundel. De bedoeling hiervan was om de bundel 'te pluggen in de gemeentes', zo klonk het in de wandelgangen. Bovendien werden, nadat op de AV van Bestuur in 2005 was besloten om het gesprek voort te zetten, de indrukken meegenomen bij het bewerken van de Proeve (Taakgroep Theologie 2006: 1). Deze optredens vormden de hoofdmoot van de aandacht voor *Wij geloven -wat geloven wij?* in de gemeentes.

Een bijzondere gemeenteavond in Den Haag mag niet onvermeld blijven. Daar werd op 7 juni 2005, kort nadat de AV van Bestuur besloten had het gesprek voort te zetten, gesproken over het thema 'Wij geloven –wat geloof ik?' (Remonstrantse Gemeente Den Haag 2005). Op die avond gaven zes gemeenteleden antwoord op deze vraag. Hun gebundelde antwoorden bieden opvallende overeenkomsten met de persoonlijke geloofsbelijdenissen in Appendix 4.

De gesprekken met de auteurs van de bundel in de gemeentes waren onderdeel van de voorbereiding op de AV van Beraad 2005. Omdat *Wij geloven -wat geloven wij?* moeilijk en weinig toegankelijk werd gevonden verscheen als voorbereidingsmateriaal ook een werkschrift bij de bundel (Remonstrantse Broederschap 2005a: 1). Hierin waren samenvattingen van de opstellen opgenomen, een aantal belijdenisteksten en twee artikelen 'die de remonstrantse worsteling met belijden plaatsen in een oecumenische context' (Blaauw & Bosman-Huizinga 2004: 3).

Deze oecumenische insteek is een nieuw element. Die ontbrak in *Wij geloven -wat geloven wij?* De auteurs bespraken het remonstrantse belijden vrij strikt binnen de context van de remonstrantse traditie. Vanaf de presentatie echter werd de Proeve (en later de belijdenis) steeds in oecumenisch verband getoetst. Zo sprak bij de presentatie van *Wij geloven -wat geloven wij?* de doopsgezinde predikant J.

8. 'Vriendschap behoort in het algemeen tot de privé-sfeer', schreef E.J. Kuiper in een artikel over de verhouding tussen vriendschap en geloofsgemeenschap. Echter, vriendenkringen treden steeds vaker naar buiten, bijvoorbeeld in rouwadvertenties. (Kuiper 1991: 35-6). Nu is de kerk geen vriendenkring, maar een door gezamenlijke ervaringen in de geloofsgemeenschap gegroeide vriendschap kan een betekenis hebben die 'het private te boven [gaat] en omvat' (Kuiper 1991: 40).

J.M. van Hiele. In het werkschrift kwamen vertegenwoordigsters van de PKN en uit Oud-Katholieke Kerk aan het woord. Ook voor de bundel die rond het aanvaarden van de gewijzigde 'Proeve' verscheen, *Wegen van Vrijheid*, waren vier auteurs gevraagd om het niet- remonstrantse geluid te vertegenwoordigen (Bosman e.a. 2006: 93-107).⁹

Naast deze oecumenische stemmen was het belijden in oecumenisch perspectief het onderwerp van een gelijknamig artikel van Jarek Kubacki. Belijden is altijd belijden tegenover de ander, stelt hij, en kan daarom eigenlijk niet anders dan in oecumenisch perspectief worden gezien. Dat geldt in algemene zin wanneer oecumene letterlijk wordt opgevat als 'de hele bewoonde wereld'. Voor remonstranten echter geldt meer specifiek dat de anderen de kerken van de reformatische traditie zijn (Kubacki 2004: 35). In die context is de overtuiging dat belijdenissen geen onweersprekelijk gezag bezitten, maar dienen als baken het meest eigen aan de remonstrantse traditie.

Deze overtuiging, zoals die voor het eerst in de Voorrede tot de belijdenis van 1621 werd neergelegd, noemt Kubacki 'de meest markante bijdrage van het remonstrantisme aan het belijden binnen de christelijke en de reformatische traditie' (Kubacki 2004: 37). De remonstrantse bezinning op de belijdenis aan het begin van de eenentwintigste eeuw voegde zich in deze traditie. Dat er vragen gesteld werden bij de belijdenis van 1940 kwam voort uit een aantal maatschappelijke ontwikkelingen die Kubacki in samenhang duidt als een proces van detraditionalisering (Kubacki 2004: 37).

Een belangrijk aspect van detraditionalisering is democratisering¹⁰: 'een verschuiving van de macht van de overdragers naar de potentiële overnemers. Deze laatsten kunnen hun eigen levensbeschouwing bijeen sprokkelen door een keuze te maken uit het vele dat hen in dezen wordt aangeboden' (Kubacki 2004: 38). Een gevolg van detraditionalisering is dat onduidelijkheid ontstaat over de meest basale geloofswaarheden. Kubacki heeft zijn bedenkingen bij het verlangen naar duidelijkheid. Het is een uiting van heimwee naar de macht van de overdragers, echter: 'het verliezen van de dwingende macht van de kerk is voor christenen eerder winst dan verlies' (Kubacki 2004: 39). De bezinning op de belijdenis zou zich daarom niet moeten richten op duidelijkheid, maar op 'het levend centrum van de godsdienst' (Kubacki 2004: 35). Dat levend centrum is volgens Kubacki: 'vraagtekens stellen bij bestaande machtsverhoudingen' (Kubacki 2004: 38).

9. Het gaat om Angela Berlis, Frans Maas, Arjen Plaisier en Marjoleine de Vos. Zij kwamen aan het woord als vertegenwoordigers van respectievelijk de Oud-Katholieken, de Katholieken, de PKN, en de literatoren.

10. Als de term wordt gebruikt zoals hier is die zonder meer verwant aan de term informalisering. Dat blijkt ook uit zijn reserves waar het de wens tot duidelijkheid betreft. Een verlangen naar duidelijkheid en formalisme gaan niet zelden hand in hand.

Mocht dit het levend centrum van de remonstrantse geloofstraditie zijn, dan plaatsen de remonstranten zich in een zeer brede context. Oecumenisch belijden betekent daarom ook belijden in dialoog. 'Een eventuele nieuwe geloofsbelijdenis moet nieuwe perspectieven openen, nieuwe gebieden ontsluiten waarin de dialoog en praktische samenwerking moeten plaatsvinden' (Kubacki 2004: 39). Daarom moet de bezinning op de geloofsbelijdenis gepaard gaan met 'reflectie op de geloofsgemeenschap als belijdend subject' en op de vraag naar de zending van de geloofsgemeenschap in oecumenische verbanden (Kubacki 2004: 40).

Kubacki is net als Ries Kassens kritisch over *Wij geloven – wat geloven wij?* Hoewel hij anders inzet dan Kassens, zoals blijkt uit hun verschillende gedachten over de noodzaak van duidelijkheid, delen zij de overtuiging dat de bezinning zich niet in de eerste plaats op de tekst van de belijdenis had moeten richten (Kubacki 2004: 40). De bundel draait weliswaar niet om een nieuwe belijdenistekst, maar wel om de tekst van de belijdenis van 1940. Dat in de bundel ook een Proeve is opgenomen heeft de nadruk op de tekst nog verder versterkt. De Proeve trok de meeste aandacht en in gesprekken over de bundel ging het vaak over deze tekst.

Bovendien menen zowel Kassens als Kubacki dat, mocht er een nieuwe tekst komen, die een plaats zou moeten krijgen in de liturgie. Dat de remonstrantse belijdenis geen plaats heeft in de liturgie wekte al bevreemding bij Margreet Gosker en Angela Berlis die in het tweede artikel in het *Werkschrift* geïnterviewd werden als vertegenwoordigers van respectievelijk de PKN en de Oud-Katholieke Kerk (Bosman-Huizinga 2004: 43).

10.3.2 *De AV van Beraad 2005*

Op de AV van Beraad van 12 maart 2005, gehouden in Amersfoort op het ROC Wellant College, hield Johannes Tromp¹¹ een lezing met als titel: 'Reden en rechtvaardiging van gemeenschappelijk belijden' (Tromp 2005). Om te beginnen stelde hij vast dat in het kader van een beraadslaging op de wenselijkheid en mogelijkheid om te komen tot een gemeenschappelijke uitspraak over de inhoud van het remonstrantse geloven de bezinning op het individuele geloof niet aan de orde is. Evenmin is het de bedoeling tot een nieuwe belijdenis te komen. Dat is te vroeg en bovendien is dat geen bevoegdheid van een beraadsvergadering (Tromp 2005: 1).

De voordracht draaide om een vierledige rechtvaardiging van gemeenschappelijk belijden in een overtuigende retorische vorm. De voordracht begon met twee argumenten tegen gemeenschappelijk belijden. Deze bleken echter niet valide. De

11. Johannes Tromp is dezelfde persoon als Magliano-Tromp

eerste tegenwerping verwees naar de context van de totstandkoming van de belijdenis van 1621. Toen ageerden de dichter Camphuysen en de zijnen tegen een remonstrantse belijdenis. Die zou onontkoombaar leiden tot geloofsdwang. Echter, iedere overeenkomst tussen Camphuysen en remonstranten die zich tegen een nieuwe belijdenis verzetten, is schijn: 'De godsdienstvrijheid waar Camphuysen van droomde, is inmiddels gemeengoed geworden' (Tromp 2005: 3).

Het tweede argument was dat er nu, in tegenstelling tot in 1940, geen sprake zou zijn van 'een *status confessionis*: een zodanige toestand dat ware christenen zich genoodzaakt zien op te staan en luid en duidelijk uit te spreken waar zij pal voor staan – in de pregnante betekenis van die uitdrukking: het spreken van een woord als het stellen van een daad' (Tromp 2005: 3). Van de belijdenis van 1940 wordt gezegd dat ze onder dergelijke omstandigheden tot stand kwam. Hoewel er sprake was van een dringende toestand, was de belijdenis van 1940 volgens Tromp niet met het oog op deze omstandigheden opgesteld (Tromp 2005: 3). De bezinning op een remonstrantse belijdenis is ouder en moet gezien worden in de bredere context van het vrijzinnig-protestantse belijden aan het begin van de twintigste eeuw.

Tromp speelt hier met het onderscheid tussen het historische en het actuele aspect van belijden. Hij vervolgde namelijk met de stelling dat niet vast te stellen is of de omstandigheden aanleiding geven om tot gezamenlijk belijden te komen. Dat kan alleen achteraf. Een formulering van gemeenschappelijk geloof zou dan ook niet af moeten hangen van een inschatting van de maatschappelijke omstandigheden. 'Het gaat er [...] niet om of wij vinden dat de tijd rijp is [...]. Het gaat er daarentegen om of wij rijp zijn om in welke tijd dan ook, op ieder gewenst of ongewenst moment, de vraag te beantwoorden wat ons inspireert, samenbindt en onze levensopdracht uitmaakt' (Tromp 2005: 4). De tweede reden is dat godsdienst en geloven onderhouden en geoefend moeten worden. Die oefening dient om de hoop en de verwachting levend te houden die het grote geschenk van het christelijk geloof zijn. Gezamenlijk gaat dat beter dan alleen.

Na dit betoog gingen de deelnemers uiteen voor een dubbele ronde workshops, waarvan er vijf waren gewijd aan de thematiek van de opstellen uit *Wij geloven -wij geloven wij?* Na de theepauze presenteerde Christiane Berkvens de uitkomsten van een peiling die tijdens de AV gehouden was. '[De] bedoeling van de peiling was: enig inzicht verwerven op de mogelijkheid om het gesprek over de 'Proeve van belijden' voort te zetten met het oog op het aanbieden van deze Proeve als een belijdenistekst, die de Remonstrantse Broederschap kent'¹² (Remonstrantse Broederschap 2005a: 2). De iets meer dan 160 deelnemers hadden 93

12. De laatste bijzin van dit citaat is een verwijzing naar de kerkorde van 1989 die zegt: 'De remonstrantse broederschap kent ...'

formulieren ingevuld en ingeleverd. De verdeling was: 78 voor het voortzetten van het gesprek, 10 tegen, 5 onthoudingen (Remonstrantse Broederschap 2005a: 2). Bij de presentatie sprak Berkvens de hoop uit dat deze uitkomst zou leiden tot een voortzetting van het gesprek en ze vroeg de aanwezigen of ze hiermee instemden. Mede op grond van deze uitkomst bracht de projectgroep die de Beraadslag had voorbereid op grond van de peiling een advies uit aan de CoZa.

De CoZa legde op grond van dat advies in 2005 aan de AV van Bestuur een te volgen traject voor. Het gesprek over het belijden en de Proeve werd voortgezet. Gemeenten, leden en vrienden kregen tot uiterlijk 1 november 2005 de gelegenheid suggesties te doen voor wijzigingen in de tekst. De Taakgroep Theologie zou de voorstellen toetsen en naar eigen inzicht in de Proeve verwerken. De herziene Proeve zou besproken worden in het Convent van Predikanten. Daar zou uiteindelijk besloten worden of de Proeve als nieuwe belijdenis zou worden aangeboden aan de AV van Bestuur 2006. In die AV zou er geen gelegenheid meer zijn om voorstellen tot wijziging te doen. Als de belijdenis aanvaard zou worden, zou de RB drie belijdenissen kennen. De Commissie sprak met het voorstel de hoop uit dat de remonstranten in 2006 een nieuwe geloofsbelijdenis zouden aanvaarden (Remonstrantse Broederschap 2005b: 3).

10.3.3 Een voortzetting van het gesprek

Tussen 18 mei en 5 december 2005 ontving de CoZa 42 schriftelijke reacties op de Proeve en op het voornemen om de Proeve eventueel op de AV van Bestuur van 2006 voor te leggen. Deze reacties waren vaak kritisch van aard. Dat hangt samen met het feit dat er om voorstellen tot wijziging was gevraagd. Toch ontbraken ook positieve geluiden niet. Van de 42 reacties waren er 15 afkomstig van 13 leden en vrienden. Ongeveer de helft van die reacties was afkomstig uit vier gemeenten. Van die gemeenten werd ook een gezamenlijke reactie ontvangen.¹³ Er waren elf van dergelijke gezamenlijke reacties uit de gemeenten. Ze bevatten verslagen van bijeenkomsten over het onderwerp. In zes gemeenten was een gemeentemiddag of -avond georganiseerd. In vijf gemeenten waren de bundel en de Proeve besproken in een gesprekskring.¹⁴ In één gemeente werd de belijdenis besproken in wat genoemd werd de Commissie van Overleg.¹⁵ Naast deze verslagen uit de gemeenten waren er vier verslagen van gespreksgroepen over de Proeve uit het convent

13. Alkmaar, Amsterdam, Breda, Doesburg, Dordrecht, Eindhoven, Midden-Zeeland, Nijmegen, Rotterdam, Twente, Vlaardingen. De Taakgroep Theologie (2006) spreekt van twaalf gemeenten.

14. In Midden-Zeeland waren twee gemeentemiddagen georganiseerd en was *Wij geloven – wat geloven wij?* besproken in een boekenkring.

15. : De Commissie van Overleg is een groep van meestal oud-kerkenraadleden die een kerkenraad gevraagd of ongevraagd van advies kan dienen.

van predikanten dat op 5 en 6 september 2005 gehouden was op de Hoorneboeg in Hilversum. Van twee predikanten ten slotte werden individuele reacties ontvangen. Van deze beide viel vooral die van Henk van Waveren op. Hij schreef naar aanleiding van de Proeve een eigen belijdenis.¹⁶ Op aandringen van Marius van Leeuwen stuurde hij deze tekst naar de Theologische Commissie (brief van 7 september 2005).

Opmerkingen bij de tekst

Er waren naast de tekst van Van Waveren nog zeven tekstvoorstellen. Deze hadden echter niet het karakter van een eigen tekst, maar waren verwerkingen van eigen, meer of minder ingrijpende, voorstellen tot wijziging van de tekst van de Proeve. Deze voorstellen waren van drieërlei aard. Er waren opmerkingen over details, opmerkingen over de opbouw en inhoud van de Proeve en opmerkingen over elementen die gemist werden.

Op detailniveau betrof de kritiek vooral woorden of uitdrukkingen. Zo was er van meerdere kanten kritiek op het woord wakkerheid (2004: r. 5). 'Het doet denken aan de padvinderij en klinkt victoriaans', vond een groep uit het convent. Daarnaast ging het om Gods Heilige Geest: 'Heilige' weglaten (Breda, verslag van de Workshop op 29 oktober 2005). De beeldspraak in de paragraaf over de Eeuwige (2004: r.28-9) werd als al te uitbundig beoordeeld. Vooral over de aanduiding 'het witte Licht' was men kritisch. 'Klef' vonden de gemeente Vlaardingen (verslag van de bespreking op 23 oktober 2005) en een groep uit het convent de opmerking vriend van Christus. Veel kritiek was er ook op de wolf en het lam die samen grazen. 'Archaïsch' (Alkmaar, brief van 30 november 2005), bevreemdend (Dordrecht, verslag van de gemeenteavond van 16 november 2005), 'niet te begrijpen' (Eindhoven, verslag van de vergadering van de Commissie van Overleg z.d.), en 'sluit niet aan bij de beleving en beeldvorming van onze tijd' (Vlaardingen, verslag van de bespreking 23 oktober 2005) was het oordeel.

De opmerkingen over de opbouw en inhoud van de Proeve betroffen vooral de antropologische inzet, de paragraaf over de Geest, de paragraaf over de geloofsgemeenschap en de lofprijzing waarmee de tekst werd afgesloten. Over dat laatste waren de reacties, voor zover ze specifiek ingingen op die frase, onverdeeld positief. Over de antropologische inzet bestond een zekere eensgezindheid. Er was grote waardering voor deze vernieuwende insteek. Alleen de gemeenten Doesburg en Eindhoven waren negatief.

Bij alle waardering voor deze paragraaf was er wel kritiek op de vele ontkennde zinnen. Over het beginnen bij de Geest in het gedeelte over het goddelijke waren de meningen verdeeld. Een aantal reacties was enthousiast. In andere werd

16. Appendix 4.

aangegeven dat de meningen verdeeld waren. Een aantal reacties was uitgesproken negatief. 'Het is niet duidelijk waar dit toe dient', luidt de reactie uit Eindhoven (verslag van vergadering van de Commissie van Overleg). Op de alinea over de kerken kwamen veel reacties binnen, uiteenlopend van kritiek op details tot het advies om die paragraaf in zijn geheel weg te laten.

Wat gemist werd waren verwijzingen naar de schepping en de natuur (Midden-Zeeland en twee groepen uit het convent) en naar Israël en het Oude Testament (drie groepen uit het convent en een predikant).

Algemeen oordeel over de tekst

Meer dan deze kritiek op detailniveau valt het algemene oordeel op over *Wij geloven – wat geloven wij?*, over de Proeve en over het voorstel van de Commissie tot de Zaken. Een opmerking terzijde uit de brief van de gemeente Alkmaar is illustratief: 'Enkelen zagen de belijdenis van 1940 voor het eerst.' Dat relateert in een klap de betekenis van de remonstrantse belijdenis. Wat het onderwerp betreft, is een opmerking in de korte samenvatting van de bespreking in de gemeente Rotterdam het meest uitgesproken: 'In de discussie staat centraal dat het aanvaarden van de belijdenis door de AV, zelfs als geschenk, de belijdenis een ongewenste officiële status geeft' (brief van 3 oktober 2005). In Rotterdam was men dan ook uitgesproken negatief over de tekst en in grote meerderheid tegen het aanvaarden van een nieuwe belijdenistekst.

Het valt op dat de reacties uit de gemeenten, hoewel niet zo uitgesproken als die uit Rotterdam, in meerderheid afwijzend waren of minstens verdeeld. In Amsterdam, Breda en Vlaardingenvas de stemming verdeeld. De mening van Doesburg en Nijmegen werd weergegeven door de titel van de reactie uit Doesburg: 'De beginselverklaring is eigenlijk genoeg!' In Breda, Eindhoven, en Midden-Zeeland pleitte men ervoor om de tekst vooral de status van Proeve te laten behouden. Of daarmee werd bedoeld dat verdere besluitvorming over de Proeve werd afgewezen of dat officieel besloten diende te worden dat de RB een Proeve van belijden kende, is onduidelijk. In de toelichting op de herziene versie (Taakgroep Theologie 2006: 3) wordt het laatste gesuggereerd.

Daarmee waren acht van de elf reacties uit de gemeenten niet zonder meer positief. Midden-Zeeland en Nijmegen vermeldde nadrukkelijk de angst voor geloofsdwang. Tegelijk beoordeelde Nijmegen bepaalde gedeelten van de Proeve als 'herkenbare oude taal'. In Zeeland en Vlaardingenvas zag een aantal mensen het verschil met de belijdenis van 1940 niet. Rotterdam en Twente stelden voor om eventueel een bundel belijdenissen met toelichting en zonder officiële status uit te geven. In ieder geval geldt dat het aantal reacties (elf) uit de (45) gemeenten wat mager was. Hetzelfde kan gezegd worden van de individuele reacties. Omdat de reacties van de predikanten via het Convent geregeld waren, waren zij wel goed vertegenwoordigd. Relatief waren zij daarmee uiteraard oververtegenwoordigd.

Voorts betrof de kritiek vooral de lengte, het 'wollige' taalgebruik en het te moeilijke karakter van de belijdenis. Van dat laatste getuigt bijvoorbeeld het voorstel uit Eindhoven om in regel 2 het woordje 'niet' te laten vervallen en in regel 3 het woordje 'maar' te vervangen door 'en'. Regel 2 en 3 zouden dan luiden: 'dat onze geest zijn rust vindt in de zekerheid van wat hij weet en belijdt en in het verwonderd besef van wat hem toevalt en geschonken wordt'. Met deze ingreep zou wat Kubacki het meest eigene van het remonstrantse belijden noemde in de belijdenis van 2004 losgelaten worden. Kennelijk, en dat is uiteraard niet verwonderlijk, beoordeelden gemeenteleden de tekst naar andere dan theologische maatstaven.

Het valt op dat de belijdenis als een tekst van 'beroepsgelovigen' (Bosman-Huizinga 2004b), predikanten of theologen werd gezien. Daarop werd in een aantal reacties kritiek geuit. De gemeente Alkmaar vroeg zich af of er geen vrouwelijke auteurs te vinden waren voor *Wij geloven – wat geloven wij?* (Alkmaar, brief van 30 november 2005). Een reactie uit Eindhoven kaartte iets dergelijks aan: zou het niet goed geweest zijn als ook niet-theologen hadden geparticipeerd in de projectgroep belijdenissen. De gemeente Twente plaatste verder vraagtekens bij de procedure dat de commissie die de Proeve naar buiten bracht zelf de reacties verwerkte (Twente, brief van 24 november 2005).

In de opsomming komt tot nog toe niet naar voren dat de tekst door velen mooi of zelfs ontroerend genoemd werd. In een groot aantal reacties werd gezegd dat mensen geraakt werden door de poëtische taal en dat ze het opstellen van een belijdenis een moedig initiatief vonden. Daarbij was er grote waardering voor de antropologische inzet, voor het beginnen met de Geest en voor de typering van Jezus Christus. De reacties waren bovendien vrijwel unaniem enthousiast over de mogelijkheden die *Wij geloven – wat geloven wij?* en in het bijzonder ook de Proeve boden voor het geloofsgesprek en gebruik in gesprekskringen. Over het algemeen achtte men de tekst niet geschikt om in de liturgie te gebruiken. Daarvoor zou hij te lang en te moeilijk zijn.

10.3.4 Herziening van de proeve van belijden

Mede naar aanleiding van deze schriftelijke reacties is de Proeve door Johan Goud en Marius van Leeuwen bewerkt tot een herziene Proeve van belijden.¹⁷ Daarmee werd het traject ingezet naar de AV van Bestuur. De herziene Proeve kende een aantal wijzigingen ten opzichte van de Proeve die echter het karakter van de tekst niet ingrijpend veranderden. Het bleef een tekst uit één hand, die daardoor een grote interne samenhang behield qua woordkeus, stijl en structuur.

17. Appendix 4

Er werd voor gekozen om de antropologische inzet en de volgorde Geest-Jezus Christus-Eeuwige te handhaven.

Wel valt op dat alle bovengenoemde expliciete verwijzingen naar bijbelse en literaire teksten zijn verwijderd, terwijl alle verwijzingen naar de belijdenis van 1940 zijn gehandhaafd. Deze wijzigingen zijn gedaan mede in het licht van de veel gehoorde voorkeur voor een kortere tekst (Taakgroep Theologie 2006). Daarom werd ook de antropologische inzet bekort en het aantal zinnen met de stijlfiguur ‘niet ... maar (wel)’ teruggebracht van vier naar drie. Daarbij werden ook de verschillende dimensies van het menselijk bestaan ‘geest’, ‘wil’, ‘gevoel’ en ‘bestaan’ geschrapt. Als gevolg van deze wijzigingen is de tekst ongeveer met een kwart bekort.

Er was ook kritiek geuit op de inzet van de tekst: ‘wij weten en willen aanvaarden’. Dat is geworden: ‘wij beseffen en aanvaarden’. Die keuze bood ook een stilistisch voordeel omdat het ‘daarom’ is veranderd in ‘door dit besef geleid’. Op het ‘daarom’ was kritiek omdat het onduidelijkheid veroorzaakte over de aard van de relatie tussen antropologische inzet en het deel dat begint met ‘geloven wij in ...’

In de paragraaf over de Geest is een kleine wijziging doorgevoerd: ‘heilige’ werd weggelaten. Door over Gods Geest te spreken werd nog meer benadrukt dat het hier gaat over de Geest in de ontgrenzende modus. Door in de paragraaf over Jezus Christus in plaats van over ‘de ware mens’ te spreken over ‘een van Geest vervulde mens’ komt de Geest ook nadrukkelijker in de begrenzende modus aan bod. De alinea over God, de Eeuwige is sterk bekort doordat de uitbundige beeldspraak is geschrapt.

Het meest ingrijpend gewijzigd is de paragraaf over de kerken waarin de bekritiseerde term ‘vriend van Christus’ stond. In de schriftelijke reacties, zoals ik ze kreeg van een van de bewerkers van de tekst, was in de marge van de gedrukte belijdenistekst van Van Waveren¹⁸ met pen de tekst geschreven zoals die in de herziene Proeve terecht is gekomen. Opvallend is dat in de toelichting niet naar deze wijziging wordt verwezen (Taakgroep Theologie 2006). In de herziene Proeve is de tekst van Van Waveren (Van Waveren: r. 22-7) niet overgenomen. Het lijkt eerder dat zijn voorstel aanzet is geweest om deze paragraaf bijna geheel te herzien.

Van de Proeve zijn de eerste twee regels ongeveer gehandhaafd.¹⁹ De frase ‘ge-roepen [...] om met Christus en allen die geloven verbonden’ (2006: 26-7) was een bewerking van het voorstel van Van Waveren. Nieuw was, ‘kerk [...] zijn in het teken van de hoop’ (2006: r. 28). De overgang naar de volgende paragraaf die begint met ‘want wij geloven ...’ stond ook bij Van Waveren (Van Waveren: r.

18. Appendix 4

19. Kwetsbaar (2004: r. 30) werd ‘feilbaar’ (2006: r. 25).

28) en kan opgevat worden als een nadere bepaling bij de hoop waarvan de paragraaf over de kerk getuigt. Van wat gemist werd, is vooral aandacht gegeven aan de Schepping en de Natuur. De zeer uitgebreide reactie op de Proeve van L.P. Roegholt (brief van december 2004) die vooral dit gemis op het oog had, lijkt daarbij een belangrijke rol gespeeld te hebben. In de toelichting werd gesproken over 'een enkeling met sterke argumenten' (Taakgroep Theologie 2006: 5). De wijzigingen betroffen niet het toevoegen van tekst of het noemen van de schepping, omdat dat 'woord [...] zeker onder remonstranten niet onomstreden is' (Taakgroep Theologie 2006: 5). In plaats daarvan is de tekst op een subtiële manier minder antropocentrisch gemaakt. De belangrijkste wijzigingen op dat punt waren: niet 'ons bestaan' (2004: 25) maar 'het bestaan' (2006: 21) en niet 'God en mens' (2004: 36) maar 'God en wereld' (2006: r. 29).

10.3.5 Een nieuwe belijdenis

Op de Algemene Vergadering van Bestuur op 10 juni 2006 werd de herziene Proeve aangeboden. 'Als een geestelijk geschenk van het predikantencorps', zei Marius van Leeuwen in zijn toespraak bij de aanbidding, in de hoop dat die aanvaard zou worden. Hij liep alle bekende thema's langs: de eerdere belijdenissen van 1621 en 1940 en de omstandigheden waarin die tot stand kwamen, de postmoderne context van 'voorbij de grote verhalen', de herwaardering van het belijden door de rechtsmoderneren, in het bijzonder K.H. Roessingh, de hernieuwde bezinning op de belijdenis sinds 1989, de Proeve die als toegift in *Wij geloven – wat geloven wij?* was opgenomen, het pluggen in de gemeenten en de mogelijkheid om voorstellen tot wijziging te doen, de status van een geloofsbelijdenis (overigens zonder de beginselverklaring te noemen), en de bijzondere kenmerken van de nieuwe belijdenis (Van Leeuwen 2006b).

Op de AV werd de belijdenis met een overgrote meerderheid aanvaard. Koen Holtzapffel sprak van '*een DDR-achtige meerderheid*' (interview 24 november 2008). Ongeveer gelijktijdig met de aanvaarding verscheen een bundel 'reflecties bij de nieuwe remonstrantse belijdenis': *Een weg van vrijheid* (Bosman e.a. 2006). Daarin waren negen spirituele reflecties opgenomen van remonstrantse predikanten en vier reacties van niet-remonstranten. In 2008 verscheen nog een bundel naar aanleiding van de paragraaf over Jezus: *Een mens – vol van Geest* (Dicou & Goud 2008). Daarnaast verschenen langzaam maar steeds meer vertalingen van de tekst. Al zeer snel verscheen een Engelse vertaling, gevolgd door vertalingen in het Duits, Frans, en Fries. Voor de contacten met de Hongaarssprekende Unitariërs uit Roemenië verscheen een Hongaarse vertaling. Voor de liefhebbers is er een vertaling in het Esperanto. De meest recente toevoeging is een Arabische vertaling.

11. Conclusies

Dit onderzoek begon met de vraag naar nieuwe remonstrantse vormen. Die vormde de inzet van dit onderzoek. Gaandeweg is die vraag echter anders geformuleerd. Hij is gerelateerd aan de remonstrantse traditie. Vernieuwing is uitgelegd als modernisering en geoperationaliseerd als personalisering en informalisering. Daardoor is de vraag die hieronder beantwoord wordt: Welke effecten hebben personalisering en informalisering op de remonstrantse traditie? De vier onderzoeksvragen uit de inleiding vormen de leidraad voor de conclusies.

Vraag 1: 'Met welk traditiemodel kunnen de structuur, inhoud en vernieuwing van de remonstrantse traditie worden beschreven als een onderdeel van algemene maatschappelijke trends op het gebied van religie en identiteit?' is aan de orde in paragraaf 11.1 over modellen van de traditie.

Vraag 2: 'In welk opzicht kan over het UC worden gesproken als een vernieuwend initiatief van de RGDH? Welke vernieuwende betekenis hebben de cursussen en gesprekskringen voor de geloofsgemeenschap?' is aan de orde in paragraaf 11.2 over de effecten van informalisering op de geloofsgemeenschap.

Vraag 3: 'Welke effecten heeft personalisering op het geloven van remonstranten? Hoe wordt geloven beïnvloed door de gespannen verhouding tussen het alledaagse leven en het levensgebied van het geloof? Hoe krijgt persoonlijk geloven een uitdrukking in termen van de remonstrantse traditie?' is aan de orde in paragraaf 11.3 over de effecten van personalisering op het geloof

Vraag 4: 'Wat is de betekenis van belijdenissen voor de remonstrantse traditie? Hoe verhouden de verschillende typen zich tot elkaar? Welke vernieuwing bracht de geloofsbelijdenis van 2006?' is aan de orde in paragraaf 11.4 over de vernieuwing van de remonstrantse traditie van belijden.

11.1 Modellen van traditie

11.1.1 *Tradities in de hoogmoderne samenleving*

Het traditiemodel dat in dit boek is ontwikkeld leunt op Giddens' definitie van traditie. Schema 1 laat zien hoe die definitie zich verhoudt tot een van de uitgangspunten van Giddens' structuratietheorie: het model van de mens als zelfstandig handelend persoon (human agency). Giddens' definitie van traditie is afgeleide van dat model. Dat is geheel in lijn met het uitgangspunt van zijn

moderniseringsthese: in een traditionele samenleving ontbreken de structurele voorwaarden om de mens naar zijn vermogen als zelfstandig handelend persoon te laten groeien. Daarmee heeft in een traditionele context de gemeenschap de betekenis van de persoon in een moderne.

De mens als handelend persoon	Traditie versus moderniteit	Tradities als structuren	Hoogmoderniteit en traditie
<i>Het uitgangspunt van Giddens' concept van traditie: zijn model van de mens als handelend persoon</i>	<i>Vertaling van dat persoonlijk model naar een gezamenlijk model van traditie afgezet tegen de moderniteit</i>	<i>Een model van tradities als structuren: tradities in de context van personalisering en informalisering.</i>	<i>Operationalisering van het structuurmodel naar de functies van hoogmoderne tradities</i>
Discursief bewustzijn	Tradities krijgen een discursieve uitdrukking in het rituele domein van de hoeders in de formulaire waarheid van het ritueel	Traditionele vormen hebben een expressieve betekenis als uitdrukkingen van persoonlijke ervaringen.	Traditionele vormen hebben een hermeneutisch normatieve betekenis
Praktisch bewustzijn	Het collectief geheugen krijgt gestalte in de routinematige herhaling van gedragsontwerpen uit het verleden	De praktisch-rationele functie van traditioneel gedrag routines van het alledaagse leven.	Traditioneel gedrag heeft een praktisch-rationele functie
Onbewuste belichaming	De traditie functioneert als het overkoepelende zingevingskader van de samenleving	Velden van tradities bestaan als uitdrukkingen van persoonlijke identiteit en de gezamenlijke identiteit van lichte gemeenschappen	In de dynamiek van naast en door elkaar bestaande, overlappende tradities en antitradities krijgt een uitwaaierend veld van tradities gestalte

Model 11.1: Een model van hoogmoderne tradities

Dat heeft consequenties voor het gedrag van mensen. In traditionele samenlevingen krijgt in het gedrag van mensen een vanzelfsprekende herhaling gestalte van handelingsontwerpen uit het verleden. Dat gedrag bevestigt ze en daardoor worden ze doorgegeven van generatie op generatie. De traditie is in die context de overkoepelende zingevingsstructuur. Er bestaan geen serieuze alternatieve strategieën. Er is niets buiten de traditie. Zo handhaven tradities zich en blijven nage-

noeg onveranderd omdat mensen zich er nauwelijks van bewust zijn dat wat ze doorgeven tradities zijn.

De opkomst van de moderniteit verandert dit. Er is een ontwikkeling op gang gekomen van een handelende mens die zich bevrijdde uit de (met de woorden van Kant) onmondigheid waaraan hij zelf schuldig was. Volgens Giddens sluiten moderniteit en traditie elkaar wederzijds uit. De traditie is een overkoepelend zingevingssysteem. Moderniteit is een overgangsverschijnsel waarin alle traditionele elementen afgebroken worden. Er zijn echter, ook in Giddens' werk, voldoende aanknopingspunten om op een andere manier na te denken over de invloed van moderniteit op de traditie. Traditie hoeft niet te verdwijnen in moderne samenlevingen en wat er aan traditioneel gedrag over blijft, is niet pathologisch, folkloristisch of fundamentalistisch. Er zijn wel tradities die verdwijnen of onherkenbaar veranderen, maar er zijn er ook die moderniseren.

Een consequentie van die modernisering is dat tradities niet langer overkoepelende zingevingskaders zijn, maar maatschappelijke structuren naast andere. Aan dat proces van modernisering zijn twee aspecten te onderscheiden: personalisering en informalisering.

Informalisering houdt, waar het de traditie betreft, in dat leken toegang krijgen tot het rituele domein van de traditie en zelf de wijsheid van de traditie gaan interpreteren en vormgeven. In een traditionele setting is dat een privilege van de hoeders van de traditie. In een moderne setting erodeert dit privilege. Als tradities moderniseren krijgt de wijsheid van de traditie een expressieve betekenis en functioneert zij als uitdrukking van de persoonlijke identiteit en overtuiging.

Deze ontwikkeling heeft consequenties voor de hoeders van tradities. Op het terrein van het levensgebied van het geloven verandert die van hoeder naar expert. Hoeders leveren hun monopolie op het interpreteren en tot uitdrukking brengen van de wijsheid van de traditie in en ontwikkelen in plaats daarvan expertise. Expertise is lekenkennis: iedereen met voldoende tijd, hersens en geld kan zich die eigen maken en toegankelijk maken voor anderen. Dit houdt niet in dat de status van bijvoorbeeld predikanten direct verandert, maar die status is wel anders gefundeerd: niet op een positie in de gemeenschap, maar op hun persoonlijke kennis en kunde.

Een aspect van deze ontwikkeling is dat het aantal tradities dat naast elkaar kan bestaan toeneemt. Dat maakt een einde aan de vanzelfsprekende betekenis van gedragsontwerpen uit het verleden. Wat voorheen werd doorgegeven van de ene generatie op de volgende krijgt nu het karakter van een persoonlijke keuze. Die keuze houdt niet het einde in van de traditie, maar luidt het begin in van een traditioneel pluralisme: er ontstaan amalgamen van tradities, nieuwe tradities die steunen op oudere tradities, en klassieke tradities krijgen andere betekenissen. In deze context is de betekenis van een traditie er één in een veld van tradities.

11.1.2 Een model van de remonstrantse traditie

Personalisering en informalisering zijn kernbegrippen als het gaat om de vraag naar vernieuwing van de traditie. Als kader voor het onderzoek naar de vernieuwing van de remonstrantse traditie geldt de conceptuele beschrijving van de remonstrantse traditie. In die beschrijving zijn drie thema's uit het model van hoogmoderne tradities te onderscheiden: de hermeneutische normativiteit, de praktisch-rationele functie van traditioneel gedrag, het uitwaaijend veld van tradities (schema 2). In een schematische weergave ziet de remonstrantse traditie eruit als een veld dat geregeerd wordt door de dynamiek tussen persoonlijke en gezamenlijke vormen. Deze twee foci worden in schema 2 geduid als respectievelijk links- en rechtsmodern. Er zijn vier argumenten om deze aanduiding te gebruiken.

Hoogmoderne tradities		Remonstrantse traditie	Onderzoeksthema's
<i>Elementen uit het structuurmodel van hoogmoderne tradities</i>	<i>Dualiteit (van links- en rechtsmodernisme) in de remonstrantse traditie</i>	<i>Operationalisering van conceptuele beschrijving van de remonstrantse traditie</i>	
Hermeneutische normativiteit	Ieders persoonlijke vrijheid om binnen de traditie een eigen, desnoods afwijzende, verhoudingswijze tot de traditionele vormen te kiezen	Het spel met de klassieke kerkelijke vormen in de liturgie en de theologie dient volgens de regels gespeeld te worden	Gezamenlijke vormen en persoonlijke geloven vormen de bouwstenen van het gangbare taalgebruik
Traditioneel gedrag heeft een praktisch-rationele functie	Het personalisme van de remonstrantse traditie bestaat in een onbegrepen vroomheid en het karakter van de RB als een domineeskerk	Het traditionalisme van de remonstrantse traditie bestaat in een passieve geloofsgemeenschap en een weerstand tegen vernieuwingen	De aanduiding geloofsgemeenschap heeft verschillende expressieve betekenissen.
Een uitwaaijend veld van tradities	Persoonlijke keuzen en ervaringen geven de doorslag als het om de betekenis van de traditionele vormen gaat	De klassieke kerkelijke vormen zijn de norm waar het gaat om het zoeken naar gezamenlijke uitdrukkingen	Geloofsbelijdenissen zijn bepalend voor de structuur van de remonstrantse traditie

Model 11.2: Een model van de remonstrantse traditie

In de eerste plaats speelt hier Giddens' uitgangspunt mee dat modernisering inhoudt dat personen naar hun vermogen toegroeien zelfstandig te handelen. In de remonstrantse traditie krijgt dit punt een uitdrukking in de prominente betekenis van het persoonlijke geloven. Persoonlijk geloven moet begrepen worden als de vrijheid om binnen de traditie een eigen verhouding te kiezen tot die traditie en haar vormen, zonder dat men daarvoor verantwoording schuldig is.

Daar staat, in de tweede plaats, tegenover dat modernisering ook de vorming van nieuwe, lichte gemeenschappen met zich meebrengt. Die gemeenschappen kenmerken zich door een egalitaire structuur. Die structuur ondersteunt de persoonlijke vrijheid en is daar tegelijk van afhankelijk. Daarmee vragen dergelijke lichte gemeenschappen om duidelijke afbakeningen. Er bestaan namelijk nauwelijks gezagsstructuren die regelen welk gezag en welke verantwoordelijkheid hoort bij welke posities. Het gezag krijgt een uitdrukking in gedeelde vormen die mensen gebruiken om uitdrukking te geven aan hun persoonlijke identiteit en overtuiging.

In de derde plaats wordt deze dubbele oriëntatie links- en rechtsmodern genoemd. Dit onderscheid werd door Roessingh geïntroduceerd om de verschillen tussen een eerste en een tweede generatie moderne theologen aan te geven. Hij noemde de eerste algemeen religieus. Dat heeft hier de connotatie van het persoonlijk geloven als een algemeen menselijk verschijnsel. De tweede generatie noemde hij christocentrisch, omdat zij zich opnieuw oriënteerde op de klassieke kerkelijke vormen. Die vormen hebben een driedelige functie: aansluiting bij de ruimere christelijke traditie, afbakening naar andere gemeenschappen van moderne gelovigen, begrenzing van de eigen gemeenschap in de specifieke omgang met de traditionele vormen.

De middelste twee kolommen in schema 2 zijn een weergave van die twee lijnen. Het gaat echter te ver om de linker als linksmodern en de rechter als rechtsmodern te zien. De duiding van de dynamiek in twee lijnen is een vereenvoudigde weergave van de werkelijkheid waarin meer lijnen en posities met elkaar concurreren. Het onderscheid tussen links en rechts duikt echter met een zekere regelmaat op om structuur aan te brengen in de dynamiek. Dat die structuur niet helemaal recht doet aan de realiteit wordt dan voor lief genomen.

In de conceptuele beschrijving van de remonstrantse traditie is op drie niveaus een spanningsveld aan te wijzen. Allereerst op het niveau van de hermeneutische normativiteit. Daar bestaat spanning tussen de persoonlijke vrijheid om een eigen verhoudingswijze te kiezen en de overtuiging dat in theologie en liturgie het spel met de traditionele vormen overeenkomstig de regels gespeeld dient te worden.

Op het niveau van de praktisch-rationele functie van traditioneel gedrag staan personalisme en traditionalisme tegenover elkaar. Het personalisme krijgt een uitdrukking in de onbegrepen vroomheid van het verborgen geloven en in het karakter van de RB als een domineeskerk. Het traditionalisme komt tot uiting in

een laauwheid jegens vernieuwingen en een weerstand tegen veranderingen. Een consequentie van dit spanningsveld is dat in de praktijk nieuwe vormen en initiatieven steeds aan personen hangen. Ze worden gedelegeerd aan predikanten en de geloofsgemeenschap kiest ervoor om passief te zijn.

Op het niveau van het uitwaaiende ‘veld van tradities’ staan betekenisgeving en uitdrukking tegenover elkaar. Betekenisgeving heeft in de remonstrantse traditie een persoonlijk karakter: keuzes en ervaringen van mensen zijn doorslaggevend. Echter, de uitdrukkingsvormen liggen eigenlijk vast. De klassieke kerkelijke vormen bezitten niet het monopolie, ook is er ruimte voor vormen van andere tradities en dan met name die van moderne kunst en wetenschap. Echter, waar de gezamenlijke identiteit aan de orde is daar zijn de klassieke vormen van de christelijke traditie, in het bijzonder die van het calvinistische protestantisme, de norm.

Deze drie spanningsvelden leverden een drietal onderzoeksthema’s op, die in de volgende drie onderzoeksvragen worden onderzocht.¹ Helaas was het daarbij niet mogelijk om de volgorde van het schema te volgen. Omdat het onderzoek in de RGDH werd uitgevoerd lag het voor de hand om eerst het thema van de geloofsgemeenschappen te behandelen (in deel B) en pas daarna die van het persoonlijke geloven (deel C) en de belijdenissen (deel D). Bovendien raken het tweede en het derde thema aan elkaar als het om de persoonlijke geloofsbelijdenis gaat. Die is geen remonstrants privilege, maar wel kenmerkend voor de remonstrantse traditie van belijden.

Verder geldt in grote lijnen dat informalisering voornamelijk aan de orde is waar het om geloofsgemeenschappen gaat en personalisering waar het om persoonlijk geloven gaat. In het gedeelte over de remonstrantse traditie van belijden zijn informalisering en personalisering van ondergeschikt belang. Bij de vernieuwing van de traditie gaat het om differentiatie tussen verschillende uitdrukkingen van de traditie van belijden. Als het gaat om de beginselverklaring, persoonlijke geloofsbelijdenis, en de gezamenlijke geloofsbelijdenis zijn personalisering en informalisering aan de orde voor zover het om die laatste twee gaat.

11.2 De effecten van informalisering op de geloofsgemeenschap

De RGDH is een klassieke, kerkelijke geloofsgemeenschap. De kerkdienst is de belangrijkste samenkomst van de gemeente. Het is het rituele domein, niet in de klassiek traditionele betekenis, maar in de zin dat het een expressieve ruimte is. In

1. In het schema zijn de hoofdstukken waarin die thema’s aan de orde zijn erbij gezet, net als de nummers van de onderzoeksvragen waarop ze een antwoord geven.

de liturgie kunnen personen, thema's en groepen zich voor de gemeente presenteren en uitdrukking geven aan de verbondenheid met de geloofsgemeenschap.

Deze term geloofsgemeenschap heeft in de remonstrantse traditie een driedelige betekenis. In de eerste plaats is er de landelijke RB. Wie remonstrant wordt, wordt daarvan lid. De RGDH is in afgeleide zin een geloofsgemeenschap: een lokale gemeente van de landelijke RB. Het is echter wel de geloofsgemeenschap waartoe mensen zich rekenen, waaraan ze bijdragen en waar ze deelnemen aan activiteiten. Een derde bijzondere betekenis betreft de gesprekskringen. Dat zijn geen geloofsgemeenschappen in formele zin, maar sommigen geven aan dat zij deze informele groepen zien als hun eigenlijke geloofsgemeenschap en de bijeenkomsten belangrijker vinden dan een kerkdienst. Naast de kerkdiensten en het ruime aanbod aan gesprekskringen biedt de RGDH het bijzondere programma van het UC aan. Daar gaan formalisme en informalisering hand in hand.

11.2.1 Het formalisme van het UC

Het formalisme van het UC komt op drie terreinen tot uitdrukking. In de eerste plaats kwam naar voren dat de inhoud en programmering van het centrum afhankelijk is van de coördinator Johan Goud. In het UC laat de RGDH zich zien als een donineeskerk: het slagen van een initiatief als dit is in hoge mate afhankelijk van een predikant. Of dat op den duur een juiste constatering is, zal blijken. Vooralsnog handhaaft het UC zich, ook nu Goud sinds 2015 met emeritaat is. Of het lukt het UC overeind te houden zonder een predikant in zo'n centrale rol zal moeten blijken.

In de tweede plaats kenmerkt de programmering van het UC zich door een sterk formalisme. Het programma treedt weliswaar buiten de klassieke kaders van kerkelijke religiositeit door zich te richten op het grensvlak van religie en cultuur. Beide worden echter in formele termen geduid. Cultuur staat voor de kunsten: dans, muziek, beeldende kunst en bovenal: de letteren, filosofie en ethiek. Het gaat om canonieke kunst en vertegenwoordigers van de hoge cultuur. Voor religie geldt iets dergelijks. Religie staat voor de grote religieuze tradities: naast het christendom, boeddhisme, hindoeïsme, islam en jodendom. Zij worden bovendien vertegenwoordigd ofwel door personen met een positie in het levensgebied van het geloof, ofwel door academici die deze religies bestuderen. Er is verder weliswaar enige aandacht voor eigentijdse maatschappelijke thema's, maar niet vanuit het perspectief van de impliciete religiositeit of de nieuwe spiritualiteit.

In de derde plaats nemen literatoren en in het bijzonder poëten een bijzondere positie in. In het UC zijn zij haast een nieuwe klasse van hoeders van de traditie. Voor het UC en zeker voor coördinator Goud hadden de 'literaire activiteiten' van het UC een bijzondere betekenis. Dat gold eveneens voor de literatoren en

poëten die er optraden. De literatuur geldt in het UC als een model voor religieuze vernieuwing. Dat komt tot uitdrukking in een aantal artikelen waarin Goud reflecteert op de betekenis van de literatuur voor de religie. Zo beargumenteert hij in een artikel ‘over het openbare vermogen van poëzie’ dat de claim van literatoren dat niet de bijbelse canon, maar ‘de *literatuur* in feite onze heilige tekst is’, serieus genomen moet worden (Goud 2002b: 45). Voorts stelt hij, in navolging van Paul Tillich, dat ongelovig geachte literatoren religieuze vragen vaak radicaler stellen dan auteurs van religieuze lectuur. De poëzie neemt een bijzondere positie in: poëtische taal, geen taal die beschrijft of beargumenteert, maar die al sprekend of schrijvend onthult, is model voor een nieuwe geloofstaal (Goud 2004: 37-9).

11.2.2 *Informalisering in het UC*

Deze betekenis van de poëzie krijgt een uitdrukking in een serie activiteiten van het UC uit 2001 met de titel ‘Dichterlijke vereeuwigingen’ (Goud 2002a). Toen hielden vijf dichters een kanselrede, voorloper van, zoals dat tegenwoordig genoemd wordt: een preek van de leek. Daarin gaan formalisme en informalisering hand in hand. Niet-theologen of -predikanten spraken op zondagmorgen vanaf de kansel de gemeente toe op een plek in de liturgie waar normaal gesproken een overdenking wordt gehouden.

Deze literatoren, maar ook wetenschappers en filosofen (zij traden in andere series op), laten daarmee de ene kant zien van een eerste effect van informalisering in het UC. De andere kant geldt de predikant. Wanneer hij cursussen geeft, manifesteert de predikant zich als een expert. Hij heeft formeel geen andere positie dan die dichters of wetenschappers. Hij geeft een cursus omdat hij in staat is om een onderwerp inzichtelijk te maken. Dat doet hij op grond van zijn persoonlijke kennis en kunde en niet vanwege enige sacraal gesanctioneerde toegang tot het rituele domein. Dat hij toch ook gezien wordt als ‘hoeder’ van de traditie hangt samen met de context waarin het UC functioneert: de RGDH en de remonstrantse traditie. In die traditie gaan personalisme en traditionalisme hand in hand. In het UC krijgt dat een uitdrukking in het samengaan van informalisering en formalisme.

Een tweede effect van informalisering is aan de orde als het gaat om de deelnemers. Die komen primair om hun interesse in het onderwerp. Uiteraard zijn er ook mensen die om de inleider komen of uit betrokkenheid bij de RGDH. De insteek van het UC is echter om een inhoudelijk programma te bieden. Dat het UC een initiatief is van de RGDH houdt echter een beperking in. Bart vertelde dat een goede vriend, ondanks zijn herhaalde uitnodigingen, nooit een activiteit van het UC zou bezoeken vanwege het kerkelijke karakter (interview 2 december 2008).

11.2.3 Personalisering en informele groepen

Bij de cursussen gaat het ook over de overtuiging en de identiteit van de deelnemers. Zij zijn daar echter in grote mate zelf voor verantwoordelijk. Personalisering is geen structureel onderdeel van de cursussen. Het formalisme wil personalisering nog wel eens in de weg staan. Zo kon de aanpak een wat academisch karakter hebben en kwam de inhoud wat op afstand te staan van de deelnemers. Dat was de kritiek van Gouds collega Esveld. Sommige respondenten en een enkel gemeentelid lieten dit geluid ook wel horen, maar zij verwoordden het minder vaak als kritiek. Mensen waren niet zelden gelukkig met hun hooggeleerde predikant. Ze verheugden zich niet zozeer over de inhoud van de cursus, alswel over de expressieve betekenis van de persoon van de inleider en zijn functie.

Wanneer het ging om de gesprekskringen was er geen kritiek dat de bijeenkomsten te formeel zouden zijn. Op deze samenkomsten stonden persoonlijke identiteit en overtuiging centraal. Dat kwam tot uitdrukking in de locatie, in de sfeer en in de wijze waarop onderwerpen werden besproken. De gesprekskringen waren bij mensen thuis en niet in het kerkgebouw. Verder wordt met sfeer niet alleen bedoeld dat het gezellige avonden waren, maar ook dat de deelnemers veel invloed hadden op het verloop van de avond en op hetgeen besproken werd. Ten slotte werd er over het algemeen minder tijd besteed aan de inleiding en hadden de deelnemers een groot aandeel in de gesprekken. Hier is evenwel geen eenduidige lijn aan te geven: hoe studieus een kring was, verschilde. Dat bevestigt de stelling dat personalisering meer verweven is met de gesprekskringen dan met de cursussen.

Qua vorm hebben gesprekskringen meer het karakter van informele groepen dan de cursussen. Zo hebben ze enerzijds het gesloten karakter van een eigen groep met een eigen taal, die niet meteen en niet voor iedereen toegankelijk is. Deze eigenheid is bovendien verbonden met een bepaald milieu. Anderzijds zijn informele groepen een aangewezen manier om kennis te maken met dat milieu. Daarbij moet niet meteen verwacht worden dat alles duidelijk is en men overal toegang krijgt, maar de mogelijkheid is er en kringen kennen indien nodig rollen en methoden om nieuwe leden wegwijs te maken in de mores van de groep.

Informele groepen blijken daarmee grensverschijnselen te zijn. Ze bevinden zich tussen het spontane initiatief en formele, gereguleerde initiatieven. Dit werd in paragraaf 5.1.1 de paradox van de gestructureerde informaliteit genoemd. Ze staan verder voor de overgang tussen een meer algemeen toegankelijk gebied van de kerk en de privésfeer van leden en vrienden, die meer afgezonderd is.

In het verlengde hiervan: ze staan ook wel voor de overgang tussen een *ingroup* en een *outgroup*. Ook die betekenis van 'belangrijker dan een kerkdienst' en 'eigenlijk mijn geloofsgemeenschap' moet niet onderschat worden. In gesprekskringen kan wel eens een sfeertje heersen van 'echte' of 'oude' remonstranten onder

elkaar. Bart gaf aan dat dit sfeertje van goed opgeleide mensen met de nodige levenservaring voor hem veel betekende. Hij had baat bij de omgang met mensen die allerlei moeilijkheden al meer dan eens hadden meegemaakt.

Ten slotte bevorderen informele groepen het verschijnsel ‘meervoudige religieuze identiteit’. Het rijke aanbod aan groepen, kringen en cursussen op uiteenlopend gebied is een ideale voorwaarde voor de kennismaking met uiteenlopende tradities. Informele groepen maken uiteenlopende, soms obscure of kleine tradities voor een breed publiek toegankelijk.

11.3 De effecten van personalisering op het geloof

11.3.1 Drie effecten

Welke effecten heeft personalisering op het geloven van remonstranten? Het eerste effect betreft de veranderde betekenis van vanzelfsprekend geloven. Anneries geloof was een voorbeeld van klassiek, vanzelfsprekend geloven: een geloofsstijl met wortels in de traditionele context van het verzuilde Nederland. ‘Onwillekeurige beslissingen’ vormden haar geloof. Dat betekent niet alleen dat ze door alledaagse zaken als vriendschappen, relaties, woonplaats, school, en werk bij de remonstranten terecht kwam en er bleef. De vanzelfsprekendheden schonken haar het vermogen om er in situaties dat het tegenzit op te vertrouwen dat wat haar overkwam kennelijk nodig was.

Paradoxaal genoeg waren de overeenkomsten en meer nog de verschillen met wat Louise vertelde opvallend. Louise werd ook op vanzelfsprekende wijze lid van de kerk waarin ze opgroeide. Toen ze ging studeren echter vielen deze vanzelfsprekendheden weg. Hiermee viel ze niet van haar geloof, maar herontdekte de betekenis ervan als persoonlijk geloven. Zo’n geloof draait om identiteitsvragen als: ‘Wie ben ik?’ of beter gezegd, vanuit Gods perspectief: ‘Wie wil God dat ik ben?’

Het herontdekte geloof had een sterk reflectief karakter. Het kwam tot stand in een leven dat was ingericht rond dat geloof, in gesprekken erover met anderen, en in schrijfexperimenten rond mogelijke levensvragen en dilemma’s. Met dit reflectieve karakter hing samen dat sprake was van een collage-effect. Louise was lid van een ‘gewone’ PKN gemeente. Ze had een evangelicale geloofsbeleving. Ze nam een vrijzinnige positie in waar het levenspolitieke kwesties betrof zoals homoseksualiteit, abortus, en euthanasie. Dit persoonlijke geloof is een gepersonaliseerd geloof: een combinatie van geloofsinhouden, die verbonden zijn met verschillende levensfasen en die een in de levensloop verworven samenhang kennen.

Personalisering	Paradox van modern geloven	Gezamenlijk geloven
<i>De effecten van personalisering op geloof</i>	<i>De interne referentie van het levensgebied van het geloof</i>	<i>Verwachtingen en aanspraken van de religieuze traditie</i>
De betekenis van vanzelfsprekendheden verandert door de (her)ontdekking van geloof als persoonlijk geloof	De normen en waarden van het levensgebied van het geloof gelden niet vanzelfsprekend op andere levensgebieden	De normen en waarden van het geloof gelden op alle terreinen van het leven
Vervagende grenzen tussen geloof en ongelooft door de differentiatie tussen kwantitatieve en kwalitatieve aspecten	Er zijn geen externe morele standaarden. De praktische rationaliteit van religieus gedrag is bepalend.	Geloof en zingeving gaan bij uitstek over existentiële thema's en morele dilemma's
Verschuivingen in de overtuiging markeren overgangen in de levensfasen: ingrijpende gebeurtenissen en identiteitscrises.	Het dagelijks leven bestaat uit schakelen tussen en verbinden van het levensgebied van het geloof en het leven van alledag.	Geloven verleent een vanzelfsprekende samenhang aan het bestaan en is vanuit alle terreinen van het leven toegankelijk
		Consequenties van de inkapseling van de beleving
		Het levensgebied van het geloof kent zijn eigen regels en krijgt in toenemende mate het karakter van een <i>peer group</i>
		Kerken zijn door hun focus op existentiële en morele thema's arena's van afzondering
		Geloven en alle-daagse thema's kennen alleen een verworven samenhang die het resultaat is van een strategie en toewijding

Model 11.3: De effecten van personalisering op het geloof

Het tweede effect betreft het vervagen van grenzen tussen geloven en niet-geloven. Dit houdt feitelijk een differentiatie in tussen een kwantitatieve en een kwalitatieve dimensie van geloven. De kwantitatieve dimensie betreft de geloofsinhoud: de dingen die geloofd worden. De kwalitatieve dimensie betreft de verhoudingswijze tot geloofsvoorstellingen: het fanatisme waarmee dingen geloofd worden.² In de vrijzinnigheid, als een geloofshouding waarin mensen zelf beslissen wat (nog) te geloven is, zijn dit twee onafhankelijke dimensies. Enerzijds wordt er in de vrijzinnigheid een heleboel niet geloofd en er valt niet uit te sluiten dat er op een gegeven moment helemaal niets meer wordt geloofd (aldus Adriaanse). Anderzijds kan een vrijzinnig geloof, hoe minimaal ook, voluit geloof worden genoemd.

Dit onderscheid bleek relevant waar het ging om de effecten van personalisering op Marians en Mischa's geloven. Marian noemde de overtuiging dat God een onuitputtelijke bron van liefde was de kern van haar geloofsovertuiging. Ze

2. Het onderscheid is ontleend aan H.J. Adriaanses artikel over vrijzinnigheid (Adriaanse 1999).

noemde dat zelf nogal minimaal. Dat betrof echter de kwalitatieve aspecten. Ze was namelijk zeer toegewijd. Ze was vriend van de remonstranten. Dagelijks mediteerde ze en bad in haar meditatiekelder. Ze was actief in de Haagse diaconie en oecumene. Deze drie elementen waren een personalisering van de kerkgang, gebed en biecht, en liefdadigheid, de elementen waarin het vanzelfsprekende, katholieke geloof van haar jeugd een uitdrukking kreeg.

Mischa noemde zich een 'gelovige agnost'.³ Ze viel in haar jeugd van haar geloof. Zij zag, naar eigen zeggen, in dat 'God met zijn rug naar de wereld zit' en onverschillig is over wat mensen overkomt. In zo'n God wilde ze niet geloven. Bijzonder is dat dit Mischa niet (voorgoed) onverschillig maakte tegenover het geloof. Zij verweet God onverschilligheid en duidde haar atheïsme, wat later verzachtte tot agnosticisme, aan de hand van de kernbegrippen uit de christelijke traditie. Ook hier is sprake van een minimaal geloof en misschien wordt er wel niets geloofd, maar de verhouding tot het geloof kent een grote intensiteit. De personalisering bestaat hier in de selectieve weergave van hoofdpunten van het christelijke geloof en een kenmerkende negatieve verhoudingswijze. Voor Mischa was haar persoonlijke geloofsbelijdenis een belangrijke medium om haar overtuiging tot uitdrukking te brengen.⁴

Het derde effect betreft contingentie. Omdat er, als gevolg van het moderne pluralisme, altijd alternatieve overtuigingen en religies bestaan heeft geloven altijd iets toevalligs. Het is niet ondenkbaar dat men niet had geloofd of iets anders had geloofd. Dit verleent geloven een bepaalde fragiliteit. Geloofsvoorstellingen gelden zolang ze houdbaar zijn of totdat er meer plausibele alternatieven zijn gevonden. Deze voorlopigheid geldt echter het kwantitatieve aspect. Op kwalitatief niveau geldt dat geloven, hoe voorlopig ook, wel degelijk zekerheden biedt. Hier valt te spreken van een 'contingente zekerheid': geloofsvoorstellingen gelden zolang ze passen bij de identiteit, overtuigen en niet door meer adequate voorstellingen worden verdrongen.

Contingentie maakt dat geloven steeds meer een proces wordt van bekeringen. Die kunnen het karakter hebben van een plotseling inzicht, zoals in het geval van Louise en Mischa. Ze kunnen echter ook een meer gradueel karakter hebben. Zoals in het geval van Heleen, die besloot alleen nog te geloven wat ze zelf ervaren had. Of Paul: zijn overtuiging werd weliswaar gevormd door een piekervaring, maar hij noemde zijn geloof 'een proces dat langzaam duidelijk werd'.

De verschuivingen in de overtuiging: de betekenisverandering van klassieke voorstellingen en de ontdekking van nieuwe, hangen samen met veranderingen in de levensloop. Dit kwam bij alle respondenten naar voren. Of het nu ging om

3. Paragraaf 6.2.2

4. Paragraaf 8.2.3

een bevestiging van bestaande overtuigingen of om geloofsveranderingen die voortvloeien uit een identiteitscrisis of wendingen in de levensloop of om een piekervaring die mensen ervoeren als een teken om een andere richting in te gaan, er was steeds een innige verbondenheid van de levensloop met de overtuiging.

11.3.2 Inkapseling van het levensgebied van het geloof

Wat opviel was dat Mischa en Heleen aanvankelijk afstand namen van kerk en geloof, maar na hun pensionering weer bezig gingen met geloven. Dat leek een belangrijke ontdekking van dit onderzoek: dat werken een belangrijkere factor is dan leeftijd als zodanig. Hoewel er op grond van dit onderzoek niet met zekerheid iets over te zeggen valt, vielen de volgende zaken op.

Er waren om te beginnen parallellen aan te wijzen tussen de manier van geloven van een jonger iemand als Louise, die nog niet werkte, en ouderen als Marian, Heleen, en Paul, die niet meer werkten. Bovendien deelde ze meer met hen dan met Bart, die (in dit onderzoek) gold als een leeftijdsgenoot. Verder gaf Louise aan dat ze bewust niet meteen was gaan werken na haar studie. Ze vreesde dat dit haar geloofsbeleving negatief zou beïnvloeden. Dat had ze zien gebeuren met studiegenoten. Daarom koos ze voor een jaar sabbatical en ging in een woongroep wonen. Mischa en Dodo stonden op de grens van werk en pensionering. Ook zij spraken zich hierover uit. Mischa gaf aan dat ze pas na de dood van haar man en na haar pensionering de ruimte voelde om tijd te gaan steken in haar (on)geloof.

Door Dodo kwam het onderwerp expliciet aan de orde. Hij sprak over ‘de verbinding van de zondag en de maandag’. Hij had zich daar in zijn werk uitgebreid mee bezig gehouden. Het bleek dat dit lastig lag. Kerk en werk wilden maar weinig van elkaar weten. Hij besloot zich er daarom zelf op toe te leggen. Hij hoopte op een vernieuwing van de traditie door een hernieuwde verbinding van de zondag en de maandag te bewerkstelligen.

In de interviews met Karel en Bart kwam naar voren dat het thema waarover het hier gaat iets ruimer is: het gaat om het dagelijks leven. De achtergrond van de moeizame verhouding tussen geloven en het alledaagse leven ligt in het verschijnsel ‘inkapseling van de beleving’ (Giddens). Die is een gevolg van de neiging van mensen om hun alledaagse leven af te schermen van morele dilemma’s. Zaken als gekte, armoede, ziekte, en dood vormen een bedreiging voor de *flow* van het alledaagse bestaan en worden daarom buiten het alledaagse gehouden. Hierdoor ontstaan ‘ingekapselde arena’s’. Formele, kerkelijke religiositeit is zo’n arena: veel leden zijn ouder, in de kerk gaat het vaak om lastige morele vragen en existentiële dilemma’s, en feitelijk ervaren mensen religie als zodanig als een bedreiging voor de *flow* van hun bestaan.

Dit feit vormt de achtergrond van de ervaring van Dodo, Bart en Karel dat kerkelijkheid en dagelijks leven maar moeilijk te verenigen zijn. Vanuit het verlangen om geloven in formeel verband een plaats te geven in dat bestaan hadden zij alle drie een eigen strategie ontwikkeld: ze focusten op een aspect van het levensgebied van het geloof en konden dat daarmee een plaats geven in hun bestaan. Voor Bart was dat aspect de gemeenschap. Hij richtte zich op mogelijkheden om het geloof vanuit zijn gezinsleven met de kerk te verbinden en met leeftijdsgenoten uit de kerk in dezelfde levensfase op te trekken. Voor Karel was dat de integriteit van de traditie. Hij zette zich in om de traditie op zo'n manier te bewaren dat hij die kon doorgeven aan zijn kinderen. Het zou pas voor zijn kinderen een probleem moeten zijn hoe die in stand te houden. Dodo focuste op een vernieuwing van de traditie. Hij wilde de klassieke taal en de verhalen van de traditie zo gebruiken dat ze relevant waren voor het alledaagse leven en andersom dat het alledaagse leven een bron was van vernieuwing voor het nadenken over en interpreteren van die verhalen.

In deze strategieën komt tot uiting dat niet alle aspecten van een religieuze traditie vanzelfsprekend zijn in te passen in een persoonlijke geloofscollage. Er moet sprake zijn van een informaliteit van de geloofsgemeenschap. Formele geloofsgemeenschappen laten zich niet gemakkelijk verenigen met het alledaagse leven. Anderzijds hebben deze een paradoxale kwaliteit: ze bieden een omvattend zingevingskader. In een kerkelijke context is ruimte om morele dilemma's expliciet aan bod te laten komen. Het levensgebied van het geloof is daar vanuit alle gebieden van het leven toegankelijk.

11.3.3 *Persoonlijke geloofsbelijdenissen*

Het gebruik om op een persoonlijke geloofsbelijdenis toe te treden houdt een formalisering van het persoonlijke geloven in. Over de achtergronden daarvan in de RB is maar weinig bekend. Roessingh wees in 1918 op de psychologische betekenis van de verwoording van het geloof. Hij sprak in algemene zin en niet in het bijzonder over de persoonlijke geloofsbelijdenis. Hoenderdaal wees in een opstel over de periode 1920-1940 op het verschil tussen ouderen en jongeren. Alleen de laatsten traden toe op belijdenis. Kuiper noemde de persoonlijke belijdenis een belijdenisopstel.

Dat het gebruik ook in Doopsgezinde kring bestaat, is verhelderend. Zo zijn Doopsgezinde persoonlijke geloofsbelijdenissen bekend uit het midden van de negentiende eeuw: van Mattias van Geuns uit 1851 en van Dirk Stam uit 1874. Die van Stam is een belijdenisopstel dat ruim twintig pagina's omvat, het is eerder een weergave van catechisatielessen dan een eigen verwoording van de geloofsovertuiging. De tekst van Van Geuns roept vragen op bij de vanzelfsprekende categorisering van het gebruik persoonlijke belijdenissen te schrijven als iets van rechts-

moderne snit; van Geuns was immers een fervent aanhanger van het linksmodernisme. Hoe dit ook zij het gebruik is mogelijk rond de voorlaatste eeuwwisseling overgenomen van de Doopsgezinden. Dat de oudst bekende remonstrantse persoonlijke geloofsbelijdenis uit die tijd stamt en dat er geen oudere bekend is, geldt (bij gebrek aan beter) als een bevestiging van deze hypothese.

In de inhoud van de belijdenis worden vaak belangrijke gebeurtenissen uit de levensloop genoemd. Ze vormen vaak de achtergrond van geloofsvoorstellingen, waarin het persoonlijke geloven een uitdrukking krijgt. Daarnaast bevatten belijdenissen de antwoorden op geloofsvragen en dilemma's waarmee geworsteld werd. Een enkele keer heeft een belijdenis het karakter van een verklaring (Paul) of een geloofsverantwoording (Mischa).

De kern echter van alle besproken geloofsbelijdenissen werd gevormd door ervaringen. Die konden een plotseling en direct karakter hebben, maar ze konden ook een rol spelen in een proces van geloofsontwikkeling. Heleen gaf aan dat ervaringen bemiddelden tussen het lichaam en de taal.⁵ Ze doelde daarmee op de betekenis van het focussen -een psychologische supervisietechniek- voor haar geloof. Zij wilde alleen nog geloven wat ze zelf ervaren had. Door zich te richten op lichamelijke sensaties kwam ze uit bij ervaringen die haar de woorden schonken, die ze nodig had om onder woorden te brengen wat ze geloofde. Die woorden op hun beurt formaliseerden soms weinig gearticuleerde ervaringen zodat ze hanteerbaar werden en toegankelijk voor anderen. Zo functioneerde de taal van de persoonlijke belijdenissen: ze maakten een personalisering van de geloofstraditie waartoe ze zich verhouden mogelijk.

11.4 De vernieuwing van de remonstrantse traditie van belijden

Het mag weinig verrassend heten dat de geloofsbelijdenis van 2006 in iedere belijdenis genoemd werd. Vermoedelijk werd het vanaf de jaren veertig van de twintigste eeuw in remonstrantse kring gebruikelijk dat jongeren toetraden op een belijdenisopstel. De opdracht daartoe kregen ze als tijdens de catechisatie de geloofsbelijdenis van 1940 besproken werd. Mogelijk werd gevraagd om in dat opstel een persoonlijke reactie te geven op de geloofsbelijdenis van 1940.

In de loop van de tijd is dat opstel sterk gepersonaliseerd. Verder werd de tekst ook meer gestileerd naar een bepaalde vorm en norm. Gaandeweg verdween ook het verschil tussen jongeren en ouderen. Ook ouderen gingen toetreden op een persoonlijke geloofsbelijdenis. Ten slotte werd het aan het begin van de eenen-

5. Paragraaf 8.3.2

twintigste eeuw steeds gebruikelijker om de tekst in de bevestigingsdienst, vaak de Pinksterdienst, voor te dragen.

De persoonlijke geloofsbelijdenis heeft daarmee een zelfstandige positie gekregen. Die heeft zich ontwikkeld uit de reflectie op de geloofsbelijdenis van 1940, die op haar beurt voortkwam uit de bezinning op de beginselverklaring. Zo ontstond een modern remonstrants confessionalisme. Dat heeft zijn wortels in de zeventiende eeuw. Het kreeg een zelfbewuste uitdrukking in de negentiende eeuw. Er trad tenslotte een sterke functiedifferentiatie op in de twintigste eeuw: er werd onderscheiden tussen deze drie tekstuele uitdrukkingen (beginselverklaring, geloofsbelijdenis en persoonlijke geloofsbelijdenis) onderling én het gedrag waarvoor het geloof de inhoud en achtergrond vormt. Schema 4 biedt een weergave van dit remonstrantse confessionalisme.

Remonstrants confessionalisme		
<i>Sociale context</i>	<i>Traditionele vormen</i>	<i>Traditionele functies</i>
De RB als religieuze organisatie	De beginselverklaring	Formele dimensie
De RB als geloofsgemeenschap	De geloofsbelijdenis	Informeel dimensie
Verborgenen, persoonlijk geloof	De persoonlijke geloofsbelijdenis	Persoonlijke dimensie
Het alledaagse leven	<i>Praxis pietatis</i>	Contextuele dimensie

Model 11.4: De moderne remonstrantse traditie van belijden

11.4.1 Een gedifferentieerd confessionalisme

De wortels van de remonstrantse traditie van belijden liggen in de zeventiende eeuw, ook wel *The Age of Confession* genoemd. De eerste remonstrantse belijdenis stamt uit deze confessionele periode. Opvallend aan deze tekst is de uitgebreide Voorrede, die wel ‘een belijdenis over belijdenissen’ wordt genoemd. Deze tekst vormde de start van een remonstrantse traditie van belijden. In de achttiende eeuw ging de aandacht van de remonstranten, waar het belijdenissen betreft, vooral uit naar het onderzoeken van mogelijkheden om in een nationale kerk met verschillende confessies samen te komen.

Halverwege de negentiende eeuw verandert dit: de RB wordt een monoconfessioneel kerkgenootschap. Het theologisch modernisme, waarvan dit een uitvloeisel was, bracht ook zelfbewustzijn. Deze omslag krijgt in 1879 een uitdrukking in een wijziging van de grondslag van het kerkgenootschap: de beginselverklaring. In 1928 wordt deze tekst voor de tweede en laatste keer gewijzigd. De kleine aanpassingen in 1999 zijn immers nauwelijks op te vatten als een wijziging. Met de

totstandkoming van deze tekst kreeg de RB het karakter van een modern, zelfbewust, belijdend kerkgenootschap.

Dat betekent niet dat de reflectie op de eigen identiteit ophield. Die verschoof echter naar het terrein van de geloofsbelijdenis. De eerste modernen hadden de band met de belijdenis van 1621 doorgesneden. De tweede generatie vond, in de bewoordingen van G.J. Heering, dat 'iedere kerk die de naam verdient een belijdende kerk moet zijn'. Wie tot die tweede generatie behoorden vonden bovendien dat de beginselverklaring niet volstond als belijdenis. Dit leverde de bijzondere situatie op dat in 1940 naast de beginselverklaring een belijdenis werd aanvaard. Zo ontstond in de loop van de twintigste eeuw een moderne remonstrantse traditie van belijden.

De modernisering van de traditie kenmerkt zich door functiedifferentiatie. Er zijn vier functies te onderscheiden met ieder een eigen uitdrukking. In de eerste plaats is er het belijden in eigenlijk zin. In remonstrantse discussies over belijdenissen klinkt steevast dat het werkelijke belijden gestalte krijgt in de daad. In de tweede plaats is er de persoonlijke geloofsbelijdenis als uitdrukking van het persoonlijke geloof in termen van de geloofsgemeenschap. In de derde plaats is er de gezamenlijke geloofsbelijdenis als 'uitdrukking van wat remonstranten in het geloof verenigt, bindt en roept' (Nieuwenhuijsen 1989). In de vierde plaats is er de beginselverklaring, die dezelfde functie heeft als een geloofsbelijdenis in veel andere protestantse kerken.

11.4.2 Naar een nieuwe geloofsbelijdenis

In 1989 en in 2001 werd opgeroepen tot een bezinning op de remonstrantse belijdenis. Opvallend is dat in beide gevallen met 'bezinning op de belijdenis' bezinning op de belijdenis van 1940 werd bedoeld. De remonstrantse traditie van belijden kwam eigenlijk niet aan bod. Daarmee had de bundel WGWGW een beperkt karakter. Het betrof een onderzoek naar een van de functies van de remonstrantse traditie van belijden. In WGWGW komen, waar het die uitdrukingsvorm betreft vier thema's aan de orde.

Over de belijdenis van 1940 wordt in de eerste plaats gezegd dat een belijdenis een genre is, dat het mogelijk maakt om uitdrukking te geven aan de eigen verhouding tot de christelijke traditie, of minder ruim gedefinieerd: de protestantse of gereformeerde. Deze houding tegenover belijdenissen is de belangrijkste bijdrage van de RB aan het christelijke belijden.

In de tweede plaats neemt de belijdenis van 1940 een uitgesproken tussenpositie in tussen orthodoxie en ketterij. Ook dat is in lijn met het klassiek remonstrantse confessionalisme. Voorbeelden van deze middenpositie zijn 'de kunst

van het weglaten'⁶ en de 'reproducerende autonomie van het geloof'⁷.

In de derde plaats is het belijden waarvan de belijdenis getuigt niet orthodox, maar traditioneel.⁸ Dit leidt tot traditionalisme. Dat is een gevolg van de veranderende maatschappelijke context, die een sterke afname meebrengt van de mogelijkheden uitdrukking te geven aan de traditie van belijden.

In de vierde plaats krijgt het remonstrantse belijden gestalte op het snijvlak tussen religie enerzijds en cultuur en samenleving anderzijds. Over de aard van de verhouding tussen beide bestond geen eensgezindheid onder de auteurs van WGWW. Twee personen spraken zich uitdrukkelijk uit tegen een benadering van het geloof vanuit de cultuur. De anderen zagen geen andere mogelijkheid dan geloven vanuit samenleving en cultuur te benaderen. Deze tegenstelling liep parallel aan de beantwoording van de vraag naar de noodzaak van een nieuwe belijdenis. Wie het snijvlak tussen religie en cultuur scherp hield, was niet voor een nieuwe tekst. Wie vanuit cultuur en samenleving dacht was voor.

Er zou gezegd kunnen worden dat die laatste stemmen de doorslag gaven. Achterin WGWW is een Proeve van belijden opgenomen, zij het met een opmerking vooraf: de opstellers behielden zich de vrijheid voor een eigen verhouding te kiezen tot de tekst. Wat de cultuur betrof, viel in de Proeve van belijden vooral het taalgebruik op. Kenmerkend was in de eerste plaats het poëtische karakter van dat taalgebruik. De verbondenheid met de cultuur kwam vooral daarin tot uitdrukking. De Proeve kenmerkte zich verder door spaarzaam theologisch jargon. Dat drukte de verwevenheid met de seculiere samenleving uit. Dat stond echter een aantal uitgesproken theologische keuzes niet in de weg. Tenslotte deed de taal soms wat archaïsch aan. Dat drukte de verbondenheid met de traditie uit. De goede verstaander viel een aantal typisch remonstrantse thema's op. Het meest opvallend echter waren de expliciete en veelvuldige verwijzingen naar de geloofsbelijdenis van 1940. Die was kennelijk voor deze tekst een ijkpunt.

Op de presentatie van WGWW volgde een jaar van uitgebreide, vooral interne reflectie. Na de AV van Beraad in 2005, die aan het thema van het remonstrantse belijden was gewijd besloot de CoZa het gesprek voort te zetten. Leden en vrienden konden reageren en voorstellen tot wijzigingen doen. Dit is op te vatten als een proces van informalisering: alle remonstranten hadden, zonder onderscheid, de mogelijkheid zich uit te spreken over de inhoud. Het resultaat van dit proces is een tekst die zakelijker is en korter. Dat waren twee voorname kri-

6. Paragraaf 10.2.2

7. Paragraaf 9.2.3 en 10.1 *passim*. De subtiliteit van deze houding komt tot uitdrukking in de volgende stelling ten aanzien van het verschil met de orthodoxie. Orthodoxen geloven dat iets waar is omdat het in de bijbel staat. Vrijzinnigen geloven dat het in de bijbel staat omdat het waar is. Deze houding vormt de achtergrond van de gematigde orthodoxie die door veel remonstranten nog altijd wordt gehuldigd.

8. Paragraaf 3.3.1

tiepunten. Verder zijn alle expliciete verwijzingen naar cultuur en samenleving uit de tekst verdwenen. Het meest opvallend was dat de passage over de kerk in formelere bewoordingen is gesteld dan de Proeve.

De mens als handelend persoon	Traditie versus moderniteit	Tradities als structuren	Hoogmoderniteit en traditie
<i>Het uitgangspunt van Giddens' concept van traditie: zijn model van de mens als handelend persoon</i>	<i>Vertaling van dat per- soonlijk model naar een gezamenlijk mo- del van traditie afge- zet tegen de moderni- teit</i>	<i>Een model van tradi- ties als structuren: tradities in de context van personalisering en informalisering.</i>	<i>Operationalisering van het structuurmo- del naar de functies van hoogmoderne tra- dities</i>
Discursief bewustzijn	Tradities krijgen een discursieve uitdrukking in het rituele domein van de hoeders in de formulaire waarheid van het ritueel	Traditionele vormen hebben een expressieve betekenis als uitdrukkingen van persoonlijke ervaringen.	Traditionele vormen hebben een hermeneutisch normatieve betekenis
Praktisch bewustzijn	In het collectief geheugen	De praktisch-rationele functie van tradities krijgt een uitdrukking in de routines en vanzelfsprekendheden van het alledaagse leven.	Traditioneel gedrag heeft een praktisch-rationele functie
Onbewuste belichaming	De traditie funktioneert als het overkoepelende zingevingskader van de samenleving	Tradities bestaan als velden van tradities die uitdrukking geven aan persoonlijke identiteit en de gezamenlijke identiteit van lichte gemeenschappen	In de dynamiek van naast en door elkaar bestaande, overlappende tradities en antitradities krijgt een uitwaaiend veld van tradities gestalte

Model 11.5. Vernieuwing van de traditie begrepen als personalisering en informalisering

11.5 Slotopmerkingen

Schema 4 biedt een weergave van het remonstrantse confessionalisme, waarin feitelijk alle dimensies van religiositeit, zingeving en spiritualiteit, die in dit boek aan de orde waren, samenkomen. Er is het formele niveau van de RB, de organisatie die bij uitstek de remonstrantse traditie belichaamt. Er is het informele niveau van de bijzondere geloofsgemeenschappen en omgangsvormen waarin remonstranten hun verhouding tot die traditie bepalen. Er is het persoonlijke niveau waarop de eigen verhouding tot die traditie een uitdrukking krijgt. Ten slotte is er het omvattende niveau van het alledaagse leven waarvoor de remonstrantse traditie betekenis zou moeten hebben.

In het gedeelte over de remonstrantse traditie van belijden werden deze niveaus verbonden met verschillende uitdrukkingvormen. Opmerkelijk genoeg begon de discussie over de aard van het remonstrantse zelfbewustzijn in discussies over en wijzigingen van de beginselverklaring. Die discussie lijkt voorlopig afgerond. Vervolgens nam de discussie een wending doordat naast de beginselverklaring een gezamenlijke geloofsbelijdenis werd aanvaard. Het gesprek over de actualiteit daarvan lijkt voorlopig voltooid met de aanvaarding van een nieuwe tekst in 2006. De nauwe verwantschap met 1940 kan opgevat worden als een bevestiging. Ook de expressieve betekenis van de persoonlijke geloofsbelijdenis is onomstreden. Er bestaan wel vragen over nut en noodzaak van dat gebruik. In de praktijk echter zijn vriendschap en lidmaatschap twee stappen in het proces waarin mensen zich aansluiten bij remonstrantse gemeenten.

Dat brengt ons bij de alledaagse werkelijkheid. Daar gebeurt het meest en over wat daar gedaan wordt, worden de belangrijkste gesprekken gevoerd. Sinds 2014 loopt de vriendenwerfcampagne 'Geloof begint bij jou', die gericht is op naamsbekendheid. Met die campagne begeeft de RB zich in een nieuw taalgebied met eigen regels en verwachtingen. Verder was er, ongeveer gelijktijdig met de campagne, de Facebook-actie Geven-Ontvangen-Delen (G.O.D.), waarin mensen die elkaar op straat voorbij gelopen waren in gesprek gingen. Het zijn beide pogingen om de mogelijke betekenis van de remonstrantse traditie voor het alledaagse leven te onderzoeken. Gezien de situatie waarin die traditie zich bevindt, lijkt dat een vanzelfsprekende keuze. Op dat niveau wordt immers de traditie doorgegeven.

Literatuur

- Paul H.A.M. Abels (2009) 'Gouda: kraamkamer van de vrijzinnigheid in de Nederlanden'. In: Mirjam de Baar en Mathilde van Dijk (red.) (2009) *Herinnering en identiteit in het vrijzinnig protestantisme*. Uitgeverij Verloren: Hilversum, 83-98.
- H.J. Adriaanse (1999) 'Geloof als bewaren van een geheim' in: W.B. Drees (2009), 85-101.
- H.J. Adriaanse (2001) *Reductionistische religiestudie en de spirituele betekenisdimensie*. Afscheidsrede Universiteit Leiden.
- H.J. Adriaanse (2004) 'Over God'. In: Goud & Holtzapffel (2004), 47-75.
- Nancy Ammerman (1997) 'Golden rule Christianity: Lived religion in the American mainstream'. In: Donald G. Hall (ed.) (1997) *Lived Religion in America: Toward a Theory of Practice*. Princeton University Press: Princeton NJ, 196-216.
- Karen Armstrong (2011) *Compassie* (vert. Albert Witteveen). De Bezige Bij: Amsterdam.
- Edward I. Bailey (2006) *Implicit Religion in Contemporary Society*. Peeters: Leuven, Paris & Dudley.
- Tjaard R. Barnard (1997) 'De beginselverklaringen der Remonstrantse Broederschap'. In: *Vlugschrift* 1997, 8-21.
- Tjaard R. Barnard (2006) *Van 'verstoten kind' tot belijdende kerk : de Remonstrantse Broederschap tussen 1850 en 1940*. De Bataafsche Leeuw: Amsterdam.
- Ulrich Beck (1994) 'Self-Dissolution and Self-Endangerment of Industrial Society: What Does This Mean?'. In: Ulrich Beck, Anthony Giddens & Scott Lash (1994) *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Polity Press: Cambridge, 174-83.
- Jos Becker & Joep de Hart (2006) *Godsdienstige veranderingen in Nederland: Verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie* (m.m.v. Linda Arnts). Sociaal en Cultureel Planbureau: Den Haag.
- Esther van den Berg et al. (red.) (2011) *Informele groepen: Verkenningen van eigentijdse bronnen van sociale cohesie*. Sociaal Cultureel Planbureau (Den Haag).
- Esther van den Berg et al. (2011a) 'Achtergronden, typeringen, vragen'. In: Van den Berg et al. (2011), 22-7.
- Esther van den Berg et al. (2011b) 'Balans en vooruitblik'. In: Esther van den Berg et al. (2011), 261-72.
- Christiane Berkvens-Stevelinck (2007a) *Vrije rituelen: Vorm geven aan het leven*. Uitgeverij Meinema: Zoetermeer.
- Christiane Berkvens-Stevelinck (2007b) 'Interview', in: *Lux 5: Rouwrituelen, Allerzielen Alom & relieken*, TV, IKON: 28 oktober 2007, via: <http://player.omroep.nl/?afIID=5784172> [ge raadpleegd op 27 februari 2009].
- Christiane Berkvens-Stevelinck & Ad Alblas (2010) *Catechismus van de compassie – Uit de kunst*. Uitgeverij Skandalon: Vught.
- H. Russel Bernard (2002) *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches* [Third Edition]. Altamira Press: Walnut Creek, Lanham, Oxford.
- Ton Bernts, Gerard Dekker & Joep de Hart (2007) *God in Nederland: 1996-2006*. Uitgeverij Ten Have: Kampen.

- E.W. Beth (1961) 'Modernisme in de wetenschap'. In: *Tirade* 5 (50), februari 1961, G.A. van Oirschot: Loenersloot, 75-87.
- Johan Blaauw & Mijne Bosman-Huizinga (2004) *Werkschrift bij Wij geloven - wat geloven wij? Een boek over remonstrants belijden in 1940 en nu*. Remonstrantse Broederschap, Utrecht.
- P.A.H. de Boer (1982) 'De K in onze V.J.K.-kampen'. In: Jan Willem Broekhuysen (1982) *Verzamelen!: Zestig jaar Vrije Jeugdkerk Kampen*. Stichting Vrije Jeugdkerk en -kampen, 49-53.
- P. Boerstra & R. Wouda (2002) 'Leeskringtypes: van studenten tot reli's', in: *Vrij Nederland* (28), 13 juli 2002.
- Marianne van den Boomen (2004) 'Virtuele banden en netwerkeffecten'. In: Duyvendak & Hurenkamp (2004), 137-151.
- Meerten B. ter Borg (1991) *Een uitgewaaierde eeuwigheid: Het menselijk tekort in de moderne cultuur*. Ten Have: Baarn.
- Meerten B. Ter Borg (2003) *Zineconomie: De samenleving van de overtreffende trap*, Scriptum Management: Schiedam.
- Meerten B. ter Borg (2007) 'Niet-institutionele religie in de moderne samenleving'. Oratie uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar vanwege het Haags Genootschap op vrijdag 9 november 2007. Universiteit Leiden: Leiden.
- Meerten ter Borg (2008) 'De actualiteit van vrijzinnigheid', via: <http://www.zinweb.nl/index.asp?oSub=o&oUrl=main.asp?soId=5432>, (geraadpleegd op: 17 december 2009).
- Meerten B. ter Borg (2010) *Vrijzinnigen hebben de toekomst: Een essay*. Uitgeverij Meinema: Zoetermeer.
- Mijne Bosman-Huizinga (1997) 'Opnieuw ter sprake: de beginselverklaring'. In: *Vlugschrift* 13 (1997), 3-7.
- Mijne Bosman-Huizinga (2004a) 'Een moedige onderneming'. In: Blaauw & Bosman-Huizinga (2004) 41-3.
- Mijne Bosman-Huizinga (2004b) 'Uiteenlopende reacties op 'Wij geloven - wat geloven wij?', in: *Adrem: Remonstrants Maandblad* 15(6).
- Mijne Bosman, Johan Goud & Marius van Leeuwen (red.) (2006) *Een weg van vrijheid: Reflecties bij de nieuwe remonstrantse belijdenis*. Uitgeverij Meinema, Zoetermeer (2006).
- Robert S. Boyton (2005) *The New New Journalism: Conversations with America's Best Nonfiction Writers on Their Craft*. Vintage Books, New York.
- Mirjam Buitenwerf-Van der Molen (2007) *God van vooruitgang: De popularisering van het modern-theologische gedachtegoed in Nederland (1857-1880)*. Uitgeverij Verloren: Hilversum.
- Wibren van der Burg (2005a) *Over religie, moraal en politiek: Een vrijzinnig alternatief*. Uitgeverij Ten Have: Kampen.
- Wibren van der Burg (2005b) 'Zelfbewust vrijzinnig'. Rede voor de Algemene Vergadering van Beraad 4 juni 2005 te Amsterdam.
- E.H. Cossee (1994) 'Kerkbouw en kerkinrichting bij de remonstranten'. Overdruk uit: *Jaarboek voor Liturgie-onderzoek*, Deel 10. (z.p.).
- E.H. Cossee (1997) 'Geloofsgemeenschap'. In: *Vlugschrift* 13 (1997), 22-8.
- E.H. Cossee, Th.M. van Leeuwen & M.A. Bosman-Huizinga (2000) *De Remonstranten*. Serie Wegwijs kerken en groeperingen. Uitgeverij Kok: Kampen.
- Paul Dekker & Joep de Hart (red.) (2009) *Vrijwilligerswerk in meervoud: Civil Society en vrijwilligerswerk*. Sociaal Cultureel Planbureau: Den Haag.
- Paul Dekker & Joep de Hart (2011) 'Informeel groeien in de huidige tijd: Asten en Dordrecht'. In: Van den Berg e.a. (2011), 52-67.

- Patrick Delaere (2006) 'Tussen iemand en niemand: over narratieve identiteit en zelfbinding' in: *Filosofie & Praktijk* 24 (3), pp. 5-21.
- Kathleen M. Dewalt & Billy R. Dewalt (2002) *Participant Observation: A Guide for Fieldworkers*. Altamira Press: Walnut Creek CA.
- Bert Dicou & Johan Goud (red.) (2008) *Een mens – vol van Geest: Jezus in woord en beeld*. Uitgeverij Meinema: Zoetermeer.
- Pepijn van Dixhoorn (2011) 'Informeel groepen in de vroegmoderne Nederlanden (1400-1800)' in: Van den Berg et al. (2011), 35-51.
- Chris Doude van Troostwijk, Evert van den Berg & Leo Oosterveen (red.) (2008) *Buigzame gelovigen: Essays over religieuze flexibiliteit*. Uitgeverij Boom: Amsterdam.
- Mary Douglas (1982) 'The Effects of Modernization on Religious Change'. In: *Daedalus: Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* 111(1) (1982), 1-19.
- W.B. Drees (red.) (1999) *Een beetje geloven: Actualiteit en achtergronden van het vrijzinnig christendom*. Uitgeverij Balans.
- Jan Willem Duyvendak & Menno Hurenkamp (2004) *Kiezen voor de kudde: Lichte gemeenschappen en de nieuwe meerderheid*. Uitgeverij Van Gennep: Amsterdam.
- L. Duyvendak (1994) 'De moderne leeskring', in: *Jaarboek voor Nederlandse Boekgeschiedenis* 1, Leiden, 163-180.
- L. Duyvendak (2001) 'Het damesleesmuseum' in: L. Duyvendak & B. van Heusden (red.) (2001) *Casusboek Literaire cultuur*, Heerlen/Nijmegen, 113-128.
- Mark Elchardus (2004) 'Autonome volgzzaamheid'. In: Duyvendak en Hurenkamp (2004) 205-12.
- Wouter Geurtsen, Annet Hofmeijer & Ton Zondervan (1991) *Homo of hetero, gezegend ben je! Remonstranten over huwelijk en andere relatievormen*. (Publicatiereeks Homostudies dl. 19), Interfacultaire Werkgroep Homostudies Universiteit Utrecht: Utrecht.
- Anthony Giddens (1984) *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Polity Press: Cambridge.
- Anthony Giddens (1990) *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press: Stanford.
- Anthony Giddens (1991) *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the late Modern Age*, Polity Press: Cambridge.
- Anthony Giddens (1992) *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love, and Eroticism in Modern Societies*, Polity Press: Cambridge.
- Anthony Giddens (1993) *New Rules of Sociological Method: Second Edition with a New Introduction*, Stanford University Press: Stanford.
- Anthony Giddens (1994) 'Living in a Post-traditional Society'. In: Ulrich Beck, Anthony Giddens & Scott Lash (1994) *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Polity Press: Cambridge, 56-109.
- Anthony Giddens (1998) *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*, Polity Press: Cambridge.
- Anthony Giddens (2000) *Runaway World: How Globalization is Reshaping our Lives*, Routledge: New York.
- H.P.M. Goddijn e.a. (1980) [1971] *Geschiedenis van de sociologie: achtergronden, hoofdpersonen en richtingen*, 5e druk. Boom: Meppel, Amsterdam.
- Johan Goud (1999) 'Spelen met de ernst: De kunst als onberekenbare bondgenoot', in: W.B. Drees (red.) (1999), 117-28.
- Johan Goud (red.) (2000a) *Een vermoede God: Vijf mystieke denkers*. Uitgeverij Meinema: Zoetermeer.

- Johan Goud (2000b) 'Schrijven in het zand: Predikantschap in de 21ste eeuw' (Diesrede ThUK), Kamper Oraties 15. Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland: Kampen.
- Johan Goud (2000c) 'Een kamer in de wereld: Religieus eclecticisme en de theologie': Rede bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar aan de Universiteit Utrecht op 13 januari 2000, Utrechtse Theologische Reeks 41. Universiteit Utrecht: Utrecht.
- Johan Goud (red.) (2001) *Een verbeelde God: Dertien literaire ontwerpen*. Uitgeverij Meinema: Zoetermeer.
- Johan Goud (red.) (2002a) *Dichterlijke vereeuwigingen: Vijf dichters over tijd en eeuwigheid*. Uitgeverij Flanor: Nijmegen.
- Johan Goud (2002b) 'Het openbare vermogen van poëzie', in: Johan Goud (red.) (2002) *Waar komt ons geloof vandaan? Over openbaringen en ervaringen*. Vlugschrift 18, Remonstrantse Broederschap: Utrecht: pp. 43-8.
- Johan Goud (2003) 'Proeve van belijdenis'. Ongepubliceerd document.
- Johan Goud (2004) 'Wij geloven'. In: Goud & Holtzapffel 2004: 18-46.
- Johan Goud (2005a) 'Notities bij 'Belijden nu''. In: Blaauw & Bosman-Huizinga 2005: 44-8.
- Johan Goud (2005b) 'Drie notities bij de Proeve'. In: *Adrem: Remonstrants Maandblad* juli/augustus 2005.
- Johan Goud (2007) 'De waarde van spot: een theologische kijk'. In: *Theologisch Debat* 4(3) september 2007: 4-11.
- Johan Goud (2012) 'Instemming met kanttekeningen'. In: Antje van der Hoek (2012) *Islam, populisme en kerkelijke respons: vrijzinnigen aan het woord*. Remonstrantse Broederschap: Utrecht.
- Johan Goud & Koen Holtzapffel (red.) (2004) *Wij geloven-wat geloven wij? Remonstrants belijden in 1940 en nu*. Uitgeverij Meinema: Zoetermeer.
- Mark Granovetter (1983) 'The Strength of Weak Ties: A Network Theory Revisited'. In: *Sociological Theory*, Vol. 1: 201-33.
- Emile Hakkenes (2010) 'PKN-synode: Antwoordnota van kerk op Klaas Hendrikse voldoet'. In: *Trouw*, 12 november 2010, via: <http://www.trouw.nl/tr/nl/4324/Nieuws/archief/article/detail/1820386/2010/11/12/PKN-synode-Antwoordnota-van-kerk-op-Klaas-Hendrikse-voldoet.dhtml> (geraadpleegd op 10 juli 2014).
- Olav Hammer (2001) *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Brill: Leiden, Boston, Köln.
- Joep de Hart (1999a) 'Langetermijntrends in lidmaatschappen en vrijwilligerswerk'. In: Paul Dekker (red.) *Vrijwilligerswerk vergeleken: Nederland in internationaal en historisch perspectief*. Sociaal en Cultureel Planbureau: Den Haag: 33-68.
- Joep de Hart (1999b) 'Godsdienst, maatschappelijke participatie en sociaal kapitaal'. In: Paul Dekker (red.) *Vrijwilligerswerk vergeleken: Nederland in internationaal en historisch perspectief*. Sociaal en Cultureel Planbureau: Den Haag: 207-247.
- Nanne E. Haspels (2000) *Identiteit en binding: Visies op identiteit, motieven van toetreden tot en bedanken voor de Remonstrantse Broederschap, consequenties voor het beleid*. Theologische Faculteit van de Vrije Universiteit: Amsterdam.
- Nanne E. Haspels (2000a) *Identiteit en binding: Deel II Bijlagenrapport*. Remonstrantse Broederschap: Utrecht.
- Paul Heelas, Scott Lash & Paul Morris (1996) *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*, Blackwell Publishers: Cambridge.
- Paul Heelas & Linda Woodhead (2005) *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Blackwell Publishing: Malden, Oxford & Carlton.

- G.J. Heering (1926) in: K.H. Roessingh (1926), ix-xxxii.
- G.J. Heering (1950) *Geloof en openbaring* [Eerste druk 1935-1937]. Van Loghum Slaterus N.V.: Arnhem.
- Klaas Hendrikse (2007) *Geloven in een God die niet bestaat: Manifest van een atheïstische dominee*. Uitgeverij Nieuw Amsterdam: Amsterdam.
- W.F.H. Hensen (1989) 'De noodzaak van een nieuwe belijdenis'. In: *Flugschrift* 2 1989: 16-20.
- G.J. Hoenderdaal (1968) *Geloven in de Heilige Geest* (Cahiers bij het Nederlands Theologisch Tijdschrift No 2.). H. Veenman en Zonen: Wageningen.
- G.J. Hoenderdaal (1978) *Maatschappelijke bewustwording en uitspraken van de remonstrantse broederschap*, Kort Bestek 20, Remonstrantse Broederschap, Utrecht.
- G.J. Hoenderdaal (1982) 'Begin en beginsel'. In: G.J. Hoenderdaal & P.M. Luca (1982) *Staat in de vrijheid: De geschiedenis van de remonstranten*. De Walburg Pers: Zutphen: 8-55.
- G.J. Hoenderdaal (1984) 'De remonstranten en de oecumenische ontwikkelingen', in: Bouman, S. en Kuiper, E.J. (red.) (1984) *Remonstrantse Toetsen: Ervaringen met de theologie 1934-1984*. Uitgave ter gelegenheid van het 350-jarig bestaan van het seminarium der remonstranten, Remonstrantse Broederschap, Utrecht, 209-20.
- G.J. Hoenderdaal (1989) 'Het vrijzinnig protestantisme tussen de schaduwen van gisteren en morgen (1925-1940)'. In: B. Klein Wassink & Th. M. van Leeuwen (1989), 161-297.
- L.J. van Holk, e.a. (1937) *Geloofsbelijdenis van het werkverband-Roessingh: Theologische verantwoording*. Van Gorcum & Comp. N.V.-Uitgevers, Assen.
- Koen Holtzapffel (2004) 'Kerk van Christus'. In: Goud & Holtzapffel (2004), 115-134.
- Koen Holtzapffel en Marius van Leeuwen (red.) (2010) *De Remonstrantie 400 jaar: Ontstaan, historie, actualiteit*. Uitgeverij Meinema: Zoetermeer.
- Stien Hoogerbrugge (2005) 'Uitgedaagd, lang niet weggevaagd: een impressie van de Algemene Vergadering van Beraad 2005', via: <http://www.remonstranten.org/agenda/ageavberaad2005.htm>, (geraadpleegd op: 17 december 2009).
- E. Ibsch (1991) 'Algemene inleiding: Wat noemen wij modernisme?'. In: J.B. Weenink (red.) (1991) *Modernisme in de literatuur: James Joyce, Italo Svevo, Marcel Proust, Martinus Nijhoff*. VU Uitgeverij: Amsterdam.
- IKON Kerknieuws (2012) 'Remonstrantse Broederschap lange tijd orthodox' (via: <http://www.kerknieuws.nl/nieuws.asp?oId=22433>, (geraadpleegd op: 15 april 2013).
- Struan Jacobs (2007) 'Edward Shils' Theory of Tradition', in: *Philosophy of the Social Sciences* 37 (2), 139-162. Sage Publications.
- William James (1963) *Varianten van religieuze beleving: Een onderzoek naar de menselijke aard* (vert. J. Dutric van *The Varieties of Religious Experience*).
- Hans Joas (2012) *Glaube als Option: Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*. Verlag Herder: Freiburg im Breisgau.
- Manuela Kalsky, Ida Overdijk & Inez van der Spek (2005) *Moderne devoties: Vrouwen over geloven*. Uitgeverij De Prom: Amsterdam.
- Manuela Kalsky (2008) 'Het flexibele geloof van Pi: Meervoudige religieuze identiteiten als toekomstvisioen'. In: Doude van Troostwijk e.a. (2008), 64-83.
- Ries Kassens (2004) 'Voordracht bij gelegenheid van de presentatie van het boek: "Wij geloven – wat geloven wij?" Gehouden op 8 oktober 2004 in de Lokhorst kerk in Leiden'.
- B. Klein Wassink. & Th.M. van Leeuwen (red.) (1989) *Tussen Geest en tijdgeest: denken en doen van vrijzinnig protestanten in de afgelopen honderd jaar*. Uitgeverij De Ploeg, Utrecht.
- Rienk Klooster (2006) *Het vrijzinnig protestantisme in Nederland*. Uitgeverij Kok: Kampen.
- F.W. Korsten (2002) *Lessen in literatuur*. Uitgeverij Vantilt: Nijmegen.

- Jarek Kubacki (2004) 'Belijden in oecumenisch perspectief'. In: Blaauw & Bosman-Huizinga (2004), 35-43.
- E.J. Kuiper (1989) 'De remonstranten en hun belijdenissen'. In: Vlugschrift 2 (1989), 8-15.
- E.J. Kuiper (1992) 'Vriendschap en geloofsgemeenschap'. In: Vlugschrift 5 "Mij langt na di": *Gedachten over vriendschap*. Remonstrantse Broederschap: Utrecht.
- E.J. Kuiper. & Th.M. van Leeuwen (red.) (1994) *Als een vuurbaken: teksten over de functie van belijdenissen naar remonstrants inzicht*. Uitgeverij Meinema: Zoetermeer.
- L. Kuitert (2002) 'Lezen als serieuze aangelegenheid: Minstens dertig pagina's per dag', in: *Vrij Nederland* (28), 13 juli 2002.
- Marius van Leeuwen (2004) 'Beeltenis van Gods heilig wezen'. In: Goud & Holtzapffel (2004), 76-94.
- Marius van Leeuwen (red.) (2005) *God op kousenvoeten: Hoe valt er nog van God te spreken*. Remonstrantse Broederschap: Utrecht.
- Marius van Leeuwen (2006a) 'Remonstranten en hun belijdenissen, een historische schets'. In: Bosman e.a. (2006), 13-26.
- Marius van Leeuwen (2006b) 'Aanbiedingsrede', Toespraak voor de Algemene Vergadering van Bestuur 10 juni 2006 te Utrecht. Via: <http://www.remonstranten.org/dossiers/belijdenis/mvanleeuwenaanbiedingbelijdeniso6o6io.pdf> [geraadpleegd op 17 december 2009].
- Marius van Leeuwen (2009) 'Nieuwegracht 27: de droom van een vrijzinnige zuil', in: Mirjam de Baar en Mathilde van Dijk (red.) (2009) *Herinnering en identiteit in het vrijzinnig protestantisme*. Uitgeverij Verloren: Hilversum, 167-78.
- Marius van Leeuwen (2010a) 'De erfenis van Arminius'. In: Koen Holtzapffel en Marius van Leeuwen (2010), 23-33.
- Marius van Leeuwen (2010b) 'Een nieuwe kijk op oude geschillen. Een halve eeuw toenadering.' In: Koen Holtzapffel en Marius van Leeuwen (2010), 112-118.
- Marius van Leeuwen (2010c) 'De actualiteit van Arminius', Lezing gehouden ter afsluiting van de conferentie *Arminius herdacht* op 10 oktober 2009 te Leiden. In: Koen Holtzapffel en Marius van Leeuwen (2010), 169-78.
- Marius van Leeuwen (2012a) 'Arminius, the Synod of Dort, and John Donne'. Lecture at the 27th Annual Conference of the John Donne Society. Library of Leiden University, 27 June 2012. Ongepubliceerd manuscript.
- Marius van Leeuwen (2012b) 'Hoe nodig is het te geloven: College gehouden bij zijn afscheid als bijzonder hoogleraar in de Remonstrantse Theologie aan de Universiteit Leiden op maandag 24 september 2012'. Universiteit Leiden.
- Mia Leijssen (2007) *Tijd voor de ziel*. Uitgeverij Lannoo: Tiel.
- John van Maanen (2011) *Tales of the Field: On writing Ethnography*, 2nd edition [1988]. University of Chicago Press: Chicago.
- Sara Maitland (1999) 'Novel Thoughts: Religious Fiction in Contemporary Culture', Occasional Papers of the Erasmus Institute 1999-2, (z.p.).
- Sara Maitland (2009) 'Sara Maitland: Shortlisted for the Bristol Festival of Ideas Book Prize 2008/09', Interview, via: <http://www.youtube.com/watch?v=NzGrXjSEiIM>, (geraadpleegd op: 27 januari 2012).
- Sara Maitland (2010) *Stilte als Antwoord*. Uitgeverij Scriptum: Schiedam (Vert. van *A Book of Silence*).
- Meredith McGuire (2008) *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford University Press: Oxford.
- Eginhard Meijering (2004a) 'Geloven in Gods Heilige Geest'. In: Goud & Holtzapffel (2004), 95-114.

- Eginhard Meijering (2004b) *Geschiedenis van het vroege Christendom: Van de jood Jezus van Nazareth tot de Romeinse keizer Constantijn*. Uitgeverij Balans.
- ND (2009) 'Classis: onderzoek naar leer Hendrikse'. In: *Nederlands Dagblad*, 1 oktober 2009, via: <http://www.nd.nl/artikelen/2009/oktober/01/classis-onderzoek-naar-leer-hendrikse> (geraadpleegd op 10 juli 2014).
- J.W.A. Nieuwenhuijsen (1989) 'Voertuig voor de geest, noodzaak in de tijd, oefening voor het oor'. In: *Vlugschrift* 2 (1989), 3-7.
- W. Noordhoff (1933) *Het godsdienstige gemeenschapsleven in het vrijzinnig-protestantisme: Een sociaal-psychologische studie*. De Tijdstroom, Lochem.
- O. Noordmans (1988a) 'De geloofsbelijdenis van het Werkverband-Roessingh'. In: O. Noordmans (1988) *Verzamelde Werken: Deel IV Ontmoetingen. De Actualiteit der historie*. Uitgeversmaatschappij J.H. Kok: 95-101.
- O. Noordmans (1988b) 'Geloofsbelijdenis'. In: O. Noordmans (1988) *Verzamelde Werken: Deel IV Ontmoetingen. De Actualiteit der historie*. Uitgeversmaatschappij J.H. Kok, 102-106.
- Jan Oegema (2011) *De stille stem: Niet-weten als levenshouding*, Nieuw Amsterdam Uitgevers: Amsterdam.
- Gert J. Peelen (2006) 'Alleen in dit heilloos en onverschillig heeal'. In: *Trouw*, 14 oktober 2006, via: <http://www.trouw.nl/tr/nl/4512/Cultuur/archief/article/detail/1688133/2006/10/14/Alleen-in-dit-heilloos-en-onverschillig-heeal.dhtml> (geraadpleegd op: 18 augustus 2013).
- Jaroslav Pelikan (2003) *Credo: Historical and Theological Guide to Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition*. Yale University Press, New Haven & London (2003).
- Jaroslav Pelikan & Valery Hotchkiss (2003) *Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition*. Vols. I-III. Yale University Press, New Haven & London (2003).
- Hanneke Posthumus, Josje den Ridder & Joep de Hart (2014) *Verenigd in verandering: Grote maatschappelijke organisaties en ontwikkelingen in de Nederlandse civil society*. Sociaal en Cultureel Planbureau: Den Haag.
- I. Pronk (2006) 'Duizenden vrouwen, één goed boek' in: *Trouw*, 22 februari 2006.
- RD (2011) 'Esoterisch predikant ds. Fennie Kruize losgemaakt'. In: *Reformatorisch Dagblad*, 19 december 2012, via: http://www.refdag.nl/kerkplein/kerknieuws/esoterisch_predikant_ds_fennie_kruize_losgemaakt_1_610738 (geraadpleegd op: 12 juli 2014).
- Sîân Lee Reid & Shelley Tsivia Rabinovitch (2004) 'Witches, Wiccans, and Neo-Pagans: A review of Current Academic Treatments of Neo-Paganism'. In: James R. Lewis (2004) *The Oxford Handbook of New Religious Movements*. Oxford University Press: Oxford & New York, 514-33.
- Remonstrantse Broederschap (1959) 'Gemeente en vóór-gemeente'. Referaten van Dr. J.A. de Koning en Prof. Dr. G.J. Hoenderdaal. Overdruk uit Handelingen II van de Algemene Vergadering der Remonstrantse Broederschap van 2 en 3 juni 1959. Uitgave der Remonstrantse Broederschap: Rotterdam.
- Remonstrantse Broederschap (2005a) 'Wij geloven – wat geloven wij?: Verslag Algemene Vergadering van Beraad 12 maart 2005'. Bijlage IIIa voor de Algemene Vergadering van Bestuur 4 juni 2005 te Amsterdam.
- Remonstrantse Broederschap (2005b) 'Wij geloven – wat geloven wij?: voortzetting van de gesprekken, in het bijzonder over de 'Proeve van Belijden'. Bijlage IIIb voor de Algemene Vergadering van Bestuur 4 juni 2005 te Amsterdam.
- Remonstrantse Broederschap (2006) *Handelingen I van de Remonstrantse Broederschap 2006*.
- Remonstrantse Broederschap (2010) *Kerkorde: uitgave 2010*.
- Remonstrantse Broederschap (2012) *Handelingen I van de Remonstrantse Broederschap 2012*.

- Remonstrantse Broederschap (2014a) *Handelingen I van de Remonstrantse Broederschap 2014*. Remonstrantse Broederschap (2014b) 'Oproep ongedocumenteerden'. Bijlage VI voor de Algemene Vergadering van Bestuur 14 juni 2014 te Utrecht.
- Remonstrantse Gemeente Den Haag (z.d.) 'Uytenbogaertcentrum voor religie en cultuur', via: http://www.remonstranten.org/denhaag/?page=uytenbogaertcentrum_voor_religie_cultuur&PHPSESSID=76ea21fdod2943075f4963486a311d44 (geraadpleegd op 1 maart 2013).
- Remonstrantse Gemeente Den Haag (2005) 'Wij geloven. Wat geloof ik?: Gesproken woord op de gemeenteavond van 7 juni 2005 in de Remonstrantse kerk te Den Haag.' Gekopieerde uitgave.
- Paul Ricoeur (1991) *Tekst en betekenis: Opstellen over de interpretatie van literatuur*. Ambo/Anthos uitgevers: Baarn.
- Josje den Ridder (2011) 'Praten over boeken: de sociale waarde van leesgroepen', in: Van den Berg e.a. (2011), 103-116.
- K.H. Roessingh (1926) *Verzamelde werken: Bijengebracht en van een inleidend overzicht voorzien door Dr. G.J. Heering*. Van Loghum Slaterus: Arnhem.
- Peter van Rooden (1996) *Religieuze regimes: Over godsdienst en maatschappij in Nederland, 1570-1990*. Via: http://www.dbnl.org/tekst/roodo10relie01_01/roodo10relie01_01.pdf (geraadpleegd op 25 juni 2014).
- Peter van Rooden (2004) 'Oral History en het vreemde sterven van het Nederlandse christendom'. In: *Bijdragen en mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 119 (2004), 524-551. Via: <http://pvrooden.home.xs4all.nl> (geraadpleegd op 20 februari 2008).
- Peter Schmidt (2000) *In de handen van mensen: 2000 jaar Christus in kunst en cultuur*. Uitgeverij Kok/Davidsfonds: Leuven.
- Gershom Scholem (1964) 'Religious Authority & Mysticism'. In: *Commentary Magazine* november 1964: 31-9. Afdruk via: <http://www.commentarymagazine.com/article/religious-authority-mysticism/>: 1-11 (geraadpleegd op 10 juli 2014).
- Edward Shils (1981) *Tradition*. The University of Chicago Press: Chicago.
- Heine Siebrand (2004) 'Hints: dit koninkrijk is als ...'. Goud & Holtzapffel (2004), 135-163).
- Heine Siebrand (2006) 'The Autonomy of Belief and Fictional Believing'. Lecture for the Sixth International Whitehead Conference: "The Importance of Process -System and Adventure" in Salzburg on the 3rd of July 2006. Ongepubliceerd manuscript.
- Heine Siebrand (2015) *Fantoomreligie: Over het spel van gedaanteverwisseling en rolverwisseling*. Uitgeverij Pagina 3: Bunnik.
- G.J. Sirks (1953) 'Verantwoording en verantwoordelijkheid van ons remonstrant-zijn'. Referaat gehouden op de Algemene Vergadering der Remonstranten te Groningen 1 juni 1953. De Tijdstroom: Lochem.
- P.L. Slis (2006) *De Remonstrantse Broederschap Biografische Naamlijst 1905-2005: Gemeenten, landelijke organen, predikanten en proponenten, publicaties*. Uitgeverij Eburon: Delft.
- Jonathan Z. Smith (2004) *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*. The University of Chicago Press: Chicago & London.
- Kocku von Stuckrad (2014) *Esoterie: De zoektocht naar absolute kennis*. Amsterdam University Press: Amsterdam. Oorspr. uitg.: (2004) *Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens*.
- Anselm Strauss & Juliet Corbin (1998) *Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory* [Second Edition]. Sage Publications: Thousand Oaks, London, New Delhi.

- Taakgroep Theologie (2006) 'Een nieuwe belijdenis: toelichting op Herziene versie 2006 van Proeve van Belijden 2004'. Via: <http://www.remonstranten.org/dossiers/belijdenis/dosbelijdenis2006toel.htm> [geraadpleegd op 17 december 2009].
- Charles Taylor (2002) *Varieties of Religion Today: William James Revisited*. Cambridge & London.
- John B. Thompson (1995) *The Media and Modernity: A Social Theory of the Media*, Polity: Cambridge.
- Johannes Tromp (2005) 'Reden en rechtvaardiging van gemeenschappelijk belijden.' Voorzacht in de Algemene Vergadering van Beraad van 12 mei 2005. Via: <http://www.remonstranten.org/dossiers/belijdenis/dosbelijdenistromp.htm> [geraadpleegd op 17 december 2009].
- Uytenbogaert (2005) Spiritualiteit en cultuur: Uytenbogaertcentrum 1995-2005. (Den Haag).
- Uytenbogaert (2012) UYTENBOGAERT-CENTRUM voor religie en cultuur 1995-heden. (Den Haag).
- Paul Verhoeven (2008) *Jezus van Nazaret* (in samenspraak met Rob van Scheers). Meulenhoff: Amsterdam.
- Trea van Vliet (2012) *De dominee, de kerk en God: Interviews en portretten ter gelegenheid van het afscheid van Klaas Hendrikse*. Vereniging van Vrijzinnig Protestant: Middelburg.
- Flugschrift 2 (1989) 'Voor God wil ik belijden': *Remonstranten over hun geloofsbelijdenis*. Remonstrantse broederschap, Utrecht.
- Flugschrift 13 (1997) *Beginsel-vast: Over de beginselverklaring van de remonstranten*. Remonstrantse broederschap, Utrecht.
- Marjoleine de Vos (2005) "Wat Itaka's beduiden": naar aanleiding van 10 jaar Uytenbogaertcentrum. Gehouden op 3 maart 2005 in de Remonstrantse Kerk te Den Haag'.
- Simon Vuyk (2012) *Het einde der remonstranten: Arminius als mythe: Vrijheid en verdraagzaamheid bij de remonstranten als probleem*. Uitgeverij Kok: Utrecht.
- Max Weber (1958) 'The Sociology of Charismatic Authority'. In: H.H. Gerth & C. Wright Mills (eds.) (1958) *From Max Weber: Essays in Sociology*. Routledge & Kegan Paul Ltd: London, 245-52.
- Pauline Weseman (2009) 'Dominees debatteren over esoterie'. In: *Trouw* 13 mei 2009, via: <http://www.trouw.nl/tr/nl/4324/Nieuws/article/detail/1139823/2009/05/13/Dominees-debatteren-over-esoterie.dhtml> (geraadpleegd op 12 juli 2014).
- K.M. Witteveen (1989) 'In het spanningsveld tussen kerk en wereld (1940-1968)'. In: B. Klein Wassink & Th. M. van Leeuwen (1989), 299-452.
- Linda Woodhead (2002) 'Christianity', in: Paul Fletcher, et al. *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*. Routledge: London and New York (pp. 153-181).
- Cas Wouters (2007) *Informalization: Manners and Emotions Since 1890*. Sage Publications: London, Thousand Oaks, New Delhi.
- Robert Wuthnow (1994) "I come away stronger": How Small Groups are Shaping American Religion. Wim B Eerdmans Publishing Co.: Grand Rapids Mi.
- Slavoj Žižek & Boris Gunjević (2012) *God in Pain: Inversions of Apocalypse*. Seven Stories Press: New York.

Appendix 1 Lijst van veldwerk activiteiten

12 maart 2005 Amersfoort	AV van Beraad 'Uitgedaagd! Wij geloven –wat geloven wij?'	
8 januari 2006 Kerkzaal 67 personen (47v 20m)	Kerkdienst	Rob Esveld
10 januari 2006 Tuinzaal 18 personen (16v 2m)	Studiekring Dialoog en Islam	Johan Goud
15 januari 2006 Kerkzaal 34 personen (24v 10m)	Kerkdienst Kanselruil met Doopsgezinde Gemeente	Lydia Penner
16 januari 2006 Tuinzaal 14 personen (11v 3m)	Cursus Sporen van God in de bijbel	Rob Esveld
19 januari 2006 Bibliotheek 9 personen (4v 5m)	Vergadering Uytenbogaert Commissie	Uitgebreide commissie
23 januari 2006 Tuinzaal 19 personen (17 v 2m)	Thema-avond: Geloven in deze tijd 'Is er maar één God?'	Inleiders Johan Goud en Rob Esveld
30 januari 2006 Tuinzaal 13 personen (11v 2m)	Cursus Sporen van God in de bijbel	Rob Esveld
31 januari 2006 Kerkzaal 48 personen (32v 17m)	Studiekring Dialoog en Islam	Inleider: Abdulwahid van Bommel en Johan Goud

6 februari 2006 Tuinzaal 13 personen (10v 3m)	Cursus Sporen van God in de bijbel	Rob Esveld
7 februari 2006 Tuinzaal 9 personen (7v 2m)	Getuigenissen van het geloof	Johan Goud
11 februari 2006 Kerkzaal 35 personen (29v 6m)	Cursus Islam	Inleiders: A. van der Hoek & S. Kulcu
13 februari 2006 Druivenstraat, Den Haag	Gesprek met Johan Goud	
13 februari 2006 Frankenslag, Den Haag 7 personen (5v 2m)	Kring Benoordenhout 1	Johan Goud
19 februari 2006 Kerkzaal 107 personen (68v 39m)	Dienst van Woord, Beeld, en Klank: 'Zijn is de ziel, is luisteren, is wijken'	Johan Goud, Hans Jacobi en Nini Jonker
19 februari 2006 Kerkzaal 13 personen (10v 3m)	Nabespreking van de kerkdienst	Johan Goud
21 februari 2006 Tuinzaal 16 personen (niet genoteerd)	Studiekring Dialoog en Islam	J.B. Groot Wassink
22 februari 2006 Bibliotheek 5 personen (3v 2m)	Vergadering Feestcommissie	
22 februari 2006 Hoeksteenerkerk Voorburg 7 personen (3v 4m)	Poeziekring	Johan Goud
22 februari 2006 Laan Copes van Kattenburg Den Haag	Kring Benoordenhout 2	Johan Goud

9 personen (7v 2m)

27 februari 2006 Valkenboskring Johan Goud
F. Arntseniusplein, Den Haag
12 personen (2v 10m)

6 maart 2006 Cursus Sporen van God in de bijbel Rob Esveld
Tuinzaal
11 personen (8v 3m)

7 maart 2006 Getuigenissen van het geloof Johan Goud
Tuinzaal
6 personen (5v 1m)

8 maart 2006 Gesprek met gemeentelid
Sportlaan, Den Haag

13 maart 2006 Thema avond: Kun je geloven Johan Goud
Tuinzaal en verdraagzaam zijn?
12 personen (9v 3m)

15 maart 2006 Gesprek met gemeenteleden
Scheveningen

15 maart 2006 Kring Oost Voorburg Johan Goud
Frankenslag, Den Haag
5 personen (3v 2m)

5 maart 2006 Kerkdienst Johan Goud
Kerkzaal
69 personen (46v 23 m)

21 maart 2006 Kring Benoordenhout 1 Johan Goud

22 maart 2006 Vergadering met de feestcommissie
Bibliotheek

23 maart 2006 Debat 'De religie voorbij?' Ad Verbruggen
Kerkzaal & Paul Cliteur
80 personen (48v 32m) na de pauze: 66 personen

27 maart 2006 Javastraat, Den Haag 10 personen (8v 2m)	Kring Benoordenhout 2	Johan Goud
28 maart 2006 Tuinzaal 11 personen (9v 2m)	Studiekring Islam en Dialoog	Johan Goud
5 april 2006 Kerkzaal	Repetitie met de feestcommissie	
8 april 2006 Remonstrantse kerk +/- 140 personen	Jubileumbijeenkomst	
9 april 2006 Kerkzaal +/- 165 personen	Jubileumkerkdienst	Rob Esveld, Johan Goud & Reinhold Philipp
9 april 2006 Kerkzaal +/- 140 personen	Jubileumsymposium	Han Adriaanse & Marius van Leeuwen
10 april 2006 Tuinzaal 11 personen (9v 2m)	Getuigenissen van het geloof	Johan Goud
16 april 2006 Kerkzaal 91 personen (16 kinderen)	Kerkdienst Paasmorgen	
25 april 2006 Kelder 12 personen (12v om)	Zen en christelijke spiritualiteit	Gerard Duinker
26 april 2006 Tuinzaal Onbekend	Gesprekken over de ziel	Johan Goud & Tom Mikkers
4 mei 2006 Kelder	Meditatie	Reinhold Philipp

8 personen (8v om)

21 oktober 2006	Studiedag soloreligiositeit	o.a. Marjoleine de Vos,
Redemptoristenklooster, Wittem		Manuela Kalski
ong. 75 personen		Voorzitter: Johan Goud

30 januari 2007	Overleven	Anton van 't Hooft
Kerkzaal		en Hans Ouwejan
46 personen (23m 23v)		

1 februari 2007	Cursus Een weg van vrijheid	Johan Goud
Bibliotheek		

6 februari 2007	Valkenboskring	Johan Goud
Ranonkelstraat, Den Haag		

7 februari 2007	Kring Benoordenhout 1	Johan Goud
Park Vronestijn		

12 september 2007	Onverschilligheid en mededogen	Johan Goud
Tuinzaal		

18 september 2007	Interview met Marian
Regentessekwartier	

1 oktober 2007	Interview met Marian
Regentessekwartier	

2 oktober 2007	Interview met Marian
Regentessekwartier	

3 oktober 2007	Interview met Annerie
Benoordenhout	

3 oktober 2007	Onverschilligheid en mededogen	Johan Goud
Tuinzaal		

10 oktober 2007	Interview met Annerie
Benoordenhout	

13 oktober 2007	Studiekring Over de toekomst van de	Johan Goud
-----------------	-------------------------------------	------------

Tuinzaal	godsdiens in Nederland	
16 oktober 2007 Voorburg	Interview met Mischa	
17 oktober 2007 Benoordenhout	Interview met Annerie	
17 oktober 2007 Tuinzaal	Onverschilligheid en mededogen	Johan Goud
24 oktober 2007 Voorburg	Interview met Mischa	
24 oktober 2007	Gesprek met Johan Goud	
7 november 2007 Tuinzaal	Onverschilligheid en mededogen	Johan Goud
12 november 2007 Voorburg	Interview met Mischa	
28 november 2007 Tuinzaal	Onverschilligheid en mededogen	Johan Goud
3 december 2007 Kerkzaal 25 personen (20v 5m)	Verlichting en verlossing De Vrij Katholieke Kerk	W. Baaij & Reinhold Philipp
4 december 2007	Gesprek met gemeentelid Bomen- en Bloemenbuurt	
5 december 2007 Benoordenhout	Interview met Karel	
5 april 2008 Universiteit Leiden	Zinweb Lustrumsymposium 'De nieuwe vrijzinnigheid'	
2 juli 2008 Leiden	Interview met Louise	

8 juli 2008 Vruchtenbuurt	Interview met Heleen
11 juli 2008 Vruchtenbuurt	Interview met Paul
14 juli 2008 Vruchtenbuurt	Interview met Paul
21 juli 2008 Vruchtenbuurt	Interview met Heleen
23 juli 2008 Benoordenhout	Interview met Karel
31 juli 2008 Mariahoeve en Marlot	Interview met Dodo
1 augustus 2008 Mariahoeve en Marlot	Interview met Dodo
6 augustus 2008 Leiden	Interview met Louise
2 september 2008 Vruchtenbuurt	Interview met Heleen
22 oktober 2008 Valkenboskwartier	Interview met Bart
20 november 2008 Rotterdam	Interview Tjaard Barnard
24 november 2008 Hilligersberg	Interview Koen Holtzapffel
1 december 2008 Amsterdam	Interview Christiane Berkvens-Stevelinck
2 december 2008 Valkenboskwartier	Interview met Bart

10 december 2008 Leiden	Interview Johannes Magliano-Tromp
19 december 2008 Odijk	Interview Heine Siebrand
6 februari 2009 Den Haag	Interview Johan Goud
9 februari 2009 Haarlem	Interview Lideke In 't Veld

Appendix 2 Uytenbogaert Centrum

1. Uytenbogaertactiviteiten

1. Rubrieken en jaarthema's

In de overzichten van activiteiten die Johan Goud opstelde worden de activiteiten van het Uytenbogaertcentrum gerubriceerd in tien categorieën (Uytenbogaert 2005; 2012). Aan de hand van die categorieën worden ze besproken.

Tien categorieën:

1. Spiritualiteit
2. Theologie
3. Moraal, politiek, levensbeschouwing
4. Filosofie
5. Literatuur
6. Beeldende kunst en film
7. Muziek en dans
8. Diensten van woord, beeld en klank
9. Cursussen oriëntatie remonstranten
10. Sacred dance.

De onderwerpen van de activiteiten hingen vaak samen met het gekozen jaarthema's van de Remonstrantse Gemeente Den Haag. Hieronder volgen de thema's zoals ze aan de orde komen in het overzicht uit 2012 (Uytenbogaert 2012).

1995	Vrijheid
1995-1996	Een jaar over liefde
1996-1997	Honger naar wijsheid
1997-1998	Creativiteit en verbeelding
1998-1999	Zoveel hoofden zoveel goden
1999-2000	Onthullingen en openbaringen
2000-2001	Het eeuwige en de tijd
2001-2002	Nieuwheid en vernieuwing
2002-2003	Grensoverschrijding en identiteit
2003-2004	Gastvrijheid
2004-2005	Eerlijkheid en waarachtigheid
2005-2006	De ziel en God

2006-2007	Over leven en dood
2007-2008	Passie en compassie
2008-2009	Liefde
2009-2010	Hopen en dromen
2010-2011	Vrij en verdraagzaam – maar hoe?
2011-2012	God in de stilte – de stilte in God

1. Rubrieken 1 en 2: spiritualiteit en theologie

De rubrieken ‘spiritualiteit’ en ‘theologie’ omvatten activiteiten op het gebied van de expliciete religiositeit. In de rubriek spiritualiteit komen onderwerpen aan de orde met een meer praktisch karakter. Door de jaren heen ging het over vormen van spiritualiteit, over gebed en meditatie, over wijsheid, over levenskunst, over mystiek, over de ziel, over dromen en over de verhouding tot God. Sinds 1998 is in het jaarprogramma ten minste één meditatiecursus opgenomen. Tussen 2001 en 2010 zelfs ieder jaar twee: christelijke meditatie en zenmeditatie. ‘Sacred Dance’, in het overzicht een aparte rubriek, heeft een vergelijkbaar karakter en kan inhoudelijk tot de rubriek ‘spiritualiteit’ gerekend worden.¹ Een bijzondere activiteit uit deze rubriek is de serie mystieke tijdredes. De teksten van de lezingen werden gepubliceerd in de Uytenbogaertpublicatie *Een vermoede God* (Goud 2000).

De rubriek theologie omvat onderwerpen met een meer klassiek theologisch karakter. Het gaat voornamelijk om activiteiten met een bezinnend karakter over thema’s uit de systematische theologie en over theologie, zoals Goud het noemt, het spreken over God. Zo zijn er activiteiten rond vrijzinnigheid, theologie, christendom, geloven en religie. Daarnaast gaat het over heiligheid, eeuwigheid, het kwaad, naastenliefde en verdraagzaamheid. Het aandeel van de bijbelse theologie is beperkt: het gaat over de bijbelboeken Job en Prediker, over de gnostische evangeliën, en de Apocalyps. Verder passeert een aantal typisch remonstrantse onderwerpen de revue. Het gaat dan over belijdenissen, Arminius en over remonstrantse spiritualiteit. Uit het laatste onderwerp kan worden opgemaakt dat er geen sprake is van een hard onderscheid tussen de rubrieken ‘spiritualiteit’ en ‘theologie’.

1. Het overzicht uit 2012 noemt Sacred Dance een meditatieve vorm van dansen. ‘Er wordt gedanst in een cirkel, het oeroude symbool van heelheid en oneindigheid – want een cirkel kent geen begin en geen einde.’ (Uytenbogaert z.d.a: 14). Ook werkte de Sacred Dance-groep mee aan kerkdiensten. Er werd met hen tot drie keer toe een dienst van woord en dans georganiseerd.

2. Rubrieken 3 en 4: Moraal, politiek, levensbeschouwing en filosofie

De rubrieken 'moraal, politiek, levensbeschouwing' en 'filosofie' omvatten activiteiten met een beschouwend karakter. In de rubriek 'moraal, politiek, levensbeschouwing' gaat het om de reflectie op, al dan niet actuele, maatschappelijke thema's. Zo waren er debatten over hulp bij zelfdoding, over goed en fout in de oorlog, over waarden in de politiek, over religiekritiek en spot, over dierenrechten, over incest, over onderwerpen rond de multiculturele samenleving, gastvrijheid en illegaliteit en over vrijzinnigheid als maatschappelijk verschijnsel. Er waren minisymposia over opvoeding tot vrijheid, over eigenliefde en liefde tot de vijand, over tijdsbeleving in de moderne cultuur, over biotechnologie, over het Internationale Strafhof. Ten slotte waren er lezingen over vrijheid, eigenliefde, beelden van de ander, over politieke wijsheid en idealisme en over planologie. Voor deze thema's uit het actuele publieke werden filosofen, ethici, sociologen, journalisten, columnisten, vertegenwoordigers van belangenorganisaties en politici uitgenodigd.

De rubriek 'filosofie' omvat naast een enkele opzichzelfstaande lezing vooral lezingenseries en cursussen. Ze werden meestal door Johan Goud gegeven. Soms werd een gastspreker uitgenodigd, een enkele keer ook een serie sprekers. In deze series en cursussen gaat het vrijwel steeds om een verdieping van het jaarthema (zie onder) of een element daarvan. Zo was het thema van 1999-2000 'Onthullingen en openbaringen' en heette de lezingenserie 'Filosofische revelaties'. Op andere momenten heeft de cursus meer het karakter van een doordenking en verdieping van het jaarthema vanuit filosofisch perspectief. De doordenking kan een geschiedfilosofisch karakter hebben, zoals in 2000-2001 toen het jaarthema 'Het eeuwige en de tijd' was en de lezingenserie 'Tijd en eeuwigheid in de filosofie' met lezingen van gastsprekers over Augustinus, Thomas van Aquino, Spinoza, Hegel, Kierkegaard, Heidegger en Levinas. Soms was er sprake van een meer systematische benadering, zoals de door Johan Goud geleide cursus 'Onverschilligheid en mededogen' in het kader van het jaarthema 'Passie en Compassie'. Deze cursus had het karakter van een verdieping op het thema compassie naar aanleiding van teksten van Dostojewski, Wiesel, Levinas, Nietzsche en Nussbaum.

De enige uitzondering op de regel dat de cursussen een verdieping bieden van het jaarthema lijkt de cursus 'Dialoog en islam' (2005-2006) die werd bijgewoond in de eerste veldwerkperiode. Deze cursus, die geleid werd door Johan Goud en J. B. Groot Wassink, ging over de islam, terwijl het jaarthema 'De ziel en God' was. De activiteiten van het Uytenbogaertcentrum waren in dat seizoen niet alleen verbonden met het jaarthema van het Uytenbogaert, maar ook met het jaarthema van de landelijke Remonstrantse Broederschap: 'Wederzijds', over de interreligieuze dialoog.

3. Rubrieken 5, 6 en 7: De kunsten

De rubrieken ‘literatuur’, ‘beeldende kunst en film’ en ‘muziek en dans’ representeren de kunsten. De rubriek ‘literatuur’ omvatte lezingen en cursussen met en over schrijvers en dichters en een aantal gesprekken met dichters (Rutger Kopland en Willem Jan Otten) en een literatuurwetenschapper (S. Dresden). Kenmerkend voor de cursussen en lezingen is dat ze vaak over en met een literator zijn. Zo waren er activiteiten over en met Jan Eijkelboom, Rutger Kopland, Vonne van der Meer, Nicolaas Matsier, Mustafa Stitou, Abdelkader Benali, Mark Boog en Arnon Grunberg. Het kan gaan over het werk van een dichter of een dichter wordt gevraagd om een lezing te houden over een thema, zoals: gemis, de eerlijkheid van de kunstenaar, afscheid nemen, liefde, een kritiek op de hoop en de kindertijd.

Een bijzondere activiteit is de serie *Dichterlijke vereeuwigingen* uit 2001 in het kader van het jaarthema ‘Tijd en eeuwigheid’. Voor deze serie werd aan de dichters Ton van Deel, Willem Jan Otten, Rutger Kopland, C.O. Jellema en Marjoleine de Vos gevraagd een gedicht te schrijven over dat thema. Dit gedicht presenteerden zij in de vorm van een lezing over de confrontatie van hun eigen gedicht met een door hen gekozen gedicht uit de wereldliteratuur. De gedichten en de lezingen zijn gepubliceerd in een gelijknamige publicatie (Goud 2002a). Opvallend is ook een minisymposium over Albert Camus, dat werd georganiseerd naar aanleiding van een rede die Camus in 1954 had uitgesproken in de Remonstrantse Kerk aan de Laan.

De eerste activiteiten in de rubriek ‘beeldende kunst en film’ waren twee manifestaties in het Haags Filmhuis met medewerking van Willem Jan Otten in 1997 en 1998. Daarna ging het tot 2005 steeds over de beeldende kunst. Tussen 1998 en 2002 werd jaarlijks een lezing geprogrammeerd over een onderwerp of persoon uit de beeldende kunst. In 2003, 2004, 2005 en 2008 waren er cursussen over beeldende kunst. Tussen 2007 tot 2012 omvatte deze rubriek een vertoning van een film, gevolgd door een gesprek over de film.

De rubriek ‘muziek en dans’ omvat, met uitzondering van een optreden van musicus Hardmoed Grefe, lezingen (1998-2002) en cursussen (2003-2012). De activiteiten in deze twee rubrieken verschillen sterk van de activiteiten in de rubriek ‘literatuur’. Daar staan schrijvers en dichters en hun werk centraal, niet alleen in de beschouwing over hun werk door anderen, zij worden er zelf bij betrokken.

4. Overige rubrieken

De drie rubrieken die de kunsten representeren, staan ook voor een arbeidsverdeling tussen drie leden van de Uytendogaertcommissie. De literatuur is het domein van Johan Goud, de muziek van Hans Jacobi en de beeldende kunst van Nini

Jonker. Goud, Jacobi en Jonker bereiden samen de Diensten van woord, beeld en klank voor. Vaak nemen ze in die dienst respectievelijk het woord, het beeld en de klank voor hun rekening. Samen met de ‘cursussen oriëntatie’ representeert de rubriek ‘Diensten van Woord, Beeld, Klank’ de verhouding tot de kerkelijke gemeente. In deze diensten krijgt een Uytenbogaertthema gestalte in een kerkdienst. Andersom brengen de ‘cursussen oriëntatie’ de remonstrantse gemeente bij de deelnemers aan Uytenbogaertactiviteiten. Ze zijn bedoeld voor belangstellenden. Sinds 2006 wordt voor wie lid of vriend wil worden als vervolg de cursus ‘Onderweg naar Pinksteren’ georganiseerd: nieuwe leden treden traditioneel met Pinksteren toe tot de gemeente.

Kenmerkend voor de activiteiten van het Uytenbogaertcentrum is dat het, naast de bezinning op een bepaald onderwerp, ook gaat om een reflectie op de praktijk. Er wordt niet alleen van buitenaf gereflecteerd op bepaalde thema’s, ook het binnenperspectief komt aan de orde, wanneer betrokkenen zelf aan het woord komen. Dit geldt met name voor de rubrieken ‘spiritualiteit’, ‘moraal, politiek, levensbeschouwing’ en ‘literatuur’. De Sacred Dance, de meditatiecursussen uit de rubriek ‘spiritualiteit’ en de ‘diensten van woord, beeld, en klank’ hebben een praktisch karakter, maar vormen maar een beperkt gedeelte van het aanbod.

2. Inleiders en sprekers uit het Uytenbogaertprogramma

Bij de selectie van de sprekers nieuwsgierigheid was het uitgangspunt om naar voren te brengen wat er in de breedte gedacht en gezegd werd over de onderwerpen die aan de orde zijn. Het zijn met name deze sprekers die maken, meer nog dan de activiteiten, thema’s en rubrieken als zodanig, dat de aanduiding ‘uniek en talrijk’ op zijn plaats was. Het gaat in een periode van zeventien jaar om tweehonderd sprekers die met elkaar 361 optredens verzorgden. Daarbij valt op dat van de tweehonderd sprekers een grote meerderheid, honderdvijftig sprekers, eenmalig optrad. Van degenen die vaker kwamen, kwam een kleine dertig twee keer, tien sprekers kwamen drie keer. De overige twaalf sprekers kwam vier keer of vaker, tot wel vijftien keer (de organist van de RGDH: Hans Jacobi).

Buiten de selectie van 22 sprekers verzorgde Johan Goud veruit de meeste activiteiten voor het UC. Zijn bijdrage liep van het voeren van gesprekken tot het houden van lezingen en het verzorgen van cursussen. Hierbij was zijn optreden als gastheer, inleider en gespreksleider bij andere activiteiten nog niet meegerekend. Goud was over het algemeen ook degene die sprekers aandraagt, vroeg en het contact met hen onderhield. Hieronder volgt een selectie van sprekers

1. Tweeëntwintig sprekers: een selectie

Hieronder volgt een overzicht van de sprekers die drie keer of vaker kwamen. Met dit selectie criterium ontstaat een overzichtelijke groep van tweeëntwintig sprekers aan de hand waarvan een representatief beeld geschetst kan worden van de achtergrond van de sprekers.

Appendix 2, kader 1. Tweeëntwintig sprekers

Han Adriaanse (5) *Godsdienstfilosoof, gemeentelid en voormalig predikant van de RDGH*

Abdulwahid van Bommel (4) *Imam, geestelijk verzorger, en islamitisch theoloog*

Erik Borgman (3) *Rooms-katholiek theoloog (systematische theologie)*

Martien Brinkman (3) *Protestants theoloog (interculturele theologie en missiologie)*

Wibren van der Burg (3) *Rechtsfilosoof en voormalig voorzitter van de CoZa*

Paul Cliteur (4) *Rechtsfilosoof en columnist*

Ton van Deel (4) *Dichter*

Rob Esveld (3) *Voormalig predikant van de RGDH*

Jaap Goedegebuure (3) *Literatuurwetenschapper*

Hans Jacobi (15) *Organist RGDH en lid Uytenbogaertcommissie*

Nini Jonker (4) *Kunsthistorica en lid Uytenbogaertcommissie*

Aad Jonkers (3) *Voormalig predikant RGDH*

Rutger Kopland (6) *Dichter en psychiater*

Marius van Leeuwen (5) *Remonstrants theoloog en voormalig seminarium-hoogleraar*

Frans Maas (3) *Rooms katholiek theoloog (Mystiek en spiritualiteit)*

Eginhart Meijering (3) *Remonstrants theoloog (Vroeg christendom en dogmatiek)*

Tom Mikkers (4) *Remonstrants predikant en Algemeen secretaris van de RB*

Bert Musschenga (3) *Ethicus*

Willem Jan Otten (9) *Dichter*

Reinhold Philipp (8) *Predikant RGDH*

Marga Vos (3) *Voormalig predikant RGDH*

Marjoleine de Vos (8) *Dichter en columnist*

(Het getal tussen haakjes geeft het aantal optredens in het UC aan.)

Deze sprekers worden hieronder besproken aan de hand van drie eigenschappen. De eerste eigenschap is de relatie tot de Remonstrantse Gemeente Den Haag. Dat kan betekenen dat iemand lid of vriend is van de gemeente, predikant van de gemeente of voormalig predikant. Het tweede criterium is het al dan niet hebben van een remonstrantse achtergrond. Het derde criterium is dat van theologie en cultuur. Daar gaat het om de achtergrond waaruit de spreker het grensvlak van religie en cultuur benadert en de hoedanigheid waarin sprekers werden uitgenodigd: theoloog, filosoof, ethicus, literatuurwetenschapper, kunsthistorica, columnist of dichter.

Dat laatste criterium kan weinig exact geduid worden. Vooral het etiket theoloog brengt een moeilijkheid aan het licht. Ruim honderd sprekers kunnen worden aangeduid als theoloog. Het gaat om theologen die als zodanig werkzaam zijn in de academische wereld, om predikanten en voorgangers, om personen die vanuit een andere discipline op het terrein van theologie, religie en zingeving terecht zijn gekomen, of, andersom, om personen die als theoloog zijn geschoold, maar later in een andere discipline terechtkwamen. Zo wordt Bert Musschenga in Uytenbogaert steeds als ethicus gepresenteerd.² Hij studeerde echter theologie en promoveerde aan de faculteit godgeleerdheid. Sinds zijn promotie werkt hij aan de filosofische faculteit van de Vrije Universiteit. Om die reden wordt hij als ethicus opgevoerd.

Het is weinig verrassend dat een kenmerkende eigenschap van vrijwel alle sprekers is hun belangstelling voor religie, cultuur of het grensvlak van beide. Ofwel omdat zij religie en theologie verbinden met kunst en filosofie, ofwel omdat ze aandacht hebben voor de plaats van religie in de samenleving, ofwel omdat zij belangstelling hebben voor religieuze thema's in, op het eerste gezicht, niet-religieuze verschijnselen. Op deze regel bestaan twee uitzonderingen. De eerste betreft een aantal columnisten en journalisten en een aantal lokale en vooral landelijke politici. De tweede betreft een groep experts op het gebied van maatschappelijke thema's. In de groep van tweeëntwintig is geen vertegenwoordiger van deze groep. De enige die onder voorwaarden als zodanig zou kunnen gelden is Paul Cliteur.³

2. Hij ging als ethicus in debat over 'Hulp aan zelfdoding' (1995). Hij leverde een bijdrage aan een minisymposium over 'Alle religies één? Naar aanleiding van de 'Verklaring over een wereldethos' (2000). En hij hield een lezing over integriteit in het kader van een cursus over 'Waarachtigheid volgens filosofen' (2004-5).

3. Van Cliteur kan niet gezegd worden dat hij geen interesse heeft voor het verschijnsel religie. Hij publiceerde over religieuze thema's, onder andere 'God houdt niet van vrijzinnigen'. Ook in Uytenbogaert werd hij om die reden uitgenodigd. Zo ging hij tijdens de veldwerkperiode in debat met Ad Verbrugge over 'De religie voorbij?' en eerder met J.L. Heldring en Johan Goud over Atheïstische kritiek (1996). Later bovendien over vormen van vrijzinnigheid met Wibren van der Burg (2010). In 1997 echter ging hij

2. *De RGDH*

De bijdrage van de sprekers liep uiteen van deelname aan een symposium of debat tot het leiden van een cursus die bestond uit meerdere bijeenkomsten. De cursussen van het Uytenbogaertprogramma werden vrijwel altijd verzorgd door Johan Goud, een andere (oud-)predikant van de Haagse gemeente of een van de leden van de Uytenbogaertcommissie. Uit de groep van tweeëntwintig ging het om Rob Esveld, Hans Jacobi, Nini Jonker, Aad Jonkers, Reinhold Philipp en Marga Vos-Wiegand.

Hoewel zij, met uitzondering van Hans Jacobi, niet veel verschillende activiteiten op hun naam hebben staan, ging het wel steeds om een cursus van meerdere bijeenkomsten of een cursus die meerdere jaren op het programma stond. Zo stond de meditatiegroep van Reinhold Philipp in 2012 voor de dertiende keer op het programma. Die werd in het overzicht van Goud als één activiteit geteld. De enige anderen die een cursus gaven, waren J.B. Groot Wassink, die in de veldwerkperiode met Goud de filosofiecursus Islam en Dialoog leidde en Tom Mikkers, die met Goud vier cursussen uit de rubriek 'spiritualiteit'⁴ verzorgde. Hij was weliswaar remonstrants predikant, maar niet in Den Haag.

Bovengenoemde zeven personen vertegenwoordigen de RGDH in de groep van tweeëntwintig. Het gaat om vijf (oud-)predikanten van de RGDH, de organisator en een gemeentelid. Hun aandeel in de groep van tweeëntwintig is niet representatief voor het aantal gemeenteleden in de gehele groep sprekers. Dat is veel kleiner. Dat wordt echter gecompenseerd door hun aandeel in het programma: een groot deel van het aanbod wordt verzorgd door mensen uit eigen kring.

3 *De Remonstrantse Broederschap*

Naast deze zeven personen zou ook Han Adriaanse een vertegenwoordiger van de Haagse gemeente genoemd kunnen worden. Hij was gemeentelid en oud-predikant van de gemeente. Bovendien was hij hoogleraar godsdienstwijsbegeerte aan de Universiteit Leiden. Deze positie werd sinds K.H. Roessingh vrijwel onafgebroken vervuld door een remonstrant.⁵ De voorgangers van Adriaanse traden in hun positie van hoogleraar ook als remonstrants theoloog naar buiten. Goud

ook in debat over 'De rechten van het dier' met Gerrit Manenschijn (1997). In die hoedanigheid wordt hij hier genoemd.

4. 2006 'De ziel'; 2007 'Kunst van het leven – kunst van het sterven'; 2008 'Ontmoetingen met een verborgen God'; 2010 'Uw koninkrijk kome'.

5. K.H. Roessingh (1916-1925); L.J. van Holk (1931-1961); H.J. Heering (1964-1978); H.J. Adriaanse (1978-2001); W.B. Drees (2001-2014). Drees is vriend van de RB. Roessingh werd opgevolgd door H.T. de Graaf die vrijzinnig hervormd was.

stelde in het interview over traditie dat Adriaanse brak met dit gebruik. Hij verwees daarbij naar Adriaanses *Het verschijnsel theologie*. Daar stelt Adriaanse: 'De geschiedenis van de wetenschappelijke theologie is een geschiedenis van specialisatie en differentiatie, in een grote en uiteindelijk volledige onafhankelijkheid van de kerk' (Adriaanse e.a. 1987: 10).

Adriaanse stelde zich in zijn academische functie op overeenkomstig dit principe, op persoonlijke titel echter levert hij in remonstrants verband wel de nodige bijdragen aan de remonstrantse theologie. Zo schreef hij een artikel in de, in het kader van dit onderzoek belangrijke, bundel *Wij geloven – wat geloven wij?* (Goud & Holtzapffel 2004). Daarmee is Adriaanse een *trait d'union* tussen de Haagse gemeente, de landelijke Remonstrantse Broederschap, en – naar zijn eigen opvattingen over zijn werkterrein – het domein van de cultuur.

Het landelijke kerkverband wordt behalve door Adriaanse gerepresenteerd door de hoogleraar (sinds 2012 emeritus) van het Remonstrants Seminarium Marius van Leeuwen, de remonstrantse theoloog Eginhard Meijering en Tom Mikers, predikant en de huidige algemeen secretaris. Wibren van der Burg is weliswaar geen theoloog, maar vervulde de nodige bestuurlijke functies, als voorzitter van de Commissie tot de Zaken en president-curator van het Remonstrants Seminarium. Zo is er binnen de groep van tweeëntwintig een groep van twaalf personen die de Remonstrantse Broederschap vertegenwoordigt. Negen van hen zijn theologen. Ook hier geldt dat het aantal personen getalsmatig niet representatief is voor het aantal remonstranten dat optrad in Uytenbogaert, maar hun aandeel in het programma wel. Het Uytenbogaertcentrum heeft in dat opzicht voor een aantal remonstrantse theologen gefunctioneerd als een podium voor remonstrantse theologie.

4. Theologie en cultuur

Naast de remonstrantse theologen zijn er nog vier theologen onder de groep van tweeëntwintig. Het gaat om Abdulwahid van Bommel, Erik Borgman, Martien Brinkman en Frans Maas. Van dezen hebben er twee een katholieke, één een protestantse en één een islamitische achtergrond. Abdulwahid van Bommel vertegenwoordigt de andere religieuze tradities dan het christendom. Ze zijn niet erg sterk vertegenwoordigd onder de sprekers, al spraken in Uytenbogaert in de loop van de tijd hindoes, boeddhisten, joden, moslims, maar ook vertegenwoordigers van minder bekende christelijke denominaties, zoals mgr. Baaij van de Vrij Katholieke Kerk.

De twaalf theologen vertegenwoordigen het religieuze veld. Dat van de cultuur bestaat in de eerste plaats uit columnisten, filosofen, ethici, literatuurwetenschappers, musicologen en kunsthistorici. In de groep van tweeëntwintig worden zij vertegenwoordigd door kunsthistorica Nini Jonker, literatuurwetenschapper Jaap

Goedegebuure, rechtsfilosoof Wibren van der Burg en ethicus Bert Musschenga. Columnist en rechtsfilosoof Paul Cliteur neemt een tussenpositie in: hij is academicus en bekend als publicist en columnist.

In de tweede plaats zijn naast deze met een beschouwende houding ook vertegenwoordigers uit de cultuurpraktijk. In de groep van tweeëntwintig is de organisator van de RGDH Hans Jacobi een vertegenwoordiger. De grootste groep beoefenaren van de kunsten betreft literatoren. In de selectie zijn zij met Ton van Deel, Rutger Kopland, Willem-Jan Otten en Marjoleine de Vos, na de theologen, het sterkst vertegenwoordigd. Ze kwamen ook veel vaker dan gemiddeld. Uitschieter Willem-Jan Otten kwam inmiddels al negen keer voor een lezing of een filmmanifestatie. Marjoleine de Vos sprak in totaal acht maal.

Appendix 3 Respondenten

1. Remonstrantse theologen

Tjaard Barnard (1968). Predikant van de Remonstrantse Gemeente Rotterdam. Promoveerde op een onderzoek naar het veranderen van het remonstrantse zelfbegrip tussen 1850 en 1940. Voormalig rector van het Remonstrants Seminarium.

Christiane Berkvens-Stevelinck (1946). Predikant van de Remonstrantse Gemeente Breda en Rotterdam. Voormalig bijzonder hoogleraar te Nijmegen (Keizer Karel wisselleerstoel). Was werkzaam bij de Leidse Universiteitsbibliotheek.

Johan Goud (1950). Emeritus predikant van de Remonstrantse Gemeente Den Haag, in die hoedanigheid coördinator van het Uytenbogaert Centrum. Was bijzonder hoogleraar wijsgerige theologie aan de Rijksuniversiteit Utrecht, later 'Religie en zingeving in literatuur en kunst'.

Koen Holtzapffel (1961) Predikant van de Remonstrantse Gemeente Rotterdam. Voormalig docent van het remonstrants seminarium. Promoveerde op een onderzoek naar eschatologie in het denken van rechtsmoderne theologen.

Lideke In 't Veld (1936) Emeritus predikant sinds 1 maart 2001. Was voorzitter van de Commissie tot de Zaken

Johannes Magliano-Tromp (1964) Onderwijs directeur aan de Haagse vestiging van de Universiteit Leiden. Niet-dienstdoend remonstrants predikant. Was universitair Hoofddocent aan het Instituut voor Godsdienstwetenschap van de Universiteit Leiden.

Heine Siebrand (1951) Emeritus predikant van de Remonstrantse Gemeente Utrecht. Voormalig oecumenisch studentenpredikant in Utrecht. Was lid van de Commissie tot de Zaken en het curatorium van het Remonstrants Seminarium.

1. Gegevens op grond van Slis 2006

2. Haagse respondenten

Annerie	(1934)	Lid	Kring Benoordenhout 2
Bart	(1969)	Lid	Voorzitter Uytenbogaert Commissie
Dodo	(1949)	Lid	Dienst van Woord, Beeld, en Klank
Heleen	(1944)	Vriend/Lid	Uytenbogaertcursus
Karel	(1959)	Lid	Voorzitter Kerkenraad
Louise	(1983)	Belangstellende	Uytenbogaertcursus
Marian	(1928)	Vriend	Vrijwilliger Uytenbogaert Centrum
Mischa	(1944)	Vriend/Lid	Uytenbogaert Studiekring
Paul	(1919)	Vriend/Lid	bijbelcursus Rob Esveld

2. De persoonsgegevens zijn zoveel mogelijk geanonymiseerd. De gekozen namen zijn afkomstig uit de roman *Poeder en Wind* van K. Schippers en willekeurig toegewezen aan de respondenten (noot 75 onderaan p. 149).

Appendix 4 Geloofsbelijdenissen

1. Gezamenlijke geloofsbelijdenissen

Apostolische geloofsbelijdenis

Ik geloof in God de Vader, de Almachtige, Schepper des hemels en der aarde.

En in Jezus Christus, Zijn eniggeboren Zoon, onze Heere;

die ontvangen is van de Heilige Geest, geboren uit de maagd Maria;

Die geleden heeft onder Pontius Pilatus, is gekruisigd, gestorven en begraven,

nedergedaald ter helle; ten derde dage wederom opgestaan van de doden;

opgevaren ten hemel, zittende ter rechterhand Gods, des almachtigen Vaders;

vanwaar Hij komen zal om te oordelen de levenden en de doden.

Ik geloof in de Heilige Geest.

Ik geloof één heilige, algemene, christelijke kerk, de gemeenschap der heiligen;

vergeving der zonden;

wederopstanding des vlezes;

en een eeuwig leven.

Amen

Geloofsbelijdenis van Nicea-Constantinopel

Ik geloof in één God, de almachtige Vader, Schepper van de hemel en de aarde, van alle zichtbare en onzichtbare dingen.

En in één Here Jezus Christus, de eniggeboren Zoon van God, geboren uit de Vader voor alle eeuwen, God uit God, Licht uit Licht, waarachtig God uit waarachtig God; geboren, niet geschapen, één van wezen met de Vader; door Hem zijn alle dingen geworden.

Ter wille van ons mensen en van ons behoud is Hij neergedaald uit de hemel en vlees geworden door de Heilige Geest uit de maagd Maria en is een mens geworden. Hij is ook voor ons gekruisigd onder Pontius Pilatus, heeft geleden, is begraven. Op de derde dag is Hij opgestaan overeenkomstig de Schriften. Hij is opgevaren naar de hemel, zit aan de rechterhand van de Vader en zal in heerlijkheid weerkomen om te oordelen de levenden en de doden. En zijn rijk zal geen einde hebben.

En in de Heilige Geest, die Here is en levend maakt, die van de Vader en de Zoon uitgaat, die samen met de Vader en de Zoon aanbeden en verheerlijkt wordt, die gesproken heeft door de profeten.

En een heilige, algemene en apostolische kerk.

Ik belijd een doop tot vergeving van de zonden.

Ik verwacht de opstanding van de doden en het leven van de komende eeuw.

Amen.

Geloofsbelijdenis van het Werkverband-Roessingh

I. GOD

Wij gelooven in GOD,

den Schepper en Onderhouder van alle dingen, zienlijke en onzienlijke, die in en door zichzelf bestaat, eeuwig en alomtegenwoordig;

den Almachtige, wiens heerschappij gaat over alles, zoodat buiten Zijn wil niets geschiedt of bestaat, die alles doet naar Zijn ondoorgrondelijk welbehagen;

den Heilige, voor wiens oordeel niets, wat onheilig is, stand kan houden;

den Vader, wiens wezen liefde is, waarin ook wij door genade zijn opgenomen.

II. OPENBARING

Wij gelooven, dat God verborgen is, zoodat uit eigen kracht geen mensch Hem vermag te kennen, maar tevens, dat Hij zich openbaart.

Hij openbaart zich aan alle tijden en alle volken; zoodat Zijn openbaring nimmer aan eenig heilig schriftuur, eenige leer of eenig ambt zoodanig mag worden verbonden geacht, dat iemand verhinderd zou worden Zijn levend Woord te verstaan.

Wij gelooven, dat God zich openbaart zoowel door het innerlijk licht, alsook in de Natuur door het wonder der schepping, bovenal in het geheimenis van het leven; in de Mensch door het wonder der persoonlijkheid, bovenal in het geheimenis der ziel, in de Geschiedenis, bovenal in den opbouw der cultuur, waarvan het godsdienstig-zedelijk leven de kern is.

Maar de volheid Zijner Openbaring, die elke andere Openbaring vervult en te boven gaat, schenkt God in Jezus Christus.

III. JEZUS CHRISTUS

Wij gelooven in Jezus Christus. Wij kennen Hem uit den bijbel en uit het Christelijk geloofsleven van verleden en heden, waarbij wij de methode en de resultaten van het wetenschappelijk onderzoek ten volle aanvaarden.

Jezus Christus is voor ons: de gestalte, in wie wij de heerlijkheid des Vaders aanschouwen, het licht der wereld, waarin wij de waarheid Gods ontvangen, de heilige macht die mensch en menschheid voert op de weg van den goddelijken wil. God openbaart ons de diepten van Zijn oordeel en de rijkdom Zijner liefde nergens zo klaar als in het evangelie van hem, wiens leven en prediking, wiens kruis en overwinning verlossende kracht zijn voor mensch en gemeenschap.

IV DE NIEUWE MENSCH

Wij gelooven, dat God door de kracht van Zijn Heiligen Geest den mensch vernieuwt.

Wij belijden, dat wij allen, zelfs bij ons beste streven, deze vernieuwing van noode hebben en zonder haar het leven, waartoe God ons roept, niet vinden.

Wanneer wij het goddelijk oordeel over ons leven aanvaarden, onze zonde als schuld tegenover God erkennen, Zijn vergevende liefde ervaren en de richting van ons leven in gehoorzaamheid en vertrouwen willen zoeken, dan hebben wij het nieuwe leven in beginsel ontvangen.

Dit nieuwe leven is het eeuwige leven, het is de vrijheid, de blijdschap en de liefde van het kindschap Gods, het is de kracht, de arbeid en het getuigenis in de wereld, het is het leven, het sterven en de toekomst in God.

V HET KONINKRIJK GODS

Wij gelooven in de komst van een heilige orde en gemeenschap: het Koninkrijk Gods, dat in Jezus Christus is geopenbaard.

Wij weten, dat dit rijk niet door mensen zal worden verwerkelijkt, maar wij gelooven, dat God hen roept om het voor te bereiden.

Dit houdt in: het dienen van Zijn Kerk, die de gemeenschap der geloovigen is en de draagster en verkondigster van het Godswoord in leven en wereld; en de arbeid aan de samenleving, waarin de doorwerking der Christelijke waarheid de vernieuwing zal brengen, waar de menschheid naar hongert en dorst.

Wij gelooven en verwachten, dat God aan het einde der tijden Zijn oordeel zal voleinden en Zijn Koninkrijk zal doen komen als laatste en hoogste verwerkelijking van Zijn heiligheid en liefde.

Dan zal Hij zijn alles in allen.

Remonstrantse belijdenis van 1940

De Remonstrantse Broederschap is niet gebouwd op een onaantastbare Belijdenis, maar op een Beginselverklaring. Zij kent echter wel een belijdenis als uitdrukking van het gemeenschappelijk geloof. Reeds in 1621 heeft zij, kort na haar stich-

ting, een belijdenis opgesteld en verbreid. De hier volgende is in 1940 opgesteld door het Convent van Remonstrantse Predikanten.

De Broederschap richt zich dus niet tegen het bezitten van een belijdenis, maar wel tegen het misbruik dat een belijdenis als onveranderlijke formulering wil gelijkstellen met de bijbel en het Evangelie zelf. Zo schreef Episcopius, de eerste hoogleraar onze Broederschap in 1621: Wij moeten een belijdenis steeds weer ‘aan den Toetssteen der Waarheid proeven’; zij heeft op zichzelf geen ‘onweder-sprekelijke Autoriteit’. Zij is echter, vooral in tijden van verwarring nodig om ongebondenheid in het geloof te voorkomen; zij wil een vuurbaken zijn om ‘te waarschuwen voor de banken, zanden en stranden of klippen’. Een belijdenis mag nooit een wapen zijn om anderen te oordelen en te veroordelen. Het oordeel is aan God. De taak ener belijdenis is om in ‘voorzichtigheid en liefde’ de weg te wijzen en voor te lichten.

Aan deze door de Remonstrantse voorvaders getrokken richtlijnen blijven wij trouw. In die geest werd de hier volgende belijdenis in 1940 opgesteld en aan de leden der Broederschap en andere meelevenenden aangeboden.

Wij geloven in de heilige, almachtige God,
onze Schepper en Heer,
wiens wijsheid ondoorgrondelijk is,
wiens oordeel gaat over alles.

Hij is rechtvaardig en barmhartig,
onze Hemelse Vader,
die allen in Zijn liefde wil opnemen;
de Bron van alle goed.

Wij geloven in Jezus Christus,
Beeltenis van Gods heilig Wezen
en Openbaring Zijner Genade.

Voor allen is Hij gekomen
en voor allen is Hij gestorven.
Hij brengt ons Gods eeuwige liefde nabij,
die vergeeft en verzoent.

Hij roept ons tot arbeid en strijd
in het overwinnend teken van het Kruis,
en is voor mens en gemeenschap
de Weg, de Waarheid en het Leven.

Wij geloven in Gods Heilige Geest,
die onze harten ontsluit voor de Waarheid
en bezielend zich in ons uitstort,
zodat wij in de vrijheid des Geestes
en in de liefde jegens elkander

ons verenigen in verering
en in heilige dienst van God.
Wij geloven in de Gemeenschap der Heiligen,
waarin de Kerk van Christus gegrond is,
die één is in alle verscheidenheid.
Als getuige van Christus op aarde
heeft de Kerk de heilige opdracht
het Evangelie te verkondigen
en de zielen te leiden
op de eeuwige weg.
Wij geloven in het Koninkrijk Gods,
dat is en dat zal komen
door Gods wil en kracht.
Dit Koninkrijk breekt door
waar Christus heerst in de harten,
en het komt in zijn volheid
als Christus heeft overwonnen.
Dan zal God in Zijn eeuwige glorie
voor immer zijn: Alles in allen.
Hem zij de lof en de eer
in tijd en eeuwigheid.
Amen

Proeve van Belijden 2004

Wij weten en willen aanvaarden

dat onze geest zijn rust niet vindt in de zekerheid van wat hij weet of belijdt,
maar in het verwonderd besef van wat hem toevalt en geschonken wordt

dat onze wil zijn bestemming niet vindt in twijfel of onverschilligheid,
maar in wakkerheid, vertrouwen en verbondenheid met al wat leeft

dat ons gevoel niet de gevangene van hebzucht en heerszucht is,
maar zich ontplooiën kan in verlangen naar wat anders is en ongerept

dat ons bestaan niet voltooid wordt door wie we zijn en wat we hebben,
maar door wat oneindig groter is dan wij kunnen bevatten.

Daarom geloven wij in Gods Heilige Geest,

die al wat mensen scheidt te boven gaat
en hen bezielt tot wat heilig is en rechtvaardig en goed,
opdat zij, van eigendunk bevrijd,
biddend, zingend, handelend en zwijgend,
God zullen eren en dienen.

Wij geloven in Jezus Christus, de ware mens,
die gekomen is en voorbijging en mensen liefhad,
het gelaat van God dat ons aanziet en verontrust.
Hij wandelde met God en werd gekruisigd
maar leeft, zijn eigen dood en die van ons voorbij.
Hij is ons heilig voorbeeld van wijsheid en van moed
en brengt ons Gods eeuwige liefde nabij,
die vergeeft en verzoent.

Wij geloven in de Eeuwige
die ondoorgronde liefde is, de grond van ons bestaan,
die de weg van vrijheid en gerechtigheid wijst
en ons wenkt naar een toekomst van vrede.
Deze is het heilig Woord dat waarheid spreekt,
het witte Licht, de Bron van alle goed.

Wij geloven dat wij zelf, zo zwak en kwetsbaar als wij zijn,
door Gods genade vriend van Christus mogen heten,
tot priesterschap en profetie en herderlijke dienst geroepen.
Wij geloven dat de kerken, feilbaar en verdeeld,
maar één van geest bij alle onderscheid,
het voorlopig teken van die vriendschap zijn.

Wij geloven in de toekomst van God en mens,
in een goddelijk geduld dat tijd schenkt
om te leven en te sterven en om op te staan,
in het koninkrijk dat is en komen zal,
waar de wolf en het lam samen grazen
en God voor eeuwig zijn zal: Alles in allen.

Aan God zij de lof en de eer
in tijd en eeuwigheid

Amen

Belijdenis van Henk van Waveren

Onervuld
door wat we zijn of hebben
en zoekend naar
wat groter is dan wij kunnen bevatten,
geloven wij in een Geest
die al wat mensen scheidt te boven gaat
en die ons bezielt tot wat heilig is en goed.

In Jezus Christus geloven wij
en in allen die, bezielt door dezelfde Geest,
de weg gaan die hij voor ons geworden is,
het gelaat van God dat ons aanziet en verontrust.
Zij wandelen met God en worden gekruisigd
maar leven hun eigen dood en die van ons voorbij.
Als heilig voorbeeld van wijsheid en van moed
brengen zij ons Gods eeuwige liefde nabij.

In die God van liefde geloven wij,
bron van alle leven,
licht dat ons aantrekt,
en stem die ons oproept
tot vrijheid, gerechtigheid en vrede.

In dat geloof weten wij ons,
zo zwak en kwetsbaar als wij zijn,
uitgenodigd en geroepen
om in verbondenheid met Christus en elkaar
een gemeenschap te vormen
die God wil eren door de schepping te dienen.

Want wij geloven in de toekomst van God en mens,
in een goddelijk geduld dat tijd schenkt
om te leven, te sterven en op te staan,
in het koninkrijk dat is en komen zal,
waar wolf en lam tezamen grazen
en God eeuwig zal zijn: Alles in allen.

Aan God zij de lof en de eer
in tijd en eeuwigheid. Amen.

Remonstrantse geloofsbelijdenis van 2006

De Remonstranten hebben op enkele momenten in hun geschiedenis hun geloofsverwantschap in een belijdenis tot uitdrukking gebracht (in 1621 en in 1940). Het is naar remonstrants inzicht vanzelfsprekend dat geen enkele belijdenis een onweersprekelijk gezag bezit. De bedoeling van een belijdenis kan geen andere zijn dan "in voorzichtigheid en liefde de weg te wijzen en voor te lichten" (aldus het voorwoord van de belijdenis van 1621, aangehaald in 1940). In deze geest en met deze bedoeling heeft het Convent van remonstrantse predikanten in 2006 de volgende belijdenis opgesteld.

Wij beseffen en aanvaarden

dat wij onze rust niet vinden in de zekerheid van wat wij belijden,
maar in verwondering over wat ons toevalt en geschonken wordt;

dat wij onze bestemming niet vinden in onverschilligheid en hebzucht,
maar in wakkerheid en verbondenheid met al wat leeft;

dat ons bestaan niet voltooid wordt door wie we zijn en wat we hebben,
maar door wat oneindig groter is dan wij kunnen bevatten.

Door dit besef geleid, geloven wij in Gods Geest
die al wat mensen scheidt te boven gaat
en hen bezielt tot wat heilig is en goed,
opdat zij, zingend en zwijgend,
biddend en handelend,
God eren en dienen.

Wij geloven in Jezus, een van Geest vervulde mens,
het gelaat van God dat ons aanziet en verontrust.
Hij had de mensen lief en werd gekruisigd
maar leeft, zijn eigen dood en die van ons voorbij.
Hij is ons heilig voorbeeld van wijsheid en van moed
en brengt ons Gods eeuwige liefde nabij.

Wij geloven in God, de Eeuwige,
die ondoorgronde liefde is, de grond van het bestaan,
die ons de weg van vrijheid en gerechtigheid wijst
en ons wenkt naar een toekomst van vrede.

Wij geloven dat wij zelf,
zo zwak en feilbaar als wij zijn,
geroepen worden om
met Christus en allen die geloven verbonden,
kerk te zijn in het teken van de hoop.

Want wij geloven in de toekomst van God en wereld,
in een goddelijk geduld dat tijd schenkt
om te leven en te sterven en om op te staan,
in het koninkrijk dat is en komen zal,
waar God voor eeuwig zijn zal: alles in allen.

Aan God zij de lof en de eer
in tijd en eeuwigheid

Amen

2. Beginselverklaringen van de Remonstrantse Broederschap

Beginselverklaring 1861

‘De Remonstrantsche Broederschap is eene Christelijke kerkgemeenschap, in welke het Evangelie van Jezus Christus overeenkomstig de Schriften in vrijheid en verdraagzaamheid wordt beleden en verkondigd’ (Vlugschrift 13 1997: 10).

Beginselverklaring 1879

‘De Broederschap der Remonstranten heeft ten doel, getrouw aan haar beginsel van vrijheid en verdraagzaamheid, op den grondslag van het Evangelie van Jezus Christus, het godsdienstig leven te bevorderen’ (Vlugschrift 13 1997: 11).

Beginselverklaring 1928

‘De Broederschap der Remonstranten is een geloofsgemeenschap die, geworteld in het evangelie van Jezus Christus en getrouw aan haar beginsel van vrijheid en verdraagzaamheid, God wil vereren en Hem dienen.’

Herziening uit 1999

‘De Remonstrantse Broederschap is een geloofsgemeenschap die, geworteld in het evangelie van Jezus Christus en getrouw aan haar beginsel van vrijheid en verdraagzaamheid, God wil eren en dienen.’

3. Persoonlijke Geloofsbelijdenissen

Belijdenis van Heleen

Ik geloof in Gods Geest als God in ons, omdat ik het gevoel heb dat ik door hem iets ervaren heb dat anders is dan van mijzelf en dat onaantastbaar is. Zodoende werd ik geïnspireerd om tot deze belijdenis te komen. Op een bijeenkomst over de geloofsinhoud vroeg ik me af waarom God het mij zo moeilijk maakt om in hem te geloven. Dominee Johan Goud gaf mij hoop met de volgende woorden, die veel indruk op me maakten. 'Geloven is allereerst het wandelen van een weg. Zoals bij zoveel dingen is het wandelen daarbij belangrijker of minstens zo belangrijk als het aankomen. Het vragen minstens zo belangrijk als het vinden van een antwoord.' 's Avonds voor het slapen gaan vroeg ik de Heilige Geest om hulp om te kunnen geloven. De volgende morgen werd ik plotseling, omstreeks vier uur klaarwakker. Tot mijn verbazing klonken in mij de woorden: 'Die weg wil ik bewandelen. Die weg moet ik bewandelen.' Ik voelde mij opgelucht en heel blij, terwijl ik deze zinnen steeds herhaalde en beëindigde met de woorden: 'Dit is mijn weg.' Het stond voor mij vast dat ik de belijdenis wilde doen, als ik tot meer geloof zou komen.

Het luisteren, in de ruime zin van het woord, heeft me, onder meer, geholpen om tot geloofsbelevingen te komen. Openstaan voor het goede dat je van buiten aangereikt wordt, en stilstaan bij datgene dat diep in je binnenste omgaat, ervaar ik als een belangrijk begin in een goed omgaan zowel met God, alsook met de medemens, en onze aarde. Zo voelde ik, vol aandacht, stil genietend van een mooie zonsondergang God nabij en als Schepper daarachter aanwezig. Ik geloof dat de aarde een geschenk is dat ons door God gegeven is. Dit motiveert extra om er respectvol mee om te gaan en het goed te beheren.

Ik geloof in Jezus, een van Gods Geest vervulde mens, het gelaat van God dat ons aanziet en verontrust. Hij had de mensen lief en werd gemarteld en gekruisigd. Het was voor mij dus moeilijk te accepteren dat Jezus zozeer moest lijden om ons tot voorbeeld te zijn in het aanvaarden ervan. Daarom besloot ik vaak aandacht te geven aan Mostaerts afbeelding van de gezeselde Christus met doornenkroon. Door de in- en inverdrietige ogen voelde ik me bedroefd en machteloos. Ik had het gevoel dat het hem het meeste verdriet deed dat mensen hem dit aandeden. In het begin kon ik er dan ook niet goed naar kijken, maar na enige tijd raakte ik meer vertrouwd met deze gemartelde Jezus. Op een keer toen ik weer naar die levensechte, verdrietige ogen keek, voelde ik plotseling liefde voor hem opkomen. Het drong tot mij door dat ik van hem was gaan houden en bij hem wilde zijn om zijn lijden te verzachten. Ik vroeg hem of hij bij me wilde blijven.

Ik geloof dat Jezus voortleeft in zijn boodschap van liefde, in de mensen die hem willen volgen en de vervolgers van nu. Door zijn menslievend leven is God

meer zichtbaar geworden. In onze tijd kan iets van God ervaren worden in de liefdevolle mens die ontroert en de lijdende mens die ons raakt. Ik geloof dat ik zelf, zo zwak en feilbaar als ik ben, geroepen wordt om de boodschap van liefde uit te dragen. Het is mijn overtuiging dat daar vrede heerst waar mensen met God leven, zowel in dit bestaan als ook na de dood.'

Belijdenis van Paul

'Daar ik bij de remonstranten mij verzekerd weet van een volledige vrijheid van christelijk denken en handelen, heb ik besloten het voorbeeld van mijn vrouw Heleen, die straks ook haar belijdenis zal uitspreken, te volgen. Als 87-jarige voel ik sterk de behoefte deel te nemen aan een echt gelovige en actieve gemeenschap die haar geloof tot uitdrukking brengt in de, door het convent van 2006 opgestelde belijdenis.

Met verwondering overzie ik nu, op mijn oudere leeftijd, de diepte- en hoogtepunten in mijn leven, die werden begeleid door ingrijpende ontmoetingen. Ontmoetingen die, achteraf bezien, niet toevallig kunnen zijn, zo bijzonder waren ze. Zij brachten mij telkens een stap vooruit. Met schaamte moet ik echter erkennen dat ik dat toen niet zo realiseerde. Zonder enige dankbetuiging nam ik dat als vanzelfsprekend aan. Vele lieve mensen heb ik daarmee teleurgesteld en met droefheid denk ik aan hen die ik leed heb berokkend. Een zeer ernstige levenscrisis, nu 40 jaar geleden, was kennelijk nodig om een wending te geven aan mijn egocentrisch gedrag. Het moet wel een engel geweest zijn, die mij de nodige lessen gaf en mij uit het dal leidde.

Dankbaar ben ik dan ook voor het beleven van een moment van diepe ontroering, die mij overkwam bij de aandacht die ik tijdens een eucharistieviering had voor een aan hoofdpijn lijdende medemens. Dat was tien jaar geleden. Zo is sterk de behoefte ontstaan om aan die dankbaarheid gestalte te geven door mij in te zetten voor Gods wonderbare, maar zozeer misbruikte en geplunderde schepping. Mensen kom ik nu tegen die mij enthousiast maken voor deze inzet. Daarbij beleef ik, naast momenten van geluk en inspiratie, ook een hernieuwde toestroom van energie om samen met anderen echt enthousiast iets te mogen doen voor de zozeer bedreigde aarde en mensheid. Maar zonder die inspiratie en vreugde voel ik mij volkomen machteloos.

Reïncarnatie of opstanding? Noodlot of bevrijding? Die vraag houdt mij al lang bezig. Ervaringen van innerlijk aangesproken te worden overtuigen mij meer en meer van de verlossende opstanding waarin Christus ons als eersteling in alles is voorgegaan. Wijsheid en mededogen in de theosofie spreken mij weliswaar aan, maar liefde en barmhartigheid, zo specifiek in het christelijk belijden, zetten ons aan tot het stellen van daden in ons aards bestaan. Met mededogen denk ik het vrijwillig ondergaan van vreselijk lijden en gekruisigd worden van Jezus, maar

ook de troost en de vreugde over zijn opstanding als de eersteling en wegbereider voor onze toekomst. Volgens Kolossenzen 1, 15-20 was hij, de Christus, er al voor de schepping. Zelfs voor er sprake was van materie, tijd, en ruimte was Christus er al. Die moeilijk voorstelbare toestand is voor mij invoelbaar geworden. Hij, de Christus, is voor mij dan ook de enige, die als de zoon, uit het pure liefdewezen, God, geboren is. Liefde die naar wederliefde verlangt, wat een onpeilbaar mysterie.

Ik zie God als de intelligente, uit liefde scheppende, geestelijke realiteit, die planmatig het ganse universum doortrekt. En dan te bedenken dat onze aarde, een zo kwetsbare planeet is, wentelende om onze zon. Onze zon is niet alleen maar een gloeiende, nucleaire gasbol, maar heeft juist te maken met het mysterie van het leven. Die zon is een der miljarden in ons melkwegstelsel en die, op zijn beurt, een van de miljarden in ons universum. Ja, onze zon, met onze, het leven bevattende planeet die aarde heet, wat een mysterie. Wie zijn wij dan dat God ons zo gedenkt dat hij zijn zoon offerde voor ons bestwil en dat, als wij dat willen aannemen, ons zo verlossende in de adelstand verheft.

Amen'

Belijdenis van Mischa

God is niet dood en niet levend

God is niet persoonlijk en niet bovenpersoonlijk

God straft niet en beloont niet

God is niet rechtvaardig en niet onrechtvaardig

God is niet almachtig en niet onmachtig

God is niet iets en niet niets

De stap naar de conclusie dat GOD NIET IS lijkt voor de hand te liggen. Toch is het mij nooit gelukt in volle overtuiging de stap naar het atheïsme te zetten. Maar God is NIET te omschrijven met woorden die ontspruiten aan de menseijke geest. De God waarover wij spreken is een schepping van de menseijke verbeeldings - en denkkraft.

Desalniettemin ervaar ik dat 'alles dat is' samenhangt en dat in 'alles dat is' een kracht werkzaam is die maakt dat alles een is en tegelijkertijd constant in ontwikkeling is. Het is die kracht, die het heelal, op de aarde en in alles wat leeft doortrilt. Wij mensen delen in die kracht, die anders en groter is dan wij kunnen bevatten.

Onze opdracht is niet deze kracht te aanbidden, onze opdracht is om de in deze kracht besloten mogelijkheden te realiseren. Wij kunnen daarbij geïnspireerd worden tot goede, maar ook tot kwade daden. Het maken van een onderscheid tussen goed en kwaad is de moeilijke taak van ons mensen. Deze kracht is niet alleen ondoorgronde liefde, maar ook ondoorgronde onverschilligheid en haat, en de geest die van deze kracht uitgaat bezielt niet alleen tot wat heilig is en goed.

Ik geloof dat Jezus een mens was met bijzondere gaven. Hij wees geweid af, nam het op voor armen en uitgestotenen en nam ook mensen die niet van joodse komaf waren serieus (+vrouwen)

Jezus geloofde dat God zijn Vader was en dat het laatste oordeel over de wereld en de mensen aanstaande was. Hij moet lichamelijk en geestelijk onbeschrijfelijk geleden hebben toen God stil bleeftijdens zijn lijdensweg.

Ik weet niet of Jezus ons heilig voorbeeld van wijsheid en moed is en ik ervaar zeker niet dat hij ons "Gods" eeuwige liefde nabij brengt. Integendeel: zijn lot maakt op onbarmhartige wijze duidelijk dat 'de kracht die in alles werkt' zich niet bekommert om wat mensen elkaar aandoen en daarbij geen onderscheid maakt tussen de heel speciale persoon Jezus en gewone mensen.

Wat ik in de Remonstrantse Kerk zoek is deel uit te mogen maken van een gemeenschap van mensen die:

- geloven dat het mogelijk om in de kracht de geest ten goede te vinden en te versterken
- in navolging van Jezus daarbij zachtmoedigheid, barmhartigheid en rechtvaardigheid centraal stellen
- zich bekommeren om elkaar en anderen en
- vrij denken

Is het niet onze opdracht om mede daardoor de hoop levend houden dat een wat betere wereld mogelijk is?

Persoonlijke geloofsbelijdenis 1

‘Omdat mijn belijdenis een weerspiegeling is van mijn huidige zijn zal ik moeten blijven zoeken naar een steeds, telkens vernieuwende harmonie. De waarheid is te groot dan dat er één weg naar toe zou leiden. Ik geloof dat er voor ieder mens een weg is om te zoeken naar waarheid. Verbonden in het geloof, hoop ik in deze geloofsgemeenschap nader te komen op de weg naar deze vervulling van mijn leven. Ik voel mij als mens bevoorrecht te weten van het onvoorstelbare, de alles-omvattende grootheid van de Geest van God die de mens bezielt om het goede te doen en die mij, niettegenstaande mijn beperkingen en mijn geringheid, uitnodigt blij en vrijmoedig naar hem te verlangen en naar hem op zoek te gaan.

Ik geloof in God als een eenheid, die alles omvat, alles is erin begrepen. Daarbuiten bestaat niets.

Ik geloof in een leven van verwondering voor de wereld om mij heen. Een wereld die hij, in zijn onvoorstelbare wijsheid en liefde, heeft geschonken om te beheren.

Ik geloof in Jezus, die ons iets laat zien van het goddelijke, het door niets bepaalde mysterie. Ik geloof in Jezus als een verlichte, als leraar, die ook voor mij de

door God geïnspireerde uitspraken heeft gedaan en deze heeft nagelaten. Zij kunnen inzicht geven in de meest fundamentele en diepste vragen van het leven. Jezus heeft hiermee voor ons mensen de vertwijfeling weggenomen en daarmee de mogelijkheid geschapen het tijdelijke te stellen in het eeuwige.

Ik geloof dat er buiten deze wereld een sfeer is waarin de tegenstellingen zijn opgehouden te bestaan en alles in harmonie is.

Moge mijn geestelijke reis zuiver en harmonieus, met deze, nu ook mijn geloofsgemeenschap, zich voortzetten.

Amen'

Persoonlijke geloofsbelijdenis 2

Door hun standvastig geloven in de leer van Luther moesten mijn voorouders uitwijken naar Oostenrijk. Zij zijn hun geloof trouw gebleven. Ze hebben ervoor moeten strijden. Daardoor ben ik mij ervan bewust dat het van onschatbare waarde is om in alle vrijheid, hier en nu, te mogen getuigen van mijn gevoelens, van mijn geloof.

Ik ben op zoek naar dieper inzicht. Ik hoop dichter te komen tot het onvoorstelbare mysterie. Het is, in deze zoekende fase van mijn leven, dat ik op onnavolgbare wijze bij de hand ben genomen om nu, samen met de remonstrantse geloofsgemeenschap, mijn weg verder te vervolgen.

Voor mij is Jezus een van Geest vervulde mens. Hij is een waarachtige getuige van de liefdevolle en genadige God. Hij brengt Gods liefde nabij, de liefde die vergeeft en verzoent. Zijn verschijning op aarde en zijn gesproken woord dat eeuwigdurend is, maken voor mij op verrassende wijze het goddelijke toegankelijk.

Ik geloof in God, die in mij is, die mij bezielt en vervult. Het is een onbevattelijke grootheid, oneindig ver weg, ongrijpbaar dichtbij. Hij stelt me op de proef, om door innerlijke strijd te kunnen groeien en wijst mij de weg om mijn verwondering te blijven voeden. Hij verlicht mij leven om mij uit te dagen de wakkere te zijn. Hij, de Eeuwige, de bron van al het bestaan, de bron van geloof, hoop, en liefde.

Opgenomen in deze geloofsgemeenschap, voel ik een warme verbondenheid met ruimte en vrijheid om op eigen wijze te geloven. Het in deze kerk gesproken woord zet mij aan tot denken, geeft mij dieper inzicht, en helpt mij om Gods Geest te mogen verstaan. Ik richt mij op God en vertrouw dat hij mij wil zoeken. Mijn geloof reikt tot voorbij de horizon, daar waar niet de menselijke, maar de goddelijke maatstaf geldt. Mijn verlangen is om door inspanning en toewijding in geestelijke zin verder te groeien om te komen tot een volheid van leven, en te gaan een weg in vertrouwen en in verbondenheid met God.

Amen

Persoonlijke geloofsbelijdenis 3

Credo in unum Deum

Wat heb ik dat vaak gezongen op zondagochtend in de katholieke kerk van mijn jeugd. Met de betekenis hield ik me nooit bezig, de cadans was fijn om te zingen. Na vele jaren en omzwervingen ben ik die zin voor mezelf gaan vertalen en doe ik nu mijn geloofsbelijdenis, in deze zelfgekozen kerk en in mijn eigen woorden.

Ik geloof in Gods Geest, die mij gevonden heeft en aangeraakt, en die als een moeder over mij waakt. Die mij bezielt en mij wijst wat goed is. Die mij helpt een diepe dankbaarheid en liefde te voelen, waarmee ik God kan erkennen in mijn leven.

Ik geloof in Jezus Christus, die 2000 jaar geleden leefde en stierf; en die dat deed op een dusdanige wijze, dat de getuigenissen zijn blijven bestaan, waardoor hij voortleeft en blijft inspireren en prikkelen. Nooit eendimensionaal, maar uit een diepe, rijke, soms paradoxale, soms schijnbaar ongerijmde wijsheid. Hij heeft God dichterbij de mens gebracht. God die liefheeft, en vergeeft, en verzoent.

Ik geloof in het geheim dat wij God noemen, een oerbron van zuiver licht, goedheid, liefde, en vrede, die altijd was en altijd zal zijn. Ik ben dankbaar voor Gods genade, waardoor ik volgeling van Jezus mag zijn binnen deze geloofsge-meenschap, waarin vrijheid en verdraagzaamheid de weldadige uitgangspunten zijn en ik mij verbonden voel met ieder.

Ik geloof in de toekomst van God en mens. Ik geloof in een visioen van voorbij onze tijd, een wereld waar vrede heerst en vrijheid, en waar de mensen verbonden zijn, en waar God alles is in allen.

Ik dank God nu en voorbij mijn eigen leven.

Amen

Samenvatting van

De moeite waard om door te geven. De remonstrantse traditie aan het begin van de 21e eeuw door M.F.C. Junte

Inleiding

De Remonstrantse Broederschap (RB) is een Nederlands kerkgenootschap van ongeveer 5000 leden en vrienden. De meesten zijn lid in een van de 42 gemeenten in Nederland. De RB is opgericht in 1619 in Antwerpen. Het was een reactie op de veroordeling van deze geloofsrichting op de synode van Dordrecht (1618-1619). Tot in de achttiende eeuw was het een gematigd orthodox, multiconfessioneel kerkgenootschap dat de breuk zag als een historisch misverstand. Halverwege de negentiende eeuw werd afstand genomen van dit bewustzijn. De invloed van het theologisch modernisme maakt dat de RB veranderde in een zelfbewust, mono-confessioneel kerkgenootschap. Deze omslag ging aanvankelijk gepaard aan een opleving in ledental en intensieve theologische activiteit.

Sinds eind jaren 60 echter stagneert deze ontwikkeling. Net als andere kerken is de RB in verval. Tegelijk blijft de remonstrantse traditie voor een aantal mensen de moeite waard. Op die groep richt dit onderzoek zich. Het is uitgevoerd in de Remonstrantse Gemeente Den Haag (RGDH). De RGDH is een van de oudste remonstrantse gemeenten. Het is met 350 leden en vrienden ook één van de grotere remonstrantse gemeenten. Tot in de jaren zestig bezat de gemeente twee kerkgebouwen: een grote kerk in het centrum van Den Haag en een in de jaren vijftig van de twintigste eeuw gebouwde kapel in Kijkduin. Toen de grote kerk aan de Laan in 1971 gesloten werd, werd de kapel het kerkgebouw van de Haagse gemeente. Daar worden wekelijks de kerkdiensten gehouden. Er wordt vergaderd. Er komen gesprekskringen bijeen. De Bibliotheek Remonstrantica is er gevestigd. Ook vinden daar de meeste activiteiten van het UC vinden plaats.

De voornaamste onderzoeksmethoden zijn: participerende observatie in het centrum voor religie en cultuur Uytendbogaert (UC), interviews met deelnemers aan activiteiten van het UC, een analyse van het proces dat leidde tot het aanvaarden van een nieuwe remonstrantse belijdenis in 2006 en de interpretatie van teksten van persoonlijke geloofsbelijdenissen. Zo is onderzocht hoe de remonstrantse traditie onder sterk veranderde en veranderende omstandigheden wordt doorgegeven.

Het onderzoek beoogt vier vragen te beantwoorden. Ze worden achtereenvolgens in deel A tot D behandeld.

- A. Met welk concept van traditie kan de remonstrantse traditie worden beschreven?
- B. In hoeverre geldt het UC als een vernieuwend initiatief van de RGDH?
- C. Wat zijn de effecten van personalisering op het geloven van remonstranten?
- D. Welke betekenis hebben belijdenissen in de remonstrantse traditie?

A. Over traditie

Traditie is een begrip uit het Romeinse erfrecht dat met de moderniteit de bijklank van ouderwets en conservatief kreeg. De sociologie als modernistische wetenschapsdiscipline onderscheidt zich nauwelijks op dit punt en ontbeert een zelfstandig, kritisch concept van traditie. Traditie geldt meestal als een negatief ijkpunt voor moderniteit en de onderlinge verhouding wordt voorgesteld in termen van een breuk. Waar traditie een sociale structuur is waarin voor persoonlijke handelingsvrijheid (*agency*) nauwelijks ruimte is, geldt moderniteit als het tegendeel. Pas in moderne samenlevingen ontstaat ruimte voor de mens om op te groeien tot een vrij en redelijk wezen. Moderniteit geldt zo als een sociale structuur die de ontwikkeling van deze vrijheid en redelijkheid koestert en bevordert.

Deze 'detraditionaliseringsthese' kent een harde en een zachte variant (Heelas). Volgens de harde variant verdwijnt traditie uiteindelijk. Deze stelling is een gevolg van een onjuiste visie op traditie. Moderne samenlevingen kenmerken zich weliswaar door een sterk antitraditionalisme, dat gevoed wordt door emancipatie, rationalisering en verwetenschappelijking. Dit doet tradities echter niet verdwijnen, maar bewerkstelligt een oppositionele dynamiek waarin de functie en betekenis van tradities veranderen.

Kenmerkend voor de opkomst van de hoogmoderne samenleving is het proces van personalisering. Personalisering houdt in dat individuen hun toegenomen handelingsvrijheid en beslissingsbevoegdheid benutten om in een ruimer veld van tradities een persoonlijke traditie te herkennen of ontdekken en daar vorm aan te geven. De hoogmoderne tradities die zo ontdekt en vormgegeven worden, zijn geen massieve structuren, maar gedifferentieerde structuren die op verschillende betekenisniveaus functioneren.

Een voornaam aspect van deze ontwikkeling is de teloorgang van de klassieke functie van hoeders van een traditie. In klassiek moderne samenlevingen hebben

zij een monopolie op de vormgeving van tradities en een bepalende rol bij het doorgeven ervan. Hoogmoderniteit betekent dat mensen de vrijheid nemen om tradities naar eigen inzicht te omarmen, verwerpen en combineren tot eigen tradities. Die staan niet op zichzelf, maar functioneren in ruimere velden van tradities. In deze context gaan experts een bepalende rol vervullen.

In de remonstrantse traditie blijkt de omgang met de overgang van klassiek-modern (anti)traditionalisme naar de hoogmoderne gepersonaliseerde traditievorming zeer moeizaam. Dat is representatief voor de Nederlandse geïnstitueerde religieuze vrijzinnigheid. De waarde die vrijzinnigen toekennen aan personalisering botst met het sterke traditionalisme op het niveau van de geloofsgemeenschap. De gezamenlijke verhouding tot de verschillende tradities die belangrijk zijn voor de vrijzinnige identiteit en de vormen om er uitdrukking aan te geven kennen een onwrikbare vanzelfsprekendheid.

Weerstand tegen vernieuwing en verandering zijn zo kenmerkend voor de remonstrantse traditie. Als die al gewaardeerd en geaccepteerd worden, zijn ze gekoppeld aan personen, in het bijzonder de predikanten. De RB is een domineeskerk waarin van de predikant wordt verwacht dat hij tegelijk hoeder en expert is. De enkeling die dergelijke verwachting kan managen, wordt tot een icoon van de traditie en gaat haast gelden als de personificatie van een wending of periode. Voor de overgang van klassiek-modern naar hoogmodern zijn dergelijke figuren niet aan te wijzen. In de remonstrantse traditie wordt dit gemakkelijk geweten aan een gebrek aan persoonlijke kwaliteiten van predikanten. Het is echter eerlijker om te stellen dat de structuren waarin vanouds personen tot wasdom kwamen niet langer bestaan.

B. Geloofsgemeenschappen

De geloofsgemeenschap is een van die structuren. Het is een belangrijk ijkpunt voor remonstranten dat een gelaagde betekenis kent. Het verwijst naar de landelijke RB en naar lokale gemeenten. Tijdens het onderzoek echter bleek dat mensen ook nogal eens naar een gesprekskring verwijzen als hun geloofsgemeenschap. In de RGDH is onderzoek gedaan naar de betekenis van dergelijke informele groepen voor de klassieke gemeente en voor het UC.

De drijvende kracht achter het UC was de predikant van de gemeente Johan Goud. Hij initieerde en organiseerde er een programma van activiteiten op het grensvlak van religie en cultuur. Cultuur en religie zijn de speerpunten in de programmering van het centrum: de seculiere cultuur die de voeling met het kerkelijke christendom verloor en het onderzoek naar eigentijdse mogelijkheden van gemeenschap. Het centrum opereert in grote mate zelfstandig, maar er bestaan allerlei dwarsverbanden met de gemeente.

Onmiskenbaar kende dit centrum een vernieuwende inzet. Er kwamen vanaf de oprichting in 1995 in het UC talloze sprekers om te spreken en debatteren over religie en cultuur vanuit hun expertise en persoonlijke ervaring. Dat was ongebruikelijk in een tijd dat religie en spiritualiteit geen onderwerp van betekenis waren in het maatschappelijke debat. Echter, ten tijde van de veldwerkperiode was die situatie sterk veranderd. Kort na 11 september 2001 was religie terug in het publieke debat. Dat debat bleek weinig subtiel en ontwikkeld. Dat contrasteerde in ieder geval met de genuanceerde en bedachtzame wijze van reflecteren van het UC. Bovendien was de programmering tijdens het veldwerk inhoudelijk minder samenhangend dan andere jaren. Daarmee was er inhoudelijk gezien weinig nieuws te ontdekken.

Dat gold echter niet voor de vorm. Het belang van gesprekskringen voor de leden van de RGDH en de cursussen voor de participanten in het UC bleek onderdeel van een ontwikkeling met een grotere maatschappelijke betekenis. De Amerikaanse socioloog Robert Wuthnow noemde het midden jaren 90 een stille revolutie in de Amerikaanse samenleving: de opkomst *small group movement*. In Nederland volgde het Sociaal Cultureel Planbureau (SCP) de trend jarenlang in het kader van hun onderzoeken naar vrijwilligerswerk (Dekker 1999; Dekker Van den Berg e.a. 2011). Volgens het SCP was niet, zoals Wuthnow meent, de omvang van de groepen bepalend, maar de veranderde wijze waarop in deze groepen sociale samenhang gestalte krijgt.

Er zijn drie kenmerken van informele groepen te onderscheiden. Informele groepen komen om te beginnen niet in de plaats van klassieke organisaties maar maken vaak deel uit van de verandering deze organisaties. Op organisatorisch niveau is verder sprake van de paradox van de gestructureerde informaliteit: goed georganiseerd, maar met weinig formele rollen. Ten slotte kenmerken informele groepen zich door een tendens van homogeniteit en interne gerichtheid.

In de RGDH bestaat een groot aantal actieve gesprekskringen. Die hebben allerlei kenmerken gemeen met leeskringen waarin lezers en vooral lezeressen elkaar ontmoeten om hun leeservaringen te delen. Naast deze gesprekskringen bestaan er de cursussen van het UC. Deze verschillen met de gesprekskringen op het punt van de sociabiliteit, toegankelijkheid en de bestaansduur. Beide informele groepen echter faciliteren de persoonlijke traditievorming die kenmerkend is voor het remonstrantse persoonlijke geloven. Dat bleek uit de betekenis die geïnterviewden toekenden aan de verschillende informele groepen waaraan zij deelnemen en deelnamen. Die waren niet alleen remonstrants, maar ook van andere kerken, levensbeschouwelijke en maatschappelijke organisaties.

C. Stijlen van persoonlijk geloven

In vrijzinnige tradities geldt zelf beslissen wat er (nog) te geloven is en het zelf vormgeven van het geloof als ieders persoonlijke bevoegdheid. Vrijzinnigen accepteren dat dit betekent dat mensen afscheid kunnen nemen van allerlei geloofsvoorstellingen. Echter, ook als er in kwantitatief opzicht weinig te geloven is overgebleven, geldt wat er nog wel geloofd wordt in kwalitatief opzicht nog voluit als geloven. Bovendien is er geen sprake van eenrichtingsverkeer. Geloven is een proces waarin nu eens wel en dan weer van alles niet geloofd wordt en andersom. De fasen van dat proces blijken nauw verweven te zijn met de levensgeschiedenis. Religieuze ervaringen en bekeringen markeren vaak overgangsmomenten in het levensverhaal.

Deze waardering van het persoonlijke is niet hetzelfde als personalisering. Veel mensen zijn vrijzinnig zoals anderen orthodox zijn: de inhoud en de vormgeving van hun geloof zijn onderdeel van een levensstijl die nauw verweven is met de geloofsgemeenschap waarvan zij zich deel weten. Die verwevenheid, zo gaf een van de respondenten aan, is niet zozeer een weloverwogen, persoonlijke keuze, maar de uitkomst van een aantal 'onwillekeurige keuzes en beslissingen'. De personalisering van de vrijzinnigheid houdt in dat het element van de keuze om te geloven naar voren treedt en dat sprake is van een weloverwogen eigen vormgeving van dat geloof. 'Echt geloven', 'het herontdekken van het geloof', 'een agnostisch geloof' en 'minimaal christendom' waren uitdrukkingen die mensen gaven aan hun overtuiging. Voor een aantal gold bovendien dat zij kort voor het interview als lid toetraden tot de RB op een persoonlijke geloofsbelijdenis. Die gold als uitdrukking van hun persoonlijke overtuiging (deels) in termen van de remonstrantse traditie.

Een belangrijk onderscheid tussen de respondenten betrof het feit of ze werkten of niet. Het leven van mensen die werken is sterk gesegmenteerd. Er wordt op allerlei terreinen iets van hen verwacht: gezin, vriendschappen, relatie, persoonlijke ontwikkeling, werk, carrière en het geloof. Ze onderschrijven die verwachting bovendien en daarmee is integratie van die terreinen of de ervaring van samenhang een belangrijk thema. In het onderzoek is met een drietal respondenten gesproken over strategieën om dit te bereiken. Die zijn te typeren als het doorgeven van de traditie, deel uitmaken van de geloofsgemeenschap en mystieke omgang met de traditie.

Vergeleken met de vanzelfsprekende samenhang die niet-werkenden ervaren bleek religie voor werkenden een nogal paradoxaal karakter te hebben. Enerzijds claimen religieuze tradities betekenis te hebben voor alle terreinen van het leven. Vanuit dat perspectief ondersteunen ze het proces van integratie. Anderzijds staat de extern georiënteerde normativiteit van religieuze tradities haaks op de intern-referentiële organisatiewijze van het dagelijks bestaan. Moderne samenlevingen

zijn erop ingericht om de flow van het alledaagse leven gaande te houden. Bedreigingen worden ingekapseld. Zaken als ziekte, ouderdom, dood, gekte krijgen een plaats in ingekapselde levensgebieden. Die hebben primair als doel de bescherming van het alledaagse bestaan en beleving die erbij hoort. Voorts worden mensen er, indien mogelijk, voorbereid op een terugkeer in het alledaagse leven. De paradox van de hoogmoderne institutionele religiositeit is dat het zo'n ingekapselde arena is. Dat staat haaks op de pretentie en ambitie betekenis te hebben voor alle terreinen van het leven. De processen van vergrijzing en ontgroening versterken de inkapseling eerder dan dat ze er een gevolg van zijn.

D. Geloofsbelijdenissen

Geloofsvrijheid geldt in de remonstrantse traditie op het algemene niveau net zo goed als op het persoonlijke. Hoewel die vrijheid in de loop van de geschiedenis inhoudelijk wel van betekenis is veranderd zijn er in de vorm wel degelijk constanten aan te wijzen. Het meest in het oog springende voorbeeld zijn geloofsbelijdenissen. In de geschiedenis waren er in de discussie over de status van belijdenissen steeds twee hermeneutische grenzen in het geding: enerzijds de overtuiging dat belijdenissen niet boven de persoonlijke geloofsvrijheid uit gaan. Anderzijds de overtuiging dat dit niet hoeft te betekenen dat belijdenissen in de remonstrantse traditie geen rol van betekenis spelen.

In de moderne remonstrantse confessionele traditie krijgt dit een uitdrukking in een gedifferentieerd belijden. Daaraan zijn vier dimensies te onderscheiden. Naast drie tekstuele dimensies is er die van de alledaagse praktijk. Deze geldt onomstreden als de confessionele context bij uitstek en is het substraat voor de drie teksten. Idealiter vormen die als uitdrukking van en 'vuurbaken' voor deze eerste dimensie.

Wat betreft de tekstuele dimensies is er om te beginnen de persoonlijke dimensie van de eerder genoemde geloofsbelijdenis die veel mensen schrijven bij toetreding als lid. Deze vormt een belangrijke *trait d'union* tussen het persoonlijke geloven van remonstranten en de substantie van de remonstrantse traditie.

Die substantie krijgt in de traditie van belijden een uitdrukking in een tweetal teksten die de beide andere dimensies representeren. De informele dimensie is een gezamenlijke geloofsbelijdenis. De RB heeft vanaf het eerste begin een belijdenis (1621) gekend. Echter, er was vanaf het begin ook discussie over. Deze anti-confessionele onderstroom krijgt in het vroege remonstrantse modernisme hernieuwd gewicht. De RB maakte zich toen los van de confessie van 1621. Met de opkomst echter van een tweede generatie moderne theologen werd in 1941 een nieuwe belijdenis aanvaard: de belijdenis van 1940.

Deze teksten waren niet bindend voor het persoonlijk geloof van remonstranten en vormden evenmin de grondslag van het kerkgenootschap. Deze dubbel-functie is in veel protestantse kerken gangbaar. Remonstranten kennen echter sinds 1861 een aparte tekst met deze functie: de beginselverklaring. Dat is de derde, formele dimensie. Die wordt 'geen geloofsbelijdenis' genoemd. Dat maakt de status van deze tekst nogal paradoxaal. Eigenlijk is de betekenis alleen te duiden in relatie tot beide andere confessionele teksten. Zo wordt duidelijk dat de remonstrantse traditie, die nogal eens rekkelijk wordt genoemd, als het om geloofsbelijdenissen gaat zeer precies is.

Hoe precies bleek tijdens het proces dat leidde tot een nieuwe geloofsbelijdenis. Het proces kende om te beginnen een lange aanloop. Tussen 1989 en 2004 werd er meermaals over gesproken en gepubliceerd. In 2004 werd vervolgens een bundel gepresenteerd over de houdbaarheid van de belijdenis van 1940. Het onderwerp van de bundel werd in 2004 en 2005 uitgebreid intern besproken. Nadat deze fase afgerond was, werd besloten om het gesprek voort te zetten over de 'proeve van belijden' die ook in de bundel was opgenomen: kon die een aanzet zijn voor een nieuwe remonstrantse belijdenis? In deze proeve werd in theologisch opzicht nieuwe wegen gegaan, maar toonde zich vooral schatplichtig aan de belijdenis van 1940.

Summary of Worth passing on: The Remonstrant tradition at the beginning of the 21st Century by M.F.C. Junte

Introduction

The Remonstrant Brotherhood (RB) is a Dutch Church of approximately 5000 members and friends. Most of them are members of one of the 42 municipalities in the Netherlands. The RB was founded in 1619 in Antwerp. This was a response to the condemnation of this religious conviction by the Synod of Dordrecht (1618-1619). Until the eighteenth century, it was a moderately orthodox, multiconfessional religious association that viewed the break as a historical misunderstanding. In the mid-nineteenth century, the RB changed under the influence of theological modernism into a confident, monoconfessional Church. This reversal was initially accompanied by a revival in membership rates and intensive theological activity.

However, since the late 1960s, this development has stagnated. Similar to other churches, the RB is in decline. At the same time, the Remonstrant tradition remains worthwhile for a number of people. This research focuses on that group. It is performed in the Remonstrant community of The Hague (RGDH). The RGDH is one of the oldest Remonstrant communities. It is also one of the larger Remonstrant communities with 350 members and friends. Until the 1960s, the community had two church buildings: a large church in the centre of The Hague and a chapel in Kijkduin built in the 1950s. After the large church was closed in 1971, the chapel became the main building of the RGDH. Church services are held weekly and meetings and conversation groups take place. The Remonstrantica Library is located there. Also, most of the activities of the Centre for Religion and culture Uytenbogaert (UC), take place at the chapel.

The main research methods are: participatory observation at the UC, interviews with participants of UC activities, an analysis of the process that led to the acceptance of a new Remonstrant confessional statement in 2006 and the interpretation of texts of personal declarations of faith. Thus, it was researched how the Remonstrant tradition is passed under distinctly changed, and still changing, circumstances.

The research aims to answer four questions. They are dealt with subsequently in sections A to D.

- A. With what concept of tradition can the Remonstrant tradition be described?
- B. To what extent can the UC be seen as an innovative RGDH initiative?
- C. What are the effects of personalisation on the faith of Remonstrants?
- D. What is the meaning of confessions of faith in the Remonstrant tradition?

A. About tradition

Tradition is a concept dating back to Roman succession law that received the connotations old fashioned and conservative during modernity. Sociology as a modernist scientific discipline hardly differentiates at this point and lacks an independent, critical concept of tradition. Tradition usually means a negative benchmark for modernity and consequently the mutual relationship is presented in terms of a rift. Where tradition is a social structure in which *agency* is hardly available, modernity is seen as the opposite. Only in modern societies man can develop into a free and reasonable being. Modernity thus is perceived as a social structure that fosters and promotes the development of this freedom and reason.

This 'detraditionalisation thesis' has a hard and soft variant. According to the hard variant, tradition eventually disappears. This statement is a consequence of an incorrect perception of tradition. Modern societies are characterised by strong anti-traditionalism, which is advanced by emancipation, rationalisation and scientification. However, traditions do not disappear, but bring about an oppositional dynamism in which the function and meaning of traditions change.

Typical for the rise of the high modern society is the process of personalisation. Personalisation means that individuals use their increased freedom of action and decision-making authority to recognise or discover a personal tradition in a broad field of traditions and consequently shape them. The traditions of high modernity thus discovered and shaped are not solid structures, but differentiated structures that function at different levels of meaning.

A major aspect of this development is the demise of the classical function of the guardians of tradition. In classical modern societies they have a monopoly on the design of traditions and a significant role in passing it on. High modernity means that people take the liberty to embrace traditions at their own discretion and reject and combine them with their own traditions. These are not isolated, but

function in broader fields of traditions. In this context, experts will play a decisive role.

In the Remonstrant tradition, the transition from classically modern (anti) traditionalism to the high modernist personalised tradition is apparently very difficult. This is representative of Dutch institutionalised religious liberalism. The value attributed to personalisation by liberals, clashes with the strong traditionalism at the level of the religious community. The shared attitude towards the different traditions that are of importance to the liberal identity and to forms expressing this identity is perceived as unwaveringly self-evident.

Resistance to innovation and change are thus typical of the Remonstrant tradition. Innovation and change are only appreciated and accepted when linked to individuals, especially to the ministers. The RB is a ministerial Church in which the minister is expected to be a guardian and expert at the same time. The sole person who can manage such expectations becomes an icon of tradition and could almost be regarded as the personalisation of a turning point or period. For the transition from classical-modern to high modern there are no such characters. In the Remonstrant tradition, this is conveniently attributed to a lack of qualities in ministers. However, it would be fair to say that the structures in which people traditionally could develop, no longer exist.

B. Faith Communities

The faith community is one of those structures. For Remonstrants, it is an important benchmark that knows a layered meaning. It refers to the rural RB and to local communities. During the research, however, it turned out that people often refer to a conversation group as their faith community. Within the RGDH research has been done into the significance of such informal groups for the classical congregation and for the UC.

The driving force behind the UC was Johan Goud, the minister of the community. He initiated and organised a program of activities at the interface of religion and culture. Culture and religion are the spearheads in the centre's programming: the secular culture that lost the feeling with ecclesiastical Christianity and the research into contemporary community opportunities. The centre operates largely independently, but there are all kinds of interconnections with the community.

Undoubtedly, this centre made an innovative effort. Since the establishment of the UC in 1995, numerous speakers came to speak and debate about religion and culture from their expertise and personal experience. This was unusual at a time when religion and spirituality were not a topic of significance in the public debate. However, at the time of the fieldwork period, that situation had changed

dramatically. Shortly after September 11 in 2001, religion made a comeback in the public debate. That debate turned out to be not very subtle or developed. This contrasted with the UC's nuanced and thoughtful way of reflecting. Moreover, the programming in the period of fieldwork was significantly less consistent than during other years. Consequently, little new information was discovered pertaining the content.

This was not the case for the form however. The importance of conversation groups for the members of the RGDH and the courses for the participants in the UC became part of a development with a greater societal significance. American sociologist Robert Wuthnow called this a silent revolution in American society in the mid 1990's: the rise of the 'small group movement'. In the Netherlands, the Social Cultural Planning Agency (SCP) followed the trend for many years in the framework of their research on voluntary work and civil society. According to the SCP, it is not the size of the group that is the determining factor, as Wuthnow suggested, but rather the changing way in which social cohesion is shaped in these groups.

Three characteristics of informal groups can be distinguished. Informal groups do not replace traditional organisations, but are often part of the changes within these organisations. At the organisational level, the paradox of structured informality exists: well organised but with little formal roles. Finally, informal groups are characterised by a tendency to homogeneity and internal focus.

Within the RGDH there are a large number of active conversation groups. They have all kinds of features in common with reading groups in which readers meet to share their reading experiences. In addition to these conversation groups, there are UC courses. These differ with the conversation groups on the aspects of sociability, accessibility and duration. However, both informal groups facilitate the personal tradition that characterises the Remonstrant personal way of believing. This emerged from the meaning the interviewees attributed to the various informal groups in which they had participated. These were not only Remonstrant groups, but also other churches and ideological or civic organisations.

C. Individual belief styles

In liberal traditions, it is everyone's authority to decide what to believe and how to shape this belief. Liberals accept that this means that people can take leave from different religious perceptions. However, even if there is little left to believe in quantitative terms, the remaining belief fully counts as believing from a qualitative perspective. Moreover, it is not a one-way relationship. Believing is a process in which several aspects are accepted as true, while others are rejected at a certain point in time and vice versa. The phases of this process appears to be

closely intertwined with someone's personal history. Religious experiences and personal conversions often mark a transition in a life story.

This appreciation of the personal is not the same as personalisation. Many people are liberal in the same way as others are orthodox: the content and shape of their faith are part of a lifestyle that is closely interwoven with the community of faith they are part of. That interconnectedness, as stated by one of the respondents, is not so much a thoughtful, personal choice, but the result of a number of 'involuntary choices and decisions'. The personalisation of the liberality implies that the element of the choice to believe clearly emerges and that there is a well-considered own design of this belief. 'True Belief', 'rediscovering faith', 'an agnostic faith' and 'minimal Christianity' were some expressions people used for their conviction. In addition, some joined the RB shortly before the interview as a member based on a personal confession of faith. This was an expression of their personal conviction (partly) in terms of the Remonstrant tradition.

An important distinction between respondents pertained the fact of whether they worked or not. The lives of people who work are highly segmented. In many areas in their lives, the face expectations: family, friendships, relationship, personal development, work, career and faith. Moreover, they concur with those expectations. Consequently, integrating these areas or experiencing cohesion becomes an important theme. In the survey, three respondents spoke about strategies to achieve this. These can be typified as passing on tradition, forming part of the faith community and mystical interaction with tradition.

Compared to the obvious cohesion experienced by non-employed people, the notion of religion appeared to be quite paradoxical for those who were employed. On the one hand, religious traditions claim to have meaning for all areas of life. From that perspective, they support the process of integration. On the other hand, the externally oriented normativity of religious traditions is contrary to the internal referential organisation of daily life. Modern societies are designed to keep the flow of everyday life going on. Threats are sequestered. Aspects like (mental) illness, aging and death receive a position in arenas of sequestration. These are primarily aimed at protecting the everyday existence and the experience associated with it. Furthermore, people are prepared, when possible, for a return to everyday life. The paradox of the high modern institutional religiosity is that it is such an arena of sequestration. That is contrary to the pretension and ambition to be meaningful for all areas of life. The processes of aging and initiation reinforce the encapsulation rather than they are a result from it.

D. Confessions of Faith

Religious freedom applies in the Remonstrant tradition on the general level as well as on the personal level. Even though this freedom has substantively changed in the course of history, there are still constants regarding the form. The most eye-catching example is confessions of faith. Historically, in the conversation about the status of confessions, two hermeneutical boundaries were at stake: on the one hand, the belief that confessions do not go beyond personal freedom of religion. On the other hand, the conviction that this does not have to mean that confessions in the Remonstrant tradition do not play any meaningful role.

In the modern Remonstrant confessional tradition, this is expressed in a differentiated confession. Four dimensions can be distinguished here. In addition to three textual dimensions, there is the dimension of everyday practice. This is considered undisputed as the confessional context *par excellence* and is the substrate for the three texts. Ideally, they form an expression of the first dimensions and serve as a beacon.

As far as the textual dimensions are concerned, there is the personal dimension of the aforementioned confession of faith that many people write upon joining as a member. This forms an important *trait d'union* between the personal belief of Remonstrants and the substance of Remonstrant tradition.

That substance manifests itself in the tradition of confessions of faith in two texts representing the two other dimensions. The informal dimension is a collective confession of faith. The RB has known a confession of faith (1621) from the beginning. However, this was also subject of a discussion from the start. This anti-confessional underflow gets renewed weight in early Remonstrant modernism. The RB then left the confession of 1621. However, with the rise of a second generation of modern theologians, a new confession was accepted in 1941: the confession of 1940.

These texts were not binding for the personal faith of Remonstrants, nor did they form the basis for the religious community. This dual function is common in many Protestant Churches. Remonstrants have since 1861 had a separate text with this function: the statement of principle. That is the third, formal dimension. It is called 'non-creed'. This makes the status of this text rather paradoxical. In fact, the meaning is only to be understood in relation to both other confessional texts. Thus it becomes evident that the Remonstrant tradition, which has been called moderate (*rekkelijk*), is actually quite precise (*precies*) when it comes to confessions of faith.

Exactly how precise, became clear during the process that led to a new confession of faith. To begin with, the process had an extensive build up. Between 1989 and 2004, it was repeatedly spoken and published about. Consequently in 2004, a collection of these texts about the tenability of the 1940 confession of faith was

published. The subject of the publication was extensively discussed internally in 2004 and 2005. After this phase was completed, it was decided to continue the conversation about the 'test of confession', which was also included in the collection of texts: could this be a start for a new Remonstrant confession? In this test, there was a theological shift, but moreover it turned out to be a testament to the 1940 confession of faith.

Dankwoord

Nu, aan het einde gekomen van het uitvoerige proces dat heeft geleid tot dit boek, dringt pas in volle omvang door hoeveel mensen eigenlijk hebben bijgedragen aan de totstandkoming. Dat is een paradoxale vaststelling. Immers, een promotie-onderzoek en het schrijven van een dissertatie vormen bij uitstek een persoonlijke proeve van bekwaamheid. Paradoxaal is echter precies het goede woord: zoals ik in dit boek betoogd heb, drukt de term persoonlijk nu precies uit dat het niet om een strikt individuele onderneming gaat. Wat je als persoon doet en wie je als persoon bent, krijgt alleen gestalte met en tegenover anderen. Daarom is een uitvoerig dankwoord hier op zijn plaats.

Om te beginnen geldt mijn dank de Vera Gottschalk-Frank Stichting. Dat zij ieder jaar in april of mei een brief sturen met een uitdrukkelijk verzoek om aanvragen voor financiering is, als je er even bij stil staat, onvoorstelbaar gul. Wie stuurt er nu jaarlijks een brief met als strekking: vraag mij om geld?

Bij mij deed deze brief de gedachte ontstaan dat ik misschien een klein onderzoekje kon doen. Mijn grote dank gaat uit naar mijn promotor Marius van Leeuwen dat hij mij in 2004 overhaalde om een promotieonderzoek te doen. Hij had er weinig tijd voor nodig overigens. Hetzelfde geldt voor Meerten ter Borg. Zonder lang nadenken zegde hij toe als copromotor te willen optreden. Wat wil je dat ik doe, vroeg hij, toen alles al in kannen en kruiken was. Hadden zij toen vermoed dat het meer dan dertien jaar zou duren voor dit boek er kwam, dan hadden ze mogelijk nog wel even nagedacht. Als derde ben ik ook Ab de Jong geweldig dankbaar. Hij heeft er haast persoonlijk voor gezorgd dat dit boek, waaraan ik met Marius en Meerten al zolang werkte, er ook daadwerkelijk kwam.

Naast deze drie met name genoemde personen denk ik dankbaar terug aan alle mensen van de vroegere faculteit Godgeleerdheid van de Universiteit Leiden en van het Remonstrants Seminarium aldaar. Uiteraard denk ik in het bijzonder aan de maandagse lunchvrienden van de werkgroep godsdienstpsychologie en -sociologie: Hans Alma, Elpine de Boer en Olga Crapels. Natuurlijk denk ik hier ook in dankbaarheid en met verdriet aan mede-aio Karen Pärna, die in 2012 zo plotse-ling overleed. Van buiten het Leidse mag hier Johan Roeland niet ontbreken, die de informele leesgroep Classics in Religious Studies voor promovendi organiseerde aan de Universiteit Utrecht.

Mijn dank geldt ook de Remonstrantse Broederschap. De voor-vorige algemeen secretaris Mijne Bosman-Huizinga was op het landelijk bureau in Utrecht altijd bereid om te helpen en nam de zorg voor de financiële zaken op zich. Niet

minder dankbaar ben ik mijn collega's Tjaard Barnard, Christiane Berkvens-Stevelinck, Koen Holtzapffel, Lideke In 't Veld, Johannes Magliano-Tromp, die de tijd namen om zich te laten interviewen.

In dat rijtje mogen Johan Goud en Heine Siebrand niet ontbreken. Johan geldt mijn uitzonderlijke dank. Tijdens het onderzoek in het Uytendogaert Centrum en de gesprekskringen nam hij mij overal mee naartoe en was op allerlei momenten bereid om toelichting te verschaffen of anderszins hulp te bieden. Ook Heine ben ik enorm dankbaar. Hij was mijn mentor op allerlei gebieden. Met gesprekken, emails, brieven, kaarten en lunches hield hij mij op het rechte spoor.

Bijzondere dank ben ik ook verschuldigd aan de Remonstrantse Gemeente Den Haag. Ik werd in de veldwerk periode geduldig toegelaten en kreeg van alle kanten hulp aangeboden. Dat geldt natuurlijk in het bijzonder voor, zoals ze hier genoemd worden, Annerie, Bart, Dodo, Heleen, Karel, Louise, Marian, Mischa en Paul. Zij hebben alles verteld en toegelaten dat hun persoonlijke verhalen in dit boek terecht zijn gekomen. Dankbaar ben ik ook de leden en vrienden van de Remonstrantse Gemeente Eindhoven waar ik een beperkt deel van mijn werktijd aan het schrijven van dit boek heb besteed.

Voor de publicatie van dit boek dank ik de verschillende fondsen die de uitgave hebben gefinancierd. Dank geldt ook de uitgever Jan Oegema, Alda Griffioen voor de redactie en Katherine Hermans die heeft gezorgd voor de Engelse vertaling van de samenvatting. Ik dank Harry Stangenberger, onder meer omdat ik zijn schilderij mocht gebruiken als omslag voor het boek.

Tenslotte dank ik mijn ouders voor hun steun en hulp. Ik dank mijn broer en mijn zussen: alleen is ook maar alleen. Ik dank mijn schoonouders voor hun support. Ik dank mijn vrienden voor hun tijd en geduld. Ik dank mijn paranimfen Jan Douwes en Ard Verkerke voor hun stem en opgeruimde voorbereiding op de plechtigheid. Ik dank mijn buurvrouw Hanneke Hemmes, voor haar enthousiasme en, toen ik nog rookte, het sigaretje op haar bankje.

Dan heb ik de belangrijkste personen nog niet genoemd. Josephine, Marius, Leander en Benjamin. In een overmoedige bui noemde ik dit boek wel eens mijn (inmiddels) vijfde kind. Dat is natuurlijk onzin. Kinderen krijgen is een onvoorstelbare gebeurtenis en ze zien opgroeien zo mogelijk nog mooier. Ze hebben voor vertraging gezorgd, maar als het had gemoeten had het nog wel langer mogen duren.

Als allerlaatste noem ik Susan. Er zijn geen woorden voor. Ze heeft zonder een toetsenbord aan te raken heel hard meegeschreven.

Index

- abstracte systemen 41, 48
- Adriaanse, Han J. 48, 52, 83, 84, 130, 155, 230, 232, 234, 235, 236, 237, 239, 241, 267, 290, 300, 302, 303
- agnost 150, 193, 268
- agnosticisme 149, 151, 193, 201, 268, 327
- agnosticisme, gelovig 149-151
- algemeen secretaris 17, 93, 219, 300, 303
- Algemene Vergadering (AV) 15, 17, 18, 96, 117, 213, 214, 216, 217, 219, 221, 235, 236, 247, 249, 250, 251, 253, 254, 256, 274, 287
- alledaagse 14, 24, 26, 27, 34, 36-9, 43, 44, 58, 63, 67, 86, 88, 90, 115, 122, 144, 163, 164, 167, 174-8, 197, 226, 234-9, 243, 246, 257, 258, 266, 267-70, 272, 275, 276, 327, 328
- ambt 61, 68, 69, 71, 75, 92, 208, 213
- Ammerman, Nancy T. 80
- Amnesty International 163, 164, 200
- Amorie van der Hoeven, Abraham des 93, 94
- Annerie 136, 141, 142, 145-6, 148, 149, 189, 266, 291-2, 306
- anomiserende tendenzen 28, 49
- anticonfessionalisme 210, 211, 328
- antireligieus 164
- antitraditie 48-9, 60, 66, 81, 226, 258, 275
- antitraditionalisme 48-9, 324
- antitrinitarisch 244
- antropologische inzet 243, 244, 252, 254, 255
- antroposofie 160, 161, 202
- Arminius, Jacobus 17-8, 89, 94, 207-8, 296
- Arminiusinstituut 17
- Arminiuskerk 20
- Armstrong, Karen 80
- authenticiteit 46, 57, 156, 230, 239, 296
- autoriteit 37, 43, 53, 58, 68, 71, 121, 211, 238, 296
- Baaij, Peter O. 202, 292, 303
- ballotage 169, 181
- Barnard, Tjaard R. 13, 73-4, 77-8, 86, 90-4, 187, 188, 222, 293, 305
- Bart 106, 139, 141, 142, 143, 163, 164, 165-8, 175, 178-9, 189, 264, 266, 269, 270, 293, 306
- beginsel 213, 214, 222, 223, 224, 309, 316
- beginselverklaring 204, 210, 211-4, 221-7, 229, 241, 245, 253, 256, 262, 272, 273, 276, 309, 316, 329
- beginselverklaring, '1928' 213, 214, 221, 223
- beginselverklaring, CC 214, 222
- beginselverklaring, VCSB 214, 222
- beginselverklaring, nieuwe 212, 213
- beginselverklaring, onderschrijven 101, 185
- beginselverklaring, toetreden op 186, 188, 225
- bekering 147, 156-7, 268, 327
- belijden 87, 189, 206, 212, 220, 222, 226, 227, 230, 234, 237, 239, 242, 243, 247-8, 249, 250, 273, 274
- belijden, actualiteit 189-90, 226, 229, 239, 276
- belijden, christelijk 190, 202, 230, 273, 318
- belijden, remonstrants 185, 220, 222, 229, 234, 236, 241, 247-9, 254, 274
- belijdend karakter 213, 216, 222, 271
- belijdende identiteit 220, 222
- belijdende kerk 13, 210, 212, 215, 216, 220, 222, 226, 273
- belijdenis 17, 24, 25, 101, 117, 147, 165, 185-256, 271-3, 296
- belijdenis, bijbelse 230
- belijdenis, geen- 221-5, 226
- belijdenis, zelfgeschreven 142, 187
- belijdenis doen 136, 143, 146, 148, 158, 159, 165, 168, 170, 185, 186, 187, 190, 191, 193, 196
- belijdenis over belijdenissen 209, 272
- belijdenisgeschrift 19, 208

- belijdeniskerk 222
 belijdenisopstel 186, 189, 270, 271
 belijdenistekst 220, 223, 241, 247, 249, 250
 253, 255
 Benima, Tamara 134
 Berkvens-Stevelinck, Christiane M.G. 54,
 73-5, 78, 80, 89, 90, 94, 165, 250, 251, 293,
 305
 Berlis, Angela K.H. 248, 249
 betekenisgeving 68, 70, 84, 197, 262
 bewustzijn, discursief/praktisch 34, 36, 65,
 258, 275
 bezinning 109, 199, 211, 216, 218-20, 235, 238,
 241, 248-50, 256, 272-3, 299
 Bibliotheek Remonstrantica 105, 323
 bijbel 80, 82, 83, 125, 129, 150, 157, 173, 207-9,
 212, 230-1, 274, 308-9
 bijbel, Sporen van God in de 125, 128, 129,
 287-9
 bijbelgezag 82, 212, 213
 bijbelkring 146-7
 bijbels 68, 111, 129, 161, 170, 171, 173, 174, 207,
 230, 239, 246, 255, 264, 296
 bijbelse metaforen 173, 239, 240, 246
 bijbelstudie 120, 128-9, 190
 boeddhisme 54, 59, 63, 116, 152, 153, 154, 263,
 303
 Bommel, Abdulwahid van 117, 129, 287, 300,
 303
 Borg, Meerten B. ter 67, 80
 Borgman, Erik 117, 300, 303
 Bosman-Huizinga, Mijne A. 127, 222, 224
 bovenklasse 142, 153
 bricolage 55, 63
 Brouwer, L. Bertus (E.) J. 188
 Bruining, Nicolette A. 76
 buitenstaander 15, 26, 44, 53-4, 77, 132
 Burg, Wibren van der 111, 133, 300, 301, 303,
 304
 Calvijn, Johannes 17, 207
 calvinistisch 77, 207, 233, 262
 Camphuijsen, Govert Dzn. 208, 209
 canon 68, 114, 264
 canoniek 14, 116, 263
 casuality-alternatief 218
 catechisatie 103, 142, 145, 150, 168, 186, 187,
 188, 215, 271
 Catechismus, Compassie 80
 Catechismus, Heidelbergse 208
 christelijk 20, 22, 53, 59, 78, 83, 84, 128, 133,
 169, 173, 201, 202, 229, 230, 233, 240, 303,
 309
 christelijke cultuur 93
 christelijk denken en handelen 190, 318
 christelijke meditatie 127, 296
 christen 60, 80, 146-7, 149, 179, 212, 220, 231,
 248, 250
 christendom 20, 23, 44, 45, 59, 67, 116, 154,
 156, 169, 170, 190, 200, 206, 208, 216, 230,
 234, 236, 263, 296, 300, 303, 325
 christendom, kerkelijk 20, 22, 62, 71
 christendom, minimaal 327
 christendom, niet-kerkelijk 188
 christocentrisch 76, 211, 236, 245, 261
 Clericus, Johannes 94
 Cliteur, Paul B. 117, 130, 289, 300, 301, 304
 COC 137, 152
 Cohen Stuart, Martinus 93
 collage 59-60, 69, 270
 collage-effect 54, 266
 collectief geheugen 34-5, 258, 275
 Commissie tot de Zaken (CoZa) 17, 93, 95,
 102, 218, 219, 229, 251, 253, 303, 305, 331,
 274, 300
 compulsiviteit 42-44
 confessie 185, 205-7, 272
 confessie 1621 225, 328
 Confessie, Augsburgse 207
 confessie, christelijk 210
 confessie, genre 23, 68
confessio sive declaratio 207, 222
 confessionalisme, dimensies 272, 276
 confessionalisme, gedifferentieerd 227, 241,
 272
 confessionalisme, protestants 241
 confessionalisme, remonstrants 185-256,
 205-227, 241, 272, 273, 276
 confessioneel tijdperk (*Age of Confession*)
 205, 207-10, 272
confessionis, status 220, 250
 conservatief 14, 50, 96, 324

- conservatisme 89, 92
 contingentie 156, 268
 contraremonstranten 18
 convent (van predikanten) 17, 190, 212, 213,
 229, 251-3, 309, 313, 318
 credo 23, 230, 322
 Credo 206, 230-2
 crisissituatie 170, 171, 180
 cursus 23-4, 101, 108, 111, 112, 116-9, 121-2,
 125-130, 135-8, 141, 152, 197, 257, 264-6,
 187-91, 295, 297-9, 301-2
 dagelijks leven (zie: alledaagse)
 dienst van Woord, Beeld en Klank 107, 108,
 110, 111, 143, 288, 295, 293, 306
disciplina arcani 234
 Dodo 136-8, 141-4, 163-4, 172-5, 179-80, 189,
 269-70, 293, 306
 dogma 91, 165, 179, 229, 232, 246
 dogmatiek 62, 144, 165, 207, 211, 300
 dogmatisch 91, 157, 158, 220, 229
 dogmatisme 210
 domineeskerk 92-4, 95, 173, 179, 260, 261,
 325
 doopsgezind 107, 110, 142, 150, 187-8, 247,
 270
 Doopsgezinde Broederschap 16
 Doopsgezinden 18, 20, 45, 186-8, 271
 Doopsgezinde Gemeente 75, 102, 107, 168,
 187, 287
 Dordtse Leerregels 19, 207, 208
 Dostojewski, Fjodor M. 112, 133, 246, 297
 drempeltaal 239, 240, 243
 drie-eenheid 159, 190, 201, 233, 242
 duivel 198
 Durkheim, Émile 35
 egalitair 57, 121, 133, 261
 Eldering, Petrus 216
 elitair 92, 165
 emancipatie 33, 57, 74, 81, 108, 109, 324
 engel 160, 195, 318
 Episcopius, Simon 94, 309
 erfgoed 13, 20
 ervaringstriniteit 158
 esoterie 116
 Esveld, Rob 29, 102, 105, 109, 113, 117, 125-9,
 265, 287-90, 300, 302, 306
 etnocentrisme 194, 200
 etnografie 26, 27
 evangelie 129, 206, 212-3, 221, 224, 225, 230,
 231, 236, 238, 240, 296, 308-10, 316
 expert 21, 36, 41, 56, 61, 62, 86, 259, 264, 301,
 325
 expertise 36, 41, 56, 62, 73, 75, 86, 259, 326
 expressie 21, 22, 25, 54, 57
 expressieve betekenis 54-6, 258-60, 265, 275,
 276
fides qua/quae creditur 230
filioque 233
flow 176, 269, 328
 Focuscentrum 136, 192, 198
 focussen 192, 193, 196-8, 271
 formalisering 270
 formeel 14, 40, 43, 47-9, 57, 199-22, 126, 135,
 223-4, 263-5, 270, 275-6, 326
 fragiliteit 156, 268
 Frederik Hendrik, prins 18
 fundamentalisme 43-4
 Geest 83, 85, 153, 198, 231, 242, 243, 245, 246,
 254-6
 Geest, begrenzend/ontgrenzend spreken
 233, 245-6, 255
 Geest, Gods 192, 199, 201, 202, 243, 245, 314
 Geest, Heilige 106, 158, 191, 192, 193, 196, 232,
 233, 235, 242, 244, 245, 246, 252, 307, 310,
 311, 317
 Geest, van ... vervuld 202, 255, 314, 317, 321
 geloof, christelijk 93, 109, 231, 234, 250, 268,
 308
 geloof, creatieve/reproducerende autonoo-
 mie 213, 231, 232, 235, 241, 274
 geloofsbeleving 62, 83, 146, 148, 163, 164, 193,
 266, 269, 317
 geloofsbelijdenis 24, 25, 185-256, 260, 262,
 272
 geloofsbelijdenis, '1621' 207, 208, 209, 210,
 211, 221, 226, 248, 250, 256, 272, 273
 geloofsbelijdenis, '1940' 24, 186, 188, 189,
 213-5, 219-221, 229-256, 271-4, 276, 309-10
 geloofsbelijdenis, '2006' 23-5, 127, 133, 193,
 201-2, 257, 271, 313-5
 geloofsbelijdenis, apostolische 205, 231, 241,
 307

- geloofsbelijdenis, Athanasius 205
- geloofsbelijdenis, Dirk Stam 187
- geloofsbelijdenis, eigen 186, 187, 188, 189, 193, 205, 207, 208, 226, 252
- geloofsbelijdenis, eigentijdse 238-40
- geloofsbelijdenis, genre 68, 209, 229, 230, 241
- geloofsbelijdenis, gezag 221, 231, 248, 313
- geloofsbelijdenis, gezamenlijke 185, 202, 204, 205, 222, 262, 273, 276, 307-15 328
- geloofsbelijdenis, grondslag 205
- geloofsbelijdenis, Heleen (GbH) 191-3, 196, 198, 199, 317
- geloofsbelijdenis, Henk van Waveren 252, 255, 312-3
- geloofsbelijdenis, herzienbaar 209, 221, 231
- geloofsbelijdenis, Mischa (GbM) 193-5, 199-201, 319
- geloofsbelijdenis, Nederlandse (NGB) 206, 207
- geloofsbelijdenis, Nicea-Constantinopel 205, 233, 307-8
- geloofsbelijdenis, nieuwe 23-5, 117, 128, 229-256, 273-5
- geloofsbelijdenis, onderschrijven 205
- geloofsbelijdenis, Paul (GbP) 190-1, 195, 202-3, 318
- geloofsbelijdenis, persoonlijk 24, 143, 150, 162, 185-204, 205, 225-7, 230, 238, 241, 247, 262, 268, 270-3, 317-322
- geloofsbelijdenis, remonstrantse 24, 83, 143, 233, 236, 249, 250, 253, 256, 273
- geloofsbelijdenis, toetreden op 185, 186, 188, 189, 270
- geloofsbelijdenis, Werkverband Roessingh 214-5, 308-9
- geloofsbelijdenissen, klassieke 205, 206, 230, 241, 232, 235, 240
- geloofsbelijdenissen, oecumenische 205
- geloofsbelijdenissen, vrijzinnige 213-215, 238, 250
- geloofsgemeenschap 20, 23, 25, 26, 70, 71, 75, 83-4, 87-8, 96-7, 109, 119, 162-3, 178-9, 181, 191, 203-4, 210, 213, 219-20, 223-5, 227, 230, 238, 240, 242-4, 247, 249, 252, 257, 260, 262-3, 272-3, 276, 316, 320-2, 325-7
- geloofsgemeenschap, formele 178, 270
- geloofsgemeenschap, informele 101, 270
- geloofsgemeenschap, remonstrants 88, 93, 96, 145, 211
- geloofsgemeenschap, taal van de 86-92
- geloofshouding 110, 154, 159, 238, 267
- geloofsinhoud 14, 138, 156, 203, 220, 223-4, 227, 266-7, 317
- geloofsontwikkeling 24, 151, 157, 190, 197, 271
- geloofsregel 231
- geloofstaal 14, 156, 180, 239, 264
- geloofstraditie 61, 144, 149, 180, 221, 229, 232, 239, 249, 271
- geloofsvoorstelling 21, 80, 128, 144, 150, 155-6, 170, 180, 190, 244, 267-8, 271, 327
- geloofsvrijheid 25, 96, 149, 155, 224, 229, 328
- geloven, denkend 155-6
- geloven, gezamenlijk 25, 226-7, 230, 234-5, 242, 260, 331
- geloven, kwalitatieve/kwantitatieve dimensie 267-8
- geloven, levensgebied 163-181
- geloven, minimaal 151-5
- geloven, niet- 144, 149, 250-1, 155, 157, 267
- geloven, persoonlijk 14, 24-5, 28, 90-1, 135, 141-62, 174-5, 185-7, 201, 204, 234, 236, 257, 260-2, 266, 270-2, 328
- geloven, proces 156-62
- geloven, vanzelfsprekend 145-9,
- geloven, verborgen 14, 261, 272
- geloven, vrijzinnig 150, 155-6, 274
- geloven, 'wij ...' 222-3, 225, 255
- geloven in God, de Heilige Geest en Jezus 191-3
- geloven in vrijheid 189-191
- Gemeenschap der Heiligen 233, 235, 236, 240, 246, 307, 310
- gesprekskring 23-4, 26, 101, 111, 119, 121, 124-5, 130-6, 141, 166-7, 174, 178, 251, 254, 257, 263, 265, 323, 325, 326
- Geuns, Matthias C. van 187-8, 270-1
- gezag 36-7, 61, 206-7, 211-213, 221, 231, 261
- Giddens, Anthony 28, 33-50, 56, 81, 176-80, 257-61, 269, 275
- globalisering 38, 54

- God 60, 62, 68-70, 84-86, 114, 134, 145, 147-51, 156, 158, 162, 170, 174, 180, 186, 190-201, 213, 215, 219, 220, 224, 232-6, 238, 240, 242, 244, 245, 246, 255, 256, 266-8, 295-7, 301-2, 307-22
- God, Eeuwige 242, 243, 244, 246, 252, 255, 312, 314, 321
- God, gelaat van 202, 243, 245, 311, 313, 314, 317
- God, Koninkrijk 235, 240, 244-6, 284, 302, 312-4
- God, de kracht 86, 194, 195, 199-201, 245, 319-320
- godsbeeld 69
- godsbegrip 85
- godsdiens 141, 158, 167, 169, 178, 199, 234, 248, 250, 292, 331
- godsdiens, christelijke 167
- godsdiensvrijheid 250
- godsdiensig 76, 91, 142, 172, 214, 234, 308, 316
- godsdiensig leven 77, 212, 223
- Gomarus, Franciscus 17, 207
- Gore, Al A. 204
- Gosker, Margreet 249
- Goud, Johan F. 29, 73-5, 81, 93, 102, 107, 109-117, 125-9, 132-3, 154, 158, 167, 191-3, 197, 199-201, 229-30, 235-244, 245-6, 254, 263-6, 287-302, 305, 317, 325
- grondslag, belijdenis 187, 205-6, 209, 222, 225-6, 329
- grondslag, beginselverklaring 212, 214, 227, 272
- Groot, Hugo de 93-4
- Groskamp-ten Have, Amy 91
- grounded theory* 26, 27, 29
- Grunberg, Arnon 113, 298
- handhavingsgedrag 28
- handhavingsmechanisme 38, 43
- Haspels, Nanne E. 13
- Heering, Gerrit J. 75-7, 81, 92-4, 188, 211, -6, 219, 231, 233, 235-6, 241, 246, 273, 302
- Heering, Herman J. 93, 94
- Heleen 110, 136, 141-3, 151, 157-9, 189, 191-3, 196-9, 201-4, 268-9, 271, 293, 306, 317-8
- Hendrikse, Klaas 68-71
- Hiele, Gerke (J.) J.M. van 248
- hindoeïsme 116, 263
- hoeders (van de traditie) 55-6, 61-2, 86, 258-9, 263, 275, 324
- Hoek, Antje van der 102, 127
- Hoenderdaal, Gerrit J. 87, 94, 186, 188, 217, 219, 233, 245, 270
- Holk, Lambertus J. van 93, 94, 213, 217
- Holtzapffel, Koen J. 73-4, 80, 83-4, 88, 90, 94, 240, 256, 293, 305
- homohuwelijk 218
- hoogmodern 34, 39, 43, 47, 54, 68, 260, 275, 324, 325
- hoogmoderne bekering 156
- hoogmoderne samenleving 28, 36, 39, 41, 43, 44, 59, 60, 71, 144, 149, 175, 176, 180, 257-8, 324
- hoogmoderniteit 44-6, 258, 275, 325
- Hoorneboeg 16, 135, 252
- humanistisch 62, 77, 83, 109
- hybride 62, 94, 238
- icoon (van de traditie) 94, 325
- identiteit 19, 22, 28, 43, 55, 148, 180, 210, 212, 215, 220, 257, 265, 268
- identiteit, christelijke 173
- identiteit, collectieve 46, 56
- identiteit, eigen (*self identity*) 14, 57, 89, 115, 148, 205, 209, 219, 273
- identiteit, gezamenlijke 22, 151, 209, 258, 261
- identiteit, kerkelijke 215
- identiteit, meervoudige religieuze (MRB) 22, 55, 138, 266
- identiteit, persoonlijke 14, 15, 25, 28, 33, 46, 56-7, 64, 147-9, 176-7, 179, 258-9, 261, 265, 275
- identiteit, remonstrantse 78, 175, 229
- Identiteit en binding* 13, 16, 62
- identiteitscrisis 64, 176-7, 180, 267, 269
- identiteitsvorming 144
- identiteitsvraag 42, 179, 266
- impliciete kennis (*tacit knowledge*) 51
- In 't Veld, Lideke 73-5, 82, 87-8, 95, 217-8, 294, 305
- inbedding 21, 25, 29, 54, 66, 74, 78, 81, 90, 197
- individualisering 57, 119

- informalisering 55-9, 119, 121, 248, 257-64, 274-5
 informaliteit 12-2, 126, 270
 informaliteit, gestructureerde 121, 265, 326
 informele groep 23-4, 58, 119-125, 135-8, 141, 179, 263, 265-6, 325
 inkapseling (*sequestration*; ook: opsluiting) 175-181, 267, 269-70, 328
 institutionele triptiek 48-50, 78
 intellectueel 126, 165
 intern referentiële systeem (*internally referential system*) 41-2, 175-6, 178
International Association for Religious Freedom (IARF) 79
 Irenaeus van Lyon 231
 Jacobi, Hans 109, 111, 288, 298, 299, 300, 302, 304
 Jehova's Getuigen 157-8, 161, 190-1, 202-3
 Jezus 53, 60, 70, 82, 83, 106, 111, 114, 129, 158, 174, 191-202, 213, 221, 225, 230-2, 235, 238-9, 242-6, 254-6, 307-322
 jodendom 59, 116, 134, 169, 263
 jongeren 16, 78, 102, 130, 143, 163, 186, 188, 270-1
 jongerengemeente 16, 130, 146, 165, 189
 Jonker, Nini 110, 288, 299, 300, 302, 303
 Jonkers, Aad 300, 302
 Kapel West 20, 103
 Karel 135-6, 141-4, 163-4, 168-71, 175, 269-70, 292, 306
 Kassens, Ries (M.) C. 229, 241, 249
 katholiek 18, 46, 79, 89, 91, 142, 151-2, 154, 157-8, 161, 164, 168-9, 185, 205, 207, 220, 300, 303, 322
 kerk, christelijke 206, 212, 218, 307, 316
 Kerk, Oud-Katholieke (OKK) 202, 248, 249
 Kerk, Rooms Katholieke (RKK) 45
 Kerk, Vrij-Katholieke (VKK) 202, 204
 kerk aan de Laan 20, 103-4, 157, 298, 323
 kerkbezoek 46, 154
 kerken, oosters-orthodoxe 205
 kerkenraad 70, 93, 102-6, 108-9, 166, 168, 204, 251, 306
 kerkenraadslid 105-8, 146, 168, 174, 180, 181, 251
 kerkgebouw 16, 84, 103-4, 107, 125, 265, 323
 kerkgenootschap 14-5, 18-20, 22, 25, 68-9, 79, 81, 83-4, 88, 90, 96, 151, 166, 169, 172, 174, 185, 187, 189, 202, 205-6, 209-10, 212, 214, 225-7, 272-3, 323, 329
 kerkorde 15, 18, 69, 70, 75, 216, 218, 219, 223, 246, 250
 kerkordewijziging 1986 218
 kerstpakket 21
 keuzekerk 16, 97
 keuzevrijheid 44, 58, 151
 Klaver, Alle 93
 Kloosterkerk 18, 104, 136, 173
 Knoppers, Foeke 131
 Koning, Jan A. de 78
 kroonjuweel 14, 24, 90, 141
 Kruize, Fennie 68, 70, 71, 283
 Kubacki, Jarek 248, 249, 254
 Kuiper, Elze-Jan 91, 186, 220, 221, 232, 247, 270
 Kuitert, Harry M. 85
 kunst 81, 116, 263, 301, 305
 kunst, beeldende 109-10, 115-6, 263, 295, 298
 kunst, moderne 63, 262
 kunst van het weglaten 244, 273-4
 kunsten 40, 115, 116, 263, 298, 304
 kunstenaar 66, 104, 115, 116, 298
 kunstwerk 111
 kwalitatief onderzoek 27
 Landelijk Bureau 15, 17, 79, 127
 Leegte, Henk 110, 129
 leek 36, 53-4, 61, 259
 leesclub 120-4
 leesgezelschap 122
 leeskring 119, 122, 123, 124, 128, 326
 Leeuwen, Th. Marius van 87, 130, 133, 221, 232, 236, 239, 245, 252, 254, 256, 290, 300, 303
 Leidse Universiteit 80, 207
 Leijssen, Mia 197
 lekenkennis 36, 56, 61, 259
 levenservaring 166, 266
 levensfasen 24, 176, 266, 267
 levensgebied 14, 39, 47, 48, 176
 levensgebied, ingekapseld 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 269, 270

- levensgebied van het geloof 21, 24, 61, 150, 155, 164, 172, 175, 178, 195, 197, 200, 201, 237, 257, 259, 263, 267, 270
- levensgeschiedenis 24, 26, 28, 85, 143-4, 150-1, 159, 162, 200, 259, 263
- levenskunst 56, 57, 116, 296
- levensloop 42, 56, 137, 143, 144, 145, 175, 176, 180, 266, 268, 269, 271
- levenspolitiek (*lifepolitics*) 33, 42, 266
- levensstijl 15, 21, 28, 42-3, 56, 57, 58, 63, 64, 67, 71, 123, 145, 147, 148, 152, 155, 175, 179, 224, 327
- levensverbintenissen 19
- levensverhaal 56, 144, 159, 162, 190, 191, 203, 238, 327
- levensweg 160, 162, 191, 195
- lichte gemeenschap 57-59, 71, 119-140, 258, 261, 275
- Limborgh, Philippus van 93, 94
- literator 112-5, 248, 263-4, 298, 304
- literatuur 52, 109, 113-6, 123, 246-7, 264, 295, 298-9, 305
- liturgie 75, 84-8, 102, 111, 154, 202, 224, 239, 249, 254, 260-4
- Louise 141-3, 146-9, 156, 162-4, 185, 266, 268-9, 292, 293, 306
- Luther, Maarten 205, 321
- maatschappelijk geweten 77, 216, 218, 219
- maatschappelijk middenveld 20, 119, 173
- maatschappelijke betrokkenheid 23, 58, 153, 154, 216, 220, 222, 237
- maatschappelijke uitspraken 216, 218, 237, 240
- Magliano-Tromp, J. 73-5, 77-80, 82, 94, 212, 220, 249, 294, 305
- Maitland, Sara 63-66
- Marian 110, 136-8, 141-2, 144, 151-5, 159, 185, 267, 269, 291, 306
- Marquard, Odo 159
- Meijering, Eginhard P. 83-4, 93, 231, 233, 236-41, 300, 303
- Melanchton, Philipp 205
- metafoor 64-6, 158, 173, 192, 240
- middenstandskerk 91, 187
- middenklasse 165
- Mischa 110, 136, 141-3, 149-51, 156, 163-4, 189, 193-6, 199-204, 267-271, 292, 306, 319
- Modderman, mej. H.J.W. 131
- modern 15, 16, 22, 28, 36, 38-41, 47-9, 55, 61, 63, 77-8, 104, 134, 148, 156, 175-8, 187-8, 210-3, 233, 237-8, 258-9, 271-3
- modern, anti- 46
- modern, hoog- zie: hoogmodern
- modern, klassiek- 61, 64, 69, 81, 115, 145-9, 180, 324
- modern, links- 76, 86, 187, 211-2, 261
- modern, oud- 211
- modern, post- 44, 229, 256
- modern, rechts- 20, 76, 77, 86, 92, 188, 211, 213, 232, 235, 236, 256, 260, 261, 305
- modern, voor- 47, 178
- modern, vroeg- 24, 38, 78, 122
- modern genootschap 77, 188, 202, 210, 212
- modern pluralisme 49, 53, 57, 59, 268
- moderne cultuur 76, 81, 110, 116, 237, 239, 297, 328
- Moderne Devoties 134
- moderne richting 76
- moderne samenleving 33, 35, 36, 38, 40-2, 48, 49, 58, 118, 128, 176, 178, 238, 239, 241, 259, 324
- moderne theologen, vergadering van 76
- moderne theologie 20, 61, 62, 76, 77, 179, 187, 188, 211
- moderne theoloog 61, 76, 77, 261, 328
- modernisering 13, 22, 28, 33, 40, 41, 49, 50, 61, 62, 69, 71, 119, 227, 229, 257-9, 261, 273
- moderniseringsproces 39, 41, 44, 49, 50
- modernisme 13, 24, 39-40, 44, 45, 50, 75-81, 82
- modernisme, links- 93, 188, 271
- modernisme, oud- 211, 213
- modernisme, rechts 76, 78, 92, 93, 188
- modernisme, radicaal 33, 39-46
- modernisme, remonstrants 210, 212, 328
- modernisme, theologisch 61-3, 76-8, 92, 210-1, 272, 323
- moderniteit 13, 28, 33-41, 44-7, 50, 53, 78, 118, 176, 258-9, 275, 324
- moderniteit, radicalisering 38, 39
- Monty Python 57

- Mostaert, Jan 192, 198, 317
 narrativiteit 159-60, 162
 Nederburgh, Isak A. 216
 New Age 67, 137
 Nieuwenhuijsen, Jan Willem 219, 220, 243, 273
 Nijhoff, Martinus 246
 normatief 22, 35, 37, 38, 40, 52, 58, 60, 68, 81, 144, 151, 171, 232, 258, 275
 normativiteit 52, 53, 57, 61, 66, 156, 260, 261, 327
 oecumene 154, 188, 214, 219, 220, 248, 268
 oecumenisch 21, 74, 81, 87, 114, 154, 205, 206, 215-217, 219, 220, 240, 244, 247-9, 305
 Oegema, Jan 199
 ondogmatisch 80, 154
 ongelovig 60, 108, 115, 158, 240, 260
 onkerkelijk 45, 46, 142
 onorthodox 244, 246
 ontkerkelijking 21, 45
 onvrijheid 58, 156
 onwillekeurig 65, 145, 190, 197, 244, 266, 327
 openbarend vermogen van poëzie 114, 115
 openbaring 82, 114, 211, 213, 233, 236, 295, 297, 308, 320
 openheid 56, 58, 88, 135, 214, 224, 238
 opsluiting, arena van (*arena of sequestration*) 177, 178, 267, 269, 328
 opsluiting van de beleving (*sequestration of experience*) 164, 175-8
 orthodox 14, 19, 61, 69, 76, 79, 83, 84, 96, 97, 145, 151, 152, 206, 210, 212, 215, 230, 231, 233, 236, 244, 323, 327
 orthodox, niet- 14, 82, 233, 246, 274
 orthodoxie 78, 84, 91, 153, 158, 169, 205, 206, 211, 230, 234, 273, 274
 Otten, Willem-Jan 113, 298, 300, 304
 ouderen 24, 130, 163, 178, 186, 188, 269-71
 overdracht 47, 51, 78, 207
 paradox 57, 58, 328
 paradox, remonstrantse 151, 226
 paradox van gestructureerde informaliteit 121, 265, 326
 paradoxaal 88, 121, 151, 201, 266, 322, 327, 329
 paradoxaal kwaliteit van het geloof 178-81, 267, 269-70
 participerende observatie 23, 101, 323
 Pascal, Blaise 115
 pastoraat 102, 224
 Paul 110, 136, 141-3, 157, 159-62, 189-91, 195-6, 202-4, 268-9, 271, 293, 306, 318-9
 Peelen, Gert 199
peer group teaching 121, 137
 personalisering 20-2, 24, 55-9, 61-8, 119, 174-5, 257-60, 262, 265-8, 271, 275, 324, 325, 327
 persoon, handelende (*agent*) 22, 34-5, 41, 257-9, 275
 persoonlijk handelen (*agency*) 33, 41, 46, 51, 52, 257, 258, 261
 persoonlijke ervaring 21, 54, 59, 63, 66-8, 80, 115, 144, 156, 178-80, 195-9, 238, 275, 326
 persoonlijke keuze 16, 83, 151, 175, 259, 260, 327
 persoonlijke ontwikkeling 163, 177, 327
 persoonlijke relatie 14, 166, 175
 perspectief, deelnemer/waarnemer 234, 237, 238
 Philipp, Reinhold 102, 127, 290, 292, 300, 302
 Philipse, Herman 117
 postchristelijk 229
 post-trinitarisch 244
 Pot, Gerrit C.W. zn. van der 93
 praktisch-rationele betekenis 53, 170-1
 praktisch-rationele functie 48, 51-2, 62, 258, 260, 261, 275
 preek van de leek 264
 Proeve (van belijden) 241-56, 274-5, 309, 311-2, 329
 Protestantse Kerk in Nederland (PKN) 19, 45, 69, 173
 Raad van Kerken (RvK) 91, 96, 102, 217
 reflexief 53, 57, 149, 154, 159, 176, 197
reflexive project of the self 176, 178
 reflexiviteit 40-2
 Reformatie 61, 205-209
 relaties 137, 163, 218-9, 266, 327
 relativisme 231
 religie 22, 38, 40, 44, 46, 47, 48, 50, 52, 55, 61, 63, 85, 93, 111, 113-8, 133, 142, 161, 165, 172, 178, 202, 237, 246, 257, 263, 264, 268, 269, 289, 296, 301, 305, 326, 327

- religie, oer- 202
- religie, christelijke 52
- religie, Abrahamitische 59, 60
- religie als dieptedimensie 114-6, 117
- religie en cultuur 23, 108-116, 236-9, 263, 274, 301, 323, 325-6
- religie, de spirituele betekenisdimensie 150, 155
- religiekritiek 237, 297
- religieus 15, 21-2, 28, 44-6, 55, 57, 62, 63, 67, 77, 90, 91, 113, 114, 115, 116, 147, 152, 154, 161, 163, 172, 178, 179, 197, 198, 199, 203, 204, 239, 264, 267, 272, 301, 303, 325
- religieus, niet- 67, 114, 117, 301
- religieus, expliciet- 53, 115, 116
- religieus, impliciet- 71
- religieuze ervaring 190, 327
- religiositeit 14, 15, 21, 22, 71, 74, 115, 116, 118, 164, 176, 178, 199, 214, 263, 269, 276, 296
- religiositeit, impliciete 67-8, 116, 263
- religiositeit, institutionele 108, 114, 116, 328
- religiositeit, niet-institutionele 67, 80
- Remonstrantse Broederschap 13-20, 23, 24, 26, 29, 45, 62, 74, 76-9, 84, 89, 91, 92, 95-7, 101, 102, 105, 117, 130, 141, 142, 146, 149, 150, 151, 157, 162, 168, 173, 175, 179, 181, 185, 186, 188-90, 196, 203, 204, 207, 208, 210-9, 222, 223, 225, 226, 227, 229, 237, 246, 247, 250, 251, 253, 260, 261, 263, 270, 272, 273, 276, 297, 300, 302, 303, 309, 316, 323, 325, 327, 328
- Remonstrantie 17, 207, 221
- remonstrants personalisme 92-6
- Remonstrants Seminarium 17, 18, 26, 112, 300, 303, 305, 331
- remonstrants zelfbewustzijn 210-1
- remonstrantse gemeente 15, 16, 18, 74, 102, 145, 168, 173, 187, 204, 224, 229, 247, 276, 299, 323
- Remonstrantse Gemeente Alphen aan den Rijn 74, 102
- Remonstrantse Gemeente Amsterdam (RGA) 102
- Remonstrantse Gemeente Arminius 16, 130, 135, 165, 179, 189
- Remonstrantse Gemeente Arnhem 124
- Remonstrantse Gemeente Breda 305
- Remonstrantse Gemeente Den Haag (RGDH) 23, 26, 27, 29, 75, 101-18, 119-38, 142-3, 146, 154, 158, 168, 174, 185, 191, 193, 204, 247, 257, 262-4, 299-304, 324-6
- Remonstrantse Gemeente Eindhoven 15
- Remonstrantse Gemeente Friedrichstadt an der Eider 16
- Remonstrantse Gemeente Haarlem 75
- Remonstrantse Gemeente Leiden 26, 168
- Remonstrantse Gemeente Rotterdam (RGR) 102, 305
- Remonstrantse Gemeente Utrecht (RGU) 15, 75, 84, 89, 102, 142, 305
- Remonstrantse Gemeente Waddinxveen 75
- remonstrantse geschiedenis 17-20, 24, 77, 78, 94
- remonstrantse kerk 18, 103-7, 110, 111, 143, 157, 166, 171-2, 209, 298, 320
- remonstrantse kerkdienst 87, 102, 154, 173, 204
- remonstrantse mentaliteit 172, 179
- Remonstrantse Orde 135
- remonstrantsgezind 18, 94, 208
- representatie 18, 39, 53-55, 56, 59, 61, 63, 155, 218-9
- representatie, traditionele 55, 66-8
- representatieve functie 107, 111
- ritueel 21, 36, 37, 54, 55, 58, 63, 84, 86, 121, 170, 171, 175, 176, 210, 235, 258, 259, 262, 264, 265
- ritueel domein 34, 35, 36, 37, 38, 44, 53, 54, 86, 180
- Roegholt, L.P. 256
- Roessingh, Karel H. 75, 76, 92, 94, 186, 188, 211, 214, 215, 232, 256, 261, 270, 302
- routine 34, 35, 42, 148, 176, 177, 178, 258, 275
- Royen-Krol, Tineke (M.) L. van 102
- Samen op weg (Sow) 19, 146, 165
- samenhang, verworven 28, 65, 266, 267
- Saussure, Ferdinand M. de 55, 88
- Schneider, Jan-Willem 95
- secularisatie 21, 45
- Shils, Edward A. 47-50, 52, 66
- Siebrand, Heine J. 73, 74, 84, 85, 86, 89, 91, 95, 224, 235, 236, 237-41, 245, 246, 294, 305

- Sirks, George J. 92, 93, 131, 213
 Slis, Piet 105, 217, 218
small groups 120
 Sociaal Cultureel Planbureau (SCP)
 sociabiliteit 122, 123, 326
 sociale wetenschappen 28, 41
 sociologie 40, 41, 137, 142, 324
 soefisme, Inayat Khan 134
 soloreligieus 199, 203
 Spijker, Jan 157
 spiritualiteit 14, 15, 21, 22, 55, 116, 137, 161,
 163, 172, 197, 237, 238, 263, 276, 300, 326
 spiritualiteit, christelijk 127, 290
 spiritualiteit, remonstrants 23, 296
 spiritualiteit, rubriek 115, 295, 296, 299, 302
 spiritueel 127, 134, 172, 237, 238, 256
 spiritueel proces 161, 195
 steekproef (*sampling*) 73
 Steiner, Rudolf J.L. 160, 202
 structuratietheorie 33, 34, 257
 structuur 38, 41, 43, 46, 48, 56, 63, 95, 119,
 121, 138, 145, 173, 174, 202, 219, 227, 254,
 257, 258, 260, 261, 275, 324
 substantiële betekenis 48, 62
 Synode van Dordrecht 18, 19, 207, 208, 323
 theologie 14, 17, 20, 46, 61-3, 76, 84-6, 91, 92,
 114, 115, 116, 187, 188, 194, 196, 203, 232,
 260, 261, 296, 300, 301, 303, 305
 theologie, vervangings- 60
 theologiseren 229, 232, 233, 234, 236, 241
 theosofie 190, 202, 203, 318
 Tiele, Cornelis P. 92, 93, 94
 Tillich, Paul J. 114, 115, 264
 tolerantie 56, 80, 84, 93, 109
 Tönnies, Ferdinand 35
tradendum (lat.) 81
 traditie 13, 21, 22, 25, 28, 29, 33-98, 150-5, 159,
 169, 170, 171, 175, 178, 180, 181, 187, 233,
 237, 240, 242, 258, 259, 262, 263, 264, 266,
 270, 275
 traditie, steun- 67
 traditie, stilte- 63, 64, 66
 traditie, abstinente 216
 traditie, autoriteit/gezag 37, 61, 71
 traditie, formeel begrip 47-8, 59
 traditie, belijden 209, 219, 221, 225, 227, 241,
 257, 262, 271-5, 276, 328
 traditie, christelijke 21, 24, 60-4, 67-8, 71, 83,
 89, 91, 96, 115, 151, 154, 171, 214, 229, 233,
 238, 239, 240, 242, 245, 248, 261-2, 268, 273
 traditie, descriptieve/feitelijke 52, 66
 traditie, doorgeven 13, 51, 68, 81, 97, 175, 180,
 259, 270, 325, 327
 traditie, geloofs- 61, 144, 149, 180, 221, 229,
 232, 239, 249, 271
 traditie, generieke 37, 66
 traditie, gepersonaliseerde 59, 64, 135-81
 traditie, Giddens' definitie 34-9, 257, 258
 traditie, inhoudelijke (*substantive tradition*)
 48, 49, 66, 68
 traditie, integriteit 168-72, 270
 traditie, kerkelijke 22, 46, 62, 67, 69, 71, 108,
 205, 211
 traditie, klassiek 59, 64, 67, 69, 71, 259
 traditie, model 257-9, 260-2
 traditie, nieuwe/vernieuwing 46, 49, 50, 66,
 78, 174, 175, 259, 260, 262, 269, 270, 271-5
 traditie, persoonlijke 51-71, 93, 138, 180
 traditie, praktisch-rationeel 51, 52, 170-1,
 180- , 275
 traditie, presentie/representatie 54, 59, 63,
 67
 traditie, protestantse 61, 206, 207, 248
 traditie, religie als 46-50
 traditie, religieuze 46, 56, 61, 67, 116, 153,
 169, 170, 237, 263, 267, 270, 303, 327
 traditie, remonstrantse 13-5, 22-30, 59, 73-
 98, 143, 144, 149, 165-6, 174-5, 179, 201-5,
 209, 219, 221, 225-9, 235-7, 241, 244-9, 257,
 260-4, 276
 traditie, Shils' begrip 47-50
 traditie, structuur 46-8, 258, 275
 traditie, vrijzinnige 77, 79, 80, 141, 238
 traditie en moderniteit 28, 34-8, 39, 47, 48,
 78, 257-9, 275
 tradities, veld van 59-60, 65, 67-71, 78, 258,
 259, 260, 262, 275
 tradities, veld van remonstrantse 73-98
 tradities, waaier van 49, 60, 61, 66
 traditie, wijsheid 36, 48, 56, 61, 71, 259
 traditievorming 51-60, 64-6, 71, 136

- traditio* (lat.) 47
- traditionalisme 14, 38, 47, 48, 49, 81-3, 86, 92, 180, 234-6, 241, 260, 261, 264, 274, 325
- traditionalist 49, 117, 180
- traditioneel 14, 15, 34, 36, 37, 40, 47, 49, 51, 53, 54, 56, 62, 77, 83, 84, 86, 89, 108, 118, 134, 154, 157, 175, 180, 234, 236, 258, 259, 262, 266, 274, 299
- traditioneel, post- 38, 41, 46, 154
- traditioneel gedrag 42, 44, 46, 258, 259, 260, 261, 275
- traditioneel kerkgenootschap 83, 84, 96
- traditionele inhouden 21, 51, 54, 55, 61-8, 86, 149
- traditionele maatschappelijke orde 34, 37, 38, 42, 44
- traditionele religiositeit 108, 114, 178, 199
- traditionele samenleving 33, 35, 36, 37, 40, 43, 148, 258
- traditionele structuur 38, 54, 119, 149
- traditionele vorm 14, 15, 22, 23, 25, 28, 54, 66, 68-70, 71, 81, 88, 90, 96-7, 213, 258, 260, 261, 272, 275
- traditionele waarheid 36, 51, 53, 180
- tradtum* (lat.) 81
- trinitarisch 69, 232, 233, 244
- Uytenbogaert, Johannes 94
- Uytenbogaertactiviteiten 117, 118, 125, 129, 135, 141, 295-9
- Uytenbogaertcentrum (UC) 23, 24, 26, 101, 102, 105, 108-18, 119, 121, 125-30, 135, 141, 143, 149, 154, 158, 189, 192, 202, 204, 257, 263, 264, 295-7, 299-305
- Uytenbogaertcommissie 110, 287, 298, 302, 306
- Uytenbogaertcursussen 125-30
- Uytenbogaertmethode 112-3, 116
- Uytenbogaertprogramma 116, 117, 125, 134, 199-301
- veldwerk 23, 26, 27, 101, 102, 107, 109, 116-8, 125, 130, 287-94, 297, 301, 302, 326
- verbeelding 194, 239-41, 295, 319
- Verbruggen, Ad M. 117, 130, 133, 289
- verdraagzaamheid 83, 129, 208, 212, 296
- vergrijzing 13, 45, 119, 328
- verhoudingswijze 22, 53, 66, 67, 201, 260, 261, 267, 268
- Verlichting 39, 93, 122, 231
- verslaving 42-4
- verwetenschappelijking 41, 324
- verzuiling 20, 46, 79, 104, 109, 148, 266
- voorbeschikking 207
- Voorrede (tot de belijdenis 1621) 209, 221, 226, 248, 272
- vorm 15, 21, 26, 28, 35, 59, 71, 74, 82, 83, 84, 86, 89, 90, 95, 96, 138, 154, 162, 186, 195, 235, 236, 237, 238, 261, 262, 265, 271, 325, 326, 328
- vorm, christelijke 81, 82, 211
- vorm, gezamenlijke 66, 162, 234, 235, 260
- vorm, kerkelijke 14, 15, 74, 77, 80, 82, 84, 86, 87, 89, 90, 92, 93, 96, 204, 211, 213, 216, 218, 219, 234, 236, 237, 260, 261, 262
- vorm, klassieke 64, 213, 235, 262
- vorm, nieuwe 23, 24, 28, 78, 88, 117, 257, 262
- vorm, rituele 170
- vorm, spel met de 84-6
- vorm, traditionele (zie: traditionele vormen)
- vorm, zichtbare 235, 236
- vormgeven 22, 23, 41, 42, 43, 46, 55, 76, 88, 115, 237, 259, 324, 325, 327
- Vos, Marga 300, 302
- Vos, Marjoleine de 113, 114, 248, 291, 298, 300, 304
- VPRO 215
- Vrije Jeugdkerk 189
- vrijheid en verdraagzaamheid 219, 224, 316, 322
- vrijmetselaar 136
- vrijzinnig 20, 53, 59, 79, 80, 81, 84, 93, 95, 96, 102, 11, 133, 144, 145, 149, 151, 155, 165, 186, 188, 210, 215, 219, 222, 234, 236, 238, 266, 267, 274, 301, 302, 325, 327
- vrijzinnig-christelijk 79, 179, 214, 215
- Vrijzinnig Christelijke Jeugd Centrale (VCJC) 78, 79, 146, 179, 214, 215
- Vrijzinnig Christelijke Studentenbond (VCSB) 78, 146, 179, 186, 214, 222
- vrijzinnig christendom 80
- Vrijzinnig Protestanten, Vereniging (VVP) 16, 75

- vrijzinnig protestantisme 75, 214, 215, 250
 Vrijzinnig Protestantisme, Centrale Commissie (CC) 79, 214, 215, 222
 vrijzinnige mentaliteit 80
 vrijzinnigheid 24, 78-81, 84, 89, 90, 132, 144, 145-9, 150, 151, 154, 155, 156, 187, 234, 235, 238, 240, 267, 292, 296, 297, 301, 325, 327
 Vrijzinnigen Nederland (VN, ook: NPB) 16, 84, 85, 101, 102
 vroomheid 24, 90-2, 209, 216, 260, 261
 vrouwenbeweging 67, 87, 88
 Vuyk, Simon 19, 94
 waarheid, epistemologische 150
 waarheid, formulaire (*formulaic truth*) 37, 38, 258, 275
 waarheid, praktisch-rationele 51-3
 Waveren, Henk J.J. 252, 255, 312-3
 Weber, Max 37
 Wereldraad van Kerken (WCC) 20, 79, 81, 215, 217, 219, 220
 werk 14, 43, 62, 137, 142, 145, 152, 164, 173, 176, 177, 178, 180, 200, 266, 269, 327
 Wettstein, Johann 94
 Wij geloven, wat geloven wij (WGWGW) 133, 229-241, 246-56, 287, 303
 wijsheid 114, 202, 245, 295-7, 310, 318
 'wijsheid en moed' 201, 312-314, 320
 Woodbrookers 74
 Wuthnow, Robert J. 120, 121, 326
 zingeving 21, 22, 55, 108, 113, 178, 197, 267, 276, 301, 305
 zingevingsfunctie 37, 44, 46, 60, 61, 67,
 zingevingskader 34, 38, 42, 258, 259, 270
 zingevingsstruuctuur 21, 45, 258
 Zwingli, Hyldrich 205

Over de auteur

Martijn Frank Cornelis Junte is geboren op 10 april 1972 te Waddinxveen. In 1992 behaalde hij zijn vwo-diploma aan het Gouwe College te Gouda (1991-1992). In 1993 behaalde hij zijn propedeuse Culturele Antropologie/Sociologie van Niet-westerse Samenlevingen aan de Universiteit Leiden (1992-1994). In 2001 behaalde hij zijn doctoraalexamen (hoofdvak godsdienstsociologie, bijvak antropologie) aan de faculteit Godgeleerdheid (1994-2001) met de kwalificatie 'met zeer veel genoegen'. In 2000 volgde hij de Honours Class Religion van de Universiteit Leiden. Na zijn studie werkte hij als docent godsdienst en klassieke talen aan verschillende scholen (2002-2006). In 2003 schreef hij zich in als student aan het Remonstrants Seminarium aan de Universiteit Leiden (2003-2010). Daar begon hij in 2004 als aio (2004-2009) aan het onderzoek naar 'Nieuwe vormen bij de Remonstranten'. In 2010 werd hij bevestigd als proponent van de Remonstrantse Broederschap. Hij werd predikant in Eindhoven (2010-2017), Alphen aan den Rijn (2015-2017) en Waddinxveen (2015-heden). Sinds juni 2017 is hij lid van de Commissie tot de Zaken van de Remonstrantse Broederschap. Op dit moment werkt hij als docent godsdienst op het Lyceum Vreewijk in Rotterdam (2017-heden).