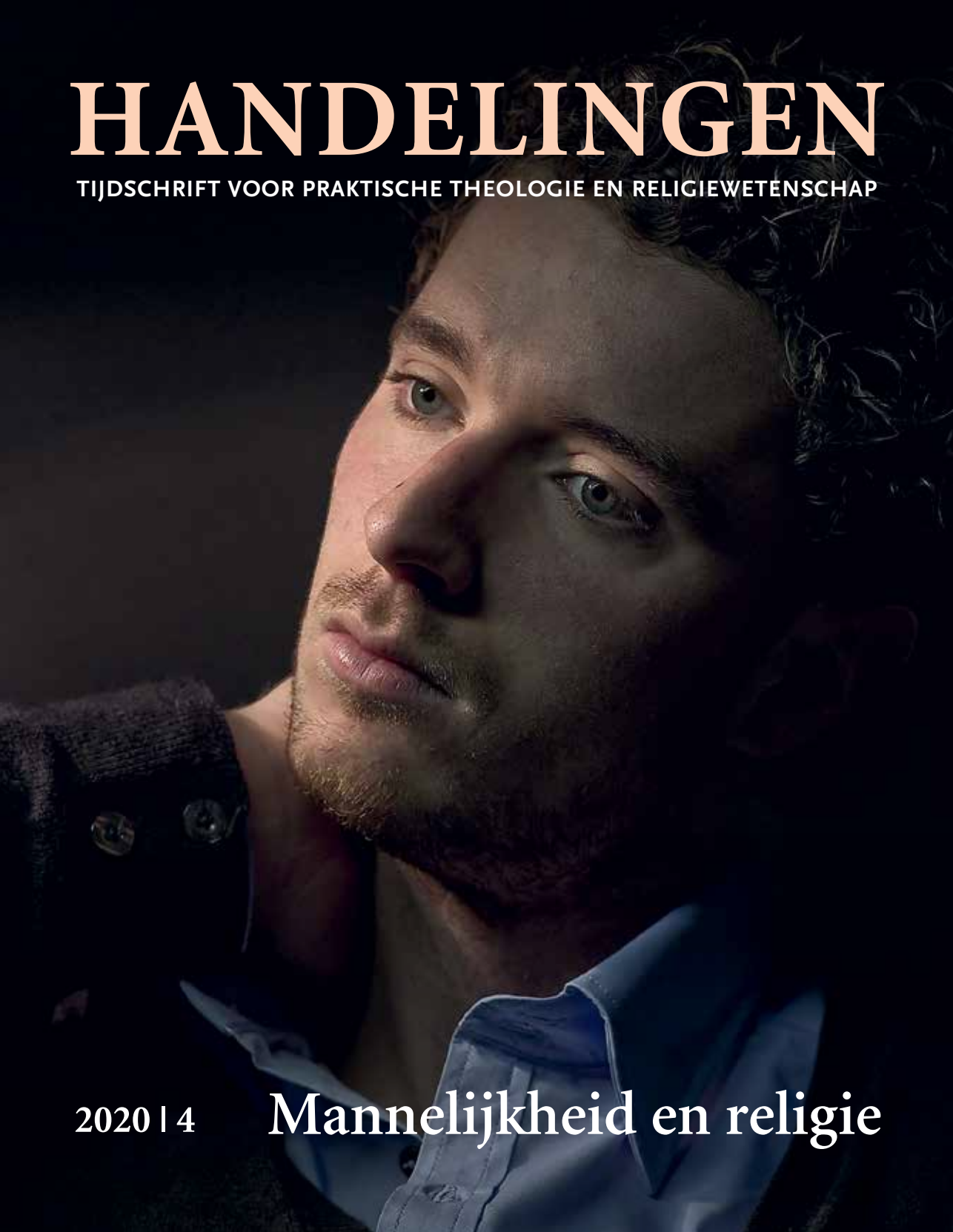


HANDELINGEN



TIJDSCHRIFT VOOR PRAKTISCHE THEOLOGIE EN RELIGIEWETENSCHAP

2020 | 4

Mannelijkheid en religie

HANDELINGEN

TIJDSCHRIFT VOOR PRAKTISCHE THEOLOGIE EN RELIGIEWETENSCHAP

THEMAREDACTIE: MARCO DERKS, PETER-BEN SMIT & KARIN NEUTEL

INHOUD

THEMACLUSTER

- 3 Inleiding: **Mannelijkheid en religie**
MARCO DERKS, PETER-BEN SMIT & KARIN NEUTEL
- 7 **Mannelijkheid in het Nieuwe Testament**
ARI TROOST
- 17 'Jezus als queer? Ocharme ...'
PETER-BEN SMIT
- 23 'Je kunt ook overdrijven'
Mannelijkheid, vegetarisme, homoseksualiteit en religie
MARCO DERKS
- 35 **De Ghanese pastor als papa van zijn gemeente**
LAURA DIJKHUIZEN
- 47 **De bekering van Franck Ribéry**
Voetbal, islam en mannelijkheid in het nieuwe Frankrijk
MARIECKE VAN DEN BERG

ONDERZOEKSPRAKTIJK

- 64 De promotie:
Secularisering en de religieuze verschillen tussen Nederlandse mannen en vrouwen
JORIS KREGTING
- 68 De scriptie:
Zin in tbs?
KEES DE BRUIJN
- 75 Trendbericht:
Kerkopbouw en praktische ecclesiologie 2017-2020
HENK DE ROEST & SAKE STOPPELS

EN VERDER: Aan de lezer | 1
In beeld | 44-45
Tips bij het thema | 15, 43, 57
Interview hoogleraar | 59
Actueel | 80

Omslag voor: Simon Rosmolen, foto Rene Rosmolen

JAARGANG 47 • 2020 | 4 • WWW.HANDELINGEN.COM

Handelingen levert een waardevolle bijdrage aan het professionele handelen van pastores, geestelijk verzorgers en andere betrokken academici, die de reflectie op de religieuze en levensbeschouwelijke aspecten van hun eigen beroepspraktijk willen verdiepen. *Handelingen* wil enthousiaste professionals een inhoudelijke oriëntatie bieden voor hun omgang met kerkleden, cliënten of personeel op terreinen van geloof, spiritualiteit, zingeving, levensoriëntatie en gemeenschapsvorming.

Redactie

dr. Jorge Castillo Guerra, prof.dr. Monique van Dijk-Groeneboer, drs. Harry Harmsen (webredacteur), Tom Lormans MA, dr. Eric Luijten, dr. Erica Meijers, drs. René Rosmolen (beeldredacteur), dr. Hans Schaeffer, prof.dr. Hans Schilderman (hoofdredacteur), dr. Ciska Stark, dr. Theo van der Zee

Redactiesecretariaat

Francisca Folkertsma-Huizer MA
Dick Ketstraat 79
6717 NZ Ede T 0318 701054
redactiesecretariaat@handelingen.com

Eindredactie

Marieke van der Giessen-van Velzen | Redactie.AMG (Zoetermeer)

Vormgeving

Frank de Wit (Zwolle)

Foto's en illustraties

Omslag en binnenwerk: René Rosmolen
Foto blz. 58: Foto Gillissen

Uitgave, administratie en advertentie-exploitatie

KokBoekencentrum
Postbus 13288, 3507 LG Utrecht
T 088 700 2780 (9.00-12.00 uur)
E handelingen@kokboekencentrum.nl

Abonnementen

Handelingen verschijnt viermaal per jaar. De jaargang loopt parallel met het kalenderjaar. De prijs van een jaarabonnement bij automatische incasso (voor een factuur betaalt u € 1,- toeslag) bedraagt in Nederland € 51,95; studentenabonnement € 27,50 (na inzending fotokopie collegekaart; abonnement buitenland € 68,65. Los nummer € 16,00 (excl. € 1,50 porto), te bestellen via www.handelingen.com. Een proefabonnement voor 2 nummers kost € 19,50. Een abonnement kan elk gewenst moment ingaan. Na het eerste jaar wordt het abonnement automatisch omgezet in een abonnement voor onbepaalde tijd met een opzegtermijn van drie maanden.

CBB

Dit tijdschrift wordt voor visueel gehandicapten uitgegeven op Daisy-cd-rom en/of in braille, grootletter of via de Elektronische Postbus. Informatie en opgave: Christelijke Bibliotheek voor Blinden en Slechtzienden Postbus 131, 3850 AC Ermelo T 0341 56 54 77 E klantenservice@cbb.nl

ISSN 0165-5411

© 2020 Uitgeverij KokBoekencentrum, Utrecht, Onderdeel VBK|Media

Niets uit deze uitgave mag worden veeleenvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm of op welke andere wijze ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Uitgeverij KokBoekencentrum vindt het belangrijk om op milieuvriendelijke en verantwoorde wijze met natuurlijke bronnen om te gaan. Bij de productie van dit tijdschrift is daarom gebruikgemaakt van papier waarvan het zeker is dat de productie niet tot bosvernietiging heeft geleid.



Ruimte

‘**H**oera, het is een jongen!’ Was dit de enige feestslinger die te koop was in feestwinkel ‘De goede keus’ of enig andere feestshop, dan was Nederland te klein. De vrouwelijke variant blijkt echter onder dezelfde feestkreet met verwijzing ‘meisje’ voor hetzelfde bedrag te koop, zij het niet in blauw maar roze. Dergelijke feestslingers zijn absoluut een alledaags verschijnsel in onze straten, maar de slinger ‘Hoera, het is een mens’ blijkt niet te koop. Inderdaad een voor de hand liggende constatering; we denken immers meteen aan alternatieven als ons iets wordt gepresenteerd en dat zou in dit geval de wenkbrauwen doen fronsen.

De aanduiding ‘jongen’ en ‘meisje’ sloten elkaar steeds uit, maar dat werd betaald met roltyperingen die steeds minder acceptabel blijken. Blauw en roze, werk en thuis, hard en zacht, om er maar enkele te noemen. Het binaire karakter van het menselijk lichaam: man en vrouw, weerspiegelt binaire codes die in het sociale verkeer nu ter discussie staan. Deels vanwege veranderende opvattingen in onze samenleving, maar in het bijzonder ook doordat diverse groepen aangeven zich in zo’n binaire geslachtsrol niet meer thuis te voelen. Zo hebben we lesbiennes, homo’s, biseksuelen, transgenders, queers, interseksuelen, aseksuelen, panseksuelen en cisgenders (LHBTQIAPC’s). Volgens sommigen vormen dergelijke identificaties een uitdrukking van ons emancipatoire gedachtegoed; volgens anderen resulteert het in een vergelijkbare man-vrouw-hokjesgeest.

Reden voor de redactie van *Handelingen* om eens stil te staan bij één van die sociale codes, namelijk ‘mannelijkheid’. En dat niet alleen omdat geslachtsrollen op dit moment ter discussie staan, maar omdat ze wellicht ook vergroeid zijn met onze religieuze tradities. Niet alleen hebben mannen in de monotheïstische religies vaak hoofdrollen, ook wordt het godsbeeld zelf vaak in die rol getypeerd. Dat op die manier tal van veronderstellingen insluipen maken Marco Derks, Peter-Ben Smit en Karin Neutel duidelijk, die voor de redactie van dit themacluster in *Handelingen* hebben getekend. Zij stellen een enkelvoudig concept van mannelijkheid ter discussie met al zijn archaïsche en impliciete labels waarmee we elkaar typeren. Wellicht ontstaat er zo toch ruimte voor die feestkreet: ‘Hoera, het is een mens’.

Hans (prof.dr. J.B.A.M.) Schilderman is hoofdredacteur van *Handelingen* en hoogleraar Religie en Zorg aan de Faculteit Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen van de Radboud Universiteit Nijmegen.
E h.schilderman@ftr.ru.nl



Mannelijkheid en religie

‘Kunnen we ons niet gewoon beperken tot thema’s die er echt toe doen? Of is dit bedoeld als tegengif tegen feministische theologie?’ ‘Ja, dit soort onderzoek is echt belangrijk, want echte mannen vind je tegenwoordig nauwelijks meer!’
 ‘Wat spannend, ik wist als man niet eens dat ik een gender had, ik dacht dat dat alleen iets voor vrouwen was!’

Dit soort reacties kun je krijgen wanneer je vertelt dat je je als theoloog wetenschappelijk bezighoudt met het thema mannelijkheid. Of je nu onderzoek doet naar heilige teksten en hun doorwerking of naar de manier waarop mannelijkheid en religie met elkaar verbonden worden in het publieke domein, meningen over de relevantie en de inhoud van dit vakgebied gaan alle kanten op.

In deze inleiding positioneren we onszelf en de inhoud van dit themanummer van *Handelingen* binnen de theologie en mannelijkheidsonderzoek. Mannelijkheidsonderzoek richt zich op dat wat maatschappelijk als ‘mannelijk’ verstaan wordt (geslacht of gender als een sociaal en cultureel gegeven). Dit gaat verder dan het onderzoeken van biologische aspecten van geslachtselijkheid (in de regel aangeduid met ‘seks’).

De eerste vraag is daarbij: waarom zou je je überhaupt met dit thema bezighouden? Een antwoord is te vinden in een klassieke uitspraak van de feministische theologe Mary Daly: ‘Als God mannelijk is, dan is de man God’.¹ De manier waarop mannelijkheid en religie met elkaar verbonden worden heeft directe maatschappelijke gevolgen. In dit geval: door God als man

voor te stellen worden mannen vergoddelijkt, op een voetstuk gezet, onaantastbaar gemaakt. Patriarchale culturen deden dit en doen dit nog altijd – soms ook in een gesecculariseerde vorm. Ook Nederland heeft een patriarchale cultuur. Een kenmerk van zo’n cultuur is vaak de onderstelling van vrouwen onder mannen als iets dat tot de natuurlijke orde der dingen behoort – met een illustratieve uitspraak van Forum voor Democratie-leider Baudet: ‘vrouwen willen overmand worden’.²

Deze natuurlijke orde wordt vaak religieus onderbouwd, maar ook een beroep op bijvoorbeeld de evolutionaire biologie als een quasi-transcendente autoriteit kan ertoe leiden dat een bepaalde vorm van ordening van de geslachten (en hun definitie) gesacraliseerd wordt, verbonden met de hoogst mogelijke, onaantastbare autoriteit. Dit heeft altijd een effect op mensen: hoe je gender gezien wordt en welke sociale rol daar vervolgens aan vastgemaakt wordt bepaalt veel in het leven. Dat dit zo is, is al een eerste belangrijke reden om het thema mannelijkheid vanuit theologisch, zeker ook vanuit praktisch-theologisch perspectief serieus te nemen.

Een tweede vraag is dan: wat is mannelijkheid eigenlijk vanuit theologisch of religieus perspectief? Hier wordt het nog boeiender dan bij de

< ‘Gnadenstuhl’, vroeg-middeleeuws

eerste vraag. Wie zelfs maar binnen een enkele religieuze traditie, zoals de christelijke traditie (en haar joodse bronnen), op zoek gaat naar ‘mannelijkheid’ komt zonder antwoord, of beter: met een hele reeks antwoorden uit.³ Want wat is nu echt, ideaal mannelijk? De vraag speelt een rol in bijbelse bronnen om mee te beginnen (vgl. ook de bijdrage van Ari Troost in dit nummer). Natuurlijk, de Bijbel komt uit een patriarchale cultuur en is ook vaak patriarchaal geïnterpreteerd.⁴ Tegelijkertijd wordt mannelijkheid steeds weer geproblematiseerd: een koninklijke superheld als David krijgt royaal op zijn donder wanneer hij zich seksueel niet kan beheersen (en er doden vallen) en Jezus wijst mannelijke almacht over vrouwen af wanneer hij het mannen verbiedt hun vrouwen weg te sturen (vgl. Marcus 10).

Ook de geschiedenis van het christendom zit vol verrassende voorbeelden: vlees eten en je seksueel uitleven gold onder de eerste monniken in de Egyptische woestijn als iets voor watjes. Voor ridders in de Karolingische tijd was naastenliefde (*caritas*) het mannelijke ideaal bij uitstek, ook in oorlogstijd. En ook in de meer recente geschiedenis zien we voorbeelden waarin christelijk gelegitimeerde mannelijkheid vormen aanneemt die je, tenminste vanuit veel gangbare ideeën over gender en religie, niet zou verwachten: juist een weergave van Jezus als een Filipijnse jongen gaf legitimiteit aan revolutionairen op de Filipijnen aan het einde van de negentiende eeuw, terwijl een transgender Jezus aan het kruis tijdens het carnaval in São Paulo in het eenentwintigste-eeuwse Brazilië de waarde en waardigheid onderbouwde van ... ja, van wie eigenlijk? Van een zomaar man, of zomaar vrouw – het voorbeeld laat zien dat

ook gebruikelijke woorden over gender aan hun grenzen kunnen stoten.⁵

Twee basale inzichten uit mannelijkheidsonderzoek komen in deze voorbeelden naar voren. Allereerst dat ‘mannelijkheid’ geen natuurlijk gegeven is maar sociaal geconstrueerd wordt. Kortom: er is geen voorgegeven mannelijkheid maar een veelvoud aan cultureel bepaalde mannelijkheden en mannelijkheid wordt in relatie tot andere sociaal-culturele identiteiten geconstrueerd. Historische voorbeelden laten zien dat ‘biologische mannelijkheid’ (i.e. ‘seks’) daarbij lang niet altijd bepalend was voor hoe iemand gezien werd. (Ook een denken in categorieën, zoals mannelijk en vrouwelijk of heteroseksueel en homoseksueel, is maar zeer beperkt bruikbaar voor andere tijden en plaatsen dan het [post]moderne Westen.⁶) Er bestaan allerlei verslagen over Egyptische vrouwen die in de vroege kerk als man het klooster in gingen – en ook als zodanig behandeld en gezien werden, om maar iets te noemen.

Dit alles wijst, ten tweede, op een centraal concept in het mannelijkheidsonderzoek, namelijk ‘intersectionaliteit’, kruispunterigheid. Wat het begrip aangeeft, is dat gender tot stand komt op het kruispunt van verschillende eigenschappen die binnen een cultuur, gemeenschap of groep in positieve of negatieve zin geassocieerd worden met, in dit geval, mannelijkheid. Klassiek zijn aspecten als etniciteit, seks en sociaaleconomische status, maar er zijn ook andere aspecten die een rol spelen, zoals omgang met seksualiteit. Wat dit laatste betreft, past een historisch voorbeeld weer goed: zo mannelijk als het nu in sommige kringen is om je seksualiteit flink uit te leven, zo onmannelijk was dat volgens antieke filosofen

en vroegchristelijke woestijnvaders. De omgang met eten is ook illustratief: veel vlees en alcohol gold in het vroege christendom als iets voor zwakkelingen, echte mannen dronken water en aten brood. Natuurlijk speelt het lichaam ook een rol: waar een man geen man kan zijn zonder besnijdenis in de ene tijd en context, geldt een besneden man op andere tijden en plaatsen als castraat.⁷ Deze lijst van voorbeelden laat zich bijna tot in het oneindige aanvullen.

Theologisch is dit van belang omdat (a) het erg lastig wordt je zomaar op ‘mannelijkheid’ te beroepen en je altijd moet vragen ‘en welke soort dan?’; (b) het ruimte schept voor een veelvoud van mannelijkheden binnen de christelijke traditie. Bovendien (c) houdt dit alles in dat bij het nadenken over mannelijkheid (of beter: mannelijkheden!) altijd de vraag gesteld moet worden welke aspecten dan meegewogen worden in welke traditie en culturele context, hoe dit onderbouwd wordt en met welk effect; theologisch nadenken zal daarbij de rol van religie en theologische overwegingen benadrukken, maar nooit andere factoren uit het oog mogen verliezen (‘intersectionaliteit’!).

Samenvattend: door een veelvoud aan theologisch gelegitimeerde mannelijkheden bloot te leggen – allemaal met eigen vormen van maatschappelijke impact – laat theologisch mannelijkheidsonderzoek in ieder geval zien dat er iets te kiezen valt en dat er niet maar één standaardmodel van, bijvoorbeeld, christelijke mannelijkheid bestaat. Daarmee verliest ook ieder beroep op ‘gewone’, ‘natuurlijke’, of ‘traditionele’ mannelijkheid zijn onschuld en zelfs zijn plausibiliteit. Maar waar dit voor de één het verlies van het paradijs betekent, is het voor een

ander bevrijding en verlossing. We hebben het ons veroorloofd om in dit nummer vooral op zoek te gaan naar die bevrijding, want wat is het verlies van het paradijs anders dan de ruimte die geschapen wordt voor een verlossing die nog veel groter is dan wat er verloren ging?

De verkenning van het thema mannelijkheid gebeurt in dit nummer van *Handelingen* via een vijftal bijdragen (naast deze inleiding). Ze belichten de relatie tussen mannelijkheid en religie op een aantal verschillende manieren en bieden zo inzicht in welke effecten verhoudingen tussen deze twee kunnen hebben.

In een bijdrage over mannelijkheid in exegetisch, met name nieuwtestamenteel perspectief, gaat Ari Troost in op de constructie van mannelijkheid in de antieke wereld. Hij laat hierin zien, enerzijds, dat mannelijkheid in die wereld eerder bepaald werd door gedrag dan door biologische sekse, en anderzijds dat het vroege christendom hier een heel eigen omgang mee ontwikkelt. Je kunt zelfs zover gaan dat hierin alternatieve idealen van mannelijkheid ontwikkeld worden.

Waar Troost ‘queer’ benaderingen van Jezus (zoals vroegchristelijke teksten van hem getuigen) noemt, werkt Peter-Ben Smit deze vervolgens nader uit in een bijdrage over dit thema. Hij benadrukt daarbij dat zulke benaderingen van breed exegetisch, systematisch en vooral ook pastoraal belang zijn.

In een op het heden gericht exploratief essay verkent Marco Derks de samenhang tussen drie thema’s die op een verrassende manier met elkaar te maken hebben als je over mannelijkheid nadent: vegetarisme, homoseksualiteit en religie. Hij stelt dat deze drie manieren van

leven en geloven alle drie met ‘anders zijn’ te maken hebben en manieren van man-zijn sterk beïnvloeden. Wie anders eet, vrijt of gelooft dan de meerderheid wordt als man ook anders man. Derks daagt zo uit om mee te denken en te ver- kennen wat er allemaal bij ‘man zijn’ kan horen.

In haar bijdrage over de pastor als papa in Ghanese gemeentes gaat Laura Dijkhuizen, zelf professioneel en persoonlijk nauw verbonden met migrantenkerken, in op man-zijn in het spanningsveld van migratie, etniciteit, en reli- gieus leiderschap. Welke vormen van man-zijn ontstaan er in deze context?

Ten slotte laat Mariecke van den Berg zien hoe ook in de publieke sfeer religie een belangrijke rol speelt: de manier waarop voetballers, mannen bij uitstek zou je denken, die zich tot de islam bekeerden, bekeken en besproken worden in een ruimte bepaald door sport, religie, en manne- lijkheid, laat eens te meer zien hoe ontzettend invloedrijk, brisant zelfs, de relatie tussen religie en mannelijkheid is en waarom aandacht ervoor zo ontzettend nodig is. Om terug te keren naar het begin van deze inleiding: ja, het is een thema dat ertoe doet!

Noten

- 1 Mary Daly, *Beyond God the Father* (Boston: Beacon Press, 1973), 19: ‘If God is male, then the male is God.’
- 2 Thierry Baudet, ‘Julien Blanc heeft volkomen gelijk,’ *The Post Online* (19 november 2014; herpublicatie op 17 maart 2017), volledig citaat: ‘De realiteit is dat vrouwen overrompeld, overheerst, ja: overmand willen worden.’ (<https://cult.tpo.nl/2017/03/17/julien-blanc-heeft-volko- men-gelijk/> – bezocht op 23 september 2020)
- 3 Iets soortgelijks geldt natuurlijk voor andere religieuze en levensbeschouwelijke tradities, vgl. Daniel Gerster en Michael Krüggeler (ed.), *God’s own gender?* (Baden- Baden: Ergon-Verlag, 2018).
- 4 Zie voor een representatieve bespreking van zulke recepties en hun overeenkomstige correctie bijvoorbeeld

de bijdragen in: Luise Schottroff, Silvia Schroer en Marie- Theres Wacker (ed.), *Bijbel in vrouwelijk perspectief* (Baarn: Ten Have, 1998) en meer recentelijk: Luise Schottroff en Marie-Theres Wacker (ed.), *Kompendium feministischer Bibelauslegung* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007).

- 5 Voor het eerste voorbeeld (en de positieve kerkelijke receptie ervan), zie: Peter-Ben Smit, ‘Masculinity and the ‘Holy Child’ of the *Birhen sa Balintawak*, *Religion and Gender* 10 (2020) 76-96; het tweede voorbeeld is eerder een voorbeeld van ‘grassroots’ claims op de christelijke traditie zonder kerkelijke goedkeuring, vgl. voor verslag- geving over de betreffende *performance* van een gekrui- sigde transgender Jezus in de context van dit carnaval, bijvoorbeeld, Javier Moreno, ‘This Transgender Actress Caused A Huge Internet Uproar After Dressing Up As Crucified Jesus In A Parade’, *BuzzFeedNews* 15 juni 2015 (<https://www.buzzfeednews.com/article/javermoreno/this-transgender-actress-sparked-a-huge-uproar-after-dressin> – bezocht op 23 september 2020).
- 6 Vgl. voor een verkenning in relatie tot een bijbelse tekst: Marco Derks: ‘“If I Be Shaven Then My Strength Will Go From Me”: A Queer Reading of the Samson Narrative’, *Biblical Interpretation* 23 (2015), 553-573.
- 7 Zie bijvoorbeeld: Karin B. Neutel en Matthew R. An- derson, ‘The First Cut is the Deepest: Masculinity and Circumcision in the First Century’, in: Ovidiu Creangă en Peter-Ben Smit (ed.), *Biblical Masculinities Foregroun- ded* (Sheffield: Phoenix Press, 2014), 228-244.

Marco (dr. M.) Derks is een katholiek en queer theoloog, en werkzaam als secretaris van de Neder- landse Onderzoeksschool voor Theologie en Religie (NOSTER).

E marcorderks@hotmail.com

Peter-Ben (prof.dr. P.B.A.) Smit is hoogleraar Contextuele bijbelinterpretatie aan de Vrije Uni- versiteit Amsterdam, bijzonder hoogleraar vanwege het Oud-Katholiek Seminarie aan de Universiteit Utrecht en hoogleraar Systematische en oecumeni- sche theologie aan de Universiteit van Bern.
E p.b.a.smit@vu.nl

Karin (dr. K.B.) Neutel is associate professor Nieuwe Testament aan de Universiteit van Umeå en docent aan de Universiteit van Oslo.
E karin.neutel@umu.se.

Mannelijkheid in het Nieuwe Testament

Waarom zouden we aandacht besteden aan mannelijkheid in de Bijbel? Is dit een modieuze bevestiging, iets wat wij aan de Bijbel opdringen, omdat het onderwerp tegenwoordig zo speelt in de samenleving? Of is mannelijkheid iets wat ook in de Bijbel zelf van betekenis is?

Een blik op de wetenschappelijke literatuur van de afgelopen vijftien jaar over dit onderwerp leert dat we bepaald niet van een modieuze bevestiging kunnen spreken. De lijst van bijbelwetenschappers die onderzoek hebben gedaan naar mannelijkheid in de Bijbel is aanzienlijk (om een paar te noemen: Mayor-domo 2006; Penner en Vander Stichele 2007; Conway 2008; Creangă 2010; Creangă en Smit 2014; Wilson 2015; Smit 2017; Troost 2019). Wat dit onderzoek duidelijk maakt is dat mannelijkheid van grote betekenis is in de Bijbel, maar dat we op een nieuwe manier over mannelijkheid in de Bijbel moeten leren nadenken om dat goed te kunnen zien. In deze bijdrage wil ik inzage geven in de resultaten van het onderzoek en de mogelijke consequenties daarvan voor onze huidige theologische praktijk. Laat ik eerst een inbedding geven van het onderzoek.

Inbedding en belang van het onderzoek

Dankzij feministisch bijbelonderzoek sinds de jaren zeventig van de vorige eeuw zijn we ons ervan bewust geworden dat bijbelboeken in het algemeen de mannelijke dominantie van hun tijd weerspiegelen, maar dat we soms ook in de teksten zelf sporen vinden van tegenbe-

wegingen, waarin zowel vrouwen als mannen participeerden in een leven naar Gods Woord. Voor vrouwen was het vaak bevrijdend te weten dat de Bijbel ook vertelt van sterke vrouwen die Gods verhaal lieten doorgaan en van vrouwen die een leidende rol in de gemeente vervulden. Dit onderzoek versterkte het zelfbeeld van vrouwen in relatie tot geloof en kerk, corrigeerde een eenzijdig mannelijk klimaat in de kerk en leidde zo vaak ook tot een grotere participatie van vrouwen in het ambtelijke werk in en vanuit de kerken.

Gaande dit onderzoek kwamen twee vragen sterk naar voren. Ten eerste, is het onderzoek naar vrouwen in de Bijbel niet te eenzijdig? Het ging alleen om de rol en betekenis van vrouwen. Dat was nodig om het al te mannelijke beeld te corrigeren, maar het was toch ongewenst dat mannelijkheid ondertussen de onuitgesproken, stille norm bleef. Er moest onderzoek komen naar de rol en betekenis van mannen in de Bijbel. Ten tweede, kunnen we eigenlijk wel spreken over vrouwelijkheid en mannelijkheid in de Bijbel? Bij dit onderscheid lijken we ervan uit te gaan dat vrouwelijk en mannelijk toen op een vergelijkbare manier functioneerden als in onze tijd. Het is echter maar zeer de vraag of



dat zo is. Het lijkt erop dat we moderne vooronderstellingen over vrouwelijk en mannelijk oplegden aan de Bijbel. Maar kunnen we wel weten wat mannelijkheid en vrouwelijkheid in de tijd van de Bijbel zelf betekenden?

Op grond van bovengenoemde twee vragen, een kritische vraag en een hermeneutische vraag, moet je in het onderzoek naar mannelijkheid in de Bijbel dus een tweeslag maken: je moet mannelijkheid kritisch analyseren alsof je al weet wat mannelijkheid is én je moet vragen of die mannelijkheid bij nader inzien wel is wat je denkt dat het is. Dit is een lastige, bijna paradoxale beweging, maar ik denk dat het wel heel belangrijk is deze tweeslag goed in het vizier te houden. Wat biedt het, bijvoorbeeld, genderdysfore en transgender mensen, of mensen die zich ongelukkig voelen bij het strikte onderscheid tussen mannelijk en vrouwelijk, als we zeggen dat het evangelie volgens Lukas zo inclusief is omdat het zowel mannelijke als vrouwelijke rolmodellen geeft? Houden we dan niet juist een moderne genderbinariteit in stand? En bovendien: gaat het Lukas wel om de inclusiviteit van mannelijk en vrouwelijk?

De vraag die ik hier aan de orde wil stellen is wat het betekende in de context van de Bijbel om man of vrouw te zijn en of dat onderscheid überhaupt betekenis heeft in de Bijbel. Vanwege de beschikbare ruimte beperk ik me tot het Nieuwe Testament. Eerst wil ik de begrippen 'seks' en 'gender' verhelderen. Daarna bespreek ik mannelijkheid in het Nieuwe Testament aan de hand van twee voorbeelden uit Lukas en Handelingen. Vervolgens ga ik in op de man-

nelijkheid van Jezus. Ik besluit met een paar overwegingen bij de mogelijke consequenties van dit alles voor de theologische praktijk.

Begripsverheldering: seks en gender

Het is goed om eerst nader te kijken naar de begrippen 'seks' en 'gender.' Het begrip seks verwijst naar het biologische of fysieke geslacht. Met gender bedoelen we gewoonlijk het hele pakket van betekenissen en verwachtingen dat de cultuur waarin je leeft vastkoppelt aan je seks. Als, bijvoorbeeld, na de geboorte van een kind in onze straat een bord in de tuin verschijnt met 'Hoera, een meisje!', dan zegt dat iets over de seks van het kind. Maar als ik op kraambezoek kom en ik zie in de wieg een baby in een roze pakje met twee blije konijntjes, dan heb ik te maken met gender.

Daar moet ik dan wel meteen aan toevoegen dat het best vreemd is om meteen bij de geboorte van een kind onderscheid te maken op grond van bepaalde fysieke kenmerken. Maar blijkbaar vinden wij vrij algemeen die fysieke kenmerken zo belangrijk dat we ze spontaan gebruiken om uiting te geven aan onze eerste vreugde. De ervaring van genderdysfore kinderen (en ook volwassenen trouwens) leert dat dit onderscheid bovendien nog eens bedrieglijk is en dat er ook nog iets is als een heel vroege ervaring van gender. Ondanks deze kanttekeningen zal ik in het vervolg gebruik maken van dit gangbare onderscheid.

Als we met dit onderscheid tussen seks en gender in gedachten naar het Nieuwe Testament kijken, dan valt op dat het Nieuwe Testament erg karig is met fysieke beschrijvingen van mannen en vrouwen. Zelfs van Jezus krijgen we

< *'Keizer Augustus', Mérida, Spanje*

geen fysieke beschrijving. Hij wordt niet eens ‘man’ genoemd, alleen ‘zoon’ en ‘heer’. Je kunt dat afdoen door te zeggen dat mannelijk nu eenmaal de norm was en dat het daarom niet gezegd hoeft te worden, maar dat argument gaat voor de tijd van Jezus niet op. Er zijn tal van beschrijvingen van beroemde mannen uit die tijd waarin ook specifiek aandacht wordt gegeven aan het uiterlijk van de man. Dat het Nieuwe Testament nauwelijks werk maakt van de sekse van Jezus en zich concentreert op zijn gedrag is dan ook veelzeggend.

Een Grieks-Romeins ideaal van mannelijkheid

Wat betekende het in Jezus’ tijd en omgeving om man te zijn? En maakte het verschil als je Joods was? In Jezus’ tijd staat de Joodse wereld al drie eeuwen onder Griekse invloed, terwijl het Joodse gebied al zo’n zestig jaar bezet is door de Romeinen, die zelf dan ook al ruim een eeuw door de Griekse cultuur beïnvloed zijn. Het is daarom voor veel aspecten riskant methodisch onderscheid te maken tussen een Joodse cultuur en een Grieks-Romeinse cultuur. Daarvoor waren beide werelden in Jezus’ tijd al te zeer verweven. Het doet meer recht aan die tijd om te denken in termen van ‘macht’ en onderscheid te maken tussen overheersers en onderworpenen.

De meeste bronnen die ons ter beschikking staan zijn afkomstig van de overheersers, de Grieks-Romeinse elite. Bronnen van onderworpenen, zoals de Joods-Romeinse historieschrijver Flavius Josephus of de Joodse filosoof Philo van Alexandrië (beiden tijdgenoten van Jezus) tonen een sterke neiging zich naar de normen

van de Grieks-Romeinse elite te richten, waarbij zij tegelijk voor aspecten van hun eigen Joodse, bijbelse gedachtegoed wel een superieure status claimen. Zo zien we dat Philo in zijn *Leven van Mozes* Mozes beschrijft als Griekse filosoof, maar wel als een superieure filosoof, de ideale wijsgeer-koning van Plato. Je mag aannemen dat het Nieuwe Testament op een vergelijkbare manier enerzijds zich aanpast aan het dominante vertoog en anderzijds een eigen superioriteit claimt.

Als we nu de beleving van mannelijkheid in die tijd proberen te begrijpen, kunnen we beginnen bij de beschikbare Grieks-Romeinse bronnen. Daarin is mannelijkheid vooral een vorm van ideaal moreel gedrag. Denk daarbij aan de beoefening van deugden als zelfbeheersing, respect voor de goden, respect voor de staat en voor je ouders, mildheid, verstandigheid, studie, eruditie en begrip, en het vermogen overtuigend te spreken in het openbaar. Bij de deugden hoorde ook dat je autonoom was en dat je de integriteit van je lichaam zorgvuldig bewaakte. Als je dit gedrag vertoonde werd je gezien als een mannelijke man.

Mannelijkheid (gender) was niet strikt gebonden aan het mannelijk lichaam (sekse). Ook vrouwen konden mannelijk gedrag tonen en werden in dat geval dan ook min of meer als mannen beschouwd. Mannen moesten altijd goed opletten, want je was nooit zeker van je mannelijkheid. Je moest je mannelijkheid verwerven door moreel juist gedrag, terwijl je door immoreel gedrag je mannelijkheid ook weer kon verliezen. Daar zit een visie op het menselijk lichaam achter (Parsons 2006). Naar medische maatstaven van die tijd was het

lichaam niet stabiel. Het lichaam bevatte vier lichaamssappen, die in de juiste onderlinge verhouding moesten staan. Goed moreel gedrag, zoals dat paste voor mannen, zorgde voor een juiste, mannelijke balans.

Het is ook zo dat goed moreel gedrag zorgde voor een mooi ideaal lichaam, terwijl, omgekeerd, een mismaakt of geschonden lichaam een indicatie was dat er wel iets met je gedrag mis moest zijn. Zo komt het dat het beroemde standbeeld van keizer Augustus van Prima Porta, met zijn uitgestoken arm en zijn ideale klassiek-Griekse uitdrukking, de boodschap uitstraalt: hier is de ideale man. Vissers daarentegen of landbouwers, heel gewone mensen, werden lelijk afgebeeld. Niet omdat ze feitelijk lelijk waren, maar omdat ze maar gewone mensen waren die geen ideaal lichaam konden verwerven omdat ze niet in staat geacht werden tot moreel hoogstaand gedrag.

Mannelijkheid en Zacheüs

Hoe zien we deze Grieks-Romeinse mannelijkheid terug in het Nieuwe Testament? Ik geef twee voorbeelden uit Lukas en Handelingen, omdat deze twee boeken (eigenlijk twee delen van één werk) naar mijn idee het meest direct de Romeinse elite aanspreken. Het eerste voorbeeld is het verhaal van Zacheüs, het tweede voorbeeld is het verhaal van Filippus en de eunuch uit Ethiopië.

Zacheüs klonk in een boom om Jezus te zien (Luk. 19:1-10). Hij was namelijk 'klein van stuk'. Deze informatie over het uiterlijk van Zacheüs is opvallend. In het Romeinse denken betekende dit 'klein van stuk' dat er iets mankeerde aan zijn mannelijkheid. Aan zijn lichamelijke

gestalte was te zien dat er iets mis was met zijn morele gedrag. Maar wat? De tekst suggereert dat hij mensen had bestolen en afgeperst. Dat zijn excessen die afbreuk deden aan je mannelijkheid.

De reactie van Jezus is grensoverschrijdend: zonder eerst iets te vragen zegt Jezus meteen dat hij in Zacheüs' huis wil zijn. Iemands huis binnengaan betekent dat je met iemand een relatie aangaat: je laat je door iemand ontvangen en maakt je tijdelijk afhankelijk van iemand. Jezus levert dus op voorhand zowel zijn autonomie in als zijn eigen 'respectabiliteit'. Anders gezegd, Jezus levert een stukje mannelijkheid in. Blijkbaar is dit voldoende om het gebrek van Zacheüs te compenseren. Zacheüs reageert althans meteen met twee mannelijke deugden: mildheid, door de helft van zijn bezit aan de armen te geven, en rechtvaardigheid, door te vergoeden wat hij anderen heeft afgeperst.

Het verhaal van Zacheüs spreekt niet alleen Romeinse genderverwachtingen aan, het claimt tegelijk superioriteit van de Joodse gedragsregels. De vergoedingen die Zacheüs belooft, vinden we namelijk terug in Exodus 22. Zacheüs maakt zijn zondige gedrag goed door zich weer te houden aan de geboden van de Thora. Het verhaal over Zacheüs maakt dus gebruik van het dominante vertoog rond mannelijkheid om een op zich Joodse houding voor het voetlicht te brengen. Gaat het daarmee over mannelijkheid? Niet als je het over sekse hebt. Wel als je het over gender hebt. Naar de maatstaven van die tijd wordt Zacheüs weer een mannelijke man. Speculeren mag natuurlijk niet, maar hij hoefde vast nooit meer in bomen te klimmen!

De Ethiopische eunuch

Het tweede voorbeeld is het verhaal van de eunuch van de koningin van Ethiopië (Hand. 8:26-39). Deze man heeft vanuit het perspectief van de Romeinse elite echt alles tegen. Als eunuch is hij ontmand, zijn lichamelijke integriteit is ernstig geschonden. Verder komt hij uit Ethiopië, wat net buiten de grenzen van het Romeinse rijk lag. Uit de beschrijving van de Romeinse geograaf Strabo weten we dat voor de Romeinen de regel gold: hoe verder van Rome, hoe raarder volk. Bovendien waren Ethiopiërs voor de Romeinen synoniem met ‘zwarte mensen’, wat neerkwam op ‘geen echte mannen’ (racisme bestond ook toen al). En dan is de eunuch nog in dienst van een vrouw, wat ook ontmannelijkend werkte.

De eunuch is wel op de goede weg. Hij reist zoals het een lid van de Romeinse bestuurselite betaamt: in een gesloten reiswagen. Hij doet wat hooggeplaatste en rijke Romeinen onderweg doen: hij leest, want studeren is een deugd. Uiteraard leest hij hardop, men kende nog niet de gewoonte in stilte te lezen. Hij leest een ongetwijfeld Grieks boek met de tekst van de profeet Jesaja. Zullen zijn morele kwaliteiten (elite, studeren) opwegen tegen zijn gebreken (ontmand, vreemdeling, in dienst van een vrouw)? Blijkbaar niet, want als Filippus vraagt of hij begrijpt wat hij leest, vraagt hij om uitleg. Begrijpend lezen was wel een van de hoogste deugden in het spectrum van mannelijkheid, dus de tragiek van de eunuch is hier kernachtig samengevat. Hij begrijpt niet omdat hij gezien zijn gebreken niet kan begrijpen.

Hiermee zijn we bij een kernpunt van het evangelie van Lukas gekomen. In de proloog op

het evangelie gebruikt Lukas hetzelfde werkwoord ‘begrijpen’: hij heeft het hele verhaal van het begin af aan zorgvuldig beschreven ‘opdat jij de betrouwbaarheid begrijpt van de woorden waarin jij bent onderwezen’ (Luk. 1:4) De lezer wordt dus aangespoord tot een onderneming die in principe tot ideale mannelijkheid leidt. Lukas mag dan bekend zijn om zijn aandacht voor mannen én vrouwen (seks), het doel van het evangelie is een hoge mate van mannelijkheid (gender).

Filippus onderwijst de eunuch, zodat hij begrijpt. Terstond wil de eunuch zich laten dopen. Ik vermoed dat we deze doop moeten zien in hetzelfde perspectief als Paulus geeft in Galaten 3:27, waar de doop in Christus betekent dat je met het lichaam van Christus bekleed wordt. Je krijgt een nieuw lichaam, vrij van het onderscheid tussen Jood en Griek, slaaf en vrije, mannelijk en vrouwelijk. De doop van de eunuch zal betekenen dat hij een nieuw lichaam krijgt, niet mannelijk of vrouwelijk qua seks, maar wel mannelijk qua gender (over Galaten 3:27-28 valt nog veel meer te zeggen, zie met name: Neutel 2015).

Mannelijkheid en Jezus

Hoe zit het nu met Jezus zelf? Op het eerste gezicht zit het met zijn mannelijkheid wel goed. Hij verkondigde een hoogstaande wet, toonde mildheid en zelfbeheersing (behalve dan wellicht die ene keer toen hij de wisselaars in de Tempel zag) en was in staat goed en overtuigend in het openbaar te spreken. Maar Jezus was ook grensoverschrijdend. Een voorbeeld zagen we al in het verhaal van Zacheüs. Ook in andere situaties hield Jezus zich niet aan de

dominante code van mannelijkheid. Het meest opvallende voorbeeld is de gang van zaken rond zijn arrestatie en dood. Jezus liet zich, heel onmannelijk, zonder verzet arresteren, bespotten, mishandelen en uiteindelijk zelfs doden. Jezus gooide zijn lichamelijke integriteit te grabbel. Hoe gaan de Evangelien hiermee om?

De Evangelien zijn niet eenduidig in hun reactie op Jezus' dood. In Johannes geeft Jezus zijn leven vrijwillig voor zijn vrienden in gehoorzaamheid aan zijn Vader (Joh. 15:13-15). Dat is taal die aansluit bij het Romeinse denken over mannelijkheid. De elite zal het respect voor de vader gewaardeerd hebben. Maar wat niet aansluit is dat Jezus met lichaam en al opstaat uit de dood. Daarbij legt Johannes er ook nog eens de nadruk op dat dit niet een nieuw mooi mannelijk lichaam is, maar hetzelfde geschonden ontmannelijkte lichaam, doorboord bij de kruisiging (Joh. 19:34) en na zijn verrijzenis tastbaar voor zijn leerlingen (Joh. 20:24-29). Dit moet onacceptabel geweest zijn voor een elitair publiek. Maar voor een grote massa van mensen die in de ogen van de elite op een of andere manier altijd een lelijk lichaam hadden: vissers, landarbeiders, vreemdelingen, buitenlanders, besneden mensen of onverzorgde weduwen, moet dit echter wel wat betekend hebben. Opvallend is dat Matteüs en Lukas een andere focus leggen bij het verzeen lichaam. Hier is geen spoor te bekennen van een geschonden lichaam. Jezus is zelfs moeilijk of niet te herkennen, wat suggereert dat zijn lichaam veranderd is. Matteüs en Lukas laten zo ruimte over voor de gedachte dat Jezus na zijn verrijzenis een ideaal mannelijk lichaam heeft. In dit verband is het goed te bedenken dat de

oudste afbeeldingen van Jezus nu net de ideale jonge man laten zien en niet de gehavende mens.

Onze reactie op Jezus' mannelijkheid

Begin 2018 kwam de Zweedse priester Susan Senter landelijk in het nieuws omdat zij Jezus aansprak met een genderneutraal voornaamwoord, een mogelijkheid die de Zweedse taal biedt (Edwards 2017). Zij had een duidelijk hermeneutisch punt: het was niet haar bedoeling de mannelijke sekse van Jezus ter discussie stellen, maar wel de manier waarop wij ons nu Jezus' mannelijkheid voorstellen (als gender). Volgens Senter staan onze tijdgebonden voorstellingen van Jezus in de weg als we het Nieuwe Testament lezen. Beter zou het daarom zijn volgens Senter om je Jezus voor te stellen als iemand die de fysieke beperkingen overstijgt, als iemand die méér is dan 'een hem' of 'een haar.'

De uitleg van Senter snijdt hout. De sekse van Jezus is in het Nieuwe Testament geen relevant gegeven, terwijl hij qua gender – naar normen van die tijd – grensoverschrijdend is. Peter-Ben Smit (2018) heeft in reactie op Senter gesuggereerd dat Jezus' mannelijkheid zelfs voor die tijd ongebruikelijk was en niet in een hokje paste. Op grond daarvan noemt hij Jezus 'queer,' waarmee hij een Engelse term gebruikt die aangeeft dat iemand, gezien de beleving van zijn of haar sekse, niet onder één noemer te brengen is en dat hij of zij zich wil onttrekken aan cultureel bepaalde gender-identiteiten (Smit 2017). Of Jezus' optreden voor die tijd echt uniek was zou nog nader onderzocht moeten worden. Wel is duidelijk dat 'mannelijkheid' een heel ongelukkig woord is om te spreken over Jezus' gender.

Het woord mannelijkheid wekt bij ons verkeerde verwachtingen. In Jezus' tijd gaat het om hoe je je verhoudt tot het ideaal van de Grieks-Romeinse elite en om de mate waarin je op grond van je positie gedoemd was te behoren tot de grote massa van gehavende en kansarme mensen. De vraag die het Nieuwe Testament opwerpt is hoe deze 'kleine mensen' ook deelnemen aan het grote dominante verhaal, ja zelfs hoe zij nog meer dan de elite zelf vrijgekocht of bevrijd zijn tot een nieuw lichaam in het perspectief van de Joodse wet. Het oude lichaam, dat in het heersende vertoog een belemmering is en een voortdurende herinnering aan je kansarme bestaan, verandert door deel te nemen aan het verhaal van Jezus.

Conclusies en perspectief

Onderzoek naar mannelijkheid in de Bijbel is in de eerste plaats nodig om de vanzelfsprekende stilte van de mannelijke dominantie te doorbreken. Wanneer we in concrete situaties een voorbeeld nemen aan bijbelse teksten is het goed te weten dat de beschrijving van mannelijkheid en vrouwelijkheid context-gebonden is en niet zomaar overgeplant kan worden naar onze tijd. Tegelijk echter kunnen we er niet vanuit gaan dat we weten wat mannelijkheid in de Bijbel betekent. Voor de periode van het Nieuwe Testament is mannelijkheid wel de heersende norm, maar bij nadere beschouwing gaat het om de moraal van een heersende klasse die vooral te maken heeft met gedrag.

Het Nieuwe Testament participeert in dit denken, maar gaat er ook kritisch mee om. De mensen die er per definitie niet aan konden voldoen, de gewone 'kleine mensen', krijgen nu

juist een kans. Met name in Jezus zien we hoe hij de dominante norm voor mannelijkheid voor die tijd oprekt en doorbreekt, waarbij een zeker Joods superioriteitsgevoel ten aanzien van Grieks-Romeinse normen mee lijkt te spelen. Het perspectief is een nieuw lichaam, wat in het denken van die tijd betekent dat je vrij en autonoom bent. De mate waarin Jezus in zijn tijd uniek is in zijn eigenzinnig optreden verdient nader onderzoek.

Voor ons is dit een les om heel voorzichtig om te gaan met woorden als mannelijk en vrouwelijk in de Bijbel. Ze betekenen niet wat we op het eerste gezicht denken dat ze betekenen. Als we ze onnadenkend als etiketten gebruiken, kunnen we er mensen mee vastpinnen, terwijl de verhalen in het Nieuwe Testament juist laten zien dat het gaat om een breed scala van mensen waarin het onderscheid tussen mannelijk en vrouwelijk niet meer aan de orde is.

Literatuur

- Brittany, E. (2015). *Unmanly Men: Refigurations of Masculinity in Luke-Acts*. Dissertation Princeton Theological Seminary 2012; Oxford: Oxford University Press.
- Conway, C.M. (2008). *Behold the Man: Jesus and Greco-Roman Masculinity*. Oxford: Oxford University Press.
- Creangă, O. (ed.) (2010). *Men and Masculinity in the Hebrew Bible and Beyond*. Bible in the Modern World, 33; Sheffield: Sheffield Phoenix.
- Creangă, O. & Smit, P.-B. (eds) (2014). *Biblical Masculinities Foregrounded*. Hebrew Bible Monographs, 62; Sheffield: Sheffield Phoenix.
- Edwards, C. (2017). Swedish church defends gender neutral pronoun for Jesus. In *The Local Sweden*, December 29, 2017. <https://www.thelocal.se/20171229/swedish-church-labels-jesus-with-gender-neutral-pronoun>.
- Mayordomo Marín, M. (2006). Construction of Masculinity in Antiquity and Early Christianity. *Lectio Difficilior*, 2: 1-33.
- Neutel, K.B. (2015). *A Cosmopolitan Ideal: Paul's Declaration 'Neither Jew nor Greek, Neither Slave nor Free, Nor Male and Female' in the Context of First-Century Thought*. Londen: Bloomsbury.
- Parsons, M.C. (2006). *Body and Character in Luke and Acts: The Subversion of Physiognomy in Early Christianity*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Penner, T.C. & Vander Stichele, C. (eds.) (2007). *Mapping Gender in Ancient Religious Discourses*. Biblical Interpretation Series, 84. Leiden: Brill.
- Smit, P.-B. (2017). *Masculinity and the Bible: Survey, Models, and Perspectives*. Leiden: Brill.
- Smit, P.-B. (2018). Was Jezus 'gewoon mannelijk'? Dat is maar zeer de vraag. *Trouw*, 18 januari 2018, p. 21.
- Troost, A. (2019). *Exegetical Bodybuilding: Gender and Interpretation in Luke 1-2*. Proefschrift Universiteit Utrecht.

Ari (dr. A.C.) Troost is docent Nieuwe Testament aan de Protestantse Theologische Universiteit, locatie Groningen.
E aristroost@gmail.com

TIPS BIJ HET THEMA

EXPOSITIES

'Body Language', Catharijneconvent, Utrecht, t/m 17 januari 2021

Van wandelende heiligen zonder hoofd tot Jezus die als een druif wordt uitgeperst. Welkom in de intrigerende belevingswereld van de middeleeuwen. T/m 17 januari toont Museum Catharijneconvent de meest fascinerende verbeeldingen van het lichaam uit het tijdvak 1300-1500. Het lichamelijke werd in die periode namelijk op een totaal nieuwe manier afgebeeld. Wat zat hier achter? En tot welke – in hedendaagse ogen – merkwaardige kunst leidde dit?

'What a genderful world', Tropenmuseum, Amsterdam, t/m 3 januari 2021

Gender is een *hot topic*: gendervrije wc's, de NS met 'beste reizigers' en de HEMA zonder jongens- of meisjeslabels. Deze tentoonstelling laat zien dat wat we als mannelijk of vrouwelijk zien grotendeels cultureel bepaald is. Op Fiji dragen politiemannen een rok. In het Westen is roze pas sinds de jaren vijftig een meisjeskleur. Hij en zij bestaan niet in de Turkse taal. En naast mannelijk en vrouwelijk kent Mexico een derde gender: muxe. Dit en meer laat de tentoonstelling zien aan de hand van collectie, fotokunst, mode en persoonlijke verhalen.



‘Jezus als queer? Ocharme ...’

De titel boven dit artikel is van *Trouw*-columnist Ephimenco en stond in 2018 boven zijn reactie op een opiniebijdrage van mijn hand, dat precies dat betoogde: de term ‘queer’ is uitstekend geschikt om Jezus, zoals hij in de (canonieke) evangeliën geportretteerd wordt, weer te geven.

Bij deze columnist zorgde dit voor kortsluiting, gezien zijn samenvatting dat ik Jezus tot ‘een ‘queer’, een hybride creatie van genderstudies’ zou hebben ‘laten muteren’, iets wat hij graag in het laatste ‘extreme tot krankzinnige standpunten’ stopt.¹ Natuurlijk ben ik Ephimenco erkentelijk voor de extra aandacht die hij aan dit belangrijke thema geeft. Zijn bijdrage is bovendien een prima uitgangspunt om te verhelderen waar het precies om gaat wanneer het woord ‘queer’ gebruikt wordt om Jezus van Nazareth te beschrijven.

Ik doe dit in drie stappen. Eerst geef ik aan wat er in genderstudies onder ‘queer’ verstaan wordt en hoe het begrip ingezet wordt om mensen te beschrijven. Vervolgens ga ik in op een perikoop uit het Evangelie volgens Marcus (7,24-30) en laat zien waarom ‘queer’ verhelderend kan helpen om Jezus’ genderidentiteit te beschrijven (meer dan het woord ‘mannelijk’ of het antoniem ‘onmannelijk’ of zelfs ‘vrouwelijk’). Ten slotte betoog ik dat bijbellezen met aandacht voor ‘queer’ identiteiten theologisch en pastoraal van belang is. Op deze manier hoop ik te laten zien wat de meerwaarde van

‘queer’ benaderingen is – juist en vooral ook voor mensen die zich (zoals ikzelf) niet als ‘queer’ zouden identificeren. De bijdrage borduurt voort op de bijdrage van Ari Troost (blz. 7-15) en is thematisch verwant met het uitdagende gedachte-experiment van Marco Derks (blz. 23-33). Beide auteurs ben ik ook schatplichtig als het om denken over gender en queer benaderingen gaat.

Queer?

Het Engelse woord ‘queer’ betekent zoveel als ‘vreemd’. Het heeft zijn link met geslachtenheid in de late negentiende eeuw gekregen als scheldwoord voor (meestal mannelijke) homoseksuelen en bij extensie voor iedereen die op het gebied van geslacht of seksualiteit van de geldende normen afwijkend gedrag vertoonde.² Vanaf de jaren tachtig in de twintigste eeuw werd het een soort geuzennaam voor mensen die niet pasten of wilden passen in de maatschappelijke rolpatronen van de heteroseksuele (en monogame) man of vrouw. Dit schuurde in het bijzonder met de manier waarop man- en vrouw-zijn ingevuld werd vanuit het burgerlijke, ‘victoriaanse’ paradigma zoals dit vanaf het midden van de negentiende dominant werd in grote delen van Europa en Noord-Amerika

< *Jezus*, tekening René Rosmolen

en de van hen afhankelijke en cultureel door hen bepaalde delen van de wereld. ('Cisgender heteronormativiteit' en 'heteropatriarchaliteit' zijn andere begrippen die hierbij passen.) De mensen die het woord 'queer' zo voor zichzelf in aanspraak namen worden nu meestal beschreven als de LGBTIQ+-gemeenschap.

De 'queer studies' kwamen vervolgens op als academische discipline, in eerste instantie gericht op het onderzoeken van deze 'andere' vormen van geslachtelijkheid en seksuele identiteiten in heden en verleden. Al snel kreeg het een bredere agenda, die de culturele vanzelfsprekendheden, zoals de normaliteit van heteroseksualiteit en denken over gender in termen van (vooral) man en vrouw, ging problematiseren. Zulke vanzelfsprekendheden werden vaak als door de natuur voorgegeven gezien. Onderzoek liet echter zien dat dit sterk te relativiseren viel. Theoretici zoals Judith Butler (met op de achtergrond altijd het werk van Michel Foucault) ontwikkelden een opvatting van identiteit waarin je bent wat je doet, niet doet wat je bent. De technische term is 'performativiteit': je bent je gedrag en dat bevrijdt niet alleen van de dwang om 'natuurlijk gedrag' (dat eigenlijk *cultureel bepaald* gedrag is) te vertonen, maar het betekent ook dat identiteit voortdurend in beweging is: iedere 'voorstelling' van jezelf is immers weer een beetje anders dan de vorige.

Dit betekent ook dat het in 'queer studies' uiteindelijk om veel meer gaat dan om alleen gender, laat staan alleen homoseksualiteit. Het gaat erom hoe identiteit gevormd wordt, welke normen daarbij een rol spelen, waar die vandaan komen, welk effect die hebben én hoe die ter discussie gesteld kunnen worden. 'Queer

studies' is zo een kritische discipline die uitgaat van het 'vreemde' om zo het 'normale' te kunnen ontmaskeren als veel minder natuurlijk of noodzakelijk dan dat het woord 'normaal' suggereert.³ Eigenlijk doet 'queer studies' zo niet veel anders dan iedere vorm van goede wetenschap: falsificeren, op zoek gaan naar het ene rafeltje aan een theorie of betoog, om daar net zo lang aan te trekken totdat je het hele breiwerk moet herzien. Is dat soms irritant? Zeker! Maar het is vooral bevrijdend en leidt tot nieuw inzicht. Ook in de theologie.

Jezus: meer dan mannelijk of onmannelijk

Om te laten hoe een queer benadering er in de theologie kan uitzien, concentreer ik me op de uitleg van een bijbeltekst en daarbij op een punt dat queer studies vanaf het begin heeft bezighouden: opvattingen over en de omvang met mannelijkheid en vrouwelijkheid, kortom: geslacht.⁴ Hier gaat het me vooral om het geslacht van Jezus.⁵

De perikoop is Marcus 7,24-30 en ik lees hem op de achtergrond van redelijk typische en wijdverbreide opvattingen over mannelijkheid in de antieke wereld. Waar deze uit bestonden zet Ari Troost elders in dit nummer in meer detail uiteen. Van belang is me hier vooral dat ideaaltypische mannelijkheid met de beheersing van zichzelf en die van anderen te maken had, dat de publieke ruimte bij uitstek was om zich als man te bewijzen, terwijl de sfeer binnenskamers als onmannelijk en typischer vrouwelijk gold. Eer en aanzien waren, mits verworven op de juiste gronden (zoals zelfbeheersing, maar ook ethisch juist gedrag, waaronder thema's zo-

als dapperheid en vroomheid viel), daarbij van groot belang voor de ideale man. Diens mannelijkheid stond echter ook voortdurend ter discussie: zelfbeheersing en eer kon je ook weer verliezen, en iemand zou je zomaar de baas kunnen zijn, fysiek of verbaal. Mannelijkheid was, met andere woorden, een precair gegeven.

In Marcus 7,24-30 staat een confrontatie tussen Jezus en een (nameloze) 'Griekse, afkomstig uit Syro-Fenicië' (7,26) centraal. Zij klopt bij Jezus aan wanneer die zich eigenlijk verstopt: hij is na een nogal pittige redevoering uit Galilea weggegaan (7,24; vgl. 7,1-23). Nu houdt hij zich op in Tyrus, buiten Galilea, zit binnenskamers en wil niet dat iemand weet dat hij daar is. Dat lukt niet goed: hij kan niet onopgemerkt blijven, vertelt Marcus. Je ziet Jezus bijna achter gesloten luiken zitten. Het houdt de vrouw die hier optreedt niet tegen. Zodra ze hoort dat hij daar binnen zit, stormt ze door de deur heen, werpt zich aan zijn voeten en vraagt hem haar te helpen. Ze heeft hier alle aanleiding toe: haar dochtertje is in de macht van een onreine geest. Jezus wil hier niets van weten en geeft haar een tamelijk grof antwoord: 'Laat eerst de kinderen volop te eten krijgen, want het is niet goed om het brood van de kinderen te nemen en het aan de hondjes te geven' (7,27).

De vrouw gaat meteen tegen Jezus in. Ze pakt het beeld dat Jezus gebruikt op en draait het naar haar eigen voordeel toe: 'Heer, ook de hondjes onder de tafel eten van de kruimels van de kleintjes' (7,28). Op z'n minst is ze nogal gevat. Jezus geeft toe: 'Omdat u dit zegt: ga maar terug, de demon is al uit uw dochter weg' (7,29).

Marcus maakt het de lezer daarna nog even spannend en laat zien hoe subtiel hij kan vertellen: stapje voor stapje laat hij de lezer met de vrouw mee terug naar huis gaan, haar dochtertje vinden, in haar bed, en pas helemaal aan het einde is er de opluchting: de demon is echt verdwenen: 'Ze ging naar huis, waar ze haar kind in bed vond, terwijl de demon verdwenen was' (7,30).

Het is een spectaculair verhaal. Op het eerste gezicht vanwege de succesvolle duiveluitdrijving, maar er zit ook echt spektakel in het optreden van de vrouw zelf. Bijna perfect zijn 'typische' mannen- en vrouwenrollen hier gespiegeld. Jezus verstopt zich binnenshuis, waar vrouwen 'horen' te zijn, terwijl mannen hun mannetje staan op het marktplein, zoals Jezus eerder in Marcus 7 nog flink gedaan heeft. Dan probeert hij zich te weren, met een handige en behoorlijk assertieve opmerking die de vrouw die hem binnenshuis komt storen bedoelt af te poeieren. Zo ben je het als lezer van Jezus gewend: wie iets van hem wil wat hij niet wil, krijgt de rekening gepresenteerd. Hier gaat het echter anders: Jezus laat zich door deze vrouw aanspreken, terechtwijzen zelfs en verandert van mening. Zeker, het brood is eerst voor de kinderen, maar als er wat op de grond valt is dat voor de hondjes. Kortom: hij moet niet zeuren, er is genoeg brood, ook voor de vrouw en haar dochtertje. Jezus beweegt met haar mee, hij zegt zelfs dat hij de boze geest uit het dochtertje van de vrouw uitdrijft vanwege dat wat ze gezegd heeft (7,29). De vrouw gaat naar huis en inderdaad, haar dochtertje is genezen (7,30).

Vanuit een 'queer' perspectief gelezen gebeurt

hier ontzettend veel in heel korte tijd. Zoals gezegd concentreer ik me daarbij op Jezus. Vanaf het begin stript het verhaal Jezus van een reeks eigenschappen die als typisch mannelijk gelden: hij verstopt zich, en is dus niet dapper maar geeft zich over aan vrees, de mensen die hij eerder toegesproken heeft zijn hem te veel geworden. Door als man binnenskamers te gaan zitten beweegt hij zich bovendien ook nog eens niet in het mannelijke openbaar, maar op vrouwelijk gebied. Bovendien kan hij zichzelf daar ook niet vrijwaren van meer aandacht dan hem lief is: uitgerekend een vrouw, en ook nog eens een buitenlandse, loopt gewoon binnen. Ze valt dan wel aan zijn voeten, maar weet vervolgens van geen wijken als het om haar verzoek gaat: Jezus moet en zal de boze geest uit haar dochtertje uitdrijven. De lezer van het evangelie krijgt daarbij een woordelijk verslag van een toch wat verrassende, en, gemeten naar antieke maatstaven: bepaald onmannelijke nederlaag van Jezus in de discussie. Het slot is dan weer verrassend: zonder maar een vinger uit te steken of de boze geest maar te hoeven toespreken is Jezus oppermachtig, hij deelt de vrouw dat de geest haar dochtertje verlaten heeft en het is ook zo.

Hier valt Jezus niet te vangen in het ene of andere genderhokje van zijn tijd: hij is zowel machtig (hij drijft de demon uit) als ook machteloos, hij beweegt zich op vrouwelijk gebied en weet daarbij daar geen stand te houden, maar blijft de succesvolle hoofdpersoon – Marcus lijkt daarbij geen moeite met het verhaal te hebben: hij vertelt de episode gewoon en doet niets om Jezus' mannelijkheid toch nog een beetje op te poetsen.

Wat er aan de hand lijkt te zijn in deze

interactie tussen Jezus en een vrouw (net als in een eerdere tekst, in Marcus 5, waarin een bloedvloeiende vrouw ook tamelijk invasief een beroep op Jezus' macht doet) is dat het gehoor geven aan de oproep van de vrouw veel belangrijker is dan het vasthouden aan het ene of andere ideaaltypische rolpatroon wat mannelijkheid betreft. Het vormgeven aan Gods koninkrijk, zou je kunnen zeggen, want dat is de rol van exorcismen steeds: ze geven uitdrukking aan Gods bevrijding die in Jezus nabij gekomen is en alles overtreft. Al het andere, ook genderrollen de ene of de andere kant op zijn daaraan ondergeschikt – ten dienste staan van het koninkrijk Gods maakt Jezus zo queer als het maar kan: hij past niet in menselijke, al te menselijke hokjes van geslachtelijkheid, maar alleen in het hokje van God en diens bevrijdende heerschappij.

Theologische en pastorale perspectieven

Terugblikkend op het bovenstaande wil ik twee lijnen combineren die weleens uit elkaar gehouden worden, maar elkaar mijns inziens versterken: het systematisch-theologische en het pastoraal-theologische (en dit op de achtergrond van een hermeneutisch geïnformeerde exegese – interdisciplinariteit is niet alleen een modewoord maar vaak ook nuttig).

Wat in deze perikoop over Jezus Christus gezegd wordt (christologie) en wat dat betekent voor ons mens-zijn (theologische antropologie) is allereerst systematisch-theologisch van belang. De manier waarop Jezus als mens aan zijn mens-zijn gestalte geeft, is theologisch richtinggevend voor het mens-zijn van Jezus'

volgelingen. Zodra blijkt dat Jezus als de mens die God op aarde representeert (als verkondiger van Gods heerschappij) niet past in de kaders van het denken over (ideaal-)typisch mannelijk (of onmannelijk) gedrag zoals dat in de maatschappij van zijn tijd gold, dan legt dit bloot dat deze opvattingen over (on)mannelijkheid slechts menselijk, al te menselijk zijn. Door juist met en via Jezus te werken, trekt God hele andere lijnen. Gods opvattingen over wat goed, 'natuurlijk' gedrag is voor een 'biologisch mannelijke' mens als Jezus, lijken heel wat verder te gaan dan wat mensen zich zoal voorstellen.⁶

Pastoraal-theologisch is het inzetten bij queer benaderingen ook van belang, juist ook via de exegese.⁷ Wie ziet dat mensen in de Schrift een stuk vreemder, 'queerer' zijn, op het punt van geslacht maar ook verder, vindt daarin alle aanleiding om verder te gaan dan tolerantie voor de vreemde, queer persoon, die niet langer als een gedoogde vreemdeling, maar als lid van het lichaam van Christus gezien moet worden. Zij staan in een lange rij van uiterst queer lidmaten van dit lichaam, dat, om die reden en omdat het het lichaam van Jezus Christus is, zo queer is als wat.

Peter-Ben (prof.dr. P.B.A.) Smit is hoogleraar Contextuele bijbelinterpretatie aan de Vrije Universiteit Amsterdam, bijzonder hoogleraar vanwege het Oud-Katholiek Seminarie aan de Universiteit Utrecht en hoogleraar Systematische en oecumenische theologie aan de Universiteit van Bern, Zwitserland.
E p.b.a.smit@vu.nl

Noten

- 1 Voor de bijdrage van Sylvain Ephimenco en mijn tekst zie respectievelijk: Sylvain Ephimenco, 'Jezus als queer? Ocharme...', *Trouw*, 20 januari 2018, [trouw.nl/opinie/jezus-als-queer-ocharme-b070fdab/](https://www.trouw.nl/opinie/jezus-als-queer-ocharme-b070fdab/); en Peter-Ben Smit, 'Was Jezus 'gewoon mannelijk'? Dat is maar zeer de vraag', *Trouw*, 18 januari 2018, <https://www.trouw.nl/opinie/was-jezus-gewoon-mannelijk-dat-is-maar-zeer-de-vraag--a3ea60fe/>
- 2 Zie voor een boek dat inleidt in queer benaderingen en dat bijzondere aandacht voor een reeks theologische thema's heeft: Gerard Loughlin (red.), *Queer Theology: Rethinking the Western Body* (Oxford: Blackwell, 2007).
- 3 Daarbij kijken 'queer' benaderingen ook graag wat als onbetamelijk gezien wordt, een insteek die Marcella Althaus-Reid programmatisch ontwikkelde in haar *Indecent Theology* (New York: Routledge, 2002); in een exegetische context speelt dit ook een rol; lichamen, zeker wanneer het met genitalia te maken heeft, is een voorbeeld. Vgl. Karin B. Neutel, 'Onbesneden', *Schrift* 293 (2019): 33-36.
- 4 Een goede indruk van wat er mogelijk is op het gebied van queer exegese geeft in het Nederlands (nog steeds): Adriaan van Klinken & Nienke Pruiksmä (ed.), *Onder de regenboog. De Bijbel queer gelezen* (Vught: Skandalon, 2010); voor theologie in de breedte, zie: Loughlin (ed.), *Queer*.
- 5 Om pragmatische reden en omdat ik in een volgende stap via de christologie de theologische antropologie in het gesprek wil betrekken, blijft de andere centrale protagonist in de gekozen perikoop, een Griekse vrouw uit Syro-Fenicië, hier wat buiten beschouwing. Echter: van haar zou ook uitstekend een queer analyse te maken zijn.
- 6 De aanhalingstekens rondom 'biologisch mannelijke' wijzen erop dat, zoals queer denkers als Judith Butler (bijv. in *Gender Trouble* [London: Routledge, 2019]) betogen, ook de notie van 'biologische sekse' sociaal geconstrueerd is en daardoor een stuk minder verschilt van 'gender' dan wel eens wordt aangenomen; voor de stelling dat ook Jezus' fysieke mannelijkheid instabiel is, zie: Marco Derks, 'Een opmerkelijke verschijning: de genderinstabiliteit van het lichaam van Christus volgens Graham Ward', *Theologisch Debat* 3 (2006), 55-61.
- 7 En ook de bestudering van andere bronnen – er zijn meer dan genoeg 'queer' heiligen te vinden, bijvoorbeeld. Een eerste inventarisatie is te vinden in: Bea Tilanus, *Grote Roze Boek voor de Katholieke Kerk* (Soest: Boekscout, 2017).



‘Je kunt ook overdrijven’

Mannelijkheid, vegetarisme, homoseksualiteit en religie

Dit artikel focust op de manieren waarop vegetariërs, homo’s en gelovigen in de Nederlandse (en breder westerse) context afwijken van hegemonische mannelijkheid. Besproken wordt de rol van mannelijkheid in een zevental negatieve sociale typering van deze ‘afwijkende’ categorieën van mensen, met de bedoeling tevens perspectieven te openen op manieren waarop deze drie queer positionaliteiten elkaar zouden kunnen versterken.

‘Ben je zo geboren of is het omdat je van dieren houdt?’ Die vraag stelde een jongen van zes aan zijn oom toen deze vertelde dat hij vegetariër was.¹ Eerder had de jongen vermoedelijk geleerd waarom zijn oom niet met een vrouw maar met een man getrouwd was. Met zijn vraag leek de jongen die twee zaken met elkaar te verbinden. De uitdrukking ‘zo geboren zijn’ wordt namelijk vaak gebruikt om te benadrukken dat iemand die ‘houdt van’ mensen van hetzelfde geslacht daar niet voor heeft gekozen maar deze gevoelens als ‘aangeboren’ beschouwt. Het vegetarisme van zijn oom lijkt in de beleving dan deze jongen van dezelfde orde als diens homoseksuele oriëntatie.

In dit artikel analyseer ik de discursieve en conceptuele relatie tussen homo’s en vegetariërs. Hieraan voeg ik nog een derde ‘afwijkende’ categorie mensen toe: gelovigen. Hoe wijken hun manieren van doen af van die van de meerderheid, niet alleen in hun zelf-presentatie maar vooral in de manier waarop ze door deze meerderheid gepercipieerd en geëvalueerd worden?

Door middel van een intersectionele benadering wijs ik op de rol van mannelijkheid in evaluaties van vegetarisme, homoseksualiteit

en religie. Ik laat zien dat (bepaalde) vegetariërs, homo’s en gelovigen – en met name de mannen onder hen – een *queer* positionaliteit hebben. Queer is niet iets dat zij als het ware ‘van nature zijn’, maar een al dan niet intentionele *performance*, een positionaliteit in verhouding tot een hegemonische sociaal-culturele normativiteit (Halperin 1995, 62). Hoewel queer theorie daarbij aanvankelijk vooral aan heteroseksuele normativiteit dacht, gaat het tegelijkertijd ook normen over gender en etniciteit (intersectionaliteit). Dit artikel focust op de manieren waarop vegetariërs, homo’s en gelovigen in de Nederlandse (en breder

westerse) context afwijken van hegemonische mannelijkheid.

Dit artikel is verkennend van karakter en heeft een inductieve structuur. In de eerste paragraaf onderscheid ik een zevental negatieve sociale typering van vegetariërs, homo's en gelovigen, waarbij ik mij primair baseer op ervaringen en observaties van mijzelf en van mensen in mijn omgeving. In de daaropvolgende paragrafen onderbouw en verdiep ik deze analyses aan de hand van academische literatuur (met name empirische studies).

Ik hoop dat dit artikel bijdraagt aan bewustwording van de deels vergelijkbare sociale dynamieken rond vegetarisme, homoseksualiteit en religie, en van achterliggende aspecten van de dominante Nederlandse en westerse cultuur. Daarmee hoop ik tevens perspectieven te open op manieren waarop deze drie queer positiona- liteiten elkaar zouden kunnen versterken.

Zeven negatieve sociale typering

Er zijn diverse manieren waarop sommige mensen c.q. carnivoren reageren op vegetariërs.² Een aantal daarvan tonen echter opvallende overeenkomsten met de manieren waarop sommige mensen c.q. hetero's reageren op homo's³ én met de manieren waarop sommige mensen c.q. seculiere ongelovigen reageren op bepaalde gelovigen. Ik bespreek hier een zevental negatieve sociale typering die we in interacties tussen deze groepen kunnen tegenkomen in uiteenlopende situaties: gesprekken tussen collega's op het werk of tussen medegelovigen in de kerk, gesprekken tussen onbekenden op verjaardagen of in cafés, of debatten en interviews in de media.

Typering I:

Het verwijt van tegennatuurlijkheid

Dit verwijt wordt soms expliciet maar vaak ook impliciet gemaakt. Carnivoren beweren dat mensen van nature vleeseters zijn en dat vegetarisme dus ongezond is. Hetero's beweren dat mannen en vrouwen complementair zijn en dat heteroseksuele voortplanting noodzakelijk is, waarbij ze zich baseren op een schepingsorde en/of evolutionaire mechanismen. Seculieren beweren dat mensen van nature geen religie hebben maar dat religie in de loop van de geschiedenis door mensen 'bedacht' is als hulp- of machtsmiddel.⁴

Naast het gebruik van categorische argumenten kan men ook op een meer individuele c.q. psychologische manier reageren. Als men ervan overtuigd is dat mensen van nature heteroseksueel zijn, kan men expliciet benadrukken dat homoseksualiteit een keuze is of de suggestieve vraag stellen: 'Weet je zeker dat je homo bent?' Zo ook waar het religie betreft: 'Hoe weet je zeker dat jouw religie de ware is?' Ten aanzien van vegetariërs ligt dit iets complexer, omdat de meeste vegetariërs – in het Westen althans – vegetariër *geworden* zijn. Dat ontkennen zij dan ook niet. Wel kunnen carnivoren in hun reacties focussen op de *individuele* c.q. psychologische aspecten van die keuze. Daarnaast laten ze een belangrijk punt onbenoemd, namelijk dat hun eigen carnivorisme eveneens een keuze is. In plaats van de *feitelijke gegevenheid* van iemands homoseksualiteit, geloof of vegetarisme te accepteren, gaat men op zoek naar de *mogelijkheid* dat diegene dat eigenlijk niet is of hoeft te zijn.

*Typering II:**Het projecteren van het eigen ongemak*

Een vegetariër kan van een carnivore vriend, familielid of kennis vragen krijgen als: ‘Vind je het nou niet lastig?’ Of: ‘Word je er soms niet moe van?’ Of: ‘Waarom maak je het jezelf zo moeilijk?’ Deze empathie kan echter schijn zijn. De carnivoor vindt bijvoorbeeld dat de vegetariër zelf moeilijk doet en diens (carnivore) omgeving vermoeit en tot last is. Op eenzelfde manier kunnen sommige hetero’s reageren op homo’s die op sociale media berichten delen over discriminatie en het belang van gelijke rechten of die zich op andere manieren inzetten voor de verbetering van de positie van LHBT-personen: ‘Word je er niet moe van om er altijd zo mee bezig te zijn?’ Ook gelovigen kunnen zulk soort vragen krijgen van ongelovigen in hun omgeving. Het kan een serieuze zorg zijn om het welzijn van de ander, maar de toon en de context kunnen soms het vermoeden wekken dat men eigenlijk bedoelt te zeggen: ‘Ik word er moe van dat jij er altijd zo mee bezig bent.’

*Typering III:**Het verwijt van overdrijving*

Dit type raakt aan het vorige, maar hier is het verwijt explicieter. ‘Ik heb niets tegen vegetariërs, maar sommigen schieten wel erg door.’ ‘Ik heb niets tegen homo’s, maar je kunt ook overdrijven.’ En: ‘Ik heb niets tegen gelovigen, maar sommigen gaan wel erg ver.’ Vegetariërs ‘schieten door’ in de perceptie van de carnivoor als ze ‘hun visie aan anderen opleggen’, als het voor hen een ‘levensstijl’ of zelfs een ‘religie’ is, als ze veganist (geworden) zijn. Homo’s ‘overdrijven’ volgens hetero’s als ze ‘ermee te koop lopen’, als ze ‘naakt

op een boot staan te dansen’, als ze ‘altijd maar met seks bezig zijn’, als ze niet ‘normaal’ doen, als hun homoseksualiteit een ‘levensstijl’ of zelfs een ‘religie’ is. Gelovigen ‘gaan wel erg ver’ als ze hun geloof niet ‘voor zichzelf houden’, als ze ‘hun visie aan anderen opleggen’, als ze iedere zondag naar de kerk gaan, als ze religieuze kleding dragen. Vaak is het verwijt niet expliciet gericht tegen de vegetarische, homoseksuele of gelovige gesprekspartner, maar tegen ‘de groep’ waartoe die blijkbaar behoort: men laat doorschemeren dat men de gesprekspartner beschouwt als een positieve uitzondering op die groep (‘Jij bent gelukkig niet zo extreem’), maar roept de gesprekspartner wel impliciet ter verantwoording voor het gedrag van ‘de groep’ waartoe deze blijkbaar gerekend wordt.

*Typering IV:**Het verwijt van inconsistentie*

Eerst schetst men een monolithisch en karikaaturaal beeld van ‘de vegetariër’, ‘de homo’ of ‘de gelovige’ en vervolgens probeert men die groep op inconsistenties te betrappen. ‘Weet je dat ze in Brazilië regenwouden kappen voor de bouw van sojabonen?’ (cf. Good 2015). De implicatie is dat de meeste sojabonen door vegetariërs gegeten worden en dat hun gedrag dus juist slecht is voor het milieu.⁵ Mensen die – al dan niet op religieuze gronden – homoseksuele relaties afwijzen of als minderwaardig beschouwen, verwijten homo’s dat ze zelf (ook) intolerant zijn, namelijk tegenover mensen met een andere mening (over homoseksualiteit). Sommige seculiere mensen reduceren religie tot een bepaald (vaak *de facto* liberaal-protestants) idee van ‘je naaste liefhebben’ en vervolgens verwijten zij gelovigen dat die daar in de praktijk weinig van terechbrengen, bijvoorbeeld

wanneer het hun (vermeende) houding jegens homo's betreft (cf. Derks 2019, 105). Vegetariërs, homo's en gelovigen kan *cognitieve* inconsistentie (irrationaliteit) verweten worden, maar vaker wordt hen *morele* inconsistentie (hypocrisie) verweten. Telkens keert men de visie of moraal van de ander tegen die ander, terwijl de eigen visie of moraal onbesproken c.q. onbetwist blijft.

Typering V:

Het verwijt van 'politieke correctheid'

Hier is nog sterker dan in Typeringen I en IV sprake van de ontkenning van de *authenticiteit* van de keuze of levensstijl van de ander. Zowel bepaalde vormen van LHBT-activisme of -beleid (bijvoorbeeld het creëren van gender-neutrale toiletten) als bepaalde vormen van vegetarisch/veganistisch activisme of beleid (bijvoorbeeld het aanbieden van een volledig vegetarische borrel of buffet) worden door bepaalde mensen als 'politiek correct' bestempeld. Dit verwijt klinkt met name aan de rechterzijde van het politieke spectrum, waarbij men de bekritiseerde organisatie of groep nogal eens bestempelt als 'linkse kerk'. Daarin moet 'kerk' worden opgevat als een metafoor voor een machtsinstituut dat mensen een bepaalde moraal oplegt, terwijl 'links' daarin een (dis)kwalificatie is die voor de kerk in letterlijke zin per definitie *niet* zou gelden.

Typering VI:

Het verwijt van 'de gedachtepolitie'

Een veelgehoorde uitroep die hieronder valt is: 'Je mag tegenwoordig ook niets meer!'⁶ Soms worden verschillende voorbeelden van wat 'we' dan niet meer mogen in één adem genoemd, zoals 'gewoon' vlees eten, hetero zijn of kritiek

leveren op religie (met name de islam).⁷ In de drie voorbeelden die ik hier noem zijn de 'we' die zich aangevallen of de mond gesnoerd voelen respectievelijk carnivoren, heteroseksuelen en religiecritici c.q. islamcritici van seculiere of (cultuur)christelijke snit.⁸

Typering VII:

Het verstevigen van de eigen identiteit

In grotere gezelschappen hebben sommige carnivoren, hetero's of ongelovigen, wanneer zij het gedeeltelijk op willen nemen voor de ander, de behoefte zichzelf tegelijkertijd van die ander te distantiëren: 'Ik ben zelf gewoon hetero, maar ik vind dat iedereen moet kunnen trouwen met wie hij wil.' 'Ik ben zelf geen vegetariër, maar ik vind dat we best wel wat minder vlees kunnen eten.' 'Ik ben zelf niet gelovig, maar ik denk dat mensen wel steun uit hun geloof kunnen halen.' Met deze disclaimer wil men voorkomen dat men zelf 'verdacht' wordt. Maar je kunt ook op meer passief-agressieve manieren de eigen identiteit verstevigen, door – als man – te benadrukken dat jijzelf 'toch gewoon voor de biefstuk gaat', 'toch echt een borstenman bent' en 'helemaal niets met religie hebt'.

Carnisme, heteroseksisme en secularisme als ideologieën

In het voorafgaande heb ik overeenkomsten laten zien in de manieren waarop vegetariërs, homo's en gelovigen ervaren en beoordeeld worden door groepen die – getalsmatig, maar vooral moreel – een meerderheid vormen: carnivoren, heteroseksuelen en niet-gelovigen, die zich vaak 'natuurlijk' wanen in hun liefde voor vlees, hun liefde voor het andere geslacht en hun religie-

loze leven. De mensen die af (b)lijken te wijken kunnen dat op een manier doen die de morele meerderheid acceptabel vindt wanneer ze – *salonfähig* gemaakt of geworden – de positie van deze meerderheid niet te veel bedreigen. Naast de *vegetariërs* (of in ieder geval de *flexitariërs*⁹) gaat het hier om *homo’s* omdat of voor zover zij ‘net als wij ook gewoon willen trouwen #liefdeisliefde’ en ‘aan wie je het verder helemaal niet ziet’. De gelovige waarmee nog te leven valt is de witte, liberaal-protestantse gelovige: zo tolerant, doet nergens moeilijk over, houdt zijn geloof netjes voor zich, draagt geen religieuze kleding – ‘je zou het haast niet zeggen’ (dat hij gelovig is). Kortom, zij die kunnen ‘doorgaan voor’ omnivoor, hetero en niet-gelovig.¹⁰

Maar volgens het oordeel van de morele meerderheid zijn er ook mensen die ‘doorschieten’, ‘overdrijven’, ‘te extreem’ zijn (zie Typering III). Allereerst *veganisten*, die zelfs geen kaas eten of melk drinken (dierlijke producten die overigens sterk verbonden zijn met het Nederlandse culturele zelfbeeld). Dan *nichten*, die zo ‘verwijfd’ zijn dat het niet grappig meer is, of *flikkers*, die zo nodig promiscue, kinky en naakt moeten doen – in de eigen woorden van deze queers: *not gay as in happy but queer as in fuck you*. Ten slotte bevinden zich onder Nederlandse gelovigen diverse groepen die te veel afwijken, zoals ‘streng gereformeerden’, moslims en katholieken. Hoewel deze drie religieuze groepen onderling verschillen wat betreft hun sociale positie, lijken ze in de seculiere perceptie nogal eens te worden beschouwd als seksueel repressief (zowel naar zichzelf als naar anderen) én seksueel afwijkend. Veganisten, nichten/flikkers en refo’s/moslims/katholieken botsen met drie verschillende,

onderling samenhangende ideologieën, namelijk *carnisme* (Joy 2010; cf. Adams 1990), *hetero-normativiteit* (Warner 1991) en *secularisme* (zie bijv. Asad 2003; Jakobsen en Pellegrini 2008a). De samenhang tussen deze systemen wil ik laten zien door achtereenvolgens de rol van moraliteit en mannelijkheid te bespreken.

De (im)moraliteit van vegetarisme, homoseksualiteit en religie

In de evaluatie van vegetarisme, homoseksualiteit en religie speelt moraliteit een belangrijke rol, maar wel telkens op een iets andere manier.¹¹ Veel carnivoren die direct of indirect worden geconfronteerd met de morele keuze van vegetariërs worden zich ervan bewust dat ook zij een morele keuze maken als zij blijven vasthouden aan een carnivoor dieet. Sterker nog, omdat de meeste mensen vinden of aanvoelen dat het (laten) doden van dieren niet te allen tijde moreel legitiem is, dringt de noodzaak tot een morele verantwoording zich op. De cognitieve dissonantie die dit oproept kan worden ‘opgelost’ door het leed van dieren te ontkennen, te abstraheren of te bagatelliseren (Loughnan, Haslam en Bastian 2010, 156). Maar in plaats van zulke defensieve reacties kan men ook agressief reageren door vegetariërs ‘politieke correctheid’ te verwijten (zie Typering V) of hen als *Gutmenschen* te bestempelen (zie onder).

Sommige seculiere ongelovigen lijken zich te storen aan het in hun ogen hypocriete gedrag van sommige gelovigen (zie Typering IV). De binnen religies ontwaarde moraliteit wordt echter óf als verbiedend, onderdrukkend en dus verwerpelijk beschouwd óf als tolerant, bevrijdend en dus in overeenstemming met de





dominante seculiere moraal, maar zelden als moreel superieur.¹²

Zolang homo's zich 'normaal' gedragen, kunnen hetero's hen accepteren op grond van de vermeend *amorele* (en apolitieke) visie dat homoseksualiteit 'aangeboren' is. Maar de nichten en flikkers die zich niet 'normaal' gedragen, gedragen zich volgens de morele meerderheid *immoreel* (zie Typering I).

Mannelijkheid in carnivorisme, heteroseksualiteit en secularisme

In al deze morele evaluaties van vegetarisme, homoseksualiteit en religie is mannelijkheid een drijvende factor. Mannen eten verhoudingsgewijs meer en vaker vlees, het percentage vegetariërs onder mannen is lager dan onder vrouwen en mannen zijn minder bereid hun vleesconsumptie te minderen (zie Rosenfeld 2018, 130, en de vele daar besproken studies; voor de Nederlandse situatie zie o.a. Krijger 2019; Spreksel 2020).¹³ Ook zijn er in Nederland meer mannen dan vrouwen die aangeven zich grotendeels of volledig tot mensen van het andere geslacht aangetrokken te voelen (Kuyper 2017, 42-48). Ten slotte zijn er substantieel meer mannen dan vrouwen die niet religieus zijn (Pew Research Center 2018, 38).¹⁴

Carnivore mannen verschillen van carnivore vrouwen in hoe zij hun eetpatroon verantwoorden:

'Whereas men tend to justify eating meat directly, such as by endorsing pro-meat attitudes and denying animal suffering, women are more inclined to justify eating meat indirectly, dissociating meat from its animal origins and refraining from think-

ing about farm animals' experiences. The use of such direct justification strategies among men may serve to maintain feelings of masculinity.'

(Rosenfeld 2018, 131; cf. Rothgerber 2013)

Vlees eten is een 'mannelijke' activiteit. Voor het eten van vlees heb je meer dan anders je tanden nodig en vanuit een psychoanalytisch perspectief kunnen tanden worden beschouwd als symbool voor geweld en destructie, wat moderne westerse mensen vooral met mannelijkheid associëren. Vlees van een bot kluiven is toch net even wat mannelijker dan het likken aan een softijsje. Het zich onthouden van vlees daarentegen is een vorm van ascese – in diverse religieuze kringen is het zelfs een specifieke vorm van vasten (bijv. in de veertigdagentijd). Zowel deze vorm van lichamelijke zelfdiscipline als bepaalde motieven en effecten ervan, zoals empathie voor dieren en zorgzaamheid voor de schepping c.q. het klimaat, zijn in hoge mate gegenderd: ze passen niet bij het huidige dominante westerse mannelijkheidsideaal.¹⁵

Carnivoren – met name mannen – hebben ook meer vooroordelen jegens mannelijke vegetariërs dan jegens vrouwelijke vegetariërs (Rosenfeld 2018, 131).¹⁶ Op een vergelijkbare manier hebben heteroseksuele mannen meer problemen met mannelijke homoseksualiteit dan met lesbische seksualiteit (bijv. Keuzenkamp 2010, 41). In het algemeen kan worden gesteld dat bepaalde vormen van secularisme de samenhangende opposities van publiek/privé en mannelijk/vrouwelijk bevestigen wanneer ze religie in de (impliciet als 'vrouwelijk' gekwalificeerde) privésfeer terugdringen (cf. Scott 2013). De rol van gender in seculiere evaluaties van re-

ligie in Nederland is echter te complex om hier adequaat te kunnen bespreken, onder meer omdat Nederland een protestants secularisme kent dat zich op verschillende manieren verhoudt tot protestants fundamentalisme, katholicisme en islam (Derks 2019, 105-7; cf. Jakobsen en Pellegrini 2008b).¹⁷ Een nader te onderzoeken hypothese is dat bijvoorbeeld het katholicisme in het protestantse en/of seculiere Nederland als een te emotionele, softe, lichamelijke en vrouwelijke vorm van religie beschouwd wordt.

Vegetariërs worden als deugdzaam en minder masculien beschouwd, zowel door vegetariërs zelf als door omnivoren (Ruby en Heine 2011, 450). Die deugdzaamheid roept bij sommige mannen weerstand op, zoals in de hierboven genoemde diskwalificatie van vegetariërs als *Gutmenschen*. Dat zou erop kunnen wijzen dat zij deugdzaamheid als zwak en vrouwelijk beschouwen, wat in dat geval een goed voorbeeld is van de culturele bepaaldheid van opvattingen over mannelijkheid, aangezien deugdzaamheid juist een essentieel onderdeel was van het *klassieke* mannelijkheidsideaal.

Aanhangers van een rechtse autoritaire ideologie hebben minder problemen met het uitbuiten van dieren en het eten van vlees.¹⁸ Ze ervaren een diervriendelijke ideologie als een bedreiging van de dominante ‘carnistische ideologie’ en ze geloven dat mensen superieur zijn ten opzichte van dieren. Ze eten vlees niet alleen omdat ze het lekker vinden, maar ook omdat dit gedrag past bij hun overtuigingen (Dhont en Hodson 2014). Vanwege de associaties met mannelijkheid en kracht is vlees een symbool van het patriarchaat. Westerse hegemonische constructies van mannelijkheid hangen niet

alleen samen met ongezond gedrag jegens zichzelf, maar ook met ongezond gedrag jegens andere mensen, dieren en het milieu (Rothgerber 2013, 371; cf. Adams 1990). In lijn hiermee kan deze ideologie ook heteronormatieve en secularistische vormen aannemen.

Epiloog

In dit artikel heb ik laten zien hoe vegetarisme, homoseksualiteit en religie op gespannen voet (kunnen) staan met een dominant mannelijkheidsideaal. Het is dan ook niet vreemd dat er allerlei vegetariërs, homo’s en gelovigen zijn die zich nadrukkelijk van elkaar distantiëren: vegetariërs die zich rabiaat tegen iedere vorm van religie keren (zoals de Utrechtse milieufilosof Floris van den Berg), homomannen die in het gezelschap van heteroseksuele seksegenoten graag vlees eten (en bier drinken) of conservatieve rooms-katholieken die zich tegen homoseksualiteit keren (lees bijv. *Sodoma* van Frédéric Martel, 2019). Zij lijken hun onmannelijke positie te compenseren of te camoufleren door zich op andere vlakken (hyper)masculien op te stellen.

Ik hoop echter dat vegetariërs, homo’s en gelovigen – en alle andere mensen van goede wil – inzien dat hun ervaringen op allerlei punten overeenkomen en dat zij te maken hebben met vergelijkbare uitsluitingsmechanismen. Dat kan ertoe leiden dat vegetariërs, homo’s en gelovigen meer begrip voor elkaar krijgen, dat carnivore, heteroseksuele en seculiere identiteiten – en de carnistische, heteronormatieve en secularistische ideologieën die zij vertolken – gedeconstrueerd worden en dat er nieuwe queer karakters kunnen ontstaan (cf. Long 2011; Simonsen 2012; Derks 2018).

Noten

- ¹ Deze anekdote is door een bekende van mij gedeeld op Facebook en deel ik hier met diens toestemming.
- ² Hoewel ze ook 'omnivoren (alleseters)' genoemd zouden kunnen worden, spreek ik over 'carnivoren (vleeseters)' om daarmee de nadruk te leggen op wat hen onderscheidt van vegetariërs (die geen vlees eten) of van veganisten (die geen vlees of dierlijke producten eten). De complicaties rond de definities van vegetarisme en veganisme laat ik hier rusten.
- ³ Ik zie deze reacties vooral waar het 'homo's' c.q. homo-seksuele mannen betreft, ook al kunnen bijvoorbeeld lesbische, biseksuele en transgender personen met deels vergelijkbare reacties te maken krijgen.
- ⁴ Deels overlapt dit met de vier argumenten die carnivoren volgens Piazza e.a. (2015) gebruiken om hun vleesconsumptie te verantwoorden: *necessary, natural, normal en nice*. Wat vegetariërs, homo's en gelovigen doen is dan respectievelijk overbodig of schadelijk, tegennatuurlijk, abnormaal en onprettig of onderdrukkend.
- ⁵ Slechts een klein deel van de sojabonen wordt direct door mensen gegeten; het grootste deel wordt verwerkt in veevoer (zie Good 2015 en de daar aangehaalde studies).
- ⁶ Dit was ook de titel van een lezingenserie door Denken in de Driehoek in Utrecht in het voorjaar van 2020 die ik mede georganiseerd heb (en die vanwege de coronamaatregelen voortijdig beëindigd is).
- ⁷ Andere voorbeelden van dingen die niet meer zouden mogen (maar die minder relevant zijn voor dit artikel) zijn foute grappen maken, het Sinterklaasfeest vieren mét Zwarte Piet of trots zijn op de Nederlandse cultuur.
- ⁸ Er zijn daarnaast ook gelovigen – met name orthodoxe protestanten – die juist (of ook) benadrukken dat je tegenwoordig niet meer voor je geloof mag uitkomen. Zowel deze gelovigen als genoemde islamcritici lijken zich vaak te richten tegen seculiere progressieven.
- ⁹ Flexitariërs zijn inmiddels behoorlijk mainstream geworden, vegetariërs zijn onderweg (Westerlaken 2016). Volgens de Nederlandse Vereniging voor Veganisme zijn 700.000 Nederlanders vegetariër (Spreksel 2020; cf. Rothgerber 2013) en is het aantal veganisten in Nederland afgelopen vijftien jaar gestegen van ca. 16.000 naar 100.000 (Westerlaken 2016; Spreksel 2020).
- ¹⁰ Dit is vergelijkbaar met het fenomeen *racial passing*, wat betekent dat een gekleurd persoon 'doorgaat voor' c.q. geaccepteerd wordt als behorend tot de witte meerderheid.
- ¹¹ Andere factoren (zoals rationaliteit en gezondheid) laat ik hier buiten beschouwing.
- ¹² Dat laatste zou eventueel het geval kunnen zijn voor zover religie fungeert als *vicarious religion* (Davie 2007). Sommige religieuze groepen zelf pretenderen wellicht dat hun

moraal superieur is ten opzichte van de seculiere moraal, maar dat uiten ze vooral intern; naar buiten toe proberen ze vooral de vrijheid van godsdienst te benadrukken.

- ¹³ Hegemonische mannelijkheid wordt primair (maar niet uitsluitend) in stand gehouden door *cisgender* mannen. Cisgender mensen zijn zij die zich in hun gender-identiteit positief verhouden tot de bij hun geboorte aan hen toegekende sekse.
- ¹⁴ Dit geldt voor West-Europa in het algemeen. Het onderzoek van Pew laat ook zien dat deze '*nones*' (atheïsten, agnosten, geen specifieke religie) nergens zo'n grote groep vormen als in Nederland (48% van de bevolking).
- ¹⁵ De zelfdiscipline die we onder mannen in de sportcultuur tegenkomen vormt hierop op het eerste gezicht een uitzondering, maar daar gaat het vaak om een bepaalde vorm van *body enhancement* die juist gericht is op de belichaming van het huidige dominante westerse mannelijkheidsideaal (gespierd, onaantastbaar).
- ¹⁶ Recent onderzoek onder de Belgische bevolking laat zien dat 'men who identify more strongly with new forms of masculinity consume less meat, have a weaker attachment to meat, have a greater tendency to reduce their meat intake, and have more positive attitudes towards vegetarians' (De Backer e.a. 2020).
- ¹⁷ Zie ook noot 8.
- ¹⁸ Deze mensen scoren hoog op *right-wing authoritarianism* (RWA), wat staat voor onderwerping aan een erkende autoriteit en voor dominantie en agressie jegens mensen met een lagere status, en *social dominance orientation* (SDO), waarin een meer expliciete waardering voor hiërarchische overheersing tot uitdrukking komt (Allen e.a. 2000, 407-8).

Literatuur

- Adams, C.J. (1990). *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*. London: Continuum.
- Allen, M.W., M. Wilson, Sik Hung Ng, & M. Dunne (2000). Values and Beliefs of Vegetarians and Omnivores. *The Journal of Social Psychology* 140 (4): 405-22. <https://doi.org/10.1080/00224540009600481>.
- Asad, T. (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Cultural Memory in the Present. Stanford: Stanford University Press.
- De Backer, Ch., S. Erreygers, Ch. De Cort, F. Vandermoere, A. Dhoest, J. Vrinten, & S. Van Bauwel (2020). Meat and Masculinities. Can Differences in Masculinity Predict Meat Consumption, Intentions to Reduce Meat and Attitudes towards Vegetarians? *Appetite* 147 (april): 104559. <https://doi.org/10.1016/j.appet.2019.104559>.
- Derks, M. (2018). Sexual and Religious Regimes of the Self in Dutch Discourses about Homosexuality: A Queer Theo-

- logical Analysis. *International Journal of Public Theology* 12 (3-4): 349-72.
- Derks, M. (2019). *Constructions of Homosexuality and Christian Religion in Contemporary Public Discourse in the Netherlands*. Quaestiones Infnitae 123. Utrecht: Utrecht University.
- Dhont, K., & G. Hodson (2014). Why Do Right-Wing Adherents Engage in More Animal Exploitation and Meat Consumption? *Personality and Individual Differences* 64 (juli): 12-17. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2014.02.002>.
- Good, K. (2015). Explain Like I'm 5: Why Tofu Consumption Is Not Responsible for Soy-Related Deforestation. *One Green Planet* (blog). 22 januari 2015. <https://www.onegreenplanet.org/environment/why-tofu-consumption-is-not-responsible-for-soy-related-deforestation>.
- Halperin, D.M. (1995). *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*. New York: Oxford University Press.
- Jakobsen, J.R., & A. Pellegrini (red.) (2008a). *Secularisms*. Social Text Books. Durham/London: Duke University Press.
- Jakobsen, J.R., & A. Pellegrini (red.) (2008b). Times Like These. In: *Secularisms*, onder redactie van J.R. Jakobsen & A. Pellegrini, 1-35. Social Text Books. Durham/London: Duke University Press.
- Joy, M. (2010). *Why We Love Dogs, Eat Pigs, and Wear Cows: An Introduction to Carnism*. San Francisco: Conari Press.
- Keuzenkamp, S. (2010). De houding van Nederlanders tegenover homoseksualiteit. In: *Steeds gewoner, nooit gewoon: acceptatie van homoseksualiteit in Nederland*, onder redactie van Saskia Keuzenkamp, 33-53. SCP-publicatie 2010/15. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Krijger, A. (2019). In Amsterdam is vegan al bijna mainstream geworden. *NRC*, 15 juni 2019.
- Kuyper, L. (2017). *LHBT-monitor 2016: opvattingen over en ervaringen van lesbische, homoseksuele, biseksuele en transgender personen*. 2de dr. SCP-publicatie 2016-8. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau. https://www.scp.nl/binaries/scp/documenten/monitors/2016/05/12/lhbt-monitor-2016/LHBT-monitor+2016_WEB.pdf.
- Long, R. (2011). Reclaiming the Heritage of Saints Serge and Bacchus: Towards a Quixotic Gay-Affirmative, Pro-Animal, Vegetarian Christianity. *Theology & Sexuality* 17 (1): 101-31. <https://doi.org/10.1558/tse.v17i1.101>.
- Loughnan, S., N. Haslam, & B. Bastian (2010). The Role of Meat Consumption in the Denial of Moral Status and Mind to Meat Animals. *Appetite* 55 (1): 156-59. <https://doi.org/10.1016/j.appet.2010.05.043>.
- Martel, F. (2019). *Sodoma: het geheim van het Vaticaan*. Vertaald door H. Gorthuis, A. van Kesteren, M. Blankestijn, N. Tabury. Amsterdam: Uitgeverij Balans.
- Pew Research Center (2018). Being Christian in Western Europe. <https://www.pewforum.org/wp-content/uploads/sites/7/2018/05/Being-Christian-in-Western-Europe-FOR-WEb1.pdf>.
- Piazza, J., M.B. Ruby, S. Loughnan, M. Luong, J. Kulik, H.M. Watkins, & M. Seigerman (2015). Rationalizing Meat Consumption. The 4Ns. *Appetite* 91 (augustus): 114-28. <https://doi.org/10.1016/j.appet.2015.04.011>.
- Rosenfeld, D.L. (2018). The Psychology of Vegetarianism: Recent Advances and Future Directions. *Appetite* 131 (december): 125-38. <https://doi.org/10.1016/j.appet.2018.09.011>.
- Rothgerber, H. (2013). Real Men Don't Eat (Vegetable) Quiche: Masculinity and the Justification of Meat Consumption. *Psychology of Men and Masculinity* 14 (4): 363-75. <https://doi.org/10.1037/a0030379>.
- Ruby, M.B., & Heine, S.J. (2011). Meat, Morals, and Masculinity. *Appetite* 56 (2): 447-50. <https://doi.org/10.1016/j.appet.2011.01.018>.
- Scott, J.W. (2013). Secularism and Gender Equality. In: L.E. Cady en T. Fessenden (red.), *Religion, the Secular, and the Politics of Sexual Difference*, 25-45. Religion, Culture, and Public Life. New York: Columbia University Press.
- Simonsen, R.R. (2012). A Queer Vegan Manifesto. *Journal for Critical Animal Studies* 10 (3): 51-81.
- Sprenkel, D. (2020). De man en zijn vlees. *Trouw*, 7 maart 2020, sec. Religie en Filosofie.
- Warner, M. (1991). Introduction: Fear of a Queer Planet. *Social Text*, nr. 29: 3-17.
- Westerlaken, N. (2016). Een waarheid als een koe. *Volkskrant Magazine*, 23 januari 2016.

Marco (dr. M.) Derks is een katholiek en queer theoloog, en werkzaam als secretaris van de Nederlandse Onderzoeksschool voor Theologie en Religie (NOSTER).
E marcoderks@hotmail.com



De Ghanese pastor als papa van zijn gemeente

Vanwege mijn voorliefde voor het Afrikaanse, onze geadopteerde dochters uit Mozambique en mijn werk heb ik een breed netwerk aan Afrikaanse vrienden, collega's, studenten en kennissen. Zo baden we vanuit mijn toenmalige evangelische kerk in Nederland vijf jaar lang maandelijks met een groep West- en Oost-Afrikaanse en Nederlandse vrouwen voor onze gezinnen. De moeders vroegen opvallend vaak gebed voor hun mannen. Want daar waar de vrouwen hun draai in Nederland wel leken te vinden, bleek dit voor de mannen aanmerkelijk lastiger te zijn. Wij baden voor de rol van de man thuis, het vinden van (passend) werk en de kerkgang. Dit laatste vonden mijn vriendinnen heel belangrijk, maar het leek erop dat de echtgenoten, hoewel in het land van herkomst prominente personen in de kerk (of moskee) en samenleving, in Nederland veel lastiger hun plek konden vinden.

Een aantal jaren later studeerde ik theologie in een internationale setting en zat ik met Ghanese voorgangers in de klas. Tijdens de colleges was ik regelmatig de enige blanke en de enige vrouw. Ik ben getuige geweest van diverse discussies naar aanleiding van het reilen en zeilen binnen Ghanese gemeenten. Discussies over demonen uitdrijven, bidden voor wonderen, dopen ('hoezo kan dat maar één keer, wie zegt dat?'), lengte en manieren van preken en de grote cultuurverschillen tussen het kerk-zijn in het moederland en hier.

Eveneens kwam de moeite naar voren die deze voorgangers hebben om de jongeren vast te houden in hun kerk. Ze maakten radioprogramma's waarin vragen werden besproken over hoe de jeugd op te voeden, de manier van kleden en de mate van vrijheid. Eveneens werden tips en trucs gedeeld om deze tweede gene-

ratie 'binnenboord' te houden. Dit had vooral te maken met de specifieke moraal waar de Pinkstergemeenten voor stonden en nog steeds staan. Een heilige, reine plek, vooral wat betreft seksualiteit en in contrast met de algemene moraal van de stad waar de gemeente zich bevindt. Vooral meisjes werden aangespoord om geen aanstoot te geven vanwege de houding of kleding. Het onderzoek van Maïté Maskens in een vergelijkbare context, namelijk die van Brussel, biedt hierin herkenbare observaties (Maskens 2015, 338).

Vanuit mijn achtergrond waarbij ik tussen mijn 19^e en 29^e in een evangelische gemeenschap woonde, werkte en kerkte, ben ik getriggerd door machtsverhoudingen binnen religieuze groepen. Groepen als die waarin ik mij bevond, hanteren vaak een familiestructuur waarbij de vaderfiguur de ultieme macht uitoefent en als spreekbuis voor God wordt gezien. Dit werd mede de aanleiding voor mijn huidige

< Markt in Amsterdam Zuid-Oost

onderzoek naar de positie van de vrouw binnen de Evangelische beweging in Nederland. Tijdens mijn studie theologie aan de Vrije Universiteit heb ik mij gespecialiseerd in het Pentecostalisme in Afrika. In dit artikel komen deze facetten op een mooie manier samen. Evenals in mijn huidige werk als decaan en docent bij de Foundation Academy in Amsterdam: daar zijn mijn studenten grotendeels van Afrikaanse afkomst en heb ik nu Ghanese pastors in de klas. Ons kantoor bevindt zich in de Bijlmer, de plek met de grootste concentratie Ghanese kerken in Nederland.

In dit artikel kijk ik naar de invloed van migratie op het fenomeen mannelijkheid. Allereerst bespreek ik de situatie van Ghanese in Nederland en vervolgens vergelijk ik specifieke literatuur over de rollen van Afrikaanse mannen in leiderschap met de situatie van Ghanese pastors in West-Europa en de invloed van migratie op genderconstructies. Voor het schetsen van de situatie in Nederland heb ik de documentaire ‘Calling for Koney’ (De Lind van Wijngaarden & Kruk 2013) bekeken en een gesprek met een vooraanstaande Ghanese pastor in Amsterdam gevoerd.

Ghanese in Nederland

De meeste Ghanese kwamen vanaf 1980 naar Nederland (Van Dijk 2005, 355) omdat Ghana geteisterd werd door een enorme economische crisis (Soothill 2007, 91-94). In 2000 werden de Ghanese door het Ministerie van Binnenlandse Zaken erkend als minderheid in Nederland met eenzelfde status als bijvoorbeeld de Turkse en Marokkaanse gemeenschappen. Hoewel deze status veel voordelen biedt en Ghanese

uit de illegaliteit haalt, blijft er wantrouwen ten opzichte van de Nederlandse staat bestaan. Dit wantrouwen wordt naast de negatieve ervaringen met de diverse Nederlandse instanties, versterkt door de erfenis uit Ghana zelf, waar justitie en politie geen vrienden van de burger zijn. Vanwege het wantrouwen tegenover de staat werden er tussen 1980 en 2000 voorzieningen geregeld binnen de Ghanese gemeenschap in Nederland, in plaats van dat men hulp van de overheid verwachtte. Dit proces van interne steun op allerlei gebied is nog steeds deel van de verwachtingen rond de rol van voorgangers (Van Dijk 2002, 89).

Hoewel de eerste Ghanese qua cultuur en sociale structuren sterk verbonden zijn met het moederland, zijn de tweede en derde generaties Ghanese in Nederland aardig gevestigd. De band met de Ghanese gemeenschap blijft sterk, maar zij waarderen de Nederlandse cultuur en hebben een andere houding ten opzichte van gezag. Zij zoeken de verbinding met de Nederlandse samenleving. Uit gesprekken met mijn studenten blijkt verder dat zij op zoek zijn naar een andere geloofsbeleving, waardoor zij wegtrekken uit de typisch Ghanese Pinksterkerken naar internationale gemeenten zoals Hillsong en Crossroads (Wartena 2006).

Migrantenkerken in Nederland

In het rapport *Christenen in Nederland* uit 2018 is een hoofdstuk over migrantenkerken opgenomen. In het voorwoord worden christenmigranten een tot nu toe onderbelichte groep christenen genoemd (De Hart & Van Houwelingen 2018, 6). Hoewel enorm groeiend – naar schatting zijn er ruim een miljoen christelijke

migranten in Nederland – is het aantal moeilijk vast te stellen (De Hart & Van Houwelingen 2018, 113). In plaats van het overnemen van de diverse definities die genoemd worden in verschillende onderzoeken (De Hart & Van Houwelingen 2018, 99-101; Währisch-Oblau 2009, 34) noem ik een aantal kenmerken.

Zo is een migrantenkerk in Nederland sterk gericht op de etnische identiteit van de leden, is de eredienst gevuld met rituelen die voortkomen uit het land van herkomst en is de sociale cohesie binnen de over het algemeen homogene groep enorm belangrijk. De kerken zijn verbonden met de moederkerk in het land van herkomst (Van Dijk 2002, 94) en volgen deze in taal, liturgie en thematiek. Zowel in het moederland als in Nederland vervult de kerk een sterke sociale functie waarbij in Nederland opvalt dat daarbij een maatschappelijke rol is weggelegd voor deze kerken als intermediair tussen de migrant en de staat of het zorgsysteem (De Hart & Van Houwelingen 2018, 105-109).

De meeste Ghanese kerken in Nederland zijn Pinkstergemeenten, getypeerd door een accent op het functioneren van de gaven van de Geest (Dijkhuizen & Bakker 2017, 271-274). Daarbij geldt dat over het algemeen Ghanese Pinkstergemeenten een grote nadruk leggen op de strijd tussen demonische en hemelse machten, die zijn ingewikkelde oorsprong vindt in een Afrikaans wereldbeeld (Onyina 2009; Omenyo 2002, 273-275) en het klassieke Pinkstergeloof (Van Dijk 2002, 94-96; Dijkhuizen 2012; Kalu 2008). Daarbij is ondernemerschap in combinatie met het ‘voerspoedsevangelië’ een belangrijk kenmerk. Evenals hedendaags gebruik van mediatechnieken, waardoor de *worship* (de

zangdienst) een belevenis wordt zoals in een concertzaal.

Deze gemeenschappen worden door Allan Anderson ‘nieuwe onafhankelijke charismatische kerken’ genoemd (Anderson 2014, 107-109). Er is veel onderzoek gedaan naar deze kerken, vooral in Afrikaans of Zuid-Amerikaanse context. Voor dit artikel is het van belang om te constateren dat de meeste Ghanese kerken in Amsterdam hun oorsprong vinden in deze setting en daarmee verbonden zijn.

De pastor

‘Soms denken mensen dat ik een ambulance ben, dat ben ik niet, het is de passie van God, het enthousiasme. Of je nu geld hebt of niet, je wilt doorgaan, dat is de passie. Je wilt er voor iedereen zijn, je wilt iedereen problemen oplossen als je kunt. Dat is de passie die je hebt.’

Deze uitspraak is van de bekende Amsterdamse voorganger Emmanuel Koney. In 2013 is er een documentaire over hem gemaakt onder de naam ‘Calling for Koney’ (De Lind van Wijn-gaarden & Kruk 2013). Deze documentaire geeft een uitstekend beeld van het dagelijks leven van een Ghanese voorganger in Amsterdam. Koney ontvangt meer dan honderd telefoontjes per dag en ruim 160 e-mails. Hij helpt ongedocumenteerden, is de mediator tussen Ghanezen en de Immigratie- en Naturalisatiedienst (IND), en regelt advocaten. Hij geeft morele steun, doet maatschappelijk werk, is de biechtvader, is advocaat, dokter, leraar, chauffeur, mantelzorger, seksuoloog enzovoorts. Het bevestigt het beeld vanuit de literatuur dat Ghanese voorgangers een belangrijke rol in de

gemeenschap spelen, een rol die veel verder gaat dan het geestelijk begeleiden en onderwijzen van de gemeenteleden. Koney probeert een brug te slaan tussen de Nederlandse cultuur, overheid en structuren. Altijd beschikbaar en bereid zichzelf weg te cijferen. De omhelzingen door medewerkers van politie en IND aan het eind van de documentaire getuigen van het respect dat hij geniet, ook buiten de Ghanese gemeenschap.

Koney staat hierin niet alleen. Ik sprak voor dit artikel met een andere bekende Ghanese voorganger* uit Amsterdam en hij beschrijft zijn rol als dienend voor de brede gemeenschap. Hij is niet alleen de pastor van zijn eigen kerk, maar eenieder uit de gemeenschap erkent hem als gezagspersoon en kan een beroep doen op zijn hulp, in praktische, maatschappelijke of geestelijke zin. In ons gesprek vergelijken we dit met het bekende Afrikaanse gezegde: 'Er is een dorp nodig om een kind op te voeden.'

Het gemeenschapsdenken binnen Afrikaanse groepen is belangrijk. Waar in de Nederlandse cultuur het nucleaire gezin, de gezinsleden met wie we in huis wonen, de belangrijkste factor zijn voor de ontwikkeling, is in het Afrikaanse denken de uitgebreide familie, sterker nog, het hele dorp of de stam medeverantwoordelijk voor de opvoeding van een kind. Tijdens mijn reizen naar Afrika ontmoet ik regelmatig jongeren die logeren bij voorgangers. Zij zijn vanuit een ver dorp, of juist vanuit de stad, via een familielid bij de pastor ondergebracht zodat zij het leven weer op de rails kunnen krijgen. 'Kom maar een tijdje bij mij wonen.' Dit is iets dat we in Nederland niet zo snel doen, maar dat in Afrikaanse culturen heel normaal is. Dit gemeenschapsdenken lijkt te worden

versterkt wanneer een groep uit de normale geografische setting is. Vergelijkbaar met expats die samen op een compound wonen. Zo is een groep Ghanese in Nederland zo mogelijk nog hechter dan 'thuis'. De kerk fungeert als de uitgebreide familie waarvoor de pastor en zijn vrouw fungeren als vader en moeder (Van Dijk 2002, 96; Dijkhuizen 2012, 54, 66; De Hart & Van Houwelingen 2018, 108).

Papa voor de kerk

Voorgangers spreken hun gemeenteleden aan met 'mijn dochter' of 'mijn zoon'. En gemeenteleden noemen hun voorganger 'papa' en zijn vrouw 'mama'. Dit hoeft niet meteen geestelijk geduid te worden, want het is sterk cultuur-gerelateerd. Ik vroeg hiernaar in mijn gesprek met de Ghanese voorganger en hij legt uit dat dit een gebruik binnen de brede Ghanese (en Afrikaanse) cultuur is. Een oudere, wijze man wordt ook door niet-familieleden regelmatig 'papa' genoemd, net zoals vrouwen 'mama' zijn. Ten tweede geeft deze aanspreektitel weer hoe de relatie ligt ten opzichte van de gemeenteleden. Hij fungeert als vaderfiguur, een geestelijke vader. Dit is de rol die hij opneemt binnen het pastoraat, maar ook binnen het dagelijks leven, als er raad gevraagd wordt rondom allerlei beslissingen en wanneer de nood aan de man is (Währisch-Oblau 2009, 62-70; Maskens 2015, 331).

Hiervan is het leven van Koney een mooi voorbeeld. Koney ziet zichzelf als een zending die in Nederland zijn Ghanese landgenoten helpt om Christus te vinden. De preken van Koney zijn sturend – als hij zegt: 'Iedereen lachen', gaat iedereen lachen. Hij is de autori-

teit in zijn gemeente. In pastorale gesprekken vertelt hij wat zijn pastورانten moeten lezen in de Bijbel of hoe ze moeten handelen. Voorgangers adviseren op gebied van studie, werk en huwelijk. Dit gebeurt in Pinksterkringen regelmatig, niet alleen in Afrikaanse gemeenten, ook binnen Nederlandse kerken. Het advies van een voorganger weegt zwaar, want hij wordt gezien als een man van God, een gezalfde die van God hoort.

Koney: 'Ik zie dingen (die onzichtbaar zijn), ik geloof in dingen.' En in één adem door: 'Ik ben een man van God. De meeste mensen zien mij als *superman*.' (De Lind van Wijngaarden & Kruk 2013)

Dit resoneert in de manier waarop godsdienstpsycholoog Joke van Saane hedendaags religieus leiderschap beschrijft. Roeping is belangrijk, het 'weten' dat de leider een man van God is: een charismatische en geestelijke leider die zijn of haar volgelingen inspireert en de grote en kleine verhalen betekenis geeft (Van Saane 2019, 44, 50).

In Ghana gaan zalving, overvloed en autoriteit samen. Wanneer je van God hoort, weet je wat de beste keuzes zijn en dit resulteert in een goed gevulde portemonnee. Volgens mijn geïnterviewde pastor geldt: 'Er is geld, er is structuur en dit maakt dingen een stuk gemakkelijker.' Dit zien we terug in het bekende 'voorspoedsevangelie', waar ik al even aan refereerde. Maar het maakt eveneens op een pijnlijke manier het verschil tussen het moederland en Nederland duidelijk. Want hier heeft de pastor meestal geen dure auto, groot huis of een dikke portemonnee. Nee, het kan voorko-

men dat dezelfde pastor die op zondagmorgen in een mooi pak 'Grijp het wonder!' roept (De Lind van Wijngaarden & Kruk 2013), 's avonds het Centraal Station afvalvrij maakt, aan de lopende band werkt in een groothandel, of thuis op de kinderen past terwijl zijn vrouw werkt om een inkomen te genereren. Dat brengt me bij het tweede deel van mijn vraag in dit artikel: de persoonlijke situatie van de voorganger, de invloed van de migratie op zijn man-zijn binnen het gezin en de kerk.

Migratie en mannelijkheid

Mannelijkheid wordt meestal getypeerd als een sociale constructie waarin cultuur, familie en werk een grote rol spelen (Chitando & Chiron-goma 2012, 153). Ook wordt mannelijkheid in verband gebracht met de mate van macht die wordt uitgeoefend, de zogenaamde hegemonische mannelijkheid. Hierin spelen politieke, economische en maatschappelijke systemen en geschiedenis een grote rol (Chitando & Chiron-goma 2012, 153, 330, 331; Van Klinken & Smit 2013, 3; Soothill 2007, 18-21; Truong, Gasper, Handmaker & Bergh 2014, 107, 218).

De meeste Afrikaanse kerken worden omschreven als 'bastions van patriarchisme en mannelijke privileges' (Chitando & Chiron-goma 2012, 225). Er is een hiërarchische lijn van mannelijk leiderschap, hoewel het grote deel van de leden uit vrouwen bestaat (Maskens 2015, 325). Dit artikel is niet de plaats om hier uitgebreid op in te gaan, noch om dit statement te onderbouwen, maar het komt overeen met mijn eigen ervaringen gedurende mijn reizen naar en in Afrika. Dat resoneert ook bij het gesprek met de Ghanese pastor.

Uit dat gesprek volgt dat in Nederland evenals in Ghana nog steeds een belangrijke rol voor de man als leider van de kerk is weggelegd: de hiërarchie is overgenomen uit het moederland. Dit is terug te vinden op de diverse websites van Ghanese kerken. Hoewel er regelmatig foto's te zien zijn van echtparen, worden de mannen de leiders van de kerk genoemd. Dit kan de titel '*lead/senior pastor*' maar ook 'apostel' of 'bisschop' zijn (Wärisch-Oblau 2009, 52). Toch spelen in zowel Ghana als in Nederland vrouwen een grote rol en dat groeit. De Ghanese mama's zijn sterke vrouwen waarmee – zoals een voorganger omschreef – 'niet te sollen valt'. Achter en steeds meer voor de schermen zijn zij faciliterend aanwezig en groeit hun invloed op het geestelijk welzijn van de kerk door middel van het leiden van aanbiddingsdiensten, het bieden van geestelijke zorg en het leiden van gebedsmomenten. Dit is vergelijkbaar met de neopentecostale gemeenten in Nederland: vooral wanneer we hierbij de geestelijke gaven voegen (profetie wordt hoog gewaardeerd), kan een vrouw tot een hoge status komen in een dergelijke kerk zonder daar officieel voorganger te zijn (Soothill 2007, 43, 52, 53, 60).

Een andere overeenkomst is de gemeenschapszin. Hoewel in Ghana onderdeel van de cultuur, is dit in Nederland van 'levensbelang'. Zoals eerder genoemd maakt dit van de pastor een 'allesweter' en 'alleskunner'. Daar waar in Ghana meer menskracht en financiële middelen beschikbaar zijn om bijvoorbeeld diaconale zorg te verlenen, komt dit in de diaspora veel meer neer op de figuur van voorganger. Hoewel er gesproken wordt over '*a village to raise a child*', wordt het op deze manier toch een '*one-*

man-show'. Hierdoor ontstaat een messiaanse mannelijkheid, wat door Koney gezien wordt als het zijn van '*superman*'. Dit is wellicht niet typisch Afrikaans – Robert Neal schreef erover in Afro-Amerikaanse context (Neal 2013). Toch wordt de Ghanese pastor min of meer in een dergelijke rol gedwongen.

Niet alle leiders zijn blij met de rol als papa, voorziener, *superman*, blijkt uit mijn gesprekken. Terugkomend op Van Saane: 'Leiderschap als sociale constructie gaat niet meer zozeer over de persoonlijkheid van de leider, maar de sociale perceptie en receptie door zijn volgelingen zijn de centrale factoren' (Van Saane 2019, 15). De dynamiek tussen de kerkleden en de voorganger is in belangrijke mate verantwoordelijk voor deze heldenstatus en het gezag dat verleend wordt aan de 'man van God'.

Tot slot is mannelijkheid sterk gelinkt aan het economisch aspect van 'goed zorgen voor je gezin', waarbij gezin in de meest brede zin van het woord genomen mag worden. Dit zou moeten betekenen dat een afwezige vader, broer of zoon afdoet aan de mate van mannelijkheid, maar het feit dat hij migreert om beter te zorgen voor dat gezin, heft dit weer op. In een onderzoek naar migratie, gender en sociale gerechtigheid (Truong, Gasper, Handmaker & Bergh 2014) komt de invloed van migratie op de constructie van mannelijkheid uitgebreid aan de orde. Hoofdstuk zes laat vooral zien wat het uitoefenen van zogenaamd 'vrouwenwerk' doet met het gevoel maar ook met de perceptie van mannelijkheid door mannen en hun omgeving. Evenals voor de echtgenoten van de vrouwen uit mijn gebedsgroep waarover ik in de inleiding vertelde, het doen van ongeschoold werk

door hoogopgeleide mannen, een grote bron van frustratie was en oorzaak van depressiviteit. De hiërarchie binnen het gezin verandert wanneer de vrouw niet meer alleen zorg draagt voor het huishouden, wat haar status gaf in het land van oorsprong en eveneens haar feminiteit bepaalde. In Nederland en andere westerse landen werkt zij meestal buitenshuis en is zij diegene die het geld binnenbrengt en past de man-deshuizes door de weeks op de kinderen. Hierdoor worden begrippen als mannelijk en vrouwelijk beïnvloed en minder statisch (Truong, Gasper, Handmaker & Bergh 2014, 216), wat doorwerkt in het gezin (Chitando & Biri 2013, 41-42) maar ook in de kerk (Maskens 2015, 333-336). Dit zorgt voor een ambivalente situatie waarbij de pastor schakelt tussen diverse constructies rondom mannelijkheid en gezag.

En voor de jongeren?

Hoewel de pastor door jongeren eveneens als gezagspersoon wordt gezien, is de kloof tussen voorganger en jongere in Nederland een stuk kleiner dan in Ghana. Wellicht omdat jongeren thuis meer te maken krijgen met de vaderfiguur terwijl deze in Ghana vaker afwezig is. De pastor is ook voor de jongeren de man die hen uit de nesten haalt, onderhandelt met justitie en regelmatig de rol van afwezige vader vervult wanneer moeder alleen naar Nederland is gekomen. Maar hij is in dezen één van de raadgevers en geen messiasfiguur. Deze jongeren zien de pastor niet als de patriarch van het geestelijke gezin, waardoor het inzetten van de hegemonische mannelijkheid niet werkt. Er wordt een meer vloeibare invulling van mannelijkheid ingezet, mede onder invloed van de verschuivende rol binnen het

gezin. Maskens noemt dit in haar conclusie dat de man is 'getemd' of gecultiveerd door zijn rol in het huishouden. Hij is op een bepaalde manier gefeminiseerd omdat hij binnenshuis zorgtaken op zich heeft genomen (Maskens 2015, 342). Hierbij moet trouwens genoemd dat zijn plaats als hoofd van het gezin niet ter discussie staat (Maskens 2015, 339). Daarbij zou het zomaar kunnen dat de tweede of derde generatie Ghanezen niet zo gediend is van het feit dat de pastoren van morele adviezen voorziet, terwijl dit voor hun leeftijdsgenoten in het moederland nog een hele gewone zaak is.

Mijn Ghanese gesprekspartner legt uit dat de economische situatie, hoewel een belangrijk punt binnen de families, voor de oudere generatie geen verschil maakt wat betreft de rol van de voorganger. Ook al is hij doordeweeks schoonmaker of past hij op de kinderen, hij blijft de centrale rol behouden op zondag en binnen de gemeenschap. Hij zegt letterlijk: 'De werkidentiteit heeft geen invloed op de kerkidentiteit.' Maskens zegt het op deze manier: 'Het religieuze territorium vormt een plek in de marge van deze dagelijkse devaluatie. Een plek waarin de macht van de man wordt bevestigd en gevierd' (Maskens 2015, 335). Het hiërarchische model uit Ghana, gebaseerd op een patriarchale rol van de voorganger wat rondom de constructie van mannelijk als hegemonisch omschreven kan worden, werkt voor deze generatie ook in Nederland.

Mijn gesprekspartner wilde wel dat het anders was: 'Nu loopt alles door elkaar!' verzucht hij. Iets meer structuur en heldere 'bedrijfsvoering' zou zijn voorkeur hebben, nu heeft alles een relationele lading. Maar dit zal binnen

de huidige generatie niet veranderen. Wat dat betreft past Van Saanes 'sociale perceptie van de volgelingen'. Een leider wordt als het ware in een rol gedwongen omdat dit historisch gezien het plaatje is van de Ghanese voorganger in een bloeiende kerk. Het is de nostalgie en het verlangen om de verbondenheid met 'hoe het was' vast te houden. Dat is te zien in de diverse rituelen, de kleding en het taalgebruik. Hoewel hij zelf verandert door de ervaringen van migratie en een veranderende rol binnen gezin en samenleving, is het op dit moment binnen zijn kerk nog aan de orde om de traditionele patriarchale vorm van mannelijkheid in te zetten.

'En of onze kerken nog bestaansrecht hebben voor de jonge generatie?'

Hij twijfelt er sterk aan, want de jeugd trekt weg en hoewel ze behoefte hebben aan raad en rolmodellen, is de vorm van de kerk, de centrale rol van de voorganger en de Ghanese homogeniteit niet meer wat ze zoeken. Dat maakt dat cultureel gezien deze Ghanese kerken in Amsterdam wellicht niet meer heel lang in deze vorm zullen bestaan.

'Maar,' aldus de Ghanese pastor, 'zolang er nog nieuwe Ghanese naar Nederland komen, vervullen wij een rol!'

* Vanwege privacy-redenen wordt op zijn verzoek de naam van de pastor hier onvermeld gelaten. Zijn naam is bekend bij de redactie.

Literatuur

- Anderson, A. (2014). *An Introduction to Pentecostalism*, second edition. New York: Cambridge University Press.
- Chitando, E., & Biri, K. (2013). Faithful Men of a Faithful God? Masculinities in the Zimbabwe Assemblies of God Africa. *Exchange* 42, 34-50.
- Chitando, E., & Chirongoma, S. (2012). *Redemptive Masculinities. Men, HIV, and Religion*. Geneva: WCC Publications.
- De Lind van Wijngaarden, A., & Kruk, A. (Directors) (2013). *Calling for Koney* [Motion Picture]. Retrieved from https://www.youtube.com/watch?v=HWY_pY18x1k
- Dijk, R. van (2002). Ghanaian churches in the Netherlands: religion mediating a tense relationship. In: I. Van Kessel, *Merchants, missionaries & migrants: 300 years of Dutch-Ghanaian relations* (pp. 89-97). Geraadpleegd op 22 mei 2020 via <http://hdl.handle.net/1887/9656>
- Dijk, R. van (2005). Ghanese pinkstergemeenten en kosmopolitische identiteiten in Nederland. In: I. H. Hester Dibbits, *Cultuur en migratie in Nederland. Veranderingen van het alledaagse 1950 - 2000* (pp. 353-373). Den Haag: Sdu Uitgevers.
- Dijkhuizen, L. (2012). *Pa Mulambe. De verhouding tussen praxis en theologie rondom de rol van de voorouder binnen het pentecostalisme in midden Mozambique* (thesis). Amsterdam: Vrije Universiteit Amsterdam.
- Dijkhuizen, L., & Bakker, H. (2017). *Typisch Evangelisch, een beweging in perspectief*. Amsterdam: Ark Media.
- Hart, de J., & Houwelingen, P. van (2018). *Christenen in Nederland. Kerkelijke deelname en christelijke gelovigheid*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Kalu, O. (2008). *African Pentecostalism. An Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Klinken, A. van, & Smit, P.-B. (2013). Introduction. *Jesus Traditions and Masculinities in World Christianity. Exchange* 42, 1-15.
- Leene, A.M. (2015). Triniteit, mannelijkheid en vrouwelijkheid. Een kritische analyse en zoektocht naar een verantwoorde methode. *Stellenbosch Theological Journal*, 491-510.
- Maskens, M. (2015). The Pentecostal Reworking of Male Identities in Brussels: Producing Moral Masculinities. *Etnográfica [Online]*, 323-345. Geraadpleegd op 19 juli 2020 via <https://journals.openedition.org/etnografica/4020?lang=en#text>
- Neal, R. (2013). Savior of the Race: The Messianic Burdens of Black Masculinity. *Exchange* 42, 51-67.
- Omenyo, C. (2002). Charismatic Churches in Ghana in Contextualization. *Exchange* 3, 252-277.

- Onyina, O. (2009). Deliverance as a Way of Confronting Witchcraft in Contemporary Africa: Ghana as a Case Study. In: V.-M. Kärkkäinen, *The Spirit in the World* (pp. 181-202). Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Saane, J. van (2019). Personal Leadership as Form of Spirituality. In J. Kok, *Leading in a VUCA World. Integrating Leadership, Discernment and Spirituality*. (pp. 43-57). Springer.
- Smit, P.-B. (2019). Sustainable Masculinity in Ecumenical Perspective. The Pilgrimage of Justice and Peace. *The Ecumenical Review*, 1-2, 84-100.
- Soothill, J. (2007). *Gender, Social Change and Spiritual Power. Charismatic Christianity in Ghana*. Leiden/Boston: Brill.
- Soothill, J. (2015). Gender and Pentecostalism in Africa. In: M. Lindhardt, *Pentecostalism in Africa. Presence and Impact of Pneumatic Christianity in Postcolonial Societies* (pp. 191-219). Leiden/Boston: Brill.
- Truong, T.-D., Gasper, D., Handmaker, J., & Bergh, S. (2014). *Migration, Gender and Social Justice. Perspectives on Human Insecurity*. Dordrecht: Springer.
- Währisch-Oblau, C. (2009). *The Missionary Self-Perception of Pentecostal/Charismatic Church Leaders from the Global South in Europe*. Leiden/Boston: Brill.
- Wartena, S. (2006). Brede kerk als integratie-instrument? Ghanese jongeren in het netwerk van gezin, kerk en school. In: K.G.H. Euser, *Migranten in Mokum. De betekenis van migrantenkerken voor de stad Amsterdam* (pp. 64-88). Amsterdam: VU Drukkerij.

TIPS BIJ HET THEMA

FILM

David Fincher, *Fight Club*, 1999

Een naamloze en kleurloze man raakt dakloos en lijkt zichzelf te hervinden wanneer hij Tyler ontmoet. Tyler introduceert hem in een schimmige fight club, waar mannen met elkaar op de vuist gaan. Deze film richt zich hoofdzakelijk op de mannelijke kijker, stelt bepaalde karakteristieken van de mannelijke westerse cultuur aan de kaak en brengt vooral het mannelijke lichaam in beeld. Vaders zijn afwezig, liefdeloos of nutteloos, waardoor zonen zichzelf verliezen. Verwijzingen naar de afwezige Vader-God zijn alomtegenwoordig. (Zie ook: Marco Derks, 'Men is what we are': het mannelijke keurslijf in David Finchers Fight club. In: *Lijf: leven in een lichaamscultuur*, Hanneke Visser-van Balen, Ruben van der Scheer, Pieter Vos et al., 40-47. ICS Cahier, 47. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 2007.)

Laura (L.W.) Dijkhuizen MA is Academic Dean en docent aan de School of Divinity bij de Foundation Academy of Amsterdam, coördinator Research Community bij het International Baptist Theological Study Centre en promovenda aan de Vrije Universiteit Amsterdam.
E l.w.dijkhuizen@vu.nl

Mannelijke kwetsbaarheid

Dit zelfportret van de schilder Lucian Freud (Berlijn 1922 – Londen 2011) kan gemengde reacties oproepen. Moedig is het om jezelf zo realistisch af te beelden, maar tegelijk kan dit ook afstotend overkomen. Enerzijds toont de schilder ons hier de kwetsbaarheid en de vergankelijkheid van zijn oude lichaam, anderzijds spreekt er ook een zekere vitaliteit en heroïek uit.

Lucian Freud was een schilder die het decorum oversloeg. Hij maakte zijn modellen niet mooier dan ze waren. En ook in dit zelfportret toont hij ons openhartig zijn ouder wordende lichaam. Voor deze schilder was het lichaam van grote betekenis. Niet in de zin dat het mooier gemaakt moest worden of opsmuk behoefde. Nee, Freud schildert lichamen zonder esthetisch beheer. Mensen *hebben* hun lichaam niet bij deze schilder, maar mensen *zijn* hun lichaam. Freud richt zijn schildersblik niet op de karaktertrekken of het innerlijk van zijn modellen, maar op hun lichaam als een op zichzelf staand object.

Ook in dit zelfportret spaart de schilder zich niet. Zonder gêne, zonder sentimentaliteit en zonder angst toont deze man zijn ouder wordend lichaam. Met huid en haar. En met urgentie: het schilderij is met aandacht en intensiteit geschilderd.

We kijken naar het lichaam van een ouder wordende man in verval en vergankelijkheid. Maar tegelijk spreekt er uit dit zelfportret ook iets resoluuts en wilskrachtigs. Schamel in zijn schoenen staat hij als een monument rechtop. Zijn paletmes lijkt op een scepter. Als een Romeinse keizer verheft hij statig zijn arm: zie mij staan! zie mij aan!
In mijn mannelijke kwetsbaarheid.





De bekering van Franck Ribéry

Voetbal, islam en mannelijkheid

in het nieuwe Frankrijk

Om te onderzoeken hoe sport, religie en gender zich tot elkaar verhouden volgt dit artikel de levensloop de Franse voetballer Franck Ribéry, die zich in 2004 tot de islam bekeerde. Welke aannames over religie en gender gaan er schuil achter de wijze waarop zijn bekering in de media besproken wordt?

Inleiding: sport, gender en religie

Sport, gender en religie zijn nauw met elkaar verbonden. In landen als Nederland, waar voetbal sport nummer één is, worden op en rond het voetbalveld de normen bepaald voor wat Raewyn Connell ‘hegemonische mannelijkheid’ noemt. Hiermee wil hij aangeven dat er in een gegeven samenleving weliswaar altijd meerdere vormen van mannelijkheid mogelijk zijn, maar dat sommige vormen proberen andere te domineren en zichzelf als ideale mannelijkheid voor te stellen. De sportwereld is bij uitstek een domein waar die dominante mannelijkheid tot uitdrukking kan komen (Connell 2005 [1995], 37). Bekende voetballers fungeren bijvoorbeeld als ‘iconische mannen’ (Cashmore & Parker 2003) die laten zien wat het betekent om te sporten als een ‘echte man’: ‘competitief, succesvol, dominerend, agressief, stoïcijns, doelgericht en fysiek sterk’ (Messner & Sabo 1994, 38). Daarmee bepalen ze niet alleen het beeld van ‘echte

mannelijkheid’, maar zijn ze ook bepalend voor een hiërarchie in wat als ‘echte sport’ gezien wordt, waarbij sporten die op fysiek duel en dominantie gericht zijn (bijvoorbeeld rugby, basketbal of hockey) meer aan het ideaalbeeld van ‘echte sport’ voldoen dan sporten die meer op schoonheid en intellect zijn gericht (bijvoorbeeld synchroonzwemmen, voltige of schaken).

Het is deze dominante vorm van sportieve mannelijkheid die het gedrag op pleintjes en veldjes dicteert waar kinderen leren voetballen én leren om zich te voegen naar, of op zijn minst te verhouden tot, de dominante normen van mannelijkheid (Renold 1997; Swain 2000; Van den Bogert 2018). Overigens is hierin wel een verschuiving op te merken: in Nederland kunnen kinderen sinds het succes van de ‘Oranjeleeuwinnen’ op het WK van 2019 (verliezend finalist) zich ook met bekende vrouwelijke voetballers identificeren en zie je hen shirtjes dragen met namen als Miedema, Martens of Van de Sanden op de rug.

In dit artikel wil ik onderzoeken wat er gebeurt wanneer de constructie van mannelijkheid in het domein van sport (in het bijzonder voetbal) verweven raakt met die in een ander domein, namelijk religie. Daarbij vormt de bundel *With God on Their Side: Sport in the Service of Religion* (Magdalinski & Chandler 2002) voor mij een belangrijk uitgangspunt. Zoals de titel al aangeeft is het de redacteurs en auteurs er vooral om te doen nader te onderzoeken hoe religieuze groepen via sport bepaalde doelen nastreven. Een klassiek voorbeeld is de notie van *muscular Christianity*, het gespierde, sportieve christendom dat in het negentiende-eeuwse Engeland ontwikkeld werd als tegenhanger voor wat velen waren gaan beschouwen als gefeminiseerd christendom. Sport moest mannen weer de kerk in krijgen, waarbij goede sportieve prestaties symbool kwamen te staan voor een gezonde moraal (Magdalinski & Chandler 2002, 5).

Een dergelijke koppeling tussen sport en religie is niet voorbehouden aan het christendom. In de Verenigde Staten zorgden de successen van de tot islam bekeerde bokser Muhammad Ali ervoor dat de organisatie *Nation of Islam* tijdelijk haar bezwaren tegen sport als ‘werelds’ opzij kon zetten (Smith 2002). De idealen van mannelijkheid die binnen verschillende sportwerelden dominant zijn kunnen blijkbaar soms moeiteloos aansluiten bij idealen die door religie worden aangereikt, en op andere punten ook botsen.

Op dit soort snijvlakken borduur ik in dit artikel verder, maar ik wil ervoor waken om de ‘ontmoeting’ tussen sport en religie bij voorbaat in een utilistisch kader te plaatsen, waarbij de na-

druk ligt op hoe religie sport kan ‘gebruiken’ (of andersom). Wat mij interesseert is voornamelijk hoe het wel of juist niet kunnen samengaan van religie en sport berust op maatschappelijke aannames over beide domeinen. Wordt sport gezien als het belangrijkste identificatiemiddel? Of religie? En welke sport of religie? Is het misschien zo dat – denkend aan het belang van de ‘protestantse’ voetbalclub Glasgow Rangers voor het Schots nationalisme – vooral een specifieke mix van religie en sport goed ligt binnen een bepaalde regionale of nationale context?

Exemplarische grensoverschrijders

Om te onderzoeken hoe sport, religie en gender zich tot elkaar verhouden volg ik de levensloop van een bekende bekeerling, de Franse voetballer Franck Ribéry. De aanvallende middenvelder, op moment van schrijven onder contract bij Fiorentina, bekeerde zich in 2004 tot de islam. In zijn (publieke) persoon komen enkele interessante zaken samen: Ribéry is moslim en wit, speelde lang voor het Franse nationale elftal en voor het Duitse Bayern München, is rijk geworden als voetballer maar wordt ook vaak aangesproken op zijn *ch’ti*-achtergrond (een term voor de Noord-Franse, achtergestelde arbeidersklasse).

Door me te richten op Ribéry spits ik me dus toe op ‘publieke bekering’: de bekering die een plek krijgt in een levensloop die bij het grotere publiek min of meer bekend is. Ik denk dat juist in de berichtgeving over publieke bekeerlingen aannames over religie, sport en mannelijkheid aan het licht kunnen komen. Hierboven noemde ik al de publieke bekering van Muhammad Ali. Zijn bekering tot islam gebeurde tegen de

achtergrond van de strijd tegen rassensegregatie en werd door velen gezien als een aanklacht tegen de rol van het christendom in de onderdrukking van mensen van kleur. Het voorbeeld van Ali laat zien dat bekering vrijwel altijd politiek is (Özyürek 2015), zeker wanneer het beroemdheden betreft. Publieke bekeerlingen als Ali zijn als het ware exemplarische grensoverschrijders die de samenleving niet alleen bevragen op heersende opvattingen over religie en sport, maar ook op alles wat daar aan vast is komen te zitten, zoals ideeën over gender, ras en nationale identiteit.

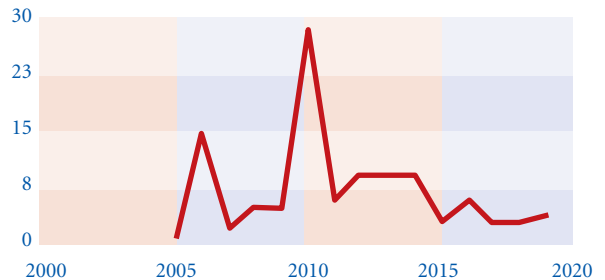
Om de beeldvorming rond de bekering van Ribéry te kunnen onderzoeken heb ik via de zoekmachine Nexis Uni de Franse pers doorzocht op relevante berichtgeving in de periode januari 2005, wanneer er voor het eerst mediaberichten over zijn bekering verschijnen, en oktober 2019. De zoektocht leverde in eerste instantie 411 artikelen op. Na selectie van de relevante artikelen (door het verwijderen van dubbele artikelen en berichten die eigenlijk ergens anders over gaan) bleven daar 107 van over. Bij dit materiaal stel ik de volgende vragen: op welke momenten wordt de bekering van Ribéry noemenswaardig geacht? Hoe wordt er over zijn bekering gesproken? Welke aannames over religie en gender gaan er schuil achter de wijze waarop zijn bekering in de media besproken wordt?

Ribéry's bekering in de media

Figuur 1 geeft een goed beeld van ontwikkelingen in de beeldvorming rond de bekering van Franck Ribéry. Duidelijke pieken zijn er in 2006 en 2010, met daartussenin periodes waarin zijn bekering wel genoemd wordt, maar minder

prominent het beeld rond zijn persoon bepaalt. Hieronder zal ik eerst deze pieken duiden.

Daarna bespreek ik vier scripts, exemplarische manieren van spreken, over publieke bekering die zijn terug te vinden in de berichtgeving over Ribéry en laat ik zien hoe deze scripts steeds een eigen samenhang van sport, religie en mannelijkheid veronderstellen.



Figuur 1: Referenties bekering Franck Ribéry Franse pers 2005-2019

In zijn in 2014 verschenen biografie wordt gesteld dat Ribéry zich bekeerde in 2004, voorafgaand aan zijn huwelijk met zijn vrouw Wahiba, die van Algerijns-Franse afkomst is (Menuge 2014). Dat de bekering van Ribéry pas vanaf 2005 en 2006 genoemd wordt in de berichtgeving over hem, heeft veel te maken met zijn doorbraak als profvoetballer. In 2005 maakt Ribéry een overstap van de Franse middenmoter Metz naar het Turkse Galatasaray, waarna hij terugkeert naar Frankrijk (Marseille). In de pers wordt, onterecht dus, gesuggereerd dat hij in Turkije met de islam in aanraking is gekomen en zich daarna heeft bekeerd (24 Heures, 23 april 2010). Hoe het ook zij: op het moment dat Ribéry een bekendheid wordt, vinden journalisten zijn bekering een noemenswaardig feit.

De andere piek in de bekeringscarrière heeft te maken met twee opvallende gebeurtenissen in 2010. De eerste vond plaats in april van dat jaar toen Ribéry, samen met voetballer Karim Benzema, beschuldigd werd van seks met een minderjarige prostituee. In de rechtszaak die volgde zouden beiden worden vrijgesproken omdat volgens de rechter niet bewezen kon worden dat zij er van op de hoogte waren dat de prostituee, Zahia Dehar, minderjarig was. De tweede gebeurtenis, of eigenlijk meer reeks van gebeurtenissen, betrof de tegenvallende prestaties van het Franse nationale elftal op het wereldkampioenschap in Zuid-Afrika. Nadat er gelijkgespeeld werd tegen Uruguay verloor Frankrijk van Mexico en gastland Zuid-Afrika en werd zodoende al in de groepsfase uitgeschakeld. Niet alleen waren de sportieve prestaties niet wat veel Fransen ervan gehoopt hadden; er ontstond ook onenigheid tussen sommige spelers en coach Raymond Domenech. Na een ruzie tussen Domenech en speler Nicolas Anelka, waarbij laatstgenoemde uit de selectie werd gezet, liepen de spanningen zo hoog op, dat het hele team weigerde uit de bus te komen om te gaan trainen. Dit riep weer verontwaardigde reacties op bij het Franse publiek. Zoals hieronder duidelijk zal worden speelde de bekering van Ribéry en enkele andere spelers tot de islam een belangrijke rol in de beeldvorming rond hemzelf en het Franse nationale elftal.

Vier scripts van publieke bekering

Op basis van de berichtgeving onderscheid ik vier meer algemene ‘scripts’ die de bekering van Ribéry elk op een andere manier voorstellen. Hieronder bespreek ik achtereenvolgens het

script van de bekeerling Ribéry als deugdzame atleet, als maatschappelijke voorbeeldfiguur, als onderwerp van spot, en als Ander. Zoals zal blijken zijn deze scripts sterk verbonden aan het bevestigen of betwijfelen van Ribéry’s aanspraak op hegemonische mannelijkheid en daarmee zijn geschiktheid om zijn land of zijn regio te kunnen vertegenwoordigen.

Deugdzzaamheid

Het script van deugdzzaamheid heeft veel weg van de hierboven genoemde notie van *muscular Christianity*. Binnen dit script wordt bekering gezien als een keuze die een voetballer kan helpen om een betere sportman te worden. De bekering geeft bijvoorbeeld rust, concentratie en discipline. Dit script is vooral terug te vinden wanneer Ribéry zelf over zijn bekering spreekt:

‘[Islam] is erg belangrijk voor me. Ik bid op het veld zodat ik niet geblesseerd raak, (...) zodat niemand geblesseerd zal raken.’

(*Agence France Presse*, 2 september 2007)

‘Ik bid vijf keer per dag, ik eet geen varkensvlees’, aldus de speler, die bidt voor elke wedstrijd ‘omdat het me bevrijdt, omdat ik me daarna goed voel.’

(*Agence France Presse*, 15 februari 2008)

Vooral in de eerste jaren van zijn carrière als profvoetballer beantwoordt Ribéry op deze manier vragen van journalisten. Zoals zal blijken raakt zijn bekering later meer gepolitiseerd, zal hij er überhaupt veel minder over spreken en gaan benadrukken dat zijn religie een privéaan gelegenheid is.

Binnen het script van deugdzzaamheid is er ruimte voor bekering en religiositeit als onder-

steunend aan atletische mannelijkheid, of in ieder geval bepaalde aspecten ervan. Hoewel de bekering niet per se in verband wordt gebracht met dominerend, competitief en agressief spel, wordt de bekering wel betrokken op zaken als concentratie en een sportieve houding. Een bekering volgens de principes van *muscular Christianity* vormt dus, ook in relatie tot islam, geen belemmering voor het claimen van hegemonische mannelijkheid en het thuishoren in en vertegenwoordigen van de gemeenschap. Het ideaal van gezonde, fitte mannelijkheid veronderstelt binnen dit script 'gezonde' (acceptabele) religie – en omgekeerd.

Voorbeeldfiguur

Zeker in de eerste jaren van zijn carrière wordt Ribéry gezien als de opvolger van Zinedine Zidane, de immens populaire voetballer van Algerijnse afkomst die met het Franse team in 1998 wereldkampioen werd. Het gaat dan om sportieve prestaties en atletische potentie, maar zeker ook om het vervullen van een voorbeeldfunctie buiten het veld. Ribéry wordt omschreven als iemand die snel stijgt op de sociale ladder waarbij zijn doorbraak als professionele voetballer de scheiding markeert tussen de 'oude' en de 'nieuwe' Ribéry.

Het verschil is bijvoorbeeld op te maken uit de verschuiving in bijnamen die voor hem gebruikt worden: van 'Scarface' of 'Franckenstein' in zijn vroege voetbaljaren wordt hij steeds meer 'Ferraribéry'. Deze bijnamen slaan op verschillende aspecten van zijn leven, namelijk het auto-ongeluk dat er voor zorgde dat hij al op jonge leeftijd een onherstelbaar litteken opliep in zijn gezicht, en zijn latere sportieve

en daarmee ook financiële succes. Van tegenslag, via doorzettingsvermogen en een dikke huid ontwikkelen, naar een goed presterende en goedbetaalde voetballer: dit is het verhaal dat over Ribéry verteld wordt en dat in zichzelf natuurlijk ook weer elementen heeft van een bekeringsverhaal.

Opvallend binnen het script van de voorbeeldfiguur is dat zijn religieuze bekering het verhaal van zijn sociaal-maatschappelijke 'bekerings' vooral lijkt te versterken, of daar in ieder geval naadloos in lijkt te passen, zoals in onderstaand portret:

Clubs verslijtend (Metz, Galatasaray en Marseille in één seizoen), bekeerd tot islam, soms een ruziemaker, maar altijd zwierend, leeft deze jonge vader het leven ten volle. Ongrijpbaar gaat hij recht op zijn doel af. Zonder om te kijken. (*Le Parisien*, 30 mei 2006)

Zijn bekering krijgt binnen dit script een sterk symbolische functie: juist vanwege zijn bekering naar de islam wordt Ribéry gezien een speler die mede de veelkleurigheid in het Franse team waarborgt en daarmee de waarde laat zien van diversiteit in de Franse samenleving als geheel. Zoals in het volgende citaat, waarin voetbalfan Patrick terugblijkt op een in zijn thuisstad Marseille gespeelde wedstrijd van het nationale elftal:

'Het eerste doelpunt wordt gemaakt door een blanke bekeerling, Ribéry. Het tweede doelpunt door een zwarte katholiek, Vieira, en het derde door Zizou [Zidane], een atheïstische moslim ... Ik vind dat leuk omdat het op Marseille lijkt: divers, maar solidaire.' (*Le Parisien*, 29 juni 2006)

Naast een voorbeeldfiguur voor de Franse samenleving als geheel, zoals in bovenstaande uitspraak, wordt Ribéry in het bijzonder gezien als een idool voor islamitische jongeren in Frankrijk. In de berichtgeving uit de beginjaren van zijn carrière komen we geregeld journalisten tegen die op voetbalveldjes in Boulogne-sur-Mer, waar Ribéry is opgegroeid, jongeren vragen naar hun mening over hun idool:

Faisal spreekt het liefst over Ribéry. 'Hij is een moslim, zijn vrouw is van Algerijnse afkomst. (...) Hij speelt heel, heel goed en hij is de opvolger van Zidane.' (*Le Télégramme*, 14 juni 2006)

Ribéry komt hier naar voren als een gelaagde voorbeeldfiguur voor deze jongeren: als zelf afkomstig uit een achterstandsbuurt, als moslim, en als partner van een vrouw van Algerijnse afkomst.

Binnen het script van de voorbeeldfiguur wordt atletische mannelijkheid aan sociaal en maatschappelijk succes gekoppeld. Daarbij wordt duidelijk dat Ribéry niet zonder meer aanspraak kan maken op alle aspecten van de hegemonische mannelijkheid van de prof-voetballer. Zijn geschonden gezicht levert hem bijnamen op waar een speler als Cristiano Ronaldo zich nooit druk om hoeft te maken. Aan de andere kant is er juist door het gebrek aan een vanzelfsprekende 'celebrity-factor' wel ruimte voor andere aspecten van hegemonische mannelijkheid, zoals het ontwikkelen van doorzettingsvermogen bij tegenslag.

Wellicht doordat zijn maatschappelijke 'beking' tot deugdzaam mens resoneert in zijn religieuze bekering, wordt die laatste op geen enkele

manier gezien als bedreigend voor zijn plaats binnen de Franse samenleving. Zijn bekering is eerder een pluspunt omdat deze het zelfbeeld van een goed functionerend multicultureel Frankrijk mogelijk maakt ('divers en solidaire'), waarin mensen met verschillende achtergronden kunnen slagen in het leven. Dat Ribéry in deze periode op sportief gebied vooral successen boekt en dus steeds 'scorend' kan worden opgevoerd, zoals in het citaat van voetbalfan Patrick, zal daarbij niet onbelangrijk zijn.

Spot

Zoals hierboven al duidelijk werd kantelt het beeld rond Ribéry in 2010 vanwege de aanklacht tegen hem en vanwege de snelle uitschakeling van het Franse team op het WK. Met name het eerste voorval leidt ertoe dat de bekering van Ribéry onderwerp wordt van spot. De oprechtheid van zijn bekering wordt in twijfel getrokken: journalisten vragen zich af of het niet van hypocrisie getuigt dat hij zichzelf moslim noemt maar zich niet houdt aan het ideaal van huwelijkse trouw (opvallend genoeg de aandacht van de pers meer daarnaar uit dan naar het feit dat hij seks had met een minderjarige).

Onderliggend aan de 'grappen' die naar aanleiding van de affaire over hem gemaakt worden zijn bepaalde stereotype beelden van islam:

Om het hart van zijn vrouw te veroveren, bekeerde deze *goalgetter* zich in 2006 tot islam. Ongetwijfeld had zij niet verwacht dat de ijver die de aanvallende middenvelder gewoonlijk laat zien ook polygamie zou inhouden.

(*Les Echos*, 23 april 2010)

Het beeld van islam als een religie die polygamie goedkeurt of aanmoedigt komt meermaals naar voren. Op cynische wijze beargumenteren journalisten dat Ribéry in die zin juist *niet* hypocriet is, maar overeenkomstig zijn religie heeft gehandeld (*Le Berry Républicain*, 23 april 2010).

In het script van spot wordt er een verband verondersteld tussen religie en mannelijkheid, maar op een andere wijze dan binnen het ideaal van *muscular Christianity*. Religieuze en sportieve mannelijkheid worden hier seksueel ingevuld, waarbij prestatiedrang op het veld zich vertaalt in seksuele veroveringsdrang. Daarbij wordt de islam enerzijds gezien als een religie die dergelijk gedrag zou moeten afkeuren (seks hoort binnen het huwelijk thuis) en anderzijds juist legitimeert (polygamie). Het script heeft gevolgen voor Ribéry's positie als vertegenwoordiger van de Franse natie. Men vindt dat deze affaire een slechte weerslag heeft op de beeldvorming rond het nationale team (*Le Monde*, 20 april 2010). Terwijl religieuze en sportieve mannelijkheid zich in de voorgaande scripts juist goed lenen voor het inpassen van zijn publieke persoon in een vertoog over wat Frankrijk zou moeten zijn, komt zijn functie als vertegenwoordiger binnen het script van spot ter discussie te staan. Het script maakt daarmee de weg vrij voor het vierde script, dat van 'de Ander'.

Ander

Binnen het script van 'de Ander' wordt de bekering van Ribéry structureel gezien als iets dat hem buiten de gemeenschap plaatst: buiten de *imagined community* van het team, van de Franse natie of de Duitse deelstaat Beieren.

Zijn identiteit als nieuwe moslim wordt vooral gezien als een belemmering om cultureel gezien te 'passen' binnen deze contexten.

Om met Beieren te beginnen: in 2013 werd hij onderwerp van discussie vanwege een 'biercontroverse' bij zijn club Bayern München. Na afloop van de kampioenswedstrijd, de wedstrijd waarin duidelijk werd dat Bayern dat jaar de Bundesliga zou winnen, werd Ribéry tot zijn ontstemming door ploeggenoot Jerome Boateng overgoten met bier. Vooraf had hij aangegeven niet te willen meedoen aan een bierfeest, vanwege het islamitische verbod op alcoholgebruik, en op tv was te zien dat hij hard bleef wegreppen voor Boateng. Veel journalisten vonden het echter vooral een grappig voorval en een foto van dat moment werd gekozen tot sportfoto van het jaar. De Ierse journalist Conor Heneghan (ik maak hier even een uitstapje naar berichtgeving buiten Frankrijk) leverde het volgende commentaar op de schuimende bierdouches: 'Kijk eens naar zijn prachtige blonde pruik, is hij geen mooie *Fräulein*?' (Heneghan, geen datum). De biercontroverse plaatste Ribéry buiten het team van Bayern en de Beierse biercultuur. Dit moment van apart zetten (dat overigens aanhikt tegen het script van spot) wordt elk jaar herhaald, omdat het team dan samen op een 'Lederhosenfoto' gaat ten behoeve van de hoofdsponsor, brouwerij Paulaner. Ribéry is elk jaar de uitzondering (met soms nog een of twee andere islamitische spelers) die dan geen bierpul vasthoudt. Dat heeft gevolgen voor zijn anders-zijn als moslim, maar ook als man: in het Beierse ideaal valt mannelijkheid samen met wit en christelijk zijn, en stevig door kunnen drinken.

Het Beierse bierincident is nog een mild voorbeeld van hoe Ribéry vanwege zijn bekering vooral als Ander wordt gezien. Veel dieper gaat de afkeer van zijn moslim-identiteit die zichtbaar werd in de Franse pers na het mislukte WK van 2010. Nationale teams worden niet zelden gezien als een afspiegeling van hoe ‘fit’ een land als zodanig is (Magdalinski & Chandler 2002, 4). Ook in het geval van het WK van 2010 ontstond hierover debat: wat betekende het falen van het nationale team voor de Franse samenleving? Marine le Pen, op dat moment enkele maanden in de running voor het leiderschap van Front National, beschuldigde sommige spelers ervan een ‘andere nationaliteit van het hart’ te hebben dan de Franse (*Le Parisien*, 21 juni 2010). De kritiek van Le Pen is kenmerkend voor een breder gedeeld vermoeden van ‘klikjesvorming’ binnen het nationale elftal op basis van etnische afkomst en religie. In *Rue89* wordt een blog van essayist Jacques Thomet aangehaald die in het bijzonder de bekeerlingen in het Franse elftal de schuld geeft van wat hij als de ‘islamisering van de sport’ ziet:

‘Ribéry, Anelka en Abidal doen hun mond niet open als het volkslied klinkt. Bij alle drie valt op dat ze zich bekeerd hebben tot de islam. Verbiedt deze religie het zingen van ‘La Marseillaise’? Wie kan ons uitleggen waarom deze tot de islam bekeerde voetballers zo’n minachting hebben voor ons volkslied?’ (Jacques Thomet geciteerd in *Rue89*, 14 januari 2011)

Waar het succesvolle team van Zidane in 1998 nog gezien werd als exemplarisch voor de multiculturele samenleving, is de beeldvorming

rond het nationale team na 2010 180 graden gedraaid. De groeiende problematisering van de islam in Frankrijk wordt geprojecteerd op het nationale team, waarbij vooral de bekeerlingen ter verantwoording worden geroepen: als niet-geboren moslims, lijkt de veronderstelling, hebben zij er zelf voor gekozen een anti-Franse religie aan te hangen. Aan hen, ook Ribéry, worden nu allerlei eigenschappen toegeschreven die hen ongeschikt maken als voetballer en als Fransman. Ribéry wordt neergezet recalcitrant, op zichzelf gericht en – na een opstootje met teamgenoot Yoann Gourcuff – als agressief en gekant tegen de niet-islamitische spelers in het team (*Le Parisien*, 30 november 2010).

Binnen het script van de Ander leidt de bekering tot de islam ertoe dat Ribéry vooral gezien wordt als iemand die niet langer geschikt is om de regio of het land te vertegenwoordigen. Zijn religieuze opvattingen vormen een bedreiging voor zijn deelname aan de vanzelfsprekende biercultuur van Beieren en voor zijn Franse patriottisme. Dit ‘tot Ander maken’ van de bekeerling Ribéry gaat gepaard met een paradoxale ‘aanval’ op zijn mannelijkheid. Aan de ene kant wordt hij voorgesteld als feminien: als *Fräulein* met een blonde pruik is hij ongeschikt geworden voor het team van Bayern München. Aan de andere kant wordt hij bijna als hypermasculien voorgesteld: als te agressief en op zichzelf gericht om een goede teamspeler te kunnen zijn.

Dit verwijt om te veel het één of te veel het ander te zijn is overigens kenmerkend voor de representatie van etnische en religieuze minderheden in het algemeen en wordt hier dus toegepast op Ribéry.

Conclusie

In 2020 is Franck Ribéry twintig jaar profvoetballer. Er is veel gebeurd tussen de start van zijn carrière in 2000 bij Boulogne en zijn huidige ‘nadagen’ bij Fiorentina, zowel in het leven van Ribéry zelf als in het Frankrijk dat hij jarenlang heeft vertegenwoordigd op het veld. Door de beeldvorming over Ribéry te volgen komen we veel te weten over hoe in Frankrijk in de afgelopen twintig jaar de samenhang tussen voetbal, mannelijkheid en islam is verschoven.

De controverse rond het nationale team uit 2010 laat zien dat wanneer islam in Frankrijk steeds meer verdacht wordt en als on-Frans of zelf anti-Frans gezien wordt, deze verdachtmaking zich deels uit in aannames over islamitische mannelijkheid. Agressie, (seksuele) veroveringsdrang en het zich terugtrekken in islamitische subculturen zijn beelden van islamitische mannelijkheid die steeds vaker naar voren komen. Franck Ribéry is een van de prominente moslims op wie deze beelden geprojecteerd worden.

Wat de veranderingen in de beeldvorming bovendien laten zien is dat hegemonische mannelijkheid nooit vanzelfsprekend is en ook meestal kwetsbaar is. Zelfs een bekende en succesvolle voetballer als Ribéry kan niet zomaar aanspraak maken op hegemonische mannelijkheid.

Of de beeldvorming rond zijn persoon en zijn mannelijkheid positief of negatief uitvalt, heeft hij deels zelf in de hand. Hij kan de beeldvorming positief beïnvloeden door middel van interviews, of negatief door middel van een strafbare actie (want dat was het) zoals in 2010. Maar deze invloed is beperkt, want ook Ribéry

krijgt te maken met (bijvoorbeeld) vooroordelen over klasse en met schoonheidsidealen.

De sportieve mannelijkheid die op brede instemming kan rekenen in de media berust bovendien op een precair evenwicht tussen meer ‘macho’ kenmerken, zoals competitie en agressie, en meer sociale kenmerken, zoals sportiviteit en teamgeest. Wanneer een speler zich bekeert, wordt religie een factor in deze balans. Religieus zijn of worden kan prima in het voordeel van een speler zijn, in die zin dat religie de balans kan ondersteunen. Zeker in het geval van een christelijke identiteit geldt vaak dat voetballers probleemloos hun religie zichtbaar kunnen uitdragen door bijvoorbeeld een kruisje te slaan wanneer zij het veld op gaan, of door religieuze tatoeages. En in de beginjaren van zijn carrière kon Ribéry duidelijk maken dat dit ook opgaat voor de islam en dat zijn religieuze overtuiging hem steunt in zijn sportieve prestaties.

Uit de casus Ribéry blijkt echter ook dat het publiek uiteen van islam doorgaans anders wordt beoordeeld en dat het Frankrijk van nu er wat dat betreft anders voorstaat dan het Frankrijk van 2000. Het Frankrijk van Zidane is nu het Frankrijk van Le Pen.

Mariecke (prof.dr. C.A.M.) van den Berg is bijzonder hoogleraar Feminisme en christendom aan de Radboud Universiteit Nijmegen en universitair docent Interreligieuze studies aan de Vrije Universiteit Amsterdam.

E c.a.m.vanden.berg@vu.nl

Literatuur

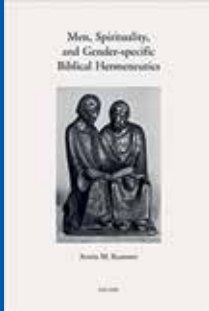
- Bogert, C.E. van den (2018). *Playing Gender, Religion and Ethnicity. Girls' Football and Public Playgrounds in the Schilderswijk, The Hague, The Netherlands*. Universiteit Utrecht: dissertatie.
- Cashmore, E. & Parker, A. (2003). One David Beckham? Celebrity, masculinity, and the soccerati. *Sociology of Sport Journal* 20(3), 214-231.
- Connell, R.W. (2005 [1995]). *Masculinities. Second Edition*. Cambridge: Polity Press.
- Magdalinski, T. & Chandler, J.L. (red.) (2002). *With God on Their Side. Sport in the Service of Religion*. Londen/New York: Routledge.
- Menuge, A. (2014). *Franck*. München: Riva Verlag.
- Messner, M.A. & Sabo, D.F. (red.) (1994). *Sport, Men and the Gender Order: Critical Feminist Perspectives*. Champaign: Human Kinetics Publishers.
- Özyürek, E. (2015). *Being German, Becoming Muslim: Race, Religion, and Conversion in the New Europe*. Princeton en Oxford: Princeton University Press.
- Renold, E. (1997). 'All They've Got on Their Brains is Football'. Sport, Masculinity and the Gendered Practices of Playground Relations. *Sport, Education and Society* 2(1), 5-23.
- Smith, M. (2002). Muhammad Speaks and Muhammad Ali. Intersections of the Nation of Islam and Sport in the 1960s. In: Magdalinski, T. & Chandler, J.L. (red.) (2002). *With God on Their Side. Sport in the Service of Religion*. Londen/New York: Routledge, 177-196.
- Swain, J. (2000). 'The Money's Good, the Fame's Good, the Girls Are Good': The Role of Playground Football in the Construction of Young Boys' Masculinity in a Junior School. *British Journal of Sociology of Education* 21(1), 95-109.

Geciteerde krantenartikelen

- Agence France Presse (2 september 2007). 'Allemagne – Bayern Munich. 'Je peux encore mieux jouer,' prévient Ribéry'.
- Agence France Presse (15 februari 2008). 'A Munich, Franck Ribéry cultive dans la simplicité son statut d'idole'.
- Le Berry Républicain (23 april 2010). 'Nicolas Canteloup a fait vibrer les 2.400 spectateurs du Phénix'.
- Les Echos (23 april 2010). 'Franck Ribéry'.
- Heneghan, Conor. 'Franck Ribery with what looks like a wig made of beer is one of the football pictures of the year'. Gepost op de website *Joe.ie*, geen datum. <https://www.joe.ie/uncategorized/franck-ribery-with-what-looks-like-a-wig-made-of-beer-is-one-of-the-football-pictures-of-the-year-48489> Bezocht op 5 november 2018.
- 24 Heures (23 april 2010). 'Comment Franck Ribéry s'est mis dans de beaux draps avec Zahia'.
- Le Monde (20 april 2010). 'L'Affaire Ribéry conforte le côté un peu ridicule des Bleus'.
- Le Parisien (30 mei 2006). 'Il a une vraie gueule'.
- Le Parisien (29 juni 2006). 'A Marseille, l'air est plus léger'.
- Le Parisien (21 juni 2010). 'Comment elle s'impose'.
- Le Parisien (30 november 2010). 'Le Mondial, la France, «La Marseillaise»: Anelka vide son sac'.
- Rue89 (14 januari 2011). 'Abidal, Ribéry... Allah est-il devenu le Dieu des stades?'.
- Le Télégramme (14 juni 2006). 'Algérie. Ribéry, l'idol les jeunes'.

TIPS BIJ HET THEMA

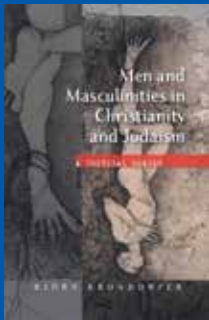
BOEKEN



Armin M. Kummer, *Men, Spirituality, and Gender-specific Biblical Hermeneutics*. Annua nuntia Lovaniensia, 78. Leuven: Peeters, 2019

Een bondige inleiding op verschillende benaderingen van pastoraat voor

mannen en daarmee verbonden bijbelinterpretatie. Gevolgd door een pleidooi voor een vorm van bijbelinterpretatie die mannelijkheid bij tekst en lezer nadrukkelijk thematiseert. Prima ingang voor verdere verdieping.



Bjorn Krondorfer, *Men and Masculinities in Christianity and Judaism: A Critical Reader*. London: SCM Press, 2009

Een bundeling van 34 bijdragen van religiewetenschappers over de rol van mannen en mannelijkheid in joodse en christelijke tradities: van de mannelijkheid van Jezus tot mannelijkheid in het werk van rabbijnen en kerkvaders tot de verhouding tussen mannelijkheid, lichamelijkheid en spiritualiteit. De bijdragen tonen ook de ontwikkeling van de mannenstudies in religie vanuit feminisme, homotheologie en queer theorie.



Arie Boomsma en Stephan Sanders, *De man en zijn lichaam*. Amsterdam: Contact, 2010

Interviews met bekende en onbekende mannen over het mannelijk lichaam. Door Arie Boomsma (voormalig

tv-presentator, domineeszoon en tegenwoordig sportschooleigenaar) en Stephan Sanders (essayist, columnist en momenteel fellow aan het Netherlands Institute for Advanced Study).

FILM

Sam Mendes, *American Beauty*, 1999

Het leven van het Amerikaanse droomgezin van Carolyn en Lester Burnham met hun dochter Jane krijgt een onverwachte wending door de komst van een aparte jongen: Ricky. Deze ondoorgrondelijke en surrealistische jongen is met zijn vader (een gepensioneerd militair) en moeder (zwijgend op de achtergrond) naast de Burnhams komen wonen. De betwiste mannelijkheid van deze 'christische' figuur laat niemand in zijn omgeving onberoerd. (Zie ook: Marco Derks, 'Looking closer: een Christusrepresentatie', in: *American Beauty. Theologisch Debat* 4, no. 4 (2007), 50-55.)



Hoogleraar Geertje Mak: Macht langs lijnen van gender

Geertje Mak (1961) is historica en bijzonder hoogleraar. In haar onderzoek heeft ze zich onder andere gericht op sekse, seksualiteit, sekse-identiteiten en hoe lichamelijke verschillen tot identiteiten zijn gemaakt. In 1997 promoveerde ze aan de Universiteit van Utrecht op het proefschrift *Mannelijke vrouwen. Over grenzen van sekse in de negentiende eeuw*. Ze doceerde van 2005 tot 2016 gendergeschiedenis aan de Radboud Universiteit in Nijmegen. Per 1 september 2016 bekleedt ze de bijzondere leerstoel Politieke geschiedenis van gender in Nederland aan de Universiteit van Amsterdam, ingesteld vanuit de Stichting Wilhelmina Drucker Fundatie.

U bent bijzonder hoogleraar Politieke geschiedenis van gender in Nederland aan de Universiteit van Amsterdam. Kunt u iets vertellen over deze leerstoel?

‘Het is een bijzondere leerstoel, eigenlijk de enige leerstoel gendergeschiedenis in Nederland. Deze leerstoel brengt twee vragen met elkaar in contact. Ten eerste: Wat is politiek? En ten tweede: Wat is gender? Daarbij kan ik direct opmerken dat het voor mij daarbij niet gaat over grote politiek, vrouwenbewegingen en bijvoorbeeld vrouwelijke ministers. Juist vanuit gender is veel nagedacht over hoe we politiek moeten definiëren. Politiek is vervolgens gedefinieerd als: ‘Hoe is machtsverschil in de samenleving georganiseerd?’ De meest simpele situaties kunnen dan al als politiek gezien worden. Ook in microsituaties kom je namelijk machtsverschillen tegen. Dus als dat je definitie is, als je van daaruit nadenkt over politiek, is het een heel breed begrip.

Politiek gaat dan over hoe macht is georganiseerd in de samenleving langs lijnen van gender. Het breidt zich echter natuurlijk ook snel breder uit, want gender staat nooit op zichzelf. Het mengt ook altijd met andere belangrijke maatschappelijke, sociale en culturele verschillen. Religie zou hier ook een voorbeeld van kunnen zijn. Maar je kunt ook denken aan klasse, etniciteit, afkomst, leeftijd en ga maar door. De ideale mannelijkheid en vrouwelijkheid staan dus niet los van tot welke klasse of tot welke religieuze groep je behoort.’

Kunt u een concreet voorbeeld geven van hoe politiek dan vorm krijgt op het microniveau dat u zojuist beschreef?

‘Mijn eigen onderzoek op dit moment gaat over een heel kleine situatie. Ik richt me op een Nederlands gezin, een zendingshuishouden, dat zich vestigt in Nieuw-Guinea. Hier kopen ze naar eigen zeggen tot slaaf gemaakte kinderen vrij en die kinderen voeden ze dan daar op.

Ze geven die kinderen een in hun ogen beter, christelijk en westers leven. In dat huishouden zit een heel machtsysteem vervat: het idee dat de kolonisator de volgende generatie kon leren hoe je goed, modern en christelijk kunt leven. Er wordt daarmee geprobeerd macht te krijgen over een volgende generatie die anders moet gaan leven. Het is klein en goedbedoeld, maar er zitten allerlei soorten macht in. De vrouwen voeden de kinderen op, maar het is aan de zending om te beoordelen of een kind christelijk genoeg is om gedoopt te worden. Hoewel de opvoeding door de vrouw wordt gedaan, is de man de poortwachter.

Je kunt hieraan zien dat een huishouden, iets wat op het eerste gezicht helemaal niet politiek lijkt, een plek kan zijn waar grote politieke bewegingen worden ingezet. Daarbij wordt opgemerkt dat een cultuurclash eigenlijk nooit een clash tussen culturen is, maar tussen mensen. Het is niet alleen abstract en groot. Je kunt politiek dus abstract en groot maken, en dat is niet verkeerd, maar je kunt ook laten zien dat het al op een klein niveau plaatsvindt.

U zei zojuist al dat gender ook aan religie raakt. Hoe verhouden deze twee zich tot elkaar?

‘Dat veronderstelt dat ik weet hoe religie zich ontwikkeld heeft door de tijd heen en dat durf ik niet zomaar te beweren. Heel centraal zijn alle monotheïstische godsdiensten – jodendom, christendom, islam – die vertrekken vanuit een sterk patriarchaal idee. Het gaat altijd over een godsfiguur die sowieso een man is. Ook zit er in het geloof veel vaderschap. Er zit een lineairachtig afstamingssysteem in, waarbij van de idee

van God de Vader talloze andere machtsystemen zijn afgeleid. De idee van de vorst die in de middeleeuwen over de mensen heerste, was natuurlijk afgeleid van God, van hoe de paus de kerk bestuurd. Allemaal vaderachtige figuren. Als je op die manier naar het instituut kijkt, zit daar een enorme verwevenheid in met een dominante vorm van mannelijkheid. Maar er is ook een andere vorm van mannelijkheid in religies. *Tussen mannen wordt juist vaak gesproken over broederschap.* Hoewel hier gelijkheidsniveau uit spreekt, sluit het uiteraard in eerste instantie wel de zusters uit.’

Wat is in dit geval dan mannelijkheid?

‘Het maakt heel erg uit of je het hebt over de vaderlijke kijk, waar een heel duidelijke hiërarchie in zit, of de man als broeder, waar meer onderlinge gelijkheid uit spreekt. Dat werkt ook verschillend uit: onderlinge kameraadschap en gemeenschappelijkheid waarbij tegelijkertijd iets wordt uitgesloten is een andere vorm van mannelijkheid dan mannelijkheid die verticale autoriteit heeft.

Hierbij moet ik opmerken dat mannelijkheid niet maar één begrip is. We denken al snel aan fysieke mannelijkheid: een stoere, sterke man met lichamelijk overwicht en kracht. Maar in de cultuur is dat niet vaak het dominante beeld. ‘Tarzan-mannelijk’ presenteert zich niet als cultureel het meest dominante. Terwijl mensen dat juist wel als het eerste zien. Je ziet veel vaker

- *‘Een huishouden kan een plek zijn waar grote politieke bewegingen worden ingezet’*

- *‘Tussen mannen wordt juist vaak gesproken over broederschap, in religies’*

dat het gaat om de beheerste mannelijkheid: de mannelijkheid die controle heeft of de rationele mannelijkheid, de redelijke mannelijkheid.

Als ik refereer aan mijn beeld van een gereformeerde kerk in de jaren 1930: je ziet mannenbroeders die op redelijke toon met een sigaar in de mond en een glaasje jenever in de hand over de zaken praten en hun emoties niet laten gaan. Je ziet geen mannen die op de tafel slaan, zoals Trump vandaag de dag.

Ik denk dus dat het van toegevoegde waarde is om mannelijkheid niet als één ding te zien, maar te zien dat er verschillende vormen van mannelijkheid zijn en dat die ook op verschillende manieren werken.’

Daarbij wordt Jezus ook niet altijd als ‘oermannelijk’ voorgesteld.

‘Nee, en daar is ook interessant onderzoek naar gedaan. Jezus wordt vaak voorgesteld als androgyn of een beetje vrouwelijk of juist erg zacht. Ik heb ook ‘oer-androgyn’ plaatjes gezien die fundamentalistische christenen in Amerika maken van Jezus. Deze plaatjes zijn ingezet door een transgenderbeweging waarmee ze zeiden: ‘Dit is ons voorbeeld.’ Dit laat dus eigenlijk zien hoe Jezus een interessante tussenfiguur is. In de negentiende eeuw waren er ook allerlei theorieën dat Jezus daadwerkelijk androgyn was, tweeslachtig eigenlijk. Aan de ene kant had hij de wond aan zijn zij, wat het vrouwelijk geslacht zou symboliseren, maar hij was ook man.

En dat heeft mij weer gebracht op een analyse dat in sommige gevallen juist het overstijgen van sekse gezien kan worden als iets spiritueels of iets christelijks. Iets hogers in principe. Denk maar aan het androgyn beeld van de engel. Of als iemand zich heel erg menslievend gedraagt, wordt nog wel eens gezegd dat deze persoon verheven is boven de seksen. Dan speelt sekse eigenlijk geen rol meer. Mannelijkheid en vrouwelijkheid maken de mens aards en belichaamd. Je kunt, in dit soort verbeelding, spiritueel je lichamelijke sekse overstijgen, maar het omgekeerde is ook mogelijk: als iemands lichamelijke sekse niet volgens de norm is, kan dat als ‘monsterlijk’ worden gezien.’

Is deze normatieve tweedeling, of juist het overstijgen hiervan, vanuit het geloof ontstaan?

‘In West-Europa is juist de overgang naar de burgerlijke samenleving van wezenlijk belang geweest. Deze is begonnen eind achttiende eeuw en heeft vorm gekregen in de negentiende eeuw. Niet meer die autoritaire God staat per se bovenaan, maar de weg wordt geplaveid voor een meer verlicht christendom waarin er ook meer ruimte ontstaat voor natuurwetenschappelijke inzichten en empirie.

In relatie daarmee kwam de natuurtheologie tot bloei. De natuurtheologen kijken naar de natuur om te zien wat God te zeggen heeft. In die gedachtegang zit heel veel van wat we nu nog steeds eigenlijk als christelijk zien. Ik ben zelf niet zo bijbelvast, maar ik denk niet dat in de Bijbel geschreven staat dat de natuur het boek zou zijn dat je moet lezen om te begrijpen wat God wil. De natuur gaat natuurlijk wel

gewoon over de God de Schepper, maar die gedachte is door de natuurtheologen uitgevonden, in de tijd dat de autoriteit van God wat minder belangrijk werd en de autoriteit van empirie, van de natuur veel belangrijker werd.’

Hoe is dit van invloed geweest op het geloof?

‘Dat is ook het moment waarop er een soort dubbel begrip van natuur ontstond. Aan de ene kant is ‘natuur’ dat wat je buiten ziet, de empirie. Aan de andere kant is het dat wat als normaal gezien wordt, zoals in ons dagelijks spraakgebruik naar voren komt als we zeggen dat iets wel of niet ‘natuurlijk’ is. ‘Natuurlijk’ is dan een norm, een morele standaard. Daarmee is er een vervlechting ontstaan tussen christelijke opvattingen en een natuur die als norm geldt. En die natuur die als norm geldt is heteroseksueel, die heeft sterke opvattingen over mannelijkheid en vrouwelijkheid.

Een treffend voorbeeld: mijn vader was dominee. In de jaren 1970, binnen een kleine gemeente in Noord-Groningen, gebeurde er iets naars: een homoseksuele man, een jongen van een jaar of twintig, pleegde zelfmoord. In de kerkenraad moest daarover gesproken worden. Mijn vader wist vrij veel over seksuologie en sprak ook over hoeveel mensen eigenlijk homoseksueel waren. Iedereen was onder de indruk en iedereen was natuurlijk geschrokken van de zelfmoord, dus er werd heel serieus gesproken. Aan het eind van de vergadering van de kerkenraad komt een van de boeren – het waren meest boeren die lid waren van de kerkenraad – naar mijn vader toe en zegt: ‘Dominee, ik wil dat allemaal best wel geloven, maar het is toch niet natuurlijk.’ Waarop mijn vader antwoordde:

‘Maar wij aanbidden toch de natuur niet?’

Daarmee maakte hij een verschil tussen wat aan de ene kant als natuurlijk wordt gezien en aan de andere kant dat wat heilig is.

Juist dat verschil is voor veel christenen moeilijk te maken, omdat het zo in elkaar is geschoven. Het is een heel sterke manier van spreken geworden die moeilijk te doorbreken is. Bovenal gaat het hier niet om enkel een kwestie van opvattingen, het is ook een kwestie van macht. Dat maakt het veel taaier. Als het alleen maar om opvattingen zou gaan, dan denk ik dat we met een beetje geven en nemen wel klaar zouden zijn geweest.

Ten tijde van de Franse Revolutie stonden er verschillende vrouwen op die opkwamen voor hun gelijke rechten. Die zeiden: ‘Als het over gelijke rechten gaat, dan wij ook. Wij horen bij die broederschap.’ Maar precies op dat moment ontstaat de idee dat de natuur van vrouwen anders is dan die van mannen. Daarvoor was dat allemaal geen probleem, want de mensen waren door God bedacht en geschapen. God had vrouwen beneden mannen geplaatst. Maar op het moment dat het Franse staatsbestel gaat zeggen dat mensen gelijk zijn omdat ze van nature gelijk zijn, ontstaat er een theorie die zegt dat mensen wel van nature verschillend zijn. Het gaat dus ook over macht.’

- *‘Tarzan-mannelijk’ presenteert zich niet als cultureel het meest dominante. Je ziet veel vaker dat het gaat om de beheerste mannelijkheid.*

Zullen hier nog dingen in kunnen schuiven?

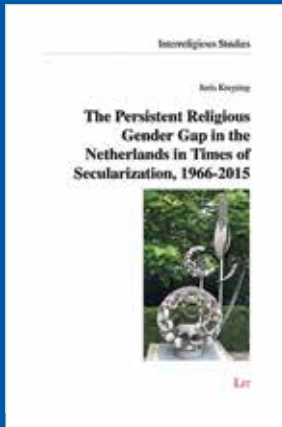
‘De vraag is of een systeem dat zichzelf op die manier in stand houdt, deze problematiek bij de wortel durft aan te pakken. De Rooms-Katholieke Kerk wankelt op dit moment natuurlijk op zijn grondvesten vanwege de schandalen, die niet alleen indruisen tegen universaliteit maar ook tegen de eigen christelijke waarden. De kerk moet niet alleen haar opvattingen durven veranderen, maar de absolute autoriteit uit handen geven. Juist die werkt misbruik in de hand. Dat zien we ook in gezinnen als een vader absolute autoriteit claimt.

Het is dus niet specifiek gebonden aan de kerk, maar het stelt de kerk wel voor de vraag of deze het vermogen heeft om zijn eigen machtsopbouw af te breken. Dat is geen kwestie van alleen maar opvattingen.

Dan zit er nog een addertje onder het gras wanneer het woord ‘universeel’ wordt gebruikt. Universeel is namelijk nooit werkelijk universeel. Het is altijd ergens ook uitsluitend: een religie is universeel voor iedereen die hetzelfde gelooft. Geloof je dat niet, dan word je er van uitgesloten. Er wordt een grens gesteld. Die grens is natuurlijk interessant, want die kan van het ene op het andere moment overschreden worden. Als ik nu namelijk zeg: ‘Ik belijd het christelijke geloof volgens de katholieke kerk’, dan hoor ik erbij.

Wellicht is het dan toch ook weer een kwestie van opvattingen wanneer de vraag wordt: ‘Kun je gelovig zijn en dus tot die gemeenschap behoren als je seksualiteit of genderbeleving niet traditioneel is?’ Dan gaat het erover of het geloof in overeenstemming kan worden gebracht met een dergelijke leefwijze.’

Tom (T.A.H.M.) Lormans MA is historicus en geestelijk verzorger. Hij is als promovendus werkzaam bij het Expertisecentrum Palliatieve Zorg Utrecht.
E tom_lormans@hotmail.com



Joris Kregting

*The Persistent Religious Gender Gap in the Netherlands
in Times of Secularization, 1966-2015*

Interreligious Studies 13, Lit Verlag, 2019

Datum

29 oktober 2019

Universiteit

Radboud Universiteit Nijmegen

Promotores

Prof.dr. Peer Scheepers

Prof.dr. Chris Hermans

Copromotor

Dr. Paul Vermeer

Manuscriptcommissie

Prof.dr. Hans Schilderman, voorzitter, Radboud
Universiteit Nijmegen

Prof.dr. Staf Hellemans, Tilburg University

Dr. Ulrike Popp-Baier, Universiteit van Amsterdam

Prof.dr. Hans Schmeets, Maastricht University

Prof.dr. Mieke Verloo, Radboud Universiteit Nijmegen

De religieuze verschillen tussen Nederlandse mannen en vrouwen in tijden van secularisering

Inleiding

N et als in andere West-Europese landen is in Nederland in de afgelopen decennia de rol van geïnstitutionaliseerde religie afgenomen. Tussen 1966 en 2015 daalde het aandeel Nederlanders dat gelooft in een God of hogere macht én regelmatig naar de kerk gaat (minimaal één keer per maand) van 59% naar 14%. Deze secularisering heeft de afgelopen decennia bij Nederlandse vrouwen minder sterk plaatsgevonden dan bij mannen en hierdoor zijn vrouwen tot op de dag van vandaag religieuzer dan mannen. Zo beschrijven vrouwen in 2019 zichzelf vaker als religieus (37% enigszins of zeker) dan mannen (29%). Ook bij bidden zien we dit soort verschillen: respectievelijk 26% en 20% deed dit in 2019 minimaal wekelijks. In het proefschrift (Kregting 2019) geven we verklaringen voor zowel de secularisering die in Nederland heeft plaatsgevonden als voor de aanhoudende religieuze verschillen tussen Nederlandse mannen en vrouwen. De onderzoeksvragen zijn als volgt:

- Waarom heeft er in Nederland in de afgelopen decennia zo'n sterke secularisering, in termen van een afname van institutioneel christendom, plaatsgevonden?
- Waarom blijven Nederlandse vrouwen religieuzer dan mannen?

We beantwoorden de eerste onderzoeksvraag met behulp van de longitudinale surveys *God in Nederland* (GIN) en *Sociaal-culturele ontwikkelingen in Nederland* (SOCON). Deze rijke bronnen van surveydata leveren bijna 7.000 respondenten tussen de 18 en 70 jaar voor onze analyses. Institutioneel christendom definiëren we als een combinatie van frequentie van kerkgang en geloof in een God of hogere macht.

De tweede onderzoeksvraag beantwoorden we met surveydata van *Longitudinal Internet Studies for the Social sciences* (LISS) met analyses van de verschillen tussen mannen en vrouwen in het algemeen (met bijna 2.000 respondenten tussen de 18 en 70 jaar) en tussen mannen en vrouwen binnen een relatie (met bijna 1.000 respondenten tussen de 18 en 70 jaar). Religie definiëren we op drie manieren: als geloof in God, frequentie van bidden en frequentie van kerkgang.

Resultaten

Verklaringen voor secularisering in Nederland

In onze studie tonen we aan dat de secularisering in Nederland tot stand is gekomen door onderwijsexpansie en door de afname van christelijke opvoeding. Door onderwijsexpansie gaan hoogopgeleiden – en daarmee het wetenschappelijk rationalisme – de Nederlandse samenleving

steeds meer domineren; dit leidt tot een afname van religiositeit bij alle Nederlanders. Daarnaast is er in ons land sprake van een afname van een christelijke opvoeding ten faveure van een seculiere opvoeding. Dit gaat ten koste van de plausibiliteit van iemands christelijke opvoeding, waardoor de doorwerking ervan in het vervolg van zijn of haar leven afneemt.

Twee andere veronderstelde verklaringen voor secularisering gaan niet op voor alle Nederlanders maar alleen voor bepaalde generaties. Zo is de economische situatie een verklaring waarom de oudste generaties, geboren vóór de Tweede Wereldoorlog, minder zijn geseculariseerd. Zij zijn opgegroeid in tijden van sociale en dus existentiële onzekerheid, hetgeen heeft bijgedragen aan hun hogere religiositeit. Omdat de economische situatie de afgelopen decennia min of meer stabiel is gebleven, hebben jongere generaties Nederlanders geen noemenswaardige toename in existentiële zekerheid ervaren en is hun mate van religiositeit hierdoor ook niet beïnvloed. Bij deze generaties blijkt juist individualisering een verklaring voor secularisering. De toename van alleenstaanden draagt eraan bij dat deze generaties steeds meer los komen van traditionele lokale gemeenschappen en hun sociale normen, ook aangaande religie, steeds minder door de gemeenschap worden gereguleerd.

Verklaringen voor de religieuze verschillen tussen Nederlandse mannen en vrouwen

Uit onze studie blijkt dat de religieuze verschillen tussen Nederlandse mannen en vrouwen in belangrijke mate kunnen worden verklaard door psychologische factoren. Nederlandse vrouwen leggen meer de nadruk op orde en



controle, en minder op onafhankelijkheid en leiderschap dan mannen. Hierdoor houden vrouwen langer vast aan wat voorheen gebruikelijk was, waaronder het institutionele christendom. Daarbij komt dat Nederlandse vrouwen sterker zijn gericht op zorg, compassie en affectie, thema's die ook centraal staan in de christelijke boodschap.

De religieuze verschillen, zowel in algemene zin als binnen relaties, kunnen niet worden verklaard door opleidingsverschillen tussen Nederlandse mannen en vrouwen (die er onder oudere generaties Nederlanders nog steeds zijn) noch door verschillen in economische status (met betrekking tot werk en inkomen en indirect met betrekking tot zorg voor het huishouden en kinderen). De economische afhankelijkheid van Nederlandse vrouwen is er nog wel, maar dit maakt hen, geholpen door het goede vangnet van sociale zekerheid, niet kwetsbaar voor existentiële onzekerheid.

Een andere vorm van sociale afhankelijkheid vormt wel een verklaring: omdat Nederlandse vrouwen ten opzichte van Nederlandse mannen een zwakkere gezondheid hebben, ervaren Nederlandse vrouwen minder existentiële zekerheid dan Nederlandse mannen waardoor zij vervolgens neigen naar een sterkere mate van religiositeit. Fysieke gezondheidsbeperkingen verklaren (deels) de religieuze verschillen tussen Nederlandse mannen en vrouwen in algemene zin en psychische gezondheidsproblemen de verschillen binnen relaties.

Christelijke opvoeding is alleen een verklaring voor religieuze verschillen binnen relaties:

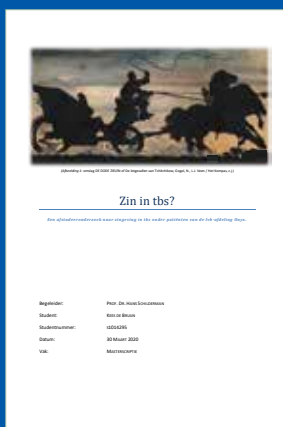
deze opvoeding was bij Nederlandse vrouwen sterker dan bij hun mannelijke partners.

Conclusie

Door onderwijsexpansie is Nederland veranderd van een voornamelijk christelijke samenleving in een voornamelijk seculiere samenleving. De afname van de christelijke opvoeding die hiermee gepaard ging, versterkte de secularisering verder. Recent draagt ook individualisering bij aan de afname van het institutionele christendom. Gezien de continuïteit van deze sociaal-culturele ontwikkelingen, zal de secularisering in de nabije toekomst verder voortschrijden. Naast het afbrokkelen van christelijke geloofsgemeenschappen en hun kerkgebouwen zal er een verdere ontzuiling plaatsvinden op het gebied van de media, onderwijs en geestelijke verzorging.

Dat Nederlandse vrouwen nog steeds religieuzer zijn dan Nederlandse mannen, komt slechts in beperkte mate door sociale verschillen. Deze verschillen zijn de afgelopen decennia geslonken en zullen naar verwachting nog verder afnemen. Psychologische factoren vormen de belangrijkste verklaring. De verschillen tussen Nederlandse mannen en vrouwen aangaande persoonlijkheid en gender-oriëntatie zijn diep verankerd en zullen ook in de nabije toekomst ertoe leiden dat Nederlandse vrouwen religieuzer blijven dan mannen.

Joris Kregting is religiewetenschapper aan de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen van de Radboud Universiteit Nijmegen en doet onderzoek naar de oorzaken en gevolgen van secularisering.
E j.kregting@kaski.ru.nl



Datum

30 maart 2020

Masterscriptie

Geestelijke verzorging, Radboud Universiteit
Nijmegen

Student

Kees de Bruijn

Onderzoek

Zin in tbs?

*Een afstudeeronderzoek naar zingeving in tbs onder
patiënten van de lvb-afdeling Onyx*

Begeleider

Prof.dr. Hans Schilderman

Zin in tbs?

Sommigen veronderstellen dat zingeving in tbs eigenlijk niet mogelijk is (Spronken 2015). Mijn verkennende onderzoek onder patiënten met een licht verstandelijke beperking (lvb) leert dat die wel degelijk perspectief zoeken en dat het goed zou zijn om met tbs'ers regelmatig te reflecteren op zingeving in tbs.

Inleiding

Mensen in tbs zijn op enig moment vastgelopen in het leven (Verheijen 2019). Zij hebben een ernstig misdrijf gepleegd en vormen een bedreiging voor de veiligheid in de samenleving (Van Nieuwenhuizen 2011, 78-85, 123). Voor patiënten in tbs is het vaak erg onzeker wat hen boven het hoofd hangt; velen beklagen zich over de 'zinloosheid' van tbs en hun behandeling. Zingeving duidt op het meer actieve, informele en individuele aspect van het proces waarmee mensen hun leven ordenen (VGZ 2015). In de maatschappelijke opvang is zingeving een onderbelichte dimensie (Akkermans 2010). Bij zo'n extreme ontwikkeling als tbs dringt zich ook de vraag op in hoeverre er sprake is van zingeving of meer van een overlevingsstrategie (Van Eijk 2013, 32-33).

De onderzoeksvraag luidde:

‘Welke betekenis geven bepaalde lvb-patiënten aan hun verblijf in tbs gelet op aspecten van bezinning, behandeling en bejegening en hoe interacteren zij daarbij met andere patiënten?’

De deelnemers hebben behalve een lvb de dubbele diagnose van een beperkt sociaal aanpassingsvermogen of een persoonlijkheidsstoornis. Zij verblijven op twee onderscheiden lvb-(sub) afdelingen in FPC De Kijvelanden: Onyx 1 voor personen die vooral negatief en antisociaal van aard zijn en Onyx 2 voor mensen met psychotische en autistische stoornissen.

Onderzoeksmethode

Na toestemming van de Commissie Wenschappelijk Onderzoek van Fivoor zijn de deelnemers gerekruteerd op basis van vrijwillige inschrijving en doelgericht gekozen met behulp van stafleden (*purposive sampling*). Het veldprotocol is in overleg met de behandelaars en de staf afgestemd op de doelpopulatie en hun ziektebeeld. De respondenten betreffen vijf lvb-patiënten van Onyx 1 en zes van Onyx 2; mannen, variërend in de leeftijd van 23 tot 51 jaar en met een verblijf in tbs tussen de 1,5 en 22 jaar.

Met elke patiënt zijn drie gesprekken gevoerd over wat zij zelf belangrijk vinden in hun behandeling, de bejegening en in hun eigen tijd. Bij deze semigestructureerde interviews is gebruikgemaakt van een set pictogrammen, passend bij de gespreksthema's. Achtereenvolgens is besproken: wat de interventie van tbs voor de respondent betekent, hoe de invloed is van zijn omgeving en van contacten, en de bezinning van respondenten.

De gesprekken hebben steeds met ongeveer een week tussentijd plaatsgevonden. Alle interviews zijn opgenomen, getranscribeerd en kwalitatief geanalyseerd met het softwareprogramma Atlas.ti (Atlas.ti 2019). Via selectieve

codering zijn verbanden tussen verschillende themaclusters en netwerken van codes aangebracht. Het is helaas niet mogelijk gebleken een staflid te betrekken bij het analyseproces. Hierna worden de resultaten kort beschreven met de hoofdthema's: achtergronden, attitudes in tbs, praktische wijsheid en geloven.

Onderzoekresultaten

Eerste gespreksronde

De patiënten beseffen dat achtergrondfactoren een belangrijke indicator zijn voor de manier waarop men het leven ordent. Men wijst op cultuurverschillen ('een andere manier van praten'), het opgroeimilieu ('full contact gewoon op het gezicht sparren') en specifieke gebeurtenissen in het verleden ('psychotisch geweest na cocaïnegebruik').

De deelnemers zijn kritisch over de impact van tbs. De meeste willen zo snel mogelijk weer terug naar de samenleving. 'Het duurt veel te lang' is een vaak gehoord commentaar. Het is voor alle respondenten een zware moeilijke periode, voor sommigen met veel demoralisatie of desoriëntatie. Een respondent van Onyx 2 is ronduit negatief over de gedwongen medicatie:

'Ik noem het toch een psychische marteling.'

Allen onderkennen ook positieve elementen. Uit de gesprekken blijkt dat de respondenten doelgericht met zichzelf aan de slag willen zijn. Hun waardering van de (therapeutische) behandeling is samen te vatten als een proces van leren, inslijpen en willen oefenen in de praktijk van de samenleving. Zo vertelt een respondent klaar te zijn voor het beschermd wonen:



‘Drugsmodule, risicotaxatie staan allemaal op laag nu. (...) Ze hebben een signaleringsplan gemaakt wat ik moet doen als ik straks daarin uitglijd.’

Tweede gespreksronde

In de tweede serie gesprekken over de begeleiding, komen meer onderlinge verschillen aan het licht. De staf van Onyx 1 heeft per definitie te maken met een minder sociaal type lvb-patiënten dan op Onyx 2. Iemand legt uit hoe het een keer mis ging:

‘Ik was mijn therapeut kwijt, ik was mijn coach kwijt ... (...) Ik had allerlei gezeik aan mijn kop in een keer.’

De therapeuten, stafleden en coaches blijken erg belangrijke mensen voor deze respondenten.

Iemand van Onyx 2:

‘Als je ergens mee zit, loop je even naar de staf toe en dan uit je je gevoel.’

Ook het ‘bezoek van buiten’ blijkt een belangrijke motivator bij het leven en verblijf in tbs.

Derde gespreksronde

In de derde gespreksronde blijkt de eigen tijd van de respondenten belangrijk voor zelfzorg, het huishouden, reflectie op hun therapie en geloofsbeleving. De meeste respondenten willen bewust niet denken aan het delict waarvoor men veroordeeld is. Een respondent gebruikt zijn privétijd om te schrijven:

‘Ik schrijf sommige dingen zoals wij praten, dingen dat ik meemaak of doet.’

Een andere respondent vindt het leuk om dingen te kunnen kopen of om te spelen met zijn Playstation:

‘Dat geeft wel een soort vrijheid eigenlijk.’

De veelal positieve uitspraken bij deze respondenten in relatie tot hun behandeling, contacten en eigen tijd geven blijk van een motivationeel concept van tbs. De gedwongen aanpassing in de cultuur van tbs ontwikkelt bij de respondenten ook een praktische wijsheid om bepaalde doelen na te streven of wat daarvoor nodig is. Dit wordt kennelijk geboren uit het *nolens volens* volgen van regels, het omgaan met elkaar, vertrouwen in de therapie en de wil om te overleven. Regelmatig geven respondenten met metaforen blijk, hoe ze in bepaalde situaties moeten (gaan) reageren. Zo zal een respondent tegen iemand die door rood wil rijden gaan zeggen:

‘Dat moet je niet doen! Stoppen! Stop eerst en laat me uitstappen en daarna ga jij door rood rijden en ik loop de kruispunt voorbij en wacht op mij daar, dan gaan we verder.’

Een ander stelt:

‘Voor die verlof te krijgen moet ik eerst drie bergen van de Himalaya over fietsen. Ha, wat ik nooit bereik.’

In de dynamiek van leren en overleven wordt ook een spirituele dimensie van de respondenten geraakt. Van hen blijkt 81% gelovig. Een respondent schetst bijvoorbeeld dat hij allang zelfmoord gepleegd zou hebben als hij zijn geloof en bezoek niet had. Een ander vertelt:

‘God is bezig met mij. Ik ben niet alleen op de wereld dus God heb meer de klanten, maar ik moet ook die Man geduld geven hè?’

Ondanks stevige kritieken zijn deze respondenten erg doelgericht bezig; zij geven betekenis aan hun tbs. Met betrekking tot de behandeling vinden zij verlof, therapie en werken meest betekenisvol. De top drie van de belangrijkste contacten is: bezoek, coach en therapeut. En in ‘eigen tijd’ zijn zelfzorg, huishouden en religie het belangrijkste.

Discussie

Tbs is te duiden als een periode van lijden, leren en overleven. De respondenten weten in deze omgeving een bepaalde houding te vormen door een waarnemende, besluitende en doelstellende functie in hun geest. Zingeving is hierin de verbindende factor. Hoewel er in de meeste gevallen geen perspectief is op een (voorwaardelijke) invrijheidsstelling, is dit zingevingsperspectief herkenbaar vanuit het ‘intentioneel houdingsmodel’ van interpretatie (Schilderman 2020). Zo weet een personage intenties te ontwikkelen, op basis van de situatie die hij waarneemt, interpreteert en besluitend in zijn leven gaat ordenen. Analooch weten deze respondenten in te schatten wat echt belangrijk is om hun leven in tbs betekenis te geven.

Uit de positieve uitspraken van de respondenten zijn kenmerken van zingeving in tbs te koppelen aan de vier dimensies die onderscheiden worden bij definiëring van geestelijke verzorging (VGvZ 2015):

- voor de existentiële dimensie zijn dat persoonlijke groei, ondersteuning en verzorging;

- voor de esthetische dimensie een passende behandelvorm, een ontspannen en een veilige omgang;
- voor de ethische dimensie een goed behandelplan, een constructieve houding van anderen en respect;
- en de spirituele dimensie wordt geraakt met geloofsvertrouwen, empathie en privacy.

Een mooie gedachte is om met deze aspecten zoveel mogelijk een dimensionaal evenwicht in de behandeling, begeleiding en beveiliging in tbs te blijven nastreven.

De lange weg terug naar de maatschappij kan prima ruimte bieden om met de patiënten in gesprek te zijn over zingeving. Eigenlijk zou de vraag naar zingeving onder tbs-gestelden vooraf moeten gaan aan de behandeling. Een suggestie is om presentie vaker als kenmerk van zingeving in te zetten. Gesprekken over zingeving kunnen immers het algemeen welzijn bevorderen (Hessel 2019). Een andere suggestie is om de gebruikte topics breder in te zetten, bijvoorbeeld als diagnostische (zelf)test of in gamevorm. De bij deze verkenning gehanteerde methode heeft zingeving in tbs in kaart weten te brengen en is door de respondenten goed gewaardeerd. Een laatste suggestie is een meer zorgend omzien bij re-integratie. Onlangs is in de media rondom een roofmoord door twee ex-tbs'ers op een derde ex-tbs'er weer eens uitvergroot hoe het juist dan nog mis kan gaan. Een langere verplichte periode van begeleid wonen lijkt verstandiger dan een lange(re) periode van préklinische detentie.

Deze kwalitatieve verkenning laat ten slotte nog een gezamenlijk belang zien. Zorgverleners in tbs vinden de patiënten het belangrijkste, ter-

wijl voor deze lvb-patiënten de zorgverleners en therapie onmisbaar blijken om in hun leven de juiste weg te vinden. Weliswaar kent de praktijk nog flinke personele dilemma's en de woorden van dichter/schrijver Ingmar Heytze bij het Fivoor-congres klinken wijs: 'Vergeet de gids niet' (Heytze 2019).

Literatuur

- Akkermans, C., & Van Leeuwen-den Dekker, P. (2010). *Zingeving als onderbelichte dimensie in de maatschappelijke opvang*. Utrecht: Movisie.
- Atlas.ti (2019). Patentnr. Atlas.ti 8, Scientific Software Development GmbH Berlin, Germany, 1993-2019 ATLAS.ti (version 8.4.24). (Campus License – org key: 532) June 17, 2019.
- Eijk, R. van (2013). Menselijke waardigheid tijdens detentie: een onderzoek naar de taak van de justitiepastor. Oisterwijk: Wolf Legal Publishers.
- Hessel (2019). Pastoraat en geestelijke verzorging in de gevangenis. Geraadpleegd op 25 februari 2020, via www.mensensamenleving.info.nl: <https://mens-en-samenleving.info.nl/sociaal/34215-pastoraat-en-geestelijke-verzorging-in-de-gevangenis.html>
- Heytze, I. (2019). Verder Kijken Verder Komen – Gedichten. Geraadpleegd op 25 februari 2020, via www.sympopna.nl: <https://www.sympopna.nl/vkvk-presentatie>
- Nieuwenhuizen, Ch. van, Bogaerts, S., Ruijter, E.A.W. de, Bongers, I.L., Coppens, M., & Meijers, R.A.A.C. (2011). *Tbs-behandeling geprofileerd. Een gestructureerde casus-analyse*. Den Haag: WODC Ministerie van Veiligheid en Justitie/GGzE.
- Schilderman, J.B.A.M. (2020). Meaning in action. f.c.
- Spronken, T. (2015). De rest van je leven. Geraadpleegd op 29 februari 2020, via www.njb.nl: <https://www.njb.nl/blog/de-rest-van-je-leven.14779.lynkx>
- Verheijen, E. (2019). Ik ben toch niet gek? Hoe houd ik het hier in godsnaam uit? *Pastorale Verkenningen*, jaargang 14, no.2, juli 2019, 22-30.
- VGvZ (2015). Beroepsstandaard geestelijk verzorger. VGvZ.

Kees (C.J.) de Bruijn MA is geestelijk verzorger. Hij rondde eerder de hbo-theologiestudie Godsdienst Pastoraal Werk af aan de Christelijke Hogeschool Ede, naast zijn baan als adviseur omgevingsmanagement bij Rijkswaterstaat. E cjdebruijn@kliksafe.nl

ACTUEEL

WWW.HANDELINGEN.COM

In deze tijden van corona wordt de **actuele agenda** op onze website zoveel mogelijk up to date gehouden.

Op de website kunt u op thema grasduinen in eerder verschenen *Handelingen*-nummers en u vindt er de **beeldmeditaties** met beeld in kleur, beschikbaar voor eigen gebruik.

Ook treft u er parallel aan het Trendbericht in het decembernummer (blz. 75-79) het nieuwe **Literatuurbericht** aan: Kerkopbouw en praktische ecclesiologie 2017-2020, van de hand van Sake Stoppels en Henk de Roest.



Kerkopbouw en praktische ecclesiologie 2017-2020

In de afgelopen jaren hebben denkers rond kerkopbouw en praktische ecclesiologie niet stil gezeten. In dit korte Trendbericht lichten we er een aantal specifieke thema's uit. Daarnaast is er op de website van dit tijdschrift parallel hieraan het veel uitvoeriger en bredere Literatuuroverzicht rond dit onderzoeksveld. We concentreren ons hier op achtereenvolgens leiderschap, pionieren en religieus ondernemerschap, *reflective practitioners* en kerktheorie die concepten en perspectieven aanreikt voor onderzoek.

Religieus leiderschap

Leiderschap blijft een weerkerend thema in kerkopbouwkundige literatuur. Dat hoeft ook niet te verwonderen, gelet op de tijd van transitie waarin we ons bevinden. Onder redactie van theoloog Rein Brouwer van de Protestantse Theologische Universiteit verscheen de bundel *The Future of Lived Religious Leadership*. In zijn inleiding schrijft Brouwer dat de artikelen zeer verschillende contexten als achtergrond hebben, empirisch georiënteerd zijn ('lived religion') en geschreven zijn vanuit een normatieve betrokkenheid op religieus leiderschap. Er is in de bundel relatief veel aandacht voor leiderschap en de digitale revolutie. We lichten in dat kader het artikel van promovendus Theo Zijderveld aan de Vrije Universiteit er uit. Hij analyseert het gebruik van Facebook en Twitter door pastorprenieur Joel Osteen, senior pastor van Lakewood Church in Houston, de grootste kerk van de Verenigde Staten. De voorganger is zeer actief op

de sociale media en communiceert daar vooral bemoedigende boodschappen en inzichten in de sfeer van zelfhulp. Er is sprake van *personal branding*, 'het merk' Joel Osteen. Ook al hebben veel religieuze leiders weerzin tegen dit soort praktijken, ze kunnen niet om digitale communicatie heen, stelt Zijderveld. Ze zullen zichzelf moeten 'verkopen', zeker nu instituties vaak worden gewantrouwd en we te maken hebben met een uiterst competitieve spirituele markt. De coronacrisis heeft 'digitaliteit' nog eens meer dan ooit in de spotlights gezet.

Leon van den Broeke en Eddy van de Borgh redigeerden de bundel *Religieus leiderschap in post-christelijk Nederland*. Het is de vrucht van een groep van zestien onderzoekers, overwegend theologen, verbonden aan verschillende theologische onderwijsinstellingen. 'Hoe geef je leiding aan het proces van hertaling van het evangelie in onze nieuwe culturele context?' is de centrale vraag in het boek. In de groep is er een langdurige discussie geweest over waar in te zetten: bij leiderschap of bij ambt. Uiteindelijk is, ook getuige de

< Erik van 't Hoff, 'Franciscus'

titel, voor het eerste gekozen, maar ook het ambt krijgt volop aandacht in de bundel. Het boek is een brede verkenning van tal van aspecten van religieus (lees: christelijk) leiderschap in een sterk veranderde en nog steeds veranderende samenleving. Daarbij is ook contact geweest met de meeste kerkgenootschappen in Nederland en België: wat denken zij over toekomstig leiderschap in hun denominatie? Joke van Saane en Stefan Paas menen dat toekomstig leiderschap ‘ondernemend zal moeten zijn, moreel authentiek en lichamelijk in de betekenis van open naar de niet-rationele registers van onze menselijkheid’ (164).

Pionieren en religieus ondernemerschap

Michael Moynagh schreef een nieuw handboek over pionieren en kerkplanting. Eerder schreef hij al *Church for Every Context. An Introduction to Theology and Practice* (2012) dat ook de trekken van een handboek heeft. *Church in Life* kent een drieslag als structurerend element: *see-judge-act*. Moynagh presenteert hier opnieuw zijn relationele criteria: er is sprake van kerk als de dimensies *up, out, in*, of aanwezig zijn. Het gaat hier achtereenvolgens om de godsrelatie, de relatie met de omgeving, de onderlinge gemeenschap en de verbondenheid met de bredere kerk. Deel 3 is vooral methodisch: op welke wijze kunnen nieuwe geloofsgemeenschappen zich ontwikkelen? Voor Moynagh is het tot geloof komen van mensen en vervolgens discipelschapontwikkeling wezenlijk voor het pionieren. Daarin lijkt hij een andere koers te varen dan allerlei pioniersprojecten in Nederland, waar deze inzet lang niet altijd echt op de kaart staat. Dit jaar verscheen het onderzoeksrapport *Tus-*

senstand pionieren dat zicht biedt op de ontwikkelingen binnen de Nederlandse pionierswereld. In het rapport wordt de balans opgemaakt van ongeveer vijftien jaar pionieren binnen de Protestantse Kerk in Nederland met daarbij speciale aandacht voor de sociale en religieuze betekenis van de pioniersplekken voor deelnemers. Pioniersplekken willen een nieuwe vorm van kerk zijn voor mensen die niet naar een kerk gaan en dat blijkt ook te lukken.

Onmiskenbaar rukt ‘reli-ondernemerschap’ op. Boeiend in dit verband is het boek *The Rise of Network Christianity*, geschreven door twee Amerikaanse sociologen, Christerson en Flory. In hun boek beschrijven ze de opkomst van charismatische leiders die vanuit een eigen beweging netwerken ontwikkelen. Voorbij aan denominaties werven ze via sociale media en vaak grootschalige evenementen een eigen achterban. Globalisering en digitalisering geven een groot bereik. ‘Ondernemend’ is ook het boek van Samuel Wells, *A Future that’s Bigger than the Past*, inmiddels ook in het Nederlands vertaald. Hij is voorganger in St. Martin-in-the-Fields, hartje Londen. De kerk zoekt naar een ‘divine economy’ waarin vier c’s voluit een plek krijgen: *congregation, commerce, compassion* en *culture*. Van Duitse bodem is *Gründerhandbuch für pastorale Start-ups und Innovationsprojecte*. Diverse auteurs hebben eraan meegewerkt, zowel uit de wereld van de theologie als ondernemerschap, innovatie en sociaal pionieren. Het boek wil een brug slaan tussen economie en theologie, of meer specifiek, tussen onderzoek naar ondernemerschap en pastorale theologie. De grondstelling is dat het pastorale handelen aan kwaliteit zal winnen als het meer ‘ondernemend’ wordt.

‘Reflective practitioners’

Boeken rond kerkopbouw komen zeker ook uit de hoek van praktijkmensen. We geven een paar voorbeelden. Aan katholieke zijde is er de bestseller van de Canadese priester Fr. James Mallon. Zijn boek *Als God removeert* is al herhaaldelijk herdrukt en inmiddels aangevuld met een werkboek. Mallon pleit voor de ontwikkeling van een discipelschapscultuur binnen parochies en steekt daarvoor zijn licht mede op in allerlei evangelische kringen. Dat levert een behoorlijke cultuurclash op en dat maakt de receptie van het boek in de praktijk van de doorsnee Nederlandse parochie ook spannend: is er genoeg herkenning? De praktijk zal het moeten leren.

We noemen hier ook twee auteurs die beiden leiding geven aan een megakerk. Allereerst is er Henk Stoorvogel, voorganger in de Vrije Evangelische gemeente in Zwolle (VEZ). Hij schreef *Viva de kerk!* in 2017. Het boek beschrijft ‘10 principes voor de kerk van nu’ en neemt als uitgangspunt het functioneren van de gemeente in Antiochië zoals we die leren kennen in het boek Handelingen. Een tweede auteur is Arjan Zantingh die mede leiding geeft aan de sterk gegroeide Stadskerk in Groningen. Zijn boek *Tweecomponentenkerk* bepleit een vruchtbare middenweg in spanningsvelden waarin gemeenten gemakkelijk eenzijdig kunnen worden. Zo bespreekt hij bijvoorbeeld de spanningsvelden binnen-buiten, Woord-Geest, heilheid-gebrokenheid, bidden-werken. Hij brengt daarbij ook de ervaringen uit de eigen Groningse gemeente in.

Veel kleinschaliger is de geloofsgemeenschap waar Marten van de Meulen en Rudolf Setz over schrijven in hun boek *Een kerk die kan*. In Assen ontstaat in 2015 de geloofsgemeenschap Assen

Zoekt. De auteurs, Setz, oprichter van stichting Present, en Van der Meulen, universitair docent aan de Protestantse Theologische Universiteit, zijn met hun gezinnen neergestreken in de wijk Vredeveld en zoeken daar naar een manier om kerk te zijn, vooral voor hen die de ‘gewone’ kerk niet gemakkelijk binnen zullen stappen. Kleine en middelgrote (missionaire) groepen spelen een belangrijke rol. Het boek is een mix van levensverhalen van mensen, van lessen die de auteurs hebben geleerd tijdens hun pioniersreis en van de theologie achter de gemeenschap.

Als laatste *reflective practitioner* noemen we protestants predikant René van Loon die zijn studieverlof gebruikte voor een rondreis langs groeiende en bloeiende geloofsgemeenschappen. Hij legde zijn observaties en bijbehorende reflecties neer in het boek *Lente in de kerk*. Hij ziet de bloei vooral in grote steden. Dat spoort met wetenschappelijke inzichten die kerkgroei en kerkvernieuwing vooral lokaliseren in groeiende stedelijke gebieden met hun vaak veelzijdige urbane dynamiek. Vanuit zijn observaties formuleert hij lessen voor kerken in het algemeen. Bij hem staat voorop de belangrijke plek van het gebed.

Twee academische publicaties

Ook in de academische context is er uiteraard aandacht voor kerkopbouw. Twee publicaties lichten we er uit. Al langere tijd liep Hans Schaeffer, hoogleraar Praktische theologie aan de Theologische Universiteit Kampen, rond met een steeds sterker postvattende overtuiging, dat de liturgie het kloppend hart vormt van het kerk-zijn. In het belangrijke boek *Kerk om te vieren* bekritiseert hij het vakgebied vanwege

haar 'onwaarschijnlijke hoeveelheid modellen en indelingen', onderkent hij de noodzaak van empirisch onderzoek om idealisme en blauwdruk-denken in de ecclesiologie tegen te gaan en onderstreept hij de liturgie, en het avondmaal daarbinnen, als 'kernpraktijk': *liturgical ecclesiology*. Indelingen houden bij nadere beschouwing vaak geen stand, grenzen ertussen zijn vloeibaar en dat geldt zelfs voor de kerk zelf. Het is beter om te focussen op wat mensen doen, vanuit hun geloof en dan de concrete vormende, vaak gezamenlijk uitgevoerde, hoogst diverse praktijken van kerk-zijn te lokaliseren op verschillende *niveaus*, van individu, via leefverband (= leeggemeenschap, gezin), kring, gemeente, denominatie, oecumene tot Kerk. Het zijn deze praktijken die, met Wolterstorff, een antwoord vormen op Gods heilzame handelen en, verrassend, zij zijn daar de bemiddeling van. Het zijn praktijken met een oriëntatie op de bronnen van de Schrift en de christelijke traditie en zij kennen een mystieke kern, een openheid voor Gods spreken en handelen, toen, nu en in de toekomst. Het zijn praktijken die verwijzen naar een reeds eeuwenlang bestaande, en zich ook achter 'onze private religieuze praktijken' bevindende bronpraktijk: de gemeenschappelijke viering in de liturgie. Deze *bronpraktijk* heeft een groot bereik. Het is dé plek, zegt Schaeffer James Smith na, van menselijk verlangen, van meervoudige articulatie van onze levenscontext én van de inwerking en transformerende werking van Gods Geest. In de liturgie wordt de kerk *kerk*, schrijft Schaeffer. In het empirisch, vooral etnografisch onderzoek naar de praktijken van kerk-zijn werkt Schaeffer met zijn promovendi met het aan Helen Cameron en Clare Watkins ontleende, vrucht-

bare, onderscheid van de *four voices of theology: espoused, operant, formal en normative theology*. We hebben deze eerder in dit tijdschrift besproken.

Een tweede publicatie is die van Pete Ward, hoogleraar in Durham (Groot-Brittannië), intussen in Nederland een bekende auteur, onder andere met zijn concept van de 'vloeibare kerk' dat in 2002 al is ontwikkeld. In *Liquid Ecclesiology* uit 2017 vinden we hierover een gerijpte en theologisch rijk onderbouwde reflectie. Net als Schaeffer pleit ook Ward voor empirisch onderzoek naar de bestaande kerk, waarbij dit onderzoek vooral wordt vormgegeven als etnografie: *ecclesial ethnography*. Ook hier om te voorkomen dat ecclesiologie, het denken over de kerk, op afstand blijft staan van de 'werkelijke kerk' en abstract gaat zweven. *Liquid* staat voor een begripen van de kerk vanuit de complexiteit, ambiguïteit en nuanceringen van de talloze verschillende vormen die de kerk tegenwoordig in onze cultuur aanneemt. *Liquid* is de kerk ook omdat zij zich op een organische wijze vormt rond het evangelie, dat met alle culturele diversiteit, vertolkt wordt in relatie tot een *moving and dynamic presence* van Jezus Christus: '*ubi Christus, ibi ecclesia*' (40). Ward citeert daarbij een veertiende-eeuwse theoloog, Cabasilas, die sprak over de 'idiote, gepassioneerde liefde' van Christus: '*manikos eros*' en hij citeert Ireneus, over de 'jong-makende vernieuwing door de Geest'. *Solid* is een kerk die op één plek op één tijd met een vastgesteld doel en een vaststaande boodschap én vorm bij elkaar komt, terwijl een *liquid church* poreus is en dynamisch, dat wil zeggen, in continue ontwikkeling. Ook de *liquid church* kent liturgische vieringen, maar daarin is

een grote variatie. De boodschap is zelf ook niet een vast gegeven, en het is ook geen informatie: het evangelie is Jezus Christus. Elke uitdrukingsvorm van het evangelie is ook daarom contextueel, relationeel én voorlopig (57). Ward haalt uitvoerig Lamin Sanneh, Stephan Bevans, Andrew Walls en David Bosch aan, in een hoofdstuk over contextualisering (81ff.) Een *liquid ecclesiology* is, zo lijkt het hier, bijna identiek aan een *liquid missiology*. In een uitvoerige, door het boek heen verweven casestudy verduidelijkt Ward dat het evangelie niet, zoals in de wereld van de *evangelicals*, gereduceerd kan worden tot gesimplificeerde oneliners. Het gaat niet om overtuigingen of beweringen, die erom vragen om beaamd te worden, maar het evangelie vraagt om ontmoeting, engagement, participatie. Het impliceert daarmee ook, met verwijzing naar Stuart Hall en Colleen McDannell, culturele dynamiek en materiële diversiteit. Het zijn al deze expressies van de kerk die door een *liquid ecclesiology*, ook in etnografisch onderzoek, onderzocht kunnen worden.

Henk (dr. H.P.) de Roest is hoogleraar Praktische Theologie aan de Protestantse Theologische Universiteit (PThU), vestiging Groningen.
E hpderoest@pthu.nl

Sake (dr. S.) Stoppels is lector Theologie aan de Christelijke Hogeschool Ede (CHE) en wetenschappelijk beleidsmedewerker binnen de Dienstenorganisatie van de Protestantse Kerk in Nederland.
E [sstoppls@che.nl](mailto:ssstoppls@che.nl)

Literatuur

- Broeke, L. van den & Borght, E. van der (red.) (2020). *Religieus leiderschap in post-christelijk Nederland*. Utrecht: KokBoekencentrum.
- Brouwer, R. (ed.) (2018). *The Future of Lived Religious Leadership*. Amsterdam: VU University Press.
- Christerson, B. & Flory, R. (2017). *The Rise of Network Christianity. How Independent Leaders Are Changing the Religious Landscape*. New York: Oxford University Press.
- Loon, R. van (2020). *Lente in de kerk. Impressie van nieuwe en hoopvolle bewegingen*. Utrecht: KokBoekencentrum.
- Mallon, Fr. J. (2019). *Als God renoveert. De parochie van onderhoud naar bloei*. Adveniat/Halewijn: Baarn/Antwerpen.
- Merzyn, K., Schnelle, R. & Stäblein, Chr. (Hrsg.) (2018). *Reflektierte Kirche. Beiträge zur Kirchentheorie*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Moyonagh, M. (2017). *Church in Life. Innovation, Mission and Ecclesiology*. London: SCM Press.
- Schaeffer, H. (2019). *Kerk om te vieren. Praktisch-theologische reflecties op kerk-zijn*. Kampen: Summum Academic Publications.
- Setz, R. & Meulen, M. van der (2019). *Een kerk die kan. Zoek de bloei van je buurt*. 3DM Nederland.
- Sobetzko, F. & Sellmann, M. (2017). *Gründerhandbuch für pastorale Start-ups und Innovationsprojecte*. Würzburg: Echter Verlag.
- Stoorvogel, H. (2017). *Viva de kerk! 10 principes voor de kerk van nu*. Utrecht: Kok.
- Tussenstand pionieren. De impact van pionieren op sociale verbondenheid en geloofsontwikkeling* (2020). Utrecht: Protestantse Kerk in Nederland. <https://www.lerenpionieren.nl/impactonderzoek/> (25-5-2020)
- Ward, P. (2017). *Liquid Ecclesiology. The Gospel and the Church*. Leiden: Brill.
- Wells, S. (2019). *A Future that's Bigger than the Past. Catalysing Kingdom Communities*. Norwich: Canterbury Press.
- Zantingh, A. (2020). *Tweecomponentenkerk. Bouwen aan een kerk van én-én*. Heerenveen: Ark Media.

CURSUS 'LITURGIE EN RITUEEL HANDELEN'

4, 11, 18 en 25 maart; aanmelden:

www.radboudumc.nl/afdelingen/geestelijke-verzorging-en-pastoraat/onderzoek-en-onderwijs/nascholing

Scholing en oefening in het voorgaan in de liturgie (in een viering en aan bed) in een instelling, in het bijzonder in het ziekenhuis. Theorie en praktijk worden afgewisseld, de deelnemers brengen hun eigen praktijk in en krijgen feedback. Er worden nieuwe vormen van ritueel handelen in de pastorale context gezocht, uitgewisseld en geoefend in combinatie met verdieping in de literatuur. Docent: drs. Andries Govaart.

UIT WELKE BUNDELS ZINGT MEN IN KERKELIJK NEDERLAND?

5 maart, 14.00-16.00 uur; Nieuwe Kerk, Leusderweg 110, Amersfoort; € 10 / € 7,50 voor studenten; aanmelden: communicatie@pthu.nl

Welke muziekbundels zijn er in de Nederlandse kerken in gebruik? Hoe wordt de samenhang begeleid? Wat is er de afgelopen tien jaar veranderd en hoeveel discussie geeft dat? Hanna Rijken presenteert de bevindingen uit haar onderzoek.

IAPT-CONFERENTIE 2021 'CRISIS ALS BEDREIGING EN KANS: OP ZOEK NAAR VERBINDING'

8 juli 16.00 uur t/m 12 juli 22.00 uur, Leuven; aanmelden: www.pastoralezorg.be

Hoe reageren mensen op crisiservaringen? Hoe beïnvloedt angst onze acties en beslissingen?

Welke waardevolle inzichten doen we op tijdens een crisis? Hoe wordt ons handelingsvermogen beïnvloed? Zien theologische gesprekken er na een crisis anders uit?

Internationale conferentie georganiseerd door de International Academy of Practical Theology (IAPT). Voertaal: Engels.

SUMMERSCHOOL 'ZINGEVING EN LEVENSVRAGEN'

9 t/m 13 augustus; www.ru.nl/radboudsummerschool/courses/2021/existential-questions-regarding-life-issues/

Op tal van momenten in het leven worden mensen geconfronteerd met vragen over hun bestaan. De professionele begeleiding van mensen vereist een interculturele en geïntegreerde aanpak. Existentiële kwesties doen zich in verschillende culturen op dezelfde én op verschillende wijze voor. Na de cursus 'Existential Questions Regarding Life Issues: An Intercultural and Integrated Approach' zijn deelnemers in staat om existentiële vragen bij mensen te exploreren en te begeleiden. Deze internationale cursus vindt plaats in het Summerschool-programma van de Radboud Universiteit, in samenwerking met ZINNET, transmuraal netwerk voor zingeving en levensvragen in Zuid Gelderland het Land van Cuijk en Noord-Limburg. Dr. Wim Smeets m.m.v. docenten van onder meer de Radboud Universiteit en het Radboudumc. Voertaal: Engels.

Volgend nummer

2021 | 1 (MAART)

Alleen samen?!

Samenwerking in praktisch-theologisch onderzoek



Hoe kunnen professionele en niet-professionele praktijkbeoefenaars samen onderzoek doen en wat betekent een dergelijke benadering voor de toekomst van de praktische theologie?

De aanleiding tot een themacluster over deze vraag in de volgende editie van *Handelingen* is de verschijning van het boek van Henk de Roest, *Collaborative Practical Theology. Engaging Practitioners in Research on Christian Practices* (Brill, 2019). Het daagt praktisch-theologen uit om empirisch onderzoek te doen samen met geestelijk verzorgers, parochiepastores en gemeentepredikanten, kerkelijke werkers, kerkenraadsleden, gemeenteleden en parochianen. Ook biedt het een overzicht van relationele onderzoeksbenaderingen.

Het gaat om onderzoek naar bestaande en nieuwe christelijke praktijken, in kerken, maar ook in zorginstellingen of scholen, met het oog op de kennis en verbetering daarvan. Praktisch-theologisch onderzoek begint met een verkenning van de vragen van de gemeenschap zelf. Het ideaal is een verbinding van toepasbaar én toetsbaar praktisch-theologisch onderzoek, theologisch onderwijs, ondersteuning van praktijken en de ontwikkeling daarvan. In dit nummer geven vier experts hun visie.

THEMAREDACTIE: HENK DE ROEST & FRANCISCA FOLKERTSMA

Bent u nog geen abonnee van Handelingen?

Neem nu een proefabonnement of geef het als origineel cadeau!
Het abonnement stopt automatisch.

Handelingen is hét landelijke vaktijdschrift voor praktische theologie en praktische religiewetenschap. U blijft op de hoogte van onderwijs en actueel onderzoek op terreinen van kerk en geloof, zingeving, levensoriëntatie en gemeenschapsvorming.



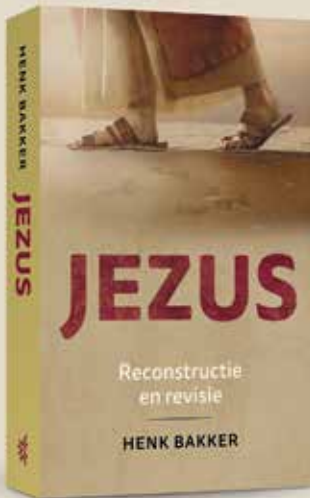
2 nummers
€19,50

Handelingen analyseert vier keer per jaar relevante theologische en religiewetenschappelijke thema's in werkvelden van kerk, zorg, onderwijs, justitie en bestuur.

Sluit uw (cadeau)abonnement af op onze website www.handelingen.com

KokBoekencentrum
tijdschriften

Speciaal voor u geselecteerd



paperback | € 27,50

In Nederland is al bijna twintig jaar geen studie meer verschenen over Jezus, terwijl er veel nieuwe ontdekkingen zijn gedaan. Henk Bakker re-construeert het leven van Jezus op een vertellende, dramatische en zelfs provocerende manier.



paperback | € 16,99

Kan je een eerbiedwaardig instituut fantastisch noemen? Rik Torfs meent van wel. Hij kiest 8 perspectieven om de kerk te laten zien. Maar de kerk blijft ongrijpbaar, niemand kent haar. Ook de paus niet.



paperback | € 29,99

Een diepgravend en actueel boek vol theologische inzichten. Erik Borgman gaat in gesprek met een brede waaier aan denkers en wetenschappers, kunstenaars en mystici uit heden en verleden.



paperback | € 17,99

14 jonge en (iets) oudere theologen debatteren over de kunst van geloven. Theologie, spirituele vorming en hoe je verveling in de kerk tegen gaat.

Bestel deze en andere boeken via
www.kokboekencentrum.nl

 **KokBoekencentrum**
UITGEVERS | UTRECHT