

Zwart: tekst boek Ten Have
Bruin: extra tekst proefschrift

INLEIDING

Religiositeit zonder geloof?

„O, kon ik maar geloven! Kon ik maar geloven!” Deze aan zijn dagboek toevertrouwde hartenkreet drukt de wanhopige innerlijke strijd uit van Thomas Carlyle (1795-1881), schrijver en toonaangevende persoonlijkheid in het victoriaanse Engeland.¹ Bij veel intellectuelen uit die tijd bleef een zeker verlangen bestaan naar religieuze beleving, al was religieus geloof voor hen steeds problematischer aan het worden. De wereld stond aan het begin van de moderne tijd, waarin steeds minder het geloof in de waarheid van religieuze voorstellingen en steeds meer het verlangen naar vooruitgang de cultuur richting gaf. De industriële revolutie was begonnen en daar hoorde het streven naar almaar meer en beter bij. Dit kreeg ook vorm in het streven naar sociale hervormingen en democratie, en in kritiek op de kerk – allemaal zaken waarbij Carlyle vooropliep. Maar een romanticus als Carlyle kon de traditionele religieuze wereld niet zomaar overboord gooien. Hij onderkende bij zichzelf een blijvend religieus verlangen en vroeg zich af of en hoe dat kon samengaan met het onvermogen te geloven, in de zin van metafysische voorstellingen voor waar houden.

Verschillende schrijvers in Carlyles tijd worstelden met de religiositeit die ze ondanks hun ongelooft nog beleefden. Niet iedereen kon dit begrijpen. De ongelovig geworden schrijver Thomas Hardy wekte met zijn bekentenis dat hij ondanks zijn ongelooft wel graag af en toe naar de kerk zou gaan, de verontwaardiging van zowel orthodoxe gelovigen als atheïsten. Voor tijdgenoten stond deze ambivalentie tegenover religie gelijk aan de wens water en vuur te verenigen. Het nieuwe ongelooft was overigens wel nog halfslachtig – bij de een meer dan bij de ander. Carlyle geloofde bijvoorbeeld niet meer in het kerkelijk christendom maar nog wel in abstractere metafysische zaken zoals een absolute moraal en een volgens een voorzienigheid verloopende geschiedenis.²

De vraag of onvermogen te geloven het hebben van religieuze beleving misschien toch niet uitsluit is pas sinds de tijd van Carlyle actueel, en nog niet bij grote groepen maar alleen bij sommige intellectuelen. Met ‘O, kon ik maar geloven’ legde Carlyle de vinger op een nieuw probleem. En daarvoor was geen oplossing voorhanden. Het vinden ervan is een worsteling die tot op de dag van vandaag duurt.

Religieus geloof is inmiddels problematisch voor veel meer mensen die wel een religieus verlangen hebben. Ongelovigen die nog religieuze verlangens hebben en dito belevingen zoeken (of erdoor worden overvallen), doen dat vaak minder tweeslachtig dan Carlyle. Ze wensen niet meer weer te kunnen gaan geloven, als ze dit al ooit hebben gedaan.

De schrijver Frans Kellendonk is de bekendste Nederlandse vertolker van het verlangen om ondanks beleden ongelooft wel religieuze beleving te krijgen. Hij schreef in 1983 niet meer te kunnen geloven – ‘ik zou niet weten hoe dat moet’. Dit terwijl de mens volgens hem toch iets met religieuze voorstellingen moet. „Zijn bestaan en zijn gedoe schreeuwen om de rechtvaardiging van een transcendent verband.” Kellendonk stelde daarom voor in plaats van te geloven te ‘doen alsof’, ‘oprecht te veinzen’. „Ik denk liever dat ik, een ongelovige, toch Gods werk doe, dat ik Zijn blinde handlanger ben en door mijn werk mezelf schep naar Zijn beeld en gelijkenis, zoals Hij zichzelf schept door mij. Misschien, denk ik nu (en mijn onbehagen wordt zo groot als de kosmos), twijfelt God wel net zo hevig aan Zijn Schepping als ik twijfel aan Hem, en is werkelijk geloven pas mogelijk in het Nieuwe Jeruzalem, waar Hij en ik één volmaakt lichaam zullen zijn.”³

Het bleef bij Kellendonk vooral bij woorden. De enkele keer dat hij nog een katholieke mis

bezocht, was het in een van de achterste banken. „Ik ben geen trouw kerkbezoeker,“ zei hij in *de Volkskrant*. „Dat komt er bij hoge, hoge uitzondering nog weleens van, maar meestal loop ik halverwege al weer walgend de straat op.”⁴ In gedachten kon Kellendonk nog wel religieus zijn, maar hij kon er moeilijk nog een religieuze praktijk op nahouden. Zijn onvermogen in de kerkelijke leer te geloven hield hem daarvan af – hij deed niet mee aan katholieke rituelen, en ook privé deed hij waarschijnlijk niets op dat gebied. Zijn religieuze verlangens kon hij alleen nog in een gedachtespel uitdrukken.

Waarschijnlijk was het vooral zijn ongelof dat hem passief maakte en was deze passiviteit de reden dat hij er minder aan beleefde dan hij eigenlijk verlangde. Kellendonk leek aan een vorm van ‘religieuze constipatie’ te lijden die steeds minder wordt gevoeld. We zullen zien dat religieus verlangen zonder geloof tegenwoordig aanzet tot veel actiever en onbevanger zoeken naar nieuwe manieren om zich te uiten dan voorheen. Er zijn verschillende factoren die deze bereidwilligheid aanmoedigen. Zo is de vanzelfsprekendheid van religieus geloof nog verder weggefallen, en ongelof lijkt steeds minder als een onoverkomelijke barrière te worden gezien. In plaats van waarheid lijken schoonheid en nut criteria te worden om religieuze voorstellingen te beoordelen. Er is een bereidheid tot experimenteren met religieuze manieren om ondanks de afwezigheid van geloof een nog bestaand religieus verlangen te vervullen. Weliswaar gebeurt dit nog vrij onzichtbaar en marginaal, maar de tendens is zeker aanwezig en groeiend.

Er wordt door godsdienstsociologen en theologen tegenwoordig wel gesproken over een ‘terugkeer van religie’. Hoe twijfelachtig dat ook is, ze doen dat merkwaardig genoeg stevast zonder het probleem dat geloof voor velen tegenwoordig is te thematiseren.⁵ Maar is de kans dat mensen die eenmaal hun geloof hebben verloren, weer zullen gaan geloven niet klein? Als religiositeit niet zonder geloof zou bestaan, dan is een opleving onwaarschijnlijk. Als er echter ook religiositeit zonder geloof zou bestaan, dan is dat van groot belang voor het begrijpen van deze tijd van secularisatie. Dan is religie hier niet alleen hard aan het verdwijnen, maar is er wellicht een belangrijke manier in beeld te krijgen waarop ze aan het transformeren is, en wellicht enigszins groeit.

Ook zijn er waarnemers die tekenen van blijvend of zelfs oplevend religieus verlangen zien als onbetekenende survivals, resten van religiositeit die momenteel wellicht kortstondig oplichten maar die gaandeweg zullen vervagen en uit de cultuur verdwijnen. Zo gezien stonden mensen als Carlyle en Kellendonk aan het begin van een doodlopend pad. Maar uitingen van niet-gelovig religieus verlangen zijn niet af te doen als overgangsverschijsel waarbij het verstand vooruitloopt op het gevoel en religie uit sentimentaliteit nog niet helemaal kan worden losgelaten, als een fase in het secularisatieproces dus. Het is aannemelijk dat zolang mensen sterfelijk zijn en anderszins beperkt, in ieder geval verstandelijk, een aanzienlijk deel van hen blijft verlangen naar meer dan de kenbare werkelijkheid, droomt van een toestand waarin het wetenschappelijk gezien onmogelijke mogelijk is. ‘Survivalisten’ zien over het hoofd dat zolang het mensen lukt om iets religieus te beleven, de sensatie te krijgen dat bijvoorbeeld het leven een ultieme zin heeft of mensen onsterfelijk zijn, deze belevingen op velen grote aantrekkingskracht zullen hebben.

Zowel op de stelling dat er een aanzienlijke opleving plaatsvindt van religiositeit als dat hier sprake is van een survival is veel af te dingen. Ondertussen vinden er op religieus gebied wel spannende ontwikkelingen plaats. Wat vroeger iets was van zeldzame eenlingen zoals Carlyle, zie je nu terug in brede lagen van de bevolking. Het onvermogen te geloven is gegroeid, terwijl het religieuze verlangen is gebleven en wellicht zelfs toeneemt. Mensen zoals hij waren voorlopers op een ontwikkeling die nog maar in de kinderschoenen staat. Steeds openlijker zie je onverholven pogingen religie te gebruiken, in de hoop op een beleving. Dit zonder dat in de erin meespelende religieuze voorstellingen wordt geloofd. Hoe marginaal dit desondanks ook nog moge zijn, wat hier te zien is, zijn wellicht getuigenissen van een transformatie zonder precedent in de godsdienstgeschiedenis.

Want schiepen vroeger de goden hun religies – zo dachten de mensen – nu scheppen de mensen ze steeds zelfbewuster en openlijker zelf. Als religieuze ervaringen niet zuiver en alleen een goddelijke gave aan gelovigen zijn of – atheïstisch gezien – niet alleen het gevolg zijn van een onbewust placebo-effect dat iemands geloof kan hebben, dan hebben degenen die er bewust werk van maken er invloed op, zoals dat ook geldt voor bijvoorbeeld esthetische ervaringen. Dan zijn religieuze ervaringen weggelegd voor wie bereid is zich in een religieus model in te leven en ernaar te handelen, ook als hij niet gelovig is.

Het verlangen naar religieuze beleving op niet-gelovige basis krijgt op allerlei manieren vorm: met traditioneel religieuze beelden en rituelen, en ook in bijvoorbeeld kunst, sport en gezondheidszorg. De vraag is: hoe kan wie niet gelooft maar wel religieuze verlangens heeft een religieuze beleving krijgen? Hierover gaat dit boek.

Allereerst wordt de context geschetst waarin de vraag naar religiositeit zonder geloof opkomt: een wereld waarin het steeds moeilijker is geworden er nog een religieus geloof op na te houden, iets voor waar te houden dat je nooit kunt weten. In deel I van dit uit vijf delen bestaande boek wordt nagegaan hoe ernstig het ‘geloofsprobleem’ is dat velen tegenwoordig hebben. Geloof is voor veel mensen een onmogelijkheid geworden. Ze kunnen niet voor waar houden dat er een God, een leven na de dood, of wat voor een onkenbaars dan ook bestaat. Dit is een probleem als ze desondanks een religieus verlangen hebben. Het samengaan van een geloofsprobleem en religieus verlangen roept veel vragen op. Hoe komt het dat mensen die niet geloven wel kunnen verlangen naar religieuze beleving? Waaruit blijkt zulk verlangen? Wat zegt het over cultuur en maatschappij dat zovelen toch religieuze verlangens blijven koesteren? Welke factoren stimuleren zulke verlangens? En wat voor invloed heeft het onvermogen te geloven?

In deel II wordt onderzocht op wat voor manieren gelovigen het geloofsprobleem proberen op te lossen. Weliswaar is het een eeuwig, typisch met religie samenhangend probleem.⁶ Maar het probleem van de geloofwaardigheid steekt speciaal in de moderne tijd de kop op. Bekeken wordt hoe de verschillende soorten gelovigen im- of expliciet met geloof omgaan, hoe hun strategieën werken, en hoe die in de tegenwoordige cultuur tekortschieten. Op verschillende manieren illustreren ze het tegenwoordige onvermogen om zich te verhouden tot het geloofsprobleem.

Omdat het woord ‘geloof’ al gebruikt wordt voordat op de problemen rond dit woord wordt ingegaan, hier een begripsverheldering. Met het geloofsprobleem is ook het woord geloof problematisch geworden. Er zijn de verschillende strategieën om om te gaan met het problematische van voor waar houden, en een ervan is de betekenis van geloof als voor waar houden te verdoezelen. Veel gelovigen stellen dat dat maar een minder belangrijk aspect is van geloven. Geloven is voor hen niet een kwestie van voor waar houden maar vooral van vertrouwen. Maar verkrijgen ze dat vertrouwen niet alleen door voor waar te houden, of dat in ieder geval te proberen? Anderen benadrukken hun twijfel, maar ook zij houden voor waar, alleen met moeite.

De onafhankelijke waarnemer moet constateren dat hoe onbelangrijk het aspect van voor waar houden voor gelovigen zelf naar hun zeggen ook moge zijn, dit element er toch altijd inzit. In deze studie blijft geloof dan ook gewoon voor waar houden van wat je niet kunt weten. Preciezer: van metafysische voorstellingen, die iets willen zeggen over de uiteindelijke grond van de werkelijkheid in een veronderstelde werkelijkheid die niet empirisch toegankelijk en dus wetenschappelijk gezien onkenbaar is.

Geloven doet weliswaar iedereen – in het eigen kunnen, in de betrouwbaarheid van anderen, in het aanbreken van de dag van morgen. In deze zin heeft niemand een probleem met voor waar houden. Zulk geloof zal vroeg of laat door de feiten worden bevestigd of weerlegd. Maar geloven in God, of welk metafysisch beeld ook, is iets anders. Dan wordt iets voor waar gehouden dat je bij leven nooit zult kunnen weten. Verdoezelende definiëringen worden onderzocht om zicht te krijgen op hoe met het geloofsprobleem wordt omgegaan.⁷ Uitgesproken of onuitgesproken, geloof geldt onder de meeste religieuze mensen als voorwaarde voor religiositeit, of ze het willen

toegeven of niet. Wie niet gelooft, zal ook niets religieus beleven, is een tot recent vrijwel algemeen geaccepteerde gedachtegang. Het is een christelijke gedachte dat God geloof van mensen vraagt. Dat gaat terug op de Bijbel – ‘Wanneer er dan toch nog een sluier ligt over het evangelie dat wij verkondigen, geldt dat alleen voor hen die verloren gaan: de ongelovigen,’ staat bijvoorbeeld in het Nieuwe Testament.⁸ Geloof staat in het christendom traditioneel zo centraal dat het zelfs als synoniem gebruikt wordt van religiositeit.

Ook bijna alle sociale wetenschappers zien geloof als een onontbeerlijk aspect van religiositeit – niet per se in het bewustzijn van de gelovigen, maar wel beslissend voor de beoordeling of er van religie sprake is of niet. Per definitie stellen zij dat religiositeit zonder geloof niet bestaat. Maar welke vooronderstellingen liggen hier eigenlijk aan ten grondslag, en hoe houdbaar zijn die?

Er ligt een of andere religieus dan wel ideologisch gekleurde metafysische ‘waarheid’ aan ten grondslag, en die is zonder geloof niet houdbaar. Het is ongeloofwaardig dat God het geloof als voorwaarde zou stellen voor een religieuze beleving, en het is even ongeloofwaardig ervan uit te gaan dat er geloofd moet worden om de veronderstelde primaire functies van religie te vervullen: namelijk het individu zekerheid geven en de samenleving integreren. Zulke onterechte aannames verhinderen het zicht op een belangrijke ontwikkeling die op religieus terrein aan de gang is, namelijk het naast religieus geloof ontstaan van religiositeit zonder zulk geloof.

Bovendien hindert deze traditionele manier van naar religie kijken de ontwikkeling van nieuwe vormen op ‘agelovige’ basis. Veel mensen geloven tegenwoordig niet meer in het bestaan van bijvoorbeeld God en een leven na de dood, maar zijn van het tegendeel – dat ze niet bestaan – ook niet overtuigd. Ongeloof ten aanzien van religieuze voorstellingen is velen tegenwoordig net als geloof een brug te ver. Ik spreek dan niet van ongelovigheid maar van agelovigheid. Anders dan ongelovigheid blijkt agelovigheid een goede voedingsbodem voor religiositeit.

Onvermijdelijk komt hier de fundamentele vraag om de hoek kijken wat religiositeit of religieuze beleving eigenlijk is als de veronderstelling onjuist is dat religie altijd geloof inhoudt. Op wat voor manieren zouden religieus lijkende belevingen zonder geloof overeenkomen met traditionele religiositeit mét geloof? Zijn de verschillen cruciaal of niet?

Omdat bestaande religiedefinities bijna stevast uitgaan van geloof als voor waar houden, en deze hier dus onbruikbaar zijn, wordt in deel III van dit boek een nieuw religiebegrip ontwikkeld. Om op dit terrein verder te kunnen, en tot een verantwoorde formulering te komen van het begrip religiositeit, moeten er gaandeweg keuzes worden gemaakt. In het religiebegrip dat in dit deel wordt ontwikkeld staan de begrippen ‘transcendentie’ en ‘intentionaliteit’ centraal. Mensen – gelovig of niet – kunnen transcendentiebesef hebben, zich bewust zijn van het feit dat er zaken buiten de horizon van het kenbare vallen. Met beelden van transcendentie proberen ze die horizon zichtbaar te maken, of ze gaan verder en maken zich beelden van wat er misschien achter die horizon zou kunnen liggen. Dan geven ze de beelden van transcendentie een metafysische invulling. De term intentionaliteit is in de hier gebruikte betekenis van de antropoloog Jan van Baal. Onder intentionaliteit wordt hier de beleving verstaan aangesproken te worden. Het zelf aanspreken, bijvoorbeeld door rituelen als gebed, wordt gezien als intentioneel gedrag, als antwoord op de mogelijkheid je aangesproken te voelen. Zijn met de beleving van intentionaliteit metafysisch geladen beelden van transcendentie verbonden dan is er sprake van religiositeit, in lichte of sterke mate, al dan niet zonder geloof. Religiositeit zonder geloof wordt stevast gekenmerkt door een sterk besef van transcendentie, van menselijke beperktheid en het gegeven dat er veel is dat je overstijgt.

Vóórdat in deel drie een begrip van religiositeit is ontwikkeld waarin ook plaats is voor agelovigheid, wordt het begrip ‘religiositeit’ al wel gebruikt, en het is daarom nodig hier iets van een voorlopige begripsbepaling te geven. Onder religiositeit verstaan we hier alle ervaringen, gevoelens, houdingen en handelingen die vroeger altijd met geloof in traditioneel religieuze voorstellingen verbonden waren. Het omvat behalve religieuze beleving dus ook het direct ermee verbonden gedrag, zoals het doen van rituelen zoals gebed en andere symbolische handelingen.⁹

Eventueel ‘religieus verlangen’ bij mensen met een geloofsprobleem wordt hier als het verlangen naar religieuze beleving gezien.¹⁰ Een beleving kan spectaculair zijn maar ook subtiel, een vaag stempel dat de werkelijkheid kleurt.¹¹ Religiositeit speelt zich dus allereerst af op individueel niveau, al zal ze natuurlijk allerlei sociale aspecten hebben. Het woord wordt hier gebruikt als overkoepelende term waaronder ook valt wat anderen ‘godsdienstigheid’ of ‘spiritualiteit’ noemen. ‘Religie’ is breder, en ontstaat pas als institutionalisering plaatsvindt. Er vormen zich dan organisaties met ambten, leerstellingen en collectieve gebruiken. Hierover gaat het in dit boek niet.

In deel IV en V – het grootste deel van het boek – wordt de strategie besproken van degenen die zonder geloof toch aan religie doen: hoe proberen zij religieuze beleving op te roepen? Welke modaliteiten zijn er te onderscheiden? Hoe gaan ze om met het probleem van de status van de religieuze voorstellingen? Hoe krijgt hun verlangen vorm? Wie zijn het die op deze basis religieus zijn? Wat voor een rol speelt dit in hun leven en hoe is het te plaatsen in de sociale context? Kortom: wat zijn de ins en outs van ‘flirten met God’?

De drie eerste delen zijn grotendeels gebaseerd op literatuur uit de verschillende disciplines.¹² Deel vier en vijf zijn overwegend kwalitatief sociologisch.¹³ Daarbij heb ik gebruik gemaakt van wat je ‘de journalistieke methode’ om informatie te verzamelen zou kunnen noemen. Journalistiek als onderzoeksmethode is niet minder inzichtgevend dan traditioneel wetenschappelijk kwalitatief onderzoek. Kwalitatief goede journalistieke reportages en interviews kunnen voorbeelden leveren van religiositeit zonder geloof.¹⁴ Het veldwerk van de socio- of antropoloog van religie lijkt veel op de reportage van de religiejournalist.¹⁵ Ook in het vraaggesprek lijken de twee op elkaar.¹⁶

Sociale wetenschap en journalistiek verschillen ook.¹⁷ Toch moeten we de verschillen niet overdrijven. Beide gaan als het goed is zorgvuldig om met hun bronnen, van beiden kun je zeggen dat ze neerkomen op ‘waarheidszoekend verhalen vertellen’.¹⁸ Veel conclusies zullen overeenkomen, en verwonderlijk is dat niet, wanneer ze naar hetzelfde deel van de werkelijkheid kijken. De twee benaderingswijzen zijn goed te combineren.¹⁹ De journalistiek kan helpen om de bevindingen toegankelijk te formuleren.²⁰ Belangrijker is dat de journalistiek goed materiaal kan bieden aan de wetenschap, die over een superieur instrumentarium beschikt om de gevonden gegevens te analyseren.²¹ Putten uit de betere journalistieke reportages en interviews geeft de wetenschap de mogelijkheid met dit materiaal een breder terrein te beschrijven.

Waarom neemt een journalist de moeite een wetenschappelijk werk te schrijven? Een gezellig, dun en wat oppervakkiger boekje had wellicht meer lezers getrokken. Misschien komt zo’n boekje er nog. Maar eerst was het nodig, vond ik, de vragen die door het onderwerp worden opgeroepen tot op de bodem uit te diepen. Een proefschrift bood daarvoor een goede vorm – begeleiding door bekwame wetenschappers garandeert een zekere kwaliteit.

Tijdens mijn studie godsdienstwetenschap eind jaren tachtig heb ik oog gekregen voor het bestaan van religiositeit zonder geloof. Dat was en is een onontgonnen gebied. De dichter bij de concrete werkelijkheid blijvende journalist bleek daar eerder tegenaan te lopen dan de vaak theoretischer ingestelde wetenschapper. Ik heb als journalist dan ook altijd opgelet of niet ergens speciaal deze vorm van religiositeit te bespeuren was. Het is iets dat je overal in het veld tegen het lijf kunt lopen, maar dat meestal niet uitgekristalliseerd is. Er is geen duidelijke groep die op deze manier religieus zegt te zijn, geen mores, leer of organisatie. Er is in deze diffuse situatie nog weinig structuur te bekennen, de individuele pogingen zijn van allerlei aard en veelal niet consequent in hun omgang met het geloofsprobleem, maar eerder zoekend en met zichzelf in de knoop liggend.

Ik liet deze vorm van religiositeit wanneer ik er tegenaan liep graag aan bod komen in mijn interviews en reportages. Bij gebrek aan personen die een uitgewerkte visie op en ervaring met deze vorm van religiositeit of levensbeschouwing hadden, heb ik gebruik gemaakt van alles wat min of meer toevallige mensen die niet gelovig maar wel religieus leken te zijn, dwars door alle

traditionele religieuze grenzen heen, me desgevraagd vertelden.²² Behalve eigen werk, leverde ook het werk van collega-journalisten die hier soms en passant tegenaan liepen waardevol materiaal op, net als ontboezemingen op internet, van vrienden en kennissen.

Het onderzoek was ongestructureerd en niet-systematisch, in de zin dat niet gebruik is gemaakt van een vooraf uitgewerkt ‘waarnemings- en interpretatieschema’.²³ De voortgaande wisselwerking tussen het waarnemen van gebruik van religieuze vormen op agelovige basis en het analyseren daarvan, scherpte beetje bij beetje het oog voor passende begrippen die een nieuwe manier van kijken mogelijk maakten.²⁴

Een nieuw terrein kan beter niet vanuit een van tevoren sterk gearticuleerde bestaande theorie worden benaderd.²⁵ Er kan namelijk een andere manier van kijken nodig zijn om er beter oog voor te krijgen. In dit boek wordt een poging gedaan de in onze cultuur nog gewone blinde vlek kwijt te raken die wordt veroorzaakt door het idee dat religie altijd met geloof gepaard gaat. Om vervolgens een nieuwe manier van naar religiositeit kijken te ontwikkelen, een die niet per se geloof veronderstelt en daarmee oog geeft voor anders onopgemerkte zaken.²⁶

Zowel de religiejournalist als de godsdienstwetenschapper is als het goed is niet vooringenomen maar kijkt wel vanuit een vooraf gekozen, voortdurend bereflecteerde en gaandeweg bijgeslepen vraagstelling en invalshoeken. Mijn poging tot wetenschappelijke structurering en doordenking leidde tot een steeds verdere aanscherping van de vraagstelling om naar de hoofdzakelijk met journalistiek gevonden voorbeelden te kijken. De inzet was het steeds helderder oog krijgen voor de verschijningsvormen, dilemma’s, het belang, de functies, mogelijkheden en wat al niet meer van religiositeit zonder geloof.

Met als uiteindelijke inzet niet alleen de beschrijving van de sociale werkelijkheid, van wat mensen doen en zeggen. De inzet is last but not least ook de werkelijkheid te beïnvloeden. Geen ‘droge’ maar geëngageerde wetenschap te bedrijven, iets proberen mogelijk te maken waar mensen wat aan kunnen hebben. In dit boek probeer ik – behalve te beschrijven – ook expliciet en consistent te maken, zwakke kanten in de omgang met het geloofsprobleem te signaleren, en een oplossing te zoeken op een manier die recht doet aan het tegenwoordig breed levende onvermogen nog te geloven, en zo desondanks levend religieus verlangen te deblokken zodat een persoonlijke religiositeit ontwikkeld kan worden.

Laat ik gelijk al mijn kaarten maar open op tafel leggen: zelf geloof ik ook niets – niet in God en niet in niet-God – maar onderken ik wel een zeker religieus verlangen bij mezelf. Dit onderzoek wordt mede gemotiveerd door de wens naar overzicht en richting, naar een begaanbare weg – zoals ik die ook terugzag bij veel mensen die in dit boek ter sprake komen, en die misschien ook leeft bij de lezer. Ik weet nu dat er vele geestverwanten rondlopen. En dat maakt nieuwsgierig naar de ontwikkeling van deze nieuwe vorm van religiositeit. Heeft ‘flirten met God’ toekomst, voor mij persoonlijk en voor al die anderen die op gelijksoortige manieren met religie proberen bezig te zijn?

Dit persoonlijke is niet erg, zoals sommigen misschien kunnen denken, maar kan juist een voordeel zijn. De eigen levensbeschouwing speelt eigenlijk altijd een rol in het werk van de kwalitatieve onderzoeker op levensbeschouwelijk terrein. Het idee dat hij die zoveel mogelijk moet buitensluiten wordt bij dit type onderzoek niet breed gedeeld. De methodologen Smaling en Hijmans zien er op zich geen bedreiging van de kwaliteit in, en beklemtonen veeleer de positieve mogelijkheden ervan.²⁷ Het vermogen om je in een bepaalde levensbeschouwing in te leven, bijvoorbeeld. Veel komt bij kwalitatief onderzoek aan op sociale vaardigheden, stellen ze. „Daarom zegt men ook weleens dat de kwalitatieve onderzoeker zijn eigen instrument is.” Een levensbeschouwelijk accent is daarin zeker niet per se een valse noot.²⁸

Het is daarbij wel belangrijk dat de onderzoeker zich bewust is van de invloed van zijn eigen levensbeschouwelijke positie, dat hij zijn eigen instrument kent, en daar eventueel consequenties uit trekt. Zo zou het goed zijn als een godsdienstsocioloog van de oude stempel, die vooral verstand heeft van kerkelijk christendom in Nederland tot de jaren zeventig, zich bewust is dat zijn

nadruk op geloofsleer en kerk, en op de functies van zekerheid geven en gemeenschappelijkheid vergroten, verbonden is met zijn eigen levensbeschouwing. Dit kan een meerwaarde hebben, maar hij moet niet in de val trappen zijn visie te veralgemeniseren en van toepassing te verklaren op andere religieuze stijlen zoals die van de individualistische ‘new age-spiritualiteit’. Is de onderzoeker zich bewust van zijn positie en beperkingen en probeert hij nieuwsgierig en onbevooroordeeld meer inzicht te krijgen in het veld waarmee hij ook persoonlijk verbonden is, en doet hij daarvan op logisch navolgbare wijze verslag, dan hoeft er aan de wetenschappelijkheid van zijn bevindingen niet te worden getwijfeld.

Dit onderzoek zet het instrument ‘onderzoeker’ expliciet in, want dit biedt speciaal hier grote mogelijkheden. Het doet meer dan alleen beschrijven wat andere mensen doen en zeggen. Ik heb ook iets van mijn persoonlijke zoektocht opgenomen. Door zelf het experiment van religiositeit zonder geloof te doen, kon ik me een beter beeld vormen van de verschillende aspecten ervan. De nog prille pogingen tot religiositeit zonder geloof zijn namelijk moeilijk te documenteren. Dankzij het er ook zelf mee experimenteren kon ik er een beter inzicht in krijgen, en konden mijn bevindingen hier en daar als illustratie dienen.

Sommigen zien het bewustzijn van de eigen positie en het deelnemen aan een te onderzoeken onderwerp voor zowel wetenschap als journalistiek als voorwaarde voor een goed product. Als het goed is stemmen wetenschappers en journalisten die zich bezighouden met popmuziek hierin overeen, stelt de cultuurfilosoof René Boomkens.²⁹ „Alleen die intellectuele verwerking van popmuziek en popcultuur is relevant en interessant, die wordt voltrokken vanuit het besef zelf deel uit te maken van het poppubliek, vanuit het besef dus dat inzicht in de popcultuur altijd mede wordt beïnvloed door de specifieke positie die je zelf binnen dat publiek inneemt.”

Dit geldt helemaal sterk voor het onderzoek naar religiositeit zonder geloof. Hoewel een ‘publiek’ hier nog niet is uitgekristalliseerd, gaat het ook hier om het besef van je situatie binnen het onderzoeksveld. Voor wie het probleem met geloof en religiositeit ook existentieel van belang is, is het gemakkelijker zich in het onderzoeksveld in te leven. Dit is des te noodzakelijk omdat in het tegenwoordige onuitgekristalliseerde stadium feiten en analyses van het verschijnsel nog grotendeels ontbreken. De onderzoeker is daardoor als instrument hard nodig.

Als religieuze beleving geen geloof veronderstelt, kan ook de niet van geloof uitgaande wetenschappelijk onderzoeker religieus ritueel uitproberen en onderzoeken of dit inderdaad zo werkt, welke variabelen hij kan ontdekken, en welke plaats de vraag naar de status van de beleving kan innemen – de lijst te onderzoeken zaken is veel verder uit te breiden.

Voor de empathische onderzoekshouding die erbij nodig is, krijg je niet alle handen op elkaar binnen het brede wetenschappelijke discours. Maar binnen de sociale wetenschappen en theologie – de belangrijkste disciplines waar ik me mee verhoud – vinden velen dat empathie nog wel verdedigbaar is. Zolang empathie maar niet sympathie betekent.

Mij lijkt ook daar echter weinig mis mee. Zeker, als het de kop in het zand doet steken, dan moet degene die zich daaraan schuldig maakt daarop worden aangesproken. Intellectuele eerlijkheid is vereist. Maar daarmee is sympathie nog niet altijd verkeerd en zijn er te bestuderen zaken denkbaar waarin ze noodzakelijk is.

Religiositeit zonder geloof is zo’n zaak. Bij gebrek aan uitgekristalliseerd onderzoeksgebied – met alle problemen van dien, zoals een niet-bereflacteerd en uiterst individueel ratjetoe van termen en het erbij horende onvermogen van gesprekspartners om zich uit te drukken – is er geen effectievere manier om je er een beeld van te vormen dan door er zelf ook mee te gaan experimenteren. Om zo beter te kunnen benoemen en gemakkelijker toegang te krijgen tot de belevingswereld van anderen, en die te kunnen interpreteren.³⁰

Zonder sympathie lukt dat niet. Wie het allemaal maar onzin vindt en beoefenaars van dit genre mal, zal het niet lukken zich in te leven. Omdat de onderzoeker zijn onderwerp niet alleen met empathie tegemoet treedt, maar ook met sympathie, kan hij gemakkelijker toegang krijgen tot de beoogde ervaring. En die kan hij op een wetenschappelijke manier analyseren.

Sterker nog, de wetenschapper als instrument is hard nodig omdat vanwege de traditionele afstemming van het meeste ‘onderzoeksinstrumentarium’ er een collectieve blindheid heerst voor de ontwikkeling van religiositeit zonder geloof. In de wetenschap is dit verschijnsel nog bijna niet opgemerkt, is er nog geen wetenschappelijke discussie over het verschijnsel te bespeuren. Dat is wetenschappers niet helemaal aan te rekenen, zij werken in een cultuur waarin anderhalve eeuw na Carlyle nog maar weinig over religiositeit zonder geloof is nagedacht. Tot uitgesproken en consistente opvattingen erover is het nog niet gekomen. Binnen de theologie en de godsdienstwetenschap staat het idee dat geloof voorwaarde is voor religiositeit nog recht overeind. De meeste studies gaan er expliciet of impliciet van uit. Religiositeit zonder geloof is iets wat zoals gezegd volgens veel sociale wetenschappers helemaal niet kan bestaan, alleen al vanwege hun definities van religie, waarin geloof stevast als voorwaarde geldt.³¹ Als het mogelijk is op agelovige basis een religieuze beleving te krijgen, dan ontkracht dat deze definities en legt dat pijnlijk bloot waar de ermee verbonden theorieën tekortschieten.

Met de vraag naar religiositeit zonder geloof daagt dit boek de wetenschap nog verder uit. Religiositeit zonder geloof opent de weg naar het op wetenschappelijke basis experimenteel en planmatig gebruik van religieuze vormen om te proberen religieuze ervaringen op te roepen. Je kunt je namelijk afvragen welke agelovige houdingen er ten opzichte van metafysische beelden mogelijk zijn, hoe het geloofsprobleem op te lossen op agelovige maar wellicht religieuze beleving mogelijk makende manier. Welke religieuze voorstellingen en rituelen zouden kunnen helpen bij het oproepen van religieuze beleving? Het zijn vragen die men in de sociale en andere niettheologische wetenschappen traditioneel niet stelt.

Zulke vragen doen denken aan die in de theologie worden gesteld, en ze komen voort uit een overeenkomstige motivatie, namelijk het willen faciliteren van religiositeit. Maar er is een groot verschil. In de theologie mag worden uitgegaan van metafysisch geladen geloof, terwijl dat taboe is in de sociale wetenschappen. De agelovige benadering maakt deze vragen geschikt om te stellen in andere vakgebieden dan de theologie. Als wij alleen kunnen zeggen dat religieuze belevingen een zaak zijn van neurologische, psychologische, culturele en sociologische factoren, dan is het de moeite waard om ook vanuit deze disciplines te bekijken hoe religieuze beleving kan worden opgeroepen.³² Als geloof geen voorwaarde is, dan is het de moeite waard te proberen het optreden van religieuze belevingen te stimuleren door de verschillende factoren strategisch in te zetten. Want religieus verlangen is dan te vergelijken met verlangen naar kunst, muziek, sport of zelfs gezondheid, waar de wetenschap wel actief betrokken is bij het reflecteren op en faciliteren van kwalitatieve en kwantitatieve ontwikkelingen. **Boomkens’ wetenschappelijk of journalistiek werkende popspecialist beleeft zo intens mogelijk de muziek.** Zonder dat iemand zulke vormen van betrokkenheid gek vindt, integendeel. Maar als een religiespecialist het zou doen – natuurlijk, op agelovige basis – dan lijkt het gewaagd.

Religiositeit op agelovige basis is mijns inziens iets wat toegejuicht en bevorderd mag worden. Een samenleving die weinig ruimte laat voor religiositeit, en geen rijk religieus leven heeft, is even armoedig te noemen als een samenleving waarin kunst maar weinig plaats mag innemen, en niet tot bloei komt. ‘Rijk religieus’ is hier geen morele uitspraak. De verschillende vormen van religiositeit kunnen op allerlei grond goed of slecht gevonden worden, maar of ze rijk of niet genoemd kunnen worden is een andere zaak. Dat houdt geen waardeoordeel in. Zoals de stelling dat Ierland een rijke traditie in volksmuziek heeft dat ook niet doet, en ook bevestigd kan worden door wie niet van deze muziek houdt. ‘Rijk’ betekent hier dat de religiositeit divers aan vormen en intens aan beleving is en intensief gecultiveerd wordt; terwijl ‘arm’ voor eenzijdig, oppervlakkig en incidenteel staat. Als religiositeit het waard kan zijn gecultiveerd te worden, dan is het in deze huidige tijd zaak om te bezien of ze ook op agelovige basis beoefend kan worden, of mensen er gelukkiger van zouden kunnen worden, het leven erdoor meer kwaliteit kan krijgen. Dan is het nuttig er op alle mogelijke manieren werk van te maken, de culturele en psychologische registers open te trekken die kunnen helpen deze bron van rijkdom aan te boren. Dat kan individueel, maar

ook in sociale verbanden, zoals in de gezondheidszorg, in de verschillende kunstvormen en niet in de laatste plaats door religiositeit zonder geloof wetenschappelijk te bestuderen: wat zijn de mogelijkheden van deze vorm van religiositeit? Ook journalistiek is op verschillende manieren te onderzoeken hoe agelovige religiositeit vormgegeven kan worden.

Je ziet het idee dat religie maakbaar is, juist als er geen geloof bij komt kijken, langzamerhand in de verschillende sectoren van de samenleving doordringen. Al bestaat er geen god en is er geen diepere zin, het verlangen naar diepere zin of naar de beleving van iets goddelijks is er bij velen niet minder om, ook al leven ze zonder religieus geloof. En dan is het de moeite waard er werk van te maken. Steeds meer mensen staan open voor deze nieuwe invalshoek. Het leeft bij een substantieel en groeiend deel van in ieder geval de Nederlandse bevolking, al is het nog grotendeels onzichtbaar.

Wellicht kan het zichtbaar maken ervan een nieuwe impuls geven aan het wetenschappelijke en journalistieke onderzoek naar religiositeit. Wellicht zou het ook een stimulans kunnen zijn voor religieuze tradities die in het Westen mede vanwege het geloof dat zij traditioneel vragen voor velen problematisch zijn geworden. De discussie is destijds aangezwengeld door mensen als Carlyle en Kellendonk en dit boek wil er weer een slinger aan geven.

¹ Wilson 2000, 72.

² Wilson 2000, 76.

³ Kellendonk 1992, 846.

⁴ Willem Kuipers, Frans Kellendonk – ‘Katholicisme als maatschappelijk ideaal’. *Volkskrant* 23-3-1984. Als Kellendonk het over zijn ervaring met de mis heeft, spreekt hij in de verleden tijd (Zie Kellendonk 1992, 846). Zijn vriend Oek de Jong verwijt Kellendonk dat ‘hij vast liep in intellectualisme’. De Jong 1998, 106.

⁵ Zie H. 2 par. 1.

⁶ Xenophanes en Eckhart hadden er al oog voor. Zie openingscitaten van H 2 en 3.

⁷ Met andere woorden: vanuit een etic-positie wordt naar de verschillende emic-definiëringen van geloof gekeken. Zie H. 4, par. I.

⁸ 2 Korintiërs 4:3, 4. nbv, Nederlands Bijbelgenootschap 2004.

⁹ Rituelen zijn symbolische handelingen die belevingen oproepen en sterker nog ervaringen kunnen transformeren. Zie voor een hiermee overeenstemmend gebruik van het begrip ritueel bijvoorbeeld Lambek 202, 329. In hun religieuze vormen worden daarbij metafysische beelden gebruikt.

¹⁰ Voor de discussie over de pragmatische motivatie van religieus gedrag zie H. 12, par. IV.

¹¹ Onder beleving versta ik de ervaring gekleurd door emoties, gevoelens of/en stemmingen. Van Saane 1998, 167-172.

¹² Deel een is primair sociologisch, en sluit aan bij beschouwingen van de verschillende cultuurfilosofen. Deel twee bespreekt theologische ontwikkelingen in een brede zin van het woord – de overdenking van traditioneel religieuze en andere metafysische voorstellingen met als doel het leven ermee zin te geven. Het biedt een beschrijving van de gedachtenwereld van representanten van de verschillende subculturen – aanhangers van de verschillende theologieën en geloofsstrategieën – met het oog op de omgang met de statuskwesitie van er gebruikte metafysische voorstellingen. In deze zin is deze beschrijving sociologisch. Ze zou eventueel ook theologisch genoemd kunnen worden, omdat ze het tekortschieten van geloofsstrategieën niet alleen signaleert en analyseert, maar ook oordeelt dat dat te kort vooral schuilt in ofwel het voor velen tegenwoordig onmogelijke geloof dat zij vragen, ofwel hun onvermogen intense religieuze beleving te schenken. In deel drie, waarin de vraag centraal staat wat we onder religie moeten verstaan, wordt aan de hand van voorbeelden ingegaan op het besef van menselijke beperktheid. Dit gebeurt wederom sociologisch en cultuurfilosofisch. Vervolgens haakt het aan bij de antropologie van Jan van Baal.

Bij het ontwikkelen van een nieuw religiebegrip waarin geloof geen plaats heeft wordt verder zoveel mogelijk aangesloten bij traditionele opvattingen van religiositeit. Zo hoop ik oog te krijgen voor niet-traditionele vormen die sprekend op de traditionele vormen lijken maar die geen geloof veronderstellen. En te vermijden een ideologisch gekleurd religiebegrip te construeren – misschien zelfs onbewust. In het verleden is het hier namelijk vaak op uitgelopen. Zoals bij de zogenaamde functionalisten in de sociologie die ook voetbal en andere zaken die het groepsgevoel, de sociale cohesie, bevorderen religieus noemen. Dit leert dat het nodig is er voor te hoeden *look a likes* automatisch als religieus te bestempelen. Pas als de vraag beantwoord is hoe religieuze beleving is te typeren, heeft het zin ook te kijken of dat breder van toepassing kan zijn op belevingen die niet verbonden zijn met traditionele religie. Grote, onherkenbaar makende veranderingen op dit terrein kunnen immers niet bij voorbaat worden uitgesloten.

¹³ In slechts enkele paragrafen wordt geprobeerd de verschillende verschijnselen te kwantificeren, één paragraaf geeft een kwantitatieve analyse van religiositeit zonder geloof (H 11, par IV). De nadruk ligt op het geven van voorbeelden en de analyse ervan om te zien wat voor een vormen dit religieuze verlangen zonder geloof kan aannemen, hoe het werkt en wat het met een mens doet (H 8 en 9). Vervolgens wordt deze religiositeit in cultuur-filosofisch (H 10) en sociologisch perspectief (H 11 en 12) geplaatst.

¹⁴ Voor wat goed is zie: Berkhout e.a. 1988.

¹⁵ Al is veldwerk in de regel langduriger en intensiever, zowel wetenschappers als religiejournalisten socialiseren in religieuze subculturen, participeren enigszins, observeren, ondervragen, analyseren. Zowel bij reportage als veldwerk richt men zich primair op beschrijving van gedrag, op citeren van wat er zoal gezegd wordt, en gebruikt men het interview.

¹⁶ Vragen zijn instrumenten om toegang te krijgen tot iemands religieuze beleving. Sociale wetenschappers gaan bij het interviewen van verschillende mensen over hetzelfde onderwerp vaak van vragenlijsten uit, wat een garantie moet zijn voor objectiviteit. Zulke objectiviteit staat bij de journalist minder hoog in het vaandel. In een interview is de journalist (als het goed is) nadrukkelijk sturend aanwezig. Hij is naar bepaalde zaken op zoek, geeft het gesprek richting. De journalist speelt het spel om iemand zoveel mogelijk te laten zeggen. Hij wil vaak juist niet van twee mensen hetzelfde antwoord krijgen. Verschillen zijn voor hem vaak interessanter dan overeenkomsten. In de praktijk zal het zo zijn dat je zowel onder wetenschappers als journalisten sterke en zwakke interviewers aantreft. De interviews van wetenschappers en journalisten zijn niet per se verschillend in nuance, diepzinnigheid en ontboezemend vermogen.

¹⁷ Wetenschap pakt onderwerpen grondiger aan, waardoor wetenschappelijke kennis wellicht zekerder is. Zij bereikt wellicht een wat grotere objectiviteit. Het heeft door zijn grondigheid zeker een meerwaarde. Maar vanwege haar grondigheid is haar blikveld noodzakelijkerwijs vaak beperkter dan die in de journalistiek, helemaal als men zich beperkt tot eigen kwalitatief onderzoek. De journalistiek is over het algemeen veel minder systematisch en grondig. Grofweg behandelt de journalistiek concrete gevallen terwijl de wetenschap ook theoretische verbanden zoekt. Journalistiek streeft niet naar volledigheid, wetenschap idealiter, op een streng afgegrensd subgebied, wel. De zeer specialistisch werkende wetenschapper kan jaren bezig zijn met zijn ene subgroep, waar hij dan nagenoeg alles van af weet. Journalistiek is eerder globaal en eclectisch, terwijl wetenschap zich eerder ten doel stelt een volledig beeld te bieden op een beperkt gebied.

Over het algemeen kun je stellen dat het met journalistiek mogelijk is een groter terrein te bestrijken dan met kwalitatief sociaal-wetenschappelijk onderzoek. De journalist leeft zich voor een korte tijd in een facet in, doet literatuuronderzoek, interviews en veldwerk, en schrijft een stuk. Dankzij deze werkwijze kunnen veel heel verschillende evenementen, religieuze ontwikkelingen en interessante gesprekspartners gezien en gehoord worden. Als journalist kun je je de ene week storten in het religieuze leven van bergsporters, de andere week in dat van koorleden, neosjamanen, hackers, ‘trekkies’ (fans van Startrek) of wicca. Ik heb zelf tenminste duizend artikelen op dit gebied geschreven, en een veelvoud van mensen geïnterviewd. Vele reportages en interviews later heeft de journalist een brede en rijke stroom informatie en inzichten verzameld. Hij heeft waarschijnlijk een beter beeld van de religieuze situatie dan de sociaal wetenschapper die in dezelfde tijd bijvoorbeeld alleen een enkele wicca coven (heksenkring) heeft bestudeerd – hoe goed en inzichtgevend dit onderzoek ook moge zijn.

¹⁸ Cornelissen, Leenheer 2008, 94.

¹⁹ Wetenschap en journalistiek zijn de laatste decennia steeds meer vervlochten geraakt. Legio wetenschappelijke werken gebruiken journalistiek materiaal en journalisten verdiepen zich in wetenschappelijke studies. Journalistiek wordt wetenschappelijk bestudeerd, journalisten wetenschappelijk geschoold, wetenschap journalistiek gepresenteerd. Dit boek wil aan de verbondenheid van de twee bijdragen. De meerwaarde daarvan kan zijn toegankelijker wetenschap en diepgravender journalistiek. Toch zijn over en weer de weerstanden vaak groot. De journalist zou grondiger kunnen zijn, maar het krantenbedrijf dwingt hem tot vluiggertjes. De wetenschapper zou wellicht essayistischer en meer op actualiteit gespist mogen zijn, maar moet vervolgens de misprijzing van collega’s voor lief nemen.

²⁰ Wetenschappelijk kwalitatief onderzoek wordt vaak ontoegankelijk en slecht geformuleerd, en dat is soms erger dan een kwestie van presentatie. Er geldt in de journalistiek een wijsheid die academici in hun zak kunnen steken. Deze zegt dat wat je niet begrijpelijk kunt vertellen kennelijk toch nog niet helemaal snapt.

²¹ De journalist kan de neiging hebben de werkelijkheid zo begrijpelijk en simpel te willen presenteren dat hij haar al te veel simplificeert en karikaturaliseert. De Raad voor Maatschappelijke Ontwikkeling concludeerde dan ook dat de journalistiek een groter reflectief vermogen zou moeten hebben. Teunissen 2005, 69.

²² Dat was meestal toevallig en beperkt, zoals bijvoorbeeld tijdens ‘De nacht der kerken’ in Rotterdam op 22-6-2007. Onder de velen die ik daar sprak, was een onkerkelijke en zich niet gelovig of religieus noemende hardrocker die vanwege de beleving ook zeer van orgelmuziek bleek te houden. Dat gaf hem de ‘sensatie van eeuwigheid’. Rutger van Eijken, Koert van der Velde, ‘Proeven van het geloof in ’kerkennacht’, *Trouw* 24-6-2007. Zonder als journalist op zoek te zijn naar religiositeit zonder geloof had de persoon in kwestie nooit hierover uitgeweid.

²³ F. Wester, ‘Methodische aspecten van kwalitatief onderzoek.’ In: Wester e.a. 2000, 16. Dit geldt voor veel kwalitatief onderzoek, aldus Wester.

²⁴ Het komt tegemoet aan Smalings en Hijmans’ pleidooi voor een niet sterk gestructureerde manier van gegevensverzameling, waarbij analyse en verzamelen elkaar cyclisch-interactief afwisselen. Smaling, Hijmans 1997, 14.

²⁵ Dit geldt met name voor de fenomenologische en de grounded theory approach’, waardoor ik me hier laat inspireren. Creswell 1998, 86.

²⁶ Je hebt ook veel systematischer kwalitatief onderzoek, zoals dat mogelijk is bij een bepaalde organisatie, of bij diepte-interviews aan de hand van vragenlijsten, die vervolgens met een computerprogramma worden verwerkt. Bij de studie naar religiositeit zonder geloof is dit niet haalbaar en in dit beginstadium waarin conceptualisering nog zo’n belangrijke rol speelt, is dit onmogelijk. De vragen en begrippen kunnen immers veranderen naarmate het onderzoek vordert.

²⁷ Smaling, Hijmans, 1997, 9. Zie ook Droogers 2006, 90. Meer hierover in H 10, par. II.

²⁸ Smaling, Hijmans 1997, 14.

²⁹ Boomkens 995. http://www.icce.rug.nl/~soundscapes/VOLUME02/Verstand_van_popmuziek.shtml.

³⁰ Regelmatig gebeurde het dat gesprekspartners blij waren met een interview omdat ‘ze het zelf niet zo hadden kunnen zeggen’. Je kunt dit negatief waarderen als ‘in de mond leggen’, maar volgens mij moet het positief gewaardeerd worden als ‘het woorden geven aan wat onbereflecteerd gezegd wil worden’.

³¹ Zie verder H. 5, par. II.

³² Je ziet het hier en daar soms gebeuren. Zie H. 1, par. II, H. 12, par. I.