

VRIJE UNIVERSITEIT

Vroom in de Vinex

Kerk en civil society in Leidsche Rijn

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad Doctor aan
de Vrije Universiteit Amsterdam,
op gezag van de rector magnificus
prof.dr. T. Sminia,
in het openbaar te verdedigen
ten overstaan van de promotiecommissie
van de faculteit der Godgeleerdheid
op woensdag 24 mei 2006 om 13.45 uur
in de aula van de universiteit,
De Boelelaan 1105

door

Marten van der Meulen

geboren te Sneek

promotor: prof.dr. H.C. Stoffels

Vroom in de Vinex

Kerk en civil society in Leidsche Rijn

Marten van der Meulen

Voorkant: Voorzieningenkaart Leidsche Rijn, juni 2005. Overgenomen met toestemming van Gemeente Utrecht: Projectbureau Leidsche Rijn.

Copyright Shaker 2006

Alle rechten voorbehouden. Niets van deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm, zonder schriftelijke toestemming van de uitgever.

ISBN 90-423-0287-9

Shaker Publishing B.V.

St. Maartenslaan 26

6221 AX Maastricht

tel.: 043 - 3500424

fax: 043 - 3255090

<http://www.shaker.nl>

Voorwoord

“Many times we’ve been out drinking. And many times we’ve shared our thoughts” – Bonnie ‘Prince’ Billy, I see a darkness

Een dissertatie maken doe je niet alleen. Dankzij de kritiek, ondersteuning en vriendschap van vele mensen is dit onderzoek tot een goed einde gekomen.

Het onderzoek was onmogelijk geweest zonder de hartverwarmende gastvrijheid en openheid van de mensen die betrokken zijn bij RijnWaarde en Kerk Zijn in Leidsche Rijn. Zij hebben mij vrijmoedig verteld van hun dromen en van het geploeter om deze te realiseren. Ik ben hen heel dankbaar dat zij mij deelgenoot hebben laten zijn van hun dagelijkse leven.

Mijn grote waardering gaat uit naar mijn promotor en begeleider prof. dr. Hijme Stoffels. Zijn godsdienstsociologisch vakmanschap was en is een voorbeeld voor mijn eigen werk. In het bijzonder dank ik hem voor de eenvoudige vragen die zijn begeleiding maakten tot wat het moet zijn: een hulp bij het vinden van wat je eigenlijk zoekt.

Dank ook voor de leden van de begeleidingscommissie prof. dr. André Droogers, prof. dr. Anton van Harskamp en dr. Sake Stoppels. Zij hebben met hun constructieve commentaar het onderzoek in goede banen gehouden. Hun precisie heeft de dissertatie gered van heel wat eigenaardige zinsconstructies. Prof dr. Gerben Heitink bedank ik voor zijn werk in het begin van het onderzoek.

De meelezers uit Leidsche Rijn dank ik voor het corrigeren van onvolkomenheden en fouten: Rick de Kogel, Martin Los, Ad van Pinxteren, Richard Roest, Jan Schenk en Arie Nico Verheul.

De collega’s van de capaciteitsgroep Praktische Theologie en Sociale Wetenschappen hebben ook een aantal keren gedeelten van mijn onderzoek van commentaar voorzien, maar ik wil hen nog meer danken voor de dagelijkse gesprekken die mijn onderzoek tot meer dan alleen maar werk maakten.

De leden van de TSR-groep dank ik voor de goede invloed die zij hadden op mijn geestelijke gezondheid: de koffie, de veel te lange lunches, de gesprekken over alles (van religieuze repertoires en secularisatie-theorie tot de diepere boodschap achter eXistenZ) maakten van het spel der wetenschap een teamsport. In het bijzonder dank ik Peter en Johan voor het zijn van goede vrienden.

Icq-vrienden kleinZielige en Dr. Love verwelkomden mij in de eerste jaren van mijn onderzoek als ik mijn computer opstartte en de dag begon. Ik kijk met veel plezier terug op de goede gesprekken die we toen gehad hebben.

Connie te Grotenhuis en Ralph Hania, mijn paranimfen, dank ik voor de onmisbare rugdekking tijdens de promotie. Mijn moeder Eggelina van der Meulen - te Velde en ex-buurvrouw Joke Hania - Visser waren zo vriendelijk de laatste versie van de tekst te corrigeren. Lianne en Rozemarijn van der Meulen dank ik voor de ruimte en de tijd die ze mij hebben gegund. Hun vrolijkheid en liefde brengen het onderzoek tot de juiste proporties terug en bepalen mij bij wat echt belangrijk is.

Dit onderzoek is mogelijk gemaakt door de financiering van het Universitair Stimulerings Fonds van de Vrije Universiteit, in het kader van het programma "De civil society en de veranderende plaats en functie van kerk en religie in Nederland". Stichting Porticus heeft bemiddeld in het verkrijgen van financiële ondersteuning voor de publicatie van het proefschrift.

Dit boek is opgedragen aan Ronald Schouten. Ronald was een goede vriend die ik heb leren kennen tijdens mijn studie in Utrecht. Wij deelden onze interesse in evangelische en pentecostale stromingen en de wens om onderzoeker te worden. Toen wij beiden als AiO aan de VU kwamen te werken leek alles op zijn plaats te vallen. De eerste zomer aan de VU herinner ik me vooral als een aaneenrijging van oneindige gesprekken met Ronald, Kim en Peter op de zonnige grasvelden voor de oude barakken. Na deze zomer werd hij ziek. Ronald overleed aan kanker op 18 juni 2002, 32 jaar oud. Toen ik de laatste zin van deze dissertatie schreef, moest ik aan een van de laatste gesprekken over ons onderzoek denken. We hadden het over promoveren (wat toen nog ver weg was), totdat Ronald zei: "Wat klets ik nou. Alleen jij gaat promoveren." Helaas heeft hij gelijk gekregen. Deze dissertatie is niet geworden wat het had kunnen zijn als we ons oneindig gesprek hadden kunnen voortzetten.

Schoonrewoerd,
13 maart 2006

Inhoudsopgave

Voorwoord

1	Inleiding	1
1.1	Civil society in een veranderd Nederland	1
1.2	Onderzoek doen naar kerk en civil society	2
1.3	Onderzoeksvraag en indeling boek	4
2	Civil society	7
2.1	Inleiding	7
2.2	Civil society: empirisch en normatief	8
2.2.1	Uitgangspunt 1: communicatieve rationaliteit	11
2.2.2	Uitgangspunt 2: spreiding van macht	15
2.2.3	Uitgangspunt 3: solidariteit	18
2.2.4	Uitgangspunt 4: sociaal kapitaal	23
2.2.5	Uitgangspunten en auteurs in schema	28
2.3	Sociaal kapitaal als uitgangspunt voor onderzoek	29
2.4	Kerk en civil society	32
2.5	Een eigen definitie	35
3	Leidsche Rijn	39
3.1	Inleiding	39
3.2	Leidsche Rijn – een overzicht	39
3.2.1	Uitgangspunten	41
3.2.2	De fysieke infrastructuur	42
3.2.3	Vleuten en De Meern	44
3.2.4	De kerken	44
3.3	De sociale infrastructuur	47
3.3.1	Sociale actoren	47
3.3.2	Oud en nieuw	48
3.3.3	Civil society in cijfers	50
3.3.4	De plaats van kerken in de civil society	53
3.4	Visies op de sociale infrastructuur	55

3.4.1	Sociale cohesie en de rol van verenigingen	55
3.4.2	De burger als consument	57
3.4.3	De gemeente als supermarkt	58
3.5	Ontevredenheid, utopie en religie	59
3.5.1	Leidsche Rijn als paradijs	61
3.5.2	Interculturalisatie en religie	64
3.5.3	Dilemma: sturing of neutraliteit?	67
3.6	Civil society in Leidsche Rijn	68
4	Kerk Zijn in Leidsche Rijn	71
4.1	Een korte geschiedenis	71
4.1.1	Opbouw	73
4.2	Presentie	75
4.2.1	Dubbele doelstelling	77
4.2.2	Mensen en visies	79
4.2.3	Ingewikkelde organisatie	83
4.2.4	De computercursus	85
4.3	Oecumene	87
4.3.1	Van oecumenisch project naar wijkkerk	87
4.3.2	Wat is oecumene?	94
4.3.3	Oecumene als civil society-ideaal	101
4.4	Cultuurcampus	102
4.4.1	Kerken in de Cultuurcampus	103
4.4.2	Vierkante meters	105
4.4.3	Achtergronden	107
4.4.4	Oecumenische status quo	111
4.5	Conclusie	113
4.5.1	De positie van Kerk Zijn in de civil society	114
4.5.2	Kerk Zijn als “beschavende” organisatie	116
5	RijnWaarde	119
5.1	Een korte geschiedenis	119
5.2	Het evangelie in Leidsche Rijn: geloof als bijdrage	121
5.2.1	Logo’s	121
5.2.2	Kerk als dienst	124
5.2.3	Visies op maatschappelijk en geestelijk welzijn	127
5.2.4	De opvoedingscursus	131
5.3	Alpha-cursus	133
5.3.1	Wat is alpha?	136
5.3.2	De alpha-cursus als bijdrage aan de civil society	138
5.4	Conclusie	143
5.4.1	De positie van RijnWaarde in de civil society	144
5.4.2	RijnWaarde als “beschavende” organisatie	145

6 Conclusies	147
6.1 De ontwikkeling van de civil society in Leidsche Rijn	148
6.2 RijnWaarde en Kerk Zijn vergeleken	152
6.2.1 Beschikbaarheid van kapitaal	152
6.2.2 Verschillen en overeenkomsten in visie	155
6.3 Kerk, civil society en sociaal kapitaal	157
6.3.1 De gestalte van de civil society	157
6.3.2 Individuele effecten van sociaal kapitaal	161
6.3.3 Uitgangspunten voor kerk zijn	164
Woordenlijst & Personen	167
Methodische opmerkingen	169
English summary	173
Auteursregister	179
Bibliografie	181

Hoofdstuk 1

Inleiding

“Want er is zó’n groot verschil tussen hoe men leeft en hoe men zou moeten leven dat iemand, die wat men doet verwaarloost voor wat men zou moeten doen, eerder zijn ondergang dan zijn redding tegemoet gaat.” – Machiavelli, De heerser (h. 15)

1.1 Civil society in een veranderd Nederland

“De Nederlandse samenleving is veranderd”. Met deze gemeenplaats werd ik regelmatig geconfronteerd gedurende mijn veldwerk in de nieuwste wijk van Utrecht, Leidsche Rijn. Ik woonde toen in het centrum van Utrecht en fietste via verschillende routes naar Leidsche Rijn. Elke wijk waar ik door heen fietste is in feite een nieuwbouwwijk uit vroegere decennia, een momentopname van vroegere tijden: Lombok van het begin van de twintigste eeuw, met lange rijen kleine huizen en smalle straten, Kanaleneiland van de jaren '60 met brede autowegen, grote plantsoenen en strakke flats. Het beeld van Leidsche Rijn is nog volop in ontwikkeling, maar de contouren worden al duidelijk: aandacht voor milieu en duurzaamheid, frivole, maar modern-strakke architectuur en zoveel mogelijk woning plus tuintje per vierkante meter.

“De Nederlandse samenleving is geseculariseerd”. Nog een gemeenplaats die duidelijk wordt in de verschillen tussen wijken. In het westen van de wijk Lombok staat de rooms-katholieke Gerardus Majella Kerk. Een enorme kerk, gebouwd in de jaren '30, aan de 'poort' van de stad, naast een kruispunt van belangrijke toegangswegen. Wie Lombok vanaf het westen binnenkomt, kan de kerk niet missen. Iemand die daarentegen Leidsche Rijn inrijdt, kan lange tijd zoeken, maar zal hoogstwaarschijnlijk geen kerk vinden, althans in de nieuwbouw. Het enige

kerkgebouw is een verbouwde boerderij, gevestigd aan een achterafweg aan de oostelijke rand van Leidsche Rijn. Vanuit de kerkzaal is er een vrij uitzicht op de A2, waar ook zondagochtend tijdens de dienst wel eens een file staat. De verzuchting van vele predikanten, pastoors en godsdienstsociologen dat de kerk aan de rand van de samenleving staat, komt hier letterlijk tot uitdrukking.

Men is de laatste jaren gewend geraakt aan de marginale plek van kerken in de samenleving, maar historisch gezien is dit op zijn minst opmerkelijk. Kerken hebben vroeger een belangrijke rol gehad in uiteenlopende zaken als armenzorg, de bouw van scholen, ziekenhuizen etc. (vergelijk De Hart, 1999). Het verschil tussen Lombok en Leidsche Rijn is opnieuw illustratief: aan de Gerardus Majella kerk is een katholieke basisschool gebouwd, vermoedelijk met hulp van rooms-katholiek kapitaal. In Leidsche Rijn echter staan kerk en school ver van elkaar verwijderd. De kerken hebben geen rol gespeeld bij het tot stand komen van scholen. Ze zijn volledig door de overheid gepland, gebouwd en gefinancierd.

Het zijn echter niet alleen de kerken die aan betekenis hebben ingeboet. Het lijkt erop dat veel meer 'traditionele' verenigingen en groepen, zoals vakbonden en zangverenigingen, in verval zijn geraakt. Kerken vormen samen met deze verenigingen de zogenaamde *civil society*, een maatschappelijk domein waar burgers gezamenlijk door hen zelf gekozen doelen nastreven¹. De socioloog Paul Dekker constateert dat de civil society langzaam "oplost" (Dekker, 2002): maatschappelijke functies (scholing, zorg etc.) die vroeger in dit domein plaatsvonden, worden in toenemende mate door de overheid of (semi-)commerciële partijen uitgevoerd.

Deze "oplossing" van de civil society roept vragen op. De civil society is altijd een belangrijk element van de Nederlandse maatschappij geweest. Hoe is de stand van zaken in een nieuwbouwwijk waar nieuwe keuzen op sociaal gebied gemaakt worden? En: hoe reageren de kerken op deze nieuwe situatie?

1.2 Onderzoek doen naar kerk en civil society

Waar zou men het best onderzoek kunnen doen naar kerk en civil society? In principe kan overal in Nederland een dergelijk onderzoek gedaan worden. Het "oplossen" van de kerken en de civil society wordt gezien als een maatschappij-brede ontwikkeling. Dit onderzoek echter focust op een nieuwbouwwijk. Het kenmerk van een nieuwbouwwijk is dat alles nieuw is – niet alleen de huizen maar ook de sociale infrastructuur. Men zou een nieuwbouwwijk kunnen beschouwen als een *kraamkamer* van een nieuwe sociale infrastructuur, waar ontwikkelingen en keuzen op dit gebied nadrukkelijk aan de oppervlakte komen. Waar in oude wijken organisaties nog kunnen teren op wat in vroegere, 'vettere' jaren is opgebouwd, moet in een nieuwbouwwijk iedereen vanuit het niets opnieuw beginnen.

¹Voor de precieze definiëring zie 2.5

Hoewel, nieuw... Een nieuwbouwwijk is ook een verzamelplaats van gevestigde tradities. Mensen die in de wijk gaan wonen, komen uit alle windstreken en brengen hun ideeën en ervaringen mee. De overheid probeert een sociale en fysieke infrastructuur op te bouwen op basis van elders beproefde strategieën, net als kerken en andere organisaties. Niemand stapt blanco de nieuwbouwwijk binnen. Een nieuwbouwwijk is dus ook een *strijdperk* tussen oude tradities en nieuwe inzichten in een nieuwe situatie. Wat er uit deze strijd komt is onzeker, hoewel het zeker met conflicten gepaard zal gaan. Een onderzoeker die in een dergelijke situatie stapt heeft een unieke kans om processen, ideeën en keuzen “te betrappen”, voordat ze gefossiliseerd en gefatsoeneerd zijn in beleidsdocumenten en herinneringen.

Om verschillende redenen koos ik uiteindelijk de nieuwbouwwijk Leidsche Rijn als de locatie van mijn onderzoek. In Leidsche Rijn waren vanaf het begin verschillende kerken actief met projecten gericht op de nieuwbouw, iets wat niet in alle nieuwbouwwijken het geval is. Daarbij is Leidsche Rijn gebouwd rondom de dorpen Vleuten en De Meern, die van oudsher een sterke civil society hebben. De vergelijking tussen nieuwbouw en oudbouw, tussen een zich ontwikkelende en een bestaande civil society, levert interessant materiaal voor onderzoek.

In mijn onderzoek richt ik mij op de plaats van kerken in de civil society. Ik heb hiervoor een aantal redenen. Allereerst heb ik als godsdienstsocioloog een natuurlijk interesse in de samenhang tussen religie en samenleving. De vraag hoe deze twee zich tot elkaar verhouden in deze nieuwe situatie is van belang voor ons begrip van zowel religie als de samenleving. Verder, uit verschillende onderzoeken (Coleman, 1988; De Hart, 1999; Dekker en de Hart, 2002; Greeley, 1997; Putnam, 2000; Smidt, 1999) blijkt dat – paradoxaal genoeg – kerken nog steeds van groot belang zijn voor verschillende maatschappelijke functies. Een derde reden ligt in de constatering van een aantal godsdienstsociologen dat de secularisatie en de oplossing van de civil society twee uitingen van dezelfde ontwikkeling zijn (Bruce, 2002; Davie, 2001a,b, 2002). Een onderzoek naar kerk en civil society lijkt in dit licht een logisch startpunt om onze kennis van civil society in zijn geheel te vergroten.

Er zijn verschillende manieren om onderzoek te doen naar civil society. Eén manier is kwantitatief onderzoek. Met behulp van vragenlijsten en het verzamelen van gegevens over tijdsbesteding, lidmaatschap van verenigingen etc. hebben verschillende onderzoekers (o.a. De Hart, 1999; Dekker en de Hart, 2002; Smidt, 1999; Putnam, 2000) geprobeerd om de ontwikkelingen in kaart te brengen. Deze onderzoeken hebben heel wat resultaten en betere vragen opgeleverd. Verschillende onderzoekers wijzen er echter op dat er ook behoefte is aan kwalitatief onderzoek. Edwards en Foley, twee belangrijke theoretici op het gebied van de civil society, merken op:

“If we are to retrieve what is most useful from the civil society argument, we must pursue nagging empirical questions about the ways in

which social power is constituted, distributed, and managed in contemporary societies. One avenue, suggested by the doubts that we have uncovered at the center of the civil society argument, would be to inquire more deeply into the sorts of associational life likely to produce the "social capital" on which Putnam has put so much weight" (Edwards en Foley, 1996, 47/48)

Dit boek bestaat voor een groot gedeelte uit een verslag van een etnografisch onderzoek naar de lokale civil society van Leidsche Rijn en de rol die kerken hierin spelen. De etnografie is een onderzoeksmethode die bij uitstek geschikt is om de "nagging empirical questions" waar Edwards en Foley het over hebben te onderzoeken. De etnografische methode heeft veel aandacht voor de wijze waarop, zoals Edwards en Foley het noemen, "macht geconstitueerd wordt". Daarnaast biedt de etnografie de mogelijkheid om overtuigingen in hun context te onderzoeken, met alle fijne onderscheidingen die hierbij aan de orde komen.

1.3 Onderzoeksvraag en indeling boek

In mijn onderzoek heb ik het leven van twee kerkelijke projecten, RijnWaarde en Kerk Zijn in Leidsche Rijn (in dit boek afgekort als Kerk Zijn) gedurende anderhalf jaar van dichtbij gevolgd. De wisselwerking tussen de inzet van sociaal kapitaal, de visies van de betrokkenen op wat civil society is en de wijze waarop deze in Leidsche Rijn concreet gestalte krijgt, staat centraal in mijn onderzoek. Mijn doel is om met dit onderzoek bij te dragen aan de begripsverheldering rond civil society en door middel van het etnografische onderzoek zicht te krijgen op de plek van religie daarin.

De probleemstelling van mijn onderzoek is als volgt:

"Hoe krijgt de civil society in Leidsche Rijn gestalte en hoe zijn de kerken van Leidsche Rijn, in het bijzonder de kerkelijke projecten in de nieuwbouw, hierin gesitueerd?"

Ik heb hierbij de volgende subvragen geformuleerd:

1. *Wat wordt er in de Sociale Wetenschappen verstaan onder civil society en hoe kan dit begrip bruikbaar gemaakt worden voor mijn empirische onderzoek?*
2. *Op welke wijze wordt de sociale infrastructuur in Leidsche Rijn georganiseerd? Welke gestalte krijgt de civil society binnen deze sociale infrastructuur?*
3. *Welke plaats nemen kerken in binnen de sociale infrastructuur en de civil society?*
4. *Welke visies hebben kerken en kerkleden op civil society? Welke consequenties hebben deze visies voor hun participatie in de civil society en de sociale infrastructuur?*

5. *Op welke wijze worden verschillende soorten kapitaal (materieel, menselijk en sociaal) ingezet door kerken en personen?*
6. *Op welke wijze beïnvloedt de inzet van kapitaal het “beschaafd”² worden van de samenleving?*

De hoofdstukindeling van dit boek volgt de logica van de vraagstelling. In hoofdstuk twee staat de eerste subvraag centraal: ik ga in op de theorie van de civil society en formuleer een definitie van het begrip die geschikt is voor empirisch onderzoek. In hoofdstuk drie beantwoord ik de tweede vraag en beschrijf ik Leidsche Rijn en de sociale infrastructuur en de civil society die zich daar ontwikkelt. Het vierde en vijfde hoofdstuk bevatten de beschrijving van Kerk Zijn en RijnWaarde. De derde, vierde en vijfde subvraag worden in beide hoofdstukken behandeld. De laatste subvraag komt in hoofdstuk 6 aan de orde, nadat ik eerst de lijnen uit voorgaande hoofdstukken gebundeld en aan elkaar geknoopt heb.

²Ik zet het begrip beschaafd tussen aanhalingstekens, omdat ik het in een specifieke betekenis gebruik, namelijk als een van de twee vertalingen van “civil”, naast “burgerlijk”.

Hoofdstuk 2

Civil society

*"The unattainable invariably is attractive" –
Jenny Holzer, Truisms 1979 – 1983*

"[O]ne awaits the article on Civil Society and the Carburetor." (Seligman, 1998)
Een cynische opmerking die aangeeft wat iedereen die zich verdiept in het civil society-debat zal opmerken: het begrip civil society wordt in tientallen contexten heel verschillend gebruikt. Of in de woorden van Eberly (2000): "The shape of a definition of civil society is often affected by the purposes to which a given group directs it.". Civil society is dus een omstreden begrip, dat vele definities kent. In dit hoofdstuk geef ik het debat weer en formuleer ik een eigen positie.

2.1 Inleiding

In principe is het idee achter civil society eenvoudig. De grondgedachte is dat een samenleving zoals we die in het Westen kennen, niet alleen bestaat uit de overheid, markt en individuele burgers, maar ook uit allerlei organisaties en verenigingen¹ van burgers hier tussenin. Deze verenigingen zijn door mensen zelf opgezet en functioneren relatief onafhankelijk en vrij van de staat. Al deze verenigingen vormen een eigen maatschappelijk domein, de civil society. Dit domein kan onderscheiden worden van andere domeinen, namelijk de privé-sfeer, de markt en de overheid. Een paar concrete voorbeelden van civil society-organisaties zijn: kerken, vakbonden, sportverenigingen, vrijetijdsverenigingen, wijk- bewoners- en woonverenigingen.

Tot zover is het simpel. Er ontstaat echter verwarring als we preciezer gaan definiëren en de grenzen tussen de verschillende domeinen nauwer proberen te

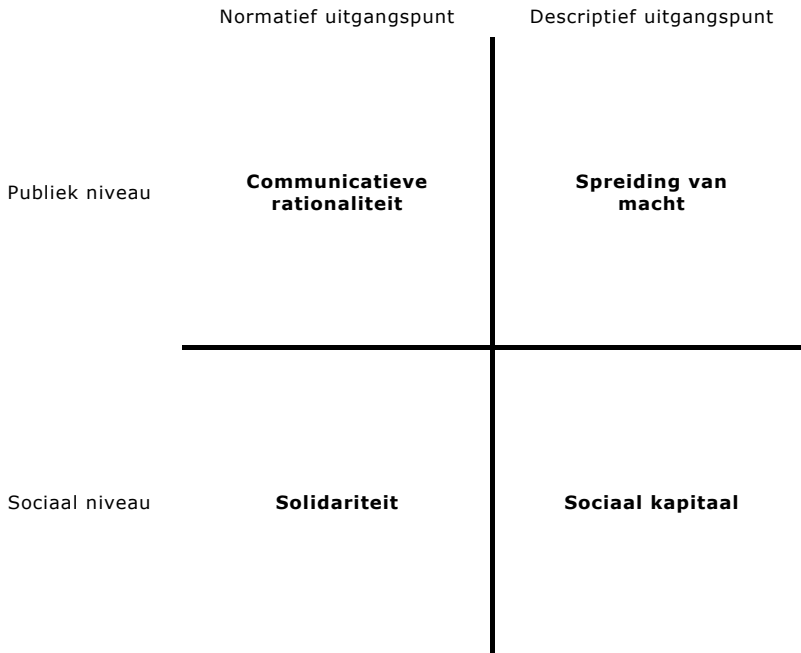
¹Ik gebruik het woord "vereniging" in het vervolg in een bredere zin dan in het Nederlands spraakgebruik gewoonte is. Met het begrip doel ik niet alleen op verenigingen in juridische zin, maar op, wat in het Engels heet, "voluntary associations", waaronder ook informele groepen en verbanden etc. vallen.

omschrijven. Wat betekent het bijvoorbeeld dat de civil society onafhankelijk van de overheid is? Er zijn veel verenigingen die opgericht zijn door burgers om zorg te verlenen aan anderen, zoals het Rode Kruis of het Leger des Heils. Deze worden niet door de overheid bestuurd, maar krijgen wel subsidie. Horen deze bij de civil society of niet? Een andere vraag is of bedrijven civil society-organisaties zijn. Een bedrijf is vaak opgericht door burgers én is onafhankelijk van de overheid, maar is een heel ander type organisatie dan de kaartvereniging of sportclub. Verder, in de theorie wordt de maatschappij vaak netjes ingedeeld in drie of vier domeinen, waarbij de civil society gezien wordt als een intermediair domein tussen overheid en individu. Veel civil society-organisaties zijn echter internationale organisaties die zich op verschillende niveaus bewegen, zoals de rooms-katholieke kerk. Als bedrijven ook tot de civil society gerekend moeten worden (wat overigens de meeste civil society-theoretici niet doen) dan is het helemaal moeilijk om te spreken over een intermediair domein tussen de overheid en de privé-sfeer: er zijn multinationals die over de hele wereld aanwezig zijn en meer kapitaal tot hun beschikking hebben dan sommige grote landen. Het is niet verwonderlijk dat veel discussies gaan over de grenzen van de civil society: welke organisatie hoort er wel bij en welke niet?

Deze 'grensgevechten' zijn echter niet het grootste probleem. De belangrijkste verklaring voor de verwarring heeft te maken met het dubbelzinnige karakter van civil society. Het begrip civil society is namelijk niet alleen maar een empirische beschrijving van de werkelijkheid, maar draagt ook allerlei normatieve idealen met zich mee. Civil society is een typisch voorbeeld van een "essentially contested concept", een begrip waarbij niet alleen de toepassing (welke organisaties onder het begrip vallen) onder discussie staat, maar ook de inhoud van het begrip zelf. De definitie van wat civil society is, reflecteert de ideeën van de auteur over wat civil society moet zijn. Dit levert een waaier aan definities op en een voortdurende Babylonische spraakverwarring in het civil society-debat. Toch is het mogelijk om enige orde in de theorie aan te brengen. Ik doe dit door een viertal basismanieren van denken over civil society, door mij "uitgangspunten" genoemd, te identificeren. Deze uitgangspunten kunnen in een matrix (zie fig. 2.1) geplaatst worden. Twee onderscheidingen vormen de assen van deze matrix: het onderscheid in het maatschappelijke niveau waarop het begrip van toepassing is en het onderscheid tussen normatieve en empirische definities van civil society.

2.2 Civil society: empirisch en normatief

Sommige denkers (zoals Jürgen Habermas en Charles Taylor) zien de civil society primair als onderdeel van het politieke systeem van Westerse samenlevingen. Civil society is dan het tegenwicht van de overheid, een plek waar vrije discussie over politiek en andere zaken mogelijk is en een publieke opinie ontstaat. *Communicatieve rationaliteit* (Habermas, 1981) is volgens deze denkers de essentie van



Figuur 2.1: vier uitgangspunten voor civil society

civil society. Anderen (Alexis de Tocqueville en Bent Flyvbjerg) zien civil society wel als een tegenwicht van de staat, maar dan vooral als een alternatieve machtsbasis die ervoor zorgt dat niet één groep (met name de overheid niet) alleen de macht heeft. Een vrije discussie is mogelijk aanwezig in de civil society, maar niet noodzakelijk. De essentie van civil society is niet zozeer communicatieve rationaliteit, als wel de *verspreiding van macht*. Weer anderen (Robert Bellah, Anton van Harskamp) zien civil society als de plek waar burgers met elkaar leren samen te werken in verenigingen ‘tot nut van het algemeen’. De civil society wordt dan gezien als de oplossing van een van de grote vragen van de sociale filosofie: hoe kunnen individuen die naar hun aard op eigen belang gericht handelen, solidair zijn met anderen (Van Harskamp, 2003, 16)? In het denken van deze auteurs staat *solidariteit* centraal. Er zijn ook denkers (Paul Dekker, Robert Putnam) die civil society zien als een generator van *sociaal kapitaal*. Civil society zorgt ervoor dat mensen ingebed zijn in een netwerk van relaties. Dit netwerk bevat sociaal kapitaal, dat goed is voor allerlei dingen: van het vinden van een nieuwe baan tot het betrokken zijn bij democratische politiek.

Er worden dus nogal uiteenlopende dingen verwacht van de civil society. Sommige verwachtingen kunnen misschien verenigd worden, maar andere zullen

juist in tegenspraak met elkaar zijn. Zo is het niet moeilijk voor te stellen dat een civil society van solidaire burgers die ingebed zijn in hechte gemeenschappen een obstakel kan zijn voor een vrije en kritische publieke-opinievorming. Een civil society die op deze manier georganiseerd is, lijkt niet op de civil society die Habermas graag ziet. De diverse verwachtingen kunnen niet met elkaar verenigd worden in één alles omvattende definitie. Beter is het om de vier uitgangspunten van elkaar te blijven onderscheiden.

De vier uitgangspunten van denken – (1) communicatieve rationaliteit, (2) spreiding van macht, (3) solidariteit en (4) sociaal kapitaal – verschillen van elkaar op twee manieren. Allereerst is er het verschil in niveau waarop de civil society geacht wordt zich te richten. Uitgangspunt (1) en (2) veronderstellen dat de civil society primair functioneert binnen een (democratisch) politiek systeem. Civil society is gericht op de hoger gelegen niveaus van overheid en markt en is een *publiek* domein. Uitgangspunt (3) en (4) daarentegen veronderstellen dat de civil society gericht is op de privé-sfeer, als een domein waar vrije burgers met elkaar in contact komen. Civil society vormt in deze visie een *sociaal* domein². Het tweede verschil ligt in de aard van de definities. Uitgangspunt (1) en (3) zijn in feite normatieve criteria voor wat civil society genoemd mag worden en wat niet. Organisaties die communicatieve rationaliteit en / of solidariteit bevorderen worden gerekend tot de civil society. Het gewenste effect is dus maatgevend voor wat civil society is. Uitgangspunt (2) en (4) daarentegen gebruiken empirische criteria. Organisaties die bepaalde kenmerken hebben – vrijwillige betrokkenheid, door de leden bestuurd etc. – behoren tot de civil society. Of deze organisaties “beschaafdheid” bevorderen, is van belang, maar niet voor het wel of niet behoren tot de civil society.

De uitgangspunten van de matrix zijn wel te onderscheiden, maar in de praktijk niet strikt te scheiden. Auteurs hangen meer uitgangspunten aan en / of onderscheiden deze niet. Zo combineert Charles Taylor in zijn visie op civil society uitgangspunt (1) en (2). En Habermas’ concept van communicatieve rationaliteit wordt door hem en anderen niet alleen voor het publieke niveau gebruikt, maar ook om de kwaliteit van intermenselijke communicatie te beschrijven. Met name het onderscheid tussen een empirisch en een normatief verstaan van civil society loopt voortdurend door elkaar heen. Bijna alle civil society-theoretici leggen een koppeling tussen een maatschappelijk domein van burgers en een ideaal van “beschaafdheid” dat dit domein moet opleveren. Zelfs Van Harskamp, die ervoor kiest om civil society exclusief te zien als een normatieve aanduiding van een bepaalde kwaliteit van het gedrag van individuen (Van Harskamp, 2003, 29–30), verwacht toch dat “beschaafdheid” uiteindelijk het meest te vinden zal zijn bij een

²Het lijkt eigenaardig om civil society een *sociaal* domein te noemen dat gericht is op de *privé*-sfeer (bij uitgangspunt 3 en 4) en een *publiek* domein gericht op de *politiek* (bij uitgangspunt 1 en 2). Toch is dit een correcte naamgeving. Civil society bevindt zich net ‘boven’ het niveau van de de privé-sfeer en net ‘onder’ het niveau van de politiek en valt niet samen met de privé-sfeer of de politiek. Vandaar dat ik spreek van een “sociaal” en een “publiek” niveau.

burgerlijke organisatie, namelijk de kerk (Van Harskamp, 2003, 112).

Vanwege de verwarring rond "civil society" is het van belang om het empirisch onderzoek in te gaan met een duidelijke definitie. In het hierna volgende probeer ik aan de hand van de matrix van vier uitgangspunten het debat rond civil society helder te krijgen.

2.2.1 Uitgangspunt 1: communicatieve rationaliteit

Een van de verwachtingen die men heeft van civil society is dat de civil society een plek is waar een vrije discussie mogelijk is. Jürgen Habermas is de belangrijkste proponent van deze positie.

Habermas

Habermas' denken over civil society is gegrond in de theorie over het "communicatieve handelen" die hij uitgebreid heeft uiteengezet in zijn *Theorie des kommunikativen Handelns* uit 1981. Habermas onderscheidt hierin tussen "leefwereld" en "systeemwereld" en tussen "communicatieve rationaliteit" en "functionele (doelgerichte) rationaliteit". Deze onderscheidingen zijn van groot belang voor het denken over civil society.

Volgens Kunneman (1985, 12) is de kernvraag van Habermas' theorie de vraag waarom het fout is gelopen met het rationaliseringsproces, het proces waarin moderne samenlevingen steeds complexer worden. Om deze vraag te kunnen beantwoorden heeft Habermas het begrippenpaar systeemwereld en leefwereld ontwikkeld. De eerste is de wereld van de materiële reproductie die geregeerd wordt door een doelgerichte rationaliteit. Dit is de wereld van de economie en de staat, waarbij geld en macht ingezet worden om zo efficiënt mogelijk vooraf bepaalde doelen te bereiken. De leefwereld daarentegen is de plaats van de symbolische reproductie, waar de cultuur, de maatschappij en de persoonlijkheid van individuen gevormd worden. In deze wereld regeert de communicatieve rationaliteit, die niet gericht is op bepaalde doelen, maar op de "Verständigung" (toenadering) van individuen. Volgens Habermas vindt rationalisering in beide werelden plaats. In de systeemwereld betekent dit dat de materiële reproductie steeds efficiënter georganiseerd wordt, waarbij hogere niveaus van complexiteit bereikt kunnen worden. Rationalisering van de leefwereld houdt in dat de "Verständigung" steeds rationeler wordt georganiseerd; de controle van mensen over hun wereld neemt toe de leefwereld wordt meer gebaseerd op communicatieve rationaliteit en "Konsensbildung". Een citaat:

"Je weiter die strukturellen Komponenten der Lebenswelt und die Prozesse, die zu deren Erhaltung beitragen, ausdifferenziert werden, um so mehr treten die Interaktionszusammenhänge unter Bedingungen einer rational motivierten Verständigung, also einer Konsensbildung,

die sich *letztlich* auf die Autorität des besseren Arguments stützt." (Habermas, 1981, 218)

Habermas ziet de civil society bij uitstek als de plaats waar communicatieve rationaliteit kan ontstaan en de systeemwereld in de hand gehouden kan worden. Hij definieert civil society als volgt:

"Ihren institutionellen Kern bilden vielmehr jene nicht-staatlichen und nicht-ökonomische Zusammenschlüsse und Assoziationen auf freiwilliger Basis, die die Kommunikationsstrukturen der Öffentlichkeit in der Gesellschaftskomponente der Lebenswelt verankern. Die Zivilgesellschaft setzt sich aus jenen mehr oder weniger spontan entstandenen Vereinigungen, Organisationen und Bewegungen zusammen, welche die Resonanz, die die gesellschaftlichen Problemlagen in den privaten Lebensbereichen finden, aufnehmen, kondensieren und lautverstärkend an die politische Öffentlichkeit weiterleiten." (Habermas, 1992, 443)

De institutionele kern van de civil society, bestaande uit "Assoziationen auf freiwilliger Basis", verankert de publieke sfeer ("Öffentlichkeit"), in de leefwereld van mensen. De civil society is als het ware een belichaming van de publieke sfeer, waar burgers zich door discussie een eigen opinie kunnen vormen en die een brug vormt tussen de leefwereld en de politiek. De problemen die spelen in de leefwereld worden via de civil society in de publieke sfeer besproken en in dat proces doorgegeven aan de politiek.

Een opmerkelijk voorbeeld van het proces dat Habermas beschrijft is de opkomst van Pim Fortuyn. Toevalligerwijze las ik het volgende citaat van Habermas op het moment dat Fortuyn vanuit de marge en met hulp van de media politiek furore maakte (eind 2001, begin 2002): "Die Kommunikationsstrukturen der Öffentlichkeit sind mit den privaten Lebensbereich in der Weise verknüpft, daß die zivilgesellschaftliche Peripherie gegenüber den Zentren der Politik den Vorzug größerer Sensibilität für die Wahrnehmung und Identifizierung neuer Problemlagen besitzt. Das läßt sich mit den großen Themen der letzten Jahrzehnte belegen. . . . Fast keines dieser Themen ist *zuerst* von Exponenten des Staatsapparates, der großen Organisationen oder gesellschaftlichen Funktionssysteme aufgebracht worden. . . . Erst über die kontroverse Behandlung in den Medien erreichen solche Themen das große Publikum und gelangen auf die 'öffentliche Agenda'. Manchmal bedarf es der Unterstützung durch spektakuläre Aktionen, Massenproteste und anhaltende Kampagnen, bis die Themen über Wahlerfolge, über die vorsichtig erweiterten Programmatiken der Altparteien, Grundsatzurteile der Justiz usw. in Kernbereiche des politischen Systems vordringen und dort formell behandelt werden." (Habermas, 1992, 460-461).

Een deel van het succes van Fortuyn kan verklaard worden uit het feit dat hij problemen aan de orde stelde die, op zijn Habermasiaans gezegd, in de leefwereld gaande waren, maar niet door de politiek op de agenda werden gezet.

Habermas onderscheidt de publieke sfeer van de politiek. De publieke sfeer is de plek waar opinie gevormd kan worden, maar alleen de politiek is de plek voor actie. Volgens Habermas (1992, 435) zijn de mogelijkheden van de publieke sfeer om zelf tot actie te komen en problemen op te lossen beperkt. Daarnaast zijn de civil society en de publieke sfeer ingebed in de andere instituties van de democratie. De civil society kan bijvoorbeeld niet bestaan zonder een democratisch rechtssysteem en de zogenaamde "subjectieve rechten" van het individu.

De definitie van Habermas is normatief: de civil society is daar waar het ideaal van communicatieve rationaliteit wordt gehaald. De civil society heeft wel een "institutionele kern", maar alleen de organisaties die aan de criteria van communicatieve rationaliteit voldoen, kunnen hiertoe behoren. In het bijzonder ziet Habermas de civil society als een plaats waar macht zoveel mogelijk afwezig is. Via de civil society moet uiteindelijk de rede, de "kracht van het betere argument", het winnen van de macht.

Habermas is op dit punt veel bekritiseerd. Habermas zou een te idealistisch beeld schetsen. De 'echte' civil society is juist vergeven van het gevecht om de macht. Habermas legt de lat zo hoog, dat in de werkelijke wereld geen civil society kan bestaan. Deze kritiek komt voornamelijk uit de hoek van mensen die uitgangspunt 2 als kenmerk van de civil society zien. De kritiek op Habermas zal ik daar (2.2.2) bespreken.

Hoewel Habermas zelf de civil society ziet als onderdeel van het politieke systeem, wordt het begrip communicatieve rationaliteit ook gebruikt om de "beschikbaarheid" van een organisatie of van relaties tussen mensen te beoordelen. Herbert (2003) gebruikt de term "discursive religion" om beschaaftde vormen van religie aan te duiden. Wood en Bloch (1995) proberen aan de hand van de theorie van Habermas een discussie over homoseksualiteit binnen de United Methodist Church te beoordelen. Deze kerk helpt de civil society op te bouwen "... by modelling civility in discourse on controversial societal issues and by devising concrete means for effecting the resolution of those issues" (Wood en Bloch, 1995, 121). Ik ga uitgebreider in op de relatie tussen religie en civil society en de opvatting van Habermas hierover in 2.4.

Taylor

Ook Charles Taylor vindt communicatieve rationaliteit van groot belang voor de civil society. Taylor neemt Habermas' ideeën aangaande de publieke sfeer over en noemt deze een van de vormen van civil society (Taylor, 1995, 259). Net als Habermas ziet hij de publieke sfeer als een bovenplaatselijke ruimte waar het mensen mogelijk wordt gemaakt om zich een gemeenschappelijke opinie te vormen "...

in a discourse of reason outside of power, which nevertheless is normative for power" (Taylor, 1995, 266). De publieke sfeer is "... a common space in which the members of society meet, through a variety of media (print, electronic) and also in face-to-face encounters, to discuss matters of common interest; and thus to be able to form a common mind about those matters." (Taylor, 1995, 259).

Op een aantal punten verschilt Taylor van mening met Habermas. Allereerst beschouwt Taylor ook de markt als een (mogelijke) vorm van civil society. Net als de publieke sfeer is de markt een onafhankelijk domein dat van belang is geweest in het beperken van de macht van de staat. Daarmee is ze een belangrijke factor geweest in het onderhouden van de vrijheid in het Westen (Taylor, 1995, 272). Taylor ziet de markt dus niet als onderdeel van de systeemwereld, zoals Habermas wel doet.

Verder denkt Taylor anders over de functie van de civil society voor de besluitvorming binnen een democratie. Habermas legt de nadruk op de procedure: de civil society draagt bij aan een machtsvrije, communicatief rationele discussie die de beste beslissing oplevert ("de kracht van het betere argument"). Taylor vindt dat besluitvorming ook gegrond moet zijn in een "common self-understanding" (Taylor, 1995, 276) van het zijn van een democratische gemeenschap. Voor de juistheid van een beslissing is het niet voldoende dat een meerderheid vóór is en de procedure juist is uitgevoerd. Een goed functionerende democratie bestaat uit mensen die zich verbonden voelen met de democratie, ook als een beslissing anders uitvalt dan zij zouden willen. Wat heeft dit met civil society te maken? Volgens Taylor organiseren mensen zich rond kleinere coalities van mensen die dezelfde "common understanding" delen. Deze coalities zijn onderdeel van de civil society. De civil society zorgt er dus voor dat enerzijds mensen deelnemen aan de besluitvorming (en dus aan de democratie) en anderzijds een zekere macht hebben.

Met dit standpunt zijn we bij een derde verschil tussen Habermas en Taylor aangeland tegelijkertijd bij een tweede uitgangspunt van denken over civil society. Taylor ziet de civil society niet als een plaats waar macht afwezig is, maar juist als een domein waardoor macht gespreid wordt over de samenleving. In de definitie die Taylor van civil society geeft, is te merken dat Taylor macht een centraal element van civil society vindt:

"(1) In a minimal sense, civil society exists where there are free associations that are not under tutelage of state power. (2) In a stronger sense, civil society exists where society as a whole can structure itself and coordinate its actions through such free associations. (3) As an alternative or supplement to the second sense, we can speak of civil society wherever the ensemble of associations can significantly determine or deflect the course of state policy." (Taylor, 1995, 208)

2.2.2 Uitgangspunt 2: spreiding van macht

Taylor bouwt met zijn opmerkingen over zelfbestuur van burgers voort op ideeën van de negentiende-eeuwse filosoof Hegel (1770 – 1831). Taylor ziet de theorie van Hegel als een synthese van eerdere ideeën over civil society van denkers als Montesquieu (1689 – 1755) en Locke (1632 – 1704). Omdat de theorie van Hegel en zijn voorgangers nog steeds een grote rol in het debat over civil society speelt, ga ik hier wat uitgebreider op in. Ik baseer me op de beschrijving van Charles Taylor uit *Philosophical Arguments*.

Locke, Montesquieu en Hegel

Taylor noemt in *Philosophical Arguments* vijf bronnen van civil society die in de Middeleeuwen liggen. Allereerst (A) is er het idee dat de samenleving niet samenvalt met haar politieke organisatie, maar dat er verschillende machtsbronnen bestaan die (in zekere mate) onafhankelijk zijn van de politieke autoriteit. Een uitwerking van dit idee, de tweede bron (B), is de theorie van de “twee zwaarden”: hierin worden de Kerk en de Staat gezien als twee onafhankelijke machten die hun eigen jurisdictie hebben. Een derde bron (C) is gelegen in de verhouding tussen meester en vazal, die werd gezien als een soort van contract, met rechten en plichten voor beiden. Volgens Taylor vormt dit de basis van het latere idee dat mensen persoonlijke, subjectieve rechten hebben. In het verlengde van (C) liggen twee andere bronnen, namelijk de onafhankelijke steden (D) en een politieke structuur van de monarchie (E), waar de macht van de koning altijd gebaseerd was op de onzekere steun van andere heren en standen, zoals de lagere adel en de kerk.

In de zestiende en zeventiende eeuw waren het de denkers Locke en Montesquieu die op basis van deze bronnen de civil society-theorie verder ontwikkelden. Locke borduurde voort op (A) en (B) door de maatschappij te zien als een “extrapolitiek” domein, dus onderscheiden van de overheid. De overheid staat in een vertrouwensrelatie met de maatschappij. Als de overheid het vertrouwen schendt, is de maatschappij gerechtigd daar verzet tegen te bieden. Montesquieu borduurde voort op (C), (D) en (E) door te benadrukken dat, omwille van de vrijheid in de maatschappij, er naast de koning andere machten en rechten dienen te bestaan. De gedachte van de “Trias Politica” is hier een uitwerking van.

Het denken van Montesquieu en Locke staat tegenover de ontwikkeling van de absolute monarchieën in de zeventiende en achttiende eeuw. In deze tijd kregen de koningen steeds meer macht ten opzichte van de lagere adel en ontwikkelden zich staten, die centraal geleid werden door absolutistische hoven. Ironisch genoeg wordt deze ontwikkeling sterk gesteund door een theorie die voortbouwt op het idee van de samenleving als een extrapolitieke werkelijkheid, namelijk het idee van Rousseau (1712 – 1778) van de “algemene wil” van het volk. Rousseau zag slechts plaats voor twee niveaus in de samenleving, namelijk de staat en de privé-sfeer. Hij beschouwde de staat als de uitvoerder van de gezamenlijke wil van individuen. De intermediaire instituties van de civil society belemmerden die

uitvoering alleen maar. "How much greater the realm of individual freedom if the constraints of these bodies could be transmuted into the single, impersonal structure of the general will." (Rousseau, geciteerd in Nisbet, 1962, 106).

Hegel was het met deze gedachte niet eens. Hij zag hoe de autoritaire staten uit zijn tijd zichzelf beschouwden als de uitvoerders van de algemene wil van het volk en dat hierdoor juist de vrijheid van individuen belemmerd werd. Hegel ontwierp een model met drie maatschappelijke domeinen: de familie (privé-sfeer), de staat en daartussen de civil society. Deze verschillende onderdelen vormen tezamen "the basis for a differentiated constitution", een alternatief voor de "undifferentiated homogeneity of the general-will state", die alleen maar kan leiden tot terreur en tirannie (Taylor, 1995, 222). Op basis van Hegel zegt Charles Taylor over de organisaties van de civil society:

"... their significance is not that they form a non-political social sphere, but rather that they form the basis for the fragmentation and diversity of power *within* the political system. What is relevant is not their life outside, but the way they are integrated into the political system and the weight they have in it." (Taylor, 1995, 222)

Met de ideeën van Hegel en Taylor komt het thema macht, in het bijzonder de spreiding ervan, in het centrum van de civil society-theorie te staan. Het zal duidelijk zijn dat Habermas en Taylor verschillend denken over de functie van civil society. Waar Habermas hoopt dat een "herrschaftsfreie" discussie in de civil society een vrije en democratische samenleving oplevert, denkt Taylor dat juist het bestaan van "independent associations" mét macht nodig is voor een vrije samenleving.

Flyvbjerg

Een auteur die nadrukkelijk macht centraal zet in zijn denken over civil society is Bent Flyvbjerg. Flyvbjerg baseert zich op wat hij de "anti-verlichtingsdenkers" noemt, namelijk Nietzsche en Foucault. Het voordeel van deze denkers is dat zij "practical thinkers of power" (Flyvbjerg, 1998b, 3) zijn, die meer denken over "wat er gebeurt" dan "hoe het zou moeten gebeuren". Volgens Flyvbjerg is dit een goed, want minder idealistisch startpunt om over democratie en civil society te denken. Kernpunt van Flyvjergs betoog is het adagium: "Power is needed to limit power" (Flyvbjerg, 1998a, 227) – een adagium dat goed bij Hegel zou passen. Flyvbjerg kritiseert Habermas om zijn idealisme:

"The basic weakness of Habermas' project is its lack of agreement between ideal and reality, between intentions and their implementation. This incongruity pervades both the most general as well as the most concrete phenomena of modernity and it is rooted in an insufficient conception of power." (Flyvbjerg, 1998a, 215)

Het probleem van Habermas is volgens Flyvbjerg niet zozeer dat hij de zaken te rooskleurig voorstelt, maar eerder dat hij niet begrijpt hoe het er werkelijk aan toe gaat in de civil society. Civil society wordt niet gekenmerkt door een streven naar een communicatief-rationele consensus, maar door conflict en strategisch handelen. Dat Habermas dit niet door heeft is niet alleen wetenschappelijk gezien jammer, maar zelfs gevaarlijk. Want als we gaan proberen onze samenleving op Habermas' "discursieve ethiek" te baseren "... we might clearly end up in trouble ... since discourse ethics contains no checks and balances – other than an abstract appeal to reason." (Flyvbjerg, 1998a, 217). Civil society is dus in de ogen van Flyvbjerg een plaats waar die "checks and balances" ingebouwd zijn, waar macht door middel van strijd ingeperkt wordt en niet, zoals Habermas zou willen, de "kracht van het betere argument". Flyvbjerg omschrijft civil society als volgt:

"... civil society does not mean 'civilized' in a sense of well-mannered behaviour. In strong civil societies, distrust and criticism of authoritative action are omnipresent as is resulting political conflict. ... A strong understanding of conflict guarantees the existence of conflict. A strong understanding of civil society and of democracy, must therefore be based on thought that places power at its centre, as Foucault does and Habermas does not." (Flyvbjerg, 1998a, 229)

De Tocqueville

De filosoof Alexis de Tocqueville heeft met zijn observaties van de Amerikaanse samenleving in de negentiende eeuw een grote invloed gehad op het denken over civil society, met name in de Verenigde Staten. De Tocqueville, op reis door Amerika, verbaasde zich over het individualisme van de Amerikanen en hun neiging zoveel mogelijk te regelen en te organiseren door samen te werken in verenigingen, "free associations". De Tocqueville schrijft tegen de achtergrond van de in Europa nog immer sterke, niet-democratische staten. Hij beschouwt Amerika als een experiment dat hem wel bevalt. Volgens De Tocqueville ondersteunen de onafhankelijkheid en macht van verenigingen en het zelfbestuur in lagere maatschappelijke regionen de vrijheid in de Amerikaanse samenleving. Mensen kunnen immers in grote mate zelf hun leven vorm geven. Daarnaast beteugelt de civil society een al te groot individualisme.

De Tocqueville omschreef het individualisme dat hij in de Verenigde Staten zag als volgt (geciteerd in Putnam, 2000, 24) "... a calm and considered feeling which disposes each citizen to isolate himself from the mass of his fellows and withdraw into the circle of family and friends; with this little society formed to his taste, he gladly leaves the greater society to look after itself." De civil society is een manier om de individualistische Amerikanen uit hun *splendid isolation* te halen. De Tocqueville is niet per se negatief over het Amerikaanse individualisme, maar hij ziet wel één groot gevaar: als de Amerikanen niet op de juiste manier zuinig zijn op hun vrijheid, veroorzaakt hun individualisme een "despotisme doux".

Een samenleving van burgers die zich terug trekken in zichzelf loopt het risico geregeerd te worden door een macht die netjes voor haar burgers zorgt, maar wel probeert ze in een “eeuwige kindertijd” te houden. Een citaat van De Tocqueville dat kernachtig zijn denken weergeeft:

“Above this race of men stands an immense and tutelary power, which takes upon itself alone to secure their gratifications and to watch over their fate. That power is absolute, minute, regular, provident, and mild. . . . For their happiness such a government willingly labors, but it chooses to be the sole agent and the only arbiter of that happiness; . . . Such a power does not destroy, but it prevents existence; it does not tyrannize, but it compresses, enervates, extinguishes, and stupefies a people, till each nation is reduced to nothing better than a flock of timid and industrious animals, of which the government is the shepherd.”
(de Tocqueville, 1994, 318–319, dl. 2)

Dit citaat van De Tocqueville spookt nog steeds door de hoofden van Amerikaanse sociologen en filosofen. Een aantal van hen heeft gemeend dat in hun tijd de waarschuwing van De Tocqueville werkelijkheid ging worden. Mede door De Tocqueville staat in de Amerikaanse discussie over civil society vaak het gevaar van het individualisme centraal en wordt de civil society als oplossing hiervoor gepresenteerd. De zogenaamde “neo-tocquevillianen” houden zich bezig met deze tweede lijn van denken van De Tocqueville: de civil society is niet zozeer een bron van macht, maar van solidariteit (zie 2.2.3).

2.2.3 Uitgangspunt 3: solidariteit

Putnam

De bekendste van de neo-tocquevillianen (zie 2.2.2) is Robert Putnam. Hij is vooral bekend geworden door een artikel en een boek, beide getiteld “Bowling Alone” (Putnam, 1995, 2000), over het verval van Amerikaanse gemeenschapszin in de laatste 30 jaar. Putnam presenteert met name in het boek indrukwekkende hoeveelheden cijfers die aantonen dat Amerikanen op allerlei fronten minder meedoen aan het gemeenschapsleven en steeds meer op zichzelf raken. De titel van boek en artikel is ontleend aan de volgens Putnam typerende ontwikkeling dat terwijl er steeds meer Amerikanen gaan bowlen, steeds minder mensen dit in groepsverband, in “bowling leagues”, doen. Verder stemmen Amerikanen minder, picknicken ze minder vaak met hun burens en zijn ze minder actief in vrijwilligersorganisaties, behalve – en dat vindt Putnam typerend – in organisaties waar het schrijven van een cheque de enige bijdrage is die vereist wordt. Volgens Putnam zijn het de organisaties van de civil society die “civic engagement” voeden. In verenigingen raken mensen op allerlei manieren verbonden met elkaar en met

de Amerikaanse maatschappij. Putnam noemt dit sociaal kapitaal³

Wat voor organisaties daadwerkelijk tot de civil society behoren vindt hij minder interessant. Zo schaaft Putnam de National Rifle Association en de picknickclub onder de civil society, organisaties die niet in Habermas' idee van civil society passen. Putnam gebruikt "bowling leagues" als voorbeeld van een civil society-organisatie. De bredere sociale betekenis van dit soort groepen ligt, volgens Putnam, in "... the social interaction and even occasionally civic conversations over beer and pizza that solo bowlers forgo." (Putnam, 1995, 69). Putnam denkt dat zonder dit soort organisaties de Amerikaanse samenleving minder beschaafd wordt; zonder civil society zijn burgers niet meer ingebed in "... norms and networks of civic engagement." (Putnam, 1995, 65)

Putnam heeft behoorlijk wat kritiek gekregen op zijn kijk op civil society. Hij zou te weinig aandacht hebben voor de negatieve kanten van sociaal kapitaal. Immers, ook de Klu Klux Klan vormt een netwerk dat voor zijn leden een bron van solidariteit is. In latere uitgaven (met name in zijn boek uit 2000) besteedt hij daarom aandacht aan "the dark side of social capital". De KKK en andere duistere organisaties worden in het boek expliciet buiten de civil society geplaatst (Putnam, 2000, 22). Verder zou Putnam te weinig rekening houden met het feit dat in de civil society verschillende groepen conflicten met elkaar zullen hebben, die het tegenovergestelde van solidariteit bereiken. Men denke aan de conflicten die in de Verenigde Staten woeden over abortus en andere ethische kwesties. Juist "civic engagement" verhoudt zich soms moeilijk met solidariteit, aldus Edwards en Foley:

"Putnam ... seems to want it both ways. He clearly wants an activated and engaged populace ... Yet in the end only those associations qualify that invoke a civic transcendence whose spirit claims to 'rise above' the divisiveness of protracted sociopolitical and cultural conflict." (Edwards en Foley, 1996, 46)

Dekker

Paul Dekker, hoogleraar "Civil society, globalisering en duurzame ontwikkeling" te Tilburg, omschrijft civil society vrij neutraal als een "institutioneel domein van vrijwillige associaties". Omwille van het empirische onderzoek wil hij de aan de civil society toegeschreven normen en functies niet in de definitie meenemen, maar een "rol laten spelen in de vraagstellingen van onderzoek." (Dekker, 2002, 15).

³Hoewel het concept sociaal kapitaal centraal staat in zijn denken, is dit begrip in Putnams definitie bijna synoniem aan solidariteit. Daarom bespreek ik Putnam hier onder het uitgangspunt "solidariteit". In de volgende paragraaf (zie p. 28) kom ik nog een keer terug op Putnam en bespreek ik zijn visie op sociaal kapitaal. In de grafiek "Een aantal auteurs in schema" (zie fig. 2.3, p. 30) plaats ik Putnam in het midden, tussen uitgangspunt 3 (solidariteit) en 4 (sociaal kapitaal).

Volgens Dekker worden er in de kern twee zaken van civil society verwacht: publieke-opinievorming en sociaal kapitaal. Deze verwachtingen corresponderen met de twee niveaus die ik onderscheid in mijn matrix. Publieke-opinievorming is gericht op het publieke niveau van civil society, sociaal kapitaal op het sociale niveau (Dekker, 2002, 19).

Civil society draagt bij aan de publieke-opinievorming door “mobilisatie van politieke participatie” en de ontwikkeling van “burgerschapsvaardigheden” (Dekker, 2002, 21). Wat betreft sociaal kapitaal is hij een (kritische) volgeling van Putnam. Net als Putnam beschouwt hij sociaal kapitaal als een “maatschappelijk zegenrijk” fenomeen dat sociaal vertrouwen en samenwerking tussen burgers moet brengen⁴. Sociaal kapitaal is “het in netwerken opgeslagen vermogen tot samenwerking van burgers in een civic community.” (Dekker, 2002, 41).

Hij onderscheidt civil society van overheid, markt en privé sfeer op de volgende wijze:

“Een afbakening van de civil society als terrein van onderzoek kan worden gebaseerd op een ideaaltypische omschrijving van een manier van maatschappelijk coördineren anders dan met de hiërarchie eigen aan de staat of de concurrentie kenmerkend voor de markt, en anders ook dan op basis van de solidariteit van de gemeenschap. De eigen ordening van de civil society kan worden gekarakteriseerd met vrijwillige associatieve relaties.” (Dekker, 2002, 15)

Dekker onderscheidt op deze manier civil society theoretisch van de andere maatschappelijke domeinen, maar tegelijkertijd erkent hij dat het in de praktijk ingewikkelder ligt. Volgens Dekker is de civil society namelijk aan het “oplossen”. Daarmee bedoelt hij dat organisaties uit de domeinen van markt en overheid “trekken van de civil society aannemen” en dat tegelijkertijd civil society-organisaties “verwateren” (Dekker, 2002, 35). Het traditionele verenigingsleven is uitgehold en maatschappelijke functies worden overgenomen door bedrijven of de overheid. Toch wil Dekker van civil society blijven spreken; ook als het aan het verdwijnen is, blijft onderzoek van belang omdat de civil society *nodig* is voor de al genoemde noodzakelijke vorming van sociaal kapitaal en publieke-opinievorming. Ondanks de empirische insteek spelen dus ook bij Dekker normatieve idealen een belangrijke rol in zijn begrip van civil society (Van Harskamp, 2003, 26).

Van Harskamp

Anton van Harskamp, hoogleraar “Religie, identiteit en civil society in multidisciplinair perspectief”, ziet net als Putnam de civil society als de plaats waar solidariteit tussen burgers ontstaat. Of beter gezegd: zou moeten ontstaan. Anders dan

⁴Om deze redenen plaats ik Dekker net als Putnam bij uitgangspunt 3. Dit ondanks het feit dat hij zelf solidariteit ziet als een eigenschap van de privé-sfeer (zie Dekkers definitie van civil society, p. 21). Omdat Dekker in navolging van Putnam sociaal kapitaal vooral als iets goeds ziet, denk ik dat het geoorloofd is om Dekker toch in dit kwadrant te positioneren.

Putnam is Van Harskamp pessimistisch over de mogelijkheid van solidariteit door moderne mensen. Ook in de civil society is slechts iets meer kans dat solidariteit ontstaat. Van Harskamp onderbouwt zijn visie, met name in *Van fundi's, spirituelen en moralisten* (Van Harskamp, 2003), in een uitgebreid exposé over de Europese politieke filosofie van Locke, Rousseau, Hegel en anderen. Van Harskamp concludeert op basis van deze filosofen dat er een spanning in het civil society-begrip zit, die "... hét centrale probleem van al het sociale en politieke denken is", namelijk "hoe verbinden we autonomie van het zelf en de gemeenschap van zelve?" (Van Harskamp, 2003, 76). De civil society wordt in de filosofie immers gezien als een domein waar burgers in solidariteit gezamenlijke doelen nastreven, terwijl tegelijkertijd dezelfde individuen gezien worden als autonome individuen die "doelrationeel het eigenbelang najagen" (Van Harskamp, 2003, 52). Eigenlijk kan de Europese politieke filosofie het soort bindingen dat in de civil society geacht wordt te bestaan, "niet denken" (Van Harskamp, 2003, 55). Van Harskamp wijst er in dit verband op dat een aantal civil society-denkers van het eerste uur (Locke, Rousseau, Hegel) daarom in hun visie op civil society een vorm van religie inbouwen die de noodzakelijke solidariteit moet bewerken. In de filosofie blijft echter volgens Van Harskamp een gevoel van crisis bestaan dat "... hoe vreemd dat ook klinkt, vanaf de komst van de Verlichting continu, dus tot op heden het moderne tijdsbesef tekent" (Van Harskamp, 2003, 13).

Van Harskamp denkt dat solidariteit niet alleen filosofisch gezien een probleem is. De moderne mens heeft ook in werkelijkheid moeite om solidair te zijn. De sociaal-structurele processen van de moderniteit, met name de individualisering, geven de huidige mens een "ik-onzekerheid". Deze doet de mens verlangen naar een gemeenschap volgens het recept van civil society, terwijl ze tegelijkertijd de realisatie van het verlangen onmogelijk maakt. Het moderne individu zoekt naar "... een sociale omgeving waarin het individu één kan zijn, identiteit kan hebben door identiek met zichzelf te zijn; een omgeving ook waarin het individu niet gedisciplineerd of op minder subtiële manier 'gedwongen' leeft, maar vrij is" (Van Harskamp, 2003). Van Harskamp noemt civil society daarom een "onmogelijk, maar noodzakelijk verlangen" (Van Harskamp, 2003, 109).

Van Harskamp vindt het moeilijk om een definitie van civil society te geven. Zijn boek *Van fundi's, spirituelen en moralisten* is een zoektocht naar een omschrijving van het "elastische" en "onmogelijke" begrip. Het dichtst bij een definitie komt hij met de volgende omschrijving:

"... civil society als een samenvatting voor een sfeer waarbinnen mensen bindingen aangaan die niet via de 'media' van macht en geld lopen ('gecoördineerd worden', in Habermasiaans jargon), en waarbinnen niet op basis van ruil met elkaar omgegaan wordt; een sfeer die in het ideale geval door markt en staat mogelijk wordt gemaakt, om omgekeerd positieve, ethische effecten te bewerken in diezelfde markt en staat, die civil society bestaat als zodanig niet, kán niet bestaan. Civil

society kan zich op zijn best tot op een zekere graad, en in momentane gestalten voordoen, in plaats van dat ze zich voor langere tijd in een stabiele sociale structuur manifesteert." (Van Harskamp, 2003, 107)

Er zijn een tweetal zaken in het denken van Van Harskamp die opvallen in vergelijking met andere auteurs. Van Harskamp laat civil society samenvallen met andere begrippen zoals "gemeenschap" en met name "solidariteit". Civil society is daar waar deze begrippen "geschieden". Van Harskamp kiest er voor om civil society enkel als een normatief begrip te zien. Zijn uitgangspunt is dat civil society een kwaliteit van een bepaald handelen is, niet een werkelijk bestaande sociale ruimte. Net als bij Putnam is dus de solidariteit tussen individuen het kernprobleem waar de civil society een oplossing voor is. Maar anders dan bij Putnam lost de institutionele dimensie van de civil society vrijwel op bij Van Harskamp, althans in zijn theoretisch uitgangspunt. Hij blijft uiteindelijk toch de normatieve civil society zoeken in het domein van burgerlijke verenigingen.

Verder is opvallend dat Van Harskamp een nauwe verbinding legt tussen civil society en religie. Hij constateert dat veel vroege filosofen die zich bezig hielden met civil society (zoals Locke en Rousseau) een vorm van religie nodig hadden om hun begrip van civil society sluitend te krijgen. Het probleem van de civil society is dat ze een seculiere ruimte is, die slechts gebaseerd is op het handelen van mensen. Om de afspraken en regelingen van mensen een hogere status te geven en mensen op elkaar af te stemmen, dachten deze denkers God en godsdienst nodig te hebben (Van Harskamp, 2003, 43). Latere filosofen snijden dit verband tussen civil society en religie door en denken zonder God en godsdienst te kunnen. Volgens Van Harskamp echter is in dit latere denken civil society zelf haast een religieus begrip geworden. Civil society krijgt in dit denken een "religieuze dieptedimensie". Solidariteit wordt een transcendente aangelegenheid, namelijk die manier van handelen die uitstijgt boven het particuliere eigenbelang. Van Harskamp vergelijkt de civil society-theorie met het denken van de kerkvader Augustinus. Net als de stad Gods af en toe "geschiedt" in de stad van de mens, zo geschiedt de civil society af en toe, namelijk daar waar mensen boven zichzelf onbaatzuchtig handelen ten opzichte van anderen. Een uitgebreid citaat van Van Harskamp:

"[H]et gaat erom gespitst te zijn op momenten waarop de hemelse stad inbreekt in de aardse stad, en civil society. Het gaat erom gespitst te zijn op momenten en tijden waarop civil society present is, en om die momenten te bewaren en uit te breiden. . . . [W]aar mensen in de praktijk solidariteit betonen, zorgen, antwoorden op de nood van anderen en onbaatzuchtig handelen, daar kán civil society ontstaan." (Van Harskamp, 2003, 102,103)

2.2.4 Uitgangspunt 4: sociaal kapitaal

Een vierde uitgangspunt dat men veel tegen komt in civil society-theorieën is de gedachte dat civil society-organisaties gebruik maken van, dan wel gebaseerd zijn op sociaal kapitaal. Zoals gezegd heeft Putnam het begrip in het civil society-debat geïntroduceerd, hoewel het al enige tijd in gebruik is⁵. Putnam baseert zijn definitie op Coleman (1988), maar operationaliseert sociaal kapitaal fundamenteel anders. Ik ga eerst in op sociaal kapitaal volgens James Coleman.

Coleman

De omschrijving van Coleman is als volgt:

“Social capital is defined by its function. It is not a single entity but a variety of different entities, with two elements in common: they all consist of some aspect of social structures, and they facilitate certain actions of actors – whether persons or corporate actors – within the structure. Like other forms of capital, social capital is productive, making possible the achievement of certain ends that in its absence would not be possible. . . . social capital inheres in the structure of relations between actors and among actors. It is not lodged either in the actors themselves or in physical implements of production.” (Coleman, 1988, s98)

Coleman introduceert het begrip kapitaal om een tussenweg te zoeken tussen enerzijds een te individualistische (rational choice) benadering van mensen en sociaal gedrag en anderzijds een benadering die het gedrag van mensen al te zeer ziet als bepaald door maatschappelijke structuren. Met het begrip sociaal kapitaal wil Coleman mensen beschrijven als individuele actoren én als mensen die “ingebed” (Granovetter, 1985) zijn in sociale structuren.

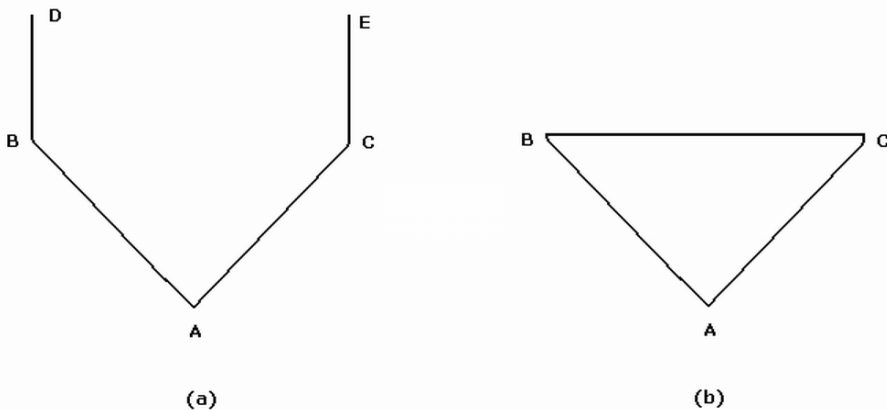
Coleman gebruikt sociaal kapitaal als een analytisch concept. Sociaal kapitaal wordt niet gedefinieerd door wat het is, maar door de functie die het heeft. Sociaal kapitaal kan telkens weer bestaan uit andere “entiteiten”, zoals Coleman het noemt. Zo kunnen bepaalde (streng) normen van gedrag binnen een religieuze groep voor de leden en de groep als geheel een bron van sociaal kapitaal zijn. In andere, niet-religieuze, groepen zullen echter andere normen van kracht zijn die op een andere manier de mogelijkheden van een groep (en de groepsleden) om te handelen, beïnvloeden.

De vorm en hoeveelheid, überhaupt het bestaan van sociaal kapitaal, wordt bepaald door de *context*. Om op het voorbeeld terug te komen: welk sociaal kapitaal de religieuze groep voor een individu vormt, hangt af van zijn of haar plaats in het netwerk. De leider van de groep kan bogen op meer kapitaal dan iemand

⁵Putnam (2000, 19) merkt op dat het begrip in de twintigste eeuw minstens zes keer opnieuw is uitgevonden, met telkens dezelfde betekenis

die aan de rand van de groep staat. En voor een buitenstaander vormt de groep helemaal niet een bron van sociaal kapitaal. Verder kunnen de strenge normen de groep(sleden) ook belemmeren. De groep kan bijvoorbeeld gewantrouwd worden in de bredere samenleving, of de groepsnormen kunnen innovatie onmogelijk maken. Welke "entiteiten" welke acties mogelijk maken voor welke mensen is dus contextueel bepaald.

Hoewel in principe 'alles' sociaal kapitaal kan worden, noemt Coleman wel een aantal "aspecten van sociale structuren" die in het bijzonder sociaal kapitaal kunnen genereren. Dat zijn "verplichtingen, verwachtingen en betrouwbaarheid van structuren", "informatiekanalen" en "normen en effectieve sancties" (Coleman, 1988, s102-s104). Sociaal kapitaal kan verder versterkt worden door "network-closure" en "multiplex relations" (Coleman, 1988, s105). Met het eerste bedoelt hij dat mensen in een netwerk elkaar kennen: persoon A kent persoon B en persoon C, maar B en C kennen elkaar ook (zie figuur 2.2). Met het tweede bedoelt hij dat personen in meer relaties tot elkaar kunnen staan: persoon A is een collega van persoon B, maar ook zijn buurman en zijn kinderen zitten op dezelfde school als persoon B.



Figuur 2.2: een netwerk zonder (a) en met (b) *closure* (Coleman, 1988)

Network closure en multiplexe relaties zijn factoren voor het ontstaan van sociaal kapitaal. Dit kan met een voorbeeld duidelijk worden gemaakt. A, B en C wonen in dezelfde buurt. Op een avond maakt A ruzie op straat. B en C grijpen in; ze kennen elkaar en ondernemen gezamenlijk actie. A bindt snel in, want B en C wonen niet alleen in dezelfde buurt als A, maar zijn ook zijn collega's; A wil geen slechte naam bij zijn werkgever krijgen. Bovendien wil hij niet dat zijn kinderen op school gepest worden omdat hun vader een ruziemaker is. Het sociale kapitaal dat in multiplexe relaties met network closure aanwezig is, maakt deze gezamenlijke sociale controle, want dat is het, mogelijk. In een netwerk zonder

closure en multiplexiteit is minder sociaal kapitaal aanwezig om op een dergelijke wijze gezamenlijke actie te ondernemen.

Coleman benadrukt dat sociaal kapitaal een “public good” is (Coleman, 1988, s118). Daarmee bedoelt hij dat sociaal kapitaal door niemand alleen geproduceerd kan worden (het begrip veronderstelt immers tenminste één relatie tussen twee mensen) en dat de effecten, positief en negatief, voor alle betrokkenen gelden, ook voor hen die niet bij de productie ervan betrokken zijn geweest. Zo is een actieve ouderraad in een school ook goed voor kinderen van ouders die niet in de ouderraad zitting hebben. Sociaal kapitaal wordt veelal geproduceerd als bijproduct van andere activiteiten. Een vereniging kan bijvoorbeeld een bron van vriendschap en contacten worden, terwijl het daarvoor niet opgezet is. Probleem hierbij is wel dat sociaal kapitaal ongewild vernietigd kan worden:

“... because the benefits of actions that bring social capital into being are largely experienced by persons other than the actor, it is often not in his interest to bring it into being. The result is that most forms of social capital are created or destroyed as by-products of other activities. This social capital arises or disappears without anyone’s willing it into or out of being.” (Coleman, 1988, s118)

Hoewel sociaal kapitaal een publiek goed is, betekent dit niet het in normatieve zin altijd goed is. Coleman benadrukt dat sociaal kapitaal voor goede en slechte doeleinden gebruikt kan worden.

Coleman onderscheidt sociaal kapitaal van twee andere vormen van kapitaal, namelijk “fysiek” en “menselijk” kapitaal. Met het eerste doelt hij op het kapitaal dat bestaat uit materiële zaken als werktuigen, fabrieken en geld. Met menselijk kapitaal wordt bedoeld de vaardigheden en kennis die mensen hebben verkregen. Coleman voegt hier dus een derde vorm aan toe, die overigens volgens hem het minst tastbaar is: “Physical capital is wholly tangible, being embodied in observable material form; human capital is less tangible, being embodied in the skills and knowledge acquired by an individual; social capital is even less tangible, for it is embodied in the *relations* among persons.” (Coleman, 1990, 304)

Bourdieu

Coleman is niet de enige die deze drie vormen van kapitaal onderscheidt. Voor hem maakte Pierre Bourdieu al de indeling in economisch, cultureel en sociaal kapitaal (Bourdieu, 1989, 120 e.v.), die grofweg overeenkomt met de indeling van Coleman. Bourdieu’s definitie van sociaal kapitaal is als volgt:

“Sociaal kapitaal is het geheel van bestaande of potentiële hulpbronnen dat voortvloeit uit het bezit van een min of meer geïnstitutionaliseerd duurzaam netwerk van relaties van onderlinge bekendheid en erkenbaarheid – ofwel uit het lidmaatschap van een groep – dat elk van

zijn leden de ruggesteun geeft van het collectieve kapitaalbezit, een 'geloofsbrief' die hen in ruime zin des woords kredietwaardig maakt." (Bourdieu, 1989, 132)

Bourdieu's definitie komt sterk overeen met die van Coleman. Er zijn echter twee verschillen. Allereerst benadrukt Bourdieu veel meer dan Coleman de verbinding tussen de verschillende kapitaalvormen. Hij wijst erop dat de ene vorm van kapitaal in de andere omgezet kan worden – bijvoorbeeld rijke mensen kunnen hun kinderen in gerenommeerde, dure opleidingen plaatsen. In Bourdieu's visie is kapitaal "opgehoopte arbeid" die op latere tijdstippen ingezet kan worden. Bourdieu stipt hier iets aan wat men bij Coleman gemakkelijk over het hoofd kan zien, namelijk dat de drie kapitaalvormen nauw met elkaar samenhangen. Een groep die veel hoog opgeleide mensen met elkaar verbindt en beschikt over veel geld en materiële goederen, bezit ook meer sociaal kapitaal; de groep biedt haar leden meer mogelijkheden om te handelen en kan ook *als groep* beter functioneren. Belangrijk voor het ontstaan van kapitaal is dus de concentratie van verschillende kapitaalvormen.

Een tweede verschil met Coleman is dat Bourdieu macht meer centraal stelt. Bourdieu noemt netwerken van relaties producten van "investeringsstrategieën", gericht "op het transformeren van toevallige relaties, zoals die van buurt, werk of zelfs van verwantschap, in relaties die tegelijkertijd noodzakelijk en kiesbaar zijn, en duurzame verplichtingen met zich meebrengen die subjectief worden ervaren (gevoelens van erkentelijkheid, respect, vriendschap) of institutioneel worden beschermd (rechten)." (Bourdieu, 1989, 133). In Bourdieu's opvatting van kapitaal zit ongelijkheid ingebakken: niet iedereen heeft toegang tot hetzelfde kapitaal en kapitaal wordt ingezet ten behoeve van de eigen groep, stand of klasse.

Putnam, nog een keer

Putnam geeft het analytische begrip van Coleman en Bourdieu een normatieve inhoud. Voor hem zijn sociaal kapitaal en solidariteit vrijwel synoniem. In zijn artikel uit 1995 over "Bowling Alone" geeft Putnam de volgende definitie van sociaal kapitaal:

"Social capital refers to features of social organization such as networks, norms, and social trust that facilitate coordination and cooperation for mutual benefit." (Putnam, 1995, 67)

Wie deze definitie vergelijkt met die van Coleman ziet dat Putnam zich baseert op Coleman, aangezien hij sociaal kapitaal omschrijft als "features of social organization". Het begrip krijgt zijn normatieve lading door het tweede deel van de definitie: het gaat hier om netwerken, normen en vertrouwen die "mutual benefit" opleveren. Putnam versterkt verder de normatieve lading van het begrip door het bijna uitsluitend te gebruiken binnen de context van de civil society. Volgens Putnam hebben sociaal kapitaal, civil society en "civic engagement" veel met elkaar te

maken: als mensen met elkaar verbonden raken, krijgen ze vertrouwen in elkaar en in de maatschappij; hieruit ontstaan “norms and networks of civic engagement” (Putnam, 1995, 66) die een bron van sociaal kapitaal vormen, mensen met elkaar verbindt en zo vertrouwen scheidt etc. In het boek *Bowling Alone* geeft Putnam de volgende definitie van sociaal kapitaal waar dat uit blijkt:

“... social capital refers to connections among individuals – social networks and the norms of reciprocity and trustworthiness that arise from them. In that sense social capital is closely related to what some have called ‘civic virtue.’ The difference is that ‘social capital’ calls attention to the fact that civic virtue is most powerful when embedded in a dense network of reciprocal social relations.” (Putnam, 2000, 19)

Voor Putnam is sociaal kapitaal dus vooral goed. Toch geeft Putnam ook aandacht aan het feit dat sociaal kapitaal een “donkere kant” heeft (Putnam, 2000). Sociaal kapitaal kan goede consequenties hebben, zoals “mutual support, cooperation, trust, institutional effectiveness”, maar ook slechte, zoals “sectarianism, ethnocentrism, corruption” (Putnam, 2000, 22). Om te kunnen beoordelen wat goed en wat slecht kapitaal is, onderscheidt Putnam twee vormen van sociaal kapitaal, namelijk “bonding” en “bridging” kapitaal. Met het eerste bedoelt hij kapitaal dat ontstaat binnen één groep, naar binnen gericht is en een exclusieve identiteit ondersteunt, terwijl overbruggend kapitaal naar buiten gericht is en mensen “across social cleavages” (Putnam, 2000, 22) met elkaar verbindt. Beide vormen van kapitaal kunnen goed én slecht zijn en hebben beide hun functie. Alleen volgens Putnam is overbruggend kapitaal over het algemeen beter, met name voor een democratie waar groepen die sterk van elkaar verschillen met elkaar moeten samenleven.

Er is veel kritiek geweest op Putnams gebruik van de begrippen sociaal kapitaal en civil society. Volgens Andrew Greeley is het begrip zoals Coleman dat heeft ontwikkeld, door Putnam “geperverteerd” (Greeley, 1997). Hij heeft bezwaar tegen het feit dat Putnam sociaal kapitaal in zijn algemeenheid als iets goeds beschouwt. Greeley benadrukt dat sociaal kapitaal neutraal is en dat het afhangt van iemands definitie van het goede of het effect van sociaal kapitaal positief of negatief is. De normatieve inhoud die Putnam in de definitie van sociaal kapitaal brengt, vermindert de analytische kracht van het begrip, aldus Greeley. De opvattingen van Bob Edwards en Michael Foley sluiten bij Greeley aan. Zij bekritisieren ook de normatieve lading die Putnam inbouwt in de definitie. Zoals gezegd (zie 2.2.3) beschouwt Putnam sociaal kapitaal als “networks of civic engagement” (Putnam, 1995, 65) en gaat hij ervan uit dat dit bijdraagt aan een solidaire civil society. Edwards en Foley stellen echter dat sociaal kapitaal juist niet bijdraagt aan de gehoopte “civic transcendency”, aangezien ze een bron van macht is, op basis waarvan politieke conflicten uitgevochten kunnen worden. Putnams normatieve definitie verduistert dit machtsaspect en vermindert daarmee de “heuristische” waarde van het begrip (Edwards en Foley, 1998, 136).

Een ander bezwaar van Greeley, Edwards en Foley is dat Putnam sociaal kapitaal lijkt te beschouwen als een kenmerk van individuen, vergelijkbaar met menselijk kapitaal. Dit blijkt uit het empirische onderzoek van Putnam, waarin hij met surveys naar individuele gedragingen van mensen, zoals stemgedrag en t.v.-gebruik, sociaal kapitaal op het spoor denkt te komen. Deze surveys gebruikt Putnam vervolgens om diverse vormen van sociaal kapitaal bij elkaar op te tellen om de "civic health" van een samenleving te meten. Sociaal kapitaal is echter een analytisch begrip dat beschrijft welk kapitaal aanwezig kan zijn in een relatie tussen mensen. Hoe dit kapitaal gebruikt wordt en welke effecten dit heeft is volstrekt afhankelijk van de context. Wie dus dit begrip gebruikt om de "beschaafdheid" van een hele samenleving te meten, begaat volgens Edwards en Foley een grote fout (Edwards en Foley, 1998, 131). In een ironisch commentaar op Putnam, merkt Greeley op:

"Maybe the Mafia has less social capital than it once did . . . , but maybe that has been compensated for by the increase of social capital in the drug gangs." (Greeley, 1997)

2.2.5 Uitgangspunten en auteurs in schema

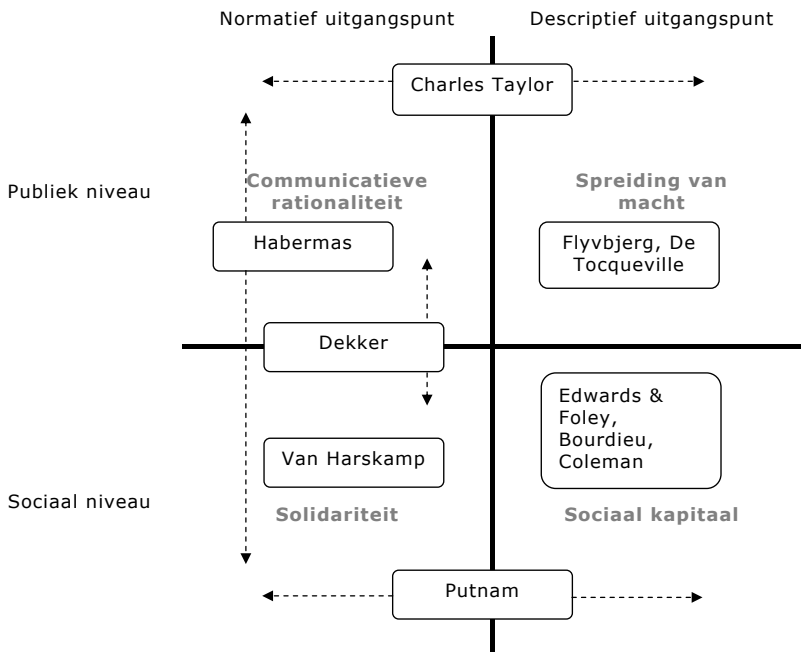
Zoals uit het voorgaande theoretische exposé blijkt, bestaat er een waaier aan opvattingen, uitgangspunten, verwachtingen etc. rond civil society. De verschillende opvattingen zijn echter wel goed te bespreken aan de hand van de vier uitgangspunten en de twee onderscheidingen die ik hanteer. De door mij besproken auteurs kunnen geplaatst worden in de matrix, waardoor hun positie in het civil society-debat duidelijk wordt; zie figuur 2.3.

Ik vat hier kort samen wat op basis van de besproken auteurs de vier uitgangspunten inhouden.

Communicatieve rationaliteit Vrije publieke discussie waarbij het doel is om tot een zo rationeel mogelijke oplossing te komen, die door zoveel mogelijk mensen gedeeld wordt, zonder dat er machtsuitoefening nodig is. De civil society bestaat in deze visie vooral uit kranten, politieke partijen, pressiegroepen, discussiefora etc.

Spreiding van macht Een situatie waarbij niemand absolute macht heeft en besluitvorming een afweging van de belangen van verschillende groepen is. De civil society kan in deze visie bestaan uit universiteiten, bedrijven, kerken, vakbonden, genootschappen etc.; alle groepen dus die een bepaalde vorm van macht in de samenleving hebben.

Solidariteit Een houding waarin op een altruïstische wijze op de medemens gelet wordt. Begrippen als sociale cohesie, altruïsme, vrijwilligerswerk etc. zijn



Figuur 2.3: een aantal auteurs in schema

hierin van belang. Groepen die deze houding bevorderen, kerken, familie, vrije tijdsverenigingen, verenigingen gericht op het algemeen nut etc. behoren in deze definitie tot de civil society

Sociaal kapitaal Het potentieel dat in de relaties tussen mensen en groepen aanwezig is. Sociaal kapitaal is een begrip dat ook buiten de civil society-theorie gebruikt wordt. Maar binnen het civil society-concept vallen hier organisaties onder die in sterke mate afhankelijk zijn van sociaal kapitaal, dat ontstaat als burgers zich verenigen ten behoeve van een zelf gesteld doel. In concreto vallen de organisaties die in de andere drie kwadranten genoemd worden binnen dit kwadrant.

2.3 Sociaal kapitaal als uitgangspunt voor onderzoek

Het is goed om in dit brede veld een positie te kiezen. Te vaak worden civil society en sociaal kapitaal onduidelijk omschreven en wordt er geen echte positie gekozen, wat de verwarring groter maakt (vergelijk Edwards, 2004, vi-ix). Ik kies voor sociaal kapitaal als uitgangspunt voor mijn onderzoek. Dit betekent

overigens niet dat ik de andere uitgangspunten en posities afwijs of beschouw als niet horend bij civil society. In mijn empirisch gedeelte zal sociaal kapitaal centraal staan, maar ik wil op basis van de conclusies van het onderzoek ingaan op de andere uitgangspunten en posities.

Ik baseer me voornamelijk op de omschrijving van sociaal kapitaal door Coleman. Net als Coleman beschouw ik sociaal kapitaal als het potentieel dat aanwezig is in de relaties tussen mensen. Ik deel de kritiek van Greeley, Edwards en Foley op het gebruik van sociaal kapitaal door Putnam en andere neo-Tocquevillianen. Putnams definitie (zie p. 28) is onduidelijk en doet de vraag rijzen waarom Putnam überhaupt het begrip sociaal kapitaal gebruikt en niet meer toepasselijke begrippen als "civic virtue".

In navolging van Bourdieu wil ik zijn twee inzichten over macht en de inwisselbaarheid van kapitaalvormen meer centraal stellen dan Coleman doet. Kapitaal is een vorm van macht die in verschillende, onderling uitwisselbare gedaantes tot uiting kan komen. De gedachte van Coleman dat (sociaal) kapitaal actoren in staat stelt om te handelen wil ik in zijn algemeenheid overnemen, met dien verstande dat rekening gehouden moet worden met ongelijkheid: niet iedereen heeft evenveel toegang tot het beschikbare kapitaal. Sterker nog, kapitaal kan gebruikt worden om de mogelijkheid tot handelen te ontnemen, bijvoorbeeld als leidinggevend in een groep aanwezige kapitaal aan sommigen niet ter beschikking stellen.

Ik neem afstand van het gebruik van sociaal kapitaal als een kenmerk van individuen. Dit gebeurt vaak in kwantitatieve studies, waar men sociaal kapitaal op het spoor denkt te komen door opvattingen van mensen over bijvoorbeeld stemgedrag te meten. Ook hier is een begrip als maatschappelijke betrokkenheid, dat immers als een individuele eigenschap gemeten kan worden, meer van toepassing dan sociaal kapitaal. Dat betekent niet dat ik kwantitatieve studies naar sociaal kapitaal en civil society in zijn algemeenheid afwijs. Ik heb sympathie voor de werkwijze van Paul Dekker en Joep de Hart die studie hebben gedaan naar de relatie tussen godsdienstigheid en vrijwilligerswerk. Zij wijzen enkele indicatoren van sociaal kapitaal aan, zoals vertrouwen in anderen en deelname aan vrijwilligerswerk, zonder dit te verwarren met het begrip sociaal kapitaal zelf. Sterker nog, zij concluderen aan het eind van hun studie het volgende:

"Empirisch onderzoek naar sociaal kapitaal blijft . . . overwegend beperkt tot het individuele analyseniveau. Dat geldt ook voor de hier gepresenteerde gegevens. We willen benadrukken dat voor een adequate analyse van sociaal kapitaal dergelijk materiaal aanvulling behoeft met contextuele gegevens." (Dekker en de Hart, 2002)

De opmerking van Dekker en De Hart ondersteunt mijn mening dat de methodes van etnografisch onderzoek goed passen bij het begrip sociaal kapitaal. Het begrip sociaal kapitaal focust de aandacht op relaties en machtsverhoudingen – traditioneel aandachtspunten in iedere etnografie. Een dergelijk onderzoek is van

belang voor het huidige civil society-debat. Edwards en Foley wezen er al op (zie 1.2) dat er enkele stevige vragen te stellen zijn over de verhouding sociaal kapitaal en civil society en dat empirisch onderzoek naar machtsverhoudingen in dit kader van groot belang is. Een van de weinige onderzoekers die sociaal kapitaal en etnografisch onderzoek combineert is Sarah Busse. Zij komt tot dezelfde conclusie als ik:

“... quantitative studies, counting relationships or behaviors, cannot measure the *quality* of those relations nor the role those relations play in daily life. Understanding the normative and moral components of those relationships, which transform existing networks into social capital, requires qualitative research *in situ*. Ethnography, with its emphasis on understanding individuals embedded in their specific social contexts, is ideally suited to explore a multifaceted concept such as social capital.” (Busse, 2001, 4)

Zoals gezegd ben ik het niet eens met de wijze waarop Putnam sociaal kapitaal en civil society verbindt en sociaal kapitaal vereenzelvigt met “civic engagement”. Waarom wil ik dan wel sociaal kapitaal als uitgangspunt nemen om civil society te onderzoeken?

Civil society-organisaties bestaan bij uitstek omdat mensen zich vrijwillig aan elkaar willen binden rond, wat Taylor noemt, “gemeenschappelijke definities van het goede”. Deze binding is de primaire bron van kapitaal, de basis waarop deze organisaties draaien. Hoewel er civil society-organisaties zijn die ook economisch kapitaal hebben en in bepaalde organisaties veel menselijk kapitaal in de vorm van expertise opgetast kan liggen, meen ik dat dit verbinden centraal is voor de civil society.

De domeinen van markt en overheid zijn op veel minder directe wijze afhankelijk van sociaal kapitaal. Habermasiaans gezegd kunnen overheid en markt gebruik maken van geld en macht, of mensen dat nu goedkeuren en erbij betrokken zijn of niet. Daarnaast hebben markt en overheid natuurlijk veel meer materieel kapitaal tot hun beschikking dan civil society-organisaties en hoeven ze minder te bouwen op sociaal kapitaal. Coleman wijst erop dat wie ‘gewoon’ kapitaal (geld) tot zijn beschikking heeft, veel minder de noodzaak voelt om met behulp van de gemeenschap dingen gedaan te krijgen. Mensen zijn liever “self-sufficient” dan afhankelijk van anderen (Coleman, 1988, s117)⁶. De overheid en de markt zullen dus altijd de neiging hebben om via geld en macht hun doelen te bereiken.

Dit betekent nadrukkelijk niet dat de overheid en de markt onafhankelijk van sociaal kapitaal zijn. Een bedrijf dat geen consumentenvertrouwen heeft en een overheid die alleen met geweld iets van haar burgers af kan dwingen, zijn beide

⁶Busse (2001, 33) wijst hier op in haar artikel over de Russische samenleving: sociaal kapitaal is een noodzaak voor arme Russen. Rijke Russen vertrouwen liever op hun geld.

geen lang leven beschoren. Habermas ziet het “resoneren” van problemen en kwesties in de leefwereld naar de andere (politieke) niveaus in de samenleving als de belangrijkste functie van civil society. Hij stelt dat als de overheid en markt goed functioneren de civil society “in rust” is. Als er echter problemen in de leefwereld ontstaan en de overheid deze problemen niet oppikt, kan de civil society ineens een focus worden van verzet en kan de machtsbalans tussen overheid en civil society naar de kant van de civil society overhellen (Habermas, 1992, 458). Sociaal kapitaal ligt aan de basis van deze mogelijkheid tot mobilisatie. Organisaties die geworteld zijn in de leefwereld van mensen – zoals kerken en verenigingen – hebben de beschikking over deze “sociale energie” (Bourdieu, 1989)⁷.

2.4 Kerk en civil society

Een voor mijn onderzoek relevant thema is de verhouding tussen religie en civil society. Ook over de plaats die religie inneemt in de civil society zijn de meningen ernstig verdeeld.

Een aantal denkers zijn ronduit negatief over religie. Koopmans zet vraagtekens bij de vrijwilligheid van lidmaatschap van kerken. Mensen krijgen hun religieuze geloof van huis uit mee. Hij plaatst kerken “in het grensgebied van de door primaire bindingen gekarakteriseerde privé-sfeer” (Koopmans, 1994, 292). Onafhankelijke, kritische groeperingen als Pax Christi mogen eventueel wel tot de civil society gerekend worden, New Age groepen die teveel met zelfontplooiing bezig zijn weer niet. Volgens Habermas voldoen kerken niet aan het ideaal van communicatieve rationaliteit. Religie is een van de instituties die “Verständigung” beperken. Omdat de grondbegrippen van het discours van religie op een niveau staan waar de “kommunikative Alltagspraxis” geen vat op heeft, wordt het rationaliteitspotentieel gebonden:

“... die religiösen und metaphysischen Grundbegriffe [lagen] auf einer Ebene undifferenzierter Geltungsansprüche, wo das Rationalitätspotential der Rede stärker gebunden bleibt als in der intellektuell nicht durchgearbeiteten, trivialen Alltagspraxis. Die Grundbegriffe, die sozusagen die Legitimationsbürde der ideologisch wirksamen Weltbilder tragen, sind dank einer Fusion von ontischen, normativen und expressiven Geltungsaspekten, und dank der kultisch gesicherten Fixierung einer entsprechenden Glaubenseinstellung, gegen Einwände immunisiert, die durchaus schon in der Kognitiven Reichweite der Alltagskommunikation liegen.” (Habermas, 1981, 282)

Ook in *Faktizität und Geltung* plaatst Habermas religie buiten de publieke sfeer omdat deze niet een “sociale ruimte van communicatief handelen” is, maar een

⁷Ik betwijfel of Habermas het met deze rederatie eens zou zijn. Hij legt immers de nadruk op de zelfstandige kracht van argumenten die juist door de afwezigheid van macht naar voren kan komen.

functioneel doel dient: de “reproductie” van de leefwereld (Habermas, 1992, 436). Overigens betekent dit niet direct dat kerken buiten de civil society vallen. Habermas’ definitie van civil society als doorgeefluik van de problemen in de leefwereld naar de politiek en als verankering van de publieke sfeer, laat ruimte voor kerken en religies die aan de criteria voldoen. Habermas lijkt echter zelf niet erg overtuigd dat dit zal gebeuren.

Charles Taylor neemt zoals eerder gezegd (2.2.1) Habermas’ begrip van publieke sfeer over en noemt deze sfeer “radicaal seculier” (Taylor, 1995, 267). Daarmee bedoelt hij dat de publieke sfeer niet gegrond is op een goddelijk of anderszins transcendent fundament. De seculariteit van de publieke sfeer bestaat volgens Taylor hierin dat in de publieke sfeer niet een aanspraak op een onberedeneerbare waarheid het laatste woord heeft, maar dat het debat zelf de laatste grond is:

“In contradistinction to all this, the public sphere is an association constituted by nothing outside the common action we carry out in it: coming to a common mind, where possible, through the exchange of ideas. Its existence as an association is just our acting together in this way. Common action is not made possible by a framework that needs to be established in some action-transcendent dimension: either by an act of God, or in a great chain, or by a law coming down to us since time out of mind. This is what makes it radically secular. And this, I want to claim, gets to the heart of what’s new in it.” (Taylor, 1995, 267)

Taylor’s verhaal heeft grote consequenties voor de plaats die kerken innemen in de civil society. De “action-transcendent dimension” waar Taylor het over heeft wijst op vroegere tijden toen kerken het bestaan van een “common mind” ondersteunden door middel van een religieus “baldakijn” (Berger, 1969). Sinds het ontstaan van een publieke sfeer is deze ondersteuning niet meer mogelijk en niet meer wenselijk, althans in de ogen van Habermas en Taylor. Ook hier echter geldt dat de seculariteit van de publieke sfeer de betrokkenheid van kerken niet onmogelijk maakt. Anders dan Habermas ziet Taylor een functie weggelegd voor kerken bij het vormen van “communities of common understanding”. Het is niet meer mogelijk om het baldakijn van één “common mind” te zijn, maar kerken kunnen wel discussiepartners in de publieke sfeer zijn. De socioloog José Casanova heeft deze lijn van denken verder uitgewerkt.

In *Public Religions in the Modern World* schrijft Casanova (1994) over vijf gevallen waarin kerken nadrukkelijk deel zijn van de civil society. Volgens Casanova heeft men in de sociologie lange tijd gedacht dat door de secularisatie en de privatisering religie geen rol van betekenis zou spelen in het publieke domein. Casanova is het hier niet mee eens en meent een beweging van “deprivatisering” van religie te ontwaren: religieuze groepen weigeren hun marginale plaats in de privé-sfeer en willen een rol van betekenis spelen in de publieke sfeer. Deze deprivatisering vindt plaats op twee niveaus: namelijk als een feitelijke terugkeer van kerken en

religieuze groepen in de publieke sfeer en als het doorbreken van het simpele publiek – privé onderscheid in het politiek-filosofische denken van met name het liberalisme. Door dit onderscheid worden religies gezien als incompatibel met moderne staatsvormen, die immers op basis van een seculiere grondslag functioneren. Elke inmenging van religie is in dit licht gezien een aanval op de vrijheid van de samenleving. Om te kunnen begrijpen hoe religies én publiek kunnen zijn, én juist een ondersteuning van die vrijheid, onderscheidt Casanova drie publieke sferen, namelijk de staat, de politieke samenleving en de civil society. Religies kunnen op al deze drie niveaus publiek aanwezig zijn, bijvoorbeeld als staatskerk, politieke beweging of discussieplatform. Volgens Casanova zijn echter alleen religies die functioneren op dit derde niveau van de civil society verenigbaar met de moderne, democratische “polity”:

“As churches transfer the defense of their particularistic privilege . . . to the human person and accept the principle of religious freedom as a universal human right, they are for the first time in a position to enter the public sphere anew, this time to defend the institutionalization of modern universal rights, the creation of a modern public sphere, and the establishment of democratic regimes. This is what I call the transformation of the church from a state-oriented to a society-oriented institution. Churches cease being or aspiring to be state compulsory institutions and become free religious institutions of civil society.”
(Casanova, 1994, 220)

Casanova ziet drie functies voor publieke religies, namelijk (1) het bijdragen aan publieke discussies en daarmee aan de institutionalisering van communicatieve rationaliteit, (2) het bevragen en aanvallen van de “intrinsieke functionalistische” normen van staat en markt en (3) het verdedigen van de traditionele leefwereld door moraal in het publieke debat te brengen.

Casanova is in zijn visie op de publieke rol van religies beïnvloed door Habermas. Hij bekritiseert Habermas echter op zijn visie op religie en stelt dat religie net zo goed als andere “normatieve tradities” kan bijdragen aan de vitaliteit van de publieke sfeer (Casanova, 1994, 230). Sterker nog, volgens Casanova zouden religies wel eens beter in staat kunnen zijn om de publieke sfeer te versterken en te verdedigen dan hun seculiere partners. Dit stelt Casanova op basis van enkele van zijn casestudies, waar religies de enige macht tegenover een autoritaire staat vormden. Casanova:

“The very resurgence or reassertion of religious traditions may be viewed as a sign of the failure of the Enlightenment to redeem it’s own premises in each of these spheres. Religious traditions are now confronting the differentiated secular spheres, challenging them to face their own obscurantist, ideological, and inauthentic claims. In many of these confrontations, it is religion which, as often as not, appears

to be on the side of human Enlightenment. . . . It would be profoundly ironic if, after all the beating it has received from modernity, religion could somehow unintentionally help modernity save itself." (Casanova, 1994, 233/234)

Een aantal auteurs is vanuit een ander gezichtspunt positief over de relatie tussen kerk en civil society. Hun uitgangspunt is dat kerken bij uitstek geschikt zijn om solidariteit te bewerkstelligen (uitgangspunt 3).

Zo maakte Robert Bellah zich 20 jaar geleden al zorgen over het individualisme in de Amerikaanse samenleving. Hij vond dat de bijbelse en republikeinse tradities waarop de Amerikaanse samenleving is gestoeld en die nodig zijn om het individualisme te beteugelen, aan het afbrokkelen waren (Bellah, 1985, 281 e.v.). Volgens Bellah zijn het met name de kerken die de voor een democratie noodzakelijke "republikeinse deugd" leren aan Amerikaanse burgers, of in Bellah's woorden: "... the real school of republican virtue in America ... was the church." (Bellah, 1998).

Putnam neemt de argumentatie van Bellah over. Hoewel hij in *Making Democracy Work* negatief is over de relatie tussen kerk en civil society, is hij later in *Bowling Alone* juist ronduit positief. Hij noemt religieuze betrokkenheid "a crucial dimension of civic engagement" (Putnam, 2000, 69). De reden is dat hij kerken beschouwt als bronnen van sociaal kapitaal, doordat ze ondersteuning geven aan de eigen leden en de bredere gemeenschap. Daarnaast leren mensen via participatie in kerken zogenaamde "civic skills" en morele waarden en raken ze sneller betrokken bij vrijwilligerswerk.

Andere auteurs denken op vergelijkbare wijze over het verband tussen sociaal kapitaal, kerken en civil society. Nancy Ammerman stelt in *Congregation and Community* dat kerken meer dan andere burgerlijke organisaties "civic functions" vervullen: "... the recognized moral character of congregations sets them apart from other civic organizations, giving them a place of special honor and responsibility." (Ammerman, 1997). Anton van Harskamp is iemand die, hoewel hij het niet over sociaal kapitaal heeft, ook onder deze laatste groep auteurs geschaard kan worden. Hij benadrukt dat religie bij uitstek geschikt is om de civil society te laten "geschieden".

2.5 Een eigen definitie

Na dit theoretische voorwerk, wordt het tijd om een eigen definitie van civil society te formuleren. Het is echter niet zo gemakkelijk om uit alle uiteenlopende meningen en gezichtspunten een goede definitie te destilleren. De definitie van Taylor vormt een goed aanknopingspunt voor een eigen formulering. Ik herhaal zijn definitie hier:

"(1) In a minimal sense, civil society exists where there are free associa-

tions that are not under tutelage of state power. (2) In a stronger sense, civil society exists where society as a whole can structure itself and coordinate its actions through such free associations. (3) As an alternative or supplement to the second sense, we can speak of civil society wherever the ensemble of associations can significantly determine or deflect the course of state policy." (Taylor, 1995, 208)

Interessant aan Taylors definitie is dat hij verschillende lijnen van denken over civil society weet te combineren in één definitie. Lid 1 van de definitie is beschrijvend en definieert de institutionele kern van civil society. Lid 2 en 3 bevatten het idee dat de civil society een wezenlijke macht heeft om de publieke opinie vorm te geven.

Volgens Taylor bestaat civil society minimaal uit lid 1, maar dat om werkelijk van civil society te kunnen spreken eigenlijk lid 2 en zelfs lid 3 nodig zijn. De civil society is altijd meer geweest dan privé verenigingen die alleen met zichzelf bezig zijn en geen politieke consequenties hebben. De civil society is historisch gezien een *publiek* domein, "... a pattern of public social life, and not just a collection of private enclaves." (Taylor, 1995, 219). Hoewel Taylor minder aandacht heeft voor het sociale niveau (uitgangspunt 3 en 4) is het wel mogelijk om voor mijn onderzoek een vergelijkbare 'tweetrapsdefinitie' te formuleren:

In een minimale zin is civil society een netwerk, gebaseerd op en bestaand uit (sociaal) kapitaal, van verenigingen van burgers die door henzelf gestelde doelen willen verwezenlijken. Dit netwerk is te onderscheiden, maar niet te scheiden van de overheid, de markt en de privé-sfeer. In een meer uitgebreide zin bevordert civil society de "beschaafdheid" van de samenleving door de communicatieve rationaliteit, solidariteit en / of spreading van macht te versterken.

Het eerste deel van de definitie duidt op de 'institutionele kern' van de civil society. Men denke hierbij aan kerken, voetbalclubs, vakbonden etc. Dit deel is centraal voor de vraag of een bepaalde organisatie wel of niet tot de civil society gerekend kan worden. Het tweede deel van de definitie bestaat uit de idealen die verschillende denkers aan het begrip civil society hebben verbonden.

Het is de vraag of de organisaties uit het eerste deel van de definitie een bijdrage leveren aan de civil society in uitgebreide zin. De door de organisaties zelf gestelde doelen hoeven niet per definitie in overeenstemming te zijn met de normen van "beschaafdheid" zoals die door civil society-theoretici, betrokkenen of door mijzelf zijn geformuleerd. Daarbij komt dat organisaties soms voldoen aan bepaalde idealen, maar niet aan andere, of alleen maar voor een bepaalde groep een gunstig effect hebben. Zou het om deze redenen niet beter zijn om een strikt empirische definitie te ontwerpen, waar het normatieve karakter van civil society ontbreekt? Nee, dat is niet zo.

Allereerst is het begrip civil society zozeer verweven met de geschiedenis en het politieke denken van Westerse samenlevingen dat het bijna onmogelijk is om civil society louter en alleen als een empirische werkelijkheid te omschrijven. De geschiedenis van civil society is zowel de ontwikkeling van een ideaal van "beschaafdheid" als de ontwikkeling van een maatschappelijke domein. Beide ontwikkelingen hebben altijd in nauwe wisselwerking met elkaar gestaan en waren soms moeilijk van elkaar te onderscheiden. Charles Taylor wijst erop dat de factoren die geleid hebben tot het ontstaan van een civil society nu eens ideeën en dan weer instituties waren, maar "... most often they are both at once: institutions and practices that incorporate their own self-interpretation." (Taylor, 1995, 210).

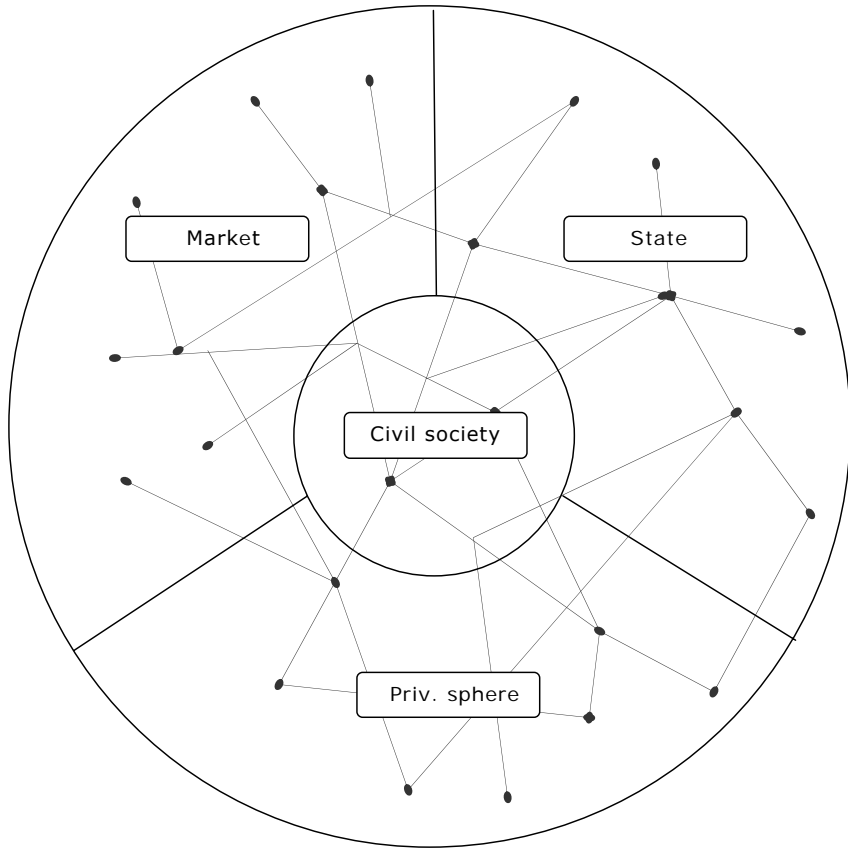
Ten tweede denk ik dat een louter empirische definitie van civil society minder relevant is voor onderzoek. Juist de idealen maken van civil society een "sensitizing concept" (Van Harskamp, 2001; Edwards en Foley, 1998), een begrip dat tot discussie aanzet en het onderzoek focust.

Het derde en misschien wel belangrijkste argument om de genoemde idealen een deel van de definitie te laten zijn is gelegen in het feit dat de civil society-idealens zelf een eigen empirische werkelijkheid vormen. In de volgende hoofdstukken – ik neem alvast een klein voorschot – zullen we zien dat eigen, contextuele varianten van civil society-idealens een belangrijke rol spelen in het handelen van de kerkelijke-opbouwprojecten. Zo is de gedachte dat christenen zouden moeten bijdragen aan het welzijn van Leidsche Rijn motivatie én splijtzwam voor beide kerkelijke-opbouwprojecten. Juist de dynamiek tussen theoretisch ideaal en empirische realiteit maakt civil society interessant. In het vervolg zal ik deze dynamiek proberen te benoemen met het begrippenpaar *emic* en *etic*. In de culturele antropologie wordt altijd een onderscheid gemaakt tussen definities en begrippen die een onderzoeker gebruikt in een bepaald veld (*etic*) en de definities en begrippen die in het veld zelf gebruikt worden (*emic*). Zo hebben de betrokkenen bij Kerk Zijn en RijnWaarde hun eigen *emic* ideeën over wat een "beschaafde samenleving" is.

Om bovenstaande redenen kies ik er voor om civil society op twee niveaus te operationaliseren. Deze definitie kan beide kanten van civil society verenigen zonder ze te verwarren en biedt daarom een goed uitgangspunt voor onderzoek. Het eerste niveau is het vertrekpunt, terwijl het tweede niveau functioneert als een voortdurende, 'smaakmakende' vraag die het onderzoek richting geeft. Deze tweeslag is te zien in de vraagstelling en de uitwerking hiervan. In de empirische hoofdstukken gebruik ik civil society in de minimale zin, hoewel civil society in uitgebreide zin nooit ver weg is.

Civil society in minimale zin bestaat natuurlijk niet op zichzelf: er zijn andere maatschappelijke domeinen waar de civil society mee verbonden is. In overeenstemming met het hedendaags gebruik van het begrip, onderscheid ik naast civil society de domeinen van de overheid, de markt en de privé-sfeer. Het begrip "sociale infrastructuur" gebruik ik om dit hele maatschappelijke netwerk te be-

schrijven. Voor de duidelijkheid heb ik civil society en de andere domeinen in schema gezet, zie figuur 2.4.



Figuur 2.4: de sociale infrastructuur in schema

Met dit concept van civil society ga ik in de volgende hoofdstukken in op de vraag hoe er in Leidsche Rijn een civil society ontstaat en welke plaats de kerkopbouwprojecten hierin hebben.

Hoofdstuk 3

Leidsche Rijn

“Gelukkig kun je niet sturen als overheid.”
– Van Zomeren, wethouder van Leidsche Rijn

3.1 Inleiding

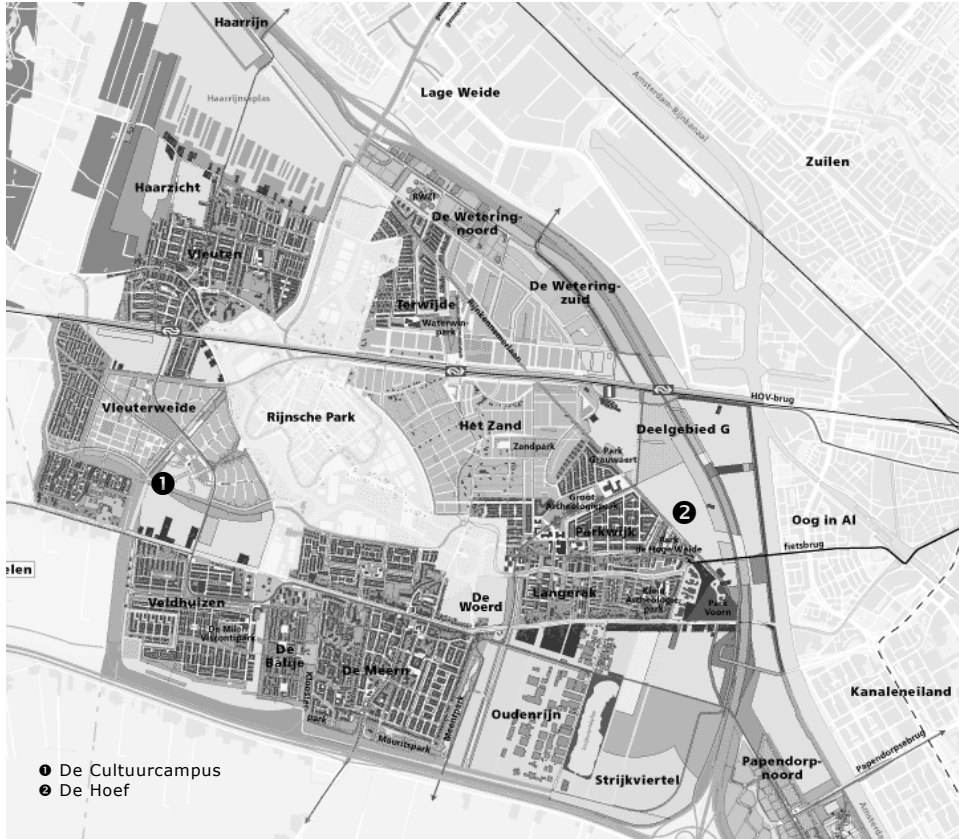
In dit hoofdstuk geef ik een overzicht van de opbouw van de sociale en fysieke infrastructuur van Leidsche Rijn¹, op basis van welke visies en naar aanleiding van welke problemen dit wordt gedaan en welke rol de overheid, maatschappelijke organisaties en kerken daarin spelen.

Dit hoofdstuk is gebaseerd op materiaal dat ik vergaard heb gedurende mijn veldwerkperiode door middel van interviews, observaties en informele gesprekken met betrokkenen. Daarnaast heb ik gebruik gemaakt van verschillende rapporten, folders en andere documenten van de gemeente Utrecht, van aan de gemeente verbonden instellingen, of van onafhankelijke derden.

3.2 Leidsche Rijn – een overzicht

De nieuwbouwwijk Leidsche Rijn wordt gebouwd ten westen van Utrecht, rondom de dorpen Vleuten en De Meern. Leidsche Rijn wordt omgeven door twee

¹In het dagelijkse spraakgebruik kan Leidsche Rijn naar verschillende gebieden verwijzen: (1) naar het hele plangebied, inclusief het gebied van de voormalige gemeente Vleuten - De Meern, (2) naar de oostkant van het gebied wat tegenwoordig in officiële documenten “wijk 9, Leidsche Rijn” wordt genoemd en (3) naar alle nieuwbouwwijken in het plangebied, ook in Vleuten - De Meern. In dit hoofdstuk bedoel ik met “Leidsche Rijn” het gehele plangebied, dus wijk 9 en 10. De term “Leidsche Rijn-Oost” reserveer ik voor wijk 9 - dus anders dan de officiële benaming. Met “nieuwbouw” bedoel ik alle wijken binnen het plangebied die sinds de start van Leidsche Rijn gebouwd zijn. Met de “oudbouw” doel ik op bebouwing die er eerder al was, dus de dorpen en de bebouwing in het buitengebied.



Figuur 3.1: Leidsche Rijn

snelwegen, de A2 en de A12, en het Amsterdam-Rijnkanaal. Het is de bedoeling dat er zo'n 80.000 mensen in het gebied komen te wonen in 30.000 nieuwe huizen². Leidsche Rijn zal voor het grootste deel gaan bestaan uit woonwijken, maar er staat ook 720.000 m² kantoorruimte gepland en 270 hectare bedrijfsterrein. Op een aantal plekken worden nieuwe stadscentra gerealiseerd, met winkels, cafés en uitgaansgelegenheden. Het is de bedoeling dat het "Leidsche Rijn Centrum", dat dicht tegen de spoorlijn Utrecht - Den Haag en de A2 ligt, het "tweede oog van Utrecht" wordt, met een belangrijke functie voor de Randstad (Gemeente Utrecht: Projectbureau Leidsche Rijn, 2003a, 18).

De planning voor de bouw van Leidsche Rijn startte in 1994. De gemeente Utrecht en de toen nog zelfstandige gemeente Vleuten - De Meern riepen gezamenlijk een projectorganisatie in het leven, die de plannen voor Leidsche Rijn moest uitwerken. In 1995 verscheen dit plan als *Masterplan Leidsche Rijn*. Uiteindelijk zal Leidsche Rijn bestaan uit 18 deelwijken, met namen als Langerak, Vleuterweide, Parkwijk, die in een halve cirkel rondom een centraal park, Leidsche Rijn Park geheten, zullen komen te liggen (zie figuur 3.1). Als alles gaat zoals gepland, is Leidsche Rijn in 2015 een "stad zo groot als Leeuwarden"³.

3.2.1 Uitgangspunten

Het Masterplan noemt drie uitgangspunten die de vormgeving van Leidsche Rijn bepalen, namelijk identiteit, duurzaamheid en compactheid. In het kader van het uitgangspunt "identiteit" worden veel van de landelijke en historische elementen in Leidsche Rijn geïntegreerd in de nieuwbouw. Een voorbeeld is de Groene Dijk, een licht kronkelende weg met veel wilgen langs de slootkant waaraan nu flats én oude boerderijen staan. Verder worden de heggen, die vroeger de vele fruitboomgaarden in het gebied tegen de wind beschermden, veelal intact gelaten en zijn er verenigingen opgericht van nieuwe bewoners die de boomgaarden onderhouden.

De aandacht voor duurzaamheid blijkt onder andere in de gebruikte materialen en de wijze van bouwen. Zo zijn de brugleuningen in de wijk Langerak gemaakt van glimmend roestvrij staal en wordt er geprobeerd de voorzieningen "multifunctioneel" op te zetten. Dat betekent dat in één gebouw meer voorzieningen en functies "geclusterd" zijn, zodat men geld kan besparen door ruimtes voor verschillende doeleinden te gebruiken. Vanuit het uitgangspunt "compactheid" proberen de gemeente en de andere betrokken partijen om Leidsche Rijn een stedelijk karakter te geven en een onderdeel van de hele stad Utrecht te maken. Naast de rijtjeshuizen die overheersen, zijn er flats en grote villa's te vinden. Leidsche Rijn moet "aantrekkelijk en bereikbaar" (Gemeente Utrecht: Projectbureau Leid-

²Veel van de hier genoemde gegevens zijn afkomstig van de officiële website van Leidsche Rijn, www.leidscherijn.nl, onder het menu "feiten & cijfers".

³Een in Leidsche Rijn veel gebezigde slogan, die oorspronkelijk uit het Masterplan (Spangenberg, 1995) komt.

sche Rijn, 2003a, 7) zijn voor mensen uit de oude stad. Om deze reden wordt de A2 overkapt en worden er twee nieuwe bruggen over het Amsterdam-Rijnkanaal gebouwd. Bepaalde voorzieningen, zoals middelbare scholen, sportaccommodaties en een ziekenhuis, worden naar Leidsche Rijn verplaatst. Verder is de opzet dat Leidsche Rijn een overloop wordt voor de te volle woningmarkt in de oude stad: vooral Utrechters moeten in Leidsche Rijn gaan wonen. Dat werkt overigens goed: in ieder geval tot 2002 was rond de 85% van de nieuwe bewoners afkomstig uit de regio, met name uit de stad Utrecht (Gemeente Utrecht: Bestuursinformatie, 2002a, 1).

Ook met behulp van kunst probeert de gemeente om de Leidsche Rijners eraan te herinneren dat ze Utrechters zijn. Gedurende enkele maanden in 2002 stonden in Leidsche Rijn de oude oranje stoeltjes uit het stadion van FC Utrecht dat op dat moment gerenoveerd werd. Alle stoeltjes, die op de vreemdste plekken te vinden waren, keken richting de Dom, de beeldbepalende kerk van Utrecht. De Amerikaanse kunstenaar Denis Adams had bedacht dat dit de integratie van Leidsche Rijn binnen Utrecht zou bevorderen, doordat het “een relatie legt” tussen het “oude en nieuwe Utrecht”⁴. Of dat gelukt is, blijft natuurlijk de vraag. De meeste bewoners van Leidsche Rijn die ik in die tijd sprak, vonden het in ieder geval verspilling van het geld. . .

Aanvankelijk was het de bedoeling dat Leidsche Rijn zo milieuvriendelijk mogelijk gebouwd zou worden. Een voorbeeld is het watersysteem dat erop gericht is om water in het ecosysteem van Leidsche Rijn zelf te behouden, in plaats van af te voeren via het riool. In enkele wijken van Leidsche Rijn kan men zogenaamde “wadi’s” – lager gelegen grasvelden, waarin overtollig water kan lopen – en speciale (dure!) waterdoorlatende bestrating vinden. Onder druk van praktische problemen en een minder gunstig economisch klimaat zijn echter met name de milieudoelstellingen naar beneden geschroefd (Gemeente Utrecht: Projectbureau Leidsche Rijn, 2003a, 42). Een gevolg hiervan is dat het Leidsche Rijn Park, het “grootste stadspark van Nederland” (Loderichs, 2001), kleiner wordt dan gepland. De gemeente snoept grond aan de randen van het park af voor woningen om de begrotingsproblemen op te lossen.

3.2.2 De fysieke infrastructuur

30.000 nieuwe huizen bouwen; het is niet moeilijk voor te stellen dat alleen al het plannen van een dergelijke opdracht een enorme klus is. Martijn Hoepman, werkzaam als “duurzaamheidsmanager” van het projectbureau Leidsche Rijn, becijferde tijdens de cursus “Leidsche

⁴Citaat afkomstig van de website van *Beyond Leidsche Rijn, de Vinex-opgave voor de kunst*, www.beyondutrecht.nl

Rijn voor Beginners” dat er elke week 75 toiletputten – een vrachtwagen vol – in Leidsche Rijn geïnstalleerd moeten worden om op schema te blijven. Als er één week geen toiletputten Leidsche Rijn binnenkomen, ontstaan er direct problemen in de planning. Want een huis zonder toiletput kan niet verkocht worden. Niet zonder reden is Martijn Hoepman de enige duurzaamheidsmanager en heeft hij een tiental collega’s die zich bezig houden met, zoals hij het zelf noemt, “de wereld van beton, staal en planning.”

Zoals het een goede nieuwbouwwijk betaamt, staat in Leidsche Rijn alles in het teken van het bouwen. Dat is niet verwonderlijk: anders dan in langzaam gegroeide wijken, moet een nieuwbouwwijk als Leidsche Rijn in één keer opgebouwd worden.

De opbouw vindt plaats op basis van een uitgebreide planning vooraf en momenten van evaluatie tussendoor. In het geval van Leidsche Rijn is de oorspronkelijke basis van het bouwconcept het *Masterplan Leidsche Rijn* (Spangenberg, 1995). De preciezere invulling en ontwikkeling van de wijken gebeurt op basis van een aantal documenten, waaronder de *Ontwikkelingsvisie* (Gemeente Utrecht: Projectbureau Leidsche Rijn, 1997) en de *Structuurschets* (Gemeente Vleuten-De Meern, 1997) voor geheel Leidsche Rijn en de zogeheten Stedenbouwkundige Programma’s van Eisen en de Stedenbouwkundige Plannen voor de deelwijken van Leidsche Rijn. In de *Actualisatie Ontwikkelingsvisie* (Gemeente Utrecht: Projectbureau Leidsche Rijn, 2003a) is de oorspronkelijk Ontwikkelingsvisie aangepast aan “maatschappelijke ontwikkelingen en voortschrijdend inzicht” (Gemeente Utrecht: Projectbureau Leidsche Rijn, 2003a, 7).

De gemeente lijkt in eerste instantie degene die de meeste zeggenschap heeft over wat er met een nieuwbouwwijk gebeurt, maar dit is slechts ten dele het geval. De gemeente is de enige die middels bestemmingsplannen kan besluiten wat er gebouwd moet worden. In de planning en uitvoering van de bouwwerkzaamheden is ze echter sterk afhankelijk van de afspraken die met de bouwpartners zijn gemaakt. De partners zijn de ontwikkelaars (de bouwbedrijven), maar ook het Rijk en maatschappelijke instellingen zoals woningstichtingen en ziekenhuizen.

In het geval van Leidsche Rijn is de sturing van de gemeente Utrecht op de nieuwbouw nog iets ongunstiger, wat ook haar weerslag heeft op de opbouw van de sociale infrastructuur. Het belangrijkste probleem⁵ is dat de ontwikkelaars in Leidsche Rijn al in een vroeg stadium een voor hen gunstige positie hebben verworven en dat de gemeente Utrecht contracten heeft afgesloten die slechts “beperkte sturingsmogelijkheden” (Berenschot, Universiteit Utrecht en het Utrechts Nieuwsblad, 2002) geven. Een aantal grote bouwbedrijven heeft grote stukken in Leidsche Rijn opgekocht toen net bekend was dat dit een Vinex-locatie zou worden, waardoor de gemeente vanaf het begin in een slechte onderhandelingspositie

⁵Ik baseer me hier en in het volgende voornamelijk op de Leidsche Rijn Monitor van 2002 en 2003 (Berenschot, Universiteit Utrecht en het Utrechts Nieuwsblad, 2002, 2003)

zat. De gemeente heeft “typische onderhandelingscontracten” (Berenschot, Universiteit Utrecht en het Utrechts Nieuwsblad, 2002) afgesloten, waarbij zij moeilijk wijzigingen in de afspraken kan maken op grond van veranderende omstandigheden. En in de woningmarkt is sinds midden jaren negentig het nodige veranderd. De afspraken – over de woningproductie, de marges etc. – die gemaakt zijn in de gouden tijden van de woningmarkt begonnen te knellen voor de gemeente toen de woningmarkt terugliep. De gemeente is financieel afhankelijk van de verkoop van woningen, waardoor er een groot gat in de begroting dreigt te komen: in 2002 leek het verlies op de grondexploitatie op 80 miljoen euro in 2015 uit te komen. Daardoor treden er vertragingen in de bouw van voorzieningen op en wordt het algehele niveau van voorzieningen verlaagd; de voorzieningen moeten immers betaald worden uit de winst op huizen. Overigens is de gemeente erin geslaagd in de loop van 2002 tot een “herijking” van de afspraken te komen, waardoor de financiële positie verbeterd kon worden. Het Utrechts Nieuwsblad constateerde in 2003 echter nog steeds dat de bouw van huizen ook bij de nieuwe verwachtingen achter blijft lopen en stelde dat er in 2015 een gat van 62 miljoen euro zal zijn (Andriessen, 2003a).

3.2.3 Vleuten en De Meern

Oorspronkelijk was het de bedoeling dat Leidsche Rijn door twee gemeentes gebouwd zou worden. Het westelijke deel van Leidsche Rijn zou bebouwd worden onder verantwoordelijkheid van Vleuten-De Meern. Het oostelijke deel, dat bij Vleuten - De Meern hoorde, zou bij Utrecht worden gevoegd; op dit deel zou Utrecht dan woningen bouwen. Op het laatste moment werd echter door de Provinciale Staten (onder druk van de gemeente Utrecht) bepaald dat heel Vleuten - De Meern geannexeerd moest worden door Utrecht. Ondanks grote protesten in de twee dorpen, is het gebied in januari 2001 bij Utrecht gevoegd. Deze annexatie heeft veel kwaad bloed gezet bij de Vleutenaren en de Merenezen.

Vleuten en De Meern vormen een opvallend element in Leidsche Rijn. De oude bebouwing – van de dorpen en van het buitengebied – maakt dat Leidsche Rijn soms amper op een nieuwbouwwijk lijkt. Beide dorpen hebben rond de 10.000 inwoners en kennen een uitgebreid gemeenschapsleven. Er zijn veel voorzieningen, zoals winkels, kerken etc. in het gebied zelf aanwezig: de bewoners van Leidsche Rijn zijn niet alleen op Utrecht aangewezen voor hun dagelijkse boodschappen. De indeling tussen oud en nieuw is ook aanwezig in de opzet van de sociale infrastructuur en speelt een invloedrijke rol in de door mij onderzochte kerkelijke opbouwprojecten.

3.2.4 De kerken

Leidsche Rijn kent een behoorlijk aantal kerken. In de oude dorpen waren reeds zeven kerken⁶ aanwezig: de gereformeerde kerk van Vleuten - De Meern, de hervormde gemeente Vleuten - Haarzuilens, de hervormde gemeente De Meern, de rooms-katholieke parochies Onze Lieve Vrouwe ten Hemelopneming De Meern en de St. Willibrordus parochie Vleuten, de Gereformeerde Kerk Vrijgemaakt Vleuten en de evangelische gemeente "De Fontein". Voor de nieuwbouw zijn een drietal kerkelijke opbouwprojecten gestart: Kerk Zijn in Leidsche Rijn, RijnWaarde en De Hoeksteen, een initiatief van de Gereformeerde Gemeenten. In mijn veldwerk heb ik gefocust op Kerk Zijn en RijnWaarde.

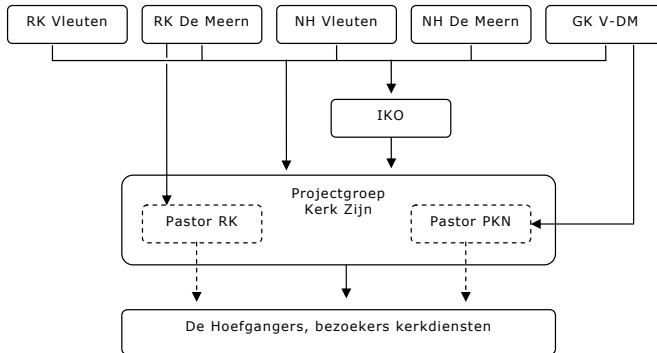
Kerk Zijn

De eerste vijf genoemde kerken werken samen in het IKO, het Interkerkelijk Overleg Vleuten - De Meern. Dit oecumenische overlegorgaan fungeert al sinds het begin van de jaren '70 als een platform waarop de kerken van Vleuten - De Meern kwesties die hen gezamenlijk aangaan bespreken en van waaruit af en toe gezamenlijke activiteiten worden georganiseerd. De vijf kerken die deelnemen aan het IKO hebben gezamenlijk "Kerk Zijn" gestart. Dit project wordt geleid door de projectgroep, die bestaat uit twee vertegenwoordigers per kerk. Later zijn bij de projectgroep twee opbouwwerkers / pastores van protestantse en katholieke huize en een vertegenwoordiger uit de nieuwbouw gevoegd.

Kerk Zijn is bedoeld om de "presentie"⁷ van de kerken vorm te geven in de nieuwbouw. De vijf kerken willen gezamenlijk een geloofsgemeenschap opbouwen die gericht is op het welzijn van alle nieuwe bewoners. Sinds 1999 worden er in de nieuwbouw oecumenische vieringen gehouden, waarin de pastores samen voorgaan. Gedurende mijn veldwerk gingen wekelijks ongeveer 40 mensen naar de vieringen van Kerk Zijn, terwijl er in totaal rond de 100 mensen, zowel nieuwbouwbewoners als mensen uit de oudbouw, betrokken waren bij het project. Na verschillende conflicten zijn de oecumenische vieringen ingeruild voor aparte diensten. Midden 2002 is de projectgroep opgeheven en is er een aparte rooms-katholieke deelparochie en een protestantse wijkgemeente voor Leidsche Rijn-Oost opgericht. Deze houden tweewekelijks respectievelijk wekelijks diensten in een tot kerk verbouwde boerderij "De Hoef" aan de rand van de wijk Langerak.

⁶Tijdens en na mijn veldwerk is het kerkelijk landschap in Leidsche Rijn nogal veranderd. De gereformeerde kerk en hervormde gemeenten van Vleuten en De Meern zijn samengegaan tot één gemeente van de Protestantse Kerk Nederland (PKN). De gereformeerde kerk Vleuten - De Meern is verdeeld over de twee hervormde gemeentes in Vleuten en De Meern. Daarbij is een derde wijkgemeente in Leidsche Rijn-Oost gesticht. De rooms-katholieke parochies hebben een zelfde ontwikkeling gekend: de parochies van Vleuten en De Meern werden samengevoegd tot één parochie en er werden drie deelparochies voor Vleuten, De Meern en Leidsche Rijn-Oost gevormd. Ik ga in het hiernavolgende uit van de situatie aan het begin van mijn veldwerk.

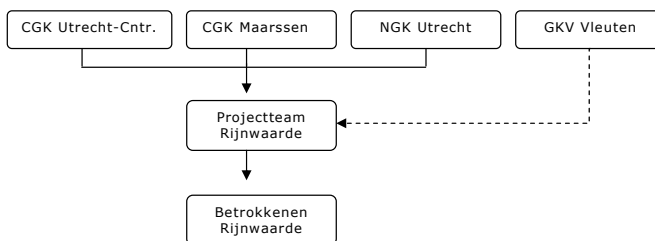
⁷Ik kom uitgebreid terug op deze term in 4.2.



Figuur 3.2: organigram Kerk Zijn (tot 2002)

RijnWaarde

RijnWaarde is een vergelijkbaar initiatief als Kerk Zijn, maar dan opgezet vanuit Utrecht. Een aantal gemeenten uit de kleinere en orthodoxere gereformeerde kerkgenootschappen⁸ werken hierin samen en wel de Christelijke Gereformeerde kerk (CGK) van Utrecht-Centrum, de CGK van Maarssen en de Nederlands Gereformeerde Kerk (NGK) van Utrecht. De Vrijgemaakte Gereformeerde Kerk (GKV) van Vleuten nam officieel niet deel aan het initiatief, maar raakte er in een later stadium wel nauw bij betrokken.



Figuur 3.3: organigram RijnWaarde

RijnWaarde is met een dubbel doel gestart: enerzijds om de gelovigen die in de nieuwbouw komen wonen een geestelijk onderdak te verlenen en anderzijds om het goede nieuws van het evangelie in Leidsche Rijn te brengen. Het motto

⁸Voor een overzicht van alle verschillende gereformeerde stromingen en hun kenmerken, zie *Gereformeerden in meervoud* (Dekker en Peters, 1989)

van het project, dat op folders, in het logo etc. te zien valt, is “het evangelie in Leidsche Rijn”. RijnWaarde wordt geleid door een projectteam van mensen die voornamelijk zelf in de nieuwbouw wonen. Na een kleine twee jaar voorbereiding is het project in 2001 gestart met twee gemeentekringen en jeugdwerk. Sinds 2003 worden er maandelijks gezinsdiensten georganiseerd en in 2005 is RijnWaarde begonnen met ‘gewone’ wekelijkse diensten op zondagochtend. RijnWaarde is gestaag gegroeid van 25 mensen die in het begin betrokken waren, naar zo’n 70 die bij de wekelijkse vieringen aanwezig zijn.

3.3 De sociale infrastructuur

Naast een fysieke infrastructuur wordt er in Leidsche Rijn een sociale infrastructuur opgebouwd. Of beter: deze is aan het groeien. Want anders dan de fysieke infrastructuur valt de sociale infrastructuur niet zomaar te plannen en te bouwen. Hoe ziet de sociale infrastructuur die zich in Leidsche Rijn ontwikkelt eruit?

3.3.1 Sociale actoren

Bij de vormgeving van de sociale infrastructuur van de nieuwbouw zijn een aantal actoren te onderscheiden. Allereerst de gemeente die verantwoordelijk is voor de planning van de voorzieningen, de huizen etc. en de uitvoering van allerhande sociale taken. Leidsche Rijn is officieel opgedeeld in twee wijken: wijk 9 Leidsche Rijn(-Oost) en wijk 10 Vleuten - De Meern. De dagelijkse gang van zaken in Leidsche Rijn wordt gestuurd door twee wijkbureau’s (voor elke wijk één) en het projectbureau. Het projectbureau is verantwoordelijk voor de ontwikkeling van de nieuwbouw. Als een wijk af is wordt deze overgedragen aan het wijkbureau.

De voormalige gemeente Vleuten - De Meern is nog duidelijk aanwezig in Leidsche Rijn. De burgemeester en de politieke partijen zijn verdwenen of verhuisd naar het centrum van Utrecht, maar een groot gedeelte van het ambtenarenapparaat is nog aanwezig. Het oude gemeentehuis is het wijkbureau van wijk 10 geworden – met extra bevoegdheden zoals het vernieuwen van paspoorten, dit om het leed van de annexatie enigszins te verzachten. Niet de burgemeester, maar de “wijkmanager” zwaait hier nu de scepter.

Naast de gemeente zijn er allerlei semi-overheidsorganisaties actief in Leidsche Rijn, vaak afkomstig uit Utrecht en Vleuten - De Meern. Een voorbeeld hiervan is het Mesos Medisch Centrum uit Utrecht dat een nieuw ziekenhuis in Leidsche Rijn gaat bouwen. Een belangrijke instelling op het terrein van welzijn is de Stichting Maatschappelijke Ontwikkeling Leidsche Rijn (SMOL) die in het oostelijke deel van Leidsche Rijn (wijk 9) verantwoordelijk is voor maatschappelijk werk, kinderopvang, jeugdwerk, cultuur en vrije tijd. In wijk 10 is de al langer bestaande Stichting Integraal Welzijn (SIW), verantwoordelijk⁹.

⁹Sinds de annexatie van Vleuten - De Meern bestaan er al plannen om het welzijnswerk anders te

Een instelling tussen de overheid en de burgers in, is de wijkraad. Dit is een commissie van bewoners die een contactpunt met de wijk vormt voor de gemeente. De wijkraad wordt door de gemeente ingesteld, overigens niet alleen in Leidsche Rijn maar ook in de andere wijken van Utrecht. Het doel van de wijkraad is om te luisteren naar “wat er in de wijk leeft” en dat door te geven, gevraagd of ongevraagd, aan de gemeente. Bewoners kunnen via de wijkraad en bewonersverenigingen invloed uitoefenen op het beleid van de gemeente. De wijkraad is echter nadrukkelijk niet bedoeld als een politiek orgaan. Burgers hebben op persoonlijke titel zitting in de wijkraad, niet namens een belangengroep of iets dergelijks¹⁰.

In de nieuwbouw van Leidsche Rijn begint langzaam iets van een lokale middenstand te ontstaan, maar een factor van betekenis in de sociale infrastructuur is deze nog niet. In 2002 kwamen de eerste noodsupermarkten, die later een vaste stek kregen. Hetzelfde geldt voor andere winkels en voorzieningen, zoals apothekers. Toch blijft Leidsche Rijn de eerste tijd vooral een uitgestrekte “woonvlakte”: het commerciële centrum is een van de laatste projecten die worden opgeleverd. Vleuten - De Meern kent wel een uitgebreide middenstand.

Een vierde groep van actoren zijn de bewoners van Leidsche Rijn zelf en de verenigingen die zij met elkaar hebben opgericht. Dit zijn kerken, culturele organisaties, vrije-tijdsverenigingen, sportverenigingen etc. Opvallend, maar niet verwonderlijk, is dat de verenigingen die in de nieuwbouw gestart worden meestal verenigingen zijn die met wonen te maken hebben: bewonersverenigingen, kopersverenigingen, verenigingen van eigenaren en buurtverenigingen.

3.3.2 Oud en nieuw

Op allerlei manieren werkt het onderscheid tussen oudbouw en nieuwbouw door in Leidsche Rijn. Ook in de sociale infrastructuur.

Eén verschil heeft te maken met de manier waarop voorzieningen zijn ontstaan in beide gebieden. In de dorpen zijn veel voorzieningen in de loop van de tijd ontstaan, vaak op initiatief van het maatschappelijk middenveld als er behoefte aan was. In de nieuwbouw daarentegen is de gehele sociale infrastructuur in principe van tevoren gepland. Hoewel de opbouw verspreid wordt over 15 jaar en gepaard gaat met uitgebreid overleg met maatschappelijke partners, inspraakrondes met burgers, herijkingen van de plannen etc., blijft het een feit dat Leidsche Rijn voordat de eerste paal geslagen was al op de tekentafel uitgedacht was, inclusief het aantal

organiseren. Het leek erop dat SIW en SMOL samengevoegd zouden worden. Uiteindelijk is de SMOL echter gefuseerd met de welzijnsorganisatie van Utrecht Zuid-West tot een nieuwe organisatie, Doenja geheten. De SIW is samengegaan met de ouderenwelzijnsorganisatie van Vleuten - De Meern in de Stichting Welzijn De Haar. Ik ga in mijn beschrijving uit van de situatie zoals die bestond in 2002.

¹⁰De wijkraad is een vrij nieuw fenomeen. Ze is een gevolg van het beleid van met name de politieke partij Leefbaar Utrecht om directer contact met de burger te hebben. De opzet om een niet-politiek klankbord te creëren is niet helemaal van de grond gekomen. Sommige wijkraden, zoals de wijkraad van Vleuten - De Meern, functioneren als een belangenorganisatie voor de wijk.

benodigde scholen, huizen, zwembaden, winkelcentra en zelfs “ruimten voor levensbeschouwelijke beleving” (Spangenberg, 1995, 123). De planning, regie en uitvoering van deze opbouw is in handen van de betrokken overheden en van marktpartijen. Het lokale maatschappelijke middenveld is hier niet bij betrokken – zoals dat vroeger wél het geval was in Vleuten - De Meern.

Een tweede verschil tussen de nieuwbouw en de dorpen is de manier waarop bepaalde voorzieningen functioneren. In de nieuwbouw zijn de sociale voorzieningen in handen van, wat ik noem, “professionals”: mensen voor wie maatschappelijke participatie in Leidsche Rijn hun baan is. Een voorbeeld hiervan vormen de SIW (oudbouw) en de SMOL (nieuwbouw, zie p. 50). De SMOL probeert een ruim pakket aan professionele diensten aan te bieden. Hieronder vallen diensten als kinderopvang, een maaltijdservice en activiteiten voor jongeren. De SIW gaat meer uit van het “club- en buurthuiswerk”-principe. Bij de SIW zijn sociale werkers (maatschappelijke werkers, jongerenwerkers) actief, die projecten opzetten van en voor de buurt. De SIW werkt veel met vrijwilligers en heeft een kleinschaliger aanbod van diensten¹¹.

Een ander voorbeeld zijn de gebouwen die in de nieuwbouw en de dorpen ter beschikking staan aan verenigingen en andere groepen. In Vleuten - De Meern staat een aantal verenigingsgebouwen, zoals De Schalm en het Verenigingsgebouw, die verschillende gemeenschapsfuncties hebben, zoals het bieden van ruimte voor verenigingen (van de toneelgroep tot de Drentse Vereniging) en activiteiten (van de tienerdisco tot oud papier inzamelen). In de nieuwbouw staan dergelijke gebouwen niet, ondanks een grote vraag. In Langerak (Leidsche Rijn-Oost) is er alleen het “Kindercluster Voorn”, een groot gebouw waar allerlei voorzieningen geclusterd zijn, zoals een aantal basisscholen (openbaar, protestants-christelijk en rooms-katholiek), een kinderdagverblijf, peuterspeelzaal, sportzalen, een vergaderruimte, ateliers voor cursussen, een voetbalveld en een ontmoetingsruimte. Anders dan de verenigingsgebouwen is het Kindercluster Voorn door de overheid gebouwd en wordt het op een professionele basis uitgebaat door de SMOL. Dit weerspiegelt zich in de prijzen. De prijs voor het gebruik van een ruimte ligt in het Kindercluster ongeveer drie keer zo hoog als in De Schalm¹².

Een derde verschil tussen oud en nieuw is de afstand tussen de politiek c.q. de overheid en de wijk. Vleuten - De Meern was tot de annexatie in 2001 een zelfstandige gemeente. Dat betekent dat de overheid en politiek, de civil society en de andere domeinen van de sociale infrastructuur (zie mijn schema uit hoofdstuk 2, 40) zich veel meer op het zelfde lokale niveau bevonden en dus op veel minder grote afstand van elkaar stonden. In Vleuten - De Meern heeft zich zo een sociale

¹¹Dit is overigens ook uit de nood geboren. De SMOL heeft een ruime financiële positie omdat de gemeente Utrecht heeft besloten dat van de opbrengst van elk verkocht huis een gedeelte gebruikt wordt om de sociale opbouw te financieren. De voormalige gemeente Vleuten - De Meern heeft dit niet gedaan. De SIW wordt uit de normale begroting betaald. Een gevolg is dat haar budget niet gelijk is meegegroeid met het aantal nieuwe huizen in het Vleuten en De Meernse gedeelte van Leidsche Rijn.

¹²Bron: locatiemanagers van De Schalm en Kindercluster Voorn, april 2004.

infrastructuur ontwikkeld waarbij politici, ambtenaren, leden van verenigingen, schoolhoofden en andere "local influentials" (Merton, 1957, 387) nauw contact met elkaar hadden. Sinds de annexatie is de gemeente, of althans het politieke deel daarvan, op grotere afstand, op bovenlokaal niveau komen te staan. Leidsche Rijn is 'slechts' een wijk, niet meer een gemeente met een eigen politieke vertegenwoordiging. Beslissingen over Leidsche Rijn worden gedaan op basis van stedelijke belangen: op een hoger niveau, dat niet direct met de wijk verbonden is.

In de nieuwbouw is de rol van de overheid in de sociale infrastructuur veel dominanter. Terwijl in voormalig Vleuten - De Meern de overheid veel contacten had met het maatschappelijk middenveld en hier in zekere zin van afhankelijk was, wordt in Leidsche Rijn een structuur opgebouwd waarin de civil society slechts een secundaire rol heeft. De sociale 'markt' wordt door professionals afgedekt. Het is niet nodig om een structuur van verenigingen en stichtingen in het leven te roepen om bepaalde maatschappelijke functies, zoals onderwijs en zorg, uit te voeren.

In Vleuten - De Meern zijn de sociale voorzieningen meer geïntegreerd in het verenigingsleven en meer gebaseerd op vrijwilligerswerk en is er meer samenwerking tussen overheid en civil society. In het volgende hoofdstuk ga ik uitgebreid in op een initiatief van een aantal maatschappelijke organisaties die gezamenlijk een "Cultuurcampus" - één gebouw waarin verschillende maatschappelijke functies gecombineerd worden - willen bouwen. Aan het initiatief nemen de muziekschool van Vleuten en omstreken, de openbare bibliotheek van Vleuten, het F. H. de Bruijne Lyceum uit Utrecht en de protestantse en rooms-katholieke kerken van Vleuten en De Meern deel. Het is geen toeval dat dit initiatief oorspronkelijk in de gemeente Vleuten - De Meern gestart is. Het project kon ontstaan omdat de lokale maatschappelijke organisaties en de voormalige gemeente Vleuten - De Meern intensief contact met elkaar hadden.

3.3.3 Civil society in cijfers

Om een beter beeld te kunnen schetsen van de organisatie van de civil society in Leidsche Rijn heb ik geprobeerd om kwantitatieve gegevens te verzamelen over Leidsche Rijn. Dit is maar ten dele gelukt. Er is een ruim aanbod van cijfermateriaal beschikbaar via Bestuursinformatie van de Gemeente Utrecht (Gemeente Utrecht: Bestuursinformatie, 2002b, 2004, 2005a,b; Gemeente Utrecht: Bestuursinformatie) en de onderzoeken van Oedzge Atzema in de Leidsche Rijn Monitoren (Berenschot, Universiteit Utrecht en het Utrechts Nieuwsblad, 2000, 2001, 2002, 2003; AT Osborne, Universiteit Utrecht en het Utrechts Nieuwsblad, 2004). In geen van de onderzoeken zijn echter verenigingen zelf bron van onderzoek. Hoeveel verenigingen er in Leidsche Rijn zijn, hoeveel mensen daar aan meedoen, om wat voor verenigingen het gaat etc. is niet onderzocht¹³. Het meeste onderzoek

¹³Het is veelzeggend dat de gemeente in haar onderzoek weinig aandacht voor de civil society heeft. Uit andere documenten blijkt eveneens dat in de visie van de gemeente de civil society geen rol speelt

bestaat uit opinieonderzoek, waarbij de mening van de bewoners wordt gevraagd over onderwerpen als sociale cohesie, veiligheid en het niveau van voorzieningen. De laatste tijd is er meer aandacht voor civil society-achtige onderwerpen zoals betrokkenheid bij vrijwilligerswerk en politieke participatie, maar ook hier geldt dat individuen het onderwerp van analyse zijn, niet de verenigingen zelf. Deze onderzoeken lijden aan hetzelfde 'euvel' als de onderzoeken naar sociaal kapitaal (zie p. 32): ze beperken zich tot het "individuele analyseniveau" (Dekker en de Hart, 2002). Een en ander betekent dat er moeilijk vanuit kwantitatieve gegevens een beeld gegeven kan worden van de civil society in Leidsche Rijn. Toch valt er wel iets te zeggen.

Allereerst heb ik met behulp van de gemeentegids op basis van postcode geturfd hoeveel verenigingen actief zijn in Leidsche Rijn. Op 40.000 inwoners (Gemeente Utrecht: Bestuursinformatie, 2005b, 82,90) zijn er zo'n 175 verenigingen. Opvallend is dat verreweg de meeste verenigingen zich in wijk 10, Vleuten - De Meern, bevinden: er zijn hier ongeveer vijf maal zoveel verenigingen te vinden als in Leidsche Rijn-Oost¹⁴. Het onderscheid tussen oud en nieuw is dus duidelijk terug te vinden in het verenigingsleven. Het gaat hier grotendeels om verenigingen die zich op Leidsche Rijn oriënteren, dus niet om nationale of regionale verenigingen die toevallig hun postadres in Leidsche Rijn hebben. Dat blijkt uit de naamgeving: in ongeveer de helft van de gevallen bevat de naam van de verenigingen een verwijzing naar Vleuten - De Meern, respectievelijk naar Leidsche Rijn (zie figuur 3.4).

Het onderscheid tussen oud en nieuw is ook te zien in het percentage van de bewoners dat vrijwilligerswerk doet: 38 % van de bewoners van de oude wijken van Vleuten - De Meern is actief als vrijwilliger, tegen 23 % van de bewoners van de nieuwbouwwijken van Leidsche Rijn (zie figuur 3.5; gemiddelde voor heel Utrecht: 31 %).

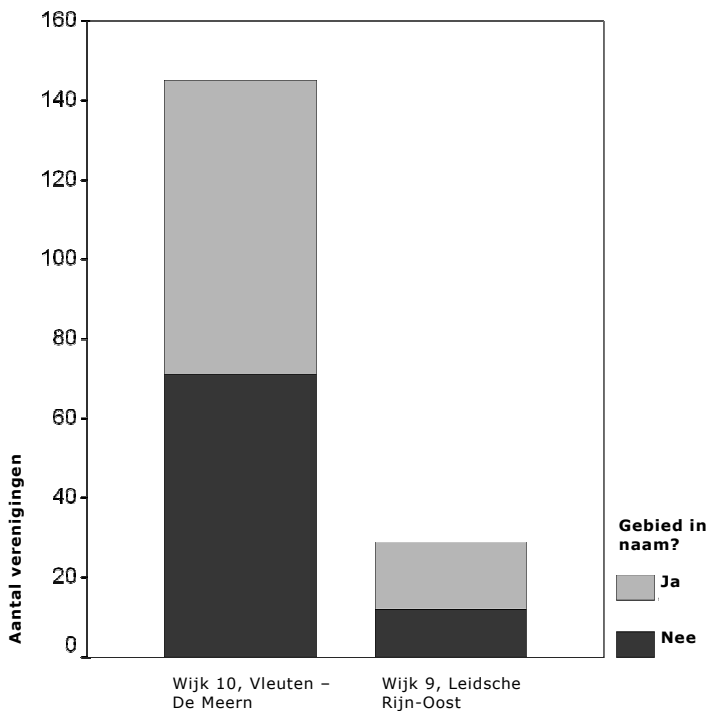
Deze gegevens bevestigen de indruk dat in de sociale infrastructuur van Vleuten - De Meern de civil society een grotere rol speelt. In Leidsche Rijn zijn minder verenigingen en minder vrijwilligers¹⁵.

Deze conclusie wordt verder versterkt door waarnemingen van anderen, met name professionals, in Leidsche Rijn. De Vrijwilligerscentrale Utrecht, een organisatie die vrijwilligerswerk coördineert, merkt dat er een tekort is aan vrijwilligers in Leidsche Rijn en andere nieuwe wijken. Volgens de Vrijwilligerscentrale zijn nieuwbouwbewoners wel bereid zich in te zetten voor vrijwilligerswerk, maar voor beperkte tijd: niet

in de sociale infrastructuur. In de volgende paragraaf (3.4) kom ik daar op terug.

¹⁴De verhouding ligt iets minder scheef als het aantal inwoners van beide gebieden wordt meegeteld. Leidsche Rijn-Oost heeft in 2005 rond de 20.000 inwoners, Vleuten - De Meern 27.000. De verhouding wordt dan ongeveer 1 op 4. Daarbij is het mogelijk dat de jonge verenigingen uit de nieuwbouw de weg naar de gemeentegids nog niet gevonden hebben.

¹⁵Op zichzelf is het aantal vrijwilligers geen directe indicator voor de grootte van de civil society. Uit de literatuur en verschillende onderzoeken blijkt echter dat er een sterk verband bestaat tussen vrijwilligerswerk en het verenigingsleven. Zie ook (Dekker, 1994, 1999b).



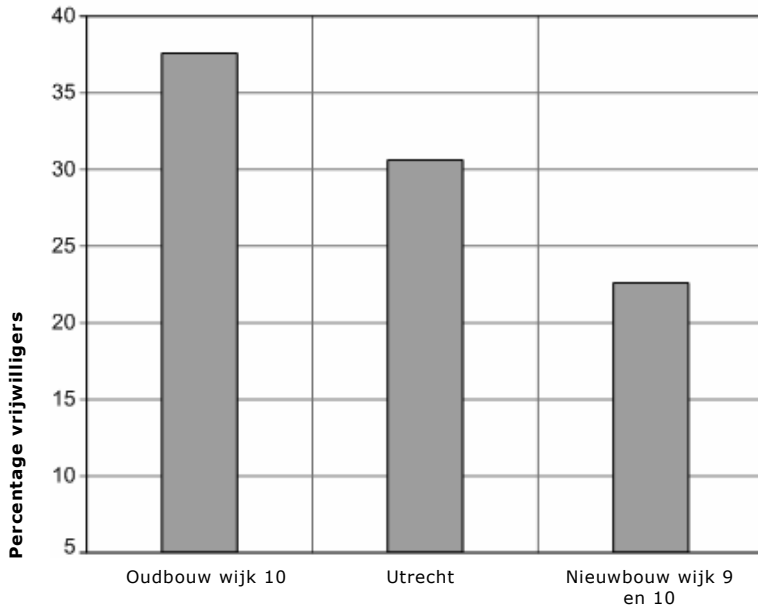
Figuur 3.4: aantal verenigingen. Bron: Gemeente Utrecht, Gemeentegids

meer vier jaar lang elke woensdagochtend kaarten met bejaarden, maar af en toe op zaterdagmiddag een uurtje. Voor sommige vormen van vrijwilligerswerk is deze verandering niet erg, maar voor andere vormen is deze ontwikkeling problematisch. Om bijvoorbeeld de F-jes bij het voetbal te coachen is een langdurige en continue *commitment* nodig, die in een nieuwbouwwijk schaarser is dan elders. De Vrijwilligerscentrale probeert overigens niet bij de pakken neer te zitten en is bezig nieuwe manieren te vinden om het potentieel aan vrijwilligerswerk in nieuwbouwwijken beter aan te boren.

3.3.4 De plaats van kerken in de civil society

De opbouw van een meer op professionals gebaseerde infrastructuur maakt het moeilijker voor de kerken om in de nieuwbouw aansluiting te vinden met andere sociale actoren. In de nieuwbouw is het netwerk zoals dat in Vleuten - De Meern (nog) wel bestaat niet aanwezig. Tekenend is dat pastor Kees van den Berg¹⁶ de enige persoon van Kerk Zijn is, die actief participeert in verschillende

¹⁶Alle in deze dissertatie genoemde namen zijn pseudoniemen.



Figuur 3.5: percentage mensen actief in vrijwilligerswerk. Bron: Gemeente Utrecht, WistUdata

maatschappelijke circuits in de nieuwbouw. Dat is niet alleen omdat hij deze maatschappelijke betrokkenheid ziet als een belangrijk onderdeel van zijn werk als pastor, maar ook door het simpele feit dat hij daar tijd voor heeft: als professional heeft hij de mogelijkheid om te participeren in de vergaderingen die meestal 's middags, onder werktijd plaatsvinden.

Het geplande karakter van de nieuwbouw maakt het überhaupt moeilijk voor kerken om actief te zijn in de sociale infrastructuur. Als voorbeeld kunnen de christelijke scholen in de nieuwbouw dienen, die net als andere voorzieningen gebouwd zijn door de overheid, zonder dat de kerken hierbij betrokken waren. De kerken spelen wel een rol in het leven van de nieuwbouwscholen – bij catechese, eerste communie en speciale vieringen – maar ze waren niet nodig om de school te stichten.

Overigens betekent een bescheidener rol niet dat de kerken niet meer van betekenis zijn voor de sociale infrastructuur van de nieuwbouw. Kerk Zijn speelt een opvallende rol in het voorzien in ruimte voor verenigingen en activiteiten in de nieuwbouw. De tot kerk verbouwde boerderij De Hoef is een zeer gewilde locatie en wordt regelmatig verhuurd voor allerhande activiteiten.

Dat De Hoef populair is, tenminste als te huren ruimte, bleek op een wijkavond in februari 2002 in Langerak. Op deze avond waren ver-

tegenwoordigers van de gemeente, leden van verschillende wijkorganisaties en andere geïnteresseerde burgers aanwezig om allerlei zaken die met de wijk te maken hebben – zoals de wasplaatsen voor auto's, de oprichting van een wijkraad en de organisatie van een barbecue – te bespreken. Een man die een vereniging vertegenwoordigde klaagde zich over het feit dat het kindercluster Voorn zo'n hoog bedrag aan huur vroeg, ook aan niet-commerciële groepen. Hij zei dat hij "contacten" met Kerk Zijn had om te bekijken of ze daar terecht konden. De man kreeg veel bijval van anderen. Gedurende de vergadering werd Kerk Zijn nog een aantal keren genoemd, onder andere door wethouder Van Zomeren, nota bene iemand van de gemeente, die aangaf dat de gemeente stond te "trappelen" om gebruik te maken van Herberg de Hoef vanwege het gebrek aan ruimte elders. Kees van den Berg, de protestantse pastor, nam de gelegenheid te baat om reclame te maken voor Kerk Zijn. Hij zei tijdens de rondvraag dat de kerk "een functie wil hebben voor de hele wijk" en dat als mensen gebruik wilden maken van de ruimte van Kerk Zijn ze dit met hem konden bespreken.

In Vleuten - De Meern hebben de kerken een andere positie dan in de nieuwbouw. De al genoemde verenigingsgebouwen zijn oorspronkelijk door de kerken gebouwd ten behoeve van sociaal-culturele activiteiten van zowel de eigen als van andere verenigingen¹⁷. Er bestaat nog steeds een relatie tussen De Schalm en de rooms-katholieke parochie van De Meern. De kerken zijn verder betrokken bij zaken als de bejaardenzorg, het onderwijs en de 4 en 5 mei-viering, en worden door andere maatschappelijke instanties aangesproken om gezamenlijk dingen te organiseren. Tevens is er regelmatig formeel én informeel contact tussen centrale sleutelpersonen in deze netwerken.

Het lijkt er dus op dat Vleuten - De Meern een sociale infrastructuur heeft waarin de civil society een grotere rol speelt dan in Leidsche Rijn. Deze civil society is in de loop der jaren opgebouwd, in een tijd dat de kerken – en mogelijk andere verenigingen – een grote(re) aanhang en macht hadden. De resultaten van dit proces, zoals de verenigingsgebouwen, vormen een onderdeel van de sociale infrastructuur. Deze gebouwen bepalen mede de wijze waarop in Vleuten - De Meern sociale voorzieningen worden opgebouwd en onderhouden.

Het verschil tussen de oude en nieuwe infrastructuur wordt ook door de kerken opgemerkt. De kerkelijke nieuwbouwprojecten hebben betere contacten met organisaties uit de oude sociale infrastructuur. Zo

¹⁷Interessant in dit verband is dat De Schalm gebouwd werd nadat de gemeente gevorderde plannen om zelf een sociaal-cultureel centrum te bouwen had geannuleerd. De rooms-katholieke pastor van De Meern vond een dergelijk centrum echter zo belangrijk voor het dorp dat hij besloot dat de rooms-katholieke parochie zelf een dergelijk centrum zou financieren.

werkt Lodewijk Rust, opbouwwerker van RijnWaarde, regelmatig samen met de SIW, om mee te doen aan de kinderweek in Veldhuizen, of om gezamenlijk een opvoedingscursus te geven. Met de mensen van de SMOL heeft hij ook geprobeerd om samen te werken, maar dat is niet gelukt. Rust geeft aan waarom samenwerken met de SIW wel lukte en met de SMOL niet: “Zij zijn heel groots opgezet, veel financiën, veel mensen, zij hebben niemand nodig. De SIW is veel kleiner, die hebben altijd vrijwilligers nodig. Dus als ik aankom, dan zegt die vent, poeh, ik ben nu met een project bezig, ik red dat nooit. Heb jij nog vrijwilligers? Dat is veel meer: we moeten het samen doen. ... [De SIW denkt:] wij zijn allemaal voor die wijk, voor het welzijn van die wijk. En de SMOL heeft zoiets van, ‘wacht eens, wij zijn de SMOL en jullie zijn de kerk’. En dat is voor hen het verhaal, heb ik het idee.”

3.4 Visies op de sociale infrastructuur

Omdat de gemeente grote invloed heeft op de vormgeving van de sociale infrastructuur, ga ik in deze paragraaf na welke visie zij heeft op de sociale opbouw van Leidsche Rijn. Ik baseer me hier op algemene visiedocumenten van de gemeente, zoals de *Ontwikkelingsvisie* en de actualisatie hiervan, op ander geschreven materiaal (folders) dat uitgegeven is door de gemeente, op interviews met een aantal mensen die bij de gemeente werkzaam zijn, op observaties die ik zelf heb gedaan gedurende mijn veldwerk en op meningen en observaties van mensen die op een of andere wijze betrokken zijn bij de opbouw, zoals leden van de wijkraad.

3.4.1 Sociale cohesie en de rol van verenigingen

Zonder twijfel is het eerste doel van de ambtenaren die verantwoordelijk zijn voor de opbouw van een sociale infrastructuur het creëren van “sociale cohesie”, of synoniemen daarvan als “ontmoeting”, “gemeenschap” en “iets voor elkaar over hebben”¹⁸. In visiedocumenten, in gesprekken en in vergaderingen zijn dit veel voorkomende termen. Een typerend voorbeeld uit de *Actualisatie Ontwikkelingsvisie*:

“De keerzijde van de individualisering is dat met de afname van de sociale verbanden ook de sociale controle en de zorg voor elkaar afneemt. Het College onderschrijft het belang van sociale cohesie voor een veilige en prettige leefomgeving en werkt actief aan het bevorderen ervan. In Leidsche Rijn moeten bewoners zich thuis voelen, elkaars normen en waarden herkennen en respecteren, gestimuleerd worden

¹⁸Omwille van de eenvoud en helderheid gebruik ik in het vervolg “sociale cohesie” als samenvattend begrip voor al deze termen en omschrijvingen

sociale verbanden aan te gaan. In de huidige fase van het ontwikkelingsproces speelt de betrokkenheid van de bewoners bij dat proces een centrale rol. Het College wil bewoners nog eerder bij de planvorming van deelgebieden en het inrichten van de openbare ruimte betrekken." (Gemeente Utrecht: Projectbureau Leidsche Rijn, 2003a, 27).

Een aantal zaken valt op in het gebruik van "sociale cohesie". Allereerst blijkt dat de uitwerking van de begrippen vaak rijkelijk vaag is. Waar de visiedocumenten uitblinken in concreetheid wat betreft welke voorzieningen met welk doel waar neergezet moeten worden, wordt op dit punt vaak volstaan met algemene zinnen als "sociale cohesie moet bevorderd worden". Het tegenovergestelde gebeurt ook: een term als gemeenschap wordt direct verbonden met "voorzieningen" of "activiteiten", waarbij de relatie tussen doel en voorziening meestal niet beredeneerd wordt. Een lid van de wijkraad dat als taak had de verschillende documenten en onderzoeken van de gemeente en overheid te analyseren, constateerde dan ook dat er sprake was van "hap-snap beleid".

Verder valt op dat oplossingen vaak vanuit de overheid worden gedacht. Een voorbeeld is het hierboven geciteerde stuk uit de *Actualisatie Ontwikkelingsvisie* waar men sociale cohesie denkt te kunnen bevorderen door burgers te betrekken bij het "ontwikkelproces". De overheid staat in deze aanpak centraal, burgers kunnen hierbij aanhaken. Op zich lijkt het niet onlogisch dat participeren in de beslissingsprocessen van de overheid sociale cohesie kan opleveren, maar het waarom is niet duidelijk en de vraag of er andere methoden zijn komt niet aan de orde.

De overheid ziet voor zichzelf een indirecte rol weggelegd in de ontwikkeling van sociale cohesie. Een veel gebruikt sturingsmiddel is de fysieke infrastructuur. Via het aanleggen van speeltuintjes, trapveldjes, bankjes, ruimte voor winkels, kortom, door het "scheppen van randvoorwaarden" hopen de professionals dat als vanzelf cohesie ontstaat. Men probeert in de architectuur bepaalde gedeelten een "dorps karakter" te geven, of men "onderzoekt" wat de "meeste wenselijke menging van woningtypen" is voor sociale cohesie (Gemeente Utrecht: Projectbureau Leidsche Rijn, 2003a, 27). Verder probeert de gemeente de sociale cohesie te versterken met financiële middelen: door het geven van subsidies, menskracht of andere vormen van ondersteuning aan o.a. verenigingen. Zo kunnen buurtverenigingen geld krijgen om barbecues te organiseren en financiert de gemeente professionele ondersteuners die de sportverenigingen van Vleuten - De Meern moeten helpen om nieuwe leden in de nieuwbouw te vinden.

Opvallend, zeker in het licht van de civil society-theorie is dat verenigingen in de visiedocumenten weinig in verband gebracht worden met sociale cohesie. In de *Gebiedsanalyse* wordt alleen over verenigingen gesproken in het kader van het thema "vrije tijd" en dan worden met name sport- en muziekverenigingen bedoeld. Verenigingen vormen een "voorziening" voor vrijetijdsbesteding. In de praktijk wordt de soep minder heet gegeten dan deze in theorie wordt opgediend,

want de professionals die verantwoordelijk zijn voor de sociale ontwikkeling zijn er op gespitst de “maatschappelijke partners” zoveel mogelijk te betrekken in het beleid van de gemeente; zij zien verenigingen wél als een bron van sociale cohesie. De wijkmanagers van Leidsche Rijn beseffen terdege dat zij voor het behalen van hun doelstellingen op het gebied van sociale cohesie afhankelijk zijn van verenigingen en initiatieven van burgers.

Ondanks het belang dat sommige professionals in Leidsche Rijn hechten aan “sociale cohesie” is het in de visiedocumenten duidelijk een ondergeschoven kindje. In de oorspronkelijke *Ontwikkelingsvisie* werd geen aandacht geschonken aan sociale cohesie, of zelfs maar aan de ontwikkeling van de sociale infrastructuur, buiten het bouwen van voorzieningen. In de *Actualisatie* wordt hier één hoofdstuk aan gewijd, naast acht hoofdstukken die gaan over verkeer, kantoren, grondexploitatie, oftewel: “de wereld van staal, beton en planning.” (zie p. 45).

3.4.2 De burger als consument

De burger komt in de genoemde documenten voornamelijk naar voren als “consument”, “klant” en “gebruiker”. De rol die de overheid zichzelf toedicht, correspondeert daar mee, namelijk als “dienstverlener” en “faciliteerder” van voorzieningen. Van de burger wordt verder verwacht dat hij “verantwoordelijk” is voor wat er gebeurt in Leidsche Rijn. De overheid daartegenover moet de burger “betrekken” bij het beleid van de overheid en hem “serieus nemen”.

De professionals van Leidsche Rijn vinden dat de overheid neutraal dient te zijn. Dit werken zij uit door zich niet ideologisch maar pragmatisch op te stellen en zich te richten op de “behoeften” van de burger. Zo beroept wethouder Van Zomeren zich er op dat hij niet zijn eigen visie volgt, maar de belangen van de burgers in Leidsche Rijn vertegenwoordigt. De wijkmanager van Vleuten en De Meern baseert zijn handelen naar eigen zeggen op “logisch nadenken” en het luisteren naar burgers, niet op een stroming van denken. Vanwege dit pragmatisme wordt het ontwikkelen van “visie”, vaak gekoppeld aan het doen van onderzoek. Een voorbeeld uit de *Gebiedsanalyse* (cursivering van mij):

“In Leidsche Rijn groeien diverse opvattingen over het te voeren beleid aangaande voorzieningen en activiteiten in de multiculturele samenleving. Om als gemeente inzicht te krijgen op al deze opvattingen willen we meer inhoudelijke achtergronden kennen. Zodat we als gemeente beter in staat zijn om pro-actief te handelen. Om hierop een antwoord te krijgen heeft de DMO een onderzoek gestart, *wat als resultaat biedt* om een toekomst perspectief te schetsen aangaande het soort van voorzieningen en activiteiten die nodig zijn om het interculturalisatie proces op een goede wijze te laten verlopen.” (Gemeente Utrecht: Projectbureau Leidsche Rijn, 2003b, 15).

Het is opmerkelijk dat van een onderzoek naar opvattingen van burgers ver-

wacht wordt dat het een “toekomstperspectief biedt”, maar in Leidsche Rijn is het de gewone praktijk – zowel het doen van onderzoek als het baseren van beleid hierop (althans in theorie).

Een ander voorbeeld is het project “Grenzen stellen, gemeenschapszin bevorderen”, uitgevoerd door het onderzoeksbureau Reinoud Adviesgroep in Veldhuizen tussen 2000 en 2002. Dit project had als doel “. . . het ontwikkelen van een gemeentelijk kader ‘visie op waarden en normen’ dat, na een testperiode in de nieuwe wijk Veldhuizen, overdraagbaar is naar andere wijken van de gemeente Utrecht.” (Spaan et al., 2001, 2) Het project is gebaseerd op enkele brainstormsessies met in totaal honderd inwoners en bracht een rapport en enkele buurtactiviteiten voort. De kosten: rond de 140.000 euro. Het onderzoek bracht een maatschappelijk werker uit Veldhuizen tot de verzuchting:

“Ik vind het heel erg jammer hoe tegenwoordig met subsidies omgegaan wordt: onderzoek hier en onderzoek daar. Ik heb zoiets van: geef mij dat geld maar dat naar zo’n onderzoeksbureau gaat en dan organiseer ik een activiteit. Dan weet je het ook. Maar ja, ik heb het niet altijd voor het zeggen. . .”

De gemeente probeert “direct” en “rechtstreeks” contact met de burger te krijgen, onder andere door veel onderzoek te doen, maar ook door het instellen van een wijkraad (zie 3.3.1.). Opvallend is dat hier het initiatief bij de overheid ligt. De gemeente is de uitvoerder van de wil van de burger, maar zonder dat de burger daar directe, politieke invloed op heeft. Dit geldt o.a. voor de wijkraad. In de visie van de gemeente bestaan de wijkraad en andere initiatieven van burgers om het werk van de overheid te ondersteunen. Een zelfstandige rol is voor hen niet weggelegd.

3.4.3 De gemeente als supermarkt

Concluderend lijkt er een zekere dubbelheid te zijn wat betreft het thema “sociale cohesie”: enerzijds is het een begrip dat samenvat wat degenen die verantwoordelijk zijn voor de ontwikkeling van de sociale infrastructuur willen bereiken met Leidsche Rijn, anderzijds ziet de gemeente zichzelf niet als degene die sociale cohesie actief kan bevorderen. De gemeente is er zich van bewust dat ze slechts beperkte, indirecte sturingsmogelijkheden heeft. De gemeente wil of kan zelf niet *direct* sociale cohesie bevorderen door barbecues, bingoavonden of kerkdiensten te organiseren. Ze is hiervoor afhankelijk van het maatschappelijke middenveld, dat – ironisch genoeg – juist door de dominantie van de overheid in de vormgeving van de sociale infrastructuur, weinig ontwikkeld is.

Dezelfde dubbelheid geldt voor de houding van de gemeente ten opzichte van de burger. Enerzijds moet de burger verantwoordelijk en actief zijn, anderzijds bestaat in de visie van de gemeente alleen de overheid als dominante actor, als uitvoerder van de wil van de burger. Om het in een beeld te gieten: de gemeente

lijkt zichzelf als een soort supermarkt te beschouwen, die goed luistert naar de klanten en het assortiment aanpast aan hun wensen. De klanten worden echter niet geacht zelf een bak met tomaten of aardappelen neer te zetten in de winkel.

In de dagelijkse gang van zaken levert deze manier van werken niet zoveel problemen op. Zolang iedereen het eens is met de werkwijze van de overheid, loopt alles prima. Problemen ontstaan echter bij controversiële onderwerpen waar de belangen van burgers uiteenlopen. De gemeente wordt dan gedwongen om keuzes te maken die de neutraliteit en de wens om slechts indirect te sturen bedreigen.

In de volgende paragraaf ga ik in op een concreet voorbeeld, waarin de gemeente op het gevoelige gebied van religie invloed probeert uit te oefenen. Achter een ogenschijnlijk neutrale houding verschuilen zich duidelijke politieke keuzes. Een deel van het probleem is dat de gemeente niet kan terugvallen op een sterke civil society. De wijze waarop de gemeente problemen probeert op te lossen past in het beeld van de gemeente als supermarkt: door een bepaald soort aardappelen of tomaten te promoten probeert de gemeente-als-supermarkt invloed uit te oefenen op haar klanten.

Niet iedereen ziet de beperkte sturingsmogelijkheden van de overheid als een probleem. Wethouder Van Zomeren, die verantwoordelijk is voor de ontwikkeling van Leidsche Rijn, ziet het zelfs als een voordeel. In een interview met hem vergelijk ik de bouw van Leidsche Rijn met de inpoldering van Flevoland. De mensen die daar kwamen te wonen werden zorgvuldig geselecteerd. Mensen die actief waren in het verenigingsleven en van wie verwacht kon worden dat ze mee zouden werken aan de opbouw van de gemeenschap, hadden een streepje voor. Op mijn vraag waarom Leidsche Rijn eigenlijk niet zo wordt opgebouwd, begint Van Zomeren smakelijk te lachen: "Nederland is veranderd! Dat moet je eens proberen, zeg, dan word je gelyncht waar je bijstaat. In Nederland kun je niet zo gek veel meer sturen. En zelfs al zou je dat kunnen, ... [Flevoland] is uiteindelijk een uitermate normaal stukje land geworden. Het is niks bijzonders, niks specifiek hechte gemeenschap, ze hebben zich gewoon als normale Hollanders gedragen, dat stelt me ook weer een beetje gerust, gelukkig kun je het niet sturen als overheid (lacht)."

3.5 Ontevredenheid, utopie en religie

Door de problemen bij de verkoop van huizen en de problemen in het niveau van voorzieningen die daar een gevolg van zijn, blijkt rond 2002 dat veel mensen ontevreden zijn over de leefbaarheid van Leidsche Rijn. Verschillende Leidsche Rijn Monitoren constateren dat de voorzieningen niet voldoende van de grond komen:

“De bewoners van Leidsche Rijn zijn nog veel minder tevreden met hun woonomgeving. Broodnodige voorzieningen zoals scholen en huisartsen zijn voor handen, maar veel meer is er niet. Gebrek aan winkels, slechte bereikbaarheid met de auto of het openbaar vervoer, onvoldoende speelgelegenheid voor de kinderen en weinig parkeergelegenheid zijn nog steeds veel gehoorde klachten.” (Atzema, 2002). Ook de gemeente zelf beaamt dat de bewoners ontevreden zijn: “Achterstand wat betreft het niveau van een aantal voorzieningen geeft behoorlijk veel onvrede onder bewoners van Leidsche Rijn.” (Gemeente Utrecht: Bestuursinformatie, 2003b, 93).

Niet alleen uit onderzoeken komt de ontevredenheid naar voren. Ook tijdens mijn veldonderzoek hoor ik regelmatig geklaag over voorzieningen. Op bijeenkomsten van het Sociaal-actorenoverleg Veldhuizen, een open groep waarin onder andere maatschappelijke werkers, jongerenwerkers, gemeentelijke ambtenaren, een schooldirecteur, een politieagent en een pastor van Kerk Zijn zitting hebben, maken mensen zich ongerust dat ze in hun werk niet adequaat kunnen reageren op problemen. De schooldirecteur klaagt dat hij geen “netwerk” heeft om zijn problemen mee te “tackelen”. De jongerenwerker heeft problemen om contact te leggen met jongeren omdat er geen trapveldjes en andere natuurlijke hangplaatsen in de wijk Veldhuizen zijn.

De langzame ontwikkeling van voorzieningen heeft te maken met de indirecte sturing van de gemeente. Het is niet de bedoeling van de gemeente om zelf voorzieningen die niet wettelijk verplicht zijn zoals winkels, cafés etc. te bouwen. De gemeente regelt alleen locaties en probeert “randvoorwaarden te scheppen” voor de snelle komst van deze voorzieningen. Niet verplichte voorzieningen moeten naar behoefte ontstaan. Het probleem is echter dat ondernemers pas willen beginnen met een café of supermarkt als de wijk bijna af is en er voldoende klanten zijn om de aanloopkosten snel terug te verdienen. Een gevolg hiervan is dat een wijk als Veldhuizen twee jaar heeft moeten wachten voordat er een noodsupermarkt gebouwd werd in de wijk.

De informatievoorziening van de gemeente en de ontwikkelaars houdt echter geen rekening met de vertragingen in het niveau van voorzieningen. De situatie in Leidsche Rijn wordt rooskleuriger voorgesteld dan ze is. Aspirant nieuwbouwbewoners krijgen niet alleen prachtige plaatjes van nieuwbouwwijken met volgroeide bomen en gezellige straten vol met mensen te zien, maar hun wordt ook voorgespiegeld dat er vanaf het begin hoogwaardig openbaar vervoer rijdt en een stadscentrum aanwezig is (dat in werkelijkheid pas in 2015 gereed komt). De onderzoekers van de Leidsche Rijn Monitor wijten deze optimistische informatievoorziening aan de financiële belangen van de gemeente bij de verkoop van huizen:

“De belangen [van de gemeente en de ontwikkelaars] lopen voor een

belangrijk deel parallel. De ontwikkelaars willen geld verdienen met de woningbouw voor het bedrijfsresultaat. De gemeente heeft de inkomsten uit de huizenverkoop nodig voor de aanleg van voorzieningen, wegen en het Leidsche Rijnpark. Beide partijen hebben belang bij een hoge huizenprijs. Want de (winst)marges zijn op duurdere woningen groter. . . . Doelstelling van de communicatie van de gemeente is primair 'het profileren en positioneren van het gebied'. . . . Gezien deze doelstelling, is het nauwelijks verwonderlijk dat gemeentelijke informatie over Leidsche Rijn 'gekleurd' is: de wijk wordt al gauw te mooi afgeschilderd. Bij de oplevering van voorzieningen wordt eerder van de meest gunstige planning uitgegaan dan van de meest realistische." (Andriessen, 2003b, 53).

De gemeente is er op gespist om een goed imago van het "merk" (Gemeente Utrecht: Projectbureau Leidsche Rijn, 2003a) Leidsche Rijn te creëren. Helaas voor haar werd Leidsche Rijn, juist vanwege het achterblijven van beloofde voorzieningen, geteisterd door veel negatieve publiciteit. De rooskleurige voorstelling van zaken kwam "als een boemerang" (Andriessen, 2003b, 53) naar de gemeente terug. Naar aanleiding van de ontevredenheid heeft de gemeente met de *Actualisatie Ontwikkelingsvisie* in 2003 besloten om "realistischer" te zijn in de informatievoorziening. Ondertussen levert het verschil tussen belofte en werkelijkheid voor de mensen die in 2002 in Leidsche Rijn woonden, de nodige frustraties op. De bewoners hebben een paradijselijk beeld van Leidsche Rijn voor ogen, wat nogal eens door de werkelijkheid wordt genuanceerd.

3.5.1 Leidsche Rijn als paradijs

Dat de vertragingen in de voorzieningen en de al te rooskleurige informatievoorziening mogelijk ernstigere consequenties hebben dan frustratie over winkels die verder weg zijn dan beloofd, blijkt uit de manier waarop de bewoners verstoringen van hun utopie verbeelden. In Leidsche Rijn leeft, wat ik noem, de "Kanaleneiland-metafoor". Kanaleneiland is een wijk van Utrecht die in de stad en daarbuiten bekend staat als een wijk met veel allochtonen en veel criminaliteit. In Leidsche Rijn en in andere wijken van Utrecht is Kanaleneiland een metafoor voor alles wat fout kan zijn met een wijk.

Toen de supermarkt in Veldhuizen enige tijd geopend was, gingen de jongeren uit de buurt de parkeerplaats gebruiken als hangplek. Buurtbewoners spraken er schande van en de politie ging extra patrouilleren, hoewel er nog niks gebeurd was. Een typerende reactie op het gebeuren: "het wordt hier net Kanaleneiland".

Er leeft een angst dat Leidsche Rijn, net als Kanaleneiland, "zwart" zal worden, of bevolkt gaat worden door "de hoofddoekjes". Opvallend genoeg wordt alleen

Kanaleneiland als schrikbeeld genoemd. Er wordt niet verwezen naar andere 'gekleurde' wijken van Utrecht, zoals Overvecht en Lombok. Niet alleen in het dagelijkse spraakgebruik, maar ook in officiële stukken wordt de Kanaleneiland-metafoer gebruikt. Een voorbeeld is de Leidsche Rijn Monitor 2003 die ervoor waarschuwt dat Leidsche Rijn vanwege een beperkt niveau van voorzieningen mogelijk dezelfde "grootstedelijke problemen" krijgt "... zoals die zich in andere Utrechtse wijken *waaronder Kanaleneiland* voordoen." (Cursivering van mij. Berenschot, Universiteit Utrecht en het Utrechts Nieuwsblad, 2003).

Zoals Kanaleneiland staat voor alles wat slecht is, lijkt Leidsche Rijn in de beleving van mensen een "paradijs" te zijn. Dit is aardig te zien in de Leidsche Rijn Monitoren, waarin jaarlijks de woonbeleving van mensen gemeten wordt. Mensen die net in Leidsche Rijn wonen zijn over het algemeen zeer positief over hun leefomgeving, dit ondanks het gebrek aan voorzieningen, de aanwezigheid van zand en ander vuil van de nieuwbouw. Naarmate mensen langer in Leidsche Rijn wonen, daalt de waardering, niet omdat de woonomgeving zo achteruit gaat (eerder het tegenovergestelde), maar omdat de mensen zelf realistischer worden (Berenschot, Universiteit Utrecht en het Utrechts Nieuwsblad, 2002).

De Kanaleneiland-metafoer is een tegenhanger van de idealisering van Leidsche Rijn. Dingen die in Kanaleneiland thuishoren, zouden in Leidsche Rijn niet voor moeten komen. Een citaat van een maatschappelijk werker uit Veldhuizen die dit treffend weergeeft:

"Als er wat tieners aan het gillen zijn op een speelplek, dan zeggen ze: het lijkt hier wel Kanaleneiland. Dan zeg ik tegen buurtbewoners, als je de speelplekken in Kanaleneiland ziet en die hier zonder één schuttingtaalwoord erop, of wat dan ook, wees maar blij dat je hier woont dan. Ik kan er echt heel kwaad om worden. ... dat is de utopie die mensen voor ogen hadden, toen ze hier een huis kochten of gingen huren. ... Met een nieuwbouwhuis in een nieuwe wijk zijn al mijn problemen opgelost. En dan is het een zware klap als blijkt dat het niet zo is. En mensen willen zichzelf daar niet de schuld van geven. De omgeving krijgt de schuld. Dan krijg je van die loze kreten 'het lijkt hier wel Kanaleneiland'."

In de Kanaleneiland-metafoer zit angst voor verloedering en buitenlanders verborgen. Nieuwe bewoners die juist uit de oude wijken zijn vertrokken vanwege de verloedering, zijn bang dat het met hun nieuwe wijk dezelfde kant opgaat als Kanaleneiland.

De trek naar Leidsche Rijn uit de oude wijken is een voorbeeld van *white flight*. Uit cijfers blijkt dat de aanwezigheid van allochtonen in de vroegere woonwijk het belangrijkste vertrekmotief is van mensen die in Leidsche Rijn zijn komen wonen: 30 % geeft de "bevolking in de wijk" (lees: de aanwezigheid van allochtonen) als vertrekmotief, tegenover 16% voor "persoonlijke motieven" en 12% voor "uitbreiding huishouden." Voor mensen die uit de wijken met veel allochtonen

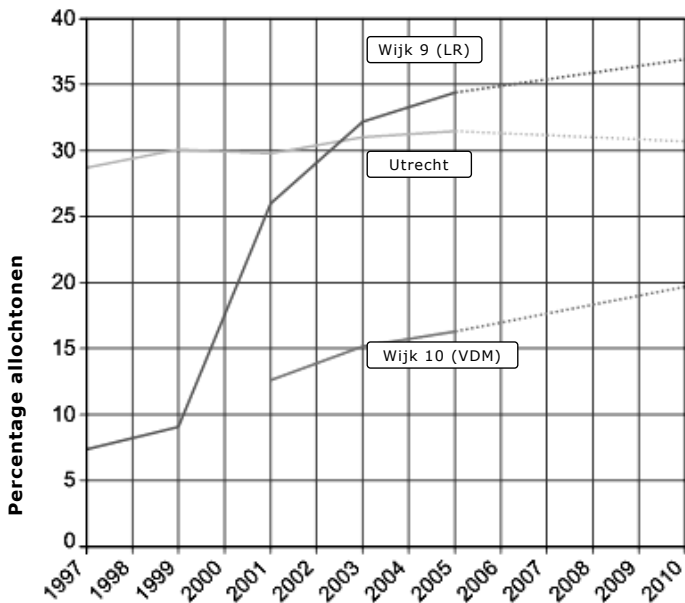
komen (Kanaleneiland, Overvecht-Noord, Hoograven) zijn de cijfers nog duidelijker: twee derde van deze mensen geeft “bevolking in de wijk” als belangrijkste motief op (Berenschot, Universiteit Utrecht en het Utrechts Nieuwsblad, 2002).

Helemaal onterecht is de angst voor ‘Kanaleneilandisering’ van Leidsche Rijn niet, althans wat het aantal allochtonen betreft. Volgens de *Wijken Monitor 2005* (Gemeente Utrecht: Bestuursinformatie, 2005b) is het aantal allochtonen in Leidsche Rijn-Oost (wijk 9) sinds 2000 sterk gegroeid. In 2000 was 79% van de Leidsche Rijners autochtoon en behoorde 10% tot de groep “niet-westerse allochtonen”. In 2005 is dat 66% respectievelijk 20%. In geheel Utrecht is in deze periode het percentage autochtonen ongeveer 70% tegenover 20% niet-westerse allochtonen. Ter vergelijking: in Kanaleneiland behoort in 2005 70 en 75% bij de groep “niet-westers allochtoon” (Gemeente Utrecht: WistUdata / Bestuursinformatie)¹⁹. Een grafiek, inclusief een prognose, levert het volgende beeld op (zie figuur 3.6). Duidelijk is dat Leidsche Rijn-Oost vanaf 2003 meer allochtonen dan gemiddeld in de stad Utrecht heeft. Het gaat hier in merendeel om niet-westerse allochtonen.

Hoewel het voor de etnische samenstelling van Leidsche Rijn niet lijkt op te gaan, constateren de Leidsche Rijn Monitoren toch dat Leidsche Rijn zich ontwikkelt als een “bovenmodale burgerlijke buitenwijk” (Berenschot, Universiteit Utrecht en het Utrechts Nieuwsblad, 2002) en dat de nieuwbouw als een “demografische, economische en etnische sorteermachine werkt” (Atzema et al., 2001, 11) waardoor “. . . de samenstelling van de groep nieuwe bewoners van Leidsche Rijn steeds selectiever wordt.” (Atzema, 2002). Het blijkt namelijk dat het aanbod van woningen niet in overeenstemming is met de vraag uit Utrecht. De belangstellenden voor Leidsche Rijn zijn met name jong en arm, terwijl degenen die daadwerkelijk in Leidsche Rijn komen te wonen vooral ouder en rijk zijn. Een aantal cijfers: 63% van de mensen die geïnteresseerd zijn in Leidsche Rijn wil huren, terwijl 70% van het aanbod bestaat uit koopwoningen. Zo geldt het ook voor inkomen: 72% van de belangstellenden heeft een maandinkomen van onder de 1650 euro terwijl 80% van de mensen die een woning hebben betrokken een inkomen boven de 1600 euro heeft.

De kans dat Leidsche Rijn een tweede Kanaleneiland wordt, lijkt dus niet erg groot. Wat de cijfers zeggen is echter minder belangrijk dan hoe de bewoners Leidsche Rijn beleven. Voor sommige mensen is elke allochtoon een inbreuk op

¹⁹Over de precieze aantallen allochtonen in Leidsche Rijn is overigens de nodige onenigheid. De *Leidsche Rijn Monitor 2001* noemt een cijfer van tussen de 10 en de 15% (Berenschot, Universiteit Utrecht en het Utrechts Nieuwsblad, 2001). De *Leidsche Rijn Monitor 2002* (Berenschot, Universiteit Utrecht en het Utrechts Nieuwsblad, 2002) geeft een nog lager cijfer, namelijk rond de 10%. Dit is minder dan in de stad Utrecht. Leidsche Rijn in Cijfers, *Utrecht Monitor Bericht* (Gemeente Utrecht: Bestuursinformatie, 2002a) stelt echter dat 28% van de bevolking in Leidsche Rijn allochtoon is, tegenover 30% in de gehele stad. De *Gebiedsanalyse* (Gemeente Utrecht: Projectbureau Leidsche Rijn, 2003b) noemt daarentegen een cijfer van 17% voor Leidsche Rijn (vermoedelijk alleen de nieuwbouw), 6% voor Vleuten-De Meern (vermoedelijk de dorpen) en 33% voor de stad. Mijn vermoeden is dat de verschillen te maken hebben met de definitie van allochtoon. Waarschijnlijk scharen de Leidsche Rijn Monitoren alleen niet-westerse allochtonen onder hun definitie van allochtoon. Het lage aantal allochtonen van de Leidsche Rijn Monitoren correspondeert redelijk met de cijfers van de gemeente Utrecht over “niet-westerse allochtonen” in die periode. Daarom acht ik de cijfers van de gemeente op dit gebied betrouwbaar.



Figuur 3.6: percentage Allochtonen per wijk (1997 - 2010). Bron: Gemeente Utrecht, WistUdata

het paradijs van de “selectieve bevolkingssamenstelling”. 2002, het jaar waarin ik veldwerk deed en de Kanaleneiland-metafoer in Leidsche Rijn nadrukkelijk gebezigd werd, was ook het jaar waarin, volgens politicologen, het “onbehagen” van de Nederlanders naar boven kwam. In 2002 ligt “11 september” nog vers in het geheugen, wordt Pim Fortuyn vermoord en komt de LPF met 26 zetels in de Tweede Kamer²⁰. In Leidsche Rijn wordt dit algemene onbehagen, gecombineerd met de ontevredenheid over voorzieningen en de angst voor ‘Kanaleneilandisering’ onder andere geprojecteerd op allochtonen en moslims. Dit stelt de gemeente voor een moeilijk op te lossen probleem.

3.5.2 Interculturalisatie en religie

Op de website van de gemeente Utrecht voor Leidsche Rijn is religie te vinden in de categorie “voorzieningen” onder het opmerkelijke kopje “religie en gezondheid”, naast de andere kopjes van “onderwijs en kinderopvang”, “vrije tijd” en “winkelen”. Trots vermeldt de website: “Ook in de nieuwbouwwijk Leidsche Rijn is er plaats voor religie.”

²⁰Het stemgedrag in Leidsche Rijn volgde vrij nauwkeurig het landelijke patroon met 17 en 6 procent van de stemmen voor de LPF in respectievelijk 2002 en 2003. In geheel Utrecht waren 14 respectievelijk 4 procent van de stemmen voor de LPF (Gemeente Utrecht: Bestuursinformatie, 2003a, 2,5,9,27,29).

De gemeente neemt tegenover het onbehagen dezelfde houding aan als anders: ze probeert op indirecte wijze, ogenschijnlijk neutraal het probleem op te lossen. De gemeente besluit extra aandacht te besteden aan "interculturalisatie". Opmerkelijk genoeg wordt er officieel geen extra aandacht aan religie besteed.

Religie

In de visie van de gemeente speelt het onderwerp "religie" geen rol bij de "interculturalisatie". In de visiedocumenten komen kerken en andere religieuze groepen niet ter sprake, behalve als voorzieningen voor vrijetijdsbesteding. In de *Gebiedsanalyse* wordt religie alleen genoemd onder het kopje "vrije tijd": "Het gaat om sporten, lezen, uitgaan, uitrusten en niets doen, muziek luisteren en televisie kijken, maar ook om deelname aan het verenigingsleven zoals voor sport en godsdienst, het volgen van cursussen en het helpen van kennissen of familie." (Gemeente Utrecht: Projectbureau Leidsche Rijn, 2003b, 25).

De professionals in Leidsche Rijn hebben daarentegen naar eigen zeggen wel de nodige aandacht voor religie. In hun ogen hebben kerken en moskeeën een belangrijke functie als "ontmoetingsplek", waar gemeenschap kan ontstaan, liefst tussen verschillende groepen in de samenleving. Religie en interculturalisatie hebben met elkaar te maken. Toch blijft religie voor hen een moeilijk onderwerp. De professionals voelen een spanning tussen religieuze activiteiten en sociaal-culturele activiteiten. In principe staan ze welwillend tegenover de eerste soort activiteiten, maar eveneens een beetje argwanend. Zij zouden het liefst zien dat kerken de nadruk leggen op sociaal-culturele activiteiten. Kerken die alleen bezig zijn met geloof, worden gezien als naar "binnen gericht" en potentieel een risico voor de interculturalisatie. Dat laatst geldt met name voor de Islam. Het liefste zien de professionals dat kerken en moskeeën hun "deuren opengooien" en activiteiten organiseren voor iedereen.

Opvallend is dat deze spanning die de professionals voelen, niet wordt gedeeld door de gelovigen (christenen en moslims) in Leidsche Rijn. Religieus-actieve mensen die ik gesproken heb benadrukken juist dat ze geen spanning voelen tussen hun religieuze betrokkenheid en hun betrokkenheid op Leidsche Rijn of de samenleving. Zij vinden dat hun betrokkenheid bij zowel de geloofsgemeenschap als de samenleving haar motivatie vindt in het geloof. Daarbij vinden gelovigen dat de deelname aan de religieuze én de sociaal-culturele activiteiten van de geloofsgemeenschap open is: gelovigen en niet-gelovigen zijn welkom bij beide soorten activiteiten. Het organiseren van religieuze activiteiten betekent in hun ogen helemaal niet dat de "deuren dichtgaan". Zoals we zullen zien in de volgende hoofdstukken zien zij publieke religieuze activiteiten als een vorm van "presentie", het aanwezig zijn in en betrokken zijn op de samenleving.

Een niet-etnische moskee

De spanning die de professionals voelen op het gebied van religie komt tot uiting in de manier waarop ze omgingen met een initiatief voor de bouw van een moskee in Leidsche Rijn, het zogenaamde “Initiatief Centrum voor Diversiteit in Eenheid” (CED). Dit Centrum was een initiatief van verschillende islamitische organisaties uit Utrecht die gedurende mijn veldwerk en enkele jaren daarna probeerden om een Nederlandse, multi-etnische moskee met een sociaal-culturele functie voor de hele wijk te realiseren.

In principe past een dergelijk initiatief prima binnen het interculturalisatiebeleid. De gemeente vindt, hoewel ze het niet hardop zal zeggen, etnische moskeeën onwenselijk. Veel liever heeft de gemeente een project als het CED waar verschillende bevolkingsgroepen samen komen. De doelstellingen van het CED passen uitstekend bij de doelstellingen van de gemeente. Volgens de initiatiefnemers doorbreekt de Islam de etnische grenzen tussen allochtonen onderling en tussen allochtonen en autochtonen. Het volgende citaat, afkomstig uit een informatiefolder van de gemeente, beschrijft wat de initiatiefnemers – en vermoedelijk ook de gemeente – wilden bereiken met het CED:

“... de moslimgroep hoopt het Centrum voor Eenheid in Diversiteit in 2003 te kunnen openen. Op een centrale plek in Leidsche Rijn, opgetrokken in een modern-oosterse stijl en passend in de nieuwe tijd en de nieuwe wijk. Een gebouw dat bewoners uitnodigt om binnen te lopen voor een praatje, een kopje koffie, een activiteit of een cursus. Waar moslims en niet-moslims, jong en oud, elkaar ontmoeten en samenwerken.” (Gemeente Utrecht: Stichting Maatschappelijke Ontwikkeling Leidsche Rijn, 2001)

Hoe graag sommigen dit initiatief ook wilden, het probleem van het CED was dat het weinig middelen had. Het CED had niet de etnische achterban die andere moskee-organisaties wel hebben en kon geen buitenlandse geldschieters vinden. De organisatie was afhankelijk van de goedheid van andere partners zoals de gemeente. Uiteindelijk werd het CED in 2004 opgeheven. De gemeente had het initiatief op verschillende manieren gesteund – met subsidie, expertise en welwillendheid – maar was niet bereid om het project volledig financieren.

Er zijn verschillende lezingen waarom het CED niet van de grond is gekomen. Volgens de gemeente was het project niet levensvatbaar genoeg. Een adviseur van het CED vond daarentegen dat de gemeente ruimhartiger had moeten zijn in het financieren van deze religieuze organisatie. Wie gelijk heeft is echter in de context van mijn vraagstelling niet zo relevant. Belangrijker is dat de omgang van de gemeente met het CED wijst op het al eerder geconstateerde dilemma tussen sturing en neutraliteit: omwille van het interculturalisatiebeleid is het ruimhartig ondersteunen van gewenste religieuze organisaties zoals het CED wenselijk, maar omwille van de neutraliteit kan of wil de gemeente dit niet. Een aantal

overwegingen heeft een rol gespeeld in de werkwijze van de gemeente.

Allereerst hecht de gemeente belang aan de scheiding tussen Kerk en Staat. De professionals die ik hierover sprak, benadrukten dat de gemeente alleen subsidie wil geven voor “sociaal-culturele activiteiten” en niet voor religieuze activiteiten van moskeeën en kerken. Het probleem is dat in de praktijk die scheiding moeilijk te maken is. Is een opvoedingscursus die gegeven wordt door een moslim sociaal-cultureel of religieus? En als de cursus volgens de gemeente “sociaal-cultureel” is, verandert dat als de opvoedingscursus gebaseerd is op de Koran?

De initiatiefnemers van het CED maken nauwelijks onderscheid tussen sociaal-culturele en religieuze activiteiten. In hun ogen zijn alle activiteiten van het centrum een onderdeel van de islamitische presentie in Leidsche Rijn. Ook de burgers van Leidsche Rijn begrijpen de fijne onderscheidingen van de gemeente niet. Een sociaal-cultureel centrum dat een onderdeel is van een moskee zullen zij als iets religieus zien. Alle betrokkenen (behalve de gemeente) zien dus het financieren van de sociaal-culturele activiteiten van een moskee als het financieren van islamitische activiteiten.

Daarmee is de tweede reden gegeven waarom de gemeente huiverig was om het initiatief al te veel te steunen. De spanningen die er op dat moment leefden op het vlak van de interculturalisatie maakten het financieren van een religieuze, zelfs islamitische instelling een politiek zeer gevoelige zaak²¹, waar de gemeente haar vingers niet aan wilde branden.

Toch probeerde de gemeente ‘via de achterdeur’ de nodige invloed uit te oefenen. In feite werd het CED al gefinancierd door de gemeente. Het CED had de beschikking over een onafhankelijk adviseur die betaald werd door de gemeente, in folders werd reclame gemaakt voor het initiatief, het CED kon vergaderen in ruimte van de gemeente etc. Daarnaast was de gemeente bezig om de mening van de bevolking in Leidsche Rijn te peilen door middel van de “wijkraadpleging interculturalisatie” (Wijkraad Leidsche Rijn en Wijkraad Vleuten-De Meern, 2004)

Inhoudelijk oefende de gemeente invloed uit door het CED consequent als een intercultureel initiatief voor te stellen en het religieuze karakter niet te benadrukken. In de *Gebiedsanalyse* werd het CED als een onderdeel van het interculturalisatiebeleid genoemd, zonder dat vermeld werd dat het om een initiatief voor de bouw van een moskee ging. Daarbij werd het CED een initiatief van allochtonen genoemd – iets wat het CED nadrukkelijk niet wilde zijn.

Het was verder duidelijk dat de gemeente een sterke voorkeur had om bij de verdeling van ruimte het CED voorrang te geven. In een gesprek met wethouder Van Zomeren over de manier waarop de gemeente stuurt in de beschikbare ruimte voor religieuze groepen, laat de wethouder blijken dat de gemeente een sterke

²¹Een bevestiging hiervan kreeg ik toen ik een ambtenaar van de gemeente vroeg of bepaalde politici misschien ruimhartiger waren in het financieren van religieuze instellingen dan anderen. Officieel heeft de gemeente als beleid om religieuze organisaties niet te financieren, maar officieus zit hier de nodige ruimte voor verschillen in interpretatie. De ambtenaar wilde hier geen antwoord op geven. Alleen al het weergeven van de verschillende politieke posities zou te gevoelig liggen.

voorkeur heeft voor een niet-etnisch initiatief als het CED:

“Ik hou niet zo van dat afscheiden. We zijn net uit de verzuiling, ik vind het wel prettig dat we daar een beetje vanaf zijn. Ik zit niet te wachten op de volgende generatie verzuiling. . . . Als ik keuzes moet maken in ruimtes, en maar één plek heb, en ik moet een keuze maken tussen een heel specifiek gebouw alleen voor een bepaalde groep, of voor een multifunctioneel gebouw dat je ook voor andere groepen kunt gebruiken, dan is mijn keuze snel gemaakt.”

3.5.3 Dilemma: sturing of neutraliteit?

Uit de manier waarop de gemeente omgaat met het CED blijkt dat het dilemma tussen neutraliteit en sturing niet onopgelost kan blijven. De ontevredenheid die speelde in Leidsche Rijn vroeg om beleid van de gemeente. Het blijkt dat de gemeente op dit terrein de nodige sturing geeft. De gemeente geeft een initiatief als het CED alle ruimte, letterlijk en figuurlijk, terwijl ze probeert onwenselijke ontwikkelingen op het gebied van interculturalisatie en religie, die ruimte te ontzeggen.

Helemaal tevreden met deze aanpak is de gemeente echter niet. De mogelijkheden om het CED te steunen zijn beperkt. De gemeente kiest ervoor om het CED niet te financieren en het initiatief sterft een zachte dood.

De gemeente kon in zijn beleid rondom interculturalisatie en religie niet terugvallen op een sterke civil society. Er waren geen organisaties die het onderwerp niet gehinderd door principes van neutraliteit op de agenda wilden zetten, of geld wilden steken in initiatieven als het CED. In 2002 liep Kerk Zijn met plannen om in samenwerking met een aantal moslimorganisaties een dialoog en debat te starten. Door de interne problemen van Kerk Zijn en mogelijk van het CED is dit debat er nooit gekomen. De gemeente was dus tegen wil en dank de enige actor op dit gebied.

3.6 Civil society in Leidsche Rijn

In deze laatste paragraaf wil ik teruggrijpen op de hoofdvraagstelling van dit onderzoek, namelijk hoe in Leidsche Rijn de civil society gestalte krijgt en welke rol de kerken daarin spelen.

Het zal uit het voorgaande duidelijk zijn geworden dat in Leidsche Rijn de civil society in de onderzoeksperiode weinig gestalte heeft gekregen en in de toekomst waarschijnlijk weinig gestalte zal krijgen. De door Paul Dekker geconstateerde “oplossing” van de civil society (het proces waarbij maatschappelijke functies uitwaaiëren over andere domeinen en de civil society kleiner wordt, zie 2.2.3) is in Leidsche Rijn een gegeven.

Het ontstaan van een civil society wordt belemmerd door de opbouw van een sociale infrastructuur waar de overheid en de markt alle maatschappelijke functies (zoals scholing, kinderopvang, armenzorg) op zich nemen. Er zijn wel enkele initiatieven op sociaal vlak van niet- of semi-overheidsorganisaties met civil society-achtige kenmerken, zoals de woningcorporaties. In de lijn van Dekker zouden we het begrip civil society kunnen oprekken en deze door de overheid gesubsidieerde, professionele, niet zo lokale semi-overheidsorganisaties kunnen beschouwen als een deel van de civil society. Een civil society waarin lokale verenigingen van burgers een belangrijke rol in het maatschappelijke leven (politiek, welzijn) spelen – een civil society zoals die in Vleuten - De Meern bestaat of heeft bestaan – zal zich echter moeizaam of zelfs niet kunnen ontwikkelen.

De “oplossing” van de civil society heeft een aantal consequenties voor de gehele sociale infrastructuur. Het wegvallen van de civil society betekent dat de netwerken van sociaal kapitaal waar de civil society een onderdeel van vormde verdwijnen, de maatschappelijke functies meer komen te rusten op professionals en de inzet van geld en de gemeente als belangrijkste sociale actor overblijft.

De dominantie van de gemeente in de ontwikkeling van de sociale infrastructuur heeft te maken met het karakter van Leidsche Rijn als nieuwbouwwijk. Voor de ontwikkeling van een dergelijke groot project is een instantie nodig die voldoende expertise en financiën in huis heeft. Men kan zich moeilijk voorstellen dat zelfs een levendige civil society een rol van betekenis in dit enorme project zou kunnen spelen.

De visie waarmee Leidsche Rijn opgebouwd wordt, correspondeert met de dominantie van de overheid. In het denken van de gemeente is de civil society vrijwel afwezig en is de gemeente de belangrijkste, zo niet de enige sociale actor. Met name voor een politieke invulling van civil society is weinig ruimte. Er is geen sprake van dat de lokale civil society geïntegreerd is in het politieke systeem, zoals Charles Taylor en anderen dat voor zich zien (zie 2.2.1).

De “oplossing” van de civil society is te zien in de idealen die de gemeente heeft ten aanzien van Leidsche Rijn. Het bevorderen van sociale cohesie en de participatie van burgers bij het beleid zijn in feite varianten van civil society-idealén, zoals ik die in hoofdstuk 2 heb geformuleerd. Het lijkt er dus op dat de overheid de civil society-achtige trekken krijgt waar Dekker ook op wijst (Dekker, 1999a, 37). Het probleem is echter dat de gemeente geen civil society is. De gemeente stuit op het dilemma tussen sturing of neutraliteit. Ze wil bepaalde zaken bereiken, maar kan dat niet echt als hiervoor controversiële keuzes nodig zijn die de neutraliteit van de gemeente bedreigen.

Dit dilemma wordt versterkt door de dominantie van de gemeente op sociaal vlak en de bijbehorende zwakte van de civil society. De civil society zou in principe geen last hoeven hebben van het dilemma. Om een voorbeeld te noemen, RijnWaarde of Kerk Zijn zouden in principe zonder ongeloofwaardig te worden een gezamenlijke activiteit met moslims kunnen organiseren en zouden daarmee de interculturalisatie kunnen bevorderen. De gemeente kan echter niet terugvallen

op de te zwakke civil society. Het dilemma veroorzaakt een paradoxaal handelen van de gemeente. Enerzijds wil ze inspraak en betrokkenheid van burgers bij het beleid, maar anderzijds vindt ze een politieke civil society onwenselijk en worden controversiële zaken gedepolitiseerd. Enerzijds wil de gemeente solidariteit en sociale cohesie creëren, anderzijds maakt ze de civil society irrelevant en onnodig, door alle maatschappelijke functies, eventueel in samenwerking met de markt, zelf uit te oefenen.

De hierboven geschetste situatie heeft vergaande consequenties voor de positie van de kerken in Leidsche Rijn. In de volgende hoofdstukken ga ik dieper in op de positie van kerken in de sociale infrastructuur en civil society van Leidsche Rijn. Het zal niet verrassend zijn dat de kerken eenvoudiger een plaats vinden in de sociale infrastructuur van de dorpen dan in die van de nieuwbouw. Kerken moet veel motivatie hebben, om zonder dat het direct resultaat oplevert voor henzelf, bij te dragen aan een circuit wat over het algemeen prima draait zonder hen. Welke mogelijkheden zijn er wel voor kerken om van betekenis te zijn voor de maatschappij? Zijn de kerken er alleen voor 'geestelijke' zaken? Welke visie hebben de kerken zelf op hun eigen situatie? Deze vragen komen in hoofdstuk vier en vijf aan de orde.

Hoofdstuk 4

Kerk Zijn in Leidsche Rijn

*“Kerk en wereld samen,
vasteland en zee,
worden ja en amen,
ja uit ja en nee”
- Zingend Geloven 2, 94*

In dit hoofdstuk ga ik in op de plaats die Kerk Zijn in Leidsche Rijn in de civil society van Leidsche Rijn inneemt en met welke visie het project dit doet. Eerst bespreek ik kort hoe het project ontstaan is, wie er bij betrokken waren en welke visie achter het project zit. Verschillende zaken die van belang zijn voor het begrijpen van de positie van Kerk Zijn, spelen al vanaf het eerste begin. Het thema “presentie” bespreek ik uitgebreid, omdat dit woord volgens veel betrokkenen de missie van Kerk Zijn samenvat. Ik licht er vervolgens twee casussen uit, namelijk de discussie rond het onderwerp “oecumene” en de casus van de Cultuurcampus. Voor onze civil society-discussie belangrijke thema’s komen in deze twee casussen scherp naar voren. In de laatste paragraaf komen verschillende lijnen bij elkaar en komt de vraagstelling expliciet aan de orde.

4.1 Een korte geschiedenis

Al vele jaren leefden de bewoners van Vleuten en De Meern met de gedachte dat mogelijk eens op hun grondgebied veel nieuwe huizen gebouwd zouden worden. In het plaatselijke weekblad “De Brug” wordt al op 4 augustus 1981 (geciteerd in Kerk Zijn: Bestuurlijke Werkgroep “Kerken in Leidsche Rijn”, 1996, 2) gemeld dat volgens een rapport van de provincie Utrecht, in Vleuten-De Meern duizenden nieuwe huizen gebouwd moeten worden. Pas in 1993, met de Vierde Nota Ruimtelijke Ordening Extra (afgekort als VINEX), wordt duidelijk dat er op korte termijn daadwerkelijk gebouwd gaat worden. Leidsche Rijn wordt daarin aangewezen als een van de te bebouwen gebieden. In april 1994 geven in reactie

hierop de gemeente Utrecht en de gemeente Vleuten - De Meern opdracht voor het opstellen van een "Masterplan Leidsche Rijn".

De kerken in de dorpen beseffen dat deze nieuwbouwplannen ook voor hen consequenties zullen hebben. In de dorpen ontstaan plannen om iets voor de nieuwbouw te gaan doen. Dit gebeurt vanzelfsprekend in het verband van het Interkerkelijk Overleg Vleuten - De Meern (IKO). Het IKO reageert snel op de nieuwbouwplannen en richt in 1994 de "bestuurlijke werkgroep kerken in Leidsche Rijn" op. In de werkgroep zitten afgevaardigden van de vijf deelnemende kerken, onder anderen Karel Vermeer en Jakob van den Heuvel. Deze twee mannen blijven lange tijd actief in de werkgroep en de daarna volgende commissies die met Leidsche Rijn te maken hebben.

In maart 1996 brengt de werkgroep een rapport met "conclusies en aanbevelingen" uit. Voor de werkgroepleden is het duidelijk op grond van de werkbezoeken in andere nieuwbouwlocaties dat de nieuwbouwbewoners "... weinig of niet geïnteresseerd" (Kerk Zijn: Bestuurlijke Werkgroep "Kerken in Leidsche Rijn", 1996, 4) zijn in kerkgang in de bestaande kerken en dat er dus nieuwe kerken voor de nieuwe bewoners gebouwd moeten worden. De nieuwbouw vraagt om een specifieke aanpak en een vorm van kerk zijn die anders is dan wat in de dorpen al bestaat. Verder vindt de werkgroep het belangrijk om aansluiting te zoeken bij bestaande initiatieven van de overheid: "De werkgroep vindt ... de aanwezigheid van de kerken in de wijkvoorziening van wezenlijk belang. Door eventueel aan te sluiten bij een sociaal cultureel centrum en /of andere voorzieningen heeft de kerk een basis waar veel mensen op een natuurlijke wijze komen." (Kerk Zijn: Bestuurlijke Werkgroep "Kerken in Leidsche Rijn", 1996, 8). Een derde aanbeveling is dat het project gezamenlijk moet zijn, al was het alleen maar omdat de kerken "de thans voor de deur staande uitdaging alleen in gezamenlijkheid de baas kunnen" (Kerk Zijn: Bestuurlijke Werkgroep "Kerken in Leidsche Rijn", 1996, 9). Over de wijze van samenwerking wordt echter met grote voorzichtigheid gesproken. Met name de vraag of het project "oecumenisch" moet zijn is een heikel punt:

"De werkgroep vindt dat er zeer nauw moet worden samengewerkt. Of dat tot een oecumenische aanpak leidt valt in dit stadium van de besprekingen nog niet te bezien. Er dient evenwel zoveel mogelijk samen ontwikkeld te worden. Gezamenlijk gebruik, dat nog geen oecumenisch samengaan behoeft te betekenen, wordt in elk geval door de werkgroep alleen al om praktische redenen noodzakelijk geacht." (Kerk Zijn: Bestuurlijke Werkgroep "Kerken in Leidsche Rijn", 1996, 8).

Ook over het bouwen van nieuwe kerken blijkt verschil van mening te bestaan. In de aanbevelingen van het rapport van de Bestuurlijke Werkgroep wordt diplomatiek gesteld dat nieuwbouw in de Oostelijke helft van Leidsche Rijn "zeker het geval moet zijn", maar "voor het deel Vleuten - De Meern is de vraag nog niet in definitieve zin te beantwoorden" (Kerk Zijn: Bestuurlijke Werkgroep "Kerken in

Leidsche Rijn", 1996, 8). Kerkbouw in de nabijheid van de bestaande kerken ligt gevoelig bij deze kerken.

annexatie

Het is opmerkelijk dat de plannen van de kerken voor de nieuwbouw worden gemaakt terwijl er in de dorpen een grote antipathie tegenover de nieuwbouw is. Vleuten en De Meern kennen een lange geschiedenis van zich positioneren tegenover Utrecht. Ondanks dat veel Merenzen en Vleutenaren sterk op Utrecht betrokken zijn in verband met werk, boodschappen en dergelijke, koesteren zij hun zelfstandigheid en anders-zijn. Grootschalige nieuwbouw op eigen gebied tast in hun ogen het karakter van de gemeente aan.

De antipathie tegen Leidsche Rijn wordt enorm versterkt doordat omwille van de nieuwbouw een gedeelte van het grondgebied van Vleuten en De Meern overgaat naar Utrecht. Hoewel de gemeente Vleuten - De Meern het niet eens is met deze herindeling, werkt ze toch mee - in samenwerking met Utrecht - aan de ontwikkeling van Leidsche Rijn. Enkele maanden na de herindeling wordt echter bekend dat Utrecht de hele gemeente Vleuten - De Meern wil annexeren. Of in de woorden van Karel Vermeer: "De inkt was nauwelijks droog, of men riep in Utrecht: nu de rest ook." Hoewel het gemeentebestuur en de burgers van Vleuten - De Meern zich hevig verzetten, wordt de gemeente op 1 januari 2001 bij Utrecht gevoegd.

4.1.1 Opbouw

In augustus 1998 wordt er een "projectgroep" samengesteld die verantwoordelijk wordt voor de kerkopbouw in Leidsche Rijn, terwijl het IKO en de deelnemende kerken op een afstand de bestuurlijke verantwoordelijkheid houden. In de projectgroep zitten ongeveer dezelfde mensen als in de eerdere commissies. Daarnaast worden er twee pastoraal werkers met "opbouw kwaliteiten" aangezocht¹. Eind 1998 wordt een katholieke pastoraal werker benoemd, Klaas Bos en een jaar later een protestantse collega, de predikant Kees van den Berg. Samen met vrijwilligers uit de dorpskerken starten de pastores en de projectgroepleden allerlei projecten en activiteiten om vorm te geven aan de kerkelijke "presentie" (wat Kerk Zijn met deze term bedoelt, geef ik weer in 4.2).

Klaas Bos en een aantal vrijwilligers startten de eerste welkomstbezoeken. Het is de bedoeling dat alle nieuwe inwoners van Leidsche Rijn een welkomstpakket krijgen van Kerk Zijn met daarin een kaarsenhouder en waxinelichtje met het logo van Kerk Zijn, een folder over Kerk Zijn en een algemeen informatieboekje waarin allerhande dingen over Leidsche Rijn staan, zoals telefoonnummers en adressen

¹Profielchets, vermoedelijk gemaakt door Jaap van Harten, predikant van de hervormde gemeente De Meern, 15 november 1997, IKO archief.

van de bibliotheek, welzijnsinstellingen en scholen (Kerk Zijn, 2001, 1999). Deze informatieboekjes worden door Kerk Zijn uitgegeven en betaald omdat er, volgens de leden van de projectgroep, door de overheid zeer weinig informatie wordt gegeven over de nieuwbouw. Of in de woorden van pastor Van den Berg: "De mensen wisten echt niks. Het idee van die boekjes is: we geven ze een wegwijzer, zodat ze een paar belangrijke gegevens hebben."

De welkomstbezoeken en de informatieboekjes passen in de doelstelling van Kerk Zijn om er voor de hele nieuwbouw te zijn. De bezoeken zijn niet primair bedoeld om ingeschreven leden of nieuwe mensen bij Kerk Zijn te betrekken, maar om bewoners kennis te laten maken met de wijk. Kerk Zijn presenteert zichzelf als een middel om in contact te komen met andere bewoners, als een ontmoetingsplaats. Een citaat uit een informatieboekje:

"Samen met het welzijnswerk willen de kerken ervoor zorgen dat mensen elkaar kunnen ontmoeten. Je moet er samen iets van maken. Van Langerak 1 een wijk maken waar de mensen een boodschap aan elkaar hebben! Pas dan krijg je een leefbare samenleving." (Kerk Zijn, 1999).

In het verlengde van de welkomstbezoeken organiseert Kerk Zijn in 2000 in samenwerking met de SMOL en de SIW een aantal "wijkschouwen" in Veldhuizen en Langerak. Dit zijn avonden waarop buurtbewoners uitgenodigd worden om kennis te maken met de "sociale actoren" die in de wijk actief zijn, zoals de politie, de thuiszorg, de apotheek, de scholen etc. Uiteindelijk worden deze wijkschouwen maar enkele keren georganiseerd, omdat er te weinig belangstelling blijkt te zijn vanuit de bewoners. Op sommige avonden waren meer sociale actoren aanwezig dan buurtbewoners.

Naast deze activiteiten zoekt de projectgroep ook naar geschikte ruimtes of locaties in de nieuwbouw. De projectgroep heeft in eerste instantie het plan om in alle nieuwe wijken tijdelijke inloophuizen in barakken neer te zetten. Hier kunnen bewoners een kop koffie krijgen en kunnen de kerken hun wens tot presentie vorm geven. Na veel overleg biedt de gemeente Kerk Zijn een boerderij in Langerak aan. Ook krijgt het project de beschikking over een barak in Veldhuizen. De barak wordt "Het Portaal" genoemd. De boerderij krijgt de naam "Herberg de Hoef", een combinatie van de oude naam van de boerderij (De Hoef) en een centraal concept uit theorieën van gemeentebouw, het "gemeente als herberg"-concept².

Dat juist Kerk Zijn de beschikking krijgt over De Hoef en het Portaal is opmerkelijk. Op dat moment hebben de andere sociale actoren in Leidsche Rijn (zoals de apotheek en het maatschappelijk werk) een groot tekort aan ruimte. De meeste sociale actoren zijn al wel gestart met werken, maar de ruimtes waarin zij moeten werken, bestaan enkel nog op de tekentafel. Door de activiteiten van Jakob van den Heuvel

²In Nederland vooral uitgewerkt door de praktisch theoloog Hendriks, in boeken als "Gemeente als Herberg" en "Op weg naar de herberg".

en Karel Vermeer, die naar eigen zeggen wekelijks het gemeentehuis plat liepen totdat het daar “gonsde” van Kerk Zijn, werd de boerderij toegewezen aan Kerk Zijn, ondanks dat er ook anderen op aasden. Kees van den Berg, die over het algemeen niet erg positief was over de organisatie van Kerk Zijn (daarover in de volgende paragraaf meer), vond dat de projectgroep onder andere door haar goede contacten met de “plaatselijke notabelen” de materiële zaken, waaronder dus gebouwen, uitstekend regelde.

Vanaf Kerst 1999 beginnen de beide pastores met wekelijkse vieringen. Deze worden in eerste instantie gehouden in een schoolgebouw in Langerak. Later vinden de vieringen plaats in De Hoef, die omgebouwd wordt tot kerk: de voormalige stal (de achterdeel) fungeert als kerkzaal en het voorhuis als vergaderruimte, kantoor en crèche. Rond de vieringen ontstaat een vrij kleine maar actieve kern van ca. 50 mensen die De Hoef regelmatig bezoeken. Officieel zijn de vieringen afwisselend rooms-katholiek en protestant, maar in de praktijk noemen de betrokkenen de vieringen “oecumenisch”. In de vieringen komen zowel rooms-katholieken als protestanten en gaan beide pastores elke week gezamenlijk voor. Deze vieringen zijn vanaf het begin omstreden. De definitie van wat wel en niet oecumenisch is wordt een bron van conflict (zie 4.3).

Ondertussen raakt Kerk Zijn ook betrokken bij een opbouwproject in Vleuterweide (Vleuten - De Meern), de Cultuurcampus. Al vanaf eind 1995 is een aantal projectgroepleden bezig om in samenwerking met andere sociale actoren, waaronder de bibliotheek, de muziekschool, een school voor voortgezet onderwijs en de Stichting Integraal Welzijn (SIW), een multi-functionele campus te ontwikkelen. Het plan ontstaat als Bernard Sluis, de directeur van de lokale muziekschool, naar aanleiding van een gemeentelijke nota gaat nadenken over de voorzieningen die in de komende nieuwbouw nodig zullen zijn. Hij zoekt Karel Vermeer, de voorzitter van de projectgroep, op en samen ontwikkelen zij hun ideeën over de Cultuurcampus verder. Ook dit project blijkt omstreden. Rondom Kerk Zijn ontwikkelt zich een uitgebreid conflict over de te volgen koers dat met name rond de definitie van oecumene en het Cultuurcampus project speelt. In de volgende paragrafen ga ik hier uitgebreider op in. Eerst beschrijf ik de achtergronden van de visie van Kerk Zijn.

4.2 Presentie

Een gewone zondagochtend in De Hoef

De dienst begint om 10.30 uur, maar ik ben er al vroeg. Langzaam aan druppelen er mensen binnen. Ze pakken een liturgieblad en twee liedbundels, het “Liedboek voor de Kerken” (protestants) en “Gezangen voor de Liturgie” (rooms-katholiek) en zoeken een plaatsje. Er is duidelijk gelet op de sfeer: de kaarsjes zijn aan en er hangt een groot,

maar eenvoudig kruis aan de achterwand van het liturgisch centrum. In een hoek staat een prachtige kerststal op ware grootte. Muziekje op de achtergrond, licht verteerbare klassieke muziek. Ik hoor een haan kraaien die vermoedelijk ergens buiten op het erf loopt en het valt me op dat er veel stilte is. De mensen praten gedempt.

De zaal is mooi aangekleed. Waar vroeger koeien stonden, staan nu stoelen, maar veel details van de vroegere stal zijn in stand gehouden. De houten pilaren zijn niet geveerd en in sommige zitten nog de spijkers van vroeger. De balken van de hooizolder zijn gebruikt in het plafond. De vloer is van beton, zacht rood geveerd. Achter het liturgisch centrum is een halfronde wand gemaakt om de deuren naar het woongedeelte aan het zicht te onttrekken. In de kerkzaal en in het woongedeelte hangt een expositie van Theo Gootjes. Op een vijftigtal schilderijen heeft Gootjes het Oude Testament overgeschreven (!) en bijpassende tekeningen gemaakt. Gootjes heeft een nogal aparte, "gewelddadige" stijl: hij tekent de hoofden van bijbelse figuren als een soort Afrikaanse maskers en heeft daarbij vooral oog voor de bloederige en seksuele details van de bijbelverhalen. Zo hangt naast de informatietafel een schilderij dat het verbod op seks met dieren uit het bijbelboek Leviticus uitbeeldt.

Er is geen welkomstcomité om mensen te ontvangen. De stoelen staan met hun rug naar de ingang, maar de mensen die binnenkomen worden vriendelijk gegroet door degenen die al zitten. De meeste mensen lijken elkaar te kennen, in ieder geval van gezicht. Vooraan zijn de rijen aardig gevuld, achteraan blijft het leeg. Er zijn ongeveer 35 mensen; veel ouderen en een paar gezinnen met kinderen. De dienst wordt aangekondigd als een oecumenische viering, maar afgezien van het feit dat we een aantal liederen uit "Gezangen voor Liturgie" zingen en moeten gaan staan als het evangelie gelezen wordt, komt het geheel nogal protestants over. Sommige mensen slaan op het juiste moment een kruisje, de protestanten laten dat achterwege. We zingen ook een lied uit "Zingend Geloven": "Kerk en wereld samen, vasteland en zee, worden ja en amen, ja uit ja en nee."

De predikant, Kees van den Berg, houdt een degelijke preek over de verzoeking van Jezus in de woestijn uit Lucas 4. Hij vergelijkt de woestijn met Leidsche Rijn: net als Jezus in de woestijn nieuwe woorden sprak, moet ook de kerk in de nieuwbouw een nieuwe taal spreken. Oude tradities zijn niet automatisch meer vanzelfsprekend. Van den Berg gaat uitgebreid in op de tweede verzoeking, macht. Het werk van Kerk Zijn moet niet te maken hebben met macht, maar met dienstbaar zijn aan de wijk: Kerk Zijn vóór Leidsche Rijn. Van den Berg besluit de preek met een vraag, naar aanleiding van het einde van de verzoeking.

king als Jezus door engelen gediend wordt: "We leven in een woestijn, mensen in de wijk wachten op een gebaar. We kunnen engelen voor hen zijn, waarom niet?"

Na de dienst is er koffie. De meeste mensen blijven nog een tijd napraten over van alles en nog wat.

Kerk Zijn baseert zijn plannen op wat in de gemeenteopbouw "presentiethologie" genoemd wordt. Op allerlei manieren worden ideeën hieruit gebruikt: in visiedocumenten en folders, in de naamgeving van *Herberg De Hoef*, in de projecten die gestart worden en in de manier waarop Kerk Zijn zich presenteert.

Centraal in de presentiethologie staat het idee dat de kerk op een open wijze midden in de samenleving "present" is. De kerk is er niet alleen voor gelovigen, maar juist voor de gehele samenleving, "de wereld". Een veel in de presentiethologie (en ondertussen ook in veel Nederlandse kerken) gebruikt beeld voor deze "gastvrije gemeente" is het beeld van de herberg. Dit beeld drukt uit dat er in de kerk plaats is voor mensen die af en toe eens langs komen voor "een kop koffie en misschien een gesprek"³ en voor mensen die vaker komen en een gemeenschap van "stamgasten" vormen. De Herberg drukt ook uit dat de kerk betrekking heeft op het gewone leven van mensen en er niet alleen voor gelovige, religieuze zaken is. De kerk is gericht op het "algemene welzijn" van alle mensen.

Volgens de presentiethologie komt deze maatschappelijke oriëntatie niet in mindering op de kerk als geloofsgemeenschap. Sterker nog, juist op grond van het geloof in een God die het goede voor alle mensen zoekt, moet de kerk bijdragen aan de samenleving "zonder dat daar een religieus etiketje op geplakt hoeft te worden"⁴. Een treffend voorbeeld van deze combinatie van een maatschappelijke oriëntatie en een religieuze inspiratie vormen de laatste zinnen van het rapport "Conclusies en aanbevelingen"⁵:

"Ook in Vleuten - De Meern zal een en ander zeker voor elkaar komen. We doen dit werk immers in de wetenschap dat we een bijdrage mogen en kunnen leveren aan de verbreiding van het Koninkrijk van onze Heer. In vertrouwen op Hem, die was en die is en die zal komen mogen we onze weg gaan! Ook en vooral als het om het welzijn van anderen gaat!!" (Kerk Zijn: Bestuurlijke Werkgroep "Kerken in Leidsche Rijn", 1996, 10)

Ook uit de beschrijving van de kerkdienst aan het begin van deze paragraaf blijkt deze dubbele oriëntatie: de kunst, de preek en de meditatieve sfeer ze worden ingezet om een koppeling tussen maatschappij en kerk te leggen. Zoals het lied zegt: "kerk en wereld samen, worden ja en amen".

³De woorden zijn van Kees van den Berg

⁴de woorden zijn van Karel Vermeer

⁵zie p. 76

4.2.1 Dubbele doelstelling

In het zogenaamde “Gele Boekje” wordt de visie van Kerk Zijn verwoord, een folder van zo’n twintig pagina’s, met (niet verrassend) een gele omslag. De oriëntatie op de maatschappij in combinatie met de kerkelijke presentie wordt als een van de kerndoelen van Kerk Zijn omschreven. Wat later bekend komt te staan als de “dubbele doelstelling” van Kerk Zijn, wordt het eerst verwoord in het Gele Boekje:

“De kerken willen in de eerste plaats aan de opbouw van een gemeenschap werken: een gemeenschap waar elke bewoner dagelijks terecht kan, waar men zich verbonden kan voelen met medebewoners . . . In de tweede plaats zullen de kerken . . . actief hulp bieden aan de gelovige bewoners bij de opbouw van een of meer door hen gewenste vormen van kerk-zijn.” (Kerk Zijn: Werkgroep opbouw geloofsgemeenschap Leidsche Rijn, 1998, 4)

Deze doelstelling gaat een centrale rol spelen in andere documenten en in het spreken van betrokkenen over het project. Een citaat uit de welkomstfolder, die werd uitgedeeld aan alle nieuwe bewoners van Leidsche Rijn:

“Ook de kerken in Leidsche Rijn voelen zich betrokken [bij Leidsche Rijn] en willen een bijdrage leveren aan het welzijn van de mensen in de nieuwe wijken. . . . Ze willen graag dat de mensen elkaar kunnen ontmoeten. Dat kan bijvoorbeeld in zogenaamde ‘inloophuizen’. Onder het genot van een kopje koffie, heel ongedwongen dus, praten over wat je bezighoudt. Door actief te luisteren willen de kerken samen met de nieuwe plaatsgenoten zoeken naar vormen van kerk zijn die het beste bij hen passen. Zo ontstaan er wellicht ontmoetingsplekken waar iedereen dagelijks terecht kan; waar het leven gevierd en gedeeld kan worden. Ruimten voor bezinning en meditatie, rustpunten in dit drukke bestaan.” (Kerk Zijn, 1998).

De dubbele doelstelling was voor de pastores en de projectgroepleden een belangrijke motivatie en inspiratiebron om actief te zijn in Leidsche Rijn. Kees van den Berg noemde het de belangrijkste reden om het beroep naar Leidsche Rijn aan te nemen. Ook Karel Vermeer noemt het “dubbele spoor” regelmatig als hij vertelt over Kerk Zijn. Voor hem is de maatschappelijke betrokkenheid van de kerk minstens zo belangrijk als de opbouw van de eigen geloofsgemeenschap.

“Nou, dat ene spoor dat is dat je als kerken denkt, of eigenlijk zeker weet de samenleving iets te kunnen bieden wat niet onmiddellijk gerelateerd hoeft te worden aan bijbelse uitgangspunten in de presentatie. Dat betekent niet dat – jezelf daarin gedreven wetende – dat niet een gelovige inspiratie kan zijn . . . , maar dat hoeft er niet met een etiketje

opgeplakt te worden. Het is een bijdrage die je levert aan de sociale cohesie . . . In die nieuwe stad moet je samen met anderen aan de bevolking presenteren, en die bevolking iets bieden, waar men anders niet aan toe komt." (Karel Vermeer)

Naast de dubbele doelstelling worden in het Gele Boekje nog verschillende andere zaken behandeld. Het boekje legt veel nadruk op het zoeken van "nieuwe vormen van eredienst en catechese" (Kerk Zijn: Werkgroep opbouw geloofsgemeenschap Leidsche Rijn, 1998, 4). Men gaat ervan uit dat nieuwe bewoners andere wensen en verlangens ten aanzien van de kerk hebben en dat Kerk Zijn daar bij aan moet sluiten. Het is de bedoeling dat naast de "traditioneel vormgegeven geloofsgemeenschappen" (Kerk Zijn: Werkgroep opbouw geloofsgemeenschap Leidsche Rijn, 1998, 5) nieuwe gemeenschappen ontstaan die aantrekkelijk zijn voor "modern ingestelde gelovigen". Dit kunnen overigens zowel nieuwbouwbewoners als dorpsbewoners zijn, maar toch vooral nieuwbouwbewoners. In de praktijk is gebleken dat nieuwe bewoners op hun eigen wijze vorm willen geven aan kerk zijn en dit betekent dat "rekening gehouden moet worden met volstrekt nieuwe vormen van kerk zijn: veel oecumenischer, veel minder vasthoudend aan de vertrouwde erediensten, gebeden en gezangen." (Kerk Zijn: Werkgroep opbouw geloofsgemeenschap Leidsche Rijn, 1998, 3).

Wat opvalt echter is dat er naast de dingen die besproken worden, ook een aantal essentiële punten verhuld of zelfs niet besproken worden. Zo worden de problemen die een oecumenische samenwerking met zich meebrengt niet expliciet aan de orde gesteld. Uit het citaat hierboven blijkt al dat ervan uit gegaan wordt dat nieuwe bewoners (en een aantal dorpsbewoners) graag oecumenische vormen van kerk zijn willen, waarvoor de dorpskerken ruimte zouden moeten bieden. Hoe echter "traditionele" kerken, die onderling nogal verdeeld zijn over de betekenis en reikwijdte van dit begrip, deze aanpak moeten faciliteren wordt niet duidelijk gemaakt. Er wordt alleen in een bijzin gesteld: "Tevens is een zekere groei van de gezamenlijke activiteiten in de oude dorpskernen noodzakelijk om de oecumenische opzet in de praktijk geloofwaardig te maken." (Kerk Zijn: Werkgroep opbouw geloofsgemeenschap Leidsche Rijn, 1998, 9). Een tweede punt waarover niet gerept wordt zijn de problemen die samenhangen met het bouwen (indien nodig) van een of meer nieuwe kerkgebouwen. Het is opmerkelijk dat deze twee punten al wel door het rapport "Conclusies en aanbevelingen" van twee jaar eerder werden aangemerkt als mogelijke probleempunten, maar hier niet worden uitgewerkt.

Het Gele Boekje wordt door het IKO en de gezamenlijke kerken geaccepteerd als uitgangspunt voor het Kerk Zijn-project. Het Gele Boekje komt echter onder vuur te liggen als na enige tijd blijkt dat er grote verschillen van inzicht bestaan tussen verschillende betrokkenen over de koers van het project. Een aantal noemt het Gele Boekje onduidelijk. Een lid van het dagelijks bestuur van het IKO zegt het volgende over het boekje:

“Het is net alsof het geschreven is om iedereen te vriend te houden. Ik denk dat het een soort compromisboek was waar iedereen in kon lezen wat hij wilde lezen. Daardoor was het niet helder.”

Zoals zal blijken in de volgende paragrafen, zijn het juist de punten die niet besproken worden die na het publiceren van het Gele Boekje tot controverses leiden.

4.2.2 Mensen en visies

Na het verschijnen van het Gele Boekje, groeit er een uitgebreide organisatie waar omheen verschillende groepen ontstaan. Om inzicht te krijgen in het verloop van de gebeurtenissen introduceer ik hier een viertal portretten van deze groepen, om vervolgens op een aantal kwesties die spelen in te kunnen gaan.

De projectgroep

Allereerst is er de projectgroep. De projectgroep bestaat uit een tiental, oudere mannen (de meesten zijn 50+). Allen zijn afgevaardigden uit de vijf kerken van Vleuten - De Meern, behalve Albert Rennings, die namens de nieuwbouwbewoners in de projectgroep zit.

De betrokkenheid van de projectgroepleden bij het project is wisselend. Een aantal is vooral betrokken bij de vergaderingen, maar niet zozeer bij het dagelijkse reilen en zeilen van het project. Slechts enkele projectgroepleden zijn regelmatig op locatie, in De Hoef of elders in de nieuwbouw, te vinden. Albert Rennings en Jakob van de Heuvel zijn de enige leden van de projectgroep die regelmatig de vieringen bezoeken en de dagelijkse zaken rond De Hoef regelen. Jakob van de Heuvel heeft verder als beheerder van De Hoef de verbouw van de boerderij geleid en is samen met Karel Vermeer intensief betrokken bij de Cultuurcampus.

De projectgroepleden zijn mannen van het oude stempel: mannen die een leven achter de rug hebben van overdag hard werken en 's avonds druk zijn met werk voor de kerk of een andere (lokale) vereniging. Ze zijn gewend om lang en vaak te vergaderen. Het zijn geen dromers over idealen: gevraagd naar hun visie op oecumene of wat voor kerk er moet komen in Leidsche Rijn, vertellen ze niet over beelden, maar noemen ze vooral concrete punten. Oecumene is samen naar de kerk gaan met de protestanten en katholieken, kerkopbouw is een gebouw bouwen en diensten houden. Dit betekent overigens niet dat ze hun werk niet met passie doen, integendeel. Ze verzetten veel werk voor Kerk Zijn. Vooral de actieve leden hebben letterlijk bijna een dagtaak aan hun werk.

Er is in de vergaderingen van de projectgroep weinig te merken van verschillen tussen de katholieke en protestantse leden. Eventuele verschillende opvattingen zijn in ieder geval tijdens de vergaderingen geen onderwerp van gesprek. Alle leden delen verder dat ze met huid en haar verbonden zijn aan het (kerkelijke) leven in de dorpen. In de vergaderingen wordt dan ook relatief veel aandacht besteedt aan de contacten (en conflicten) met het IKO en de dorpskerken. Alleen

Albert Rennings, als nieuwbouwbewoner, deelt deze achtergrond niet, hoewel hij het verder goed kan vinden met zijn mede-projectgroepleden.

De nieuwbouwpastores

De pastores Kees van den Berg en Klaas Bos zijn in het project gestapt omdat ze werden aangetrokken door de dubbele doelstelling en de mogelijkheid om in Leidsche Rijn opnieuw te beginnen met het ontwikkelen van moderne, relevante vormen van kerk zijn. Beiden zijn idealisten en visionairs met grote plannen die hopen dat de kerk in de nieuwbouw een "inloophuis" wordt voor alle mensen in Leidsche Rijn, of in de woorden van Kees van den Berg, "een herberg waar het niet druk genoeg kan zijn". Allerlei uiteenlopende activiteiten moeten in de kerk een plaats hebben: van een kerkdienst tot een computercursus voor ouderen en van de kaartavond van de wijkvereniging tot een kunsttentoonstelling over het Oude Testament. Kees van den Berg en Klaas Bos proberen aan de maatschappelijke presentie vorm te geven door zelf veel contacten te onderhouden met mensen van andere maatschappelijke instellingen. Zo gaan zij naar wijkavonden van de burgerlijke gemeente en zijn ze betrokken bij vergaderingen van het zogenaamde sociale-actorenoverleg. Klaas Bos heeft in De Hoef een semi-professionele computercursus voor ouderen opgestart, die, nadat Klaas Bos uit het project vertrekt, enthousiast door Kees van den Berg wordt overgenomen. In dit project ziet Kees van den Berg een belangrijke doelstelling van Kerk Zijn gerealiseerd. Hij geeft er dan ook veel aandacht aan door regelmatig in de pauzes een kop koffie mee te drinken en verdedigt de cursus tegenover mensen die dit een minder belangrijke prioriteit voor Kerk Zijn vinden. Er zijn ook verschillen tussen de pastores. Klaas Bos is iemand die veel "de laarzen aantrekt"⁶ en de nieuwbouw intrekt om mensen te bezoeken. Kees van den Berg wordt gezien als een studieuze type die veel vergaderingen bezoekt en meer belang hecht aan het onderhouden van persoonlijke contacten met verschillende mensen van de gemeente.

De Hoefgangers

Hoewel De Hoef opgezet is voor de nieuwbouw, gaan lang niet alle kerkelijke nieuwbouwbewoners hier naar de kerk. Veel mensen bezoeken nog de kerk uit hun vorige woonplaats of gaan naar een van de dorpskerken. Omgekeerd komen er ook mensen uit Vleuten en De Meern op De Hoef af. De kerkgangers die naar De Hoef gaan, voelen zich aangetrokken door het oecumenische en kleinschalige karakter. Een verhaal dat in De Hoef circuleerde, met name onder de mensen van het eerste uur, illustreert dit. Bij een van de eerste vieringen van Kerk Zijn in een school, werden de aanwezige mensen gevraagd om zich voor te stellen:

"Iedereen zei zijn naam en waar hij vandaan kwam, maar niemand zei of hij katholiek of protestant of niks of wat dan ook was. En dat was

⁶Deze typering heb ik een aantal keren gehoord bij verschillende mensen.

niet verboden hoor, of was gezegd, dat ging gewoon zo. Het was net de eerste christengemeenschap in Rome.” (Albert Rennings).

Dat oecumene belangrijk wordt gevonden, is eigenlijk opmerkelijk aangezien vrijwel niemand in De Hoef (afgezien van de pastores) ervaring heeft met oecumene. Zo bekende een protestants echtpaar tijdens het koffiedrinken na de dienst dat, hoewel ze speciaal voor de oecumene naar De Hoef gekomen waren, ze nog nooit een katholieke mis hadden bijgewoond. Ook het feit dat de meest actieve leden vooral (gereformeerde) protestanten zijn, maakt de oecumene er niet makkelijker op. Of in de woorden van de katholieke Albert Rennings: “[de protestanten] willen graag dat het oecumenisch is, maar zonder katholieken wil dat niet”.

Ondanks dat De Hoefgangers de kleinschaligheid waarderen, zijn ze er niet onverdeeld enthousiast over. Terwijl Leidsche Rijn doorgroeit en groter wordt, blijven er in De Hoef maar een handvol mensen komen. In 2002 vormen de vijftig actieve Hoefgangers nog geen half procent van de ongeveer 11.000 mensen die op dat moment in de nieuwbouw wonen. Dit terwijl uit de kaartenbakken blijkt dat er vele katholieken en protestanten in de wijk moeten leven. Deze wetenschap geeft veel kerkgangers een gevoel van falen.

De pastores en kerkbestuurders uit de dorpen

Door de jarenlange samenwerking in het IKO is het kerkelijke leven, althans het bestuurlijke deel ervan, behoorlijk geïntegreerd. De verschillende kerken hebben een goed contact met elkaar. Ondanks dat er veel conflicten rondom Kerk Zijn zijn die ook betrekking hebben op meningsverschillen tussen de dorpskerken, is de sfeer gemoedelijk en amicaal. Het bestaan van het Kerk Zijn-project is op zichzelf natuurlijk al een voorbeeld van de goede sfeer in kerkelijk Vleuten - De Meern. Toen voor het eerst bekend werd dat er nieuwbouw in Leidsche Rijn zou komen, was meteen duidelijk dat de kerken gezamenlijk zouden optrekken. Typerend is een opmerking uit de notulen van de IKO-vergadering waarop besloten werd tot het oprichten van een bestuurlijke werkgroep:

“De eerste vraag die aan de orde komt is: willen wij het samen doen? Dominee Klaassen is van mening dat dit eigenlijk geen vraag meer is, maar veeleer een plicht. Ook de andere aanwezigen zijn van mening dat wij in ieder geval samen moeten beginnen om actie te nemen ten aanzien van het verwerven van grondgebied voor kerkelijke activiteiten.”⁷

De jarenlange samenwerking in het IKO maakt het mogelijk dat de kerken van Vleuten en De Meern meteen vanaf het begin gezamenlijk kunnen optrekken. Het zal niet verbazen dat “de oecumene” een belangrijk onderwerp is in de kerken van Vleuten - De Meern, althans in de bestuurlijke delen. Volgens de voorzitter

⁷Notulen IKO, 4 juli 1994, IKO archief.

van het IKO is er in Vleuten - De Meern sprake van een "geest van oecumene" tussen de kerken. Wat oecumene is en hoe dat in de dorpen vorm moet krijgen is een terugkerend onderwerp in de gesprekken, niet in de laatste plaats vanwege de problemen met dit onderwerp in de nieuwbouw. Officieel staan de bestuurders van het IKO en de dorpskerken op een afstand van het project, maar door de problemen houden zij zich in de praktijk intensief bezig met wat er gebeurt in de nieuwbouw - wat hen overigens lang niet altijd in dank wordt afgenomen door de Hoefgangers. Sommigen van hen beschuldigen de bestuurders uit de dorpen van een "regentenmentaliteit". De Hoef zouden ze als een "kolonie" behandelen. Vooral de pastoor van De Meern is, vanwege zijn andere opvattingen over wat oecumene is (zie 4.3), impopulair bij De Hoefgangers. De pastores en leden van de kerkbesturen in de dorpen zien hun betrokkenheid bij het project juist als een initiatief om vanuit de dorpen bij te dragen aan de samenlevings- en kerkopbouw in de nieuwbouw. Het project in de nieuwbouw beschouwen zij als een onderdeel van de bestaande geloofsgemeenschappen. Of zoals in het Gele Boekje staat:

"Voor het opbouwen van een nieuwe geloofsgemeenschap dient een luisterende en lerende organisatie in het leven geroepen te worden. ... Een organisatie die misschien met een eigen taak bezig is, maar die daarbij wel voortdurend voeling moet houden met de bestaande geloofsgemeenschappen." (Kerk Zijn: Werkgroep opbouw geloofsgemeenschap Leidsche Rijn, 1998, 8).

4.2.3 Ingewikkelde organisatie

Een van de dingen die veel conflictstof oplevert is de organisatie van het project. Uit bovenstaande portretten blijkt al dat Kerk Zijn een organisatie is die een aantal groepen met verschillende verwachtingen herbergt. De vraag wie zeggenschap over wat heeft komt regelmatig aan de orde.

Vanaf de start van Kerk Zijn als project is de verhouding tussen het project en de achterban, de dorpskerken en het IKO enigszins dubbel. Kerk Zijn wordt in principe geleid door de projectgroep, die van de kerken een volmacht heeft om binnen bepaalde kaders te werken. De projectgroep is verantwoordelijk voor de nieuwbouw, de kerken voor de dorpen:

"De deelnemende kerken blijven bestuurlijk verantwoordelijk voor het gehele gebied, maar richten zich in de dagelijkse praktijk tot de geloofsgemeenschappen gevormd door de huidige bewoners. De projectorganisatie is verantwoordelijk voor de uitvoerende en beheerstaken die samenhangen met de opbouw van een geloofsgemeenschap voor de bewoners van het nieuwbouwgebied." (Kerk Zijn: Werkgroep opbouw geloofsgemeenschap Leidsche Rijn, 1998, 17).

Deze aanpak brengt echter een aantal problemen met zich mee. Een eerste probleem is dat het project geen officiële kerkelijke inbedding heeft. Dit betekent

dat de projectgroep formeel geen zeggenschap heeft over allerhande zaken die wel rechtstreeks betrekking hebben op het project. Zo mag de projectgroep bij de Cultuurcampus geen zelfstandige beslissingen nemen of overeenkomsten tekenen. In 4.4 zal blijken dat dit veel vertragingen en onduidelijkheid oplevert. Een ander voorbeeld is het aanstellen van de beide pastores. Zowel Kees van den Berg als Klaas Bos werden door de kerken zelf aangesteld, zonder dat de projectgroep daar inspraak in kreeg. Alleen in het geval van Kees van den Berg kreeg de projectgroep anderhalf uur de tijd om met Van den Berg te praten, nadat hij al beroepen was. Dus met name op cruciale momenten had de projectgroep weinig in te brengen.

Een complicerende factor hierbij was dat de kerkelijke structuur in Vleuten en De Meern op het moment dat de projectgroep startte nogal aan het veranderen was. De protestantse kerken waren druk bezig om van drie aparte kerken (één gereformeerde kerk voor zowel Vleuten als De Meern en twee hervormde gemeenten voor elk dorp) twee gefedereerde (PKN) kerken te maken, waarbij het gereformeerde kerkgebouw werd gesloten en in elk dorp in de voormalige hervormde kerkgebouwen een gefedereerde gemeente ontstond. Ook de rooms-katholieke parochies waren bezig te fuseren, tot één grote parochie voor heel Leidsche Rijn, met een aantal deelparochies. Door deze ontwikkelingen was het in de dorpen zelf vaak ook niet duidelijk wie waarover wat te zeggen had. De beroeping van Van den Berg kan weer als een voorbeeld dienen. Omdat de gereformeerde kerk opgeheven werd en tegelijkertijd de gereformeerde predikant met emeritaat ging, werd besloten dat ter compensatie de nieuwe opbouwpredikant gereformeerd moest zijn en dat zijn predikantsplaats officieel onder de verantwoordelijkheid van de gereformeerde kerkenraad zou vallen. Deze kerkenraad echter functioneerde op dat moment amper meer. Daarbij werd het aannemen van opbouwwerkers door de kerken gezamenlijk gedaan. In de praktijk leidde de hervormde predikant van De Meern, Jaap van Harten, het beroepingsproces. Uiteindelijk ontstond de opmerkelijke situatie dat een gereformeerde predikant door een hervormde predikant aangetrokken werd voor een kerk die binnen korte tijd niet meer zou bestaan.

Een gevolg van de onduidelijke situatie waren strubbelingen tussen de verschillende groepen, waar veel tijd en energie in ging zitten. Uit de notulen van de projectgroep en mijn eigen observaties blijkt dat de vergaderingen van de projectgroep gevuld waren met kwesties die te maken hadden met het IKO en de dorpskerken en niet met de nieuwbouw.

Mijn eigen entree in Leidsche Rijn was een voorbeeld van de bestuurlijke onduidelijkheid. De meningen verschilden over wie eigenlijk moest besluiten dat ik bij Kerk Zijn onderzoek mocht doen.

Ik was Kerk Zijn op het spoor gekomen via de protestantse opbouwwerker, Kees van den Berg. Hij besprak met de projectgroep of ik welkom was. Via hem werd ik uitgenodigd bij de projectgroep. Na een gesprek met mij stemden de leden in met het onderzoek en stuur-

den een bericht daarvan door naar het IKO. Op een volgende vergadering van de projectgroep in februari 2002 werd een notitie van mijn hand over mijn onderzoek besproken en werd afgesproken dat er een overeenkomst over het onderzoek doen zou worden opgesteld. Deze overeenkomst heb ik in overleg met de voorzitter van de projectgroep, Karel Vermeer, opgesteld. In een gesprek hierover gaf hij zelf aan niet precies te weten wie de overeenkomst zou moeten ondertekenen. Deze afspraken werden wel doorgegeven aan het IKO.

In de eerstvolgende vergadering van het dagelijks bestuur van het IKO werd gepikeerd gereageerd op het feit dat ik al onderzoek deed in Leidsche Rijn en de projectgroep daar toestemming voor had verleend. Het IKO vond dat de kerken en niet de projectgroep daar toestemming voor moesten geven en dat ik een overeenkomst met het IKO zou moeten opstellen. Deze overeenkomst mocht wel in samenwerking met Karel Vermeer opgesteld worden, maar moest daarna in een vergadering van het dagelijks bestuur van het IKO worden besproken. De leden van de projectgroep waren er in eerste instantie verbolgen over het feit dat zij geen toestemming mochten geven voor het onderzoek. Maar zij stemden er toch mee in dat de overeenkomst door het IKO getekend zou worden.

Nadat de overeenkomst besproken was in het dagelijks bestuur van het IKO in april 2002 werd deze nogmaals besproken in de algemene vergadering van het IKO in mei 2002, waar verschillende afgevaardigden van de kerken aanwezig waren. Na enkele kritische vragen over mijn onderzoek, werd uiteindelijk, vijf maanden na het begin van mijn onderzoek, definitief toestemming gegeven en werd de overeenkomst door de voorzitter van het IKO getekend.

Een ander telkens terugkerend punt was de onafhankelijkheid van De Hoef en het project. Hoewel in theorie het project opgezet was als een organisatie die de "nieuwe bewoners de gelegenheid [geeft] hun eigen wijze van kerk zijn vorm te geven" (Kerk Zijn: Werkgroep opbouw geloofsgemeenschap Leidsche Rijn, 1998, 17) speelden in de praktijk de verhoudingen in de dorpen en de belangen van deze kerken een grote rol in wat in de nieuwbouw mogelijk was.

4.2.4 De computercursus

De verwickelingen rond de computercursus geven een duidelijk beeld van de verschillende visies op "presentie" binnen Kerk Zijn. Zoals gezegd werd de computercursus opgestart door Klaas Bos en werd deze door Kees van den Berg enthousiast overgenomen.

De computercursus is bedoeld om met name ouderen uit de wijk te leren om te gaan met de computer. In de praktijk volgen vooral vrouwen van middelbare

leeftijd uit heel Leidsche Rijn de cursus. In een tiental lessen krijgen de cursisten de basisbeginselen van een computer uitgelegd, zoals hoe een programma te openen, een zelf getypte tekst op te slaan, of een email te versturen. De cursus wordt geleid door Harald Burgwal, een joviale man die, als hij geen les geeft, ziek thuis zit vanwege extreme vermoeidheid. Voor de meeste deelnemers is de cursus geen overbodige luxe. Enkele vrouwen hebben grote moeite om de computer te leren gebruiken. Het vinden van de enter-toets kan voor hen een hele opgave zijn. Harald is echter een geduldige leermeester, die het juiste tempo in zijn cursus houdt.

Harald Burgwal vraagt slechts een bescheiden bijdrage voor de cursus, de koffie, de aanschaf van materialen en het energieverbruik. Hij is geen regelmatige kerkganger, maar hij beschouwt zijn werk wel als een onderdeel van Kerk Zijn. Op een niet-commerciële manier bijdragen aan het algemeen welzijn in de wijk vindt hij een belangrijke taak voor de kerk. Burgwal vindt een medestander in Kees van den Berg, die de cursus vindt passen in zijn streven om De Hoef een "herberg" te laten zijn, "waar het niet druk genoeg kan zijn". De cursus draagt bij aan het algemene welzijn van de wijk en is een onderdeel van de kerk die present is in het gewone leven van mensen.

Anderen zijn echter minder enthousiast. Jakob van den Heuvel, beheerder van De Hoef, vindt dat de cursussen teveel ruimte in beslag nemen. De Hoef is verschillende keren per week bezet vanwege cursusmiddagen of avonden en de 15 computers nemen ook buiten de cursussen één kamer in beslag. Daarbij ziet Van den Heuvel het grote belang van de cursus niet echt. Arie Visser, de pastoor van De Meern en begeleider van de deelparochieraad Oost, vindt de cursus ook maar niets. Een dergelijke algemene aanpak past niet bij Kerk Zijn, zeker niet in de opbouwfase waarin tijd en geld schaars zijn.

De computercursus kan lange tijd relatief ongestoord zijn gang gaan, maar eind 2002, begin 2003 ontstaan er problemen. Door het verdwijnen van de projectgroep en de vorming van twee kerkbesturen is er meer ruimte nodig voor vergaderingen. Daarbij ontstaat er onenigheid over de betaling van de huur. Er is een groep van beheerders gevormd uit de verschillende betrokken groepen bij Kerk Zijn. Deze beheerdersgroep wil een hoger huurbedrag dat beter recht doet aan het ruimteverbruik door derden. Kees van den Berg wil echter een zo laag mogelijk bedrag, alleen voor koffie en energiekosten en wil de bijdrage bovendien geen huur noemen – het is immers een initiatief van Kerk Zijn. De deelparochieraad is het eens met de beheerders en ook de protestantse wijkkerkenraad twijfelt. De zaken worden op de spits gedreven als na een briefwisseling Harald Burgwal weigert te betalen.

In januari 2003 vergadert de protestantse wijkkerkenraad over de kwestie. De discussie is typerend voor de verschillen van mening die er leven over de computercursus en breder, over het doel van Kerk Zijn. Kees van den Berg begint het gesprek met een verdediging van de computercursus. Voor de kerk is het een goede manier om zich te presenteren: "Het is gratis uitstraling naar de wijk".

Hij wijst er verder op dat de gemeente Utrecht recent heeft geconstateerd dat in Leidsche Rijn meer ontmoetingsplekken nodig zijn; de computercursus is zo'n "plek voor de wijk". De cursus is "een vorm van pastoraat", de laatste tijd steekt hij er weer extra energie erin door tijdens het koffiedrinken aanwezig te zijn en met mensen te praten.

De overige kerkenraadsleden zijn het niet met Van den Berg eens. Mirjam Meijboom vindt belangrijker dat er eerst een goede ruimte voor de kinderen komt. Marieke Venneman merkt op dat door de computers één zaal niet goed gebruikt kan worden. Van den Berg pareert dat met de opmerking dat de ruimtes veel beter gebruikt kunnen worden en dat er oplossingen voor zijn te bedenken. Daarbij wijst hij erop dat de computercursus ook een onderdeel van Kerk Zijn is. Els de Groot vraagt zich echter af wat de computercursus oplevert "voor onze pastorale gemeenschap". Lang niet alle cursisten komen uit de wijk. Volgens haar komen er mensen uit heel Utrecht en Vleuten - De Meern op de "bijna gratis" cursus af.

Kees van den Berg blijft echter de cursus verdedigen. Hij is duidelijk een groot voorstander van de cursus en hij ergert zich aan het feit dat de andere kerkenraadsleden het belang niet opmerken. Kees van den Berg wijst op de "gezamenlijke missie" van Kerk Zijn om van De Hoef een "inloophuis" te maken. Hij wil daar niet van afwijken. Maar Arie Wim den Besten merkt op dat de computercursus "geen rendement" oplevert voor De Hoef: "Het gaat ze om de cursus niet om De Hoef." En volgens Els de Groot is Kerk Zijn geen liefdadigheidsinstelling: "Jij bent een dure kracht. Kijk eens hoeveel uren jij besteedt aan die computerclub!".

De discussie eindigt uiteindelijk in een impasse. Een compromis van een van de kerkenraadsleden om de discussie tijdelijk op te schorten en in een latere gezamenlijke vergadering met de deelparochieraad over de cursus te besluiten, wordt aangenomen. Voordat de deelparochieraad en de wijkkerkenraad een definitief besluit kunnen nemen, wordt de kwestie opgelost doordat Harald Burgwal de eer aan zichzelf houdt. Hij besluit de lopende cursussen af te ronden, maar geen nieuwe te beginnen, althans in De Hoef. Hij voelt zich tekort gedaan en slecht behandeld en wil niks meer met Kerk Zijn te maken hebben.

4.3 Oecumene

Het Kerk Zijn-project gaat voortvarend van start en er worden veel projecten opgestart. Maar al na korte tijd ontstaat er onenigheid over de koers die het project moet volgen. De spanningen in de visie en de onduidelijkheden in de organisatie leiden ertoe dat na een complex conflict de oorspronkelijke doelstelling van een oecumenische projectorganisatie voor heel Leidsche Rijn wordt losgelaten en het project wordt ingepast in de bestaande kerkelijke structuur. Door de conflicten komen de verschillende visies duidelijk bloot te liggen. Met name het begrip "oecumene" blijkt een twistappel te zijn. Het is een centraal begrip in de manier waarop verschillende betrokkenen verwoorden wat de kerk is en welke rol de

kerk in de samenleving zou moeten spelen.

4.3.1 Van oecumenisch project naar wijkkerk

Conflict

Een van de eerste grote conflicten ontstaat rond de rooms-katholieke opbouwwerker Klaas Bos. Hij krijgt een meningsverschil met de parochiebesturen van Vleuten en De Meern. Het conflict gaat met name over de vieringen die gehouden worden. Men verwijt Klaas Bos dat hij zijn eigen parochie wil starten, in plaats van samen met de dorpskerken naar nieuwe vormen van presentie te zoeken. Het conflict leidt ertoe dat de parochiebesturen in de zomer van 2001 het vertrouwen in Klaas Bos opzeggen, waarop het bisdom besluit hem van het project af te halen.

De controverse rond Klaas Bos verstoort de verhoudingen tussen de projectgroep enerzijds en de dorpskerken en het IKO anderzijds. De projectgroep vindt het niet terecht dat Klaas Bos weg moet en voelt zich onthand met alleen een protestantse pastor. Ook speelt de kwestie van de Cultuurcampus waar de projectgroep veel tijd, energie en idealisme in stopt. De projectgroep vindt dat de kerken de voortgang van het Cultuurcampus-project ernstig belemmeren. Het IKO en de kerken van Vleuten - De Meern daarentegen zijn niet tevreden over de wijze waarop de projectgroep functioneert en met name niet over de pastor Kees van den Berg.

De problemen in Leidsche Rijn worden opgemerkt door de hogere organen van de rooms-katholieke kerk en de protestantse kerken. Er worden twee commissies gestart die in kaart moeten brengen wat er aan de hand is en een oplossing moeten bieden. Dit zijn een rooms-katholieke "diocesane commissie" en een gezamenlijke hervormde en gereformeerde "visitatiecommissie". In de tijd dat de commissies hun werk doen, vanaf het ontslag van Klaas Bos in september 2001 tot de publicatie van de rapporten van de commissies, eind maart 2002, zijn de verschillende betrokkenen bezig met het evalueren van het project.

Evaluatie

Het IKO bespreekt in een aantal vergaderingen in de periode oktober 2001 tot januari 2002 het functioneren van het project. De meningen binnen het bestuur zijn verdeeld - niet verwonderlijk aangezien in het IKO alle betrokken partijen zijn vertegenwoordigd. Sommigen wijten de moeizame gang van het project aan het niet goed functioneren van de pastor(es), anderen vinden dat het probleem vooral op bestuurlijk vlak ligt: het IKO en de kerken geven de projectgroep te weinig ruimte om zelf te handelen. Daarbij blijken er verschillen van inzicht te bestaan over wat er precies in het Gele Boekje staat. Over één ding is iedereen het echter eens: de samenwerking tussen de kerken van Vleuten - De Meern moet blijven bestaan.

De projectgroep houdt zich vooral bezig met lopende zaken. De relatie tussen de overgebleven pastor, Kees van den Berg en de projectgroep begint echter steeds stroever te worden. Vlak voor de publicatie van de rapporten van de commissies krijgen de projectgroep en Kees van den Berg een meningsverschil over wat er mis gaat en wat er moet gebeuren. In het kort komt het hier op neer dat de projectgroep en Kees van den Berg elkaar verwijten dat het niet goed gaat. Een belangrijk twistpunt is de vraag welke rol een pastor in de nieuwbouwwijk moet hebben. Volgens de projectgroepleden doet hij te weinig: hij is te weinig te vinden in de wijk en hij vergadert teveel. Hij is absoluut niet “een voorganger die op de barricaden staat” en de mensen in de nieuwbouwwijk enthousiast maakt voor de kerk. Of, in de woorden van een van de projectgroepleden: “Ik vind dat het werk te weinig van de grond komt. Het ontbreekt aan veldwerk. Het verzandt in filosofisch gepraat. De functie van de pastor moet zijn het binden van mensen.” Kees van den Berg daarentegen vindt dat hij als enige serieus werk maakt van de opdracht om op een nieuwe wijze aanwezig te zijn in de nieuwbouw. Hij heeft veel contact met mensen van buiten de kerk, zoals met de cursisten van de computercursus en met mensen van wijk- en bewonersverenigingen. Volgens hem beoordelen de kerken het project vanuit de “kerkelijke vormen die ze al kennen”. De oorzaak van de problemen ligt vooral bij de besturen van de dorpen die hem niet de ruimte hebben gegeven om zijn werk te doen: “Als je iemand geboeid in het water gooit, dan verzuipt die.”

Een typerend stukje dialoog tussen Albert Rennings en Kees van den Berg:

AR: “Je doet dingen die niet tot je taak behoren. Je praat met de computerclub. Dat is niet je taak!”

KvdB: “Ik praat met mensen, dat is mijn taak!”

Visitatiecommissie

Eind maart 2002 komen de rapporten van de commissies uit. Een van de belangrijkste conclusies is dat de visie achter het project vatbaar is voor verschillen in interpretatie. Met name de door het project nagestreefde doelstelling om te komen tot “nieuwe vormen van kerk zijn”, is naar het oordeel van de commissies “vaag” (Aartsbisdom Utrecht: Adviescommissie Pastorale Organisatie, 2002, 5). Er is verschil van mening over wat die nieuwe vormen behelzen. Volgens het rapport van de diocesane commissie denken sommigen dat het project zich moet richten op een “algemene opvang van de bewoners in hun nieuwe woonomgeving”, met vooral “diaconale” vormen van kerk zijn, terwijl anderen vinden dat het project vooral gericht moet zijn op de opbouw van een geloofsgemeenschap, “. . . waarin de kernfuncties van kerk zijn (liturgie, catechese, diaconie) op een aangepaste wijze in de nieuwbouw tot hun recht komen.” (Aartsbisdom Utrecht: Adviescommissie Pastorale Organisatie, 2002, 4). Deze fundamentele verschillen zijn onvoldoende

ter sprake gekomen, wat heeft geleid tot constante spanningen over de weg die gevolgd moest worden.

Een andere belangrijke conclusie van de commissies is dat de structuur van het project niet deugt: er is teveel “bestuurlijke onduidelijkheid”, met name in de aansturing van de pastores en de andere onderdelen van het project. Het rapport geeft geen oordeel over de “personele problemen” en het functioneren van de pastores, volgens het IKO en de projectgroep het belangrijkste probleem.

Niet alleen evalueren de commissies wat er mis is gegaan met het project, ook geven zij duidelijke aanwijzingen hoe het verder moet. Daarbij wijken zij nogal af van de oorspronkelijke doelstellingen van Kerk Zijn. Het meest opvallende advies van de commissies is dat het project een kerkelijke inbedding moet krijgen. Concreet betekent dit dat de projectgroep opgeheven wordt, het IKO “ontheven [wordt] van elke bemoeienis met de kerkopbouw” (Aartsbisdom Utrecht: Adviescommissie Pastorale Organisatie, 2002, 16) en dat er een deelparochie en een wijkkerkenraad voor Leidsche Rijn-Oost gevormd wordt. De kerkelijke opbouw in de nieuwbouw wordt de verantwoordelijkheid van de afzonderlijke kerken en niet meer van de projectgroep en het IKO.

Deze herindeling heeft vanzelfsprekend gevolgen voor de oecumenische samenwerking in het project, maar deze hoeven volgens de commissies niet noodzakelijk slecht te zijn. Indien gewenst kunnen de wijkkerkenraad en deelparochieraad van Leidsche Rijn-Oost, of die van Vleuten en De Meern, een oecumenische wijkraad vormen. Sterker nog, volgens het rapport van de commissie biedt deze kerkelijke inbedding een beter uitgangspunt voor oecumene, omdat dan kan worden samengewerkt “vanuit de eigen identiteit van de betrokken kerken.” (Aartsbisdom Utrecht: Adviescommissie Pastorale Organisatie, 2002, 15). Deze manier van oecumenisch samenwerken is echter wel anders dan wat sommigen in het project voor ogen stond (cursivering in origineel):

“De commissie kiest uitdrukkelijk voor een oecumenische samenwerking vanuit de eigen identiteit van de betrokken Kerken. Soms was er in de gesprekken sprake van een soort brede *samen-op-weg-kerk van katholieken en protestanten* in de nieuwbouw. In de samenwerkingsstructuur die de commissie adviseert blijven katholieken en protestanten ook in de nieuwbouwwijken naar de mening van de commissie inhoudelijk en structureel verbonden met hun eigen kerk. . . . Op deze wijze kan de rijkdom van de eigen identiteit worden gerespecteerd en vruchtbaar worden in een optimale oecumenische samenwerking.” (Aartsbisdom Utrecht: Adviescommissie Pastorale Organisatie, 2002, 15)

Een ander gevolg van de keuze van de commissies voor een meer kerkelijke aanpak is dat de brede benadering van “algemene opvang” voor alle bewoners verlaten moet worden.

“Indien er behoefte [bij nieuwbouwbewoners] is aan algemene opvang, dan zijn daarvoor – naar het oordeel van de commissie – in eerste instantie andere maatschappelijke groeperingen dan de kerk verantwoordelijk. De kerk kan bij een dergelijke opvang partner zijn vanuit diaconale motieven, maar dat is wat anders dan dat het een primaire kerkopbouw activiteit zou zijn.” (Aartsbisdom Utrecht: Adviescommissie Pastorale Organisatie, 2002, 11).

Structurele veranderingen

De conclusies van de diocesane commissie en visitatiecommissie worden wisselend ontvangen. Het IKO en de kerken lijken in grote lijnen het eens te zijn met de conclusies van de rapporten. De kerken van Vleuten - De Meern beginnen snel met het veranderen van de kerkelijke structuur naar het model dat de rapporten voorstellen⁸.

De zelfstandige parochies van Vleuten - De Meern worden samengevoegd tot één parochie voor heel Leidsche Rijn met een parochiebestuur. De bestaande parochies worden een deelparochie en er wordt een nieuwe deelparochie voor Leidsche Rijn-Oost gevormd. Deze deelparochies hebben een deelparochieraad die de lopende zaken behartigd. De pastoors en de andere rooms-katholieke werkers worden lid van een pastoraal team voor Leidsche Rijn. Aan protestantse zijde gebeurt iets vergelijkbaars. Vleuten en De Meern worden samengevoegd tot één gemeente met een Algemene Kerkenraad. De bestaande gemeentes worden wijkgemeentes en er wordt een nieuwe wijkgemeente gevormd voor Leidsche Rijn-Oost. Elke wijkgemeente krijgt zijn eigen wijkkerkenraad en zijn eigen predikant; anders dan bij de katholieken wordt er niet een pastoraal team gevormd. Het is de bedoeling dat Kees van den Berg, die nu als opbouwpredikant aan de gereformeerde kerkenraad van Vleuten - De Meern verbonden is, wijkpredikant wordt van Leidsche Rijn-Oost.

Het IKO trekt radicale conclusies uit de rapporten: enkele weken na de publicatie van de rapporten besluit het dagelijkse bestuur om het IKO op te heffen. De nieuwe kerkelijke structuur vraagt om een andere aanpak dan er tot nu toe is geweest. Volgens het IKO is voor de oecumene een meer “decentrale” aanpak nodig, oftewel, een op maat gesneden interkerkelijke samenwerking op wijkniveau⁹. De projectgroep is minder enthousiast, maar onderneemt weinig actie meer. Na de publicatie van de rapporten komt de projectgroep niet meer bijeen. Wel blijven enkele leden van de projectgroep betrokken bij de Cultuurcampus en wil Jakob van de Heuvel in De Hoef als beheerder actief blijven.

Kees van den Berg heeft gemengde gevoelens over de rapporten. Hij had verwacht dat de rapporten meer de problemen zouden wijten aan de houding

⁸Overigens komt de conclusie van de diocesaanse commissie dat de parochies moeten worden samengevoegd niet uit de lucht vallen: het beleid van het bisdom Utrecht is op dat moment al langer gericht op het vormen van grotere parochies met meer kerken en één pastoraal team.

⁹Opheffingsverklaring Bestuursraad, april 2002, IKO archief.

van de besturen uit Vleuten - De Meern en dat hij van blaam gezuiverd zou worden. Omdat in de rapporten zijn functioneren niet besproken wordt, gebeurt dit laatste niet. Verder is Van den Berg niet onverdeeld enthousiast over de nieuwe kerkelijke aanpak die de commissies voorstellen. Kees van den Berg wil graag een oecumenische gemeente vormen voor heel Leidsche Rijn en niet alleen voor Leidsche Rijn-Oost. Doordat de projectgroep opgeheven is, dreigt de oecumenische aanpak, althans volgens Kees van den Berg, ten onder te gaan. Door de teleurstelling over de gang van zaken en door de conflicten met de projectgroep en de besturen uit Vleuten - De Meern, besluit Van den Berg zijn werk neer te leggen en meldt hij zich na Pasen (eind maart 2002) ziek.

Wijkkerkenraad en deelparochie

Nu de projectgroep, het IKO en de opbouwpastor van het toneel verdwenen zijn, ontstaat er een heel andere dynamiek in de oecumenische samenwerking in en rond De Hoef. Tot nu toe waren de mensen die in De Hoef kerken voor het grootste deel buiten de conflicten gebleven. Deze werden boven hun hoofd door anderen uitgevochten. De conflicten hadden bij hen ergernis gewekt (met name het conflict rond Klaas Bos zette veel kwaad bloed), maar tot concrete actie was het nog niet gekomen. Als echter ook Kees van den Berg zijn werk neerlegt, gaan verschillende mensen van De Hoef zich bemoeien met wat er gebeurt.

Tegelijkertijd beginnen Jaap van Harten en Arie Visser, de predikant en pastoor van De Meern, afzonderlijk van elkaar met het vormen van een kerkenraad en een deelparochieraad voor Leidsche Rijn-Oost. De mensen die vanuit De Hoef actie willen ondernemen raken betrokken bij het oprichten van de deelparochieraad en de kerkenraad. Albert Rennings wordt voorzitter van de deelparochieraad en Els en Peter de Groot werken in de zomer van 2002 samen met Jaap van Harten en enkele andere Hoefgangers aan een beleidsplan voor de wijkgemeente. Deze groep wordt "De Hoefgroep" genoemd.

De oprichting van de deelparochieraad loopt vrij voorspoedig en in september 2002 gaat deze van start. De oprichting van de kerkenraad loopt echter minder voorspoedig. De belangrijkste reden is dat Els en Peter de Groot en enkele anderen het niet eens zijn met de koers die Jaap van Harten vaart. Ze vinden dat het beleidsplan teveel het plan van Van Harten zelf is en te weinig van "de mensen in de wijk". Jaap van Harten presenteert zijn plan in augustus in een voorloper van de nog op te richten Algemene Kerkenraad, het zogenaamde "drie-moderamenoverleg", waar het wordt goedgekeurd. Als echter Kees van den Berg aan het eind van de zomer terug komt van zijn ziekteverlof, ontstaat er onenigheid tussen de kerken van Vleuten en De Meern en de mensen van De Hoef en Kees van den Berg. Deze laatste deelt de kritiek van Peter en Els de Groot en wil samen met de nieuw te vormen kerkenraad een eigen beleidsplan maken. De leden van het drie-moderamenoverleg vinden het door Jaap van Harten voorgelegde plan een goede basis en willen dat de nieuwe wijkgemeente zich hier naar gaat richten.

De strubbelingen over het beleidsplan zijn het begin van een hele reeks conflicten tussen de protestantse wijkgemeenten van Vleuten en De Meern aan de ene kant en de wijkkerkenraad in oprichting van Leidsche Rijn-Oost aan de andere kant. Door de problemen duurt het een tijd voordat de wijkgemeente Leidsche Rijn-Oost van start gaat. In maart 2003 wordt in een kerkdienst in De Hoef de wijkgemeente officieel ingesteld en de leden van de nieuwe kerkenraad bevestigd.

Oecumene in De Hoef?

Hoe gaat het nu verder met de oecumenische samenwerking in De Hoef? Het ontstaan van een wijkkerkenraad en een deelparochieraad biedt volgens het rapport van de diocesane commissie nieuwe mogelijkheden voor de oecumene, maar in de praktijk blijkt de samenwerking tussen de deelparochieraad en de wijkkerkenraad (in oprichting) stroef te verlopen. Ook hier ontstaan kleinere en grotere conflicten.

Eén van de eerste conflicten ontstaat in oktober 2002 als de deelparochieraad de naam van De Hoef wil wijzigen. Officieel heet De Hoef "Herberg de Hoef" (zie 4.1.1). Deze aanduiding wordt gebruikt in alle officiële folders en op posters etc. Volgens de leden van de deelparochieraad is echter de aanduiding "herberg" alleen te begrijpen voor "protestantse ingewijden die de boeken van Hendriks kennen." Katholieken, randkerkelijke protestanten en niet-kerkelijk betrokken mensen zien in de term "herberg" niet meteen iets kerkelijks. De deelparochieraad wil daarom graag dat De Hoef voluit "Kerkelijk Centrum de Hoef" gaat heten. Dit voorstel van de deelparochieraad schiet de protestanten en met name Kees van den Berg, in het verkeerde keelgat, omdat de naam "herberg" uitdrukt op welke wijze zij kerk willen zijn. Om de relaties niet al te zeer onder druk te zetten besluiten beide besturen de kwestie van de naamgeving niet hoog te spelen. Uiteindelijk gaat de boerderij "Kerkelijk Centrum Herberg de Hoef" heten.

Een tweede conflict ontstaat over de verdeling van de diensten. De protestanten willen graag een vast ritme van om de week een protestantse of rooms-katholieke dienst. De rooms-katholieken hebben echter moeite om voldoende mensen te vinden die kunnen voorgaan. Anders dan de protestanten hebben zij geen voorganger die vast verbonden is aan De Hoef. Het gebeurt een aantal keren dat de rooms-katholieken op het laatste moment de protestanten vragen om een week te wisselen, dit tot ergernis van de protestanten. Eén keer blijkt zelfs op een zaterdagavond dat de katholieken geen voorganger voor de volgende dag kunnen leveren. De pastoor stelt voor om een briefje op de deur te hangen dat er geen kerkdienst is in De Hoef en dat mensen naar de kerk in De Meern kunnen. De protestantse kerkenraad is het hier absoluut niet mee eens. Als er geen diensten gehouden worden in De Hoef levert dat problemen op voor het ontstaan van een gemeenschap in De Hoef: "Zo kunnen wij de gemeenschap niet volhouden", aldus een van de kerkenraadsleden. Daarnaast voelt de kerkenraad zich verantwoordelijk voor de protestanten die "in de wijk" leven en daar naar de kerk willen.

Langzamerhand wordt de verhouding tussen de katholieken en de protestanten slechter en groeit er een sfeer van wantrouwen. Een van de tekenen hiervan is dat begin 2003 het gerucht ontstaat dat de protestanten de eucharistie geweigerd zou worden, als ze in een rooms-katholieke dienst zouden komen. Hoewel officieel volgens het beleid van het bisdom protestanten niet mogen deelnemen aan de eucharistie, wordt in de praktijk de eucharistie niet geweigerd. Het wel of niet deelnemen aan de eucharistie wordt overgelaten aan het eigen geweten. In Vleuten en De Meern en ook in De Hoef geldt deze praktijk. Het gerucht wordt zowel door de deelparochieraad als ook door Kees van den Berg ontkend, maar het is wel enige tijd onderwerp van gesprek op vergaderingen en tijdens het koffiedrinken na de dienst. Verder lijken beide partijen begin 2003 oecumene-moe te worden. De leden van beide partijen komen vrijwel niet meer bij elkaars diensten; soms wordt hardop gezegd dat "als het zo moet" de samenwerking niet meer hoeft. Een voorbeeld van oecumene-moeheid is een meningsverschil tussen Els de Groot, voorzitter van de kerkenraad en Kees van den Berg, over de manier waarop het avondmaal tijdens de bevestigingsdienst gevierd moet worden. Kees van den Berg wil, om rekening te houden met de katholieken, liever geen jonge kinderen aan het avondmaal. De Groot wil dat pertinent wel en vindt dat Van den Berg niet teveel "de roomse kant" op moet gaan.

Als onderzoeker zit je soms letterlijk midden tussen de partijen. Als enige kwam ik op zowel katholieke als protestantse vergaderingen. Op één avond, toen ik net een vergadering van de deelparochieraad in De Hoef had bijgewoond en de gang opliep, kwam ik Kees van den Berg tegen. Er bleek dat op dat moment aan de overkant van de gang een protestantse vergadering gaande was. Om even gedag te zeggen, liep ik de vergadering binnen. Toen ik vertelde dat ik net van een katholieke vergadering kwam riep dat enige hilariteit op. Kees van den Berg vroeg: "en wat zeggen ze allemaal aan de overkant?" Gelach. Ik maakte me er met een grapje van af: "ik ga gauw maar weer weg, anders word ik nog van medeplichtigheid verdacht." Weer gelach. De vergadering werd weer serieus toen Marieke Venneman zei: "Eigenlijk zouden we met open deuren moeten zitten." Daar was iedereen het, ondanks alles, toch mee eens.

4.3.2 Wat is oecumene?

De conflicten tussen de verschillende partijen – de projectgroep, Kees van den Berg, De Hoefgangers en de bestuurders en pastores uit Vleuten - De Meern – zijn niet enkel "losse" conflicten tussen individuen. Op de achtergrond en soms op de voorgrond, staan verschillende visies op kerk zijn en oecumene die soms diametraal tegenover elkaar staan. Hoe verschillend deze visies kunnen zijn blijkt wel uit tabel 4.1 waarin ik een aantal opvattingen over oecumene naast elkaar heb

Wat is oecumene?

iets wat nieuwbouwbewoners willen
 iets wat nieuwbouwbewoners niet persé willen
 het doorbreken van verschillen
 een schijneenheid
 een smeltkroes
 iets voor de wijkbewoners
 een kerkelijke aangelegenheid
 pure vermenging
 eenheidsworst
 respect voor tradities
 verwatering van de eigen identiteit
 een verkenning van je eigen positie
 samen doen wat samen kan
 iets wat oudere mensen willen
 iets wat de jeugd wil
 het samenbrengen van christenen
 openstaan voor iedereen
 een nieuwe manier van vieren
 het eerste christendom
 zoals het bedoeld is
 noodzakelijk voor jonge, gemengd gehuwden
 alleen interessant voor gemengd gehuwden
 verroomsing
 het verdwijnen van sacramentaliteit

Figuur 4.1: verschillende opvattingen over oecumene binnen Kerk Zijn

gezet¹⁰. Toch zijn de meeste betrokkenen, van welke partij ook, het over één ding eens wat betreft oecumene: oecumene is noodzakelijk. Zij vinden het “niet meer van deze tijd” om afzonderlijk actief te zijn. Hiermee bedoelen ze dat de kerken het zich financieel niet meer kunnen veroorloven om apart te gaan én dat het een blamage is om in een nieuwe situatie niet te proberen “samen” als kerk present te zijn in de nieuwbouw. De verschillen in opvatting beginnen pas als dat “samen” gedefinieerd of uitgewerkt moet worden.

Grofweg zijn er twee visies op oecumene te onderscheiden bij de mensen die bij Kerk Zijn betrokken zijn. Enerzijds is er de opvatting dat oecumene een nieuwe identiteit is waarin de verschillen tussen protestanten en katholieken overstegen worden. Anderzijds is er de opvatting dat oecumene een samenwerken is waar de verschillen juist centraal staan. Oecumene is het leren van elkaar zonder de eigen identiteit te verliezen. Voor de helderheid duid ik in het vervolg de eerste visie aan als “model A” en de tweede visie als “model B”.

¹⁰De in de tabel gebruikte citaten zijn ofwel letterlijke citaten van mensen uit Leidsche Rijn ofwel zo letterlijk mogelijke korte omschrijvingen van eigen hand, gebaseerd op observaties en interviews.

De verschillen worden duidelijk in een voorbeeld. Een in Leidsche Rijn door aanhangers van beide modellen veel gebruikte slogan over oecumene is “samen doen, wat samen kan”. Wat “samen kan” wordt echter verschillend uitgelegd. Aanhangers van model A vinden dat vrijwel alles “moet kunnen”. Aanhangers van model B vinden dat wat samen kan wordt bepaald door de grenzen die de eigen identiteit (of de eigen kerk) stelt. Dit verschil in opvatting is te beluisteren in de ideeën over eucharistie en avondmaal van Jakob van de Heuvel, lid van de projectgroep, en Arie Visser, pastoor van De Meern. Van de Heuvel, duidelijk een voorstander van model A, vindt dat in de oecumene de verschillen tussen eucharistie en avondmaal van ondergeschikt belang zijn. Eucharistie c.q. avondmaal kunnen katholieken en protestanten gezamenlijk vieren, ondanks dat ze daar persoonlijk verschillend over denken.

“Over eucharistie en avondmaal denken katholieken en protestanten verschillend. Maar als je je eigen overtuiging laat prevaleren, dan kun je allebei eucharistie en avondmaal vieren. Dat je daarbij je eigen achtergrond vasthoudt, vind ik niet verkeerd.” (Jakob van den Heuvel)

Arie Visser, pastoor van De Meern en aanhanger van de tweede positie, vindt dat in de oecumene avondmaal en eucharistie juist niet verward mogen worden, omdat de kerken daar verschillend over denken. In de eucharistie staat de sacramentaliteit centraal:

“Als oecumene betekent dat je je eigen bronnen – en voor de katholieke kerk is de bron van de geloofsbeleving de sacramentaliteit – verwaarloost, ja, dan is dat een hele slechte zaak, dan heb je de ander niks meer te bieden. De avondmaalsviering is dus wezenlijk iets anders dan een eucharistieviering . . . Individueel kan men daar wel van alles bij beleven, maar, als uitdrukking van die sacramentaliteit, kun je niet zeggen, we schuiven dat even in elkaar. Daarmee zou je je eigen katholieke traditie onderuit halen, en je zou ook de protestanten op totaal het verkeerde been zetten.” (Arie Visser)

Aanhangers van de eerste positie, model A, vinden dus dat op basis van persoonlijke overtuiging de verschillen tussen rooms-katholieken en protestanten overwonnen kunnen worden en de wens om echt samen te zijn gerealiseerd kan worden. Aanhangers van de tweede positie, model B, vinden juist dat omwille van de persoonlijke overtuiging de grenzen van de traditie, de eigen kerk, gerespecteerd moeten worden. Deze twee verschillende visies op oecumene vinden we terug bij de bij Kerk Zijn betrokken mensen en groepen.

Kees van den Berg en De Hoefgangers

Degenen die actief zijn in De Hoef zijn overwegend aanhangers van model A. Sterker nog, het feit dat in De Hoef oecumene volgens model A wordt gepraktiseerd,

is voor velen een belangrijke reden om naar De Hoef te gaan. Hier is eindelijk een plek waar de verschillen tussen katholieken en protestanten niet in de weg staan, een plek waar opnieuw begonnen kan worden.

Albert Rennings, een van de meest actieve katholieken in De Hoef, is geboren ruim voor het Tweede Vaticaans Concilie en is opgegroeid met een rooms-katholieke kerk die trouwen met een protestant al een grote zonde vond. Voor hem is De Hoef een kans om definitief met verschillen tussen mensen af te rekenen. Hij gaat daarin zover dat hij hoopt dat niet alleen de verschillen tussen protestanten en katholieken geslecht worden, maar ooit ook tussen de verschillende religies:

“Wat ik zou willen is vrij simpel: één kerk waar wij allemaal, of je nou mohammedaan, boeddhist of katholiek of protestant of, allemaal samen zondags een beetje gingen, met elkaar zingen of zo. Dan kun je best een keer van mening verschillen, maar wel het gevoel hebben ‘we horen bij elkaar’. We zijn hier in Langerak één wijk.” (Albert Rennings)

Zo ver als Rennings gaat Kees van den Berg niet, maar ook hij vindt dat er “geen enkele tegenstelling” bestaat tussen het hebben van een eigen katholieke en protestantse identiteit en oecumenisch samenwerken. Sterker nog, iemand kan in oecumenische vieringen juist ontdekken wat hij of zij zo belangrijk vindt in zijn eigen geloof. De vraag “Waarom vind ik de eucharistieviering belangrijk?” zou bij katholieken juist in een oecumenische viering die ‘protestantser’ is dan een traditionele mis naar boven kunnen komen.

Van den Berg constateert een groot verschil tussen de manier waarop hij oecumene vorm wil geven en de wijze waarop dit gebeurt in Vleuten en De Meern.

“Een van de grote verschillen is dat men in de dorpen de oecumene toch eigenlijk beschouwt als een soort, nou ja, mooie toegift, als het mogelijk is. Terwijl de mensen die hier actief zijn in De Hoef, de oecumene zien als een soort voorwaarde. Die vinden het pas leuk als het oecumenisch kan.” (Kees van den Berg)

Voor Kees van den Berg is oecumene nauw verbonden met de wijze waarop de kerk in de samenleving staat.

“Een oecumenische geloofsgemeenschap zag ik voor me, een hele open gastvrije houding naar alle mensen in de wijk toe. Wat voor mij altijd belangrijk geweest is, ik vind dat de kerk er niet voor zichzelf is. Of de kerk nu in een dorp, in een stad of een nieuwbouwwijk is, je moet als kerk je plek waarmaken voor je omgeving.” (Kees van den Berg)

Oecumene is volgens hem de vorm van presentie die in een nieuwbouwwijk hard nodig is. De verschillen tussen protestanten en rooms-katholieken die voor

kerkelijke mensen nog zo belangrijk zijn, zijn irrelevant voor nieuwbouwbewoners, zeker voor de onkerkelijke nieuwbouwbewoners. Er zijn kerkleden in de nieuwbouw die alleen naar de eigen kerk willen en dat is volgens Van den Berg volstrekt legitiem, echter in de nieuwbouw is een “derde weg”, een nieuwe oecumenische kerk nodig die opnieuw relevant is voor het leven van moderne mensen. De droom van Van den Berg is dat hij met de nieuwbouwbewoners samen kansen krijgt om een gemeenschap te vormen, waar de kerkelijke achtergrond niet van belang is en de kerk een integraal onderdeel van de wijk wordt, een verzamelplaats van mensen, ongelovig of gelovig. Oecumene is in de ogen van Van den Berg hierin essentieel. Als de verschillen tussen kerkganger en “niet zo’n kerkganger”¹¹ niet meer belangrijk zijn, zullen de verschillen tussen protestant en katholiek zeker niet van belang mogen zijn. Van den Berg erkent dat op een oecumenische wijze kerk zijn problematisch en gecompliceerd kan zijn, maar, zoals hij zelf zegt: “Het is niet het probleem van mensen in de wijk.”

Voor de meeste kerkgangers is de oecumene vooral een kerkelijke kwestie: oecumene is het samengaan van protestanten en katholieken. Mirjam Meijboom ziet “echte oecumene” zoals zij dat noemt, vooral op het vlak van kerkdiensten, die door beide partijen vorm gegeven worden en voor beide partijen acceptabel zijn. Dit betekent dat “puur katholieke of puur protestantse diensten” in haar ogen niet oecumenisch zijn.

“Echte oecumene bestaat uit kerkdiensten die door beide partijen vormgegeven worden. ... Voor mij mag best de ene week het accent aan de ene kant liggen, de andere week aan de andere kant, dat vind ik geen punt.” (Mirjam Meijboom)

Oecumene is voor Meijboom en andere Hoefgangers niet direct verbonden met maatschappelijke betrokkenheid, zoals dat wel is bij Kees van den Berg. Oecumene is hiervoor wel indirect van belang. Voor de reguliere kerkgangers is het zijn van een oecumenische gemeenschap die voor iedereen open staat een belangrijke bijdrage aan “de wijk”. Zoals ook blijkt uit de opmerking van Albert Rennings hierboven, kan een open geloofsgemeenschap als De Hoef een factor zijn in het ontstaan van sociale cohesie, een wijkgemeenschap. Logischerwijze passen de kerkelijke hokjes en regeltjes hier niet bij. Voor Els de Groot, is De Hoef een geloofsgemeenschap die “net even anders is”, een plek “waar je kerkelijke etiket niet telt”.

Zoals ik al opmerkte is oecumene een belangrijke reden om zich aan te sluiten bij De Hoef. Maar in de loop van de tijd, door de moeizame gang van zaken rond de oecumene, verandert de houding van sommige Hoefgangers langzaam. Volledig samengaan van protestanten en katholieken lijkt niet mogelijk en ook steeds minder aantrekkelijk.

¹¹De uitdrukking is eerder gebruikt door Huub Oosterhuis tijdens de rouwdienst van prins Claus, om diens houding ten opzichte van de kerk te omschrijven. Zie ook Heitink en Stoffels (2003)

De projectgroep

De projectgroepleden hebben geen eenduidige visie op wat oecumene is. Alle leden zijn afgevaardigden van de eigen kerken en vertegenwoordigen in principe de eigen kerken, dus ook het standpunt over oecumene. Daarbij is oecumene als concept niet vaak onderwerp van gesprek. Oecumene wordt voor hen al concreet gerealiseerd door met afgevaardigden van vijf kerken in één projectgroep samen te werken. Doordat de projectgroep op een behoorlijke afstand van de dagelijkse gang van zaken staat, worden de meeste projectgroepleden niet geconfronteerd met de problemen waarvoor De Hoefgangers komen te staan en worden zij niet gedwongen om binnen de projectgroep positie te nemen voor model A, B of een eigen variant.

Karel Vermeer, Jakob van de Heuvel en Albert Rennings vormen de uitzondering hierop. Zij zijn veel directer betrokken bij De Hoef en nemen positie: alledrie zijn overtuigde aanhangers van model A. Voor Jakob van de Heuvel is oecumene "een groep mensen die gezamenlijk christen willen zijn en met elkaar hun geloof willen beleven, ongeacht achtergrond.". Het allerbelangrijkste van de oecumene is het proberen te begrijpen wat de ander bezielt, zonder elkaar te verketteren.

De maatschappelijke betrokkenheid is voor de projectgroepleden een belangrijk thema, dat nauw verbonden is met oecumene. Kortweg gaat de redenering als volgt. In een nieuwbouwwijk zijn nieuwe vormen van kerk zijn nodig, omdat jonge mensen niet langer de oude vormen en traditionele regeltjes willen. Om opnieuw als kerk een bijdrage te kunnen leveren aan het samenleven van mensen, is een oecumenische aanpak nodig. Net als Kees van den Berg (zie 4.3.2) vinden de projectgroepleden dat in een kerk die midden in de samenleving wil staan geen ruimte is voor een "hokjesgeest". Oecumene betekent voor de projectgroepleden, althans voor de drie meest actieve leden, een open houding naar andere christenen en de samenleving. Gevraagd naar hoe een oecumenische, maatschappelijk betrokken kerk eruit ziet, antwoordde Jakob van de Heuvel:

"De kerk moet betrokken zijn overal waar mensen serieus mee bezig zijn, dat zou het ideaal beeld zijn. Ik denk dat het een fictie is, die niet te realiseren is. Maar wel dat ze open staan voor alle vormen waar mensen bij elkaar zijn."

De pastores en kerkbestuurders uit de dorpen

Oecumene is ook voor de mensen in de kerkbesturen van Vleuten - De Meern en de pastores een belangrijk onderwerp, maar deze heeft wel een heel andere betekenis dan bij de andere drie groepen. In de dorpen zijn zowel aanhangers van model A als van model B te vinden. In grote lijnen denken de katholieken volgens model B en de protestanten volgens model A, hoewel hierbij meteen opgemerkt moet worden dat door de protestanten uit de dorpen een centraal element van model

A, het volledig samengaan om verschillen te overwinnen, niet als een urgente noodzaak wordt gevoeld.

Zoals gezegd is de pastoor van de Meern een uitgesproken voorstander van oecumene volgens model B. In woorden en in daden maakt hij telkens duidelijk dat protestanten en katholieken niet hetzelfde zijn. Beweren dat er geen werkelijk relevante verschillen zijn doet tekort zowel aan de oecumene als aan protestanten en katholieken zelf. Deze visie wordt gedeeld door andere actieve katholieken, zoals de secretaris van het IKO, die denkt dat oecumene volgens model A een verarming is:

“Ik denk dat [volledig in elkaar op gaan] een verarming zal betekenen voor alle afzonderlijke kerken.” (Jacco Sterk)

Een kwestie die hiermee verband houdt, is dat volgens de katholieken er niet zoiets kan bestaan als een oecumenische kerk. Er is oecumene mogelijk – en die is zelfs heel belangrijk – maar een soort “vierde kerk”¹² is niet mogelijk en niet wenselijk. Het is van belang dat mensen herkenning vinden en dat de eigen tradities en activiteiten de juiste plaats krijgen. Zeker in een nieuwbouwwijk is dat volgens de katholieke (deel)parochies belangrijk. Immers veel mensen daar zijn randkerkelijk en raken verward als zij hun kind willen laten dopen en in een totaal onherkenbare kerk terecht komen. Dus, de gedachte van anderen, met name aanhangers van model A, dat nieuwbouwbewoners graag oecumenische vormen willen is niet juist. Althans, dat geldt voor de vieringen, want het bezoekwerk en de presentie van kerken in de samenleving moeten wel gezamenlijk. Het is belangrijk dat christenen elkaar in de wijk kennen en een gezamenlijk gezicht hebben.

De katholieken vinden verder dat om praktische redenen de verschillen tussen protestanten en katholieken niet onderschat moeten worden. Protestanten zijn over het algemeen veel actiever dan katholieken: zij geven meer geld, zijn meer gewend om dingen op te pakken en te organiseren, zeker op religieus gebied en zijn vaak beter in staat religieuze zaken te verwoorden. Katholieken kijken meer de kat uit de boom, verwachten meer van de professionals (priesters en pastores) en als ze actief zijn, zijn ze dat vaak korter en specifieker. Of in de woorden van Arie Visser: “Mensen kunnen als paddestoelen even heel erg katholiek zijn”, om na korte tijd weer verdwenen te zijn. De katholieken uit Vleuten en De Meern willen niet dat, omwille van de oecumene, de eigen identiteit door al te enthousiaste protestanten overvleugeld wordt.

De protestanten in Vleuten en De Meern denken anders over oecumene dan de katholieken. Voor hen is de sacramentaliteit die de rooms-katholieken zo belangrijk vinden, minder van belang (ze zijn immers protestanten), terwijl zij geneigd zijn (en dat is ook protestants) om keuzes in de oecumene aan lokale groepen (in

¹²Naast gereformeerd, hervormd en katholiek. Ook werd wel gesproken over een “derde kerk”: een kerk naast de protestantse en katholieke kerk

dit geval De Hoef) over te laten. Jaap van Harten, predikant van de protestantse kerk van De Meern, deelt de wens van de katholieken om een herkenbare identiteit te houden, maar wil in principe verder gaan met de oecumenische samenwerking dan de katholieken. Hij vraagt zich af of een al te grote nadruk op de eigen identiteit niet een gevaar voor de oecumene zal zijn. Volgens hem dienen katholieken en protestanten het “maximale eruit te halen” en “groots te denken bij zo’n groots gebeuren”.

Toch maken de protestanten in Vleuten en De Meern andere keuzes in de oecumene dan de aanhangers van model A in de projectgroep en in De Hoef. De urgentie die deze laatsten voelen op het gebied van oecumene is bij de eersten voor een groot deel afwezig. Zij hebben niet het idee dat het volledig samengaan met katholieken de aantrekkelijkheid van het kerkelijke leven sterk zal verhogen en de presentie in de samenleving zal verbeteren. Het hebben van goede contacten onderling is iets wat de protestanten en katholieken van de oude dorpen al bijzonder waardevol vinden.

4.3.3 Oecumene als civil society-ideaal

Op welke wijze is het thema oecumene gerelateerd aan de positie van Kerk Zijn in de civil society van Leidsche Rijn? Op het eerste gezicht lijkt alleen oecumene volgens model A een koppeling met de samenleving te bevatten. In model A is oecumene een externe beweging van openheid naar de samenleving. In model B is oecumene een interne kerkelijke kwestie van het samenwerken van rooms-katholieken en protestanten. Deze indeling is echter te simpel. Aanhangers van beide modellen leggen een koppeling tussen oecumene en de bijdrage die de kerk in de samenleving zou moeten hebben. Het verschil heeft te maken met hoe religieus die bijdrage is.

Kees van den Berg ziet, zoals gezegd, oecumene als een vorm van kerk zijn die nauw gerelateerd is aan maatschappelijke betrokkenheid. De oecumenische openheid naar de samenleving resulteert in een gerichtheid op en relevantie voor het algemene welzijn. Voor de samenleving is niet het religieuze aspect van de kerk belangrijk, maar de binding die het geeft tussen mensen. De kerk is een open ontmoetingsplek waar iedereen terecht kan “voor een kopje koffie en een goed gesprek”. Overigens betekent dit niet dat het religieuze karakter van de kerk niet belangrijk is. De vieringen vormen het hart van de gemeente en de inspiratie voor de reguliere kerkgangers om maatschappelijk actief te zijn. Het contact met de samenleving loopt echter niet via de vieringen, maar via de algemene activiteiten.

Aanhangers van model B zien dit heel anders. Zij benadrukken de religieuze functie van de kerk ook voor de samenleving. De kerk heeft een religieuze, spirituele functie voor iedereen. De kerk is er om mensen te dopen, te trouwen en te onderrichten in het geloof, de maatschappelijke activiteiten zijn bijzaak. Of, in de woorden van het rapport van de Diocesane commissie: “[voor algemene opvang zijn] andere maatschappelijke groeperingen dan de kerk verantwoordelijk” (zie

p. 97). De visie op oecumene waarin de eigen identiteit centraal staat is dus ook gekoppeld aan een visie op de maatschappelijke bijdrage van de kerk. De schatten die besloten liggen in de eigen traditie vormen de basis voor de oecumene en voor de bijdrage die de kerk aan de samenleving kan geven. Overigens betekent deze houding niet dat de kerk geen algemene activiteiten gericht op het welzijn zou kunnen hebben, integendeel. Deze zijn echter niet het eerste en belangrijkste contactpunt met de samenleving. De kerk is juist met haar religieuze hart present in de maatschappij.

In de eerder beschreven discussies rond het concept van “gemeente als herberg” (zie 4.3.1) en de computercursus (zie 4.2.4) zijn deze verschillen in opvatting ook terug te zien. Kees van den Berg ziet de computercursus als een belangrijk onderdeel van het kerk zijn, terwijl Arie Visser en andere aanhangers van model B het als een verspilling van kostbare tijd en geld zien. De naamgeving van De Hoef als Herberg drukt de algemeen-maatschappelijke functie van de kerk uit, terwijl Kerkelijk Centrum De Hoef focust op de religieuze functie.

We concluderen dat oecumene bij alle betrokkenen gekoppeld is aan een visie op de bijdrage van de kerk aan de samenleving. In de beoordeling welke bijdrage gewenst is, vormt de visie op oecumene een centraal element. “Oecumene” kan beschouwd worden als een contextuele variant van een civil society-ideaal: het omschrijft voor de mensen van Kerk Zijn welke rol de kerk in de samenleving heeft en hoe deze samenleving eruit moet zien.

Hoewel oecumene een kontekstueel civil society-ideaal is, heeft dit ideaal niet altijd positieve gevolgen voor iedereen. “Oecumene” en *pars pro toto* “civil society” zijn twistbegrippen. Uit de hierboven beschreven conflicten is dat al duidelijk geworden, in de volgende paragraaf wordt dat nog duidelijker. Ik beschrijf hierin de ontwikkelingen rond de Cultuurcampus, een maatschappelijk initiatief van Kerk Zijn, waar de visie op oecumene een belangrijke rol speelt. De discussie rond “oecumene” en de bijdrage van de kerk aan de samenleving is ingebed in een context waar machtsverhoudingen en strijd over de inzet van kapitaal een centrale rol spelen.

4.4 Cultuurcampus

De Cultuurcampus is een van de projecten waar de projectgroep van Kerk Zijn veel tijd en energie aan heeft besteed. De manier waarop dit project is ontstaan, welke idealen er achter zitten en de ontwikkelingen rond het project geven een helder beeld van de plaats van kerken in de civil society van Leidsche Rijn.

In 1995 als de plannen voor de nieuwbouw in Leidsche Rijn concreter worden, nodigt de gemeente Vleuten - De Meern verschillende welzijnsinstellingen uit om na te denken over hoe in het westelijk gedeelte van Leidsche Rijn de sociale voorzieningen opgebouwd moeten worden. Een van de uitgangspunten van de gemeente hierbij is dat verschillende organisaties “geclusterd” moeten worden

in één, multifunctioneel gebouw. De directeur van de plaatselijke muziekschool, Bernard Sluis, vindt dit een goed idee en wil verschillende culturele en sociale instellingen in één gebouw of campus samenbrengen. Tijdens een uitvoering van zijn eigen muziekschool raakt hij aan de praat met Karel Vermeer, die hij kent van de Welzijnsraad van Vleuten - De Meern, een commissie die de gemeente adviseert op het gebied van welzijn. Vermeer is meteen enthousiast over de ideeën van Sluis. Gezamenlijk nodigen zij verschillende instellingen uit om hierover verder te praten. Hieruit ontstaat het "Initiatief Cultuurcampus Vleuterweide", of afgekort: het "ICV-project". In dit initiatief participeren de volgende organisaties: stichting Abrona (een stichting voor zorg aan mensen met een verstandelijke beperking), de openbare bibliotheek, de projectgroep Kerk Zijn, het De Bruijne Lyceum (een school uit de stad Utrecht die naar het westen van Leidsche Rijn wil verhuizen en die zich wil specialiseren als "cultuurschool"), het Centrum voor Kunstzinnige Vorming "De Vaart" (de muziekschool) en de SIW (St. Integraal Welzijn, de welzijnsinstelling van Vleuten - De Meern). Hoewel al snel verschillende instellingen mee doen, blijven Vermeer en Sluis de motor achter het project. Vermeer wordt de voorzitter. Ook Jakob van de Heuvel gaat deelnemen aan de vergaderingen als vertegenwoordiger van Kerk Zijn en als "bouwkundig adviseur".

Na verschillende bijeenkomsten publiceren de deelnemers aan het ICV-project in samenwerking met de gemeente Vleuten - De Meern in september 2000 het eerste rapport, het *Handboek Initiatief Cultuurcampus Vleuterweide* (Gemeente Vleuten - De Meern: Initiatiefgroep Cultuurcampus Vleuterweide, 2000). Het is een rapport met ambitieuze doelstellingen:

"De Cultuurcampus zal voorwaardenscheppend zijn met betrekking tot integratie, spiritualiteit en ontmoeting, een afspiegeling van de nieuwe leefgemeenschap. . . . Het gaat om het delen van kennis, het geven van ruimte, het bewaren van cultuur, het zorgdragen voor elkaar en het zinvol besteden van tijd. Het zal de gemeenschapszin bevorderen. De Cultuurcampus is het tastbare bewijs dat het geheel meer is dan de som der delen." (Gemeente Vleuten - De Meern: Initiatiefgroep Cultuurcampus Vleuterweide, 2000, 5).

De Cultuurcampus is gepland in het centrum van Vleuterweide. Deze wijk zal de grootste wijk (15.000 inwoners) in Leidsche Rijn worden en ligt aan de westkant tussen Vleuten en De Meern. De campus moet het "cultureel kloppende hart" van Vleuterweide worden. De Cultuurcampus zal gebouwd worden volgens, wat de architect noemt, het "klooster model": een gebouw met verschillende domeinen. Alle domeinen hebben een andere functie, maar toch bestaat er een eenheid. Ruimtes kunnen multifunctioneel gebruikt worden. Zo kan het theater dienen als oefenruimte voor schoolklassen, als concertruimte of als kerkzaal voor de zondagse vieringen. Volgens Sluis levert de Cultuurcampus "synergie" op. De samenwerking tussen verschillende organisaties levert elke organisatie voordelen

op die iedere organisatie afzonderlijk niet zou kunnen realiseren. Oftewel, aldus Sluis, uitgedrukt in een simpele rekensom: "1 + 1 = 3".

4.4.1 Kerken in de Cultuurcampus

Omdat de kerken mede-initiatiefnemers zijn spelen deze een relatief belangrijke rol in het project. Dat is te merken aan de prominente rol van spiritualiteit in het *Handboek*. Het is opvallend hoe vaak in dit rapport een woord als spiritualiteit voorkomt, meestal in samenhang met woorden als cohesie en ontmoeting (zie bijvoorbeeld het bovenstaand citaat). Ook op andere manieren blijkt de centrale rol van de kerken. Het rapport is geschreven door Karel Vermeer, voorzitter van de projectgroep Kerk Zijn en ook voorzitter van de ICV-groep. En in de eerste plannen krijgt de kerkzaal een prominente plek toegewezen bij de toegang tot de campus op het campusplein.

Het is niet geheel zonder toeval dat Sluis juist Vermeer gevraagd heeft om mee te doen aan het ICV-project. Sluis is zelf kerkelijk betrokken (rooms-katholiek) en heeft ideeën over hoe de kerken het beste kunnen bijdragen aan de Cultuurcampus. Hij ziet een kerk voor zich waar de "gemeenschappelijke grond" tussen maatschappelijke organisaties en kerken verder uitgewerkt kan worden. Op doordeweekse dagen kan dan de scholieren gevoel voor religie en liturgie bijgebracht worden en in de zondagse eredienst kunnen nieuwe vormen van liturgie, met muziek, kunst en dans, gevierd worden. Bernard Sluis vindt dat scholen, kerken en welzijnsorganisaties in principe hetzelfde willen: "ontmoeten staat centraal, vieren staat centraal. Sociale cohesie, mensen bij elkaar brengen staat centraal."

Karel Vermeer deelt deze visie met Sluis. Vermeer ziet de kerk ook in eerste instantie als een maatschappelijke organisatie die er is voor het welzijn van alle mensen. Vermeer heeft, naar eigen zeggen, een "visioen" van Leidsche Rijn als een samenleving waar "de mensen op elkaar betrokken zullen zijn, samen dingen zullen doen, waar het geweldig is om te wonen". Vermeer vindt de Cultuurcampus een uitgelezen kans om iets van dat visioen te realiseren. De Cultuurcampus past volgens Vermeer naadloos bij de dubbele doelstelling uit het Gele Boekje (zie 4.2.1). In de Cultuurcampus hebben de kerken de gelegenheid om allerlei mensen – kerkelijk en niet-kerkelijk – elkaar te laten ontmoeten, zonder dat daar een "religieus stempeltje" op moet. Daarnaast denkt Vermeer dat de Cultuurcampus mogelijkheden biedt om een geloofsgemeenschap te vormen die past bij nieuwbouwbewoners. De ideeën die Sluis heeft over kerk zijn spreken Vermeer erg aan. Volgens Vermeer willen nieuwbouwbewoners "nieuwe vormen van religiebeleving". Waarschijnlijk niet alle nieuwbouwbewoners – sommigen nieuwbouwbewoners zullen zich aangetrokken tot een traditioneel kerkelijk leven zoals dat vorm heeft gekregen in de dorpen – maar de meesten zullen een geloofsgemeenschap willen die in hun eigen omgeving staat en bij hun eigen leefwereld past.

Een andere reden waarom Sluis juist Vermeer heeft gevraagd om mee te wer-

ken, is dat Vermeer een centraal figuur is in het kerkelijke leven van Vleuten - De Meern, die op allerlei manieren betrokken is bij verenigingen, besturen en initiatieven in het dorp. Hij heeft veel krediet bij kerkleden en kerkbesturen. Als iemand de kerken in dit project kan loodsen is het Vermeer wel.

Karel Vermeer is op meer vlakken actief: naast zijn voorzitterschap van de projectgroep Kerk Zijn, is hij ook lid van de Welzijnsraad van Vleuten - De Meern, bevriend met de directeur van de muziekschool, voormalig voorzitter van de plaatselijke CDA, lid van plaatselijke verenigingen etc. Vermeer zou je kunnen beschouwen als een *rooted cosmopolitan*. Deze term baseer ik op een studie van Robert Merton 1957 over de basis waarop mensen in een lokale omgeving invloed verkrijgen. Merton onderscheidt "local influentials", mensen die invloed hebben op basis van de mensen die ze kennen in hun omgeving en "cosmopolitans", die hun invloed baseren op expertise. Een voorbeeld van de eerste is de lokale politicus die geboren en getogen is in een dorp, de tweede een dokter die zijn opleiding op een universiteit heeft gehad en door middel van vakbladen op de hoogte blijft. Vermeer en andere mensen van Kerk Zijn, zijn een soort kruising van beide types: zij zijn geworteld in de lokale sociale infrastructuur van Vleuten - De Meern, maar zij brengen ook de nodige expertise binnen in hun werk voor de Cultuurcampus en Kerk Zijn die gebaseerd is op opleiding en jarenlange werkervaring.

4.4.2 Vierkante meters

De start van het project verloopt voorspoedig, maar al snel blijkt dat de vijf deelnemende kerken (de 'moederkerken' van het project Kerk Zijn) niet tevreden zijn over de kerkelijke inbreng in de Cultuurcampus. Na de publicatie van het eerste handboek in september 2000, wordt de kerken gevraagd hun mening te geven. Vier van de vijf kerken reageren negatief. Zij vinden het aantal vierkant meters (1000 m²) waarvoor de kerken ingepland staan veel te groot en daarom veel te duur. Daarbij komt dat de kerken zich afvragen of er op termijn voldoende kerk-gangers zullen zijn om de financiële lasten van een dergelijk groot kerkgebouw te kunnen dragen. Verder vindt de rooms-katholieke kerk van Vleuten dat een volledige kerk in Vleuterweide sowieso niet wenselijk is. Liever heeft deze kerk een "inloophuis of stiltecentrum"¹³. De hervormde gemeente van De Meern vindt dat het initiatief te ver vooruit loopt op de mogelijke wensen en verlangens van de toekomstige bewoners: "zij zouden immers . . . zelf een beslissende rol moeten kunnen spelen bij het vorm geven aan kerk zijn in de nieuwbouw."¹⁴ Alleen de gereformeerde kerkenraad reageert positief: "De kerkenraad kan zich vinden

¹³Brief van Willibrordparochie aan IKO, 14 oktober 2000, IKO archief.

¹⁴Brief van hervormde kerkenraad van De Meern aan DB IKO, 29 november 2000, IKO archief.

in uw uitgangspunt dat, als we er als gezamenlijke kerken willen zijn voor iedereen, we ook een plek midden in die samenleving moeten hebben, waar we elkaar kunnen ontmoeten.”¹⁵ Ook deze kerk vraagt zich echter af of er een aparte kerkzaal nodig is; de ruimtes van de andere betrokkenen kunnen eventueel gebruikt worden.

In reactie op de kritiek stelt de projectgroep haar ambities bij. In een tweede rapport van het ICV-project hebben de kerken een kleiner aandeel van 250 m². Dit rapport wordt besproken in een vergadering van het IKO in mei 2001. Het dagelijks bestuur van het IKO vraagt in deze vergadering of de kerken het eens kunnen zijn met een deelname van 250 m². Ter vergadering blijkt echter dat de kerken hierover nog niet definitief kunnen beslissen en dat de afzonderlijke kerkbesturen hun mening hierover nog moeten formuleren.¹⁶ In de zomer van 2001 komen er verschillende reacties op het voorstel. Uit deze reacties blijkt dat de kerken het erover eens zijn – als er aan bepaalde voorwaarden wordt voldaan – dat er een kerkelijke presentie in de Cultuurcampus moet komen, maar dat de kerken nogal verschillen in de wijze waarop deze presentie vorm moet krijgen. Zo blijft de katholieke parochie van Vleuten zich verzetten tegen een volledige kerk in de Cultuurcampus, terwijl de hervormde gemeente van De Meern vasthoudt aan zijn bezwaar dat het ICV-project teveel vooruit loopt en in tegenspraak is met de al in het Gele Boekje geformuleerde gedachte, dat bewoners zelf de manier waarop ze kerk willen zijn vorm moeten geven.¹⁷

In juli 2001 komt de parochie van Vleuten, na overleg met de parochie van De Meern en het bisdom in Utrecht, met een nieuw voorstel om in plaats van 250 m² te kopen, 75 m² te huren. Dit is een bron van grote ergernis voor de leden van de projectgroep, die zich gepasseerd voelen en vinden dat de kerken te weinig kennis hebben van de Cultuurcampus om zelf, op deze wijze althans, voorstellen te doen. Op een vergadering van het IKO in november 2001 – dus een half jaar na het eerste aangepaste voorstel – blijkt echter dat er bij de kerkbesturen min of meer consensus is over deze 75 m² huur. Voor de projectgroep is dit onacceptabel en de vergadering eindigt in een impasse. Na deze vergadering komt de gereformeerde kerk met een alternatief voorstel van 140 m². De projectgroep probeert te “reddan wat er te redden valt” en accepteert dit voorstel. Zij probeert voor de 140 m² steun te vinden bij het bisdom, dat dit voorstel wel willen steunen op voorwaarde dat de parochies dit ook willen. De parochies van Vleuten en De Meern blijven echter bij hun eerdere voorstel. Parochie De Meern wil eventueel meer investeren in een sociaal-cultureel centrum zoals dat in De Meern en Vleuten ook al bestaat, maar voor een ruimte alleen voor de kerk vinden zij 75 m² voldoende¹⁸.

Uiteindelijk moet in juni 2002 een definitief besluit genomen worden. Alle

¹⁵Brief van gereformeerde kerkenraad aan IKO, 9 november 2000, IKO archief.

¹⁶Er is enige onenigheid over wat op deze vergadering precies besloten is. Een aantal mensen van de projectgroep stellen dat de kerken op deze vergadering het voorstel van 250 m² geaccepteerd hebben, maar volgens anderen is op de vergadering geen besluit genomen.

¹⁷Notulen vergadering dagelijks bestuur IKO, juni 2001, IKO archief

¹⁸Notulen vergadering dagelijks bestuur, maart 2001, IKO archief

betrokkenen bij de Cultuurcampus moeten een intentieverklaring tekenen, waarin vermeld wordt wie uiteindelijk deel zal nemen en hoe groot die deelname is. Als de datum naderbij komt dat hiervoor getekend moet worden, blijkt dat er nog steeds twijfel en onenigheid is over de deelname van de kerken aan de Cultuurcampus.

Eind mei 2002 is de bijeenkomst van het IKO waarop het besluit over de deelname van kerken besproken wordt. In principe zou dit een formaliteit moeten zijn, aangezien vier van de vijf kerken zich al eerder akkoord hebben verklaard met 75 m². Alleen hervormd Vleuten heeft officieel nog geen besluit genomen, maar heeft zich eerder al min of meer achter het voorstel geschaard¹⁹. Op de vergadering in mei ontstaat echter verwarring. Voordat er over de Cultuurcampus gesproken wordt, ontstaat er een uitgebreide discussie over oecumenische samenwerking in het IKO naar aanleiding van de problemen die in het Kerk Zijn-project spelen en de publicatie van de rapporten van de diocesane commissie en visitatiecommissie. In de discussie blijkt dat de verschillen tussen de kerken groter zijn dan gedacht. De conclusie van het gesprek is dat er meer gesprek nodig is over de manier waarop de oecumenische samenwerking verder moet gaan.

Na dit punt komt de Cultuurcampus aan de orde. Verschillende aanwezigen vinden dat er nog onvoldoende duidelijkheid is over de financiële consequenties van het huren van de 75 m². Daarnaast zijn er veel vragen en onduidelijkheden over de berekeningen die vóór de vergadering uitgedeeld zijn. Daarbij komt dat de vertegenwoordigers van de hervormde kerk van Vleuten aangeven niet zeker te weten of ze überhaupt aan de Cultuurcampus mee willen doen. Ook zij vinden de financiële consequenties op de lange termijn niet duidelijk en zijn bang dat zij een groot deel van eventuele onvoorziene kosten zullen moeten dragen, aangezien Vleuterweide in het grondgebied van Vleuten ligt. Daarbij vinden ze dat de conclusies van de visitatierapporten aanleiding geven om de aanpak in Vleuterweide opnieuw te bekijken. Karel Vermeer, geërgerd door de wending die het gesprek neemt, houdt een pleidooi voor de Cultuurcampus zoals die nu gepland is. Volgens hem zijn de cijfers duidelijk, maar moeten de kerken er rekening mee houden dat het voor alle partners onmogelijk is om in de toekomst te kijken. Het is niet mogelijk om precies te weten hoe de ruimte in de Cultuurcampus gebruikt zal worden. De kerken mogen echter, volgens Vermeer, deze "unieke kans" om een "sociaal-culturele, maatschappelijke functie te hebben" niet laten liggen. Ondanks zijn pleidooi blijven de onduidelijkheden bestaan en gaat de discussie verder over vierkante meters. Uiteindelijk wordt besloten dat de voorzitter een nieuw voorstel in zal dienen waarover de kerken in afzonderlijke vergaderingen zullen beslissen.

In de weken na de vergadering wordt duidelijk dat alle kerken instemmen met deelname aan de Cultuurcampus. Hervormd Vleuten wil liever niet mee doen, maar onder druk van de andere kerken en de verzekering dat alle kerken gezamenlijk verantwoordelijk zijn voor de kosten, besluiten zij toch deel te nemen. Alles lijkt nu in kannen en kruiken, totdat enkele dagen voor de tekendatum er

¹⁹In de notulen van het dagelijks bestuur van het IKO, dat maandelijks vergadert, wordt Vleuten in het 75 m² kamp geplaatst. Notulen vergadering dagelijks bestuur IKO, maart 2002, IKO archief

opnieuw onzekerheid ontstaat over deelname. De pastores van de betrokken kerken hebben op een vergadering gehoord dat de Cultuurcampus niet zoals eerder gedacht in het centrum van Vleuterweide zal komen te liggen, maar ergens op een plek achteraf. Zij stellen voor om daarop alsnog van deelname af te zien, dit tot grote woede van Jakob van de Heuvel en Karel Vermeer. Na de verzekering van de gemeente dat de Cultuurcampus zelf het centrum van Vleuterweide zal worden, gaan uiteindelijk toch alle kerken akkoord en wordt de overeenkomst getekend.

4.4.3 Achtergronden

Het is de vraag wat er nu precies toe heeft geleid dat de participatie van de kerken in de Cultuurcampus enthousiast begint met 1000 m² maar met enkele tussenstappen eindigt in 75 m². Van een grote kerk naar een groot kantoor voor de pastor. Er zijn twee simpele verklaringen te geven.

Allereerst is er het gebrek aan geld. Hoewel de kerken in Vleuten en De Meern het vrij redelijk doen vergeleken met kerken in andere gebieden, zoals de stad Utrecht, zijn de kerken niet direct rijk te noemen. Zeker hervormd Vleuten heeft weinig geld te besteden vanwege vroegere problemen met een predikant en leeft gedeeltelijk van de bijstand van de landelijke kerk. Daarbij komt dat ook Vleuten en De Meern de effecten van de secularisatie voelen. De dorpen hebben nog een levendig kerkelijk leven, maar dit is voor een groot gedeelte te danken aan de constante groei van het inwonertal van Vleuten - De Meern. Het aantal actieve kerkleden in Vleuten - De Meern is vanaf de jaren '70 gelijk gebleven, terwijl de bevolking toenam. Er leeft in de kerken de hoop dat nieuwe bewoners de eigen lege banken zullen opvullen, in plaats van dat ze nieuwe kerken voor de helft gaan vullen. Overigens heeft men niet al te hoge verwachtingen van de nieuwe instroom – men heeft uitgerekend dat ongeveer 2%²⁰ van de nieuwe bewoners kerkelijk betrokken zal zijn.

Een tweede reden waarom het project zoveel kleiner is geworden heeft te maken met het feit dat de kerken een grote nieuwe kerk niet nodig vinden. De rooms-katholieke parochies hebben in het proces verschillende keren benadrukt dat zij niet willen dat in de Cultuurcampus een volledige kerk ontstaat. Zoals eerder vermeld (zie 4.3.1) zijn de parochies in een fusieproces verwickeld, met als doel één grote parochie waarin meer vormen van presentie bestaan. Het is in hun ogen geen goed idee om bestaande vormen (de dorpskerken) te kopiëren in de

²⁰Deze schatting van het aantal regelmatige kerkgangers is volgens betrokkenen gebaseerd op berekeningen van het KASKI, het statistisch bureau van de rooms-katholieke kerk. Dit cijfer is voor Nederlandse standaarden erg laag. Gemiddeld gaat in Nederland tussen de 10 en 15% van de bevolking regelmatig (minimaal 1 keer per maand) naar de kerk (Centraal Bureau voor de Statistiek; Dekker et al., 1997; Sociaal en Cultureel Planbureau, 2005). De schatting lijkt meer in overeenstemming met cijfers van Utrecht-stad. Uit gegevens van het administratief bureau van de kerken in Utrecht, het Stedelijk Dienstencentrum, blijkt dat er elke zondag zo'n 1% van de Utrechters naar een kerk van de Protestantse Gemeente gaat.

Cultuurcampus. Om die reden pleitte de parochie Vleuten voor een “inloopcentrum” en was de parochie De Meern meer gecharmeerd van een sociaal-cultureel centrum. De parochies willen geen nieuwe zelfstandige geloofsgemeenschappen dus, met een eigen pasto(o)r, kerkbestuur en plaats van viering. De protestanten hebben andere redenen om geen grote kerk te willen. De hervormde gemeente De Meern vindt, zoals al uit de beschrijving bleek, dat er niet teveel vooruit moet gelopen worden op wat de bewoners later zelf willen ontwikkelen. Wel lijkt zij uit te gaan van een zelfstandige groep in de Cultuurcampus. Kortom, de conclusie moet zijn dat 75 m² beter past dan 1000 m² gelet op de wensen van de kerken en de hoeveelheid geld die zij tot hun beschikking hebben. Een aantal zaken duiden er echter op dat bovengenoemde redenen niet volledig verklaren wat er gebeurd is.

Allereerst, ondanks de bedenkingen van de kerken tegen nieuwe kerkgebouwen, zijn er ook allerlei redenen te noemen die wél pleiten voor kerkbouw. 90.000 nieuwe bewoners zullen op zijn minst een stevige aanslag op de beschikbare kerkelijke capaciteit plegen, ook als maar twee procent (1800 mensen) van de nieuwe bewoners regelmatig ter kerke zal gaan. Verder zijn de meeste kerken in Vleuten - De Meern op een reguliere zondagochtend niet echt leeg te noemen. De protestantse kerk van De Meern is door de komst van nieuwe kerkgangers uit Veldhuizen en uit de voormalige gereformeerde kerk al volledig gevuld met mensen. De Cultuurcampus zou een uitstekende gelegenheid voor uitbreiding van de capaciteit kunnen zijn, volgens de normen die de kerken zelf voor het Kerk Zijn-project hebben gesteld. Het is een project in samenwerking met andere maatschappelijke actoren, op een relatief goedkope toplocatie in het centrum van Vleuterweide. Daar komt nog bij dat er binnen enkele jaren in heel Leidsche Rijn geen ruimte meer over is voor kerkbouw²¹. Ook is het gunstig dat de kerken ruimte in de Cultuurcampus kunnen huren in plaats van kopen, terwijl ze wel zeggenschap hebben over de indeling van de ruimte en de manier van bouwen. Verder is het ook nog maar de vraag of de financiën voor de kerken werkelijk een groot probleem zijn. Toen de discussie over de Cultuurcampus plaatsvond, was net de voormalige gereformeerde kerk verkocht. De kas kan dus niet helemaal leeg geweest zijn. Daarbij lijken de financiële risico's van deelname aan de Cultuurcampus niet heel groot. Volgens een berekening van Jakob van de Heuvel, lid van de projectgroep en aannemer van beroep, zouden de kosten van de huur per jaar voor 75 m² zo'n 16.000 euro bedragen en voor 140 m² 24.000 euro²². Dit zijn bedragen die voor vier kerken geen onmogelijke opgave hoeven te zijn, zeker als rekening wordt gehouden met een groei van het aantal kerkleden (en dus van draagvlak) door de nieuwbouw in Vleuterweide (300 mensen, gerekend met de verwachting van 2%

²¹Dit werd benadrukt door leden van de projectgroep die wezen op het Brandpunt, een oecumenische kerk in een nieuwbouwwijk van Amersfoort die bijna te laat was om nog een stuk grond te bemachtigen voor een kerkgebouw.

²²“Kerk Zijn. Begroting investerings en exploitatiekosten Vleuterweide, uitgaande van 75 m²” en “Kerk Zijn. Begroting investerings en exploitatiekosten Vleuterweide uitgaande van 140 m²”, Jakob van de Heuvel, maart 2002, IKO archief.

regelmatige kerkgangers op 15.000 inwoners in Vleuterweide).

Opmerkelijker dan het bestaan van pro argumenten is echter het feit dat deze argumenten nooit echt aan de orde zijn geweest. De discussie rond de Cultuurcampus is een lang en vaak troebel proces van besluitvorming geweest. Tot op het laatste moment bleef er onduidelijkheid over wat deelname precies zou behelzen. Een ander kenmerk van de discussie was dat de strijd rond de Cultuurcampus voornamelijk werd gevoerd tussen de projectgroep en de dorpskerken en nauwelijks tussen de dorpskerken onderling. De kerkbesturen (protestants en rooms-katholiek) voerden argumenten tegen de Cultuurcampus aan en probeerden het enthousiasme van de projectgroep te temperen, terwijl de projectgroep steeds de geweldige kansen die de Cultuurcampus zou bieden, benadrukte. De kerkbesturen traptten dus telkens eensgezind op de rem. Dit ondanks de grote verschillen tussen de dorpskerken onderling, die soms groter waren dan tussen afzonderlijke kerken en de projectgroep. De kerken die mogelijk belang hadden bij een grotere participatie in de Cultuurcampus (zoals de protestantse kerk van De Meern in verband met het te klein worden van de eigen kerk) hebben dit niet te berde gebracht. De vraag is: hoe kan het dat de dorpskerken, die onderling nogal verschillen, in dit moeilijke proces zo eensgezind zijn opgetreden? Voordat ik antwoord geef op die vraag, ga ik eerst nog wat dieper in op de verschillen tussen de dorpskerken. Het conglomeraat aan visies op oecumene, kerk zijn en samenleving, dat ik in 4.3 beschreven heb, speelt in de Cultuurcampus ook een belangrijke rol.

Oecumene, kerk en samenleving

Zoals ik in de vorige paragraaf heb uitgelegd, zijn de protestantse kerken van Vleuten - De Meern gematigde aanhangers van oecumene model A, het doorbreken van verschillen om tot meer eenheid te komen, terwijl de rooms-katholieke kerken aanhangers van model B zijn, waar de verschillen juist erkend worden en naar samenwerking zonder verlies van eigen identiteit wordt gezocht. Daarbij komt nog een tweede verschil in opvatting over wat een kerk is. Protestanten zien de essentie van de kerk als een groep van mensen die gezamenlijk een onafhankelijke geloofsgemeenschap vormen. De sacramenten staan ten dienste van deze gemeenschap en zijn in zekere zin secundair, als een bevestiging van deze geloofsgemeenschap. De rooms-katholieke kerk daarentegen ziet de sacramenten als het centrum van de kerk. Waar het sacrament wordt uitgedeeld, daar is de kerk. Voor haar is elke groep van christenen niet zomaar een kerk, ook al is dat een groep die wekelijks bij elkaar komt en met elkaar het geloof deelt. Eigenlijk is voor een katholiek een samenkomst van christenen pas echt een *kerkdienst*, als de eucharistie wordt gevierd.

Ook in Vleuten en De Meern bestaat dit patroon. Ondanks - of misschien dankzij - de "oecumenische geest" die in de dorpen bestaat, is dit verschil in opvatting over kerk zijn nog springlevend. Arie Visser, pastoor van De Meern,

is een uitgesproken voorstander van de katholieke sacramentele visie op de kerk. Volgens hem is de kerk een “communauté des communites”, een gemeenschap van verschillende groepen – van de Mariagebedsgroep tot het ouderenbezoekteam – die hun centrum hebben in de eucharistie. Een citaat:

“De kerk is het centrum van verschillende groepen, waar ruimte is voor verschillende beleving, waar je de eucharistie ziet als verbindende schakel. Het is een soort hoogtepunt in het bestaan van al die verschillende gemeenschappen, die verder op spiritueel en religieus gebied een grote mate van zelfstandigheid hebben.” (Arie Visser)

Deze opvatting van Visser en anderen is terug te vinden in het beleid van het bisdom om in Vleuten - De Meern één parochie te vormen. Binnen die parochie moeten zich meer vormen van presentie ontwikkelen, waarbij de viering van de eucharistie een van de vormen is. Deze “sacramentele visie” op de kerk betekent dat er niet overal eucharistie gevierd hoeft te worden. Zolang ergens in Leidsche Rijn de eucharistie plaats vindt, is de essentie van het kerk zijn gewaarborgd²³. De protestanten delen deze visie op kerk zijn niet. Hun beleid is veel meer gericht op de onafhankelijkheid van groepen gelovigen, die zich al snel kunnen ontwikkelen tot een kerk.

Deze verschillende opvattingen over oecumene en kerk zijn hebben belangrijke consequenties voor de Cultuurcampus. De Cultuurcampus is in de plannen van Karel Vermeer en de zijnen opgezet als een vergaande oecumenische samenwerking waar de vernieuwende oecumenische vormen een integraal onderdeel vormen van het kerk zijn. Verder gaan de projectgroepleden ervan uit dat in de Cultuurcampus een volledige, min of meer onafhankelijke geloofsgemeenschap zal ontstaan. Een gemeenschap die gevormd zal worden door mensen uit Vleuterweide en liefhebbers van de nieuwe vormen van kerk zijn. In feite is de Cultuurcampus dus opgezet volgens model A en een ‘protestantse’²⁴ kerkvisie. Een soort De Hoef aan de westkant van Leidsche Rijn. En dat is een brug te ver voor katholieken en protestanten uit de dorpen.

4.4.4 Oecumenische status quo

Zowel de protestanten als de rooms-katholieken zijn dus niet enthousiast over de Cultuurcampus vanwege geldgebrek, het niet zien van de noodzaak om nieuwe kerken te bouwen en de te ambitieuze doelstelling voor de participatie van de kerken. De vraag blijft echter waarom deze verschillen vooral hebben geleid tot een conflict tussen de projectgroep en de kerken van Vleuten - De Meern en niet

²³Dit beleid is natuurlijk ook ingegeven door de praktijk van gebrek aan priesters. Op meer plaatsen in de parochie de eucharistie vieren is natuurlijk het meest wenselijk. Leidsche Rijn heeft een riant positie vanwege het feit dat dat er twee pastoors, in Vleuten en De Meern, actief zijn. Op termijn is pastoor Visser de enige priester in de parochie.

²⁴Althans in de context van de dorpskerken. Er zijn ook katholieken, zoals Sluis en Rennings die wel model A aanhangen en een onafhankelijke oecumenische kerk willen.

tot een conflict onderling. De protestantse kerken kozen in de praktijk voor een 'katholieke' visie – geen zelfstandige kerk, geen oecumene volgens model A – op de Cultuurcampus. Hoe kan dat?

Mijn verklaring is dat de wens om de bestaande samenwerking te bewaren een drijvende kracht in het besluitvormingsproces was. De kerken wilden de *oecumenische status quo* in stand houden. Een aanwijzing hiervoor is het belang dat aan de grenzen tussen de kerken werd gehecht.

Allereerst, de grenzen tussen de kerken werden geëerbiedigd door niet te ver te gaan. Geen van de kerken voelde de noodzaak om deze grenzen op te rekken of te doorbreken. Zij waren er niet van het idee doordrongen dat om maatschappelijk present te zijn, de kerk het over een andere, oecumenische boeg zou moeten gooien. Ook de protestanten die op zichzelf welwillender stonden tegenover een volledige oecumene, waren niet bereid om hiervoor de relaties met de rooms-katholieke parochies onder druk te zetten.

Daarnaast werden de grenzen ook geëerbiedigd door het project niet volledig te stoppen. Het is opvallend dat, hoewel op een gegeven moment niemand meer enthousiast leek over de Cultuurcampus, geen van de kerken voorstelde om te stoppen met het project. Dit geldt in nog sterkere mate voor het hele Kerk Zijn-project. In alle conflicten, die óók gingen over onderwerpen die de kerken in Vleuten - De Meern verdeelden, is nooit het project zelf en de samenwerking ter discussie komen te staan. Het onderlinge vertrouwen dat in de loop der jaren gegroeid was en waar het project op gebaseerd was, werd niet omwille van het project op de proef gezet.

Tenslotte, niet alleen 'symbolische' grenzen bleken een rol te spelen, ook geografische grenzen waren van belang. Zoals gezegd zou de protestantse kerk van De Meern er belang bij kunnen hebben dat er een nieuwe kerk in Vleuterweide gebouwd zou worden. De Cultuurcampus zal echter op het grondgebied van Vleuten worden gebouwd. Hoewel geografische grenzen in het Kerk Zijn-project officieel geen rol zouden moeten spelen – het is immers opgezet als een gezamenlijk project voor de hele nieuwbouw – speelde het een grote rol in de omgang met de Cultuurcampus. De Cultuurcampus was voor veel kerkleden en bestuurders veel meer een 'dichtbij-mijn-bed-show' dan De Hoef. Kerkbouw op het eigen grondgebied lag veel gevoeliger.

Dat deze grenzen belangrijk zijn, blijkt ook uit waar het conflict het 'heftigst' werd. Met name de opbouwwerkers Klaas Bos en Kees van den Berg lagen onder kritiek. Opvallend genoeg werd hen verweten dat zij "scheiding maakten" tussen de kerken. De andere projectgroepleden, de kerkelijke afgevaardigden, kregen duidelijk minder kritiek. Mijns inziens ligt dit aan de andere positie die beide groepen hebben én de wijze waarop de pastores omgingen met de verhoudingen in Vleuten - De Meern. De pastores waren relatieve buitenstaanders en trokken zich relatief weinig aan van gevoeligheden in Vleuten - De

Meern. Zij achtten deze niet relevant voor hun werk – zij moesten immers met nieuwe bewoners eigen vormen van kerk zijn ontwikkelen – terwijl andere projectgroepleden hier juist wel rekening mee hielden. Het zal mede hierom zijn dat vooral de pastores “*persona non grata*” werden bij de bestuurders van het IKO en de kerken, terwijl de projectgroepleden (met name Karel Vermeer en Jakob van de Heuvel) die vergelijkbare opvattingen als Kees van den Berg hadden nooit omstreden werden.

Er zijn meer voorbeelden die verder de gedachte voeden dat het behouden van de status quo een belangrijke drijfveer was. Het is opvallend dat de wijzigingen in grootte van participatie – van 1000 naar 250 naar 75 naar 140 en weer terug naar 75 m² – meestal niet voorzien werden van inhoudelijke motiveringen, maar gebaseerd waren op wat *mogelijk* was binnen de bestaande verhoudingen. De vraag wat *nodig* was speelde een secundaire rol.

Tekenend is de verwarring over de details van de Cultuurcampus onder de personen die hierover moesten beslissen, in het bijzonder op de bijeenkomst van het IKO in mei 2002. De reden voor de verwarring heeft te maken met het feit dat de personen bij de verschillende vergaderingen in eerste instantie kerkelijke afgevaardigden waren. De afgevaardigden hadden niet noodzakelijkerwijs kennis van de Cultuurcampus of de kunde om te beoordelen wat het beste is voor de kerkelijke presentie in Leidsche Rijn. Veel belangrijker was hun vermogen om de belangen van de eigen kerk te vertegenwoordigen en de verhoudingen met de andere kerken te onderhouden. Het IKO was in eerste instantie geen platform van experts gedreven door een ideaal van kerkelijke presentie in de nieuwbouw, maar een ontmoetingsplek voor de kerken van Vleuten en De Meern. De discussie rond de Cultuurcampus volgde de logica van deze ontmoeting en niet een logica gericht op het doel van presentie.

Een derde voorbeeld is het gebrek aan urgentie die de kerkbestuurders voelden ten aanzien van de oecumene in vergelijking met de projectgroepleden. Op de vergadering in mei 2002 eindigde de discussie over oecumene in de conclusie dat protestanten en katholieken van elkaar verschillen en dat er meer gesprek nodig was over de parameters van de oecumenische samenwerking. Dit terwijl direct na deze discussie besloten moest worden over de Cultuurcampus dat, nog steeds, een oecumenische samenwerking was. De betrokken projectgroepleden ergerden zich aan dit gebrek aan urgentie. Zij vonden oecumene een noodzakelijk onderdeel van de presentie in de nieuwbouw. Voor de leden van het IKO en de kerkbestuurders was oecumene echter een proces van jaren, een lopende discussie tussen de kerken, die op korte termijn noch op lange termijn een conclusie hoefde te bereiken. Het gesprek zelf was voor hen in feite de oecumene.

Het uiteindelijke resultaat van de discussie over de Cultuurcampus wijst ook op het belang van de status quo. De 75 m² was een compromis waar niemand meer echt enthousiast over was. Karel Vermeer en Bernard Sluis noemden het resultaat

een “ramp”. Zij geloofden niet dat 75 m² voldoende was om hun plannen te realiseren. Protestants Vleuten deed alleen nog mee omdat de andere kerken dat wilden, de rooms-katholieke parochies hadden eigenlijk iets anders gewild en voor de protestantse kerk in De Meern was kerkbouw in Vleuterweide vooral een zaak voor Vleuten. Een door niemand gewild besluit lijkt een vreemde uitkomst van deze lange discussie over de Cultuurcampus. Resultaat en proces zijn echter prima te begrijpen in het licht van een diepere logica: de logica van de status quo.

4.5 Conclusie

Laten we terugkeren tot de hoofdvraag voor dit hoofdstuk: welke plaats neemt Kerk Zijn in binnen de civil society en breder, de sociale infrastructuur van Leidsche Rijn? Deze vraag valt op twee manieren te beantwoorden. Allereerst door te kijken wat de concrete bijdrage is aan de civil society, vooral begrepen op empirische wijze. Ten tweede door de werking van Kerk Zijn als civil society-organisatie te evalueren. Hier is vooral de normatieve vraag naar de “beschaafdheid” van Kerk Zijn aan de orde.

4.5.1 De positie van Kerk Zijn in de civil society

Het belang van Kerk Zijn voor de sociale infrastructuur is klein. In Leidsche Rijn is er weinig te merken van Kerk Zijn. Het project is voor de opbouw van de sociale infrastructuur niet werkelijk nodig en ook niet sterk aanwezig. Verder blijkt dat Kerk Zijn voor een belangrijk deel met zichzelf bezig is. Door de interne conflicten blijft er weinig tijd over om op maatschappelijk vlak actief te zijn: initiatieven vanuit Kerk Zijn die het algemeen welzijn moesten bevorderen zijn nauwelijks van de grond gekomen. Kerk Zijn startte als een project dat juist wel maatschappelijk relevant moest zijn, maar heeft slechts een bescheiden kerkelijke presentie weten te bewerkstelligen. In feite beschrijf ik dus hoe Kerk Zijn *niet* bijdraagt aan de civil society.

De vraag hoe Kerk Zijn op sociaal gebied presteert is moeilijk te beantwoorden. Aan de ene kant is Kerk Zijn een vrij klein, relatief geïsoleerd project. De bijdrage aan solidariteit en sociale cohesie is bescheiden. Aan de andere kant kan Kerk Zijn ook beschouwd worden als een behoorlijke opeenhoping van kapitaal. Kerk Zijn had c.q. heeft de beschikking over enkele betaalde professionals, tientallen vrijwilligers, enkele gebouwen en de nodige contacten en vertrouwen bij de overheid en andere organisaties. Er zijn naar mijn weten geen andere niet gesubsidieerde organisaties van burgers in Leidsche Rijn actief die zoveel kapitaal tot hun beschikking hebben. Het starten van een geloofsgemeenschap, het geven van een computercursus, het verwelkomen van nieuwe bewoners, het investeren van tijd en geld in de Cultuurcampus – het moge allemaal niet perfect zijn gelopen, maar het zijn wel initiatieven met een duidelijke maatschappelijke impact. Groot

of klein, er zijn niet veel andere civil society-organisaties die een dergelijke impact hebben.

Niet toevallig ontstaat de Cultuurcampus in de gemeente Vleuten - De Meern, waar een relatief goed ontwikkelde civil society bestaat, die geïntegreerd is in de sociale infrastructuur. Kerk Zijn dankt zijn deelname aan de Cultuurcampus aan zijn inbedding in deze civil society. Deze inbedding krijgt concreet vorm in mensen als Karel Vermeer, die de verbindende schakel vormen tussen verschillende onderdelen van de sociale infrastructuur. Wat Kerk Zijn dus aan maatschappelijk initiatief weet te ontwikkelen is gebaseerd op sociaal kapitaal. De verworteling van Kerk Zijn in de dorpen brengt echter niet alleen voordelen. Het belemmert ook de presentie van de kerken in de nieuwbouw. Kerk Zijn is gemodelleerd naar het beeld van het kerk zijn in de dorpen: als een (relatief) belangrijke factor in de sociale infrastructuur. Sterker nog, Kerk Zijn is mede bedoeld als een manier om de kerken (ook) in de nieuwbouw een belangrijke rol te laten spelen in de sociale infrastructuur. De hoop van verschillende betrokkenen dat Kerk Zijn de kerk weer relevant maakt voor de samenleving kan enigszins oneerbiedig gekarakteriseerd worden als een "vlucht vooruit": de oplossing voor de problemen van de kerk om aansluiting te vinden in de sociale infrastructuur moet worden gevonden in de nieuwe kansen die de nieuwbouw biedt. Het probleem van deze aanpak is echter dat de nieuwbouw niet zoveel goede kansen biedt. Zoals we in hoofdstuk 3 hebben gezien, wordt in Leidsche Rijn een sociale infrastructuur opgebouwd waar kerken en andere civil society-organisaties niet zoveel te zoeken hebben. Zij zijn voor de werking en de financiering van maatschappelijke functies niet nodig. Deze wens om maatschappelijk relevant te zijn gecombineerd met de onmogelijkheid hiervan, legt een zware druk op het project.

Er kleeft nog een tweede nadeel aan de inbedding van het project in de infrastructuur van Vleuten - De Meern. Sterk verbonden met de hoop op een nieuwe maatschappelijke rol voor de kerken is de gedachte dat, om dit te bereiken, nieuwe oecumenische vormen van kerk zijn nodig zijn. De ironie is echter dat deze nieuwe vormen moeten ontstaan op basis van het in jaren verzamelde sociale en materiële kapitaal van de kerken van Vleuten - De Meern. Dit kapitaal maakt Kerk Zijn mogelijk, maar bepaalt ook de grenzen van het project. Zoals we gezien hebben in de Cultuurcampus casus mogen de grenzen van de status quo niet overschreden worden. Ook als dat omwille van de maatschappelijke rol van de kerken, althans volgens sommige betrokkenen, wel nodig is.

Kerk Zijn weet zijn ambities op het gebied van presentie en oecumene dus niet echt waar te maken. Een belangrijke vraag die echter overblijft is: waarom heeft Kerk Zijn ervoor gekozen om de maatschappelijke rol vooral in termen van presentie en oecumene te gieten? In de discussie rond de Cultuurcampus kwam al ter sprake dat een aantal moederkerken graag een sociaal-cultureel centrum wilden, maar anderen, waaronder de projectgroep, hebben telkens geijverd voor een koppeling tussen oecumene en presentie, tussen kerk zijn en maatschappelijk actief zijn. Waarom heeft Kerk Zijn voor deze koppeling gekozen?

Deze koppeling is in een tweetal opzichten opmerkelijk. Allereerst is het een koppeling van doelen die afzonderlijk al behoorlijk ambitieus zijn. Hoewel de kerken van Vleuten - De Meern de nodige ervaring met oecumene volgens model B hadden, was oecumene volgens model A al jarenlang een onbereikbaar doel. Evenzo met presentie, de dorpskerken hadden een duidelijke positie in het maatschappelijk leven van de dorpen, maar waren verder vooral gericht op het kerkelijke leven: het vieren van diensten en het zijn van een geloofsgemeenschap. Hoe zouden deze kerken op een algemene wijze present kunnen zijn voor tienduizenden nieuwe bewoners? Bij de start van het project had al duidelijk kunnen zijn dat de gestelde doelen zeer moeilijk te realiseren zouden zijn. Ten tweede is deze koppeling opmerkelijk omdat niet duidelijk is waarom juist deze aanpak zou werken. Kerk Zijn had heel andere modellen van kerk zijn kunnen kiezen. Het project had op volledig seculiere wijze alleen op samenlevingsopbouw gericht kunnen zijn, dus zonder de wens van vernieuwing van de kerk door oecumene. Voor de Cultuurcampus had deze aanpak misschien veel beter gewerkt, omdat het de bezwaren van met name de rooms-katholieken tegen een oecumenisch project had weggenomen. Of het project had voor het model van een "spiritueel centrum" kunnen kiezen, vanuit de gedachte dat geloof en spiritualiteit de belangrijkste bijdrage van de kerk aan de samenleving vormen. Waarom Kerk Zijn heeft gekozen voor een koppeling tussen oecumene en presentie is niet volledig meer te traceren. Ook hier geldt dat een rationele afweging van de voor- en nadelen van deze aanpak nooit echt aan de orde is geweest. De aanpak gericht op oecumene en presentie heeft vanaf het begin vast gestaan als de enige juiste weg. Zeker in de periode dat ik mijn veldwerk deed was de aanpak boven alle twijfel verheven. Tijdens mijn veldonderzoek ben ik er achter gekomen dat in de nieuwbouw een sociale infrastructuur wordt opgebouwd waar kerken slechts een bescheiden rol kunnen spelen, maar het is de vraag of de kerken van Vleuten - De Meern daar al niet wat van hadden kunnen zien. Waarom namen deze kerken niet genoegen met een bescheiden maatschappelijke rol in de veronderstelling dat de overheid en markt wel het meeste zouden regelen? Waarom dachten deze kerken dat ze onmisbaar zouden zijn voor het ontstaan van een gemeenschap in de nieuwbouw? In het volgende hoofdstuk zal blijken dat een kerkelijk initiatief als RijnWaarde heel andere keuzes maakt dan Kerk Zijn, mede op basis van een andere positie in de sociale infrastructuur en van de hoeveelheid kapitaal die dit project ter beschikking staat.

4.5.2 Kerk Zijn als "beschavende" organisatie

Zoals ik in hoofdstuk 2 heb uitgelegd valt civil society vanuit vier uitgangspunten te begrijpen. Ik heb ervoor gekozen om civil society vanuit het concept sociaal kapitaal te benaderen. Een doelstelling is echter ook om de deze benadering te contrasteren met de andere benaderingen van civil society.

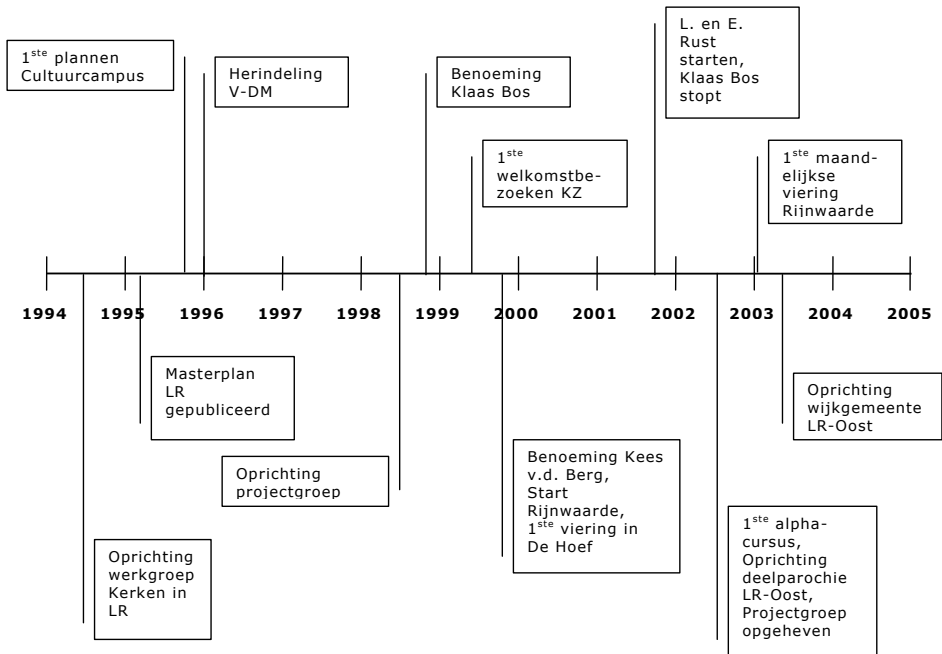
Niet alleen de bijdrage aan de civil society en sociale infrastructuur is vrij

miniem, de performance van Kerk Zijn is ook op de andere gebieden bescheiden. Op politiek gebied, in het bijzonder het bevorderen van een communicatieve rationaliteit à la Habermas (zie 2.2.5) is Kerk Zijn niet actief. Dit heeft te maken met de interne problemen²⁵, maar ook met de apolitieke visie van Kerk Zijn. Kerk Zijn is gericht op het sociale niveau van civil society, de onderste twee kwadranten van het civil society-schema (zie 2.1). De eigen visie van Kerk Zijn op de “beschaafde samenleving” is een contextuele vorm van een civil society-ideaal. Kerk Zijn wil “binding”, “spiritualiteit” en “bezinning” bijdragen. In mijn model vat ik dit samen met het begrip “solidariteit”. De visie van Kerk Zijn is een normatief ideaal op hoe het goede samenleven van mensen vorm moet krijgen.

Interessant in dit verband is de vraag naar de verhouding tussen religie en civil society. De professionals van de gemeente doen veel moeite om de religieuze en “sociaal-culturele” functies van kerken en moskeeën van elkaar te onderscheiden maar ook Kerk Zijn ziet een verschil tussen religieuze activiteiten en activiteiten gericht op het “algemeen welzijn”. Dit onderscheid speelt een belangrijke rol in de conflicten binnen Kerk Zijn over oecumene en presentie en de vraag hoe ‘religieus’ deze begrippen moeten worden ingevuld. Moet Kerk Zijn om “present” te zijn vooral maatschappelijk activiteiten ontwikkelen, of zijn religieuze activiteiten ook een vorm van presentie? Is oecumene een houding van algemene openheid voor iedereen, of heeft dit begrip betrekking op de samenwerking tussen kerken? En als voor een religieuze invulling van beide begrippen gekozen wordt, levert Kerk Zijn dan een minder grote maatschappelijke bijdrage? Het debat over of religieuze bijdragen wel of niet tot de civil society gerekend mogen worden (zie 2.4), is heel concreet aanwezig in Leidsche Rijn.

Ook andere theoretische discussies over civil society zijn niet ver verwijderd van Leidsche Rijn. Uit de casus van de Cultuurcampus blijkt duidelijk de spanning tussen opvattingen over civil society waarin communicatieve rationaliteit of sociaal kapitaal centraal staat. De discussie over participatie in de Cultuurcampus was ingebed in een veld van machtsverhoudingen. Het wel of niet inzetten van kapitaal werd niet bepaald door rationele discussie waar macht afwezig was, maar door een *Realpolitik* van grenzen en (on)mogelijkheden. In het afsluitende hoofdstuk 6 ga ik uitgebreider in op deze spanningen tussen religie, civil society en sociaal kapitaal.

²⁵Opmerkelijk in dit verband is dat Kees van den Berg ooit geopperd heeft om een dialoog- en debatavond met islamitische organisaties te organiseren, maar dat dit plan nooit gerealiseerd werd vanwege de moeilijke situatie waarin Kerk Zijn zich toen bevond.



Figuur 4.2: tijdlijn van de belangrijkste gebeurtenissen in Leidsche Rijn, 1994 – 2005

Hoofdstuk 5

RijnWaarde

*“Laat het feest zijn in de huizen,
mensen dansen op de straat,
als het onrecht buigt voor Jezus,
en het volk weer bidden gaat”
- Opwekking 553*

Dit hoofdstuk volgt in grote lijnen de indeling die ik in het vorige hoofdstuk heb aangehouden. Na een korte geschiedenis, beschrijf ik welke visies er binnen RijnWaarde leven over hoe kerk te zijn in een nieuwbouwwijk. De verschillende visies kunnen kort worden samengevat met het motto dat binnen RijnWaarde veel gebruikt wordt: “het evangelie in Leidsche Rijn”. De leden van RijnWaarde zien het brengen van het evangelie als de kern van de missie van RijnWaarde. Met het onder de aandacht brengen van het evangelie denken zij een belangrijke bijdrage te kunnen leveren aan het welzijn van de bewoners van Leidsche Rijn. Vanzelfsprekend beïnvloedt deze visie de activiteiten die RijnWaarde ontwikkelt. Waar Kerk Zijn ontmoeting tussen mensen wil bevorderen (zie 4.2.1) en zijn energie stopt in de Cultuurcampus, wil RijnWaarde mensen tot geloof brengen en organiseert het een alpha-cursus, een introductie in het christelijk geloof voor gelovigen en niet-gelovigen. Net als de Cultuurcampus zal ik daarom in dit hoofdstuk de alpha-cursus als een casus behandelen. In de analyse ga ik dieper in op de betekenis van deze “geloof als bijdrage”-aanpak voor de positie van RijnWaarde in de civil society.

5.1 Een korte geschiedenis

Begin december 1999, als de eerste bewoners al ruim een jaar in Leidsche Rijn wonen, komen vertegenwoordigers van een aantal christelijke gereformeerde en Nederlands gereformeerde kerken uit de omgeving van Utrecht bijeen om na te denken over Leidsche Rijn. Leden van deze kerken gaan ook in de nieuwbouwwijk wonen en de vraag is of deze christenen en hun kerken iets kunnen betekenen

voor dit nieuwe stadsdeel. Op de agenda staat de vraag hoe “de gemeenschapsvorming van christenen in Leidsche Rijn” georganiseerd moet worden en of daar eventueel een gemeente uit kan groeien. De avond maakt verschillende mensen zo enthousiast dat er een commissie “gemeentevorming Leidsche Rijn” gevormd wordt, bestaande uit leden van drie kerken, de christelijke gereformeerde kerken van Utrecht-Centrum en van Maarssen en de Nederlands gereformeerde “Jeruzalemkerk” van Utrecht.

De commissie “gemeentevorming Leidsche Rijn” komt regelmatig bij elkaar om na te denken over wat er in Leidsche Rijn moet gebeuren. De commissie heeft twee speerpunten, namelijk het verstevigen van het contact tussen de leden van de gemeente die in Leidsche Rijn wonen en het onder de aandacht brengen van het evangelie in Leidsche Rijn op een “wervende wijze”. Daarbij wil de commissie de “wensen en behoeften van de bewoners uit Leidsche Rijn” centraal stellen en zo snel mogelijk “zichtbaar en herkenbaar aanwezig zijn”¹. Ondanks de naam van de commissie, wordt de vraag of er in Leidsche Rijn ook een nieuwe, zelfstandige gemeente moet komen nog in het midden gelaten. “Gemeenschapsvorming” is de eerste prioriteit; gemeentevorming is mogelijk iets voor later; het vormen van een samenwerkingsgemeente brengt kerkrechtelijke moeilijkheden waar de commissie haar vingers nog niet aan wil branden.

Halverwege het jaar 2000 organiseert de commissie haar eerste activiteit: een koffieochtend voor de gemeenteleden die al in Leidsche Rijn wonen. In september start de eerste bijbelkring. Er wordt ook al gesproken over het organiseren van een alpha-cursus, een in orthodox-christelijk Nederland populaire introductiecursus in het christelijk geloof, maar dat blijkt nog een stap te ver. In de zomer van 2001 wijzigt de commissie van naam en wordt eerst het “projectteam RijnWaardegemeente”, later “projectteam RijnWaarde”, omdat nog steeds niet zeker is of in Leidsche Rijn een zelfstandige gemeente zal ontstaan. Als aanvulling op de naam wordt het motto “het evangelie in Leidsche Rijn” gekozen. In de notulen wordt geen verklaring gegeven over de betekenis van “RijnWaarde” en het motto, maar volgens Arend Koopman, een van de betrokkenen van het eerste uur, doelt de naam op de “toegevoegde waarde van het evangelie” dat het project in “het stroomgebied van de Rijn” wil brengen. Het projectteam bestaat in toenemende mate uit inwoners van Leidsche Rijn.

Langzamerhand wordt RijnWaarde uitgebouwd. In oktober 2001 worden twee opbouwwerkers aangesteld, Els en Lodewijk Rust, die allebei enkele dagen parttime werken. Zij starten in 2002 de zogeheten “Rijnkids” op, bijbelclubs voor kinderen in de wijken Langerak en Veldhuizen. Ook geven zij meer vorm aan de gemeentekringen en starten zij in september 2002 samen met een team van vrijwilligers een alpha-cursus. Deze cursus bevalt zo goed, dat besloten wordt om deze twee keer per jaar te geven, in de lente en in de herfst. In 2003 begint RijnWaarde met maandelijks kerkdiensten. Deze diensten worden gehouden op

¹bron: notulen commissie gemeentevorming Leidsche Rijn, april 2000, archief RijnWaarde

zondagmiddag in het kindercluster Voorn.

RijnWaarde bestaat begin 2003 uit een vrij losse verzameling van mensen die op verschillende manieren betrokken zijn bij RijnWaarde. Sommigen volgen een gemeentekring, anderen een alpha-cursus en weer anderen komen alleen naar de vieringen. Er is geen echt ledenbestand, aangezien RijnWaarde (nog) geen kerk is. De meeste betrokkenen zijn nog actief in een van de 'moederkerken', wat een belangrijke reden is om de maandelijkse dienst op zondagmiddag te houden: mensen kunnen dan 's ochtends eerst naar hun eigen kerk. De leiding van RijnWaarde is in handen van het projectteam en enkele commissies, waaronder het communicatieteam en het Rijnkidsteam.

Hoewel RijnWaarde een samenwerkingsverband is van Nederlands gereformeerde en christelijke gereformeerde kerken, raken ook mensen met andere achtergronden betrokken bij RijnWaarde, met name vrijgemaakt gereformeerden uit Vleuten - De Meern. De vrijgemaakte "Gereformeerde Kerk Leidsche Rijn" wil officieel niet participeren in RijnWaarde, maar een aantal gemeenteleden doet mee op persoonlijke titel. Ook sommige vrijgemaakten die nieuw in Leidsche Rijn komen wonen, zijn vooral actief binnen RijnWaarde. De vrijgemaakte dominee van Leidsche Rijn, Nico Wolthuis, weet van zijn kerkenraad gedaan te krijgen dat hij een gedeelte van zijn werkzaamheden aan RijnWaarde mag besteden. Hij en een ander vrijgemaakt gemeentelid, Peter Terpstra, worden lid van het projectteam.

Eind 2003 groeit de behoefte om een eigen gemeente te stichten. In eerste instantie is men onzeker of een gemeente stichten een goed plan is, maar na een periode van bezinning van één jaar wordt besloten, met goedkeuring van de moederkerken, om een gemeente te starten. Vanaf januari 2005 begint RijnWaarde met wekelijkse kerkdiensten.

5.2 Het evangelie in Leidsche Rijn: geloof als bijdrage

De "geloof als bijdrage"-insteek van RijnWaarde wordt op verschillende manieren duidelijk: in de presentatie die RijnWaarde van zichzelf geeft in motto's, logo's en doelstellingen, in de visie die betrokkenen verwoorden en in de activiteiten die georganiseerd worden.

5.2.1 Logo's

Er valt veel over RijnWaarde op te maken uit een viertal zaken: het motto, het logo, het in RijnWaarde populaire lied *Laat het feest zijn in de huizen* en de doelstelling.

Het motto

Als het goed is drukt een motto iets uit van de bedoelingen van degenen die het gebruiken. In het geval van RijnWaarde lijkt het motto "het evangelie in

Leidsche Rijn” goed gekozen: het speelt een belangrijke rol in het denken van de RijnWaarde leden over het doel van RijnWaarde en het vat goed samen hoe de meest betrokkenen over de rol van RijnWaarde in Leidsche Rijn denken.

I: *Het motto van RijnWaarde is “het evangelie in Leidsche Rijn”. Wat moet ik mij daar bij voorstellen?*

“Precies wat het zegt. Je moet het evangelie aanbieden. Je bent allemaal op je eigen plekje bezig, maar het is zeker ook belangrijk in de wijk waar je woont.” (Jantine Cremer)

Het motto wordt door de leden van RijnWaarde zowel betrokken op het eigen kerk zijn als op de positie van RijnWaarde in Leidsche Rijn. De leden van RijnWaarde willen een gemeenschap van christenen zijn die gekenmerkt wordt door het evangelie, terwijl ze tegelijkertijd “een zoutend zout” willen zijn in de samenleving. Lodewijk Rust benadrukt dat het motto “in Leidsche Rijn” moet zijn en niet “voor Leidsche Rijn”. Het evangelie staat niet tegenover Leidsche Rijn, maar is daar juist een deel van:

I: *Jullie motto is het evangelie voor Leidsche Rijn?*

“In Leidsche Rijn”.

I: *In Leidsche Rijn. Dat is een verschil?*

“Het verschil is dat als je het evangelie voor Leidsche Rijn zegt, dan sta je soort van tegenover Leidsche Rijn. Als je zegt het evangelie in Leidsche Rijn dan is dat er al en dan werkt dat. In die zin is er dus bewust gekozen voor ‘in Leidsche Rijn’. Dat is niet: we staan er buiten en brengen iets ‘voor’. Nee, er zijn veel christenen in Leidsche Rijn en laat het evangelie daar maar werken.” (Lodewijk Rust)

Het motto wijst erop dat RijnWaarde zijn betrokkenheid bij Leidsche Rijn vooral ziet in religieuze termen. De belangrijkste taak van RijnWaarde is het “aanwezig zijn met” of “aanbieden” van het evangelie in Leidsche Rijn en zoveel mogelijk mensen hierbij betrekken.

Het logo

Het motto speelt een prominente rol in de manier waarop RijnWaarde zich presenteert. Het is te vinden op posters die de maandelijkse vieringen aankondigen en op de website. Ook in het logo van RijnWaarde (zie 5.1) keert het motto terug. Het logo is ontworpen door een van de leden van RijnWaarde en bestaat uit een horizon met moderne huizen – een *skyline* zoals men in Leidsche Rijn zou kunnen vinden – van waaruit een regenboog tevoorschijn komt.

De regenboog is bedoeld als een verwijzing (op basis van Genesis 9: 13) naar de zorg van God voor Leidsche Rijn en de hoop die het evangelie biedt voor mensen. Ook in het logo is dus het religieuze perspectief duidelijk aanwezig. Sommige



Figuur 5.1: het logo van RijnWaarde

leden interpreteren het logo religieuzer dan oorspronkelijk (waarschijnlijk) de bedoeling was. In het logo is een wilg te vinden, een verwijzing naar de vele elementen van het vroegere landschap (wilgen, heggen, boomgaarden) die nog in Leidsche Rijn te vinden zijn. Maarten Prins, de voorzitter van het projectteam, ziet echter de wilg als een verwijzing – door toeval of inspiratie – naar “Willow Creek”, een kerk in de Verenigde Staten die een theorie van gemeenteopbouw ontwikkeld heeft die RijnWaarde ook gebruikt.

Het lied

Naast het motto en het logo is er ook een lied dat RijnWaarde goed typeert, namelijk *Laat het feest zijn in de huizen*, Opwekking nr. 553 (een vers van dit lied heb ik ook al aan het begin van het hoofdstuk aangehaald).

“Laat het feest zijn in de huizen,
mensen dansen op de straat.
Als het onrecht buigt voor Jezus
en het volk weer bidden gaat.” (Opwekking nr. 553)

Opwekking 553 was gedurende de tijd dat ik veldwerk deed een van de meer populaire liederen. Opvallend in het lied is de verwijzing naar “de huizen” en “de straat” – twee beelden die goed passen bij de stedelijke (woon)omgeving van een nieuwbouwwijk. De verbinding die in het lied gelegd wordt tussen deze omgeving en het “feest” dat ontstaat door een geestelijke en morele vernieuwing spreekt de mensen van RijnWaarde aan. Zeker Lodewijk is gecharmeerd van het lied en laat het regelmatig zingen op gemeentekringen en op de alpha-cursus.

“Ik vind het eerste couplet gewoon gaaf ... het ‘laat het feest zijn in de huizen, de mensen dansen op de straat, het onrecht buigt voor Jezus.’

Ja, het is gewoon een feest als huizen, als mensen geraakt worden door het evangelie.” (Lodewijk Rust)

Opwekking 553 en de uitleg zoals die door Lodewijk gegeven wordt, laten zien dat in de beleving van de RijnWaardegangers het welzijn van mensen verbonden is met een persoonlijke relatie met God. Als mensen gaan bidden en er een christelijke levenswandel op na houden, zullen zij veranderen en zal ook de maatschappij er beter van worden.

De doelstelling

Voor RijnWaarde is de kerk in eerste instantie een gemeenschap van christenen die God aanbidden. In tweede instantie (overigens vrijwel aan de eerste gelijk) is de kerk er voor het verkondigen van het evangelie. Pas daarna komen zaken als het bijdragen aan de sociale kwaliteit van de nieuwbouw. RijnWaarde kent de volgende doelstelling, die op folders en in informatieboekjes wordt genoemd:

“RijnWaarde wil de inwoners van Leidsche Rijn in relatie met Jezus brengen en samen groeien in liefde voor God en voor mensen.”

De aandacht ligt dus primair op de religieuze missie van RijnWaarde voor Leidsche Rijn. Ook in de doelstelling voor de huiskringen blijkt dit. Drie zaken worden voor de huiskringen van belang gevonden: 1. liefde voor God, 2. liefde voor elkaar, 3. liefde voor de omgeving. Het bijdragen aan de maatschappij, de “liefde voor de omgeving”, staat niet centraal. Hoewel maatschappelijk actief zijn zeker niet onbelangrijk gevonden wordt, vinden sommigen dat RijnWaarde zich in de opbouwfase moet richten op de eerste twee punten van de doelstelling voor de huiskringen. Pas als er een stevige basis is, een gemeente waar de liefde voor God en voor elkaar sterk is, kan RijnWaarde van betekenis zijn voor Leidsche Rijn. Of in de woorden van Maarten Prins, de voorzitter van het projectteam: “Wat het zwaarst is, moet het zwaarste wegen.” Toch wringt de tegenstelling tussen maatschappelijk en gelovig bezig zijn. RijnWaarde ziet beide als een onderdeel van dezelfde christelijke levensstijl.

5.2.2 Kerk als dienst

Een zondagmiddag met RijnWaarde

Ik kom met de auto aan bij kindercluster Voorn. Het kost enige moeite, want – zoals wel vaker in Leidsche Rijn gebeurt – de weg erheen is opgebroken. Gelukkig staan er kleine bordjes met “RijnWaardeviering” die de weg wijzen. Nico Wolthuis staat voor het kindercluster om mensen de weg naar binnen te wijzen. Ik praat even met hem. Ondertussen komt de familie Cremer eraan. Jantine groet me en we lopen samen naar binnen. Ze vraagt of ik ook na de dienst mee ga

om wat te drinken bij Arie en Manon (die we allebei kennen van de alpha-cursus), maar ik antwoord dat ik niet kan.

De dienst wordt in de sportzaal gehouden. Er is een klein podium, met daarop een elektrische piano, een microfoon en wat apparatuur. Er staat verder een wand van gekleurde panelen en wat planten ter decoratie. Voor het podium staan een kleine honderd stoelen opgesteld.

Als ik de zaal binnenkom, krijg ik een liturgie in handen gedrukt. Voorop staat met grote letters "De Wens..." en kleiner: "gezinsviering, 26 januari 2003". De lay-out ziet er verzorgd uit, met het logo van RijnWaarde prominent op de voorkant. De liturgie ziet er hetzelfde uit als de posters en flyers die enkele weken vóór de dienst zijn verspreid. Het is al aardig druk als ik binnenkom. De sfeer is opgewekt: mensen staan met elkaar te praten en begroeten elkaar; kinderen rennen heen en weer. Ik groet ook wat mensen en ga achter Douwe en Tineke zitten. Ik maak een grapje, Tineke vraagt hoe het met mijn onderzoek gaat. Er komen nog meer mensen die ook de alpha-cursus hebben gevolgd en we praten een tijdje over een nieuwe alpha-cursus die binnenkort start.

Als de dienst begint zijn er ongeveer 80 mensen, waarvan zeker een derde kinderen. De dienst begint met een nummer (van CD) van Marco Borsato, "de Wens" - het thema van de dienst. Als het nummer is afgelopen is het stil en verwelkomt Lodewijk de aanwezigen. Hij vindt het "geweldig dat er zoveel mensen zijn" die samen komen "voor een zinvol en liefdevol leven". Volgens Lodewijk is de "eeuwenoude boodschap het beste nieuws in deze moderne maatschappij." Dan, met een variant op het votum, zegt hij: "ik wil dan ook uitspreken dat we in de naam van God hier bijeen zijn."

We zingen eerst Opwekking 281, "Als een hert dat verlangt naar water" (naar Psalm 42) en daarna de kerkelijke versie van hetzelfde lied uit het Liedboek voor de Kerken. De zang wordt begeleid door een piano en een gitaar en er wordt goed meegezongen. Lodewijk spreekt een kort gebed uit, er wordt een verhaal verteld en er wordt voorgelezen uit de bijbel, over de Samaritaanse vrouw (Johannes 4). Dan begint Lodewijk met de preek. Hij staat op het podium, met een muziekstandaard annex lessenaar naast zich, waar hij af en toe met een schuin oog naar kijkt. De preek gaat over de drie wensen die uit het verhaal blijken, namelijk (1) de wens om genoeg water te hebben, (2) de wens om welkom te zijn en (3) de wens om, wat Lodewijk noemt, "werkelijke vervulling".

Volgens Lodewijk geven veel mensen aan wel eens eenzaam te zijn. De relatie met God echter is "geen vluchtig welkom, maar een duurzame relatie, waar wij voor eens en voor altijd welkom zijn. . . . Geen enkele

menselijke relatie kan volledig vervullen, of voor altijd duurzaam zijn. Voor de Samaritaanse is dat geen verrassing meer." Lodewijk citeert beroemdheden, zoals Freddy Mercury, die eens opmerkte dat geld en roem hem niet hadden gegeven wat hij werkelijk nodig had: menselijke relaties. Volgens Lodewijk is er zonder God een leegte in het leven van mensen: "Mannen en vrouwen worden geschapen voor een relatie met God." Hij eindigt de preek met op te merken dat het in het verhaal niet gaat om een leer, of een weg of een boodschap, maar om een persoon. "alle pijlen wijzen naar deze persoon. De reactie van de vrouw is dan: zou dit de Messias zijn?". De ontmoeting met Jezus is niet vrijblijvend, maar "Hij opent de deur met een warm welkom."

Na de preek zingen we een lied "Jezus, wat een heerlijke naam." Dan komt Maarten Prins naar voren om te bidden. Hij begint met "de gezinnen en huizen in Leidsche Rijn". Verder bidt hij voor de regering, de dreiging van de oorlog in Irak ("dat er geen onschuldige slachtoffers zullen vallen") en voor het "volk Israël". Hij eindigt met de hoop dat het Koninkrijk Gods ook hier in Leidsche Rijn "ingang" mag vinden. Er volgen wat mededelingen, de kinderen komen nog even naar voren om hun tekening te showen en iedereen wordt uitgenodigd om koffie te drinken na de dienst. Als afsluiting zingen we het lied "Heer u bent mijn leven." De dienst wordt verder niet afgesloten op een officiële manier.

Tijdens het koffiedrinken praat ik even met verschillende mensen, er rennen kinderen tussen (en onder) mensen door. Het is een gezellige drukte. Ik praat met een aantal mensen over mijn onderzoek en de verschillen tussen Kerk Zijn en RijnWaarde. Als het wat rustiger begint te worden ga ik ook naar huis.

Het houden van kerkdiensten is een van de manieren van RijnWaarde om vorm te geven aan zijn eigen motto het "evangelie in Leidsche Rijn". RijnWaarde wil door het houden van "laagdrempelige" en moderne vieringen de bewoners van Leidsche Rijn (opnieuw) interesseren voor het evangelie. De viering is een vorm van "presentie" in Leidsche Rijn. Het houden van kerkdiensten is een concrete manier om aanwezig te zijn met het evangelie en bevordert het welzijn van de nieuwbouwbewoners. Een citaat van Peter Terpstra, een van de projectteamleden, maakt dit duidelijk:

"Als ik een hele hoop mensen vertel van Jezus Christus, dan vormen zij huisgemeenten en die doen aan gemeenschapsopbouw. En dat is tot welzijn voor de hele wijk. Dus dat is niet los." (Peter Terpstra)

In de viering wordt bewust geprobeerd een *casual* stijl van dienst te houden, waarvan men denkt dat deze aansluit bij de beleving van nieuwbouwbewoners.

Lodewijk Rust, de voorganger, heeft geen speciale kleding aan, zoals een toga of een jasje, en houdt een eenvoudige preek met zo min mogelijk “kerktaal”, om de dienst begrijpelijk te houden voor mogelijke niet-gelovigen. Een belangrijk deel van de liederen komt uit Opwekking, een in evangelische gemeenten en pinkstergemeenten veel gebruikte bundel, die sterk geënt is op hedendaagse popmuziek². Hoewel de meeste betrokkenen bij RijnWaarde gewend zijn om in de reguliere kerkdiensten in de moederkerken uit het Liedboek voor de Kerken te zingen, is er, weer vanwege de wens om aansluiting te vinden bij moderne mensen, voor Opwekking gekozen³. In de woorden van Lodewijk Rust:

“We zijn er niet voor ons zelf. We moeten kijken door de ogen van de buitenstaander” (Lodewijk Rust)

RijnWaarde focust in zijn activiteiten op gezinnen en dat is in de dienst goed te merken. De dienst wordt een gezinsviering genoemd en er is ruime aandacht voor de kinderen. Ook binnen de andere activiteiten nemen kinderen een belangrijke plaats in. Het projectteam besteedt veel aandacht en tijd aan het opzetten van activiteiten als de Rijnkids en de Rock Solid Club (een programma voor tieners). De focus op kinderen is een bewuste keuze vanwege de jonge samenstelling van RijnWaarde en, belangrijker, van Leidsche Rijn.

5.2.3 Visies op maatschappelijk en geestelijk welzijn

Uit bovenstaande blijkt dat de leden van RijnWaarde een nauw verband zien tussen maatschappelijk welzijn en geestelijk welzijn. Dit verband is vooral aanwezig op het persoonlijke niveau. Het geloof in God en het bijdragen aan de samenleving zijn allebei onderdeel van dezelfde gezonde (met name in moreel opzicht) levensstijl. Het gevolg is dat de leden van RijnWaarde als zij over hun missie in Leidsche Rijn spreken, moeite hebben met het onderscheid tussen een maatschappelijke en een religieuze doelstelling.

Geloof als motivatie voor maatschappelijke activiteit

Grofweg geven de betrokkenen bij RijnWaarde drie verschillende redenen om zowel binnen als buiten RijnWaarde maatschappelijk actief te zijn. Het christen zijn speelt een belangrijke rol.

Allereerst kunnen de betrokkenen bij RijnWaarde hun bijdrage aan de samenleving niet los zien van hun geloof en vinden zij het bekend maken van het evangelie de belangrijkste bijdrage die ze kunnen leveren. Het is de overtuiging van vele

²Zie Versteeg (2001) voor een bespreking van de relatie tussen contemporaine popmuziek en moderne *worship*-liederen.

³Overigens is het zingen uit Opwekking ook bij de ‘kerkmensen’ populair en vinden zij dat liederen uit deze bundel beter aansluiten bij hun eigen leven.

RijnWaardegangers dat mensen God nodig hebben om echt welzijn te ervaren. De mening van Lodewijk Rust is typerend:

“Wij hebben geen religieus gedeelte in ons leven dat we voeden met de bijbel, maar ons hele leven wordt aangesproken. Dus het hele welzijn van de mens, van de stad van de straat dat hangt ook samen met wie je bent, christen, gelovig, verbonden met God.” (Lodewijk Rust)

Volgens de leden van RijnWaarde is het geloof in God voor hen een belangrijke inspiratiebron om maatschappelijk actief te zijn. Een typerende opmerking:

“... als mensen echt God in hun leven toelaten, ... als mensen zich echt bekeren dan verandert hun leven echt. ... Dan ga je ook anders ten opzichte van je omgeving staan. En dan spreek je die eenzame man aan op het schoolplein. Dan help je ook iemand waarvan de moeder ziek is en geen boodschappen kan doen en de kinderen. Dat soort dingen.” (Maarten Prins)

Het geloof in God helpt mensen om een geordend en moreel juist leven te leiden en liefde te hebben voor hun medemensen. Nog belangrijker echter, is het feit dat mensen door hun geloof in God voor het eeuwige leven behouden worden. In het lijstje met prioriteiten voor Leidsche Rijn staat het tot Christus brengen van mensen duidelijk op nummer 1.

“Als niemand hen die weg vertelt, dan is dat tragisch, omdat hun leven niet eindigt na de dood. Het beklemmt mij, dat meen ik serieus, omdat, ik zeg, daar moeten we wat aan doen. Wat in ons vermogen ligt. Als het in je vermogen ligt moet je er wat aan doen.”

I: *Je bent bang dat ze niet behouden zijn?*

“Ja en nou is God veel genadiger dan ik hoor, maar God spreekt in zijn woord duidelijk over wat er met die mensen gebeurt. En dat vind ik verschrikkelijk.” (Peter Terpstra)

Een andere reden om maatschappelijk actief te zijn, heeft te maken met wat ik “indirecte evangelisatie” zou willen noemen. Deze wens om het evangelie uit te dragen, is ook een motivatie bij het organiseren van activiteiten die op zichzelf geen evangeliserend karakter hebben, maar die kansen bieden om mensen te leren kennen en hen iets mee te geven van het evangelie. Jantine Cremer bijvoorbeeld is actief in de wijkraad van Leidsche Rijn-Oost, naar eigen zeggen als burger van Leidsche Rijn zonder dat ze daarbij een “RijnWaarde pet” op heeft. Als ze echter de kans krijgt, wil ze ook wel over RijnWaarde en haar geloof in God vertellen. Haar persoonlijke overtuiging kan ze, ook in haar maatschappelijke activiteiten, niet voor zich houden. Zo ook Brigit Maartens, die vindt dat een christen zich in maatschappelijke activiteiten op een neutrale wijze open, vriendelijk en dienstbaar naar alle mensen moet opstellen, maar dat omwille van de mensen zelf, hij of zij het christen zijn niet moet verloochenen:

“Als christen zijnde denk ik, je moet vanuit een humanitaire, een neutrale houding ook heel liefdevol klaar staan voor andere mensen. Maar dat je dan toch iets hebt, van we zijn hartelijk, we zijn vriendelijk, we zijn open. Maar we zouden ook zo graag willen dat jullie Jezus leerden kennen. . . . In hoeverre gaat respect zonder dat je ze vertelt over Jezus, hè?” (Brigit Maartens)

Een derde reden om maatschappelijk actief te zijn is omwille van de zaak zelf: het is goed op zichzelf om bij te dragen aan de samenleving “zonder bijbedoelingen”. Volgens Peter Terpstra is de mens door God niet geschapen om in een klooster te gaan zitten, maar om in deze wereld te leven en te werken: “Je bent gewoon deel van deze maatschappij.” Anderen merken op dat het ook gewoon leuk is om maatschappelijk actief te zijn, het is een vorm van “verlicht eigenbelang”: je leert mensen kennen, het is leuk om te doen, het is goed voor je zelfvertrouwen en je doet tegelijkertijd iets nuttigs.

Nauwe relatie tussen geloof en wereld

De nauwe relatie die betrokkenen bij RijnWaarde leggen tussen hun geloof en hun maatschappelijke betrokkenheid, blijkt uit de religieuze en liturgische praktijk. In gebed en vieringen wordt een verband gelegd tussen maatschappelijke zaken, geloof en God. Dit blijkt al uit de beschrijving van de viering (5.2.2), waarin tijdens het gebed ruime aandacht wordt geschonken aan “de wereld”: aan Leidsche Rijn, de regering, de oorlog in Irak en het volk Israël. Ook tijdens andere bijeenkomsten zijn maatschappelijke zaken onderwerp van gesprek en gebed. Op een bidstond ontstond een discussie over wat RijnWaarde in de nieuwbouw zou kunnen doen op sociaal vlak naar aanleiding van een regel uit Psalm 146, “de Here behoedt de vreemdelingen, wees en weduwe houdt Hij staande.” Ik geef een uitgebreidere beschrijving van het gesprek, omdat het typerend is voor de manier waarop “de wereld” ter sprake komt binnen RijnWaarde.

Op een gegeven moment ontstaat er een discussie over de “maatschappelijke functie van de kerk”, naar aanleiding van het lezen van Ps. 146 en een gebedspunt van de vorige bidstond over allochtonen in Leidsche Rijn. Wilma vindt dat de geestelijke en maatschappelijke functie “gelijk op moeten gaan”. Zij is de laatste tijd veel bezig met het onderwerp en denkt er onder andere aan om lid van een wijkvereniging te worden “niet om stiekem mensen te bekeren, maar gewoon, als mens”. Margriet beaamt de opmerking van Wilma en zegt dat haar eigen kerk (een baptisten gemeente) daar te weinig aandacht voor heeft. “Je ziet hier zoveel materiële rijkdom en wij zijn alleen maar geestelijk bezig”. De vraag komt op hoe je mensen moet bereiken: zwervers en verslaafden zie je misschien op Hoog Catharijne, maar hier niet. Ik vertel dat

ik op de cursus “Leidsche Rijn voor beginners” heb gehoord dat echtscheiding de belangrijkste reden is waarom huizen weer te koop staan in Leidsche Rijn. Dit wordt als gebedspunt in het gebedsschrift opgeschreven. Tijdens het gebed komt vooral Margriet er op terug – het lijkt indruk op haar gemaakt te hebben. Wilma bidt, naar aanleiding van haar wens om meer contact in de buurt te krijgen, voor verschillende mensen uit haar buurt die ze naam voor naam noemt. Maarten doet hetzelfde en bidt voor een buurman die werkloos is.

Wat opvalt aan dit gesprek is dat ondanks de “geloof als bijdrage”-gedachte, ook de rol van de kerk als ‘gewone’ maatschappelijke organisatie die verantwoordelijk is voor het algemeen welzijn van de samenleving ter sprake wordt gebracht. De maatschappelijke en geestelijke functie van de kerk worden even belangrijk geacht. Toch wordt het gesprek hierover in een religieus kader gezet, doordat het plaatsvindt gedurende een bidstond: maatschappelijke zaken worden niet alleen besproken, er wordt ook voor gebeden. Werkeloosheid wordt zo niet alleen een maatschappelijk probleem, maar ook een probleem dat bij God neergelegd kan worden en een religieuze dimensie heeft. Hoewel op de bidstond dus ook over maatschappelijke zaken gesproken kan worden, is het bidden over deze zaken voor de leden van RijnWaarde een eigen manier om bij te dragen aan de oplossing van, of in ieder geval bijstand bij, het probleem. Wat verder opvalt is de nadruk op persoonlijke sociale zaken: echtscheiding, werkloosheid, contact met mensen in de buurt. De maatschappelijke aandacht van RijnWaarde richt zich op de individuele mens.

RijnWaarde als SMOL++

RijnWaarde is voor de betrokkenen een plek waar zij snel nieuwe mensen kunnen leren kennen en een netwerk kunnen ontwikkelen van vrienden en kennissen in de wijk zelf. RijnWaardegangers waarderen deze bindende functie. Zij vermoeden dat mensen die niet naar de kerk gaan deze functie missen, in een wijk waar nog weinig andere mogelijkheden bestaan om mensen te leren kennen. Jantine Cremer merkt op dat Leidsche Rijn nog geen “hart” heeft en dat het hart van de bewoners nog elders ligt. “Alleen de mensen die RijnWaarde hebben, die hebben dan nog iets van een binding.”

De meesten vinden echter ook dat hun eigen organisatie een bredere betekenis voor het sociale leven, de civil society, van Leidsche Rijn kan hebben. RijnWaarde heeft een maatschappelijke functie voor de sociale cohesie in de wijk. Cremer, die als wijkraadlid ook op andere manieren bezig is met het creëren en bevorderen van “ontmoeting” in de wijk, vindt dat kerken op dit vlak een belangrijke rol hebben. Zij vindt het belangrijk dat RijnWaarde op termijn een kerkgebouw krijgt dat “midden in de wijk” staat en een “inlooppunt” wordt, waar mensen een praatje

kunnen maken en een kop koffie kunnen drinken⁴.

Vrijwel alle betrokkenen bij RijnWaarde vinden dat het daar niet bij moet blijven. RijnWaarde heeft meer te doen dan het bevorderen van gezelligheid en sociale cohesie. Ik heb in verschillende interviews gevraagd of RijnWaarde sociale activiteiten voor de buurt zou moeten organiseren en zo ja, waarom ze dit niet overlaten aan andere organisaties als de SMOL, de Stichting Maatschappelijke Ontwikkeling Leidsche Rijn (zie 3.3.1). De antwoorden kwamen er op neer dat de SMOL niet kan bieden, wat RijnWaarde wel kan, namelijk het evangelie en het geloof in Jezus Christus. Dit geloof zien zij als een meerwaarde voor het maatschappelijke welzijn. Brigit Maartens noemt Rijnwaarde een “SMOL++”:

I: Maar [het organiseren van sociale activiteiten] kan ook door de SMOL gedaan worden. Dat hoeft niet per se door RijnWaarde gedaan te worden?

“Dat hoeft niet, maar waarom zou RijnWaarde dat doen, in eerste instantie om die mensen bij elkaar te krijgen, maar uiteindelijk toch ook om iets te vertellen over Jezus. En dat kan de SMOL niet, want die heeft gewoon zoiets van nou, moeders die in een isolement zitten, omdat ze geen sociaal netwerk hebben, daarvoor zetten we een groep op.”

I: RijnWaarde is eigenlijk een soort SMOL+ dus?

“Nou, SMOL++ denk ik!” (Brigit Maartens)

5.2.4 De opvoedingscursus

Ook uit de activiteiten blijkt de “geloof als bijdrage”-insteek van RijnWaarde. De opvoedingscursus is hier een voorbeeld van.

Brigit Maartens komt op een gegeven moment met het idee om een opvoedingscursus te organiseren. Maartens volgde zelf een opvoedingscursus volgens de “Gordon-methode” in Amersfoort en het lijkt haar een geschikte cursus voor RijnWaarde en Leidsche Rijn. De opvoedingscursus wordt door een christen en vanuit een christelijke inspiratie gegeven, maar richt zich alleen op algemene opvoedingsthema’s, dus niet op geloofsopvoeding. Voor RijnWaarde is het een mooie kans om de bewoners van Leidsche Rijn iets aan te bieden wat past bij de missie van RijnWaarde. Zij vraagt de cursusleider of hij ook in Leidsche Rijn een cursus wil geven. Als hij daar positief op reageert, gaat Maartens naar het projectteam met de vraag of RijnWaarde de cursus mede wilde organiseren.

De bedoeling van de cursus is om mensen te helpen bij alle aspecten van het opvoeden van kinderen. Net als de cursus in Amersfoort zal er geen specifieke aandacht zijn voor christelijke onderwerpen, als “hoe lees ik een kinderbijbel”. Lodewijk, die de cursus wel ziet zitten, vindt het aanbieden van hulp bij de opvoeding een kwestie van “dienstbaarheid aan de samenleving” die niet gericht is op “verkondiging”. Het eerste doel van de cursus is dat in Leidsche Rijn “sterke

⁴Dit is vrijwel letterlijk wat ook sommige van Kerk Zijn willen. Zie 4.2

gezinnen en sterke huwelijken” ontstaan. Een gunstig bijeffect is echter wel dat de activiteit RijnWaarde bredere bekendheid geeft en bouwt aan het draagvlak onder de bewoners van Leidsche Rijn. De cursus past in de communicatiestrategie van RijnWaarde om voor verschillende doelgroepen activiteiten te organiseren.

In eerste instantie zal de cursus in samenwerking met de SIW (Stichting Integraal Welzijn, zie 3.3.1) gegeven worden. Voordeel hiervan is dat RijnWaarde in contact komt met een breder netwerk van vrijwilligers en gebruik kan maken van het vertrouwen dat deze organisatie onder de bevolking heeft. De religieuze connotatie van de cursus blijkt echter toch een probleem te zijn. De SIW wil niet zomaar samenwerken met een religieuze organisatie als RijnWaarde, ook niet bij ‘algemene’ activiteiten. En voor RijnWaarde is de cursus toch niet louter een seculiere bijdrage. Hoewel de opvoedingscursus niet een christelijke signatuur heeft, wordt de cursus niet zonder reden door een christen gegeven. De bijbel en het christelijk geloof vormen volgens RijnWaarde een solide basis voor de opvoeding. De cursus is bij Brigit Maartens en andere projectteamleden populair, omdat het naar hun mening aansluit bij de bijbelse visie op opvoeding, ondanks dat de Gordon-cursus niet christelijk is en zelfs een antroposofische achtergrond heeft⁵. “Ook in onze opvoeding zijn we christenen,” aldus Peter Terpstra, “dat merk je, hoe dan ook”. De SIW merkt dat ook en uiteindelijk wordt besloten dat RijnWaarde de cursus alleen zal organiseren⁶. In een vergadering van het projectteam wordt de organisatie van de opvoedingscursus besproken. Ik geef een stuk weer van de discussie.

Op de vergadering wordt lange tijd stilgestaan bij het punt over de opvoedingscursus. Het idee is dat een professionele pedagoog in Leidsche Rijn een professionele cursus zal geven over opvoeden volgens de Gordon-methode, vanuit een christelijke visie. Er bestaat een kans dat de cursus in samenwerking met de SIW georganiseerd kan worden. De discussie gaat eerst over de hoeveelheid geld die betaald moet worden om deel te nemen. Een aantal projectteamleden vindt de cursus te duur, veel duurder dan de cursussen die door andere verenigingen georganiseerd worden. Maarten Prins vindt echter dat “je ook wel wat mag investeren in je kinderen.” En Brigit Maartens: “het is net zo duur als het lidmaatschap van een sportclub.” Wilma van Klaveren heeft persoonlijk moeite met de Gordon-methode, maar heeft – tot opluchting van de andere projectteamleden – geen twijfels bij het christelijke karakter van de cursus.

Peter Terpstra brengt in dat hij niet verwacht dat de SIW echt zal willen samenwerken, vanwege de christelijke insteek van de cursusleider.

⁵In evangelische en orthodox protestantse kringen vindt men zaken die een band hebben met andere religieuze stromingen soms verdacht of “occult”.

⁶In 2003 start RijnWaarde daadwerkelijk met een cursus, maar in een gewijzigde opzet. De Gordon-methode wordt niet meer gevolgd.

Hij vindt echter dat dit geen belemmering moet zijn om de cursus te geven. De cursusleider is een christen, dus logisch dat hij een christelijke insteek heeft. Wilma vindt echter dat de cursus niet met een “dubbele agenda” gegeven mag worden. Het is niet goed als mensen bij hun eerste kennismaking met RijnWaarde het gevoel krijgen dat ze stiekem bekeerd worden. De anderen zijn het met haar eens. Volgens Brigit gebeurt dat niet, het is immers geen christelijke cursus. Volgens haar heeft de SIW als eis voor samenwerking gesteld dat iedereen aan de cursus mee moet kunnen doen. Zij vindt dat geen probleem. Ook Maarten ziet geen probleem: “Het is goed om vanuit christelijke principes te werken. Het zijn vaak universele principes.”

In de discussie staat de vraag centraal wat een christelijke en een algemeen-maatschappelijke bijdrage is. Hoewel de projectteamleden het onderscheid erkennen en vinden dat RijnWaarde op beide manieren een bijdrage kan leveren, is het moeilijk om de beide bijdragen te scheiden. Een algemene cursus geven met een christelijke inspiratie, is dat christelijk of algemeen-maatschappelijk? Het doel om in Leidsche Rijn gezinnen en huwelijken sterker te maken, bij welke categorie hoort dat? Voor de leden van het projectteam is het bijdragen aan de ontwikkeling van een morele en sociaal gezonde levensstijl heel direct verbonden met het christen-zijn.

De discussie over de opvoedingscursus lijkt op de discussie rond het initiatief voor de niet-etnische moskee (zie 3.5.2), waar ook de gemeente huiverig was voor een al te grote inmenging en het onderscheid tussen religieuze en sociaal-culturele activiteiten van groot belang was in de besluitvorming. Ook sluit deze discussie aan bij wat ik het vorige hoofdstuk heb geconstateerd over de problematische verhouding van religie en civil society. De bijdrage die RijnWaarde wil leveren aan de samenleving is een bijdrage met een christelijke boodschap en inspiratie. De vraag of dit “civil society” is en nog belangrijker, wie dat mag bepalen, keert ook bij RijnWaarde terug.

5.3 Alpha-cursus

Waar Kerk Zijn zich bezig houdt met de Cultuurcampus en het zijn van een herberg, steekt RijnWaarde zijn energie in het organiseren van een alpha-cursus. Deze introductiecursus in het christelijk geloof past bij de visie van RijnWaarde dat het brengen van het evangelie de kern is van hun bijdrage aan de samenleving.

zomaar een alpha-avond

Ik bel aan bij Lodewijk en Els, waar de alpha-cursus gehouden wordt. Als ik aanbel, doet Jantine open. Ik loop naar binnen en krijg een hartelijk welkom van Peter, die in de weer is met een karretje voor het eten. De meeste mensen zijn er al. Als ik de kamer binnen kom

hoor ik verschillende hallo's en Nico vraagt wat ik wil drinken. De tafel is zoals gewoonlijk mooi gedekt. We krijgen een copieus maal met rijst, salade en als toetje bitterkoekjespudding. Het eten wordt gebracht, gehaald en weer afgewassen door de kookploeg, die bestaat uit mensen die niet aan de alpha-cursus meedoen. Het is duidelijk dat de leiding zich dienstbaar opstelt in het zorgen voor eten en drinken: als alpha-cursus deelnemer wordt je in de watten gelegd. Het gesprek aan tafel is geanimeerd, over werk, het nieuws, over de 'stand van zaken' in de wereld. Op een gegeven moment komt het gesprek op de Muppet-show. De meeste deelnemers zijn eind twintig, begin dertig en kennen het uit hun jeugd. Mijn weergave van het recept van de kok voor 'Chocolate moose', kan op algemeen gelach rekenen. Mirjam vertelt dat zij een fan is van Monty Python en het gesprek gaat verder over televisieprogramma's.

Na het eten helpt iedereen om de borden op het karretje te laden en wordt een televisie met videorecorder op een ander karretje naar binnen gereden. De stoelen worden in een kring om de tv gezet, we krijgen koffie en gaan een video kijken, die gemaakt is door de organisatie achter de alpha-cursus, de charismatisch Anglicaanse Holy Trinity Brompton kerk uit Londen. Het concept van de video is elke keer hetzelfde. De predikant van de Holy Trinity Brompton, Nicky Gumbel (door de groep al snel "Nicky" genoemd) vertelt op een onderhoudende manier over een thema van het christelijk geloof. Hij doet dit met veel, vaak grappige en ontroerende voorbeelden. Regelmatig citeert hij in zijn verhaal mensen, met name bekende evangelische theologen zoals C.S. Lewis en John Stott en veel Anglicaanse aartsbisschoppen. Hij haalt ook voorbeelden aan uit bekende films, muziek, boeken. Regelmatig vertelt hij over mensen die op de alpha-cursus in de Holy Trinity tot bekering zijn gekomen.

Gumbel wordt gefilmd, staand op een podium met een doorzichtig kathedertje voor hem en naast hem een enorme bos bloemen. Soms zoomt de camera op het publiek in, maar meestal staat hij gericht op Nicky Gumbel. Als het onderwerp spannend of belangrijk is focust de camera langzaam op zijn gezicht en kijkt Nicky ernstig de camera in. Opvallend is dat Nicky vaak over zichzelf vertelt: over zijn eigen fouten, worstelingen, successen. De verhalen komen vooral uit zijn studententijd. De toespraak staat kort samengevat in het cursusboek dat iedereen heeft gekregen. Bij de samenvatting staan de gebruikte bijbelteksten en grappige plaatjes; er is ruimte om in de marges aantekeningen te maken.

De video heeft deze keer als thema "Waarom en hoe moeten we het anderen vertellen." Nicky legt uit dat er bij mensen een grote nood is,

“a hunger for meaning and harmony”. Nicky haalt een tekst aan van een popsong genaamd *Bitter Sweet Symphony*, die het levensgevoel van veel mensen uitdrukt:

*'Cause it's a bittersweet symphony, this life
Try to make ends meet
You're a slave to money then you die*

Gelet op deze nood, waarom hebben christenen dan zo'n moeite om het goede nieuws te vertellen?, vraagt Nicky zich af. De sleutel voor het vertellen van het Goede Nieuws, is de relatie met God: “It's the most natural thing, if it arises from your relationship with God.” De eerste manier om het geloof te laten zien is door “Aanwezig te zijn”. Nicky haalt de teksten van licht en zout zijn (Mat. 5:13 - 16) aan. Volgens hem hebben veel christenen hun zout opgeslagen in “ecclesiastical saltcellars”. Nicky's grote voorbeeld is William Wilberforce (uit de negentiende eeuw) die ernaar streefde om de slavernij af te schaffen. Hij vraagt zich af waar de William Wilberforces van deze tijd zijn gebleven. Nicky houdt vervolgens een uitgebreid pleidooi voor sociale gerechtigheid en bespreekt een boekje dat in de kerk ligt waarin allerlei vrijwilligerswerk genoemd wordt. Hij wijst erop dat het een “calling”, een roeping, is om aan dit werk mee te doen.

Nicky Gumbel gaat verder in op de vraag hoe je kan getuigen. Hij benadrukt dat er in de bijbel wordt gesproken over persuasion en niet over pressure. “Persuasion is the opposite of pressure. Do it [evangeliseren] with gentleness and respect” Over het getuigen zegt hij: “The core is the proclamation of the resurrection of Jesus Christ.” Hij citeert een Aartsbisschop van Canterbury die zou hebben gezegd: “Bringing people in contact with Jesus Christ, is the greatest service one man can bring to another man.” Belangrijk in het getuigen is “the transforming effect” dat geloven op mensen heeft en de kracht die de gelovige van God nodig heeft om te getuigen. Hij eindigt met het verhaal dat toen iemand tot geloof kwam (Gumbel noemt hem met naam en toenaam) zijn beste vriend opbelde (die al christen was) en vertelde dat hij christen was geworden. De vriend antwoordde met: “ik heb jaren voor je gebeden”.

Als de video afgelopen is, splitst de groep in tweeën. De ene groep blijft zitten, de andere groep gaat naar de kamer ernaast. De groepen zijn elke keer hetzelfde. Lodewijk fungeert als gespreksleider van onze groep. Hij vraagt wat we van de video vonden. Het blijkt dat de meeste mensen de video beter konden volgen dan anders. Het had ze erg aangesproken. Alleen Tineke vond Nicky een “opschepper”: hij vertelde wel erg veel succesverhalen. Het gesprek komt al snel op de

moeilijkheid om iets over je geloof te vertellen aan anderen. Alma vindt het erg lastig om iets te zeggen over het geloof, wat niemand verrast – in eerdere gesprekken heeft ze al aangegeven dat ze vaak twijfelt en “teveel meegaat” met de gedachten van “andersdenkenden”. Pieter vertelt dat hij als ouderling het moeilijk vindt om in een pastoraal gesprek het geloof ter sprake te brengen.

Het gesprek gaat verder over wat zou je zeggen tegen je collega’s. Arie loopt niet met zijn geloof te koop, maar zegt als het nodig is dat hij gelooft dat Christus voor zijn zonden gestorven is. Tineke vertelt over een collega die heel negatief doet over het christelijk geloof. Lodewijk vertelt dat hij soms door de wijk gaat en bewogen wordt: “er zijn zoveel mensen in de wijken, maar ze hebben niet het geloof dat hen weer echte mensen maakt.” RijnWaarde en de christenen moeten uitstralen dat ze een gemeenschap zijn. “Als dat gebeurt in de nieuwe wijken, dat is een heel krachtig licht.” Lodewijk eindigt het gesprek met een gebed. Hij bidt voor Tineke en haar collega en dat we de kracht krijgen om te vertellen van “de hoop die in ons is.”

Na enige tijd komt de andere groep de kamer binnen. Er wordt drinken op tafel gezet en iets te knabbelen. Er wordt geanimeerd gepraat – over de avond, maar ook over andere zaken. Ik vertrek een half uur na het einde als eerste: ik moet de trein nog halen.

5.3.1 Wat is alpha?

De alpha-cursus bestaat uit tien wekelijkse bijeenkomsten op een vaste dag. Halverwege de cursus is er een weekend. De onderwerpen beslaan verschillende thema’s uit het christelijke geloof, zoals “Wie is Jezus?”, “Wat doet de Heilige Geest?”, “Hoe zit het met de kerk?”. De cursus legt een zware nadruk op het uitleggen van deze thema’s en het belang daarvan voor het persoonlijke leven. Zoals ook wel uit de beschrijving blijkt is er veel aandacht voor onderlinge ontmoeting. Elke cursusavond begint met een maaltijd en sluit af met hapjes en drinken. Gemeenschapsvorming is een van de doelen van de alpha-cursus. Men probeert gedurende de cursus een sfeer van vertrouwen tussen de deelnemers te laten ontstaan, waarin relaties tussen mensen zich kunnen ontwikkelen en goede gesprekken mogelijk zijn. Deelnemers discussiëren met elkaar over de waarheid van het aangeboden en de mogelijke toepassing ervan in het eigen leven. De reactie van Brigit over de alpha-cursus.

“Ik denk dat het op die manier heel goed werkt. Omdat het heel gewoon is: kom maar binnen, hier heb je wat te drinken en wat te eten. En gewoon ingaan op de mens op zich. Zo van: hé wat doe je, ben je aan het werk, of studeer je, is er anders wat? Dat je gewoon

geïnteresseerd bent in de mens op zich. Dan vloeit [een gesprek over het geloof] daar misschien uit voort.” (Brigit Maartens)

De socioloog Stephen Hunt omschrijft de alpha-cursus op vergelijkbare manier:

“The [Alpha-]programme is designed to present the principles of the faith to the inquisitive in a relaxed and informal setting. . . . The idea is to ease people into the faith in their own time, pace, and at their leisure. In theory, it is administered in a friendly and safe atmosphere – one which encourages debate and exploration.” (Hunt, 2003, 79)

Gewoonlijk doen aan een alpha-cursus zowel gelovigen als niet-gelovigen mee. Het is de bedoeling dat tussen christenen en niet-christenen een gesprek ontstaat en niet-christenen hun vragen over wat er in de toespraken gezegd wordt kwijt kunnen. Daarnaast gaat men ervan uit dat de cursus ook voor christenen een hernieuwde kennismaking met en een versterking van het geloof kan zijn. Mensen die leiding willen geven aan een alpha-cursus moeten eerst zelf een cursus hebben gevolgd.

Alpha is ontwikkeld in de Anglicaanse Holy Trinity Brompton Church (HTB) in Londen en startte voor het eerst in deze kerk in 1991 (Hunt, 2003). De HTB is wereldwijd een belangrijk centrum van de evangelische en charismatische beweging en mede daardoor heeft de alpha-cursus een internationaal bereik gekregen. Volgens de HTB werden er in 1999 meer dan 11.000 cursussen over de hele wereld in allerlei verschillende kerken georganiseerd (Hunt, 2003). Voordat de alpha-cursus ontstond, was HTB midden jaren negentig al bekend als een belangrijke *hotspot* van de *Toronto Blessing*, een controversiële en invloedrijke opwekkingsbeweging binnen het pentecostalisme⁷. Niet verrassend heeft de alpha-cursus een flinke dosis charismatische theologie meegekregen. Dit weerhoudt echter kerken van andere stromingen niet om ook alpha-cursussen te organiseren. In Nederland worden cursussen georganiseerd door een brede waaier van kerken: van rooms-katholieke parochies tot christelijke gereformeerde kerken.

Waarom organiseert RijnWaarde een alpha-cursus? De belangrijkste reden ligt in de “geloof als bijdrage”-insteek van RijnWaarde: het evangelie moet uitgedragen worden en dan is een evangelisatiecursus een logisch middel. De alpha-cursus ligt voor de hand aangezien die in evangelisch Nederland op het moment populair is en succesvol lijkt. Een andere belangrijke reden ligt in het feit dat de alpha-cursus past bij de boodschap en stijl die RijnWaarde wil uitstralen. De presentatie van Nicky Gumbel en de bijbehorende materialen ogen verzorgd en modern. De cursus is vrijblijvend – in de zin dat je niet gelovig hoeft te worden om de cursus te volgen – maar de boodschap die uitgedragen wordt is onversneden orthodox (hoewel dus niet erg traditioneel gereformeerd). De Holy Trinity Brompton is

⁷Het voert te ver om hier uitgebreid op de Toronto Blessing in te gaan en de betekenis van deze blessing voor de evangelische beweging. Zie voor meer informatie Schouten (2003).

voor RijnWaarde een aansprekend voorbeeld. Deze kerk weet in een stedelijke omgeving op een succesvolle wijze nieuwe mensen aan te trekken.

In de ogen van de betrokkenen bij RijnWaarde is de alpha-cursus een goede, hedendaagse verwoording van het geloof. Opvallend is dat de cursus een vrij intellectueel karakter heeft: elke cursusavond wordt een abstract thema aan de orde gesteld, dat vervolgens vanuit de christelijke leer wordt uitgelegd. Nicky Gumbel doet veel moeite om de boodschap zo geloofwaardig mogelijk te laten lijken. Hij gaat vaak in op bezwaren tegen christelijke ideeën en wijst op de rationaliteit van geloven. Daarnaast presenteert hij zichzelf als een ontwikkeld mens. Hij vertelt veel anekdotes over zijn studententijd, hij citeert theologen van naam, aartsbisschoppen, politieke leiders en mensen uit de populaire cultuur.

De cursus legt, net als andere activiteiten van RijnWaarde, de nadruk op het bijzondere karakter van het christelijk geloof en de “transformerende” werking die het heeft op het welzijn van individu en samenleving. Nicky Gumbel benadrukt in zijn toespraken hoe goed het christelijke leven is en welke bijzondere roeping christenen hebben. In de beschrijving blijkt dit uit de opmerking dat mensen zoeken naar “meaning and harmony” en christenen – die deze door hun geloof in God gevonden hebben – hebben de taak mensen te vertellen waar ze dat kunnen vinden. Gumbel verwijst in zijn toespraken geregeld naar sociale rechtvaardigheid, politiek etc. Maar net als de leden van RijnWaarde in 5.2.3, ziet Gumbel deze sociale rechtvaardigheid niet als iets los, maar als nauw verbonden met het christelijke geloof. Tekenend is dat in het voorbeeld hierboven het onderwerp sociale rechtvaardigheid uitgebreid besproken wordt, terwijl het thema van de video is “Waarom en hoe moeten we het anderen vertellen?”. De opmerking van Nicky Gumbel “Bringing people in contact with Jesus Christ, is the greatest service one man can bring to another man” is ook typerend: vrijwilligerswerk én evangelisatie horen bij elkaar en zijn onderdeel van de christelijke dienstbaarheid aan de samenleving, waarbij wel opgemerkt moet worden dat het geloof in Jezus Christus de kroon op het welzijn van de mens is.

5.3.2 De alpha-cursus als bijdrage aan de civil society

In de cursus komt de nauwe relatie tussen gelovig en maatschappelijk actief zijn dus weer terug. Waarschijnlijk zullen RijnWaardegangers de cursus niet direct een maatschappelijke bijdrage noemen. Theoretisch onderschrijven zij de scheiding tussen maatschappelijke en religieuze activiteiten, zoals bleek uit de discussie rond de opvoedingscursus (zie 5.2.4). Toch is in de beleving van de leden van RijnWaarde kwalitatief weinig verschil tussen algemene en religieuze activiteiten. De alpha-cursus is net zozeer gericht op het welzijn van mensen en heeft dezelfde gelovige inspiratie als de opvoedingscursus. Sterker nog, de alpha-cursus draagt méér bij aan het maatschappelijk welzijn van mensen, omdat het geloof als transformerende kracht in het leven van mensen hier expliciet ter sprake komt. Aan

het eind van de cursus die ik volgde, kwam deze transformerende werking van het geloof het meest expliciet aan de orde. In het alpha-weekend, een regulier onderdeel van de cursus, en in de avonden daarna speelde gebed een belangrijke rol.

Het alpha-weekend is een hoogtepunt van de serie cursusavonden waar bewust naar wordt toegewerkt. De alpha-cursusavonden zijn, zeker in het begin, erg *low profile* wat betreft religieuze uitingsvormen, zoals bidden en zingen. Het is niet de bedoeling om mensen die niet geloven af te schrikken. Hoogstens wordt er voor en na de maaltijd gebeden en wordt er soms een lied gezongen. In het weekend echter wordt er veel aandacht aan gebed gegeven. Op zaterdag en zondag komen vier delen van de cursus aan de orde, namelijk over de Heilige Geest en de betekenis van vervulling met de Geest voor het persoonlijke leven. Ook wordt er op zaterdagavond voor het eerst in de cursus een soort viering gehouden, waar gebed centraal staat. Alle deelnemers worden expliciet uitgenodigd om voor zich te laten bidden voor vervulling met de Heilige Geest. Ook op andere momenten gedurende het weekend staat de leiding klaar om voor mensen te bidden, mochten ze dit willen.

Het weekend, en zeker de zaterdagavond, is vaak een emotioneel moment dat veel losmaakt bij mensen. Ook bij deze groep is dat het geval. Tijdens het weekend ontwikkelt zich een dynamiek waardoor de groepsleden zich hechter met elkaar verbonden gaan voelen. Een bijzonder moment is een bidstond op de zondagmiddag waar een samenwonend stel tot het inzicht komt dat God wil dat ze gaan trouwen. Naderhand wordt deze gebeds-sessie door verschillende deelnemers een "heilig moment" genoemd dat veel indruk op hen maakte.

Door omstandigheden was ik niet aanwezig bij het weekend, wat ik vooraf al jammer vond, maar zeker naderhand. Voor het weekend had ik het gevoel een gewone⁸ deelnemer te zijn in een groep die gezellig was, maar niet heel *close*. Na het weekend merkte ik dat ik me soms een toeschouwer voelde bij een groep die iets meegemaakt had met elkaar. Ik ontdekte pas na enige tijd dat het samenwonende stel van plan was te gaan trouwen. Nog later merkte ik dat de andere cursusgangers daar een bijzondere betekenis aan verbonden.

De eerste avond na het weekend wordt er voortgebouwd op wat in het weekend gebeurd is en krijgen mensen de gelegenheid om zelf te bidden voor elkaar. Ook dan is het gebed een intensief en persoonlijk moment voor alle betrokkenen. Ik beschrijf deze avond uitgebreider.

Een bijzondere alpha-avond

Het thema van de avond is gebed. Nicky Gumbel houdt een vlammen-de toespraak waarin hij verschillende verhalen vertelt over hoe gebed

⁸Dat klopt natuurlijk ook niet helemaal. Ik was daar ook aanwezig als onderzoeker, iets wat ik en de anderen nooit vergaten.

het leven van mensen heeft veranderd. Het lijkt erop dat de groep onder de indruk is, want als de band stopt blijft het nog verscheidene seconden stil.

We gaan uiteen in groepjes. We praten over wat we ervan vinden. Lodewijk vraagt of wij het zouden zien zitten om zo te bidden om genezing voor mensen. Pieter en Arie zien geen problemen. Lodewijk vertelt een verhaal dat hij iemand anders vroeg hoe het met de pijn in zijn knie zat, maar niet durfde om voor hem te bidden: "waarom heb ik niet toen meteen mijn hand op zijn knie gelegd en in de naam van Jezus gebeden om genezing?". Het gesprek gaat hier een tijdje over door. Dan vertelt Peter dat hij zelf eigenlijk "een wonder van God" is. "Zo zie ik mezelf." Peter loopt op speciale schoenen, want zijn ene been is een stuk korter dan de andere. Hij bleek vroeger in een rolstoel te hebben gezeten maar was op twaalfjarige leeftijd door een bekwame dokter daaruit gekomen. Hij had als kind altijd aan God gevraagd of hij uit de rolstoel kon. "Maar mijn moeder temperde dat altijd. 'Je moet de Heer niet overvragen,' zei ze."

Dan zegt Lodewijk vrij plotseling dat ze graag willen "oefenen" met gebed en vraagt of wij gebedspunten hebben. Het is even stil. Tineke reageert als eerste, zij wil wel gebed voor vervulling met de Geest. Lodewijk, Peter en Tineke staan op, enkele seconden later bedenkt de rest dat wij ook maar gaan staan. Lodewijk: "Tineke, jij mag het zeggen: wil je met handoplegging of zonder?" Tineke wil wel met. Peter vraagt het ook nog een keer. Er heerst duidelijk een enigszins verlegen sfeer: de leden van de groep weten niet precies wat zij moeten doen en ook Lodewijk en Peter vinden het spannend. Er wordt gebeden. Zowel Peter als Lodewijk bidden. Peter spreekt met passie of de Heer "haar wil vervullen met zijn Geest". Na het gebed vraagt Peter of zij iets gevoeld heeft (die vraag heeft hij van de video), maar Tineke zegt niets speciaal gevoeld te hebben.

Het is een tijdje stil. Dan zegt Pieter dat hij graag gebed wil vragen voor twee punten. Het eerste punt is dat hij als ouderling het moeilijk vind om vrijmoedig te zijn over zijn geloof. Het tweede punt is een belangrijker punt. Hij is duidelijk zenuwachtig, hij kijkt omhoog en strijkt met zijn hand onder zijn kin. Mirjam en hij kunnen geen kinderen krijgen. "Dat is een heel moeilijk punt." Lodewijk en Peter bidden voor Pieter. Eerst Lodewijk die een lang gebed heeft. Hij bidt met een lagere stem, spreekt nadrukkelijk. Hij vraagt om zegen en vrijmoedigheid in deze moeilijke situatie. Peter zegt alleen amen op Lodewijks gebed.

Lodewijk heeft rode, betraande ogen als hij klaar is met bidden. Het is weer een tijdje stil. Lodewijk vraagt of er nog andere punten zijn. Er

wordt nog voor de zieke vader van een van de cursusleden gebeden. Halverwege het gebed komt Nico (van de andere groep) zachtjes binnen. Hij haalt een pakje zakdoekjes uit een tas: blijkbaar gaat het bij de andere groep er ook intensief aan toe. Het is weer een tijd stil. Er lijken geen andere punten te komen. Ik vraag dan: "moet er niet voor jullie gebeden worden?". Peter reageert, na even nadenken. Hij aarzelt eerst en dan komt het hoge woord eruit: hij blijkt zelf ernstig ziek te zijn, hij heeft een vorm van leukemie. De groep schrikt. Peter: "Ja, ik vond het niet nodig veel mensen te vertellen. Ja, mijn familie weet het." Lodewijk gaat voor Peter bidden, maar vraagt dan: "Marten, je bent uitgenodigd om ook voor hem te bidden." Ik knik. Lodewijk legt zijn hand op de linkerschouder van Peter, ik mijn hand op de andere. Lodewijk bidt, niet heel lang. Ik bid ook. Kort: "Heer wilt u in Jezus naam Peter genezen naar hart en ziel, geest en lichaam." Peter is na het bidden erg ontroerd. Hij krijgt een schouderklopje van Tineke en zegt: "deze oude man moet even gaan zitten."

Na wat gepraat zegt Peter: "ik moest maar eens op mijn horloge kijken of het al tijd is." Het blijkt tijd te zijn, maar de andere groep is nog niet klaar. Terwijl we in de kring blijven, zegt Lodewijk dat het goed was van mij dat ik naar hen vroeg. Het blijkt dat hij ook wel gebed wil, om vervulling met de Geest. We gaan weer staan. Peter bidt voor hem. Na het gebed gaat Lodewijk kijken of de andere groep klaar is. Dat blijkt zo te zijn. We gaan naar de woonkamer. Daar is het geladen stil. Mirjam heeft rode ogen en ziet er wat verformfaaid uit: haar in de war, heel rustig. Blijkbaar is bij de andere groep het moment van gebed ook intensief geweest.

Het is opmerkelijk dat in de ontwikkeling van deze alpha-groep, gebed twee keer een cruciale rol speelt. Allereerst tijdens het weekend, als het samenwonende stel beseft dat ze van God moeten gaan trouwen en op de cursusavond als door bemiddeling van gebed de groepsleden elkaar persoonlijke zaken toevertrouwen. Door wat het gebed losmaakt, raakt de groep meer met elkaar vertrouwd en krijgen de betrokkenen het gevoel iets met elkaar meegemaakt te hebben. De openheid en emotie van deze momenten zijn uitzonderingen gedurende de cursus; het is niet voor niets dat de betrokkenen deze momenten "heilig" noemen.

Wat hebben deze momenten voor betekenis in het licht van mijn civil society-vraagstelling? De alpha-cursus past in de "geloof als bijdrage"-insteek van RijnWaarde. Sterker nog, het is een hoogtepunt in de bijdrage van RijnWaarde aangezien in de alpha-cursus de transformerende werking van het geloof centraal staat. In de cursus wordt dit duidelijk doordat een samenwonend stel tot inzicht komt dat ze moeten gaan trouwen. De gemiddelde civil society-theoreticus zal dit mogelijk niet zozeer als een bijdrage aan de "beschaafdheid" van de samenleving beschouwen, maar binnen de context van RijnWaardes visie op wat een

goede samenleving is, is dat zeker wel zo. De alpha-cursus draagt, net als de opvoedingscursus, bij aan de ontwikkeling van een moreel gezonde levensstijl die “sterke gezinnen en sterke huwelijken” doet ontstaan, die de bouwstenen van een goede samenleving zijn. De belangrijkste bijdrage van de cursus is echter niet de morele verandering, maar de versterking van het geloof van de leden. Ook hier geldt weer dat het versterken van geloof in de civil society-theorie niet snel als een bijdrage aan de samenleving gezien zal worden, maar voor RijnWaarde is een sterk geloof in Christus een essentieel onderdeel van het welzijn van mensen. De alpha-cursus is daar een directe bijdrage aan. Versterking van het geloof en de persoonlijke moraal van individuen is daarom een contextueel, emic (zie 2.5) ideaal van civil society.

Er is nog een tweede manier waarop deze gebeurtenissen relevant zijn voor mijn vraagstelling. De alpha-cursus kan beschouwd worden als een manier waarop sociaal kapitaal geproduceerd wordt via de bemiddeling van een religieus ritueel. Gebed speelt een cruciale rol in de groepsvorming van de cursusleden. De ontstane relaties kunnen voor de betrokkenen van betekenis zijn voor het “faciliteren van bepaalde acties van actoren binnen de structuur.” (Coleman, 1988), oftewel als sociaal kapitaal.

Een van de doelen van de alpha-cursus is het creëren van een groep, een gemeenschap. Dit ontstaan van een gemeenschap is een vorm, van wat Putnam (2000) “bonding social capital” noemt. De cursus die ik volgde is een voorbeeld van een wat gemeenschapsvorming betreft geslaagde opzet. In tien weken tijd ontstond uit een verzameling individuen die elkaar grotendeels niet kenden een groep van mensen die “iets met elkaar hebben”. Dit was onder andere te merken aan de gesprekken na de video’s die gedurende de cursus persoonlijker werden, zeker na het weekend.

Typierend was ook de feestavond – de laatste avond – van de alpha-cursus, waarop cursusgangers andere mensen konden uitnodigen om hen bekend te maken met de alpha-cursus en te laten zien wat zij de afgelopen weken gedaan hebben. Op deze avond heerste een beetje een vreemde sfeer. Enerzijds was het feestelijk, anderzijds waren verschillende deelnemers teleurgesteld dat het alweer voorbij was. Mirjam memoreerde dat ze vooraf had gedacht: “elke week, tien weken lang een avond weg, wat veel”, maar nu dacht: “waarom is het nu al afgelopen?”

Het ontstaan van sociaal kapitaal en de maatschappelijke bijdrage van RijnWaarde, het aanwezig zijn met “het evangelie in Leidsche Rijn”, zijn aan elkaar gekoppeld. In de cursus komt deze koppeling op twee manieren tot stand. Enerzijds is de cursus simpelweg een goed model om mensen tot geloof te brengen en het geloof van hen die al christen zijn, te versterken. Het groepsproces dient als motor voor de versterking van het geloof. Door de discussies, het gezamenlijk eten en niet in de laatste plaats door het gezamenlijk bidden en zingen groeit

het geloof van de cursisten. *Bonding social capital* is een manier “to ease people into faith”, om de woorden van Hunt (2003) nogmaals aan te halen. Anderzijds wordt het ontstaan van een gemeenschap door de leden van RijnWaarde gezien als een belangrijk element van de “transformerende werking” van het geloof, dus als een doel op zichzelf. Sterke gemeenschappen – of dat kerken, gezinnen, vriendschappen of wijken zijn – zijn goed voor RijnWaarde en voor de samenleving. De ontwikkeling van sociaal kapitaal versterkt dus de gezonde levensstijl die RijnWaarde in Leidsche Rijn wil stimuleren.

Sociaal kapitaal speelt niet alleen een rol in het ontstaan van geloof, andersom geldt ook dat geloof een rol speelt in het ontstaan van sociaal kapitaal. In de cursus die ik beschreven heb, is gebed een katalysator in het proces van het ontstaan van sociaal kapitaal. Interessant is dat dit ook een bewuste doelstelling van de alpha-cursus lijkt te zijn. De cursus is zo opgebouwd dat een groeiende groepsvorming gekoppeld is aan een sterker worden van het religieuze karakter van de cursus. De inhoud van de cursus is natuurlijk vanaf het begin religieus van karakter, maar gedurende de cursus gaan het gebed en het gezamenlijk delen van het geloof in zingen en discussiëren een sterkere rol spelen in de groepsvorming. Het gecreëerde sociale kapitaal en de ontwikkeling van geloof gaan elkaar wederzijds versterken in een “fruitful circle” (Putnam, 2000).

Het is natuurlijk de vraag hoe lang in het geval van deze cursus het sociale kapitaal behouden blijft voor de betrokkenen als groep. Na de cursus komt de groep immers niet meer bijeen. Toch blijft er wel wat over. Sommige deelnemers zijn zich als vrienden van elkaar gaan beschouwen en bezoeken elkaar op verjaardagen etc. Daarnaast moet niet vergeten worden dat sociaal kapitaal lang latent aanwezig kan zijn, zonder dat er actief gebruikt gemaakt van hoeft te worden. De relaties die tijdens de cursus tussen mensen gevormd zijn, vormen voor RijnWaarde een netwerk op basis waarvan nieuwe activiteiten ontplooid kunnen worden. Interessanter dan wat deze cursus direct aan sociaal kapitaal oplevert is echter de vraag wat het herhaaldelijk organiseren van bijeenkomsten met een religieus karakter heeft voor het ontstaan van sociaal kapitaal. RijnWaarde organiseert meerdere keren alpha-cursussen en andere religieuze bijeenkomsten die mogelijk hetzelfde effect als de alpha-cursus hebben. Zou men religieuze activiteiten kunnen zien als een motor van sociaal kapitaal, die telkens weer opnieuw via de bemiddeling van religieuze rituelen en ideeën, mensen deel maakt van een sociale structuur en daarmee sociaal kapitaal genereert?

5.4 Conclusie

Ik benader de vraag naar de positie van RijnWaarde in de civil society (en de sociale infrastructuur) wederom op twee manieren, empirisch en normatief.

5.4.1 De positie van RijnWaarde in de civil society

De bijdrage van RijnWaarde aan de civil society en de sociale infrastructuur is niet echt indrukwekkend. RijnWaarde heeft geen belangrijke functie op sociaal gebied en is als organisatie niet betrokken bij scholing, zorg etc. Opvallend is echter dat RijnWaarde ook niet echt de roeping voelt om op deze wijze actief te zijn. De betrokkenen accepteren de bescheiden maatschappelijke rol van kerken. Het bouwen van scholen en ziekenhuizen kan met een gerust hart aan de overheid over gelaten worden. Op het gebied van sociale cohesie ligt dat iets anders. De betrokkenen merken dat het lid zijn van RijnWaarde hen snel in contact brengt met andere wijkbewoners en gelijkgezinden. RijnWaarde vormt voor zijn leden een bron van sociale cohesie. Sommigen hopen dat RijnWaarde voor anderen deze functie ook kan hebben. RijnWaarde wil met deze sociale functie “zonder bijbedoelingen” bijdragen aan Leidsche Rijn, maar er leeft ook de hoop dat via deze sociale functie de nieuwbouwbewoners de meerwaarde van RijnWaarde ontdekken: het geloof in Jezus Christus.

Toch doet RijnWaarde wel iets. De opvoedingscursus is RijnWaardes bijdrage aan een betere samenleving. Deze bijdrage is nauw verbonden met de eigen religieuze missie. RijnWaarde wil maatschappelijk bijdragen door de persoonlijke morele levensstijl van mensen te verbeteren. Het geloof in Christus is hier een onlosmakelijk, zelfs centraal onderdeel van. Het geloof levert een ordelijke, gezonde levensstijl op. Het versterkt huwelijken, het geeft zin aan het leven en bevordert een vriendelijke, sociale houding – is althans de gedachte. Maatschappelijk actief zijn is voor RijnWaarde een religieuze opdracht. De kerk is er niet alleen voor zichzelf, maar ook voor de wereld. De prioriteitsstelling waarin religieuze zaken voorrang krijgen, leverde bij de betrokkenen vragen op. Zou God niet ook willen dat RijnWaarde zijn liefde voor de medemens op ‘gewone’, seculiere wijze zou uiten? Het antwoord hierop was: “ja, maar nu nog niet”. RijnWaarde wil op termijn, als het nodig is, zich meer maatschappelijk inzetten. Op het moment is de prioriteit echter om het evangelie onder de aandacht te brengen en mensen van Christus vertellen. Maatschappelijke kwesties – ook al vallen die onder het domein van Gods missie met de wereld – zijn hieraan ondergeschikt. “Wat het zwaarst is, moet het zwaarst wegen.”

RijnWaarde is niet geïntegreerd in de sociale infrastructuur van Vleuten - De Meern zoals Kerk Zijn dat is⁹. Het heeft niet de beschikking over dezelfde hoeveelheden kapitaal als Kerk Zijn. RijnWaarde maakt van de nood echter een deugd door in te zetten op het ontwikkelen van sociaal kapitaal. De vraag is hoe bewust deze strategie is, maar de alpha-cursus is een werkzame manier om relaties tussen mensen te ontwikkelen. De ontwikkeling van sociaal kapitaal wordt bemiddeld door religieuze rituelen, met name gebed. Het samen bidden, vieren en met God bezig zijn is een belangrijke factor in het ontstaan van een netwerk van relaties. In de alpha-cursus gebeurt dat heel nadrukkelijk, met name in de

⁹Een uitgebreide vergelijking tussen beide organisaties bewaar ik voor het volgende hoofdstuk.

door mij beschreven casussen, maar ook op andere momenten is hier sprake van, zoals in de bidstond (5.2.3) en de kerkdienst (5.2.2). Deze gebeurtenissen zijn rituelen die het bestaan van de groep bevestigen en versterken en daarmee sociaal kapitaal creëren. Interessant in het licht van mijn vraagstelling is dat tijdens deze vorming van sociaal kapitaal regelmatig maatschappelijke thema's aan de orde komen. Echtscheiding, werkloosheid, de oorlog in Irak, ze worden meegenomen in gezamenlijk gebed en komen zo in een religieus kader te staan. Het is de vraag welke invloed deze religieuze *framing* van maatschappelijke thema's heeft op de positie van RijnWaarde in de civil society.

5.4.2 RijnWaarde als "beschavende" organisatie

Net als Kerk Zijn richt RijnWaarde zich op de onderste kwadranten van het civil society-model (zie 2.1). Ook de bijdrage die RijnWaarde wil leveren is een variant van het ideaal van solidariteit. Politiek activisme of een gerichtheid op het totstand brengen van communicatieve rationaliteit is niet aan de orde. Verder is bij RijnWaarde, wederom net als bij Kerk Zijn, een spanning te merken tussen een bijdrage aan de samenleving leveren en de eigen religieuze missie. De "geloof als bijdrage"-insteek is RijnWaardes contextuele variant van een civil society-ideaal. Eigenlijk kan de maatschappij pas *civil* zijn, als mensen God leren kennen. Deze visie verdraagt zich moeilijk met sommige wetenschappelijke visies op civil society.

Toch, het onderscheid tussen religieus en maatschappelijk actief zijn blijft ook een grote rol spelen in de discussies binnen RijnWaarde. De opvoedingscursus (zie 5.2.4) laat zien dat de relatie tussen de eigen identiteit en het bijdragen aan de samenleving een ingewikkelde kwestie is. De gedachte dat het leren kennen van Christus het beste is voor iemands welzijn, verdraagt zich ook in de ogen van RijnWaardegangers moeilijk met de wens om "zonder bijbedoelingen" bij te dragen. Het vraagt om een theoretischer doordenking van wat we precies zeggen als we een statement maken over de positie van RijnWaarde en Kerk Zijn in de civil society.

Hoofdstuk 6

Conclusies

*“In the towers of steel, belief goes on and on”
- U2, Heartland*

In dit hoofdstuk knoop ik de lijnen van het theoretische kader en het empirisch onderzoek aan elkaar en probeer ik de vraagstelling te beantwoorden: hoe krijgt de civil society in Leidsche Rijn gestalte en hoe zijn de kerken van Leidsche Rijn hierin gesitueerd?

Aan de orde komt de conclusie van hoofdstuk 3 dat de civil society slechts een bescheiden rol speelt in de sociale infrastructuur van Leidsche Rijn. Maatschappelijke functies die vroeger door de civil society uitgevoerd werden, zijn in Leidsche Rijn te vinden in de domeinen van overheid en markt. De door Dekker in Nederland geconstateerde “oplossing van de civil society” (zie 2.2.3) lijkt in Leidsche Rijn een gegeven te zijn. Hoe ontwikkelt de civil society zich in een dergelijke sociale infrastructuur?

Hoofdstuk 4 en 5 tonen dat RijnWaarde en Kerk Zijn elk eigen manieren hebben om een plek voor zichzelf te vinden in deze nieuwe situatie. De organisaties verschillen in het kapitaal dat ze tot hun beschikking hebben en waartoe ze het inzetten: om een “gastvrije herberg” te worden, of om de christelijke levensstijl en het geloof in Jezus Christus onder de aandacht van de nieuwbouwbewoners te brengen.

Echter, beide projecten ervaren in gelijke mate de spanning – die ik in hoofdstuk 3 al opmerkte – tussen religieus en maatschappelijk actief zijn. Is het zijn van een herberg of het brengen van het evangelie alleen een religieuze of ook een maatschappelijke bijdrage? En wie mag dat bepalen? Moeten we het onderscheid tussen sociaal-culturele en religieuze functies dat de professionals van de gemeente hanteren ook gebruiken in ons denken over civil society?

Voorts toont de casus van de Cultuurcampus op verschillende manieren de problematische relatie tussen sociaal kapitaal en civil society. Kan de strijd om de inzet van sociaal kapitaal gecombineerd worden met de hoop op een beschaafdere samenleving? En: als civil society steeds minder op het kapitaal van een traditio-

nele sociale infrastructuur gebaseerd kan worden, is het dan niet beter civil society en sociaal kapitaal van elkaar los te koppelen en andere benaderingen voor civil society te zoeken?

De antwoorden op deze vragen zijn van groot belang voor de beantwoording van de hoofdvraag, de vraag naar de gestalte van de civil society in Leidsche Rijn. Want om de gestalte te kunnen schetsen, moeten we eerst weten wat we willen tekenen.

6.1 De ontwikkeling van de civil society in Leidsche Rijn

Misschien is het te vroeg om iets te zeggen over de manier waarop civil society gestalte krijgt in Leidsche Rijn. Is de afwezigheid van de civil society in Leidsche Rijn niet een tijdelijke kwestie in plaats van een permanent gegeven? De civil society zoals die in Vleuten - De Meern bestaat, is toch ook niet in 5 jaar uit de grond gestampt? De manier waarop echter de sociale infrastructuur nu wordt opgebouwd wijst er op dat in Leidsche Rijn de ontwikkeling van de civil society fundamenteel anders en vermoedelijk bescheidener zal zijn.

In Leidsche Rijn is sprake van een relatief geringe integratie van de domeinen van de sociale infrastructuur binnen één lokatie. De markt, overheid, civil society en de privé-sfeer bevinden zich niet op hetzelfde niveau. Het domein van de overheid (de politiek en de gemeente) bevindt zich op een bovenlokaal, stedelijk niveau. De privé-sfeer en verenigingen van de civil society bevinden zich op lokaal wijkniveau, terwijl de markt (bedrijven, de werkomgeving van de bewoners van Leidsche Rijn) zich op regionaal vlak bevindt.

In Vleuten - De Meern was (en tot op zekere hoogte is) meer sprake van een integratie van de domeinen: tot de annexatie bevonden de politiek en het verenigingsleven zich in hetzelfde gebied. Civil society-organisaties hadden hierdoor gemakkelijker contact met mensen van de overheid en er bestonden allerlei dwarsverbanden tussen de politiek en het verenigingsleven. De verenigingsgebouwen van Vleuten - De Meern, het feit dat de burgemeester van Vleuten - De Meern regelmatig in of buiten functie aanwezig was bij kerkelijke bijeenkomsten (zie 3.3.2) zijn hier voorbeelden van.

Mijn conclusies over het afnemend belang van plaats corresponderen met observaties van Grace Davie. Deze Britse onderzoeker denkt dat de afkalving van traditionele civil society-organisaties te maken heeft met het verdwijnen van lokale gemeenschappen waar deze organisaties hun basis hadden. Uit een studie (Chambers, 2001) blijkt dat de ineenstorting van een lokale *working-class community* de teloorgang van vakbonden én kerken ter plaatse verklaart: "Both the organizations concerned with religion and those concerned with labour have lost their *raison d'être* - i.e. a community the serving of whose common interests (whether religious or work-based) required institutional articulation." (Davie, 2001b, 104).

Het is onwaarschijnlijk dat in Leidsche Rijn op termijn een lokaal georganiseerde civil society ontstaat die een geïntegreerd en (relatief) invloedrijk deel van de sociale infrastructuur vormt, zoals in Vleuten - De Meern wel het geval was.

Interessant is de constatering van Davie dat er grote overeenkomsten zijn tussen de afkalving van kerken en andere, vergelijkbare civil society-organisaties in Europa. Meestal wordt in de godsdienstsociologie de afkalving van kerken als een apart proces gezien, het secularisatie-proces. Davie wijst er echter op dat deze afkalving onderdeel is van bredere veranderingen in de houding van mensen ten opzichte van civil society. Mensen beschouwen betrokkenheid bij deze groepen steeds meer als een keuzemogelijkheid, iets waarvoor je op gezette tijden kiest, of juist niet. Kerken zijn volgens Davie "*leisure activities*" geworden die moeten concurreren met andere opties om vrije tijd in te vullen, zoals winkelen (Davie, 2001b, 102). Kerken en andere civil society-organisaties die in deze nieuwe situatie willen overleven, zullen zich steeds minder kunnen baseren op de betrokkenheid van een lokale gemeenschap en het daarin bestaande sociale kapitaal. Zij zullen nieuwe, "*innovative forms of contact and commitment*" moeten ontwikkelen, aldus Davie (2002, 330).

De dominantie van de overheid in de sociale infrastructuur bemoeilijkt verder de voor de civil society zo belangrijke dwarsverbanden. Een professionele sociale infrastructuur staat op gespannen voet met de civil society. De professionals van de gemeente en de bedrijven die de sociale infrastructuur opbouwen zijn per definitie beroepsmatig betrokken bij Leidsche Rijn. Maatschappelijke betrokkenheid is hun werk. De civil society daarentegen bestaat uit organisaties en mensen die hun maatschappelijke taak zien als vrijwilligerswerk. Zij zijn betrokken bij hun omgeving omdat ze daar wonen. Hun maatschappelijke werk wordt gekenmerkt door betrokkenheid bij de zaak, niet noodzakelijk door grote professionele expertise. In meer theoretische termen: de sociale infrastructuur zoals die in Leidsche Rijn wordt opgebouwd, is gebaseerd op individueel, menselijk kapitaal van professionals. De civil society daarentegen is gebaseerd op collectief, sociaal kapitaal van vrijwilligers. Dit verschil in "*configuratie*" maakt het voor civil society-organisaties moeilijk om actief te zijn in de sociale infrastructuur. Lokale verenigingen van burgers maken niet automatisch deel uit van de professionele netwerken van overheid en markt, die zich op een bovenlokaal (in dit geval: stedelijk) niveau bevinden. Aansluiting vinden bij deze netwerken vraagt om het investeren van kapitaal, zonder dat het direct voordeel oplevert in de vorm van contacten die relevant zijn voor de eigen omgeving.

Deze 'uitsluiting' heeft ook gevolgen voor het interne functioneren van civil society-organisaties. Betrokken zijn bij de opbouw en het onderhoud van de sociale infrastructuur heeft grote voordelen. Nodig zijn op andere terreinen dan waar de eigen organisatie voor bedoeld is, heeft een gunstig effect op de werkzaamheid

van de hele organisatie. Een voorbeeld maakt dit duidelijk. Maatschappelijke status die kerken hebben verkregen door het zorgen voor bejaarden en armen kan ook leiden tot meer kerkgangers, bijvoorbeeld omdat het respectabel is om naar de kerk te gaan, omdat de kerken een vanzelfsprekend onderdeel zijn van het hele leven of omdat het financiële voordelen oplevert bijvoorbeeld in de vorm van diaconale steun. Als civil society-organisaties niet meer nodig zijn voor maatschappelijke functies zoals armen- en bejaardenzorg, beïnvloedt dit ook hun effectiviteit in het uitoefenen van hun *core business*.

Vanuit de theorie over sociaal kapitaal valt meer te zeggen over de vraag waarom de boven geschetste ontwikkelingen het functioneren van de civil society ongunstig beïnvloeden. Ik definieer civil society (zie 2.5) als een “netwerk gebaseerd op en bestaand uit sociaal kapitaal.” De hoeveelheid kapitaal die in een netwerk aanwezig is, hangt af van de hoeveelheid en kwaliteit van de verbanden binnen en buiten het netwerk. Contacten met het bredere netwerk van de sociale infrastructuur zijn in het bijzonder belangrijk: deze zijn een bron van kapitaal in de vorm van informatie, geld en respectabiliteit.

De ontwikkeling van weinig dwarsverbanden zorgt voor minder “network closure” en minder “multiplex relations” (zie p. 25). Multiplexe relaties zijn belangrijk voor het ontstaan van kapitaal. Deze maken het namelijk mogelijk dat kapitaal dat in een bepaalde context aanwezig is, ook in andere contexten gebruikt kan worden. Multiplexiteit maakt als het ware een ‘wonderbaarlijke vermenigvuldiging’ van kapitaal mogelijk. Het contact van Karel Vermeer met Bernard Sluis in de context van de gemeentelijke welzijnsraad – dat op zichzelf al een vorm van sociaal kapitaal is – is ook gebruikt door Kerk Zijn om de Cultuurcampus op te zetten. Coleman noemt dit de *appropriability* van kapitaal:

“The central property of a multiplex relation is that it allows the resources of one relationship to be appropriated for use in others. . . . Often, it is resources in the form of other persons who have obligations in one context that can be called on to aid when one has problems in another context.” (Coleman, 1988, s109).

Multiplexe relaties knopen vaak verschillende netwerken aan elkaar. De relatie tussen Sluis en Vermeer bracht de netwerken van de overheid, de semi-overheidsorganisaties en het maatschappelijke middenveld (de kerken) bij elkaar.

De civil society moet het hebben van het sociaal kapitaal dat in dit soort netwerken ligt besloten. Hoewel er binnen civil society-organisaties het nodige geld en expertise, financieel en menselijk kapitaal aanwezig kunnen zijn, is de invloed van civil society-organisaties afhankelijk van de kracht van de onderlinge samenwerking en de kwaliteit van de externe relaties. Als een civil society-organisatie afgesneden is van de netwerken die er toe doen en dus weinig kwalitatief goede relaties heeft, betekent dat een groot verlies aan *overbruggend* kapitaal in de vorm van informatie, toegang tot geld (‘mee-eten uit de ruif’), contacten en macht.

Het gebruik van het begrip “overbruggend kapitaal” heeft enige uitleg nodig. Het is belangrijk onderscheid te maken tussen sociaal kapitaal dat buiten een groep aanwezig is en sociaal kapitaal dat in de groep zelf bestaat. De vraag is echter hoe we dit verschil moeten benoemen. Putnam (2000) onderscheidt in *bridging* (overbruggend) en *bonding* (bindend) sociaal kapitaal. Ik vind het onderscheid nuttig, maar ik ben minder gelukkig met de nadere invulling van deze begrippen door Putnam. Met bindend kapitaal bedoelt hij kapitaal dat ontstaat binnen één groep, naar binnen gericht is en een exclusieve identiteit ondersteunt, terwijl overbruggend kapitaal naar buiten gericht is en mensen “across social cleavages” (Putnam, 2000, 22) met elkaar verbindt. In het denken van Putnam is overbruggend sociaal kapitaal te preferen boven bindend sociaal kapitaal. Ik ben het niet eens met de normatieve invulling van dit onderscheid, om redenen die ik in 2.2.4 al uitgebreid besproken heb. Ik gebruik overbruggend kapitaal om de relaties tussen een groep en de sociale infrastructuur aan te duiden. Bindend kapitaal duidt op het kapitaal dat ontstaat als verschillende mensen zich tot één groep rekenen. Overigens is dit geen fundamenteel verschillen deze twee kapitaaltvormen niet fundamenteel van elkaar. In beide gevallen gaat het om het potentieel dat in relaties tussen mensen aanwezig is. Voor mijn analyse van de situatie is dit verschil in perspectief wel van belang. Kerk Zijn en RijnWaarde gebruiken zowel bindend als overbruggend kapitaal.

Multiplexe relaties ontstaan vaak doordat meer netwerken op één geografische locatie samenkomen. Sluis en Vermeer combineerden op dezelfde locatie verschillende relevante netwerken met elkaar. Als daarentegen Vermeer kerkelijk actief was geweest in een andere plaats, was het contact tussen Vermeer en Sluis minder effectief geweest. Idem dito als Sluis geen muziekschooldirecteur in Vleuten maar bedrijfsleider van een kaasfabriek in Gouda was geweest. Het feit dat beide mannen netwerken vertegenwoordigden die in Vleuten - De Meern van belang waren, maakte hun relatie tot sociaal kapitaal. De relatief geringe lokale integratie in Leidsche Rijn doet vermoeden dat in de nieuwe sociale infrastructuur zich minder van dergelijke relaties zullen ontwikkelen. Relationele duizendpoten als Vermeer die én in Leidsche Rijn wonen én daar politiek actief zijn én bevriend zijn met lokale ondernemers én etc. zullen minder aanwezig zijn.

Voor de civil society betekenen al deze ontwikkelingen een afkalving van de basis waarop de civil society gebouwd is, sociaal kapitaal. Deze afkalving heeft vergaande, zich versterkende effecten: organisaties die geen maatschappelijke functies hebben, verliezen maatschappelijke respectabiliteit, worden ook voor het persoonlijke leven minder van belang en verliezen leden, geld en het vermogen om maatschappelijk actief te zijn. Zolang civil society-organisaties zich voornamelijk blijven baseren op sociaal kapitaal komen ze niet uit deze vicieuze cirkel en zal

er geen krachtige civil society in Leidsche Rijn ontstaan. De vraag is natuurlijk of civil society alleen kan bestaan op basis van sociaal kapitaal. Op die vraag kom ik in 6.3.1 terug.

6.2 RijnWaarde en Kerk Zijn vergeleken

RijnWaarde en Kerk Zijn verschillen met name in de hoeveelheid kapitaal die ze tot hun beschikking hebben en in hun visie op hun taak in Leidsche Rijn.

6.2.1 Beschikbaarheid van kapitaal

RijnWaarde en Kerk Zijn zijn opgestart vanuit andere locaties. Kerk Zijn is een project van de rooms-katholieke en *mainline* protestantse kerken (PKN) van Vleuten - De Meern. RijnWaardes moederkerken zijn orthodox gereformeerde kerken uit Maarssen en Utrecht. Deze herkomst heeft een aantal belangrijke consequenties voor de projecten.

Kerk Zijn heeft vanaf het begin goede contacten met de “plaatselijke notabelen” van de gemeente Vleuten - De Meern (en later Utrecht), die voortvloeien uit de in eerdere jaren opgebouwde relaties tussen organisaties en individuen in het maatschappelijke leven van Vleuten - De Meern. RijnWaarde heeft veel minder contacten met andere maatschappelijke organisaties en de overheid. RijnWaarde moet vanaf het begin zijn netwerk van de grond af opbouwen. De verschillende posities van Kerk Zijn en RijnWaarde in de sociale infrastructuur hebben hun evenknie in de kerkelijke structuur. Kerk Zijn opereert in het gebied van de moederkerken binnen al bestaande kerkelijke structuren. RijnWaarde start in een voor de betrokken kerken vrijwel onontgonnen gebied.

Deze verschillen in positie hebben niet alleen te maken met het feit dat RijnWaarde van buiten komt en Kerk Zijn uit het gebied zelf afkomstig is. De moederkerken van de projecten hebben in het algemeen een heel andere sociale positie. De PKN en de rooms-katholieke kerk zijn van oudsher brede volkskerken die grote invloed hadden in het maatschappelijk leven. De kleine gereformeerde kerken hebben altijd een veel bescheidener rol gespeeld. In Vleuten - De Meern was dit ook het geval.

De verschillende sociale posities bieden voor- en nadelen. Kerk Zijn heeft door zijn contacten in de sociale infrastructuur en zijn basis in een kerkelijke structuur de beschikking over veel meer sociaal en materieel kapitaal dan RijnWaarde, maar is ook veel sterker gebonden aan de grenzen en verwachtingen die met dit kapitaal gegeven zijn. De kracht van Kerk Zijn is dus tegelijk zijn zwakte.

De maatschappelijke positie van de moederkerken legt een zware hypotheek op het Kerk Zijn-project. Immers, “adel verplicht”. Zoals ik op p. 123 uitgelegd heb,

is Kerk Zijn in zekere zin “een vlucht vooruit”: Kerk Zijn moet van betekenis zijn voor alle bewoners. De nieuwe sociale infrastructuur biedt echter weinig ruimte om een dergelijke positie te bekleden. Daarbij komt dat de grote verschillen in visie binnen het project de nodige problemen hebben gegeven over de vraag waar en hoe het kapitaal ingezet moest worden. Kerk Zijn heeft door de interne conflicten maar beperkt gebruik kunnen maken van het beschikbare kapitaal.

Paradoxaal genoeg heeft RijnWaarde een veel optimistischer inschatting van hoeveel bewoners van Leidsche Rijn het kan bereiken dan Kerk Zijn. De voorzitter van het projectteam van RijnWaarde hoopt op termijn 10% van de bewoners met het evangelie te bereiken en een kerk met tegen de 1000 regelmatige bezoekers te hebben. Hoewel niet iedereen binnen het projectteam zo optimistisch is, bestaat er een algemene verwachting dat God via RijnWaarde bijzondere dingen gaat doen in Leidsche Rijn. Kerk Zijn daarentegen is consequent pessimistisch over het bereik. De schatting van het bereik die aan het begin van het project is gemaakt, komt op 2% regelmatige bezoekers (zie 4.4.3), maar deze werd door verschillende betrokkenen nog steeds te hoog bevonden. Het verschil tussen RijnWaarde en Kerk Zijn kan samengevat worden met een ‘kapitalistische’ metafoor. Het oecumenische Kerk Zijn is als een joint-venture van gevestigde bedrijven die opereert in een gesloten markt met gevestigde belangen. RijnWaarde is als een jong, ambitieus en zelfverzekerd bedrijf, dat nieuwe markten en kapitaal zoekt, met alleen *the sky as the limit*.

“In feite beschrijf ik . . . hoe Kerk Zijn niet bijdraagt aan de civil society” stelde ik in hoofdstuk 4 (p. 122). Dat heeft niet alleen te maken met interne conflicten over de inzet van kapitaal, maar ook met het kerkmodel waarop Kerk Zijn is gebaseerd. Vanaf het begin was het idee dat Kerk Zijn lokale geloofsgemeenschappen zou ontwikkelen die in een wijk aan samenlevingsopbouw zouden meewerken. Dit zou gebeuren met nieuwe vormen, maar wel gemodelleerd naar de dorpskerken, als sociale factor van betekenis. Dit model past prima in een ‘traditionele’ civil society, waar de kerk een “local membership organization” (Cameron, 2003) is en er een “community” bestaat die “institutional articulation” (Davie, 2001b, 104) nodig heeft. In de nieuwe sociale infrastructuur is dit model minder geschikt. De lokale basis, “de wijk”, waar Kerk Zijn zich op zou moeten richten bestaat niet meer.

De aanpak van Kerk Zijn is echter niet alleen lokaal. De wens om oecumenische gemeentes te ontwikkelen in De Hoef en de Cultuurcampus, een “derde weg” naast de al bestaande protestantse en rooms-katholieke kerken, gaf het werk van Kerk Zijn vanaf het begin ook een bovenlokale aanpak, een gerichtheid op heel Leidsche Rijn. In de praktijk functioneert De Hoef inderdaad als een “mentaliteitsgemeente”: de kerkgangers komen uit alle wijken van Leidsche Rijn, ook uit Vleuten en De Meern. Echter, ondanks deze bovenlokale aanpak ontwikkelt het

project zich gaandeweg steeds meer tot een aantal verschillende lokale initiatieven. Als het project wordt opgeheven ontstaat er een protestantse wijkgemeente en een rooms-katholieke deelparochie voor Leidsche Rijn-Oost. De Cultuurcampus wordt het werkterrein van de kerken in Vleuten en de wijk Veldhuizen wordt bediend door de kerken van De Meern. Kerk Zijn transformeert in een aantal "local membership organizations". Voor alle duidelijkheid: ik beweer niet dat deze ontwikkeling van Kerk Zijn in normatieve zin onterecht is. Er vallen verschillende redenen te noemen waarom deze geografische indeling een verstandige keuze is. Echter, voor het functioneren van Kerk Zijn als *civil society-organisatie* die actief wil zijn op maatschappelijk en publiek vlak is deze aanpak minder geschikt.

RijnWaarde heeft een heel andere aanpak. Zoals gezegd (zie 5.4.1) accepteert RijnWaarde de bescheiden maatschappelijke rol van kerken en heeft het niet de behoefte om een intermediaire organisatie voor samenlevingsopbouw te zijn. RijnWaarde is ook amper een *lokale* organisatie te noemen. Het is gericht op heel Leidsche Rijn en de basis voor betrokkenheid is niet het wonen in (een wijk van) Leidsche Rijn, maar de aanneming van een bepaalde levensstijl en geloof. RijnWaarde is geen kerk voor wijkbewoners, maar voor gelovigen en geloof-zoekenden. Zoals het aanwezige kapitaal voor Kerk Zijn een belemmering kan zijn, is de afwezigheid van kapitaal voor RijnWaarde een kracht: het project kan veel vrijer functioneren.

De verschillen tussen RijnWaarde en Kerk Zijn komen tot uiting in de kernactiviteiten van de twee projecten: de Cultuurcampus en de alpha-cursus. De Cultuurcampus is een voorbeeld van het kapitaal dat Kerk Zijn tot zijn beschikking heeft. Door zijn maatschappelijke positie, het hebben van de juiste mensen en een achterban van relatief kapitaalkrachtige kerken, kan Kerk Zijn een leidende rol spelen in dit initiatief. De alpha-cursus daarentegen is een blijk van gebrek aan kapitaal bij RijnWaarde. Waar de Cultuurcampus gebaseerd is op door de jaren heen opgetast kapitaal is de alpha-cursus voor RijnWaarde een manier om sociaal kapitaal te genereren.

RijnWaarde en Kerk Zijn verschillen dus in de manier waarop zij beschikking hebben over overbruggend kapitaal. Beide organisaties komen echter overeen in het gebruik dat ze maken van bindend kapitaal. RijnWaarde en Kerk Zijn zijn op zichzelf nog wel knooppunten van het kapitaal van de individuele leden. Beide projecten maken ook in de door mij beschreven situatie gebruik van de expertise en ervaring van de eigen leden en individuele leden maken gebruik van het groepskapitaal, o.a. om maatschappelijk actief te zijn. Met name de individuele effecten van het kapitaal dat besloten ligt in (kerkelijke) civil society-organisaties zouden nog een grote invloed kunnen hebben op de civil society. Ik kom hier in 6.3.2 op terug.

6.2.2 Verschillen en overeenkomsten in visie

Kerk Zijn en RijnWaarde verschillen sterk in de visie op de rol van de kerk in de samenleving. Kerk Zijn probeert met een open oecumenische houding “present” te zijn in het centrum van de samenleving. Daarbij heeft Kerk Zijn een dubbele doelstelling waarin de maatschappelijke component even belangrijk is als de religieuze component, of volgens sommigen zelfs belangrijker. Het vormgeven van de maatschappelijke missie van de kerk gaat bij deze mensen vóór de religieuze missie, als de basis voor een nieuwe vormgeving van de kerk. RijnWaarde daarentegen geeft prioriteit aan de religieuze missie: het aanwezig zijn met het geloof is de kern van de bijdrage van RijnWaarde.

RijnWaarde en Kerk Zijn hebben onderling weinig contact, maar houden elkaar toch enigszins in de gaten. Ze zijn zich bewust van de verschillen in aanpak. Veel mensen binnen RijnWaarde hebben wel sympathie voor Kerk Zijn als een zusterproject, maar zijn ook kritisch. Met name de maatschappelijke insteek van Kerk Zijn kon op kritiek rekenen. De computercursus die door sommige betrokkenen bij Kerk Zijn als een kernactiviteit werd gezien, is voor RijnWaarde een voorbeeld van hoe het niet moet. Hoewel de meesten vinden dat het op zichzelf een goed initiatief is, achten de meesten het niet echt een prioriteit voor een kerk. De gedachte dat je als kerk kunt bijdragen aan de samenleving zonder daarbij mensen met God bekend te maken, is voor RijnWaardegangers vreemd, of zelfs verdacht. De gedachte dat alles wat het welzijn van mensen dient een “voortschrijden” van het Koninkrijk van God is, is iets wat de meeste mensen van RijnWaarde zeker zouden afwijzen.

Een ander verschil ligt in het bereik en de mogelijkheden van de projecten. RijnWaarde heeft niet zozeer de behoefte om als organisatie veel te doen in de sociale infrastructuur. Actief zijn op maatschappelijk vlak gaat over de persoonlijke band: RijnWaarde versterkt de morele levensstijl van individuen. Het bouwen van ziekenhuizen ziet men als een taak voor de overheid. Kerk Zijn daarentegen verwacht van betekenis te kunnen zijn voor alle nieuwbouwbewoners. Alle mensen van Leidsche Rijn of ze christelijk zijn of niet, vallen onder de verantwoordelijkheid van de kerk. Kerk Zijn wil een onmisbare factor zijn voor het ontstaan van gemeenschap en sociale cohesie in een nieuwbouwwijk die bevolkt wordt door moderne individualisten.

Het verschil tussen Kerk Zijn en RijnWaarde wordt wederom helder verbeeld door de Cultuurcampus en de alpha-cursus: de alpha-cursus past in de “geloof als bijdrage”-insteek van RijnWaarde even goed als de Cultuurcampus de presentiegedachte van Kerk Zijn uitdrukt.

De verschillen tussen Kerk Zijn en RijnWaarde zijn echter minder groot dan op het eerste gezicht lijkt. De aanpak als organisatie verschilt sterk, maar achter de

schermen, in de organisaties, zijn de nodige nuances te vinden, waardoor de beide projecten toch op elkaar lijken. Daarbij is het de vraag of de maatschappelijke insteek van Kerk Zijn niet net zozeer religieus is als de aanpak van RijnWaarde.

Binnen RijnWaarde zijn stemmen die pleiten voor een grotere aandacht voor maatschappelijke thema's, juist vanuit een christelijke inspiratie. Binnen Kerk Zijn is het nodige verzet tegen de maatschappelijke invulling die met name de pastores en de actieve projectgroepleden aan het project hebben gegeven. De computercursus, "het gemeente als herberg"-concept in de naamgeving, de tijd die de pastores aan maatschappelijke kwesties besteden – ze zijn omstreden bij mensen uit verschillende hoeken van Kerk Zijn. Met name de rooms-katholieken willen een grotere nadruk op de religieuze functie van Kerk Zijn.

In feite staan RijnWaarde en Kerk Zijn voor hetzelfde dilemma. Als gelovige christenen willen zij bijdragen aan de samenleving. Voor henzelf is het geloof een belangrijk onderdeel van hun leven, maar het is de vraag hoe zij dit in hun maatschappelijke presentie terug laten komen. RijnWaarde kiest ervoor om dat heel expliciet te doen, als onmisbaar onderdeel van een geïntegreerde levensstijl. Kerk Zijn doet dat impliciet. Het geloof is hier de basis, de vooronderstelling van het goede samenleven van mensen. Het doel van God en de wens van mensen – leven in welzijn – is volgens Kerk Zijn uiteindelijk hetzelfde, met of zonder "religieus stempeltje". Presentie is, zeker door de koppeling met oecumene, voor Kerk Zijn zowel een maatschappelijk als een religieus ideaal. Beide projecten verschillen dus weinig in de gelovigheid van hun inspiratie. Of de doelstelling nu maatschappelijk of religieus is, de achtergrond kent een religieuze motivatie. De doelstelling van Kerk Zijn om "present" te zijn wordt net zozeer gezien als een opdracht van God als de doelstelling van RijnWaarde om aanwezig te zijn met het evangelie.

De overeenkomst tussen RijnWaarde en Kerk Zijn blijkt ook in de status die de kerkdiensten hebben in de projecten. Zowel bij RijnWaarde als Kerk Zijn worden de vieringen gezien als een vorm van "presentie" in Leidsche Rijn. Een religieuze activiteit is een centraal onderdeel van de maatschappelijke missie van beide projecten. Of de doelstelling van de viering nu het leren kennen van God is, of het in een gemeenschappelijk verband ervaren van rust en stilte – het maakt de activiteit er niet minder religieus gemotiveerd door.

RijnWaarde en Kerk Zijn lopen beide aan tegen het probleem dat een religieuze motivatie zich niet zomaar verdraagt met een maatschappelijke inbreng. De spanning tussen religieus en algemeen maatschappelijk actief zijn, is op verschillende vlakken aanwezig: in het beleid van de overheid, de denkbeelden van de professionals en in de activiteiten van RijnWaarde en Kerk Zijn. Hoe kan een particuliere religieuze organisatie bijdragen aan het algemeen belang? Is het inbrengen van de kern van de motivatie – het geloof – juist dé manier van een kerk om het algemeen belang te dienen of is het algemeen belang voldoende belangrijk om op algemene

wijze aan bij te dragen? RijnWaarde kiest voor het eerste antwoord. Respect voor het welzijn van mensen behelst juist het vertellen over Jezus (zie de opmerking van Brigit Maartens, 5.2.3). Kerk Zijn kiest het tweede antwoord, hoewel daar intern meningsverschillen over bestaan.

Deze spanning tussen een particuliere, religieuze en een algemene, maatschappelijke bijdrage is niet alleen in Leidsche Rijn aanwezig, maar ook in de civil society-theorie. Hoe civil society-organisaties, die een veelheid aan eigen visies op de “beschaafde samenleving” hebben, eraan zouden kunnen bijdragen dat de samenleving “beschaafder” wordt, is ook voor theoretici nog een onopgeloste vraag. Van Harskamp wijst hier ook al op:

“Nog geen denker of onderzoeker is erin geslaagd om duidelijk te maken dat het particularisme, de veelheid aan groepsgebonden visies op wat goed zou moeten zijn voor allen, en het inhoudelijk debat tussen hen ook werkelijk tot het collectief goede leidt.” (Van Harskamp, 2003).

Het functioneren van RijnWaarde en Kerk Zijn in Leidsche Rijn brengt ons zo midden in het civil society-debat.

6.3 Kerk, civil society en sociaal kapitaal

De empirische beschrijving van de civil society en de sociale infrastructuur van Leidsche Rijn en de positie van RijnWaarde en Kerk Zijn brengt ons bij een evaluatie van de centrale concepten van het onderzoek, namelijk civil society, sociaal kapitaal en de kerk.

We hebben gezien dat (sociaal) kapitaal een centrale rol speelt in de bijdrage van de kerkelijke opbouwprojecten voor de civil society. Toch heeft de inzet van kapitaal niet alleen ‘positieve’ consequenties, zoals blijkt uit de casus van de Cultuurcampus. Ook zien we dat een model van civil society gebaseerd op sociaal kapitaal dat in lokale netwerken aanwezig is, niet past bij de sociale infrastructuur van Leidsche Rijn, dat functioneert op basis van menselijk kapitaal in bovenlokale netwerken. In drie beschrijvende hoofdstukken kwamen we telkens terug bij de vraag wat nu precies civil society is. De vraag of een religieuze bijdrage ook een bijdrage aan de civil society is zet de vraag naar de gestalte van de civil society in Leidsche Rijn op scherp. Over welke civil society hebben we het en wat zegt ons antwoord over de theorie van civil society?

6.3.1 De gestalte van de civil society

Als één ding duidelijk is geworden uit mijn empirische beschrijving is dat wel hoe omstreden de definitie van “beschaafdheid” is. Dit blijkt vooral uit de positie van religie in de civil society. Zoals ik in hoofdstuk 2 uitgewerkt heb, is de functie van religie binnen civil society omstreden. Sommigen vinden dat religie niet

bijdraagt aan de communicatieve rationaliteit of aan het ontstaan van solidariteit in de samenleving en waarden religieuze organisaties alleen in hun algemene, niet-religieuze, sociale en publieke functies. Ook in Leidsche Rijn blijkt religie als onderdeel van de civil society omstreden. De professionals van Leidsche Rijn maken een onderscheid tussen de religieuze en sociaal-culturele functies van religieuze organisaties, waarbij alleen de tweede soort functies eventueel gesubsidieerd mogen worden. Het onderscheid keert opmerkelijk genoeg ook terug in de visie van Kerk Zijn dat niet een "religieus stempeltje" wil op zijn activiteiten. Zelfs bij RijnWaarde, met zijn onbekommerde religieuze insteek, komt het onderscheid terug in de discussie rond de opvoedingscursus en in de samenwerking met maatschappelijke partners.

Tegelijkertijd wordt duidelijk dat het onderscheid moeilijk te maken is. Telkens weer blijkt dat religieuze visies op de maatschappij centraal staan in de algemene missie van de projecten. Oecumene en presentie zijn door en door religieuze concepten die niet alleen een betere samenleving moeten voortbrengen, maar ook een "voortschrijden van het Koninkrijk van God". De persoonlijke levensstijl die RijnWaarde wil promoten is gezond voor de samenleving, maar is ook het goede leven zoals God bedoeld heeft. En een persoonlijk geloof is net zo goed een onderdeel van deze levensstijl als een juiste visie op het opvoeden van kinderen.

Religieuze visies op de "beschaafde samenleving" zijn emic¹ varianten van het civil society-ideaal, net als de gedachte van de gemeente dat alleen de sociaal-culturele functies van religieuze groepen het algemeen belang kunnen dienen. Civil society is dus niet alleen in wetenschappelijke discussies een omstreden begrip, maar ook in de praktijk van Leidsche Rijn.

Een onderzoeker kan deze emic visies op civil society niet zomaar negeren, bijvoorbeeld door vooraf te besluiten om het onderscheid tussen religieuze en sociaal-culturele functies over te nemen en alleen de tweede soort als bijdrage aan de civil society te zien. Het voordeel van deze aanpak is dat de definitie van civil society een stuk gemakkelijker wordt, maar het grote nadeel is dat de onderzoeker het risico loopt om een groot deel van de werkelijke dynamiek van de civil society over het hoofd te zien. De in het empirische veld aanwezige visies op de "beschaafde samenleving" zijn veel belangrijker voor wat er gebeurt, dan wat de onderzoeker aan definities in zijn hoofd heeft. Daarbij is er nog een tweede reden waarom een onderzoeker emic visies niet zomaar met een beroep op een etic positie opzij mag schuiven: waarom zou een wetenschapper beter weten wat civil society is dan de civil society-organisaties die zij of hij onderzoekt?

De vraag wie mag bepalen wat civil society is, brengt ons bij de positie van de onderzoeker. Het antwoord op de vraag hoe civil society gestalte krijgt in Leidsche Rijn hangt af van mijn eigen positie in het debat. Daarom wil ik de hoofdvraag van mijn onderzoek beantwoorden op basis van een eigen visie op de "beschaafde samenleving" en de functie die kerken daarin kunnen hebben.

¹zie 2.5

Ik kies het civil society model van Charles Taylor als uitgangspunt. In zijn visie is de civil society een verzameling van “communities of common understanding”, groepen die zich organiseren rond thema’s die ze zelf belangrijk vinden, vergelijkbaar met mijn definitie van civil society-organisaties als verenigingen van burgers die door henzelf gestelde doelen proberen te bereiken. Deze *communities* spelen een belangrijke rol in de publieke sfeer door de positie van een groep burgers te vertegenwoordigen en tegelijkertijd deze burgers te binden aan het democratische besluitvormingsproces.

Ik vind dit om een aantal redenen een aantrekkelijk model. Het model kan de emic visies van civil society-organisaties een plek geven. Het gaat er Taylor niet zozeer om wat deze *communities* vinden. Wat ze tot civil society-organisaties maakt is het feit dat ze mensen verbinden met elkaar en met het publieke debat. Het model van Taylor doet recht aan de verschillende dimensies van civil society. De empirische (kapitaal) benadering komt terug in het samenbindende karakter van deze organisaties en het machtsspel – wat de democratie ook is – rond de besluitvorming. Tegelijkertijd heeft het model aandacht voor de normatieve en publieke dimensie van civil society. Taylor biedt ook ruimte aan religieuze visies op de “beschaafde samenleving” zonder de seculariteit van de publieke sfeer aan te tasten. *Communities of common understanding* kunnen zich rond religieuze thema’s groeperen en volwaardig onderdeel van de publieke sfeer zijn. Zij mogen onbekommerd hun positie inbrengen, maar door dat te doen, moeten zij tegelijkertijd andere posities erkennen. Religieuze visies op de goede samenleving kunnen voluit hun plaats in het debat hebben, maar niet als het definitieve antwoord dat het gesprek overbodig maakt.

Hoe is vanuit deze positie het antwoord op de vraag hoe de civil society in Leidsche Rijn gestalte krijgt? Het is duidelijk dat een traditionele civil society met “local membership organizations” amper van de grond komt. Deze organisaties zijn wel aanwezig in Leidsche Rijn, maar van een geïntegreerd domein met een belangrijke maatschappelijke functie is geen sprake. De dominantie van de overheid op maatschappelijk en publiek terrein maakt de ontwikkeling van een traditionele civil society niet eenvoudig.

Ik spreek nadrukkelijk van een traditionele civil society, want het is natuurlijk mogelijk dat er andere vormen van civil society ontstaan. Het model van Taylor biedt hiervoor ook de ruimte. Om actief te zijn op publiek vlak, is het niet noodzakelijk om een “local membership organization” te zijn. Een mogelijkheid is dat organisaties zich baseren op menselijk of materieel kapitaal. Ik denk hier aan pressiegroepen, zoals de talrijke bewonersverenigingen en wijkverenigingen in Leidsche Rijn, of “acceptgiro-verenigingen”. Dit zijn geen verenigingen die mensen langdurig binden en gebaseerd zijn op in jaren opgebouwd sociaal en materieel kapitaal, maar wel groepen die punten die door burgers van belang gevonden worden, naar voren kunnen brengen en politieke invloed kunnen uitoefenen. We zouden ook bedrijven die een bepaalde normatieve standaard van werken hanteren, bijvoorbeeld op het gebied van maatschappelijk verantwoord

ondernemen, tot de civil society kunnen rekenen. Zeker bij Taylor is er ruimte om bedrijven ook onder de civil society te rekenen (zie pagina 14).

Een andere optie is om het concept sociaal kapitaal in combinatie met civil society niet meer te koppelen aan een lokaal niveau. Giddens (1990) wijst erop dat “gemeenschap” niet verdwijnt als het zijn koppeling met “plaats” kwijtraakt. Lokale gemeenschappen verdwijnen wel door het proces van “disembedding” van de moderniteit, maar daarvoor in de plaats komen andere vormen van gemeenschap. Intieme vriendschappen worden belangrijker voor het leven van mensen dan goed nabuurschap. Zouden wij op vergelijkbare wijze niet een civil society kunnen voorstellen die gebaseerd is op het sociale kapitaal dat aanwezig is in “virtual membership organizations”? De afgelopen jaren hebben we een enorme groei gezien van het internet. En hoewel internet een tijd lang beschouwd werd als een hype, is het op dit moment een van de belangrijkste media van mensen om met andere mensen te communiceren, vriendschappen te vormen en over allerlei onderwerpen te discussiëren. Habermas noemt kranten en andere ‘papieren’ media in zijn lijstje met civil society-organisaties; ik zou daar de weblogs, forums en andere communicatieplatforms van het internet aan toe willen voegen. Een gedegen onderzoek naar het kapitaal dat in dergelijke verbanden aanwezig is, zou een belangrijke richting van onderzoek kunnen zijn.

In feite volg ik hier de gedachte van de “oplossing-these” van Dekker: de functies van de civil society waaieren uit naar groepen die civil society-achtige kenmerken hebben, terwijl het domein van (lokale) verenigingen verwatert. Dit kan een positieve verandering zijn. De oude maatschappelijke configuratie waarin een traditionele civil society bloeide bestaat niet meer en de civil society verandert mee. Een kritische vraag echter is of de magere inbedding van de civil society in de bredere sociale infrastructuur niet ook de activiteiten op publiek vlak moeilijker maakt. Zoals ik in hoofdstuk 3 opmerkte, waren er geen civil society-organisaties die de problemen rond religie en interculturalisatie op de publieke agenda konden zetten. Dit kan te maken hebben met aanpassingsproblemen. Als echter civil society-organisaties niet meer gebruik kunnen maken van overbruggend kapitaal, betekent dit hoe dan ook een vermindering van hun macht, waardoor ze minder gemakkelijk publieke vertegenwoordigers van de leefwereld van mensen kunnen zijn.

Anderzijds is het de vraag of civil society-organisaties zelf optimaal gebruik maken van de mogelijkheden die de nieuwe sociale infrastructuur ook biedt. Het is opmerkelijk dat Kerk Zijn en RijnWaarde zich vooral richten op hun bijdrage op maatschappelijk gebied, op samenlevingsopbouw en op het ontwikkelen van een goede levensstijl. Zij hebben geen visie hoe zij als organisatie hun idee van de goede samenleving in de publieke sfeer kunnen brengen. Misschien dat het onderscheid tussen religieuze en maatschappelijke functies RijnWaarde en Kerk Zijn in de weg zit. RijnWaarde en Kerk Zijn zouden een actievare publieke rol kunnen spelen door onbeschoemd hun religieuze visie op de “beschaafde samenleving” voor het voetlicht van Leidsche Rijn te brengen. Beide organisaties zijn hier echter

huiverig voor. In het bijzonder Kerk Zijn heeft moeite met de religiositeit van de eigen maatschappelijke bijdrage.

De civil society in Leidsche Rijn kan misschien een meer imponerende gestalte krijgen als RijnWaarde en Kerk Zijn vanuit hun eigen positie aan de publieke sfeer deelnemen. Zeker op het controversiële gebied van de interculturalisatie, waar zoveel verschillende visies op het goede leven in het geding zijn, zouden beide projecten een relevante bijdrage kunnen leveren. Of de overheid deze bijdrage zal kunnen waarderen is vraag twee, maar een actieve civil society is ook in Leidsche Rijn niet onmogelijk.

Zal deze civil society beschaafder zijn? De cultuurcampus bewijst dat er een inherente spanning is tussen sociaal kapitaal en de beschavende werking van civil society-organisaties. Sociaal kapitaal vormt een bron van macht waar de "kracht van het betere argument" niet tegen opgewassen is. Zou een civil society zonder sociaal kapitaal dan de ideale civil society van Habermas kunnen zijn en het ontbreken van overbruggend kapitaal de eerste stap op weg hiernaar toe? Dat lijkt me niet. Met of zonder kapitaal: civil society is een strijdperk van visies op de "beschaafde samenleving". Een strijdperk waaraan iedereen meedoet – ook de overheid en de markt. Sociaal kapitaal is een van de wapens in de strijd en was het belangrijkste wapen van civil society-organisaties. Of dat nog steeds het geval is, daar kan ik geen definitief antwoord op geven. Echter, dat burgers een instrument minder hebben om hun eigen doelen te verwezenlijken brengt naar mijn mening de "beschaafde samenleving" niet dichterbij, eerder verder weg.

6.3.2 Individuele effecten van sociaal kapitaal

Vanwege mijn vraagstelling, waarin *groepen* (RijnWaarde en Kerk Zijn) de eenheden van onderzoek zijn, heb ik weinig aandacht gegeven aan de *individuele* effecten van sociaal kapitaal. Deze individuele effecten lijken mij echter wel een belangrijke richting voor nieuw onderzoek en ondanks mijn vraagstelling heb ik hier op basis van mijn studie toch wel een aantal ideeën over.

Een van de opvallende uitkomsten van veel empirische onderzoeken naar de relatie tussen civil society, religie en sociaal kapitaal, is dat er een sterk verband blijkt te zijn tussen betrokkenheid bij een religieuze groep en het geven van tijd en geld aan 'goede' doelen. Regelmatige kerkgang is in het bijzonder van belang. De Hart zegt het volgende hierover:

"Geen enkel ander godsdienstig aspect heeft ook maar bij benadering zo'n sterk effect op de bereidheid om als vrijwilliger aan de slag te gaan. Kerkgang is tevens de dominante godsdienstige factor met betrekking tot het lidmaatschap van een vereniging. De stimulerende invloed van kerkelijke deelname verdwijnt niet wanneer wordt gelet op leeftijds-, opleidings- en sekseverschillen." (De Hart, 1999, 237).

Volgens de onderzoeken van Bekkers (2002, 2003) blijkt dat hoe orthodoxer een

religieuze groep is, hoe meer geld wordt besteed aan charitatieve doelen. Zo geven gereformeerden vijf keer zoveel giften als onkerkelijken. Het grootste gedeelte van de orthodoxe giften wordt besteed aan organisaties van eigen signatuur, maar ook dan blijven kerkelijken twee keer zoveel aan seculiere organisaties geven als onkerkelijken. Voor de betrokkenheid bij vrijwilligerswerk geldt hetzelfde patroon: orthodoxe gelovigen besteden het meeste tijd aan vrijwilligerswerk, vooral in het kader van de eigen organisaties, maar ook in seculiere contexten².

De vraag is waarom dit sterke verband bestaat. Grofweg bestaan er twee verklaringen: een culturele en een structurele verklaring. In het eerste geval is het toe te schrijven aan de waarden die in een kerkelijke gemeenschap gepropageerd worden, zoals het "je naaste liefhebben als jezelf". In het tweede geval heeft het te maken met het netwerk-karakter van een kerk: mensen komen regelmatig in aanraking met mogelijkheden om vrijwilligerswerk te doen. In de genoemde onderzoeken zijn er auteurs die voor de ene dan wel de andere verklaring kiezen, maar het meest overtuigend is Bekkers, die stelt dat het verband zowel cultureel als structureel is.

In een reeks onderzoeken gepubliceerd tussen 2000 en 2003 heeft hij dit verband onderzocht, waarbij hij tot wisselende conclusies kwam. In 2000 concludeert hij: "De religieuze factor kan het best begrepen worden als een structureel verschijnsel: de kerk als ontmoetingsplaats voor actieve vrijwilligers." (Bekkers, 2000, 290). In 2002 stelt hij echter dat het lidmaatschap van verenigingen (ideëel en niet-ideëel) te maken heeft met een religieuze socialisatie en niet zozeer met de integratie in een netwerk. De gegroeide deelname aan seculiere verenigingen is te danken aan een postmaterialistische waardenoriëntatie (Bekkers en de Graaf, 2002, 355). In weer een ander artikel in 2002 over het geefgedrag van gereformeerden (gebaseerd op het onderzoek van Schuyt naar geefgedrag uit 1997) constateert Bekkers dat structuur en cultuur beide een rol spelen:

"Eenvoudig gezegd: dat gereformeerden vaker in de kerk komen dan katholieken en Nederlands-hervormden, is niet de enige reden dat ze ook meer geld geven en dat zij vooral christelijke organisaties steunen. Dat komt ook doordat ze er een meer christelijk waardenpatroon op na houden." (Bekkers, 2002, 404/405)

In zijn meest recente onderzoek uit 2003 komt hij tot een verfijning van zijn de conclusies. Het geven van tijd en geld aan de eigen groep wordt vooral verklaard uit structurele factoren, terwijl het geven aan andere, niet religieuze organisaties samenhangt met prosociale, interpersoonlijke waarden. Een citaat (cursivering van mij):

²Opmerkelijk is de constatering van Bekkers (2003) dat kerkelijk betrokken mensen die *geen* kerkelijk vrijwilligerswerk doen, ook weinig seculier vrijwilligerswerk doen, minder nog dan onkerkelijken. Het zijn dus vooral mensen die al druk zijn met kerkelijk vrijwilligerswerk, die ook betrokken raken bij het seculiere vrijwilligerswerk.

“Ten eerste blijkt dat bijdragen van geld en tijd aan de *eigen religieuze groep* voor het leeuwendeel verklaard worden door structurele factoren zoals de kans om gevraagd te worden om een bijdrage, het kerkbezoek en de sociale druk uit de omgeving. ... Het geven van geld of tijd door kerkelijken aan *niet-religieuze organisaties* wordt vooral verklaard door hun meer prosociale interpersoonlijke waarden zoals altruïsme en vertrouwen in de medemens. ... Juist het altruïsme speelt een belangrijke rol voor het geven van geld aan niet-religieuze organisaties. Wie medemenselijkheid belangrijker vindt, geeft veel meer geld aan maatschappelijke doelen en is vaker actief als vrijwilliger.” (Bekkers, 2003, 168).

Bekkers geeft mijns inziens een goede verklaring voor het verband tussen regelmatige kerkgang en het geven van tijd en geld. De vraag blijft echter waarom dit verband juist voor religieuze organisaties geldt en niet of in mindere mate voor andere verenigingen. Welk element van religieuze organisaties brengt dit verband tot stand? Mijn verklaring van dit verband bestaat uit twee delen. Enerzijds heeft het te maken met de vrij unieke organisatievorm van kerken als knooppunten van verschillende vormen van kapitaal. Anderzijds met de koppeling tussen culturele en structurele factoren door religieuze *framing*.

Kerken vormen een opeenhoping van verschillende kapitaalvormen, die afzonderlijk bij andere sociale actoren ook te vinden zijn, maar nergens anders in deze combinatie. Kerken zijn allereerst niet alleen maar civil society-organisaties. Veel civil society-organisaties zijn specifiek op de civil society gericht. Vakbonden, milieu-organisaties, belangengroeperingen etc. vinden hun bestaansrecht in het middenveld. Kerken zijn er ook omdat mensen graag zondag een preek horen, of de eucharistie willen vieren. Kerken hebben dus een groot netwerk van kerkgangers die mogelijk ook vrijwilliger kunnen worden. Vrijwilligersorganisaties als Vluchtelingenwerk daarentegen moeten het doen met mensen die bewust kiezen om vrijwilligerswerk te doen. Kerkleden rollen gemakkelijk bij toeval in het vrijwilligerswerk.

Kerken hebben verder materiële middelen in de vorm van geld en gebouwen die ingezet worden voor de eigen organisaties, maar ook voor andere, maatschappelijke doeleinden. Het kerkgebouw bijvoorbeeld is niet primair voor vrijwilligerswerk bedoeld, maar kan er wel voor gebruikt worden. Kerken hebben daarnaast ook de beschikking over expertise in de vorm van professionele voorgangers en ondersteunende professionals van regionale of landelijke kerkverbanden.

Een laatste voordeel is dat kerken en kerkmensen werken vanuit overtuiging. Kerken hebben anders dan kaartclubs en sportverenigingen een specifieke missie voor de samenleving. De religieuze onderbouwing van maatschappelijke activiteiten geeft een sterke motivatie om tijd en geld aan ‘goede’ doelen te spenderen.

Dat religieuze overtuigingen sterk kunnen zijn, bewijst wel de inzet van Karel Vermeer en Jakob van den Heuvel voor de Cultuurcampus.

De initiatiefgroep die de Cultuurcampus vorm moet geven, bestaat uit vertegenwoordigers van de verschillende instellingen. Vermeer en Van den Heuvel zijn de enige twee vrijwilligers in het gezelschap. Hun religieuze overtuiging motiveert hen om vele honderden uren in dit project te stoppen.

Kortom, kerken hebben veel materieel kapitaal (geld en gebouwen), veel sociaal kapitaal (netwerken, contacten, vrijwilligers) en menselijk kapitaal (experts, motivatie) tot hun beschikking. Deze combinatie maakt kerken tot “knooppunten van kapitaal” dat kerkleden tot hun beschikking staat.

Dit is echter niet alles. Bekkers poneert dat het verband tussen kerkgang en geven van tijd en geld verklaard kan worden uit structurele en culturele factoren. Het netwerk en de waardenoriëntatie verklaart het gedrag. In kerken worden deze factoren echter aan elkaar gekoppeld door religieuze *framing*. Iemand die een kerkdienst meemaakt wordt op allerlei manieren geconfronteerd met een bepaalde waardenoriëntatie, zoals Bekkers het noemt. Op de informatietafel liggen folders en voorbeeldbrieven van Amnesty International, tijdens de dienst wordt een oproep gedaan om spullen in te leveren voor de rommelmarkt en in de preek en in het gebed wordt de kerkganger herinnerd aan de maatschappelijke taak van de christen. Alleen al door regelmatig de kerk te bezoeken, komt de bezoeker op allerlei manieren in contact met mogelijkheden en oproepen om maatschappelijk actief te zijn. Doordat dit in de context van de kerkdienst gebeurt, in het bijzonder door het gebed en de preek, worden deze maatschappelijke activiteiten onder religieuze spanning gebracht. Maatschappelijk actief zijn is niet alleen maar leuk of belangrijk, maar krijgt ook nog eens een religieuze lading. Deze ontstaat in het hart van de kerkelijke organisatie, in de religieuze activiteiten. De kerkdienst, het gebed en andere religieuze activiteiten dragen zo heel direct bij aan het ontstaan van een bepaald waarden- en handelingspatroon.

Een kerk combineert dus verschillende kapitaalvormen die met behulp van religieuze framing ingezet worden om maatschappelijk te handelen. Dit unieke karakter van de kerk zou een verklaring kunnen zijn voor het verband tussen regelmatige kerkgang en het geven van tijd en geld. Het zou tevens aan kunnen geven hoe belangrijk het kapitaal-concept kan zijn voor het verklaren van maatschappelijk handelen. Verder onderzoek naar de individuele effecten van de combinatie van kapitaal en religie is noodzakelijk voor een definitievere verklaring. Daarnaast is het de vraag hoe het karakter van de kerk als knooppunt van kapitaal verandert door het in de vorige paragrafen geconstateerde gebrek aan overbruggend sociaal kapitaal. De onderzoeken van Bekkers suggereren dat hier ook veranderingen optreden en dat de individuele waardenoriëntaties van mensen belangrijker worden voor het geefgedrag.

6.3.3 Uitgangspunten voor kerk zijn

Mijn onderzoek zal de nodige vragen oproepen over wat de nieuwe situatie voor de kerken betekent. Ik heb niet de illusie dat ik weet wat kerken moeten doen

- dat hangt zo sterk af van wat kerken willen bereiken - maar er zijn een aantal uitgangspunten die van belang kunnen zijn voor reflectie hierover en die ik hier wil aanstippen. De situatie in Leidsche Rijn toont bepaalde ontwikkelingen die zich vermoedelijk ook voordoen of gaan voordoen in andere contexten.

In het bijzonder denk ik dat *de lokale basis van kerken verder blijft afkalven*. De geografische organisatie van kerken heeft naar mijn mening zijn langste tijd gehad. Om relevant te zijn voor de moderne zoeker van inspiratie én voor de sociale infrastructuur is in ieder geval een niet-lokale aanpak nodig. Dit betekent overigens niet dat plaats in zijn geheel niet meer van belang is. De meeste mensen zullen het toch fijn vinden dat er bronnen voor inspiratie in de buurt gevonden kunnen worden. Kerkelijke betrokkenheid heeft echter steeds minder te maken met plaats en steeds meer met persoonlijke voorkeur.

Ik ga er verder van uit dat *de kerk als een vereniging van burgers om bepaalde doelen te bereiken relevant blijft*. Er is geen reden om te denken dat er alleen behoefte is aan vrijblijvende, losse varianten van religieuze beleving. Mensen zullen zich vermoedelijk blijven organiseren als "communities of common understanding", omwille van het kapitaal dat dit genereert, of omwille van de blijvende behoefte aan gemeenschap.

Dat betekent niet dat het traditionele verenigingsmodel voor kerken maatgevend moet blijven. Met name *om de maatschappelijke presentie vorm te geven zijn andere vormen beter geschikt*. De Britse sociologe Cameron (2003) denkt bijvoorbeeld aan commerciële organisaties die met een duidelijke *branding* religieuze diensten zullen leveren aan leden en consumenten op basis van persoonlijke voorkeur, waarbij spiritualiteit de bijdrage aan de samenleving is. Maar men kan ook denken aan religieus geïnspireerde organisaties die op professionele wijze (kerkelijke) vrijwilligers begeleiden, contacten met overheidsinstanties onderhouden en geïntegreerd zijn in de sociale infrastructuur.

Ten laatste *is het niet meer nodig om alleen 'algemene' activiteiten als maatschappelijke bijdrage te zien*. Ik heb eerder al wat gezegd over de religieuze vrijmoedigheid die Kerk Zijn en RijnWaarde zouden kunnen ontwikkelen en dit geldt ook voor andere kerken. Religieuze bijdragen zijn net zo goed maatschappelijke bijdragen aan de civil society. De vraag of deze bijdragen wenselijk zijn, is een kwestie van publiek debat, maar kerken kunnen het deelnemen aan dit debat op zichzelf al zien als een bijdrage aan de civil society.

Over de vraag welk model kerken in de toekomst zullen gebruiken om van belang te blijven in de civil society, kan ik onmogelijk iets zeggen. Het woord is aan religieuze entrepreneurs en geïnspireerde maatschappelijke activisten. Wel weet ik zeker dat de mogelijkheden om "vroom in de Vinex" te zijn - of dat nu een publieke, religieuze of maatschappelijke vroomheid is - lang niet uitgeput zijn. "In the towers of steel, belief goes on and on" (U2, *Heartland*).

Woordenlijst & Personen

Woorden

CGK Christelijke Gereformeerde Kerken

IKO InterKerkelijk Overleg Vleuten - De Meern, het oecumenisch overlegorgaan van de kerken in Vleuten en De Meern.

GKV Gereformeerde Kerken Vrijgemaakt

PKN Protestantse Kerk Nederland

SIW Stichting Integraal Welzijn, organisatie voor welzijn van de voormalige gemeente Vleuten - De Meern.

SMOL Stichting Maatschappelijke Ontwikkeling Leidsche Rijn, welzijnsorganisatie voor wijk 9.

wijk 9 Het oostelijke gedeelte van Leidsche Rijn. De officiële benaming is Leidsche Rijn.

wijk 10 Het westelijke gedeelte van Leidsche Rijn. Valt samen met de gemeentegrenzen van Vleuten - De Meern van voor de annexatie. De officiële benaming is Vleuten - De Meern.

Personen

Berg, Kees van den Pastor / opbouwwerker namens het protestantse deel van Kerk Zijn. Startte als predikant van de Gereformeerde Kerk van Vleuten - De Meern en werd later wijkpredikant van Leidsche Rijn-Oost

Bos, Klaas Pastor / opbouwwerker namens de katholieke zijde van Kerk Zijn.

Burgwal, Harald Cursusleider van de computercursus in De Hoef.

Cremer, Jantine Lid van RijnWaarde.

Groot, Els de Voorzitter van de kerkenraad van de Protestantse Wijkgemeente Leidsche Rijn-Oost.

Groot, Peter de Lid van De Hoef.

Harten, Jaap van Predikant van de Protestantse Wijkgemeente De Meern.

Heuvel, Jakob van de Projectgroeplid. Nauw betrokken bij de Cultuurcampus. Beheerder van De Hoef.

Klaveren, Wilma van Lid van het projectteam van RijnWaarde.

Maartens, Brigit Lid van het projectteam van RijnWaarde.

Meijboom, Mirjam Lid van de kerkenraad van de Protestantse Wijkgemeente Leidsche Rijn-Oost

Prins, Maarten Voorzitter van het projectteam van RijnWaarde

Rennings, Albert Projectgroeplid namens Leidsche Rijn. Voorzitter van de deel-parochieraad Leidsche Rijn-Oost.

Rust, Els Opbouwwerker van RijnWaarde. Lid van het projectteam van RijnWaarde.

Rust, Lodewijk Opbouwwerker van RijnWaarde. Lid van het projectteam van RijnWaarde.

Sluis, Bernard Directeur Centrum voor Kunstzinnige Vorming "De Vaart" ("de muziekschool") in Vleuten. Inspirator achter de Cultuurcampus.

Sterk, Jacco Lid van het dagelijks bestuur van het IKO.

Terpstra, Peter Lid van het projectteam van RijnWaarde.

Venneman, Marieke Lid van de kerkenraad van de Protestantse Wijkgemeente Leidsche Rijn-Oost.

Vermeer, Karel Voorzitter van de projectgroep van Kerk Zijn. Daarnaast actief in verenigingsleven en politiek van Vleuten - De Meern. Voorzitter van het Initiatief Cultuurcampus Vleuterweide.

Visser, Arie Pastoor van de rooms-katholieke parochie De Meern.

Wolthuis, Nico Lid van het projectteam van RijnWaarde. Predikant van de Gereformeerde Kerk Vrijgemaakt van Leidsche Rijn.

Methodische opmerkingen

“Au lieu de recevoir les idées de ces choses pures, nous les teignons de nos qualités et empreignons notre être composé de toutes les choses simples que nous contemplons.” – Blaise Pascal, Pensées

Ik baseer mijn dissertatie op etnografisch onderzoek dat ik heb uitgevoerd tussen januari 2002 en maart 2003. Ik heb gedurende dit onderzoek behoorlijk wat kwantitatief materiaal verwerkt, maar de nadruk ligt op materiaal dat met kwalitatieve methoden vergaard is. Ik heb in de paragrafen 1.2 en 2.3 al uitgelegd waarom ik voor deze focus op kwalitatief onderzoek heb gekozen. Ik wil hier nog een aantal opmerkingen plaatsen die samenhangen met deze keuze.

Mijn onderzoeksdata bestaan uit eigen observaties, interviews en gesprekken met betrokkenen, inhoudsanalyses van allerlei documenten (notulen van vergaderingen, visiedocumenten, boeken over Leidsche Rijn), kwantitatieve gegevens uit rapporten van de gemeente Utrecht en uit andere empirische onderzoeken naar Leidsche Rijn. In het begin van het onderzoek lag mijn focus op de twee kerkelijke projecten. Ik wilde achterhalen waar de projecten zelf het centrum van hun missie voor de samenleving zien en hoe zij in het netwerk van de civil society gesitueerd zijn. Vanuit deze focus heb ik het onderzoek uitgebouwd. Ik heb uitgebreider studie gemaakt van enkele specifieke initiatieven van RijnWaarde en Kerk Zijn, waaronder de alpha-cursus en de Cultuurcampus, die in het bijzonder voorbeelden zijn hoe deze projecten hun bijdrage aan de samenleving zien.

De keuze om bepaalde thema's van onderzoek uit te diepen is op een inductieve manier tot stand gekomen. Ik ben mij ervan bewust dat de persoon van de onderzoeker in dit proces een grote rol speelt. De selectie van te onderzoeken thema's komt tot stand in een voortdurende reflectie op en interpretatie van de data, waarbij datgene wat je zoekt vooraf niet gegeven is, maar langzamerhand duidelijk wordt. Dat betekent niet dat de selectie afhankelijk is van de willekeur van de onderzoeker. Zo interpreteer ik oecumene als een contextuele vorm van een civil society-ideaal omdat betrokkenen zelf aangeven dat oecumene centraal

staat in de maatschappelijke missie van Kerk Zijn. Daarbij is de onderzoeker ook afhankelijk van de eigenaardigheden van het onderzoeksveld. Bijvoorbeeld de manier waarop ik toegang heb gekregen tot Kerk Zijn (zie p. 4.2.3) is van groot belang geweest voor mijn onderzoek, omdat ik in korte tijd in contact kwam met alle mensen die het beleid van Kerk Zijn vorm gaven en op de hoogte kwam van informatie die ik anders over het hoofd had kunnen zien. Ook het verschil in organisatie tussen Kerk Zijn en RijnWaarde is van belang geweest. Rondom Kerk Zijn bestaat een veel groter formeel circuit dan rondom RijnWaarde. Hoewel ik zowel bij Kerk Zijn als RijnWaarde regelmatig aanwezig was bij ‘gewone’ activiteiten, is in mijn beschrijving van Kerk Zijn de invloed van officiële visies en formele besluiten veel duidelijker aanwezig. In de beschrijving van RijnWaarde staat de concrete interactie waarbij ik als onderzoeker zelf betrokken was, veel meer centraal.

Hiermee komen we bij een tweede aspect van het persoonlijke karakter van etnografisch onderzoek. De onderzoeker is ook een participant die een positie heeft in het gebeuren dat hij beschrijft. Dit is in het bijzonder van belang voor onderzoek naar religieuze groepen, omdat de betrokkenen de onderzoeker op basis van zijn of haar eigen overtuigingen een positie toekennen. Zo werd ik in eerste instantie door sommigen binnen Kerk Zijn gezien als een protestantse vicaris (hulpdominee) omdat ik een afgestudeerd theoloog was, afkomstig van een bekende protestantse theologische faculteit. Ook werd ik door mensen binnen RijnWaarde herkend als “een van hen”, omdat ik een evangelische achtergrond heb. De allereerste keer dat ik op een bijbelkring van RijnWaarde was, werd deze achtergrond al gepeild toen bleek dat ik de meeste liederen die gezongen werden uit mijn hoofd kon meezingen. Ook bij Kerk Zijn werd ik al snel als gelovige (h)erkend, omdat waar je vandaan komt en naar welke kerk je vroeger ging een belangrijk onderwerp van gesprek was voor deze nieuwbouwbewoners. Ik vertelde dus regelmatig dat ik in Utrecht naar een SOW-gemeente (tegenwoordig PKN-gemeente) ging. Als gelovige onderzoeker in een religieuze groep speelde ik een dubbele rol, zowel bij Kerk Zijn als RijnWaarde. Ik herkende me in de woorden van Peter Versteeg, die verslag doet over zijn onderzoek in een evangelische Vineyard kerk:

“There is a self-evident fellow feeling between people who share the same beliefs and are part of the same group, and this affirmed me both as believer and as researcher” (Versteeg, 2001)

Wat betekent dit voor mijn onderzoek? Ik denk dat de eigen religieuze positie van de onderzoeker verschil maakt, maar dat dit de conclusies niet fundamenteel beïnvloedt. Ik noem een voorbeeld. Op pagina 149 e.v. beschrijf ik een avond waarop ik zelf de loop van de gebeurtenissen mede bepaal. Tijdens een gebedsmoment vraag ik bepaalde mensen of voor hen niet ook gebeden moet worden. Uiteindelijk word ik zelf uitgenodigd om te bidden en dat doe ik ook. Ik ben op dat moment aanwezig als gelovige, participant, theologische professional én onderzoeker. Hoewel ik hier dus niet alleen als onderzoeker aanwezig ben, betekent

dit niet dat ik mijn rol als onderzoeker kwijtraak. Hoogstens kan ik zeggen dat de gebeurtenissen die door mijn ingrijpen plaatsvonden van belang waren voor mijn begrip van gebed als een ritueel dat *religieuze framing* (zie p. 155) mogelijk maakt. Maar ik zou dit ook op andere momenten op het spoor hebben kunnen komen. Mijn onderzoek in twee tradities waar ik thuis in ben had voor- en nadelen. Een groot voordeel was dat ik heel snel op de hoogte was van alle theologische fijnzinnigheden die een rol spelen in beide projecten. Een nadeel was dat ik merkte dat de verbazing over wat ik observeerde soms afwezig was en me minder opmerkzaam maakte. Er is echter geen eenduidige relatie tussen het onderzoek en de levensbeschouwelijke achtergrond van de onderzoeker. In elk etnografisch onderzoek geldt dat de onderzoeker zich bewust moet zijn van de invloed die de eigen positie op het onderzoek heeft. De onderzoeker moet de voordelen van de eigen positie benutten en de nadelen proberen te compenseren. Ik meen dat ik beide in mijn onderzoek zoveel mogelijk heb gedaan.

English summary

The title of this book translates as “Pious in the Vinex. Church and civil society in Leidsche Rijn.” It describes my research on church and civil society in the suburb of Leidsche Rijn, located in the centre of the Netherlands near the city of Utrecht. Leidsche Rijn is still under construction. It constitutes the largest building project in the Netherlands and is part of a plan by the Dutch government to build 635,000 houses between 1995 and 2005, the so-called Vierde Nota Ruimtelijke Ordening Extra or “Vinex”. The Vinex-location Leidsche Rijn will consist of 30,000 new houses with 80,000 new residents by 2015. Leidsche Rijn is being built on the property of the former municipality Vleuten - De Meern. At the start of the project in 1999, Leidsche Rijn already had 20,000 residents, mostly living in two villages forming the municipality Vleuten - De Meern. For more than one year I participated in two church building projects in Leidsche Rijn: the evangelical reformed RijnWaarde and the ecumenical mainline Kerk Zijn in Leidsche Rijn (“Being Church in Leidsche Rijn”). RijnWaarde was started by three conservative reformed churches located in Utrecht and a nearby village. Kerk Zijn was founded by the protestant and Roman Catholic churches of Vleuten - De Meern.

The theoretical framework of my research is based on the concepts of civil society and social capital. I identify four perspectives in the current civil society-debate. These perspectives are distinguished on the basis of their different expectations of the productions of civil society: communicative rationality, diffusion of power, solidarity or social capital. The four perspectives can be placed in a matrix, outlining (1) civil society as a public or a social domain and (2) civil society as a normative or descriptive term. I give an overview of the debate on civil society, discussing several important civil society theorists, such as Jürgen Habermas, Charles Taylor, Robert Putnam, Bob Edwards and Michael Foley. Figure A shows the civil society matrix. It further categorises the discussed theorists in terms of their view on civil society.

In my research the social capital perspective is dominant. I use the definition of James Coleman (1988): social capital is defined by its function as a potentiality that inheres in the structure of relations between actors. In the concluding chapter I explore the question how social capital relates to normative definitions of civil society. I define civil society as follows:

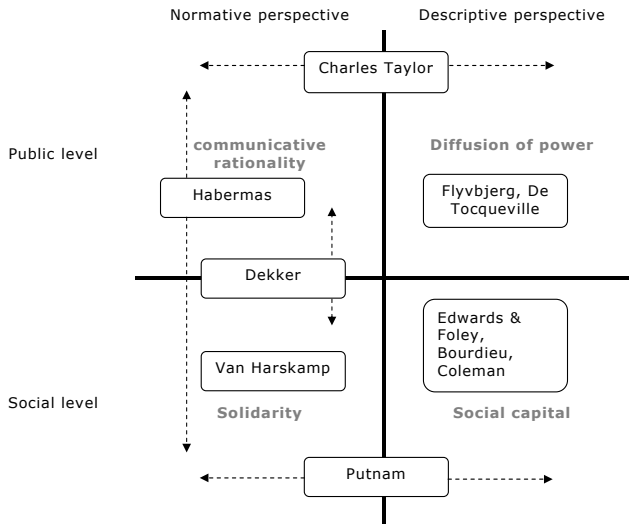


Figure A: four perspectives on civil society

In a minimal sense, civil society is a network of associations of citizens that try to achieve common goals set by themselves. This network can be distinguished, but not separated from the domains of state, market and the private sphere. In a stronger sense, civil society promotes the 'civility' of society by strengthening communicative action, solidarity and the diffusion of power.

Civil society is a part of the broader social infrastructure. In theory, it is connected to the other domains of society: the market, the state, and the private sphere (see figure B).

In Leidsche Rijn we see two different models of civil society and social infrastructure. In the villages Vleuten and De Meern a civil society already existed, in which the churches played a relatively important role. For instance, the churches built two community centres which served the local population by providing space for associations, health care etc. The churches were part of the social infrastructure of Vleuten - De Meern; they were connected to the relevant persons and institutions that defined what was going on in the local social infrastructure. This all changed when the construction of the new suburb began. Vleuten - De Meern lost its independence, political power was transferred to the city of Utrecht, and a complete new social infrastructure started to develop with the coming of the new suburb.

An important difference between the old and the new social infrastructure is the dominance of the government in providing social functions, such as schooling

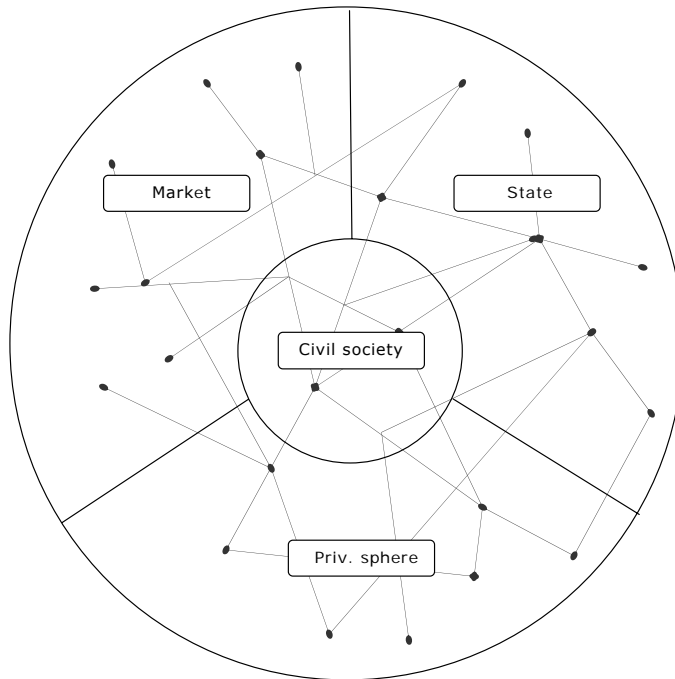


Figure B: the social infrastructure

and health care. In the suburb the churches and possibly other civil society organisations are poorly connected to the social infrastructure and experience a social vacuum. The new social infrastructure leaves little room for these organisations to participate. This phenomenon can be identified as the “dissolution of civil society” (Dekker, 2002): the process by which social functions formerly performed by civil society are transferred to other societal domains. In Leidsche Rijn, the dissolution process seems to have come to completion.

Despite the situation in Leidsche Rijn, the two church building projects still have their own ideas on how to participate. RijnWaarde focuses on the development of a personal lifestyle in which faith in Jesus Christ plays a central role. It sees presenting the gospel to all new suburbians as its primary contribution. To fulfil this mission, RijnWaarde developed several initiatives to promote a healthy Christian lifestyle, the most important one being an alpha course. Kerk Zijn has a double focus: it wants to contribute both socially and spiritually. One of the initiatives by Kerk Zijn is the Cultuurcampus (“Culture Campus”), a cooperation of various social partners, such as the music school, centres for health care and a secondary school. Kerk Zijn wants to help people to meet each other and, in the

process, develop new ways of being a church that fit the residents of Leidsche Rijn.

The participation of Kerk Zijn in the Cultuurcampus is based on the social capital derived from the connections of its churches to the old social infrastructure. The principal of the music school of Vleuten asked Karel Vermeer, the chairman of Kerk Zijn and a well-known figure in the local civil society of Vleuten - De Meern, to work together in developing the Cultuurcampus. They invited other social partners to join, and started a committee to work out the plan's details. Vermeer became the chairman of this Cultuurcampus-project as well. The churches were considered logical and trustworthy partners for this project.

Karel Vermeer and Bernard Sluis are typical examples of what I call "rooted cosmopolitans", based on a distinction Merton (1957) makes between "local influentials" and "cosmopolitans". According to Merton, there are two types of influential people in a local situation, such as a village. Local influentials base their influence on who they know (e.g. politicians), while cosmopolitans base their influence on expert knowledge (e.g. physicians). Sluis, Vermeer and other persons in Vleuten - De Meern combine these two types: they are rooted in the local social infrastructure and have access to expert knowledge because of education or training. These rooted cosmopolitans enable projects like the Cultuurcampus.

At first, the churches had a large share in the project, but quickly a conflict arose within Kerk Zijn about the manner of deploying the available capital. Not all participants in Kerk Zijn saw the Cultuurcampus as the best way to accomplish the mission of Kerk Zijn. An important source of conflict concerned the definition of ecumenical cooperation. Sluis and Vermeer saw spirituality and the development of new, ecumenical forms of church life as an essential part of the Cultuurcampus. This was a bridge too far for the churches of Vleuten and De Meern, who rather kept the status quo between Protestants and Roman Catholics. This internal conflict resulted in minimal participation in the Cultuurcampus.

Two conclusions can be drawn from the case of the Cultuurcampus: (1) Social capital enables participation in the social infrastructure and / or civil society, but also defines the limits of participation. The social capital embedded in the cooperation of the Roman Catholic and protestant churches of Vleuten - De Meern made the Kerk Zijn project and the Cultuurcampus possible, but also limited how far Kerk Zijn could go. (2) Views on ecumenical cooperation were contextual versions of civil society-ideals in this case, because they motivated and delineated the public mission of Kerk Zijn.

The religious mission of RijnWaarde to present the gospel can also be seen as a contextual ideal of civil society. One of the main initiatives of RijnWaarde is the alpha course. In this course, the major principles of Christian belief are presented in fifteen evenings. Each evening starts with a meal and much attention is given to create an informal atmosphere in which the participants can explore and discuss

what is presented to them. To RijnWaarde the alpha course is a contribution to society, because it makes the transforming power of the Christian faith available to people. In one of the courses I attended, a few intense moments of prayer arose, which were instrumental in changing the lifestyle of some participants.

We can conclude the following: (1) Religious views can again be understood as contextual versions of civil society ideals. RijnWaarde sees promoting a Christian lifestyle as its primary contribution to society. (2) The alpha course can be seen as a way to produce social capital mediated by religious ritual. Prayer in particular was crucial to the development of relationships among the participants of the course. The question arises whether the alpha course and other religious meetings can be seen as driving forces of social capital: religious rituals create collective identities and produce and sustain social capital every time they are performed.

From my research we can derive several conclusions that are important to the theoretical discussions about civil society, church and social capital. First, it is to be expected that the 'traditional' civil society as an integrated and significant part of the social infrastructure will not develop in Leidsche Rijn. The new social infrastructure is fundamentally different from the social configuration that existed in Vleuten - De Meern. For the churches this means they have less access to social capital, especially to its bridging form (Putnam, 2000). Civil society organisations that want to remain significant to the larger social infrastructure will need to base their activities on other forms of capital, e.g. human and economical capital. Another conclusion is that the view held by many sociologists that the existence of social capital has a beneficial effect on civil society cannot be maintained. Social capital is a neutral force with differing consequences. It enables but also limits the public participation of, for example, churches, depending on who has the power to decide how the available social capital will be deployed. A third conclusion is that the distinction made in civil society theory between religious and socio-cultural functions is questionable. Dividing the mission of these projects in a socio-cultural and a religious part, in which only the former can be seen as a contribution to society, does not do justice to the views of the two projects. They both take their religious activities to be important contributions, inseparable from the whole of their public mission. Any researcher of civil society must take these contextual perspectives on civil society seriously, for two reasons: (1) Without an understanding of these perspectives a researcher cannot understand the dynamics of civil society. The contextual definitions are of much greater importance for the happenings in the empirical field than the definitions that reside in the researcher's mind. (2) Why would a researcher know better what civil society is than the civil society organisations themselves? Defining civil society is not solely the task of the researcher.

On the basis of my research I propose to conceptualise civil society according to Charles Taylor's model. This model offers an interesting starting point to see religious contributions as contributions to civil society and to incorporate Decker's thesis of the dissolution of civil society. Taylor sees churches and other

civil society organisations as communities of common understanding that bind people with the same views of the good society together and connect them to the democratic decision-making process. Religious groups can fully participate in the public sphere, contributing their religious understanding of society. Social capital remains of importance, but not necessarily as the primary source of power for civil society organisations. Churches that want to remain socially relevant will need to develop “innovative forms of contact and commitment” (Davie, 2002). For instance, religiously inspired professional organisations or spiritual centres that see their religious traditions as their primary contribution to society may be better equipped to participate in the social infrastructure.

Auteursregister

Ammerman, Nancy, 37
Atzema, Oedzge, 53

Bekkers, René, 173
Bellah, Robert, 37
Bourdieu, Pierre, 27
Busse, Sarah, 32

Cameron, Helen, 164, 176
Casanova, José, 35
Coleman, James, 24, 160

Davie, Grace, 159
Dekker, Gerard, 48
Dekker, Paul, 20, 32
dubbele doelstelling, 82

Edwards, Bob, 4, 29

Flyvbjerg, Bent, 17
Foley, Michael, 4, 29

Giddens, Anthony, 171
Greeley, Andrew, 29

Habermas, Jürgen, 11, 34
Harskamp, Anton van, 22, 167
Hart, Joep de, 32, 172
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 15
Heitink, Gerben, 104
Hunt, Stephen, 146

Koopmans, Ruud, 34

Locke, John, 15

Merton, Robert, 112

Montesquieu, 15

Putnam, Robert, 19, 28, 37, 161

Rousseau, Jean-Jacques, 16

Schouten, Ronald, 147
Stoffels, Hijme, 104

Taylor, Charles, 14, 34, 38, 169
Tocqueville, Alexis de, 18

Versteeg, Peter, 135, 182

Bibliografie

- Aartsbisdom Utrecht: Adviescommissie Pastorale Organisatie (2002). Ontwikkeling van kerkelijke presentie in Vleuten, De Meern en Leidsche Rijn. Evaluatie en advies. Aartsbisdom Utrecht: Adviescommissie Pastorale Organisatie. Rapport van de Diocesane Commissie Leidsche Rijn.
- Ammerman, Nancy Tatom (1997). *Congregation and Community*. Rutgers University Press, New Brunswick.
- Andriessen, Hans Paul (2003a). Geloofwaardigheid Lenting staat op het spel. *Utrechts Nieuwsblad*. 14 september 2003.
- Andriessen, Hans Paul (2003b). Gemeente in spagaat tussen markt en publieke taak. In Berenschot, Universiteit Utrecht en het Utrechts Nieuwsblad (2003).
- AT Osborne, Universiteit Utrecht en het Utrechts Nieuwsblad (2004). Het pionieren voorbij. *Leidsche Rijn Monitor* 2004. AT Osborne, Universiteit Utrecht en het Utrechts Nieuwsblad.
- Atzema, Oedzge (2002). Problemen blijven. Bevolking en leefsituatie in Leidsche Rijn. In Berenschot, Universiteit Utrecht en het Utrechts Nieuwsblad (2002).
- Atzema, Oedzge, Hooimeijer, Pieter, Schutjens, Veronique (2001). Niet beter, wel duurder. Bevolking en leefsituatie in Leidsche Rijn. In Berenschot, Universiteit Utrecht en het Utrechts Nieuwsblad (2001), pag. 7-32.
- Bekkers, René (2000). Kerkklidmaatschap en participatie in vrijwilligerswerk. Een kwestie van psychologische dispositie of sociale organisatie? *Sociologische Gids*, 47(4):268-292.
- Bekkers, René (2002). Giften van gereformeerden aan maatschappelijke doelen in Nederland. *Sociologische Gids*, 49(4):386-408.
- Bekkers, René (2003). Special: De bijdragen der kerckelijken. In Theo N. M. Schuyt, red., *Geven in Nederland 2003: Giften, legaten, sponsoring en vrijwilligerswerk*. Bohn Stafleu - Van Loghum, Houten, Mechelen.

- Bekkers, René, de Graaf, Nan Dirk (2002). Verschuivende achtergronden van verenigingsparticipatie in Nederland. *Mens en Maatschappij*, 77(4):338–360.
- Bellah, Robert N. (1985). *Habits of the heart. Individualism and commitment in American life*. University of California Press, Berkeley, California.
- Bellah, Robert N. (1998). Religion and legitimation in the American republic. *Society*, 35(2):193–201.
- Berenschot, Universiteit Utrecht en het Utrechts Nieuwsblad (2000). Viva vinex? Leidsche Rijn Monitor 2000. Berenschot, Universiteit Utrecht en het Utrechts Nieuwsblad.
- Berenschot, Universiteit Utrecht en het Utrechts Nieuwsblad (2001). Op tijd naar kwaliteit. Leidsche Rijn Monitor 2001. Berenschot, Universiteit Utrecht en het Utrechts Nieuwsblad.
- Berenschot, Universiteit Utrecht en het Utrechts Nieuwsblad (2002). Naar realistische ambities. Leidsche Rijn Monitor 2002. Berenschot, Universiteit Utrecht en het Utrechts Nieuwsblad.
- Berenschot, Universiteit Utrecht en het Utrechts Nieuwsblad (2003). Vijf jaar Leidsche Rijn. Leidsche Rijn Monitor 2003. Berenschot, Universiteit Utrecht en het Utrechts Nieuwsblad.
- Berger, Peter L. (1969). *The Sacred Canopy: Elements of a sociological Theory of Religion*. Doubleday Anchor, Garden City.
- Bourdieu, Pierre (1989). *Opstellen over smaak, habitus en het veldbegrip*. Van Gennepe, Amsterdam. Onder redactie van Dick Pels.
- Bruce, Steve (2002). Praying alone? Church-going in Britain and the Putnam thesis. *Journal of Contemporary Religion*, 17(3):317–328.
- Busse, Sarah (2001). Post-soviet social capital: Evidence from ethnography. Presented at American Sociological Association Annual Meeting August 2001.
- Cameron, Helen (2003). The decline of the church in England as a local membership organization: Predicting the nature of civil society in 2050. In Grace Davie, Paul Heelas, Linda Woodhead, red., *Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures*, Theology and religion in interdisciplinary perspectives series. Aldershot: Ashgate, Cambridge.
- Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press, Chicago.
- Centraal Bureau voor de Statistiek (). CBS statline. Centraal Bureau voor de Statistiek. <http://statline.cbs.nl>.

- Chambers, Paul (2001). Factors in church growth and decline. Unpublished PhD thesis, University of Wales.
- Coleman, James S. (1988). Social capital in the creation of human capital. *American Journal of Sociology*, 94(Supplement: Organizations and Institutions: Sociological and Economic Approaches to the Analysis of Social Structure):S95–S120.
- Coleman, James S. (1990). *Foundations of Social Theory*. The Belknap Press of Harvard University Press, London, England.
- Davie, Grace (2001a). Global civil religion: An European perspective. *Sociology of Religion*, 62(4):455–473.
- Davie, Grace (2001b). The persistence of institutional religion in modern Europe. In Linda Woodhead, Paul Heelas, David Martin, red., *Peter Berger and the Study of Religion*. Routledge, London.
- Davie, Grace (2002). Praying alone? Church-going in Britain and social capital. A reply to Steve Bruce. *Journal of Contemporary Religion*, 17(3):329–334.
- Dekker, Gerard, de Hart, Joep, Peters, Jan (1997). *God in Nederland. 1966-1996*. Anthos, Amsterdam.
- Dekker, Gerard, Peters, J.W.M. (1989). *Gereformeerden in meervoud : een onderzoek naar levensbeschouwing en waarden van de verschillende gereformeerde stromingen*. Kok, Kampen.
- Dekker, Paul, red. (1994). *Civil Society: verkenningen van een perspectief op vrijwilligerswerk*. Nr. 1 in Civil society en vrijwilligerswerk. Sociaal Cultureel Planbureau, Rijswijk.
- Dekker, Paul (1999a). De civil society als kader van onderzoek. In Dekker (1999b).
- Dekker, Paul, red. (1999b). *Vrijwilligerswerk vergeleken. Nederland in internationaal en historisch perspectief*. Nr. 3 in Civil society en vrijwilligerswerk. Sociaal Cultureel Planbureau, Rijswijk.
- Dekker, Paul (2002). *De oplossing van de civil society*. Sociaal Cultureel Planbureau, Rijswijk.
- Dekker, Paul, de Hart, Joep (2002). Het zout der aarde: Een analyse van de samenhang tussen godsdienstigheid en sociaal kapitaal in Nederland. *Sociale wetenschappen*, 45(1):45–61.
- Eberly, Don E. (2000). The meaning, origins, and applications of civil society. In Don E. Eberly, red., *The Essential Civil Society Reader. Classic Essays in the American Civil Society Debate*. Rowman and Littlefield, Oxford.

- Edwards, Bob, Foley, Michael W. (1996). The paradox of civil society. *Journal of Democracy*, 7(3):38–52.
- Edwards, Bob, Foley, Michael W. (1998). Civil society and social capital beyond Putnam. *American Behavioral Scientist*, 42(1):124–140.
- Edwards, Michael (2004). *Civil Society*. Polity Press, Cambridge.
- Flyvbjerg, Bent (1998a). Habermas and Foucault: Thinkers for civil society? *British Journal of Sociology*, 49(2):210–233.
- Flyvbjerg, Bent (1998b). *Rationality and Power. Democracy in Practice*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Gemeente Utrecht: Bestuursinformatie (). Gemeente Utrecht: Bestuursinformatie. <http://www.onderzoek.utrecht.nl>.
- Gemeente Utrecht: Bestuursinformatie (2002a). Leidsche rij in cijfers. Utrecht Monitor Bericht. Gemeente Utrecht: Bestuursinformatie.
- Gemeente Utrecht: Bestuursinformatie (2002b). Wijken Monitor 2002. Gemeente Utrecht: Bestuursinformatie.
- Gemeente Utrecht: Bestuursinformatie (2003a). Gemeente Utrecht: Bestuursinformatie.
- Gemeente Utrecht: Bestuursinformatie (2003b). Utrecht Monitor 2003. Gemeente Utrecht: Bestuursinformatie.
- Gemeente Utrecht: Bestuursinformatie (2004). Utrecht Monitor 2004. Gemeente Utrecht: Bestuursinformatie.
- Gemeente Utrecht: Bestuursinformatie (2005a). Utrecht Monitor 2005. Gemeente Utrecht: Bestuursinformatie.
- Gemeente Utrecht: Bestuursinformatie (2005b). Wijken Monitor 2005. Gemeente Utrecht: Bestuursinformatie.
- Gemeente Utrecht: Projectbureau Leidsche Rijn (1997). Ontwikkelingsvisie Leidsche Rijn Utrecht. Gemeente Utrecht: Projectbureau Leidsche Rijn.
- Gemeente Utrecht: Projectbureau Leidsche Rijn (2003a). Ambitieuus en realistisch. Actualisatie ontwikkelingsvisie 2003. Gemeente Utrecht: Projectbureau Leidsche Rijn.
- Gemeente Utrecht: Projectbureau Leidsche Rijn (2003b). Gebiedsanalyse Leidsche Rijn Vleuten-De meern. Gemeente Utrecht: Projectbureau Leidsche Rijn. Concept, t.b.v. mini-conferentie 3 april 2003.

- Gemeente Utrecht: Stichting Maatschappelijke Ontwikkeling Leidsche Rijn (2001). Islam onbekend maakt moslim onbemind. Moslims Leidsche Rijn willen bruggen slaan. Gemeente Utrecht: Stichting Maatschappelijke Ontwikkeling Leidsche Rijn. *Onder Handen*, nr. 1 (december): 7- 9.
- Gemeente Utrecht: WistUdata / Bestuursinformatie (). Wistudata. Gemeente Utrecht: WistUdata / Bestuursinformatie. <http://utrecht.buurtmonitor.nl>.
- Gemeente Vleuten - De Meern: Initiatiefgroep Cultuurcampus Vleuterweide (2000). Handboek Initiatief Cultuurcampus Vleuterweide. 'Het cultureel kloppend hart'. Cultuurcampus Vleuterweide. Gemeente Vleuten - De Meern: Initiatiefgroep Cultuurcampus Vleuterweide.
- Gemeente Vleuten-De Meern (1997). Structuurschets Vleuten-De Meern. Gemeente Vleuten-De Meern.
- Giddens, Anthony (1990). *The Consequences of Modernity*. Polity Press, Cambridge.
- Granovetter, Mark (1985). Economic action and social structure: The problem of embeddedness. *American Journal of Sociology*, 91(3):481-510.
- Greeley, Andrew (1997). Coleman revisited. *American Behavioral Scientist*, 40(5):587-595.
- Habermas, Jürgen (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, vol. 2. Suhrkamp, Frankfurt.
- Habermas, Jürgen (1992). *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Harskamp, Anton van (2001). Civil society: Noodzakelijk, onduidelijk en altijd omstreden. Aantekeningen over de problematiek en bruikbaarheid van het begrip. Werkdocument t.b.v. onderzoeksgroep civil society.
- Harskamp, Anton van (2003). *Van fundi's, spirituelen en moralisten : over civil society en religie*. Kok, Kampen.
- Hart, Joep de (1999). Godsdienst, maatschappelijke participatie en sociaal kapitaal. In Dekker (1999b).
- Heitink, Gerben, Stoffels, Hijme, red. (2003). *Niet zo'n kerkganger. Zicht op buitenkerkelijk geloven*. Ten Have, Baarn.
- Herbert, David (2003). *Religion and civil society. Rethinking public religion in the contemporary world*. Ashgate, Aldershot.
- Hunt, Stephen (2003). The alpha programme: Some tentative observations of state of the art evangelism in the uk. *Journal of Contemporary Religion*, 18(1):77 - 93.

- Kerk Zijn (1998). Je thuis voelen. Kerk-zijn in Leidsche Rijn. Kerk Zijn. Ongeda-
teerde folder, uitgegeven door Kerk Zijn in Leidsche Rijn.
- Kerk Zijn (1999). Welkom in Leidsche Rijn. Informatieboekje. Kerk Zijn. Uitgave
Langerak/Parkwijk.
- Kerk Zijn (2001). Welkom in Leidsche Rijn. Informatieboekje. Kerk Zijn. Uitgave
Langerak/Parkwijk.
- Kerk Zijn: Bestuurlijke Werkgroep "Kerken in Leidsche Rijn" (1996). Rapport
betreffende de bevindingen van de werkgroep met conclusies en aanbevelingen.
Kerk Zijn: Bestuurlijke Werkgroep "Kerken in Leidsche Rijn".
- Kerk Zijn: Werkgroep opbouw geloofsgemeenschap Leidsche Rijn (1998). Kerk
zijn in Leidsche Rijn. Visie, plan, organisatie. Kerk Zijn: Werkgroep opbouw
geloofsgemeenschap Leidsche Rijn.
- Koopmans, Ruud (1994). Paal en perk aan een bezweringsformule: naar een
empirische invulling van de civil society. In Dekker (1994), pag. 283-311.
- Kunneman, H. (1985). *Habermas' theorie van het communicatieve handelen. Een samen-
vatting*. Boom, Meppel.
- Loderichs, Mark (2001). Leidsche rijn Utrecht. Waar mensen plezierig wonen en
werken. Gemeente Utrecht: Projectbureau Leidsche Rijn.
- Merton, Robert K. (1957). *Social Theory and Social Structure. Revised and Enlarged
Edition*. The Free Press, New York.
- Nisbet, Robert A. (1962). *Community and Power*. Galaxy books, Oxford University
Press, New York. Oorspronkelijk "The Quest for Community".
- Putnam, Robert D. (1995). Bowling alone: America's declining social capital.
Journal of Democracy, 6(1):65-78.
- Putnam, Robert D. (2000). *Bowling Alone: the collapse and revival of American com-
munity*. Simon & Schuster, New York.
- Schouten, Ronald (2003). Rituals of renewal. The Toronto Blessing as a ritual
change of contemporary Christianity. *Journal of Ritual Studies*, 17(2):25-34.
- Seligman, Adam B. (1998). Between public and private. *Society*, 35(3):28-36.
- Smidt, Corwin (1999). Religion and civic engagement: A comparative analysis.
Annals of the American Academy of Political and Social Science, 565:176-193.
- Sociaal en Cultureel Planbureau (2005). De sociale staat van Nederland 2005.
Sociaal en Cultureel Planbureau.

- Spaan, W., Boer, J. den, Kramer, B. (2001). Grenzen stellen, gezinszin bevorderen. Tussenrapportage. Arnhem: Reinoud Adviesgroep.
- Spangenberg, Philip (1995). Masterplan Leidsche Rijn. Gemeente Utrecht: Projectbureau Leidsche Rijn.
- Taylor, Charles (1995). *Philosophical Arguments*. Harvard University Press, London.
- de Tocqueville, Alexis (1994). *Democracy in America*, vol. 1 en 2 van *Everyman's Library*. Alfred A. Knopf, New York.
- Versteeg, Peter (2001). *Draw me close. An ethnography of experience in a Dutch charismatic church*. VU university press, Amsterdam.
- Wijkraad Leidsche Rijn en Wijkraad Vleuten-De Meern (2004). De buurt (ont)moet! wijkraadpleging interculturalisatie. Wijkraad Leidsche Rijn en Wijkraad Vleuten-De Meern. Via www.leidscherijn.nl, geraadpleegd 14 juli 2005.
- Wood, James R., Bloch, Jon P. (1995). The role of church assemblies in building a civil society: The case of the united methodist general conference's debate on homosexuality. *Sociology of Religion*, 56(2):121-136.