

Het evangelikalisme als de toekomst van een ‘illusie’?¹

Een evolutionistisch perspectief

Durk Hak

Summary

I conclude a) that the stage of religion Bellah in his evolutionary classification dubbed modern religion has resulted in secularization, unchurched, and unbelief, and b) concurring with Bellah that the soteriologies of both historic and early-modern Christianity are not satisfactory any longer to post-industrial Christians, as the belief in both salvation by a bookkeeping godhead and the pre-destination by a sovereign one has eroded. Instead of Bellah's *modern religion* Evangelicalism appears to be truly modern: the believers' voluntary decisions to accept Jesus Christ as their redeemer satisfies. Evangelicalism is seen as a family of denominations and congregations with a shared hard core consisting of a) the acceptance of Jesus Christ as saviour; b) personal conversion; c) to reach out to the world, and d) the bible as God's word ('inerrant in matters of faith and practice'). Apart from Evangelicalism, a 'reformatory' reaction in historic and early-modern Christian denominations and congregations is observed; these 'reformatives' purport to restore the ancient orthodox and orthopraxis. Although Evangelicalism is supposed to be more instrumental to modern religious men's needs for well-being than earlier variants of Christianity, *i.e.* has the greater adaptive capacity, we cannot yet foresee the consequences of further institutionalization and/or oligarchy formation in Evangelical denominations/congregations; neither can we predict the effects of the coming generations of evangelic academics and academic evangelical theologians.

1. Inleiding en onderzoeksvraag

In zijn inmiddels klassieke opstel over de evolutie van godsdienst, *Religious Evolution*, weerspreekt Robert Bellah (1970; [1964]) de vrij algemeen geaccepteerde veronderstelling dat *moderne* mensen gesecculariseerd, materialistisch en ongodsdienstig zouden zijn. Wel stelt hij dat de *historische* en *vroegmoderne* varianten van godsdienst voor hen minder acceptabel zijn geworden. Het leven is sedert de jaren zestig van de vorige eeuw voor de individualistische, *moderne* godsdienstige 'stadsbewoners' meer dan ooit te voren een zoektocht geworden. Deze *moderne* gelovigen hebben behoefte aan *moderne* godsdienstige normen en waarden, en de *moderne* godsdienstige organisatie die deze normen en waarden draagt, moet open zijn met weinig of geen censuur en

controle. *Moderne godsdienst* kenmerkt zich door een diversiteit aan de godsdienstige symbolen, handelingspatronen en organisatievormen.

Voor *moderne* gelovigen, aldus Bellah, is de tegenstelling tussen het leven *hic et nunc* en het leven na de dood verdwenen. De 'god is dood-theologie' vormt een goede illustratie van het geradicaliseerde karakter van de *moderne* theologie. De uitspraak van Tom Paine 'My mind is my church', en die van Thomas Jefferson: 'I am a sect myself' wierpen hun schaduw vooruit wat betreft de aard en binding aan de organisatie. *Moderne* christenen sluiten zich aan bij seculiere maatschappelijke groeperingen en positioneren zich tegenover conservatieve christenen en de maatschappelijke *status quo*. *Moderne* christenen willen het koninkrijk der hemelen al op aarde realiseren, waarbij begrippen als recht en gerechtigheid voor de armen en verdrukten, en goed rentmeesterschap over de aarde een sleutelrol toekomt. Er is dan ook wel spottend gesproken over het hiernumaals van de 'horizontalistische' christenen.

In de jaren tachtig van de vorige eeuw wordt al zichtbaar dat Bellahs *moderne godsdienst* uitloopt op kerkverlating, 'ietsisme' en ongelooft en het Nieuwe Tijdsdenken. De *moderne* theologie is nauwelijks nog een factor van betekenis (zie ook Hellemans, 2004; 2005). De vraag is dan ook of Bellahs stadium van *moderne godsdienst* niet is doodgelopen², en of een andere variant van het christendom kan worden aangetroffen om als *modern*, in evoluti-onistische zin, te worden betiteld. Wereldwijd zijn voornamelijk protestantse groeperingen die als evangelikaal kunnen worden betiteld aan een opmars begonnen (o.a. Barret & Johnson, 2000; Anderson, 2004; Martin, 2005). Evangelikalen hebben anders dan Bellahs' *moderne* gelovigen en net als *historische* en *vroegmoderne* christenen behoefte aan een 'bovenaardse' verlossing, maar ze kunnen die zelf bewerkstelligen door een individuele keuze te maken om Jezus als hun verlosser te accepteren. Kan het evangelikalisme als *moderne godsdienst*, in Bellahs terminologie, worden gezien, die tegemoet komt aan de behoeften aan fysiek welzijn en sociale waardering van postindustriële³ Christenen?

Om deze vragen te beantwoorden, wordt begonnen met een korte weergave van Bellahs evolutionaire classificatie van de godsdienst; waarbij aandacht wordt besteed aan het proces van de *Abstreifung der magie als Heilsmittel* (par. 2). In paragraaf 3 wordt ingegaan op de aard van Bellahs *moderne godsdienst*, en het waarom van de secularisatie en ontkerkelijking, waarbij ook de 'reformatie' die *historische* en *vroegmoderne* godsdienst deels door-maakt ter sprake komen. Dan volgt de beschrijving van het evangelikalisme, en zijn *moderne* gehalte in paragraaf 4. Ter afsluiting volgt dan nog de *Conclusie en discussie*.

2. Bellahs evolutionaire classificatie

Bellah definieerde godsdienst als '(...) *a set of symbolic forms and acts that relate man to the ultimate conditions of his existence.*' In zijn visie evolueren de religieuze mensen niet, en evolueert ook god niet, maar wel het systeem van symbolische vormen en handelingen. Religieuze evolutie hield volgens Bellah in dat godsdienst – geen meervoud – complexer, gedifferentieerder en gespecialiseerder was geworden, maar betekende niet '(...) *a better or a truer or a more beautiful one than a compact religious symbolization*' (Bellah, 1976: 21f.).

Verzamelaars en jagers kenden weinig specialisatie, en voorzover aanwezig had die te maken met geslacht en leeftijd. Behalve voedselproducenten (gedeeltelijk), waren ze 'politici', godsdienstige 'specialisten', enz. Verwantschap en wederkerigheid vormden samen met de rituelen het cement van deze samenleving. In het *primitieve* stadium van de godsdienst dienden de rituelen ter versterking van de eenheid van de groep, waarvan ook de natuur en de voorouders als mythische wezens deel uitmaakten. *Archaïsche* agrarische samenlevingen waren gespecialiseerder dan de *primitieve*, terwijl met hun tweeklassen-stelsel ook de ongelijkheid was toegenomen. De mythische wezens van de *primitieve* verzamelaars en jagers waren tot goden geëvolueerd, en in aantal toegenomen. De goden waren gespecialiseerder en door de gelovigen in een 'bovenaards', hiërarchisch pantheon geplaatst. Hun aanhangers konden door te offeren de afstand tot de goden overbruggen, maar ze waren niet zeker of hun bedoelingen waren overgekomen, en ook niet of de goden zouden reageren. Een offercultus kende religieuze specialisten zoals priesters; zij werden uit de bovenklasse gerekruteerd. De samenleving was zoals hij moest zijn; conflicten in de samenleving waren een gevolg van conflicten tussen de goden.

Bellah situeerde het ontstaan van *historische religie* in het eerste millennium voor Christus, in China (confucianisme), India (boeddhisme), het oude Griekenland en het jodendom; terwijl het vroege christendom en de islam latere varianten vertegenwoordigen. In het stadium van *historische godsdienst* was het karakter van de godsdienst transcendentaal geworden, en daarmee stond het leven na de dood centraal, en was het leven van alle dag inferieur aan het leven na de dood geworden. In de *archaïsche samenleving* was de maatschappelijke orde een goddelijke orde, en konden de mensen hun tekort goed maken door te offeren. In de *historische godsdienst*, gekenmerkt door de tegenstelling tussen het leven van alledag en het leven na de dood, stond het verkrijgen van redding of verlossing centraal. Verder waren de politieke en godsdienstige sfeer losser van elkaar komen te staan, waarbij de godsdienstige elite ondergeschikt was aan de politieke en militaire. In de regel versterkte de godsdienst de *status quo*.

Met Weber (1920) zag Bellah het magische karakter om verlossing te bereiken in de loop der tijden in de godsdienst afnemen (*Abstreifung der Magie als Heilmittel*). Een eerste mijlpaal werd bereikt toen bepaalde groepen priesters in Israël een monotheïstische en magievijandige godsdienst begonnen te propageren. Hun god kon niet via magie worden gedwongen, maar was wel bereikbaar voor stervelingen, en viel misschien ook te vermurwen. Meebepalend voor de antimagische ontwikkeling van het jodendom waren ook de profeten; ze keerden zich op grond van een goddelijk bevel tegen de *status quo*, eisten naleving van de (ethische) geboden, en ze waren wars van magische praktijken (Bellah, 1970 [1964]; Weber, 1974 [1920]). De ‘onttovering’ heeft zich binnen het christendom verder doorgezet. In de *historische* fase van het christendom, i.c. het rooms-katholicisme, had het aantal sacramenten, i.e., religieus-magische opvattingen en handelingen om verlossing te bereiken, zich in de dertiende eeuw gestabiliseerd op zeven (Van Eijnatten & Lieburg, 2004:92). In het *vroegmoderne* protestantisme waren het nog twee, met een nagenoeg louter symbolische inhoud. Calvijns (dubbele) predestinatieleer – die de (*historische*) leer van straf en beloning op grond van het (zondige) gedrag van de gelovigen verving – betekende een nieuwe stap in het proces van de *Abstreifung der Magie als Heilmittel*. Een absolute en soevereine god had, al voordat de aarde was geschapen, verordeneerd wie zalig zou worden en wie voor altijd verloren zou gaan.

Het protestantisme is minder magisch geweest dan het rooms-katholicisme, en protestanten konden het zonder de genademiddelen van de kerk stellen, terwijl het primaat van de ‘traditie’ plaats had gemaakt voor het primaat van het geweten. Dominees waren voorganger, eerste onder de gelijke gelovigen, en bezaten geen superieure godsdienstige status, zoals de rooms-katholieke priesters die wel kenden. Religieuze ‘virtuozen’ als heiligen, monniken, nonnen en priesters behoefden dan ook niet langer als bemiddelaars op te treden tussen God en de leken. Het onderscheid tussen een religieuze elite van kloosterlingen die in de beslotenheid van het klooster in armoede en kuisheid leefden om God te dienen, en leken, die in de zondige wereld stonden, verviel daarmee. Voor de protestanten gold een *innerweltliche Askese*, in de wereld staan, maar niet van de wereld zijn. Geloven werd een ethische houding van individuen, en minder een systeem van specifieke handelingen (Weber, 1920; Bellah, 1976; Parsons, 1968; Peacock & Kirsch, 1980).⁴

3. Moderne godsdienst, onkerkelijkheid, new age en reformatie

Toen Bellah indertijd zijn typologie construeerde, was hij er niet zeker van of er echt een nieuwe fase in de godsdienstige evolutie was aangebroken, of dat het om een tussenfase ging. Wel durfde hij al van *moderne* godsdienst te

spreken, met als voorname kenmerken de verdwijning van de tegenstelling tussen het leven hier en nu en het leven na de dood, en de oriëntatie op de enkeling. Bellah's *moderne* christenen wilden het koninkrijk Gods al op aarde realiseren, terwijl de aard van hun godsdienstige voorstellingen, opvattingen en van organisaties veel en divers waren. *Moderne* mensen wilden meer dan ooit zelf op zoek gaan naar de zin van het leven, en normen en waarden vinden die bij hen pasten. Ze deden dat in een proces dat met vallen en opstaan tot geestelijke volwassenheid leidde, en in 'open' organisaties met weinig of geen censuur en controle.

Het is zeer de vraag of dergelijke sterk geïndividualiseerde vormen van godsdienstige symbolen, praktijken en organisatie levensvatbaar zijn. Uiteindelijk leidt minder integratie in een godsdienstige intermediaire groep tot een verminderde naleving van, de al geïndividualiseerde, religieuze normen en waarden (*vide* Ultee *et al.*, 2003). Verminderde integratie leidt weer tot onkerkelijkheid en ongeloof. Bij de mate van integratie spelen ook de toenemende *aantallen* kerken en sekten een belangrijke rol. Naarmate meer religieuze intermediaire groeperingen met verschillende waarden en normen op het tapijt verschijnen, zal ook de naleving van de in dit geval algemeen gedeelde religieuze normen en waarden en de mate van participatie aan de religieuze rituelen afnemen (o.a. Breault, 1989; Hak & Sanders, 1996; Olson, 1998; Swatos & Olson, 2000).⁵ Beide processen kunnen worden waargenomen in West-Europa, waar de aantallen kerken en sekten hoger, de godsdienstige symbolen pluraler en kerklidmaatschap en kerkgang lager zijn dan ooit (Becker, 2006; Halman, Luijckx & Van Zundert, 2005; Martin, 2005). De Amerikaanse kenner van het evangelikalisme Smith (1998) gelooft evenmin in het vermogen van het 'liberal' protestantisme om te overleven, en ook hij ziet het oplossen in een brede seculiere massa.

Ook de toename van wetenschappelijke kennis vormt een belangrijke oorzaak van onkerkelijkheid.⁶ Begin jaren 1930 vond Kruijt (1933) een positief verband tussen de mate van religiositeit en het werken in landbouw en visserij. Afhankelijkheid van de natuur van boeren en vissers zou hen religieuzer maken, net zoals het gebruik van kunstmest en de wetenschappelijke benadering van de landbouw Groninger boeren op het Hogeland en in Oost-Groningen tot vrijdenkers maakten (Kruijt 1933). Ruim vijftig jaar later vond Te Grotenhuis (1998) opnieuw dat het toenemende kennisniveau één der belangrijkste oorzaken van afnemende religiositeit en ontkerkelijking in West-Europa was. In 2005 vinden De Graaf en Te Grotenhuis (2005) dat in Nederland nog steeds geldt, dat toenemende (wetenschappelijke) kennis leidt tot afnemende religiositeit, en afnemende religiositeit onveranderlijk leidt tot verminderde kerkgang. Het wegblijven van de kerkdiensten leidt er uiteindelijk toe dat de betrokkenen zich niet meer als lid beschouwen.

Sommige ontkerkelijkten en/of ongelovigen hebben het zogenaamde 'Nieuwe Tijdsdenken' (New Age) ontdekt. Dit is een stroming die in de moderne samenleving midden jaren '70 enige opgang heeft gemaakt (Hanegraaff, 1996). Het zijn vooral kapitaalachtige, middelbaar en hoogopgeleide mensen die in de nieuwe tijd leven. Hun aantal is mede door *overexposure* in de media te hoog geschat. Het gaat om innerlijke persoonlijke groei, en ook wel om lichamelijke en psychische genezing op een alternatieve wijze (Aupers, 2005). In het Nieuwe Tijdsdenken worden de ogen gesloten voor de uitkomsten van de moderne wetenschap, want de samenleving blijkt weer een tovertuin te zijn waarin 'de wonderen de wereld nog lang niet uit zijn' (Stoffels, 2000). De aanhangers zijn losse individuen die elkaar tegen komen op de alternatieve markt van welzijn en geluk en die elkaar toevallig treffen in allerlei 'losse' organisaties.

Het diverse karakter van het Nieuwe Tijdsdenken is naast de sterkte, omdat het elk wat wils biedt, ook de achilleshiel omdat een intermediaire groepering alleen kan bestaan op basis van normen en waarden die worden gedeeld. Er zijn dan ook geen aanwijzingen dat er zoiets als een kerk van new agers zal ontstaan. Bovendien zijn de aanbieders, als ondernemers, vooral in de verkoop van hun producten geïnteresseerd. Op grond van hun kennis van de markt weten ze ook dat hun cliënten geen belangstelling hebben voor het vormen van kerkachtige structuren (o.a. Aupers, 2005; Bernts & Van der Hoeven, 1998; Becker et al., 1997; Becker & De Wit, 2000).

Bellah verwachtte in de moderne samenleving nog steeds groeperingen met *historische* en *vroegmoderne* geloofsvoorstellingen aan te treffen. Die treffen we inderdaad aan, maar wel zijn ze zich aan het 'reformereren'. Zowel in het rooms-katholicisme als in het protestantisme stellen groeperingen zich defensief op en streven de instandhouding of herinvoering van de aloude geloofsstructuren na. Zij keren zich tegen het subjectivisme en individualisme van andere groeperingen. Subjectivisme kan eenvoudig weg worden vertaald als het stellen van de ervaring boven de openbaring. Veel voorgangers binnen deze groeperingen stellen geloofservaring dan ook tegenover het ervaringsgeloof van de evangelikalen. Zij beschouwen zichzelf als de ware gelovigen, van enige liturgische vernieuwing is geen sprake, verder worden deze groeperingen gekenmerkt door een autoritaire gezagsstructuur, waarbij de leiders op een voetstuk worden geplaatst en waarin vrouwen een ondergeschikte plaats innemen. 'Reformerende' christenen hebben een hang naar het verleden, dat vaak als beter wordt gezien. Tegenover sommige technologische vindingen zoals tv en internet staan ze ambivalent. Juist die selectieve acceptatie van de moderne techniek maakt ook dat ze zich volledig kunnen ontplooiën in economische zin. Ze keren zich dan ook niet van de wereld af om geografisch geïsoleerd hun vanouds vertrouwde leven te leiden. Altermatt (2004) spreekt in navolging van de socioloog Eisenstadt van 'een in

hoge mate selectieve toeëigening, transformatie en herinterpretatie van verschillende aspecten van de moderniteit.'

Voor de protestantse 'reformerenden' geldt dat de bijbel het woord van God is, dat 'letterlijk' moet worden genomen. Bij de 'reformerende' rooms-katholieken neemt de bijbel een minder prominente plaats in, en is de traditie 'heilig'; hierbij hoort bijvoorbeeld de Latijnse mis, die gecelebreerd wordt door een celibataire mannelijke celebrant met de rug naar het volk toegewend. Voornamelijk jonge priesters geloven nog wel in de leer der transsubstantiatie, anders dan de oudere priesters, die dat niet meer doen (Bernts & Peters, 1999). Het zou goed kunnen dat zij de kern gaan vormen van een toekomstige 'reformerende' RK kerk in Nederland, omdat de rest door de ontkerkelijking is vertrokken of in een meer 'eigentijdse' kerk is gaan zitten.

De 'reformerenden' zijn niet of nauwelijks oecumenisch, al geloven ze wel in een abstracte 'gemeenschap aller gelovigen'. Toch hebben deze rooms-katholieke en protestantse 'reformerenden' elkaars steun in een aantal kwesties zoals abortus, homohuwelijk, stamcelonderzoek en euthanasie nodig. Ze zoeken voorzichtig toenadering tot elkaar. In Nederland zien we dit geïllustreerd door een voorman van een reformatorische politieke partij die verwantschap voelt met de rooms-katholieke aartsbisschop wat betreft standpunten ten aanzien van de zedelijkheid. Peter Berger stelt dan ook dat *'De verschillen tussen twee katholieken van wie de een de traditie geheel voor lief neemt zonder vragen te stellen en de ander een scepticus is, zijn groter dan die tussen een sceptische protestant en een zelfde katholiek. In theorie hebben een sceptische katholiek en een sceptische moslim meer gemeen dan ieder afzonderlijk met zijn orthodoxe geloofsgenoten'* (NRC 22/10-05).

4. Evangelikalisme als variant moderne godsdienst

Met Bellah denk ik dat de *historische* en *vroegmoderne godsdienstige* symbolen, handelingen en organisaties deels niet langer acceptabel zijn voor de *moderne* gelovigen. Wel behoeven deze 'stadsbewoners' die verantwoordelijk voor zichzelf willen zijn, nog steeds (een transcendente) verlossing. Maar de manier waarop die kan worden bereikt, verschilt kwalitatief van die in de *historische* en *vroegmoderne godsdienst*. *Moderne* gelovigen, *i.c.* evangelikalen, kunnen verlossing bereiken door het besluit te nemen om in Jezus Christus als hun verlosser te geloven. Terzijde, ik beweer niet dat het idee van 'de vrije wil' niet in eerdere perioden wordt gevonden (zie bijv. Selderhuis, 2006), wel dat het tot voor kort geen massabeweging is geworden, en, gegeven de aard van de toenmalige maatschappij, ook niet kon worden.

Waarom (her)kennen we evangelikalen? De opvatting dat *er redding is voor alle mensen, en dat die kan worden verkregen door Jezus Christus als verlosser te aanvaarden*, geldt als belangrijkste kenmerk; ook volgens hen zelf (Kell-

stedt *et al.*, 1998; Smith, 1998; 2000). Ze baseren zich hierbij op teksten als ‘Want alzo lief heeft God de wereld gehad, dat Hij zijn enig geboren Zoon gegeven heeft, opdat een ieder die in Hem gelooft, niet verloren ga, maar eeuwig leven hebbe.’ (Joh. 2:16). Deze soteriologie past bij uitstek bij de *moderne* samenleving, omdat de gelovige alleen maar behoeft te besluiten om Jezus als verlosser te accepteren.

Evangelikalen *ervaren die verlossing persoonlijk*, als een (vorm van) bekering en de bekeerden noemen zich vaak wedergeboren (*born again*). Soms is er sprake van een krachtdadige bekering, maar meestal gaat het om een bewuste keuze of wordt de wedergeborene zich langzamerhand bewust van het feit dat hij bekeerd is. De waarde van de bekering, zo vinden de bekeerden wordt gevonden in het feit dat Christus hun leven nu echt zin geeft, en dat zij nu echt een doel in hun leven hebben gekregen (Kellstedt *et al.*, 1998; Smith, 1998; 2000). En dat maakt nogal wat uit!, zeggen ze (net als alle bekeerlingen). Soms weten ze plaats en tijd te noemen wanneer die bekering heeft plaats gevonden.⁷ Uiteraard geeft het de wedergeborene status onder zijn medegelovigen: ‘ik wil er niet alleen bij horen, maar ik hòòr er ook echt bij’. Zo’n geloofsonderzoek, een *moderne* bezigheid, bestaat uit introspectie en het ontdekken en ontwikkelen van het innerlijke zelf.

Omdat de evangelikale gelovigen geloven dat Jezus iedereen wil redden, wordt hieruit de consequentie getrokken dat *de bekeerden of wedergeboren hun boodschap, op een blijmoedige manier, van de daken moeten prediken (reach out; Kellstedt et al., 1998; Smith 1998; 2000)*. Majoor Ringelberg van het *Leger des Heils* verwoordt het als volgt: ‘Ik wijs op Johannes 3 vers 16: Alzo lief heeft God de wêrld... en niet een bepaalde groep. Omdat we geloven dat Jezus iedereen wil redden, blijven we in beweging. Als je dat niet gelooft, waarom zou je er dan nog op uittrekken?’ (ND 26/22-05). Ten slotte, maar niet in de minste plaats, is er *de betekenis die door evangelikalen aan de bijbel wordt toegekend*. Hoewel de bijbel niet het letterlijke woord van God is, zijn wel de richtlijnen wat betreft orthodoxie en orthopraxie er in te vinden: *inerrant in matters of faith and practice* (Kellstedt et al. 1998). Deze manier van omgaan met ‘Gods woord’ geeft de *moderne* gelovige enkeling ruimte voor zijn eigen individuele invulling. Een laatste puntje dat nog kan worden genoemd is het millennialisme dat evangelikalen in sterkere mate dan de meeste overige christenen met zich meedragen. Een spoedige wederkomst van Christus vormt voor de meesten niet zo’n brandende zaak (Hak, 1998), maar dat is het voor veel evangelikalen (en andere, fundamentalistische groeperingen) wel. Dit aspect van het evangelikalisme heeft onder meer als politieke consequentie dat (de politiek van) Israël kritiekloos wordt benaderd.

Bij slechts een minderheid van de Amerikaanse evangelikalen – ik beschik helaas niet over cijfers voor Nederland – worden alle vier de kenmerken aangetroffen. Wanneer één van de criteria als maat voor het al dan niet

evangelikaal zijn, wordt genomen dan mag 31% (*born again*) tot 41% (*Jesus only*) van de bevolking van de VS tot de evangelikalen worden gerekend. 'Slechts' 14 procent voldoet aan alle vier de criteria (Kellstedt *et al.*, 1998). Het evangelikalisme vormt dan ook geen uniforme beweging, en evangelikalen vertonen onderling verschillen. Ook dit is in overeenstemming met het 'ge-institutionaliseerde individualisme' (Parsons) dat de moderne mensen in een moderne samenleving kenmerkt.

In Nederland kunnen de Volle Evangelie kerken en de Pinksterkerken tot de evangelikale kern worden gerekend, net als de vele onafhankelijke (migranten)kerken. De socioloog Jos Becker schat het aantal christelijke immigranten in Nederland op 850.000 met zo'n 1.000 gemeentes. Alleen de Bijlmer telt al meer dan 100 evangelikale en/of pinksterkerken van migranten op een totaal van 350 kerken in Amsterdam; hiervan zijn 42 'traditioneel' protestants en 210 evangelisch (e-mail ds Eschbach, Evangelisch Werkverband). Hiernaast zijn de evangelikalen vooral in de PKN te vinden. De PKN kent een evangelische werk- en actiegroep, het Evangelisch Werkverband, die telt 200 predikanten en zo'n 15.000 leden van de PKN als lid (e-mail Eschbach). Terwijl ook in oudtijds gereformeerde bolwerken als de Gereformeerde Bond, de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt en de Nederlands Gereformeerde kerk over het werk van de Geest en gebedsgenezing wordt gediscussieerd en hier en daar ook al voorzichtig wordt gepraktiseerd. Verder zijn ook binnen de rooms-katholieke kerk evangelikalen te vinden, ondanks dat het vooroorlogse Amerikaanse evangelikalisme duidelijk antirooms was.

Wanneer zou worden gevraagd naar verwantschap met of deelname aan evangelikale bewegingen en manifestaties, dan zouden de aantallen hoger liggen dan de officiële cijfers. Een zegsman van de Evangelische Alliantie schat het aantal evangelikalen tussen de 600.000 en de 800.000 (e-mail Van der Schee) en verwijst daarbij ook naar het ledental van de EO. Omdat de evangelische organisaties belangrijker zaken aan hun hoofd hebben dan mensen tellen, blijft het precieze aantal enigszins duister. Een andere reden is, dat onderzoekers van het CBS en het SCP naar het al dan niet lid-zijn van een kerkgenootschap vragen (zie ook Becker 2006), en niet naar de verwantschap met bepaalde richtingen en stromingen.

Gegeven de leeftijdsopbouw zal het brede midden van de PKN en de RK leden blijven verliezen. Minder door vertrek – de meeste randleden zijn al vertrokken – maar veeleer door overlijden, terwijl de jongere cohorten ontbreken. Er is momenteel geen reden om aan te nemen dat de 'ontkerkelijkte' en/of de jongeren die nooit kerkelijk zijn geweest zich massaal zullen aanmelden bij deze kerken. Hiernaast mogen we aannemen dat de ontkerkelijking over zijn hoogtepunt heen is en het percentage kerkleden in de Nederlandse samenleving zich zal stabiliseren rond 25 tot 30% (Becker 2006). Deze grotere 'volkskerken' zullen van karakter veranderen doordat dat de hui-

dige, weliswaar kleinere vleugel van 'evangelikaal *angehauchte*' kerkleden de kerk niet verlaten en het overgrote deel van hun jeugd ook niet. Hierdoor zal het evangelikalisme de hoofdstroom worden, naast een kleinere 'reformende' vleugel (Hak 2000). Peter Brierly van het Britse *Christian Research* rapporteerde in het jaarlijkse verschijnende *Religious Trends* (2005) op basis van onderzoek dat tot 2020 de kerken verder zullen leeglopen, en dat in 2020 de evangelikalen in de gevestigde kerkgemeenschappen zullen domineren.

De reden voor de relatieve groei is de *Wahlverwandtschaft* tussen de wens naar autonomie en individualiteit van *moderne* burgers en het relatieve autonome en individualistische karakter van de evangelikale soteriologie. Het evangelikalisme geeft *moderne* mensen de mogelijkheid om op een orthodox christelijke wijze te geloven, en tegelijkertijd volop deel te nemen aan het *moderne* maatschappelijke leven als ook gebruik te maken van de verworvenheden van de *moderne* cultuur.

5. Conclusie

Het uitgangspunt van het betoog was Bellahs essay over de evolutie van godsdienst, met als leidende idee de veranderende godsdienstige symbolen die consequenties hadden voor de godsdienstige praktijken, de organisatie en de gevolgen ervan voor de samenleving. Hierbij speelde vanaf de fase van *historische godsdienst* de *Abstreifung der Magie als Heilmittel* een overheersende rol. Vastgesteld werd dat de gelovigen die door Bellah als *modern* werden aangeduid nagenoeg waren verdwenen door het proces van secularisatie, in de zin van kerkverlating en ongelof. Voorgesteld werd het evangelikalisme, een tot nog toe vooral protestantse aangelegenheid, van het etiket *modern* te voorzien. Dit vanwege de aard van de soteriologie: mensen kunnen hun verlossing bewerkstelligen simpelweg door bewust Jezus Christus als verlosser te accepteren. Deze, zoals eerder werd vastgesteld, is uiterst modern en komt tegemoet aan de wensen en verlangens van postindustriële *moderne orthodoxe religieuze* mensen om te voorzien in de behoefte van mensen aan fysiek welzijn en sociale waardering.

Het evangelikalisme is geschetst als een familie van denominaties met een min of meer gemeenschappelijke harde kern van geloofsvoorstellingen. Die kern bestaat uit: a) het accepteren van Jezus Christus als verlosser, b) de persoonlijke bekering, c) het uitdragen van dit geloof, en d) de aard van de bijbel. Voor moderne orthodoxe christenen valt het heil of het koninkrijk der hemelen te bereiken op basis van een wilsbesluit, namelijk de acceptatie van Jezus Christus als verlosser (Kellstedt *et al.*, 1998; Smith, 1998; 2000). De *vroegmoderne* predestinatie en de *historische* eindafrekening op grond van voorgaand gedrag om verlossing te bereiken, hebben voor hen afgedaan. Daar komt nog bij dat ervaringen – ook een ervaring als bekering – uiterst

persoonlijk en niet controleerbaar zijn. Er zijn dan ook geen kerkelijke keurmeesters die hun oordeel kunnen vellen over de 'echtheid' van de ervaring. Ook hier is het individu autonoom en is er opnieuw sprake van een kenmerk van mensen in de moderne samenleving. Verder is er sprake van weinig dogmatische bagage, maar wel van orthodoxie, en dus niet van vrijzinnigheid. De kerkleden die zich bekennen tot het evangelikalisme kunnen veel 'geloofsballast' overboord zetten, maar blijven orthodox, en in die zin behouden zij veel van hun oude geloof. Bij de evangelikalen ligt de nadruk op de individuele beleving van de godsdienst, en ze maken voor de verkondiging ook graag gebruik van nieuwe technologische ontwikkelingen op het gebied van de media en de muziek. Het lidmaatschap van een 'jonge' succesvolle en actieve beweging, in tegenstelling tot de almaar leden verliezende en kerkgebouwen sluitende traditionele kerkgenootschappen, maakt het lid zijn ook nog eens extra aantrekkelijk.

Voorts werd ingegaan op orthodox christelijke varianten als vormen van eerdere stadia, respectievelijk *historisch* en *vroegmodern*. Er werd gesteld dat die een veranderingsproces doormaken en zij werden daarom als 'reformerend' aangeduid. Van het evangelikalisme werd verondersteld dat het een groter aanpassingsvermogen dan deze 'reformerende' groeperingen bezit om aan de eisen die moderne mensen aan het leven stellen te voldoen. Los van het verschil in houding ten opzichte van de traditie en traditionele dogma's zijn ook de 'selectieve toeëigening' en de 'herinterpretatie' bij de evangelikalen ruimer, dan bij de 'reformerenden'. Dat maakt dat hun aanpassingsvermogen aan de *moderne* cultuur en mogelijkheden tot groei groter.

De opvatting van de bijbel, die '*inerrant in matters of faith and practice*' was, lijkt een wat ingewikkelde constructie. De bijbel is dan wel geen historisch en wetenschappelijk boek en hoeft ook niet altijd letterlijk te worden genomen, maar bevat toch het woord Gods en geeft aan hoe te handelen. Overigens, niet alle evangelikalen accepteren deze uitleg en sommigen neigen er toe om de bijbel letterlijk te nemen. Maar die uitleg past wel bij de moderne samenleving waarin de autoriteit bij het individu zelf ligt. Wel lijkt dit een punt van zorg voor de toekomst: waar begint het niet-historische en niet-wetenschappelijke karakter? Ook de opvatting over 'praktische richtlijnen' kan een bron van vreugde vormen voor scherpslijpers. De opvatting dat de bijbel het woord van God is, en dat Jezus, die bij geloof in hem de mens zonder meer redt, betekent tevens dat 'religieuze ondernemers' gemakkelijk gelegenheid krijgen eigen accenten te leggen en even zo gemakkelijk eigen volgelingen kunnen werven.

Voor moderne orthodoxe christenen valt het heil of het koninkrijk der hemelen te bereiken op basis van een wilsbesluit, namelijk de acceptatie van Jezus Christus als verlosser (Kellstedt et al., 1998; Smith, 1998; 2000). Geen vroegmoderne predestinatie en zeker geen historische eindafrekening op

grond van voorgaand gedrag. Niet duidelijk is wat de invloed zal zijn van verdere institutionalisering en elite of oligarchievorming. Evangelikalen hebben net als veel andere religieuze groeperingen een antipathie tegen (academische) theologie en theologen. Die anti-intellectuele houding loopt mogelijk op zijn einde nu evangelikale hogescholen en universiteiten theologen gaan afleveren. De vraag is hoe dit zal uitpakken. Zullen er toch weer nieuwe theologische bouwwerken worden opgericht, en zullen door hen nieuwe kerken en sekten binnen het evangelikalisme worden gesticht? En/of zullen zij zorgen dat ook evangelikalisme de 'weg van alle bewegingen gaat', zoals Michels al in 1911 vaststelde in zijn 'ijzeren wet van de oligarchie' dat wie organisatie zegt, ook oligarchie zegt. Temeer omdat, zoals gezegd, er de komende jaren in toenemende mate academisch opgeleide evangelikalen afstuderen. Evenmin is niet duidelijk wat de uitkomst zal zijn van een 'dialog' tussen reformatorische theologen en evangelikale/pinkstertheologen. De Amerikaanse theoloog William Menzies bijvoorbeeld probeert delen van de calvinistische of reformatorische theologie in de pinksterleer te integreren.

Literatuur

- Altermatt, Urs (2004). The ambivalence of catholic modernisation. In Judith Frishman, Willemien Otten and Gerard Rouwhorst (eds). *Religious identity and the problem of historical foundation. The foundational character of authoritative sources in the history of Christianity and Judaism*, 49-75. Leiden, Boston: Brill.
- Anderson, Allan (2004). *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*. Cambridge etc.: Cambridge University Press.
- Aupers, S. (2000). De New Age-beweging. Over de teloorgang van een utopie. In Lammert Gosse Jansma en Durk Hak (red.). *Maar nog is het einde niet. Chiliasische stromingen en bewegingen bij het aanbreken van een millennium*: 149-161. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Barret, D., and T. M. Johnson (2000). Annual Statistical Table on Global Mission: 2000. *International Bulletin of Missionary Research* vol. 24/1: 24-26.
- Batenburg, R., D. Hak, H. de Vos, en R.J.J. Wielers. 1988. De invloed van religieuze heterogeniteit op de traditionele religieuze participatie. In D.H. Hak, R.S. Batenburg, en R.J.J. Wielers (red.). *Sociologische Verkenningen van het Noorden*: 73-104. Groningen: RION.
- Becker, Jos (2006). Nederland en de secularisatie. Enige trends in gegevens met betrekking tot levensbeschouwing. *Religie en samenleving* 1/1: 5-25.
- Becker, J.W., en R. Vink (1994). *Secularisatie in Nederland 1966 - 1991*. Rijswijk: Sociaal en cultureel planbureau.
- Becker, J.W., J. de Hart en J. Mens (1997). *Secularisatie en alternatieve zingeving in Nederland*. Rijswijk: Sociaal en cultureel planbureau.

- Becker, J.W., en J.S.J. de Wit (2000). *Secularisatie in de jaren negentig*. Den Haag: Sociaal en cultureel planbureau.
- Bellah, Robert N. (1976 [1970]). *Beyond belief. Essays on religion in a post-traditional world*. New York, etc.: Harper & Row.
- Bellah, Robert N. (1964). Religious evolution. In Robert N. Bellah 1976: 20-50.
- Bernts, Ton, en Jan Peters (1999). *Dichtbij en veraf. Het katholieke kader, de katholieken en hun kerk op de drempel van de 21e eeuw*. Hilversum: KRO/RKK.
- Breault, K.D. (1989). New evidence on religious pluralism, urbanism, and religious participation. *American Sociological Review* 54:1048-1053.
- Dahm, Karl-Wilhelm, Volker Drehsen, en Günther Kehrer (Zj.). *Godsdienst en maatschappijkritiek. De betekenis van de godsdienst in de moderne samenleving*. Baarn: Amboboeken.
- Eijnatten, Joris van, en Fred van Lieburg (2005). *Nederlandse religiegeschiedenis*. Hilversum: Verloren.
- Grotenhuis, M. te (1998). *Ontkerkelijkheid: oorzaken en gevolgen*. Nijmegen: Socon.
- Hadaway, C. Kirk, and Penny Long Marler (1993). All in the Family. Religious Mobility in America. *Review of Religious Research* 35:97-116.
- Hadaway, C. Kirk, and Penny Long Marler (1998). Did you really go to church this week. Behind the poll data. *Christian Century* 115: 472-475.
- Hadaway, C. Kirk, Penny Long Marler, Mark A. Chavez (1993). What the polls don't show. A closer look at US church attendance. *American Sociological Review* 58:741-752.
- Hadaway, C. Kirk, Penny Long Marler, Mark A. Chavez (1998). Overreporting church attendance in America. Evidence that demands the same verdict. *American Sociological Review* 63:122-130.
- Hak, Durk (1998). Adventism. In: Swatos 1998.
- Hak, Durk (2000). De onttovering is niet te stuiten. Inhoud van godsdienst is veranderd. *Nieuwsblad van het Noorden* 01 januari.
- Hak, Durk (2001). Houtworm knaagt verder, ook met veel priesters. Katholiek en protestant. *Trouw* 07 juli.
- Hak, Durk (2006). Stark and Finke or Durkheim on conversion and (re-)affiliation. An outline of a structural functionalist rebuttal to Stark and Finke. *Social Compass* (forthcoming).
- Hak, Durk, en Karin Sanders (1996). Kerkvorming en ontkerkelijkheid in de negentiende eeuw in Friesland. *Mens en Maatschappij* 96/3: 220-237.
- Halman, Loek, Ruud Luijkx, and Marga van Zundert (2005). *Atlas of European Values*. Leiden: Brill.
- Hanegraaff, W. (1996). *New Age religion and western culture. Esotericism in the mirror of secular thought*. Leiden: Brill Academic Publishers.
- Hellemans, Staf (2004). How modern is religion in modernity. In Judith Frishman, Willemien Otten and Gerard Rouwhorst (eds). *Religious identity and the problem of historical foundation*. Leiden/Boston: Brill.

- Hellemans, Staf (2005). Die Transformation der Gottesdienst und der Grosskirchen in der zweiten Moderne aus der Sicht des religiösen Modernisierungsparadigma. *Schweizerisches Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 99:11-35.
- Hunter, J.D. (1983). *American Evangelicalism. Conservative religion and the quandary of modernity*. New Brunswick: Rutgers University press.
- Hunter, J.D. (1987). *Evangelicalism: The coming generation*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kellstedt, Johan Green, James Guth, and Corwin Smith (1998). Evangelicalism. In Swatos 1998:175-179.
- Kruijt, J.P. (1933). *De onkerkelijkheid in Nederland*. Groningen/Batavia: P. Noordhoff.
- Martin, David (2005). *On secularization. Towards a revised general theory*. Aldershot: Ashgate.
- Olson, D.V.A. (1998). Religious pluralism in contemporary U.S. counties. *American Sociological Review* 63: 149-161.
- Parsons, Talcott (1968). Christianity. In David L. Sills (ed.) *International Encyclopedia of the social sciences*. New York: The Macmillan Company & The Free Press;
- Peacock, James L., and A. Thomas Kirsch (1980). *The human direction. An evolutionary approach to social and cultural anthropology*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Stark, R. and Finke, R. (2000). *Acts of faith. Explaining the human side of religion*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- SCP (2005). *De sociale staat van Nederland 2005*. Sociaal en Cultureel Planbureau: Zoetermeer.
- Selderhuis, Herman J. (2006). *Handboek kerkgeschiedenis*. Kampen: J.H. Kok Uitgeversmij.
- Swatos Jr, William H. (ed.; 1998). *Encyclopedia of religion and society*. Walnut Creek, Ca: Altamira Press.
- Stoffels, Hijme (2000). *Geen wonder?! Geloven in de postmoderne samenleving*. Amsterdam: Vrije Universiteit (oratie).
- Swatos, William H., and Daniel V. A. Olson (ed.; 2000). *The secularization debate*. Lanham, etc.: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Smith, Christian (1998). *American Evangelicalism. Embattled and thriving*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Smith, Christian (2000). *Christian America? What Evangelicals really want*. Berkeley, etc.: University of California Press.
- Ultee, W., W. Arts en H. Flap (2003 [1992]). *Sociologie. Vragen, Uitspraken, Bevindingen*. Groningen: Martinus Nijhoff.
- Weber, Max (1974 [1920]). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. 3 Bnde. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Noten

- 1 Met dank aan Staf Hellemans en Lammert Gosse Jansma voor hun kritisch commentaar op een eerdere versie. De titel is met een knipoog uiteraard geleend van Sigmund Freuds *Die Zukunft einer Illusion* (1908).
- 2 Drehsen en Kehrer vroegen zich af '(...) whether his (*i.e.* Bellah's) portrait of present day Christianity is an ideal presentation of Protestantism coming close to his personal intellectual wishes' (Dahm *et al.*, zj: 168).
- 3 Er wordt ook wel gesproken van laatmodern en postmodern. Ik weet niet precies wat daarmee wordt bedoeld en houd het maar op postindustrieel *modern*. Postindustrieel attendeert vooral op de wijze van bestaan van mensen, maar deze bestaanswijze stelt wel specifieke condities aan de andere aspecten van de structuur en cultuur van de samenleving.
- 4 De onttovering gaat door: einde vorige eeuw bleek dat bijna de helft van de Nederlandse priesters niet meer met de leer der transsubstantiatie uit de voeten kon. Ook personele problemen kunnen de onttovering versterken. Volgens kardinaal Danneels vond een 'ongewilde en onderhuidse protestantisering in de Westerse rooms-katholieke kerk (plaats), mede door de schaarste aan gewijde bedienaars. Die levert haar kostbaarste bezit – de sacramenten – uit aan het slopende werk van de houtworm.' (Trouw 23/06-2001; Hak, 2001).
- 5 West-Europa zou volgens markttheoretici uitzonderlijk zijn. Zij voorspellen dat naarmate het aantal religieuze aanbieders stijgt de vraag ook stijgt (o.a. Finke & Stark 1988; Stark & Finke 2000). Maar Hadaway & Marler (1993; 1998), en Hadaway, Marler & Chavez (1993; 1998) wijzen op overrapportage in de VS van het kerkbezoek. Hoe dan ook in Nederland en in Europa (o.a. Bruce *et al.* 2004; Becker 2006) zien we secularisatie in de betekenis van een verminderd niveau van godsdienstigheid, afnemend kerkbezoek, minder strikte naleving van de leerregels en een verminderde relevantie van de godsdienst in het dagelijkse leven.
- 6 Overigens, noch Hak & Sanders (1996), noch Batenburg *et al.* (1988) vonden dit verband.
- 7 Ik plaats hierbij de kanttekening of hier niet sprake is van een reconstructie achteraf, die door de voortdurende herhaling voor de bekeerden werkelijkheid is geworden (Hak 2006).