

Religie & Samenleving

Jaargang 8, nummer 1

Mei 2013

Themanummer

Ontkerkelijkheid, nou en...?

Oorzaken en gevolgen van secularisatie in Nederland

R&S-symposium, Radboud Universiteit Nijmegen, 31 mei 2013

Eindredactie: Manfred te Grotenhuis, Paul Vermeer,
Joris Kregting, Lammert Gosse Jansma

Colofon

Religie & Samenleving

Het tijdschrift wil een podium bieden aan hen die zich bezig houden met de bestudering van de veranderingen in religie en religieuze organisaties in de Europese samenleving van de laatste twee eeuwen. Daarmee wil het tijdschrift een bijdrage leveren aan het debat over de rol van religie in de hedendaagse maatschappij. *Religie & Samenleving* kiest voor een multidisciplinaire benadering om zo het gesprek tussen de sociale wetenschappen onderling en tussen wetenschap en de samenleving te stimuleren. Vanuit dit brede perspectief wil het ook beleidsmakers en het geïnteresseerde publiek informeren over de veranderingen in religie in relatie tot de sociale, culturele en historische context. Het tijdschrift wil daarom een plaats bieden aan – in toegankelijke stijl geschreven – wetenschappelijke artikelen uit verschillende disciplines en eveneens aan essayistische bijdragen. Voorts zal het ruime aandacht schenken aan publicaties die op genoemde terreinen verschijnen. De uitgave wordt door de redactie verzorgd in opdracht van de Stichting FORCES. *Religie & Samenleving* verschijnt driemaal per jaar.

Bijdragen voor R&S worden door de redactie beoordeeld. Artikelbijdragen worden ook voorgelegd aan één of meer externe, anonieme beoordelaars. Over het al of niet opnemen van bijdragen beslist de redactie.

Redactieleden

Stef van den Branden
Kees de Groot
Durk Hak
Lammert G. Jansma
Rein Nauta
Erik Sengers
Wim Vandewiele

Vormgeving

Textcetera, Den Haag
Studio Hermkens, Amsterdam
Omslagontwerp: Bloemvis Groningen.

Abonnementenadministratie

Uitgeverij Eburon
Postbus 2867
2601 CW Delft
015-2131484
info@eburon.nl

Redactieadres

L.G. Jansma
Achterweg 66
9269 TP Veenwouden
f2hlgjansma@hetnet.nl

Recensie-exemplaren

D.H Hak
Voortsweg 109a
7523 CD Enschede
durkhak@home.nl

Website: www.religiesamenleving.nl

Abonnementsprijzen

Instituten: € 40,-
Standaard: € 25,-
Leden Werkgroep Godsdienstsociologie: € 20,-
Leden NSV: € 15,- / € 20,-
Losse nummers: € 10,-

Deze uitgave kwam mede tot stand dankzij een donatie van de sectie Sociologie, Faculteit der Sociale Wetenschappen en de Faculteit der Filosofie, Theologie & Religiewetenschappen (Radboud Universiteit Nijmegen).

Abonnement afsluiten: <http://www.eburon.nl/religieensamenleving/>

ISSN 1872-3497

© 2013 *Religie & Samenleving*. Niets uit deze uitgave mag, op welke wijze dan ook, worden vermenigvuldigd en / of openbaar gemaakt worden zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de redactie.

Inhoud

Redactioneel	5
Oorzaken en enkele gevolgen van ontkerkelijking Theoretische reflecties en empirische uitkomsten <i>Nan Dirk de Graaf</i>	9
Meten, weten en ontkerkelijking <i>Jos Becker</i>	27
Kerkelijke betrokkenheid in de 21ste eeuw <i>Joris Kregting & Charlotte Sederel</i>	41
Grenzen aan de secularisering? Een analyse van de religieuze betrokkenheid van moslims in Nederland, 1998-2011 <i>Mieke Maliepaard, Mérove Gijsberts & Marcel Lubbers</i>	63
Religieus geloof en religieuze verbondenheid in Europa Cross-nationale vergelijkingen van longitudinale trends tussen 1981 en 2007 en hun determinanten <i>Jan Reitsma, Ben Pelzer, Peer Scheepers & Hans Schilderman</i>	87
De kerk: een blijvende bron van sociaal kapitaal? Het effect van secularisatie en onderwijsexpansie op niet-religieus vrijwilligerswerk in Nederland tussen 1988 en 2006 <i>Paul Vermeer, Peer Scheepers & Manfred te Grotenhuis</i>	114
Religie en het maatschappelijke midden in Nederland <i>René Bekkers</i>	135

Seculariseren de achterbannen van de confessionele partijen mee? Veranderingen in het gedachtegoed van de aanhang van politieke partijen in Nederland in de periode van 1979 tot 2012 <i>Ruben Konig</i>	159
Scholen zonder kerk De impact van ontkerkelijking op open protestants-christelijk basisonderwijs <i>Siebrin Miedema, Gerdien Bertram-Troost, Ina ter Avest, Cees Kom & Anneke de Wolff</i>	184
Geestelijke verzorging als casus van de ontkerkelijking <i>Hans Schilderman</i>	205
Spiritualiteit in een seculiere tijd Enkele theoretische kanttekeningen vanuit het werk van Charles Taylor <i>Ton Bernts</i>	226
Nieuwe spirituelen: wel netwerken, maar steeds minder religie <i>Frans Jespers</i>	238

Redactioneel

“Hoe gaat het, alles goed?”, deze vraag wordt in Nederland talloze malen gesteld als vast onderdeel van het begroetingsritueel. In deze bundel stelt een aantal onderzoekers de vraag hoe het gaat met de kerken, de religieuze betrokkenheid en het christelijk geloof aan het begin van de eenentwintigste eeuw in Nederland. De antwoorden zijn gegeven tijdens een publiekssymposium op 31 mei 2013 te Nijmegen. Het werd georganiseerd door *Religie & Samenleving* in samenwerking met de sectie Sociologie (Faculteit der Sociale Wetenschappen) en de Faculteit der Filosofie, Theologie & Religiewetenschappen van de Radboud Universiteit. De titel van dit symposium luidde: *Ontkerkelijkking: nou en? Oorzaken en gevolgen van secularisatie in Nederland*.

Maar we weten toch dat Nederland ontkerkelijkt en dat de invloed van de kerken afneemt? En dus is het obligate antwoord toch dat het allemaal niet zo best gaat? Waarom dan dit symposium en in het verlengde daarvan deze bundel? Het antwoord hierop is, dat er een zekere gelatenheid lijkt te zijn neergedaald op het hele debat over secularisatie en dat geldt dan vooral het dalend aantal kerkleden en het dalend kerkbezoek. Zo werd eerst ontkend dat de kerken leegliepen, toen werd gezegd dat het allemaal wel mee viel en nu wordt er nauwelijks meer over gesproken. Maar er niets over zeggen betekent niet dat het weg is. Sterker nog, het is er niet alleen, het gaat met een snelheid die zelfs niet was voorzien door Jos Becker, jarenlang onderzoeker naar ontkerkelijkking bij het Sociaal en Cultureel Planbureau (SCP). Hij brengt op een heldere manier het proces van ontkerkelijkking sinds 1970 in kaart in het tweede hoofdstuk uit deze bundel.

Jonge onderzoekers houden zich gelukkig ook bezig met religieuze vraagstukken, zo gaan Joris Kregting en Charlotte Sederel (verbonden aan het Kaski) in op de vraag hoe de verschillende gradaties van kerkelijke betrokkenheid precies veranderden door de tijd en welke motieven mensen noemen om de kerk te verlaten. In hun onderzoek wordt onder andere de bewering gelogenstraft dat kerkverlating iets is dat mensen ‘overkomt’, vergelijkbaar met het steeds minder bezoeken van een oude bekende waarbij men dan op een gegeven moment constateert dat het beter is om maar helemaal te stoppen zonder precies te weten wanneer en hoe men tot dat besluit kwam (zie hoofdstuk drie). Mieke Maliepaard beantwoordt de vraag “hoe gaat het?” met een stralend “best goed!”. Is er dan toch sprake van herkerkelijkking? Nee, want wat deze zojuist gepromoveerde onderzoekster bedoelt, is dat het met de islam in Nederland goed gaat. De eerste generatie migranten bestaat nog steeds uit trouwe bezoekers van de moskee en de tweede generatie doet het zo mogelijk

nog beter. Weinig sporen van secularisatie merkbaar dus, u kunt haar verassende onderzoek, dat zij samen met Mérove Gijsberts (SCP) en Marcel Lubbers (RU) uitvoerde, lezen in het vierde hoofdstuk.

Voordat u dat doet, nodigen wij u echter eerst uit het openingsartikel te lezen van Nan Dirk de Graaf, verbonden aan de universiteit van Oxford en een van de hoofdsprekers tijdens het symposium. Zijn belangstelling gaat uit naar het *waarom* van ontkerkelijking. Hij blijft daarbij niet steken in de snel polemisch wordende debatten of het nu de onttoverende modernisering is die de godsbeelden omver trekt, of toch de marktwerking waarin de van nature religieus ingestelde mens niet langer op zijn transcendente wenken bediend wordt. Hij ziet kansen voor beide benaderingen en tracht daarbij een synthese te bewerkstelligen met een derde benadering: die van de (ir)rationele keuzes makende mens (zie het eerste hoofdstuk in deze bundel). Daarop aansluitend, vindt u in hoofdstuk vijf een toetsing van de moderniseringstheorie en de marktheorie. De auteurs, Jan Reitsma (Significant), Peer Scheepers, Ben Pelzer en Hans Schilderman (allen RU), doen dat door meer dan 40 Europese landen te vergelijken over de tijd en zij constateren dat beide theorieën vruchtbaar kunnen zijn om te verklaren waarom mensen nog religieus zijn en hun religiositeit in veel gevallen nog koppelen aan kerkgang.

Nan Dirk de Graaf kijkt in het eerste hoofdstuk niet alleen naar de oorzaken, maar ook naar de gevolgen van ontkerkelijking: wat gebeurt er eigenlijk op die andere maatschappelijke terreinen waarop kerken van oudsher actief zijn? Komt het bijvoorbeeld wel goed met al het vrijwilligerswerk dat gedaan moet worden als er steeds minder kerkleden zijn? Paul Vermeer onderzoekt samen met Peer Scheepers en Manfred te Grotenhuis (allen RU) deze vraag in hoofdstuk zes en gaat daarbij na of de komst van meer hoger opgeleiden de opengevallen vrijwilligersposten hebben opgevuld. Het antwoord is even helder als ontnuchterend: de komst van meer hoger opgeleiden vult de weggevallen posten door ontkerkelijking inderdaad goeddeels op, maar verlies door ontkerkelijking en winst door onderwijsexpansie zijn helemaal niet zo groot als wel wordt gedacht. Ook René Bekkers (VU) doet veel onderzoek naar vrijwilligerswerk, in combinatie met het geefgedrag aan goede doelen. Hij verhaalt in hoofdstuk zeven over al het onbetaalde werk dat door een kleine kern van kerkelijken nog steeds wordt gedaan en al het geld dat door hen wordt gegeven. Maar hij voorziet problemen op de wat langere termijn, omdat ook voor kerkelijken dit aardse bestaan een keer ophoudt en wie nemen dan de taken over?

Een ander mogelijk gevolg van ontkerkelijking is de verandering in stemgedrag. Nan Dirk de Graaf laat zien hoe langzamerhand ook de kerkleden tot

andere keuzes zijn gekomen en Ruben Konig (RU) onderzoekt in hoofdstuk acht hoe in de achterbannen van de grote politieke partijen processen van secularisering en individualisering zich langzaam hebben voltrokken. Met als opmerkelijk resultaat dat de CDA-achterban van nu lijkt op de achterban van de seculiere partijen, zoals de VVD, uit 1985. Konig trekt dit nog meer in de breedte en laat via een grafische voorstelling zien hoe de Nederlandse bevolking tussen 1979 en 2012 individualiseerde, minder conservatief werd en de oude tradities achter zich liet.

Als een overblijfsel van het verzuild verleden kent Nederland vandaag de dag nog steeds een duaal onderwijsstelsel met openbare en bijzondere scholen. Sterker nog, het merendeel van de scholen in Nederland is bijzonder en gebaseerd op een christelijke grondslag. Maar hoe christelijk zijn dergelijke scholen nog als leerkrachten de kerk niet bezoeken en de bijzondere scholen uit welbegrepen eigenbelang ook onkerkelijke kinderen toelaten? Kortom, is er nog een toekomst voor dergelijke confessionele scholen en waarom kiezen ouders nog steeds deze scholen voor hun kinderen? De antwoorden geven Siebren Miedema (VU), Gerdien Bertram-Troost (VU), Ina ter Avest (VU), Cees Kom (InHolland) en Anneke de Wolff (InHolland) in het negende hoofdstuk. Soortgelijke vragen betreffen ook de geestelijke verzorging in zorginstellingen die ondanks de ontkerkelijking nog steeds verzuilde kenmerken heeft. De cliëntèle in de zorg is echter deels onkerkelijk. Welke nieuwe kansen liggen er voor kerken en voor de beroepsgroep? Hans Schilderman (RU), schetst in hoofdstuk tien de problemen waarmee de geestelijke zorg te maken heeft: hoe kan zij zich legitimeren bij verdergaande ontkerkelijking, hoe moet het beroepsdomein worden afgebakend en geïntegreerd worden in het geheel van de zorg? Hij doet enkele suggesties voor een repertoire waarmee de geestelijke verzorging een meer duurzame legitimatie voor haar beroepsdomein kan verwerven.

Tot slot: er is vaak beweerd dat de kerken wellicht op hun retour zijn maar dat de spirituele behoefte onder de mensen min of meer constant is. Ton Bernts (Kaski) beschouwt in hoofdstuk elf deze veronderstelling die onder andere in de markttheorie een cruciale rol speelt. In zijn theoretische reflectie gaat hij in op het recente werk van Charles Taylor waarbij hij komt tot een definiëring van het begrip spiritualiteit en dit toepast op de Nederlandse situatie. Frans Jespers (RU) gaat in het laatste hoofdstuk op zoek naar nieuwe vormen van religiositeit en doet daarbij twee verrassende ontdekkingen. Mensen die zich inlaten met nieuwe vormen van spiritualiteit zijn niet zo individualistisch als vaak wordt gedacht – er is in behoorlijke mate sprake van institutionalisering en netwerkvorming –, maar ze zijn ook veel minder religieus dan

vaak wordt gedacht. Bevindingen die Frans Jespers vragen doet stellen bij de veronderstelde transformatie van religiositeit.

De ontkerkelijking gaat onverminderd door en zonder gevolgen voor het maatschappelijke leven blijft dit alles niet, zo zouden wij deze bundel in het kort willen samenvatten. We hopen dan ook dat met het veelkleurige palet aan bijdragen de discussie hierover weer wordt aangewakkerd, want datgene waarover men zwijgt, is (nog) niet verdwenen.

Beste lezer, het ga u goed.

Oorzaken en enkele gevolgen van ontkerkelijking

Theoretische reflecties en empirische uitkomsten

Nan Dirk de Graaf*

Summary

The secularization theory and supply side theory are considered to be each other's opponents. I provide some critical reflections on the secularization theory and especially on the supply-side theory. In my opinion both theories offer useful insights to explain variations in religious disaffiliation. Unlike the popular approach of seeing both theories as each other's opponents, I plea for an integration of both theories.

In the second part of this contribution I discuss the consequences of religious disaffiliation for volunteering on the one hand and political behaviour of voters and political parties on the other. Research shows that religious people volunteer more than non-religious people. However, I will argue that it is too simplistic to assume a decline in volunteering similar to the decline in church membership. Furthermore, I show empirically that religious political parties are facing an increasing problematic dilemma: should they choose to stay close to their natural voters or should they try to maximize the numbers of votes?

Inleiding

In deze bijdrage zal ik een brede, maar korte schets geven van de stand van zaken aangaande de theorievorming en het onderzoek naar oorzaken en de gevolgen van ontkerkelijking. Deze bundel is bedoeld voor een breed publiek en ik hoop zowel het theoretische werk als de resultaten van het empirische onderzoek op dit terrein toegankelijk genoeg te kunnen verwoorden. Ik gebruik bewust het woord 'genoeg' omdat het voor een wetenschapper altijd zeer verleidelijk is, gelijk aan de neiging een appel te eten in het paradijs, om in jargon te vervallen. Tevens zal het noodzakelijkerwijs, gegeven de ruimte, een beperkt overzicht zijn, waar zo nu en dan met zevenmijlslaarzen over een aantal details en discussies heen wordt gestapt. Desondanks hoop ik de lezer

* Nan Dirk de Graaf is als Official Fellow en Hoogleraar sociologie verbonden aan Nuffield College, Oxford University.

te kunnen laten zien dat dit onderzoek een buitengewoon boeiende tak van sport is in de sociale wetenschappen.

Het eerste deel gaat in op de discussie over de twee dominante verklaringen voor variaties in religiositeit en kerkgang. Deze verklaringen staan bekend onder de naam seculariseringstheorie en de aanbodtheorie. De vraag is welk van deze twee benaderingen het meest succesvol is. Het antwoord in deze bijdrage is wellicht enigszins verrassend. In het tweede deel van deze bijdrage komen enkele consequenties van secularisering aan de orde. Ik beperk me tot het terrein van vrijwilligerswerk en het gedrag van kiezers en politieke partijen. Tot slot zal ik in het laatste deel, aan de hand van uitkomsten van wetenschappelijk onderzoek, met een conclusie eindigen die zeker in tijden van crisis bemoedigend zal zijn voor religieuzen.

Een theoretische controverse of toch niet?

Twee theorieën

In Nederland en in andere West-Europese landen is de seculariseringstheorie een populaire benadering onder sociaal-wetenschappers om de ontkerkelijking en de afname van de religiositeit te verklaren. Om de complexiteit van het seculariseringsproces te begrijpen verkiest Bruce (2011, 24-56) het label 'seculariseringsparadigma' in plaats van theorie. Het seculariseringsparadigma biedt een verklaring voor het feit dat modernisering de macht, de populariteit en het prestige van religieuze geloofsopvattingen, religieus gedrag en religieuze instituties ondermijnt. In deze bijdrage zal ik voor de overzichtelijkheid slechts een grove samenvatting hanteren. Laten we voor het gemak uitgaan van de belangrijkste algemene hypothese dat modernisering en religie niet goed samengaan. We kunnen dit illustreren met het feit dat bijvoorbeeld de evolutietheorie, gezien als de stand van zaken in de wetenschap, niet goed spoort met het Oude Testament of enig ander heilig boek. In sommige gevallen lijkt er echter minder een probleem te zijn tussen modernisering en religie. De laatste vier decennia is namelijk gebleken dat in een aantal landen, ondanks moderniseringsprocessen, er geen sprake is van een duidelijk afnemende religiositeit. Protestants-christelijke bewegingen in de Verenigde Staten en Zuid-Amerika zijn hiervan een voorbeeld (Wolters & De Graaf 2009). Vooral het relatief grote aantal mensen dat aangeeft een christelijk geloof te hebben en naar de kerk gaat in de Verenigde Staten, een land dat hoog scoort op de moderniseringsladder, heeft in eerste instantie vooral Amerikaanse sociale wetenschappers gestimuleerd om te zoeken naar een

alternatieve verklaring. Deze alternatieve verklaring wordt geboden door een theorie die opmerkelijk genoeg al honderden jaren bestaat. De grondlegger van de economie, Adam Smith, schreef al in 1776 een aanzet tot een economische theorie van religieuze instituties (1965 [1776]). Adam Smith maakte duidelijk wat de nadelen waren van een religieuze monopoliepositie en dat juist ook competitie op het terrein van godsdienst voordelen heeft. Klerikalen van een dominante kerk in een land hebben de neiging lui te worden en dit geeft ruimte voor nieuwe religieuze entrepreneurs om volgelingen achter zich te krijgen. Wetenschappers als Iannacone (1998), Boulding (1970) en Stark (1997) hebben het werk van Adam Smith geactualiseerd en als het ware gezorgd voor een renaissance van de theorievorming op het terrein van de godsdienstsociologie. Wellicht de meest belangrijke bijdrage is het boek 'A Theory of Religion', geschreven door Stark en Bainbridge (1987). Hun benadering (zie tevens Stark & Bainbridge 1980) is bekend geworden als de 'supply-side' benadering. Een andere benaming is de 'rationele keuze' benadering van godsdienst. Kort samengevat gaat deze benadering uit van een constante vraag naar religie, ongeacht het land en het tijdstip, en stelt zij dat het religieuze aanbod de competitieve kracht bepaalt. Naarmate er in een land meer competitie is tussen religieuze groepen/organisaties/instituties, zullen meer mensen een bepaalde religie aanhangen en zal de religieuze participatie groter zijn. Een sprekend voorbeeld is de Verenigde Staten, waarin een groot aantal religieuze groepen in een hevige concurrentiestrijd is verwickeld. Dit uit zich onder andere in het verkrijgen van televisiezendtijd waarin religieuze leiders in veel gevallen niet alleen een enkeltje hiernamaals beloven, maar tevens een verbetering van het hier en nu, zolang mensen zich maar bij hen komen melden en als het even kan een financiële bijdrage leveren.

De rivaliteit tussen beide theorieën uit zich in de tegenovergestelde voorstelling aangaande het aanbod van religies. De aanbodtheorie veronderstelt dat meer religies aanleiding is tot meer competitie. Daardoor zullen meer mensen het bij hen passende geloof vinden en dit zal de kerkgang doen toenemen. De seculariseringstheorie veronderstelt het omgekeerde aan de hand van de door Peter Berger geïntroduceerde plausibiliteitshypothese (1967). Het idee achter deze hypothese is dat naarmate er meer religies zijn, die elk afzonderlijk menen de ware boodschap te verkondigen, des te meer er bij burgers twijfel gaat ontstaan over de plausibiliteit van een geloof. Indien er voor decenia slechts één geloof is in een samenleving, dan bestaat er weinig twijfel. Kortom, meer religies leidt tot ontkerkelijking.

Empirische bevindingen en het bijstellen van de theorieën

Volgens de vertegenwoordiger van de aanbodtheorie, Rodney Stark, is de seculariseringstheorie al lang achterhaald, omdat deze theorie niet te verenigen is met variaties in de religieuze participatie in landen die moderner worden. Een beroemde uitspraak van de vertegenwoordigers van de aanbodtheorie is dat de seculariseringstheorie gezien kan worden als een waardeloze lift die slechts enkel naar beneden kan gaan (Stark & Finke 2000). Indien we modernisering afmeten aan het Bruto Nationaal Product van een land, dan moeten we concluderen dat de vergelijking met de slechte lift opgaat. Het BNP stijgt maar door en het relatief aantal gelovigen kan daarom alleen maar dalen. Recentelijk kunnen echter drie uitwerkingen van de moderniseringstheorie worden onderscheiden die de betreffende lift zo nu en dan omhoog laten gaan.

De eerste, gebaseerd op Weber (1972 [1922]), stelt dat de wetenschappelijke vooruitgang de cognitieve basis voor religie ondergraaft en dit lijkt ook op een lift die slechts een enkele kant opgaat. Het gemiddeld opleidingsniveau van een land kan gezien worden als een indicatie voor het aanhangen van een wetenschappelijke zienswijze. Onderzoek lijkt inderdaad aan te tonen dat niet enkel het eigen onderwijsniveau, maar tevens het opleidingsniveau van de omgeving negatief samenhangt met religiositeit (De Graaf & Te Grotenhuis 2008). Toch zijn er ook landen waar juist een hogere opleiding samen gaat met meer religieuze betrokkenheid. Voas en McAndrew (2012) hebben een antwoord gegeven op deze puzzel. Zij claimen dat opleiding inderdaad negatief samenhangt met religieuze geloofsopvattingen, maar dat een hoge opleiding tegelijkertijd sociale participatie en daardoor kerkgang bevordert. Kortom, kerkgang kan ook toenemen bij een stijging van het opleidingspeil.

Een tweede benadering is afkomstig van Norris en Inglehart (2004), die ontegenzeggelijk een zeer goed functionerende lift als resultaat heeft. Zij gaan ervan uit dat in de wereld een grote variatie is in rijke en arme landen en dat die landen tevens variëren in sociaal-economische ongelijkheid en kwaliteit van het leven. Daarmee variëren landen ook in sociaal-economische zekerheid en het vatbaar zijn voor risico's. Tevens veronderstellen deze auteurs dat religieuze beloftes minder nodig zijn in een omgeving met welvaart en grote mate van sociale zekerheid. Analyses van de European Value Surveys en de World Values Surveys ondersteunen de claims van Norris en Inglehart. Het feit dat in een economische crisis de sociale zekerheid in een bepaalde periode beduidend minder kan worden, impliceert dat de religiositeit ook kan toenemen over de tijd.

Een derde en meest recente benadering gaat uit van de modernisering van sociale netwerken. Ruiter & Van Tubergen (2009) baseerden deze benadering

op het werk van Kelley en De Graaf (1997), die lieten zien dat behalve het hebben van religieuze ouders, het opgroeien van kinderen in een religieuze context, de kans vergroot dat de betreffende kinderen later meer religieus zijn. Dit komt vooral doordat het 'ongekozen' netwerk waarin kinderen opgroeien (bijvoorbeeld het netwerk van buurt en school) doordrenkt is met religie. In rurale gebieden zijn de netwerken hechter en in hechtere netwerken is de religieuze socialisatie sterker. In rurale gebieden worden kinderen daarom meer religieus gesocialiseerd. Modernisering (urbanisering is hiervan een onderdeel) zorgt nu juist voor het verzwakken van de hechte netwerken en daardoor zal religie afnemen. Voor deze beweringen is empirische ondersteuning gevonden. Ook deze benadering laat de mogelijkheid open voor een toename van religie, want het proces van bijvoorbeeld urbanisering zal niet oneindig doorgaan.

De zojuist gepresenteerde voorbeelden geven aan dat er nog steeds gesleuteld wordt aan de seculariseringstheorie. Een belangrijke vraag is of deze theorie beter toetsingen doorstaat dan de aanbodtheorie. De rivaliteit tussen de theorieën heeft geleid tot het verzamelen van grote hoeveelheden data op internationaal niveau. Indien we afgaan op de meeste toetsingen dan lijkt over het algemeen de seculariseringstheorie, waarbij gebruik wordt gemaakt van de hierboven beschreven aanpassingen, op het eerste gezicht aan de winnende hand te zijn (De Graaf 2013). Het is dan ook verleidelijk te concluderen dat de seculariseringstheorie het beter doet dan de aanbodtheorie. Echter niet alleen de seculariseringstheorie behoeft zo nu en dan enige aanpassing. Recentelijk heb ik als onderdeel van een groots opgezette interdisciplinaire studie naar wat rationele keuzetheorieën te bieden hebben voor diverse onderwerpen (Wittek, Sniijders & Nee 2013), een poging gedaan om de aanbodtheorie van religie kritisch te belichten en te kijken of deze voor verbetering vatbaar is (De Graaf 2013). Ik zal in het onderstaande een aantal opmerkelijke resultaten van deze studie toelichten.

De aanbodtheorie is strikt genomen een nogal beperkt verklarend model met daardoor een sterk beperkt idee van de markt. Dit komt vooral omdat het de vraag naar religie constant veronderstelt. Dit is empirisch lastig vol te houden. We hebben in Nederland bijvoorbeeld te maken met een situatie van voortschrijdende ontkerkelijking. Dit impliceert dat er steeds meer mensen komen zonder denominatie en bij een stabiele vraag moeten er dan steeds meer niet-kerkleden komen die toch geloven. Dit blijkt echter niet het geval (Aarts e.a. 2008; De Graaf & Te Grotenhuis 2008). Er is dus geen

ondersteuning voor het idee dat de kerken weliswaar leeglopen, maar dat de religiositeit, in welke niet-institutionele vorm dan ook, het gat opvult.

Zelfs al gaan we uit van een variërende vraag, dan blijft het moeilijk voor te stellen dat we bij religie met een markt van doen hebben die sterk vergelijkbaar is met andere markten. Een illustratie betreft het ultieme geproduceerde product ‘het hiernamaals’, waarvan menigeen hoopt dat uiteindelijk te mogen betreden. Dit impliceert dat we te maken hebben met een ondoorgrondelijk product (‘inscrutable good’, zie Gambetta 1994). Immers, voor de werking van de markt is het essentieel dat de waarde van producten bekend is. Zowel kopers als verkopers hebben echter geen goed beeld van de kwaliteit van het product ‘verlossing’ of ‘hiernamaals’. Hoe kunnen actoren op basis van vage informatie een rationele keuze maken over hoeveel zij moeten investeren in een product? We komen ook niet ver met de introductie van ‘de gokker’ door Pascal. Deze Franse filosoof ging uit van kansberekening en stelde dat het rationeel is om in God te geloven. Immers, doe je dat niet, en hij blijkt wel te bestaan, dan loop je de kans in de hel te komen. Geloven in God lijkt dan een relatief goedkope investering. Deze redenering klopt naar mijn mening niet, omdat er veel geloven zijn. Veelal zijn de vertegenwoordigers van elk geloof er van overtuigd dat zij het enige ware geloof verkondigen. Kiezen voor het verkeerde geloof lijkt in sommige gevallen, althans als je religieuze vertegenwoordigers serieus neemt, funest te zijn. Kortom, het gokken van Pascal is moeilijker dan hij gesuggereerd heeft.

Indien een markt te maken heeft met ‘inscrutable’ goederen, gaat de reputatie van de firma een belangrijke rol spelen. In geval een firma een goede reputatie weet te bewerkstelligen, waarop in dit geval de religieuze firma volledig wordt beoordeeld, kan dit de puzzel oplossen waarom er een markt kan zijn met ondoorgrondelijke goederen. Gambetta verwoordde dit aldus: “The more a commodity approaches inscrutability, the greater the incentive to invest in symbolic resources, and the fiercer the competition selecting successful symbols” (Gambetta 1994, 359). De zogenaamde ‘signalling theory’ die populair is onder economen, kan hier uitkomst bieden. De kerk moet zwaar investeren in het afgeven van signalen die moeten aantonen dat de kerk een zeer betrouwbaar handelend instituut is. Het behoeft niet veel uitleg dat indien de signaaltheorie van toepassing is, de recentelijke schandalen in de Katholieke kerk niet veel goeds beloven voor het aantal leden in de nabije toekomst.

Een ander probleem met de aanbodtheorie betreft de neiging van gelovigen om alleen maar op zoek te gaan naar verificaties en alles wat hun geloof tegenspreekt te negeren. Illustratief is het uitvoerig bedanken van een heilige

indien een naaste een ernstig ongeluk overleeft. Ik heb dit mogen aanschouwen in Padua. De heilige Anthonis wordt door het ophangen van bedankbriefjes en foto's in de basiliek van Padua uitvoerig bedankt voor het feit dat een naaste een ernstig ongeluk heeft overleefd. Er is geen foto of briefje te vinden van iemand die wel een naaste heeft verloren in een auto-ongeluk en die de vraag stelt waarom deze heilige zijn naaste niet heeft willen beschermen. Menig producent van goederen zou jaloers zijn op een dergelijk situatie. Immers, slechts de goede eigenschappen van het product worden onthouden en als het product volledig faalt, is dat voor de gelovige informatie die volledig genegeerd wordt. Een belangrijke implicatie is dat het dus wellicht niet eens relevant is of we op de religieuze markt van doen hebben met ondoorgronddelijke goederen. Veel religieuzen lijken te geloven in de kwaliteit van het eindproduct, ongeacht de indirecte signalen die op zijn minst de pilaren van het bouwwerk, waarop de belofte van het hiernamaals is gebaseerd, zouden moeten ondermijnen. Dit maakt het lastig om te spreken van een religieuze markt in economische zin waarin producten objectief worden beoordeeld en dit lijkt daarom problematisch voor de aanbodtheorie, zelfs als we uitgaan van de 'signalling theory'.

Een ander punt van kritiek betreft het centraal stellen van competitie in de aanbodtheorie. De vraag is "How important is religious competition, which is at the heart of the supply side approach, when (a) religious switching is hardly happening in most societies, (b) when it happens marriage is most likely to be the cause, (c) socialization is more or less determining whether one has a certain religion, and (d) competition is irrelevant in case of a conflict? In this respect we have to do with a rather limited market, especially if we compare it to the market for cars. The questions whether a substantial amount of variance can be explained, and whether it explains the high rates of religiosity in the United States, have to be answered empirically (De Graaf 2013, 335). Dit suggereert dat al veel variantie wordt verklaard door andere factoren dan de aanbodtheorie. Dit wil echter nog niet zeggen dat de theorie faalt, want studies laten namelijk zien dat competitie wel degelijk een rol speelt. De vraag is hoe nu verder te gaan met twee theorieën die veelal in de literatuur als elkaars tegenpolen worden bejegend?

In eerste instantie lijkt een belangrijke controversie van de aanbodtheorie met de seculariseringsthese te liggen in de plausibiliteitshypothese. Zoals eerder aangegeven is een belangrijk uitgangspunt van de seculariseringstheorie de door Peter Berger geïntroduceerde plausibiliteitshypothese (1967). Naarmate er meer religies zijn, des te meer er bij burgers twijfel gaat ontstaan over de plausibiliteit van een geloof en dit zal zorgen voor ontkerkelijking.

De aanbodtheorie veronderstelt in dat geval meer competitie en daardoor zullen er juist meer mensen het bij hen passende geloof vinden en zal de kerkgang toenemen. Volgens Pettersson en Hamberg (2002) veronderstelt de plausibiliteitshypothese dat er een ruime mate van religieuze doctrines aanwezig is. Kortom, men kan bijvoorbeeld kiezen uit de Islam, het Hindoeïsme of een Christelijke religie. We kunnen echter de aanbodtheorie ook zien als een theorie over sub-markten (De Graaf 2013, 338; zie tevens de bijdrage van Ton Bernts). Stark onderkent ook dat het onwaarschijnlijk is dat mensen switchen tussen totaal verschillende doctrines. De aanbodtheorie betreft meer de competitie binnen een sub-markt van een doctrine, bijvoorbeeld het Christelijk geloof. We hebben de rationele keuzebenadering nodig om te begrijpen waarom. Mensen bouwen tijdens het belijden van hun geloof als het ware religieus kapitaal op en het is een veel geringere investering om te switchen van de ene Amerikaanse protestantse groep naar de andere Amerikaanse protestantse groep dan van de ene naar de andere doctrine. Het zijn juist deze sub-markten waarbinnen in de Verenigde Staten veel competitie plaats vindt, mede dankzij de totale deregulering van de religieuze markt die een grote vrijheid van handelen impliceert. Dit heeft als belangrijke consequentie dat Bergers plausibiliteitshypothese en de aanbodhypothese over competitie niet noodzakelijkerwijs elkaars tegenpool hoeven te zijn. Beiden kunnen tegelijkertijd opgaan. Empirisch onderzoek biedt hiervoor ondersteuning. De concurrentie tussen bijvoorbeeld het Moslim geloof en het Katholicisme is veel minder groot dan tussen kleine kerken binnen het Protestantse geloof in de Verenigde Staten. De belangrijkste verklaring hiervoor is dat de overstap tussen zeer verschillende doctrines een veel grotere investering vereist dan overstap binnen een religieuze doctrine. Hierbij is het van belang om te weten dat men uitgaat van de gedachte dat deregulering in een land (dat wil zeggen dat de staat religie volledig vrij laat en geen enkele religie bevoordeelt) religieuze competitie bevordert. Een analyse van data voor 26 landen laat zien dat deregulatie het kerkbezoek doet toenemen, maar dat de tijdsduur waarin deregulatie al bestaat, kerkbezoek niet bevordert (Aarts e.a. 2010). Tegelijkertijd vinden Aarts e.a. dat modernisering in 'grotere mate' kerkgang doet afnemen dan dat deregulatie kerkgang bevordert, maar beide spelen wel tegelijkertijd een substantiële rol. Ik zou dan ook de conclusie willen trekken dat de twee benaderingen niet elkaars tegenpolen zijn, maar veel eerder elkaar kunnen aanvullen (zie Schmit 2008; ook Stolz 2006). Eigenlijk is dit niet zo opmerkelijk. Ook binnen de seculariseringstheorie wordt steeds uitgegaan van een enigszins rationeel handelende actor die reageert op externe prikkels en de plausibiliteitshypothese, zoals Peter Berger die heeft geïntroduceerd,

valt binnen dit theoretische uitgangspunt dat zo kenmerkend is voor zowel de aanbodtheorie als de rationele keuzebenadering.

Met het bovenstaande heb ik vooral proberen aan te geven dat de aanbodtheorie nog de nodige aanpassingen nodig heeft, omdat religieuze groepen duidelijk anders zijn dan de gebruikelijke firma's. Naar de mening van Hechter (1997, 150) staan aanhangers van de aanbodtheorie slechts nog bij het begin om het potentieel van de rationele keuzebenadering aan te wenden om religieuze fenomenen te verklaren. Kortom, er is nog veel werk te verrichten.

Secularisering: vrijwilligerswerk en politiek

De in Europe toenemende ontkerkelijking in vooral landen als Nederland, Duitsland en Engeland heeft verschillende belangrijke consequenties. In dit deel van deze bijdrage zal ik het hebben over enkele van deze consequenties. We weten dat religie belangrijk is voor het vrijwilligerswerk en voor het politieke (stem)gedrag en de politieke voorkeuren van mensen. Ik zal eerst kort ingaan op enkele nieuwe inzichten aangaande de wijze waarop religie een rol speelt voor vrijwilligerswerk om vervolgens recent onderzoek te bespreken over de invloed van secularisering op politiek gedrag van zowel kiezers als politieke partijen.

Religie en vrijwilligerswerk

Het actief participeren van burgers in een samenleving wordt in de sociale wetenschappen beschouwd als een cruciale factor om de sociale cohesie van een samenleving te bevorderen. Vrijwilligerswerk is een belangrijke vorm van burgerlijke participatie en wordt als onmisbaar deel van de samenleving beschouwd. Wereldwijd blijkt religie steeds een beduidende rol te spelen voor het verklaren van vrijwilligerswerk. Religieuze burgers participeren meer in vrijwilligerswerk en ze doen dat meer naarmate ze meer actief betrokken zijn bij de kerk en daardoor meer geïntegreerd zijn in hun religie (Bekkers 2003). Het is overigens niet het altruïsme van religieuzen dat hun hogere participatie in vrijwilligerswerk verklaart, maar veeleer het feit dat ze in een religieus netwerk zitten en daardoor een grotere kans hebben gevraagd te worden deel te nemen aan vrijwilligerswerk (Bekkers 2003).

Op basis van de algemene netwerkhypothese leidden Kelley en De Graaf (1997) af dat in een zeer religieuze samenleving ook niet-religieuze burgers een grotere kans hebben verbonden te zijn met religieuze burgers. Ze komen ze immers meer tegen. Op basis hiervan beredeneerden Ruiters en De Graaf

(2006) dat iedereen – en dat geldt ook voor niet-religieuzen – in een religieuze samenleving een grotere kans heeft vrijwilligerswerk te doen. Dit komt omdat iedereen een grotere kans heeft religieuzen, die meer participeren, in hun netwerk te hebben. De studie van Ruiters en De Graaf (2006) voor 53 landen laat zien dat dit inderdaad het geval is.

Kelley en De Graaf (1997) introduceerden ook een conditioneel effect van religie: de invloed van individuele religieuze socialisatie zou minder groot zijn op de ontwikkeling van de eigen religiositeit in een sterk religieuze samenleving en juist groter in meer seculiere landen. De redenering daarbij is dat kinderen in een religieus land ingebed zijn in religieuze netwerken (bijvoorbeeld een religieuze school, religieuze vrienden, kerken, etc..) en dat ouders minder hoeven te investeren in de religieuze opvoeding van hun kinderen. Dit samenspel tussen de invloed van een individueel kenmerk (socialisatie) en een landenkenmerk (het percentage onkerkelijken in een land) bleek zeer sterk te zijn in een studie van 15 landen. Ruiters en De Graaf (2006) redeneerden op basis hiervan dat indien we met een zeer religieus land van doen hebben de invloed van de religiositeit (en de mate van religieuze integratie afgemeten aan kerkbezoek) van een persoon van veel minder invloed is op de kans dat deze persoon vrijwilligerswerk doet. Hiervoor vonden Ruiters en De Graaf empirische ondersteuning in een studie van 53 landen. Dit nieuwe inzicht heeft in de *American Sociological Review* tot een interessant debat geleid (zie Van der Meer, Te Grotenhuis & Pelzer 2010; Ruiters & De Graaf 2010; Lim & MacGregor 2012).

Deze bevindingen over de invloed van netwerken bieden belangrijke inzichten om de vraag te kunnen beantwoorden wat voor invloed het dalend aantal kerkleden en de afname van kerkgang hebben op het vrijwilligerswerk in een land. In eerste instantie zijn we geneigd te denken dat het in Nederland slecht moet gaan met het vrijwilligerswerk, omdat de ontkerkelijking nog steeds onverminderd door lijkt te gaan (De Graaf & Te Grotenhuis 2008 en zie ook de bijdrage van Jos Becker in dit boek). Bekkers en De Graaf (2002) hebben voor Nederland laten zien dat de afname tot aan het jaar 2000 van het relatief aantal kerkleden wordt opgevangen door onder andere de toename van het aandeel hoger opgeleiden in de bevolking. Hoger opgeleiden participeren namelijk meer in vrijwilligerswerk dan lager opgeleiden. Tevens zouden we kunnen opmerken dat afgaande op het eerder genoemde interactie-effect, religieuzen in een samenleving die steeds minder kerkleden kent, zich extra inspannen om de achteruitgang in vrijwilligerswerk op te vangen. Kortom het is in elk geval hoogst onwaarschijnlijk dat het vrijwilligerswerk recht

evenredig daalt met de afname van het aantal kerkleden (zie ook de bijdrage van Paul Vermeer en René Bekkers in dit boek).

Religie en politiek gedrag

De secularisering in Nederland heeft grote gevolgen gehad voor het politieke landschap in Nederland. De afname van het aantal kerkleden zorgde ervoor dat christelijke politieke partijen hun strategie hierop gingen aanpassen. Traditioneel stemmen christelijke Nederlanders op een christelijke partij en onkerkelijken op een niet-christelijke partij. Sinds lang weten we dat deze samenhang afneemt. Dit kan komen doordat christelijken steeds minder op een christelijke partij stemmen en/of doordat onkerkelijken steeds meer op een christelijke partij stemmen. Figuur 1 geeft de samenhang weer voor vier verschillende denominaties voor de verkiezingsjaren 1971, 1972, 1977, 1981, 1982, 1986, 1989, 1994, 1998, 2002 en 2006. Gereformeerden ('Calvinists' in figuur 1) stemmen duidelijk het meest op christelijke politieke partijen. Ze hadden in 1972 maar liefst een 172 keer grotere kansverhouding dan onkerkelijken om religieus te stemmen. Deze samenhang neemt scherp af tot 1986 om vervolgens weer toe te nemen tot aan het verkiezingsjaar 1998. Daarna is de kansverhouding weer gaan dalen tot 2006. Over het algemeen bespeuren we ook voor katholieken een neerwaartse trend, hoewel de verkiezingen van 1998 een lichte opleving suggereren voor alle denominaties. De verschillen tussen de katholieken en gereformeerden zijn duidelijk afgenomen. De leden van de Protestantse kerk (Nederlands Hervormd of Protestantse Kerk Nederland: 'Protestants' in figuur 1) hebben over de gehele periode al een relatief zwakke samenhang laten zien en deze blijft, ondanks enige fluctuatie, enigszins stabiel.

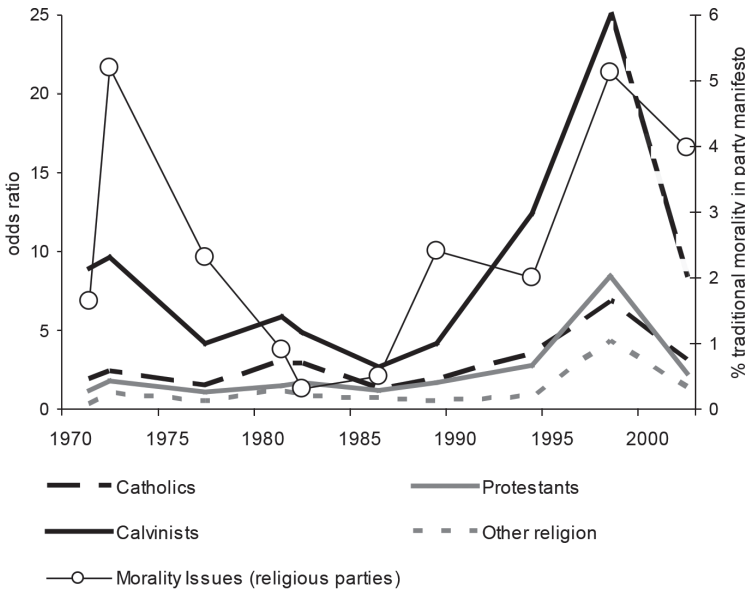
Figuur 1 Kansverhoudingen (Odds ratios) voor het stemmen op een religieuze politieke partij, waarbij de onkerkelijken de referentiegroep vormen (kansverhouding =1 wil zeggen dat naar verhouding kerkleden en niet-kerkleden evenveel stemmen op christelijke partij).



Bron: De Graaf e.a. (2013, 220).

We weten dat religieuzen naarmate ze meer naar de kerk gaan meer geïntegreerd zijn in het christelijk geloof. Kerkgang zou daarmee een belangrijke verklaring kunnen zijn voor de samenhang tussen denominatie en stemgedrag. Tevens weten we dat kerkgang ook is afgenomen over de tijd (Jansen e.a. 2012, 759). In figuur 2 houden we daarmee rekening om te kijken of kerkgang de afname in religieus stemgedrag kan verklaren. Het is duidelijk dat kerkgang inderdaad veel van de samenhang interpreteert en dat er geen sprake meer is van een neergang (het is van belang te zien dat de schaal van de kansverhoudingen in figuur 2 flink kleiner is geworden). Kortom, de daling in kerkgang lijkt verantwoordelijk voor de afname van godsdienstgebonden stemgedrag. We kunnen daarom concluderen dat religieuze desintegratie een belangrijke rol speelt in dit proces. Het is van belang hierbij op te merken dat er een toename te zien is voor het godsdienstgebonden stemgedrag voor het verkiezingsjaar 1998. Ik kom hierop nog terug.

Figuur 2 Voor kerkgang gecontroleerde kansverhouding om op een religieuze politieke partij te stemmen (niet kerkleden zijn de referentiegroep) en de nadruk op traditioneel morele issues in de politieke partij programma's van religieuze partijen.



Bron: De Graaf e.a. 2013, 226.

De vraag is hoe we de overgebleven variantie in de samenhang tussen denominatie en stemgedrag van figuur 2 kunnen verklaren. Evans en De Graaf (2013) hebben hiervoor een verklaring proberen te toetsen, die bekend staat als de ‘top-down benadering’. Kort samengevat gaat het om het idee dat de samenhang ook beïnvloed wordt door de politieke stellingnames van politieke partijen gedurende de verkiezingen (Evans & De Graaf 2013, hoofdstuk 1). Politieke partijen streven naar een maximalisatie van het aantal stemmers op hun partij. Indien de natuurlijke aanhang door ontkerkelijking is afgenomen en de gehele samenleving een sterk gesecculariseerd beeld laat zien, lijkt het verstandig voor religieuze politieke partijen een standpunt in te nemen dat iets minder de nadruk legt op traditioneel morele standpunten. Dit zou er voor kunnen zorgen dat ze ook aantrekkelijker worden voor niet sterk religieus ingestelde mensen en voor onkerkelijken. In figuur 2 zijn de traditioneel morele politieke standpunten van de religieuze partijen per verkiezingsjaar (gemeten als het percentage uitspraken over traditioneel morele issues in de programma's van de politieke partijen) weergegeven met open rondjes.

De data hiervoor zijn afkomstig van het zogenaamde Comparative Manifesto Project (2001; 2006).

Wat kunnen we concluderen uit deze lijn? We zien een zeer opvallende gelijkennis met vooral het stempatroon van gereformeerden. De lijnen suggereren een soort U-vorm. Als de religieuze politieke partijen minder geneigd zijn traditioneel morele standpunten in te nemen wordt de kans kleiner dat vooral gereformeerden minder op een religieuze politieke partij stemmen. Tevens hebben we nu een verklaring voor de toename in godsdienst gebonden stemgedrag in 1998 voor alle christelijke groeperingen. Dat is het jaar waarin de religieuze politieke partijen qua standpunten weer op het niveau zaten van het verkiezingsjaar 1972. Kortom, wat de politieke partijen verkondigen is zeer belangrijk voor de mate waarin hun natuurlijke aanhang op hen stemt (zie tevens Evans & de Graaf 2013 voor andere landen dan Nederland).

Conclusies

In het voorgaande heeft de lezer kunnen lezen dat in Nederland de ontkerkelijking onverminderd doorgaat. Hoewel de seculariseringstheorie het enigszins lijkt te winnen van de aanbodtheorie, heb ik geprobeerd te argumenteren dat we meer vooruitgang kunnen boeken door beide theorieën te integreren. Indien we bereid zijn de logische consistentie van de theorieën kritisch te bezien, dan is de aanvankelijk veronderstelde controversie tussen de theorieën, welke gretig door sociologen eindeloos wordt herhaald, minder groot dan wordt verondersteld.

De bevindingen van Kelley en De Graaf (1997) suggereren dat het proces van verdere ontkerkelijking in de toekomst wel eens zou kunnen gaan veranderen. De Nederlandse samenleving ontkerkelijkt tot nu toe steeds verder en we weten nu dat religieuze ouders in een sterk seculiere samenleving meer investeren in de religieuze opvoeding van hun kinderen. Dit zou het seculariseringsproces kunnen doen vertragen. Dit laatste lijkt goed nieuws voor het vrijwilligerswerk, want hier luidt de vraag hoe lang een toenemend opleidingsniveau het dalende aantal kerkleden in Nederland kan compenseren. De bijdragen van René Bekker en Paul Vermeer in dit boek bieden hierop wellicht een antwoord.

Een andere conclusie van dit hoofdstuk is dat religieuze politieke partijen er goed aan doen hun traditioneel morele standpunten te blijven verkondigen om niet te veel vervreemd te geraken van hun religieuze kiezer (zie ook Te Grotenhuis, Van der Meer, Eisinga & Pelzer 2012). Hier blijft echter

het punt dat bij ontkerkelijking het aantal religieuze stemmers afneemt en daardoor de kans op veel politieke invloed afneemt. Het is aan de politieke partijen hoe met een dergelijk dilemma om te gaan.

Het feit dat in Nederland de ontkerkelijking stevig lijkt door te zetten stemt wellicht veel gelovigen enigszins somber. Ik zal daarom eindigen met een voor religieuzen positieve boodschap die uit sociologisch onderzoek kan worden afgeleid. Alle sociologische studies laten zien dat kerkleden meer doen aan vrijwilligerswerk. Dit is bijzonder belangrijk voor de sociale cohesie van een samenleving. De vraag is of het vele vrijwilligerswerk dat religieuzen doen, behalve voor de samenleving, ook iets voor henzelf oplevert? Dit lijkt wel zo te zijn, zonder dat velen zich daarvan bewust zijn. Recent onderzoek laat namelijk zien dat wanneer mensen meer aan vrijwilligerswerk doen, ze, al dan niet bewust, een nuttig netwerk opbouwen – ook wel aangeduid als de hoeveelheid beschikbaar sociaal kapitaal – en dat het hebben van veel relatief zwakke contacten uiteindelijk nuttig kan zijn voor velerlei doeleinden (het zogenaamde “strength of weak ties” argument van Granovetter (1973)). Ruiter en De Graaf (2009) laten aan de hand van levensloopdata zien dat in Nederland vrijwilligers, die een dergelijk netwerk hebben opgebouwd, uiteindelijk een baan met een hogere status en meer loon krijgen dan mensen die niet aan vrijwilligerswerk doen. Doordat Ruiter en De Graaf levensloopdata gebruikten konden ze ook goed uitzoeken of, causaal gezien, het vrijwilligerswerk inderdaad hiervan de oorzaak was. Dit bleek inderdaad het geval. Kortom, uiteindelijk lijkt kerklidmaatschap en het hiermee gepaard gaande vrijwilligerswerk, letterlijk, te lonen. Dat is in een tijd van economische crisis een interessante boodschap om te verkondigen.

Literatuur

Aarts, Olav, Manfred te Grotenhuis, Ariana Need & Nan Dirk de Graaf (2010),

Does Duration of Deregulated Religious Markets affect Church Attendance? Evidence from 26 religious markets in Europe and North America between 1981 and 2006, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 49, 657-672.

Bekkers, René (2003),

De bijdragen der kerckelijken, in: Schuyt, T. N. M. (red.), *Geven in Nederland 2003: Giften, legaten, sponsoring en vrijwilligerswerk*, Houten/Mechelen, Netherlands: Bohn Stafleu Van Loghum, 141-72.

- Bekkers, René & Nan Dirk de Graaf (2002),
De verschuivende achtergronden van verenigingsparticipatie in Nederland, in: *Mens en Maatschappij*, 77, 338-360.
- Berger, Peter (1967),
The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion, New York: Anchor Books.
- Boulding, K.E. (1970),
Beyond Economics: Essays on Society, Religion, and Ethics, Ann Arbor, MI: Ann Arbor paperbacks.
- Bruce, Steve (2011),
Secularization, Oxford: Oxford University Press.
- Evans, Geoffrey & Nan Dirk de Graaf (eds) (2013),
Political Choice Matters: Explaining the strength of class and religious cleavages in cross-national perspective, Oxford: Oxford University Press.
- Gambetta, Diego (1994),
Inscrutable Markets, in: *Rationality and Society*, 6, 353-368.
- Gambetta, Diego (1998),
Introduction to the Economics of Religion, in: *Journal of Economic Literature*, 36, 1465-1496.
- Graaf, Nan Dirk de (2013),
Secularization: Theoretical Controversies Generating Empirical Research, in: Wittek, R., T. Snijders & V. Nee (eds), *Handbook of Rational Choice Social Research*, Stanford: Stanford University Press, 321-354.
- Graaf, Nan Dirk de & Manfred te Grotenhuis (2008),
Traditional Christian Belief and Belief in the Supernatural: Diverging trends in the Netherlands between 1979 and 2005?, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47, 585-598.
- Graaf, Nan Dirk de, Giedo Jansen & Ariana Need (2013),
The political evolution of class and religion: An interpretation for the Netherlands 1971-2006, in: Evans, G. & N.D. de Graaf (eds), *Political Choice Matters: Explaining the strength of class and religious cleavages in cross-national perspective*, Oxford: Oxford University Press, Chapter 9.
- Grotenhuis, Manfred te, Rob Eisinga, Tom van der Meer & Ben Pelzer (2012),
Tanend appèl. De bijdrage van ontkerkelijking en ontzuiling aan het aantal CDA-zetels in de Tweede Kamer, 1970-2010, in: *Religie & Samenleving*, 7(1), 73-96.
- Granovetter, Mark S. (1973),
The strength of weak ties, in: *American Journal of Sociology*, 78, 1360-1380.

- Hechter, Michael (1997),
 Religion and Rational Choice Theory, in: Young, L.A., (ed.) *Rational Choice Theory and Religion*, New York: Routledge, 147-60.
- Iannaccone, Laurence R. (1998),
 Introduction to the Economics of Religion, in: *Journal of Economic Literature*, 36, 1465-1496.
- Jansen, Giedo, Nan Dirk de Graaf & Ariana Need (2012),
 Explaining the Breakdown of the Religion–Vote Relationship in The Netherlands, 1971–2006, in: *West European Politics*, 35(4), 756-783.
- Kelley, Jonathan & Nan Dirk de Graaf (1997),
 National Context, Parental Socialization, and Religious Belief: Results from 15 Countries, in: *American Sociological Review*, 62, 639-659.
- Lim, Chaeyoon & Carol Ann MacGregor (2012),
 Religion and Volunteering in Context: Disentangling the Contextual Effects of Religion on Voluntary Behavior, in: *American Sociological Review*, 77(5), 747-779.
- Meer, Tom van der, Manfred te Grotenhuis & Ben Pelzer (2006),
 Influential Cases in Multilevel Modelling. A Methodological Comment on Ruiter and De Graaf, in: *American Sociological Review*, 75(1), 173-178.
- Norris, Pippa & Ronald Inglehart (2004),
Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Pettersson, Thorleif & Eva M. Hamberg (1997),
 Denominational Pluralism and Church Membership in Contemporary Sweden: A Longitudinal Study of the Period 1974-1995, in: *Journal of Empirical Theology*, 10, 61-78.
- Putnam, Robert D (2000),
Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community, New York: Simon and Schuster.
- Ruiter, Stijn & Frank van Tubergen (2009),
 Religious Attendance in Cross-National Perspective: A Multilevel Analysis of 60 Countries, in: *American Journal of Sociology*, 115, 863-895.
- Ruiter, Stijn & Nan Dirk de Graaf (2006),
 National Context, Religiosity and Volunteering: Results From 53 Countries, in: *American Sociological Review*, 71, 191-210.
- Ruiter Stijn & Nan Dirk de Graaf (2009),
 Socio-economic Payoffs of Voluntary Association Involvement: A Dutch Life Course Study, in: *European Sociological Review*, 25, 425-442.

- Ruiter, Stijn & Nan Dirk de Graaf (2010),
National Religious Context and Volunteering: More Rigorous Tests Supporting the Association, in: *American Sociological Review*, 75, 179-184.
- Stolz, Jörg (2006),
Salvation Goods and Religious Markets: Integrating Rational Choice and Weberian Perspectives, in: *Social Compass*, 53, 13-32.
- Stark, Rodney (1997),
Bringing Theory Back in, in: Young, L.A. (ed.), *Rational Choice Theory and Religion*, New York: Routledge, 3-25.
- Stark, Rodney & William S Bainbridge (1980),
Towards a Theory of Religion: Religious Commitment, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 19, 114-128.
- Stark, Rodney & William S Bainbridge [1987] (1996),
A Theory of Religion, New Brunswick: Rutgers University Press.
- Wittek, R., T. Snijders & V. Nee (eds),
Handbook of Rational Choice Social Research, Stanford: Stanford University Press, 321-354.
- Wolters, Willem & Nan Dirk de Graaf [2005] (2009),
Maatschappelijke problemen: Beschrijvingen en verklaringen, Den Haag: Boom Lemma uitgevers.

Meten, weten en ontkerkelijking

Jos Becker*

Summary

To measure is to know but in some instances the relationship between the two is not that simple. In the case of the declining membership of the Dutch churches researchers come to quite different conclusions. These differences can be attributed to the way in which relevant questions are formulated in surveys. Two types of questions are in use. The researcher can use a simple one-step question like 'to what church or religious group do you consider yourself affiliated?' A slightly more complicated strategy is also possible in which a two-step question is used. The first question is: 'Do you consider yourself affiliated to a church or religious group? If the answer is affirmative the respondent is asked to name the denomination of his choice. Because of its explicit character, the use of the two-step question yields more disaffiliated respondents than the single question. The discussion on the degree of secularization of Dutch society is in great part fueled by this difference in questioning. This conclusion is also relevant for the (wrong) statement that the exodus from Dutch churches has been stable over the past 15 years. Disaffiliation is in fact still going on as is also clear from membership counts provided by the churches themselves.

Meten is niet altijd weten¹

'Meten is weten', luidt het gezegde, maar zo eenvoudig is het lang niet altijd. Ondanks metingen, die elk vakkundig zijn uitgevoerd, doen er over de ontkerkelijking in Nederland al jaren lang verschillende conclusies de ronde. Het Centraal Bureau voor de Statistiek (CBS) spreekt in *Religie aan het begin van de 21ste eeuw* over 42% buitenkerkelijken in 2008, maar in *Zwevende gelovigen* vermeldt Joep de Hart voor dat jaar een buitenkerkelijkheid van 66% (CBS 2009, 13-14; De Hart 2011, 210). Het CBS gebruikte het Permanent Onderzoek Leefsituatie (POLS) voor zijn publicatie, De Hart benutte voor de genoemde jaren de gegevens van de projecten God in Nederland (GIN) en Culturele Veranderingen (CV). Deze bronnen bestaan uit periodiek herhaalde onderzoeken, die tijdreeksen opleveren, waaruit conclusies over veranderingen zijn te trekken.

* Jos Becker (1944) was tot zijn pensionering op 1 december 2005 als socioloog werkzaam bij het Sociaal en Cultureel Planbureau.

Ook als het over de snelheid van veranderingen gaat, verschillen deskundigen van mening. Niemand ontkent de ontkerkelijking, maar over het tempo ervan is men niet eensgezind. Het CBS stelt zelfs dat de ontkerkelijking vrijwel tot stilstand is gekomen. Het aantal onkerkelijken zou in de 15 jaar, voorafgaande aan publicatie (dus sinds 1993) met slechts 2% zijn toegenomen (CBS 2009, 2, 137). De Hart zegt echter dat er in die periode nog steeds van een aanzienlijke ontkerkelijking sprake was. In 1996 noemde 53% van de Nederlanders zich buitenkerkelijk, tegenover de eerder vermelde 66% in 2008 (De Hart 2011, 43). Deze verschillen zijn er aanleiding toe enige vragen te stellen:

- 1) Hoe komt het dat het ene onderzoek zoveel meer buitenkerkelijken oplevert dan het andere?
- 2) Waarom verschillen de uitspraken over het tempo, waarin de ontkerkelijking voortgaat?
- 3) Is de leegloop van de kerken in de achter ons liggende jaren nu echt tot stilstand gekomen?

Een groot deel van deze bijdrage is gebaseerd op de publicatie van het Sociaal en Cultureel Planbureau (SCP) *De vaststelling van de kerkelijke gezindte in enquêtes* uit 2003, waarin een verklaring voor de verschillen in conclusies werd gegeven (Becker 2003). De volledige tekst van dit rapport is gratis te downloaden op www.scp.nl, waar SCP-publicaties volgens het jaar van verschijning zijn vermeld. Het rapport is alweer 10 jaar oud, maar inzichten over de omvang en het verloop van de ontkerkelijking verschillen nog steeds aanmerkelijk van elkaar, zonder dat daar veel discussie over ontstaat. Het kan dus geen kwaad om het oude rapport nogmaals voor het voetlicht te brengen, met enig nieuw materiaal aan te vullen en tevens de stelling over de stagnatie onder de loep te nemen.

Het is maar de vraag

Het is een oude enquêtewijsheid dat de manier, waarop de onderzoeker zijn vragen stelt het antwoord in belangrijke mate bepaalt. Ik verwijs nu alleen maar naar het boek van Meloen *Het is maar de vraag*, waarvan ik de titel als opschrift voor deze paragraaf hebben heb geleend (Meloen & Veenman 1991). Het is zeker maar de vraag wat enquêtes over het kerklidmaatschap te zeggen hebben. Er zijn namelijk twee benaderingen in zwang, die als de ‘eentrapsvraag’ en de ‘tweetrapsvraag’ bekend staan. Al in de jaren tachtig

van de vorige eeuw hebben onderzoekers van het CBS erop gewezen dat deze twee vragen een sterk verschillend cijfer over kerklidmaatschap opleveren (Oudhof & Beets 1982; Oudhof & Pannekoek 1988).

Bij de eentrapsvraag wordt de respondent gevraagd tot welke gezindte of religieuze groep hij zich wenst te rekenen, waarbij hij meteen kiest uit een lijstje van gezindten, waarin in elk geval de grootste opgenomen zijn. Soms zijn ook islam, hindoeïsme en boeddhisme afzonderlijk genoemd, soms niet. Het is echter cruciaal dat het 'geen gezindte' deel uitmaakt van de lijst. Een voorbeeld van deze vraag luidt als volgt.

– Tot welke kerkelijke gezindte of levensbeschouwelijke groepering rekent u zichzelf?

Antwoord:

- geen kerkelijke gezindte of levensbeschouwelijke groepering;
- Rooms-katholiek;
- Nederlands-hervormd;
- Gereformeerde kerken;
- Islam;
- Andere kerkelijke gezindte of levensbeschouwelijke groepering;
- weet niet, weigert.

De tweetrapsbenadering bestaat uit twee delen. Eerst vraagt de onderzoeker of de respondent zichzelf tot een kerk of levensbeschouwelijke groepering rekent met de antwoordmogelijkheden ja of nee. Degenen die ja zeggen, kiezen uit een opsomming van gezindten waaruit het 'geen' is weggelaten. Of iemand buitenkerkelijk is, leidt de onderzoeker immers af uit de eerste vraag. De letterlijke tekst luidt bij voorbeeld als volgt.

– Eerste vraag: beschouwt u zichzelf als behorend tot een kerkgenootschap?

Antwoord: ja, nee;

– Tweede vraag: welk kerkgenootschap is dat?

Antwoord:

- Rooms-katholiek;
- Nederlands-hervormd;
- Gereformeerd;
- Islam;
- Andere kerkelijke gezindte of levensbeschouwelijke groepering;
- weet niet, weigert.

De tweetrapsvraag stelt de respondent nadrukkelijk voor de keuze of hij op het moment van ondervraging wel of niet bij een kerk wil horen. Daardoor levert deze vraagstelling voor bijvoorbeeld 1998 het hoge percentage van ongeveer 60% buitenkerkelijken op, terwijl bij de eentrapsvraag zo'n 40% 'geen kerkgenootschap' opgeeft. De vraagstelling in twee delen brengt een deel van de mensen die toch al een minimale binding met de kerk voelen, ertoe zich buitenkerkelijk te noemen. Deze aanpak zuivert de randkerkelijken krachtiger uit het bestand van de kerkleden dan de eentrapsvariant dat doet. De eentrapsvraag levert dus een naar verhouding hoog percentage kerkleden op, maar daar zitten meer randleden tussen dan bij de benadering met twee vragen.

Tabel 1 geeft ter illustratie de percentages buitenkerkelijken weer volgens onderzoeken uit de jaren negentig, waarin de eentraps- of de tweetrapsvraag werd gehanteerd. Het inmiddels bekende verschil in uitkomsten is duidelijk: de twee onderzoeken met de eentrapsvraag leveren ongeveer 40% buitenkerkelijken op, volgens de andere surveys zou het aandeel van de onkerkelijken 53% tot 59% moeten zijn.

Tabel 1 De buitenkerkelijkheid volgens verschillende vraagstellingen in onderzoek uit de jaren 90 (in procenten)

	Eentrap	Tweetrap
Periodiek onderzoek leefsituatie (POLS) 1998	40	
Algemeen voorzieningsgebruiksonderzoek (AVO) 1999	38	
Culturele Veranderingen (CV) 1998		59
Religion in Dutch society (SOCON) 1995		57
European Value Study (EVS) 1999/2000		54
God in Nederland 3 (GIN) 1996		53

Bron: CBS (POLS'98); SCP (CV'98); SCP(AVO'99); Eisinga et al. 1999; Dekker et al. 1997; Halman 2001.

Twee vragen in één onderzoek

Het effect van de beide vragen op de uitkomsten laat zich pas goed bestuderen als zij beide in hetzelfde onderzoek zijn opgenomen en dus aan dezelfde respondenten worden gesteld. Dan blijkt welke respondenten op beide vragen verschillend hebben geantwoord en kunnen hun kenmerken nader worden vastgesteld. Zijn zij inderdaad randkerkelijk en waardoor vallen zij nog meer op? Hoe nuttig een dergelijke doublure ook kan zijn, om irritatie bij de

ondervraagden te vermijden, wordt er in hetzelfde onderzoek gewoonlijk niet tweemaal naar hetzelfde gevraagd. In 1998 deed zich daartoe echter de noodzaak voor. Het SCP nam indertijd deel aan het International Social Survey Programme (ISSP), een internationaal project, waarbij elk jaar een vragenlijst in het Engels werd opgesteld met het doel landen in sociaal opzicht met elkaar te vergelijken. De deelnemende landen hadden zich verplicht de Engelse lijst te vertalen en aan hun eigen periodieke onderzoeken te koppelen. Voor Nederland was dat het SCP-onderzoek naar culturele veranderingen. In 1998 ging de internationale lijst over religie. In Culturele Veranderingen was de tweetrapsvraag standaard opgenomen, terwijl het ISSP de eentrapsvraag voorschreef. Er werd besloten om de ondervraagden beide formuleringen voor te leggen op ver uit elkaar liggende plaatsen in de totale vragenlijst. Zo te zien is deze 'list' gelukt, want bij de eentrapsvraag uit het ISSP antwoordde 43% 'buitenkerkelijk', maar bij de tweetrapsvraag 59%. De gebruikelijke verhouding van 40% tegen 60% buitenkerkelijken keerde hier dus terug. Verder was volgens de eentrapsvraag 24% rooms-katholiek. De strengere benadering van de tweetrapsvraag deed dat aandeel tot 19% dalen. De PKN bestond in 1998 nog niet, de resultaten voor de Nederlands-hervormden en de gereformeerden waren afzonderlijk vermeld. Voor het eerste kerkgenootschap daalde het percentage leden van 13% naar 10%. De aanhang van de gereformeerden bleef in 1998 nagenoeg op peil, ongeveer 8% (tabel 2).

Tabel 2 Het kerklidmaatschap volgens de eentrapsvraag en volgens de tweetrapsvraag in hetzelfde onderzoek, 1998 (in procenten)

	Eentrap	Tweetrap
Geen	43	59
r-k	24	19
n-h	13	10
Ger	8	9
Anders	11	5

Bron: SCP (CV'98)

Welke gezindten waren stellig en welke waren onzeker over hun kerklidmaatschap? In tabel 3 is de beantwoording van de eentrapsvraag onderverdeeld naar de beantwoording van de tweetrapsvraag. De percentages tellen verticaal op tot 100. De diagonaal van de tabel vermeldt per gezindte het percentage ondervraagden dat op beide vraagstellingen hetzelfde antwoordde. Bijna alle buitenkerkelijken, namelijk 96%, deden dat. Wie eenmaal zei dat hij 'geen godsdienst' had, was doorgaans zeker van zijn zaak. Bij de rooms-katholieken en de Nederlands-hervormden gold dat in mindere mate, respectievelijk 72%

en 73% van de ondervraagden antwoordden homogeen. Bij de gereformeerden waren het er weer wat meer, namelijk 79%. Bij de andere gezindten was het percentage personen met een consequent antwoord het laagst, namelijk 33%. Het aantal islamieten in de steekproef was te gering om er verder op door te gaan.

De eerste regel van de tabel vermeldt de overgang van het kerklidmaatschap naar de buitenkerkelijkheid. Van degenen die bij de eentrapsvraag zeiden dat zij rooms-katholiek waren, verschoof bij de tweetrapsvraag 27% naar de buitenkerkelijken. Bij de Nederlands-hervormden ging het om 23%. Bij gereformeerden veranderde 9% van affiliatie. Onder de andere gezindten ging het om een verandering van 53%. Alles bij elkaar veranderden 403 personen of 19% van de totale steekproef hun oorspronkelijke opgave als kerklid in 'geen'. Vanzelfsprekend is die 19% gelijk aan het verschil tussen beide opgaven van 40% en 59% uit tabel 2.

Het verdient nog vermelding dat een klein deel van de ondervraagden bij de ene vraag een andere godsdienst opgaf dan bij de andere. Zij wisselden dus van kerkgenootschap, maar beschouwden zich op grond van beide vragen als kerklid. Deze vorm van heterogeniteit blijkt het duidelijkst bij aanhangers van de 'andere gezindten', van wie bijvoorbeeld 6% zich ook als rooms-katholiek aanduiden.

Tabel 3 Het kerklidmaatschap volgens de eentrapsvraag naar het kerklidmaatschap volgens de tweetrapsvraag, 1998 (in procenten)

Tweetraps	Eentrapsvraag				
	<i>Geen</i>	<i>r-k</i>	<i>n-h</i>	<i>Ger</i>	<i>anders</i>
Geen	96	27	23	9	53
r-k	2	72	1	1	6
n-h	1		73	3	2
Ger			1	79	6
anders			1	8	33
totaal	100	100	100	100	100

Bron: SCP (CV'98)

De groepen nader beschouwd

Waren de 19% ‘onzekereren’ inderdaad randkerkelijk? Om daar iets over te kunnen zeggen werden de ondervraagden in drie groepen verdeeld:

- De mensen die bij beide vragen opgaven dat zij kerklid waren, werden kerkleden genoemd.
- Degenen die bij de eentrapsvraag lidmaatschap opgaven, maar bij de tweetrapsvraag vermeldden dat zij geen gezindte hadden, waren de wisselaars.
- De respondenten die bij beide vragen ‘geen’ opgaven, werden als de buitenkerkelijken aangeduid.

Deze groepen zijn met elkaar vergeleken aangaande een aantal persoonskenmerken en meningen, waarover eveneens vragen waren gesteld. De belangrijkste resultaten uit de oorspronkelijke publicatie zijn hier samengebracht in tabel 4.

Het viel vooral op dat de wisselaars weinig naar de kerk gingen: maar 6% van hen bezocht de kerk geregeld, dat wil zeggen minstens eenmaal per maand. Bij de kerkleden ging het om 57% en bij de buitenkerkelijken om 1%. De wisselaars waren dus inderdaad randkerkelijk, daarnaast hadden zij bijzonder weinig vertrouwen in de kerken. Slechts 7% zei vertrouwen te hebben, 48% van de kerkleden vertrouwde de kerken en 4% van de buitenkerkelijken.

De groepen verschilden in demografisch opzicht weinig van elkaar. Kerkleden, wisselaars en buitenkerkelijken waren naar geslacht, opleidingsniveau en inkomen op vrijwel dezelfde wijze samengesteld. De wisselaars waren wel vaker bij de categorie van 16-30 jaar aan te treffen, en minder vaak bij die van 50 jaar of ouder. De wisselaars waren vaker politiek links georiënteerd, de kerkleden hielden het beduidend vaak op politiek rechts.

Wat opvattingen over het geloof aangaat, leverde de algemene levensbeschouwelijke oriëntatie het meest sprekende verschil op. Van de wisselaars geloofde 24% onvoorwaardelijk in God, tegenover 54% van de kerkleden. Het geloof aan een hogere macht, zonder nadere omschrijving, werd vaak onder de wisselaars aangetroffen. Het ging om 28% tegenover 9% bij de kerkleden.

De meningen over enige ‘morele vragen’ lieten het verwachte resultaat zien. De wisselaars dachten libertair en verschilden daarin weinig van de buitenkerkelijken, zoals blijkt uit de meningen over homoseksualiteit, abortus en euthanasie (tabel 4).

Tabel 4 Enige opvattingen van kerkleden, wisselaars en buitenkerkelijken, 1998 (in procenten)

	kerkleden	wisselaars	buitenkerkelijken
Leeftijd			
16-30 jaar	15	32	24
31-50 jaar	41	44	49
51 jaar en ouder	44	24	27
stemgedrag			
links	24	44	50
midden	30	36	28
rechts	46	21	22
kerkgang			
minstens 1 x per mnd	57	6	1
enige keren per jaar	23	18	6
gaat nooit	20	76	93
heeft vertrouwen in de kerken	48	7	4
gelooft in			
hogere macht	8	28	23
God, maar twijfelt soms	35	36	12
onvoorwaardelijk in God en twijfelt niet	54	24	2
volledige acceptatie van			
homoseksualiteit	48	76	81
abortus	31	54	66
euthanasie	36	58	61

Bron: SCP (CV'98)

De verwachting dat het gebruik van de inleidende 'ja of nee vraag' naar het kerkgenootschap een belangrijk deel van de randleden ertoe brengt zich buitenkerkelijk te noemen, is hiermee bevestigd. De eentrapsvraag van het CBS sluit aan bij de Volkstellingen en maakt een lange tijdreeks mogelijk, die al in 1889 begint. Wie in de zeer lange termijn is geïnteresseerd, zal er met vrucht gebruik van maken. Voor een kortere termijn – de tweede helft van de vorige eeuw en latere jaren – is ook de tweetrapsvraag beschikbaar. Deze vraagstelling verdient de voorkeur, omdat zij ontkerkelijking scherper in beeld brengt.

Het tempo van de ontkerkelijking, 1958-2010

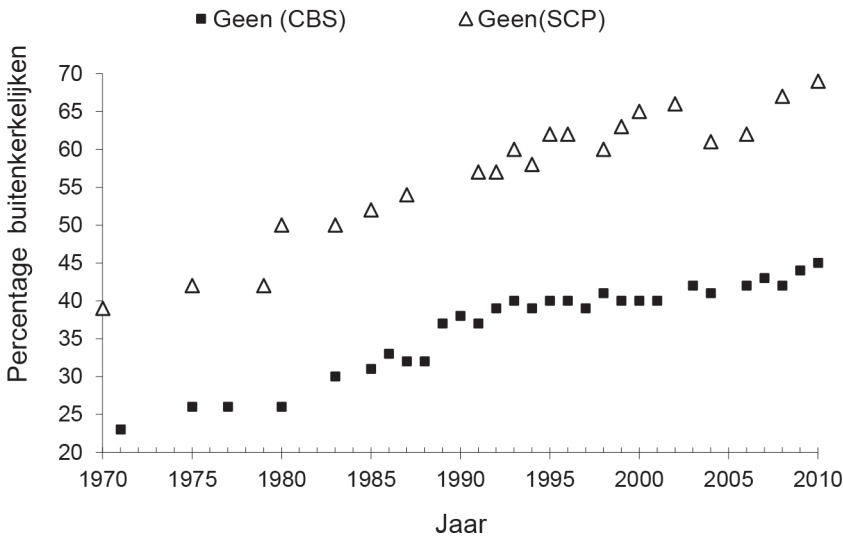
Volgens de ene manier van ondervraging is de buitenkerkelijkheid op hetzelfde moment veel groter dan volgens de andere, maar valt de conclusie over het tempo van de ontkerkelijking ook anders uit? Uit figuur 1 blijkt dat dit inderdaad het geval is. Daar is het percentage buitenkerkelijken, gemeten met beide vraagstellingen voor de periode 1970-2010 in beeld gebracht.

Zowel volgens de opgave van het CBS als die van het SCP is de ontkerkelijking in de tweede helft van de vorige eeuw aanzienlijk gestegen, maar volgens het SCP is zij veel sneller verlopen dan volgens het CBS. De Volkstelling van 1960 vermeldde nog 18% buitenkerkelijken. Toen Gadourek in 1958 de tweetrapsvraag gebruikte, vond hij 24% mensen zonder kerkgenootschap. Het verschil was 6 procentpunten. Om het beeld van de veranderingen te vereenvoudigen zijn de resultaten uit 1958 en uit 1960 niet opgenomen in figuur 1. In 2010 vermeldde het CBS 45% buitenkerkelijken en het SCP 70%. Het verschil was toen 25 procentpunten geworden.

Met beide benaderingen slaagt men er dus in om de trend van de ontkerkelijking weer te geven. Volgens het SCP is die echter sneller verlopen dan volgens het CBS. In de grafiek lopen de trends uit elkaar, die van het CBS blijft achter bij die van het SCP. Het ligt voor de hand dat dit komt doordat het CBS meer randleden leden tot de kerken blijft rekenen dan het SCP. Dit hoge percentage randleden remt de verandering af. Ook in het tijdsperspectief – de verandering – is onderzoek met de tweetrapsvraag gevoeliger voor de ontkerkelijking.

Naast de gevoeligheid van de maatstaf geeft de ontwikkeling ook nog blijk van tijdsinvloed of van tijdgeest. Het verschil tussen de beide reeksen van figuur 1 is namelijk niet over de gehele periode even groot. Vooral in de roerige jaren zestig en zeventig zijn de metingen uit elkaar gaan lopen. Zowel de buitenkerkelijkheid als de randkerkelijkheid namen sterk toe. De bekende verhouding, waarbij de tweetrapsvraag ongeveer 1,5 maal zoveel buitenkerkelijken oplevert als de eentrapsvraag is toen ontstaan.

Figuur 1 De buitenkerkelijkheid volgens de eentrapsvraag (CBS) en de tweetrapsvraag (SCP), 1970-2010 (in procenten)



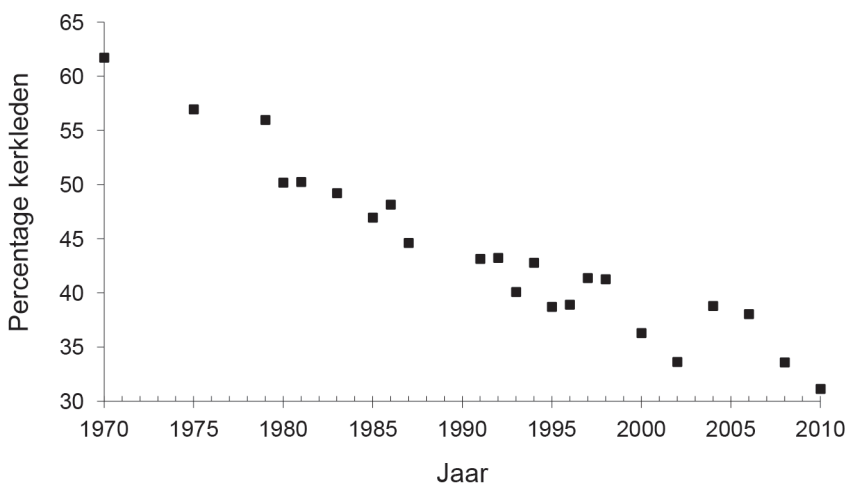
Bron: www.cbs.nl en www.scp.nl

Verandert het kerklidmaatschap sinds ongeveer 1993 niet meer, zoals het CBS zegt? Het zou niet zo vreemd zijn als er inderdaad van vertraging of zelfs van stilstand sprake was. Ontkerkelijking doet zich al sinds het laatste deel van de 19de eeuw voor en het valt dan te verwachten dat er op den duur een harde kern van kerkleden overblijft. Daar staat tegenover dat het kerkvolk vergrijsst en na verloop van tijd in aantal steeds kleiner zal worden. Deze verwachting kan men overigens eveneens uit de CBS-gegevens afleiden (CBS 2009, 15-16). Wat is er aan de hand: blijven de kerken wegsmelten of is de bodem bereikt? Figuur 2 geeft uitsluitsel. Deze keer is niet de buitenkerkelijkheid, maar het aantal kerkleden weergegeven, zodat het meteen duidelijk wordt wat er van de kerken is overgebleven. Vanzelfsprekend vormt deze reeks van kerkleden het spiegelbeeld van de reeks van buitenkerkelijken uit figuur 1. (De gegevens zijn die van het project Culturele Veranderingen en lopen van 1970 tot 2010).

In 1970 was nog ruim 60% van de Nederlanders lid van een kerk. In 2010 was dat tot 30% gehalveerd. De gemiddelde daling was ongeveer 0,7 procentpunt per jaar. Ook in de laatste jaren heeft de ontkerkelijking zich behoudens een enkele fluctuatie voortgezet. Over de gehele periode gezien is de daling van het percentage kerkleden zelfs vrijwel lineair verlopen aangezien de waarnemingen maar weinig afwijken van een rechte (regressie) lijn. Er zijn dus

geen aanwijzingen voor een buigpunt of zelfs maar voor het vermoeden van een 'bodemeffect'. Deze conclusie wijkt af van een eerdere veronderstelling in SCP-rapporten. Er werd toen vanuit gegaan dat de ontkerkelijking volgens een s-vormige of logistische curve zou stijgen en op een bepaald moment zou afbuigen (Becker & De Hart 2006, 51-53). Het moet nu waarschijnlijk worden geacht dat het aantal kerkleden zal dalen tot een zelfs voor huidige begrippen zeer laag niveau. Rekening houdend met de gemiddelde daling van 0,7 procentpunt per jaar zou de aanhang van de christelijke kerken in de komende 20 jaar nog eens kunnen halveren tot ongeveer 15%. Daarnaast zou ongeveer 8% van de bevolking islamiet kunnen zijn (Becker & De Hart 2006, 8). Het ziet er naar uit dat de oude voorspelling van Bryan Wilson bewaarheid wordt. Hij schreef in 1966 dat de aanhang van de kerken uiteindelijk zo klein zou kunnen zijn dat zij alleen nog maar – om zijn terminologie te gebruiken – denominaties genoemd konden worden: 'In the secular society there are, strictly speaking no churches'. Zij zouden zelfs met sekten te vergelijken zijn in die zin dat het zou gaan om kleine groepen met denkbeelden en praktijken die sterk afwijken van hetgeen in de omringende seculiere samenleving gebruikelijk is. De auteur voegde er wellicht enigszins vilein aan toe dat de aanhangers veel minder gecommitteerd zouden zijn dan bij sekteleiden gebruikelijk is. Dat staat natuurlijk te bezien. Het omgekeerde zou door de selectie van overtuigden eveneens mogelijk kunnen zijn (Wilson 1969, 252).

Figuur 2 Kerkleden volgens de tweetrapsvraag naar jaar, 1970-2010 (in procenten)



Bron: SCP (CV '70-2010)

Wie zo langzamerhand uitgekeken is op al die enquêtes met hun vragen, kan te rade gaan bij de ledentellingen van de kerken zelf. Stoffels heeft aan de VU de cijfers voor de belangrijkste kerkgenootschappen verzameld (Becker & De Hart 2006, 30-31). In 1970 was nog 75% van de Nederlanders als kerklid geregistreerd. In 1990 waren dat er 64% en in 2004/'05 45%. Tussen 1990 en ongeveer 2005 is er volgens deze bron helemaal geen sprake van stagnatie geweest. Na 2005 is die eveneens uitgebleven. In 2005 telde de Rooms-katholieke kerk nog 4.644.000 leden. De *Kerkbalans* van 2012 vermeldde voor het jaar 2010 het aantal van 4.166.000 leden. Dat is een teruggang van bijna 500.000 katholieken in 5 jaar tijd of van bijna 100.000 leden per jaar. Bij de PKN ging het om 2.002.000 leden in 2005 en om 1.751.000 leden in 2010, een teruggang van ruim 250.000 leden of van 50.000 leden per jaar (*Kerkbalans* 2012: www.kerkbalans.nl). Dat kerkelijke tellingen hetzelfde beeld laten zien als enquêtes met de tweetrapsvraag, steunt de veronderstelling dat de conclusie over stagnerende ontkerkelijking voortkomt uit een bepaalde manier van enquêteren.

Slotconclusie

De vaststelling van het kerklidmaatschap met de tweetrapsvraag brengt de ontkerkelijking beter in beeld dan die met de eentrapsvraag. Dit geldt zowel voor onderzoek naar de situatie in een bepaald jaar als voor het onderzoek naar veranderingen. Als dezelfde respondenten beide vragen voorgelegd krijgen, blijkt dat vooral weinig frequente kerkgangers, die de kerk wantrouwen, zich bij de tweetrapsvraag buitenkerkelijk gaan noemen. Met de eentrapsvraag laat zich een zeer lange tijdreeks van het kerklidmaatschap opstellen, het CBS laat die zelfs beginnen bij 1889. Voor een kortere periode – zo'n 40 à 50 jaar is overigens toch al lang – verdient de tweetrapsvraag de voorkeur.

De conclusie van het CBS over stagnatie van de ontkerkelijking uit 2009 houdt daarom geen steek. Zij komt voort uit meting met de eentrapsvraag. Bij gebruik van de tweetrapsvraag blijkt dat het einde van de ontkerkelijking helemaal niet in zicht is: de aanhang van de kerken blijft wegsmelten.

Metten alleen is vaak niet voldoende om te weten. Soms moet er nog heel wat werk gedaan worden om inzicht te verwerven. Helaas, meten is niet alleen weten, meten is ook zweten!

Noten

- 1 De auteur bedankt Dr. Manfred te Grotenhuis, die hem recente cijfers ter beschikking stelde.

Literatuur

- Becker, J. W. & R. Vink (1994),
Secularisatie in Nederland, 1966-1991. De verandering van opvattingen en enkele gedragingen, Rijswijk: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Becker, Jos (2003),
De vaststelling van de kerkelijke gezindte in enquêtes. 40% of 60% buitenkerkelijken?,
 Werkdocument 92, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Becker, Jos & Joep de Hart (2006),
Godsdienstige veranderingen in Nederland. Verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- CBS (2009),
Religie aan het begin van de 21^{ste} eeuw, Den Haag/Heerlen: CBS.
- Dekker, G., J. de Hart & J. Peters (1997),
God in Nederland, 1966-1996, Amsterdam: Anthos/rkk/kro.
- Eisinga R. (1999),
Religion in Dutch Society 95. Documentation of a National Survey on Religious and Secular Attitudes in 1995, Amsterdam: NIWI/Steinmetz Archive.
- Halman, L. (2001),
The European Values Study. A Third Wave. Source Book of the 1999/2000 European Values Study Surveys, Tilburg: Tilburg University/worc/evs.
- Hart, Joep de (2011),
Zwevende gelovigen. Oude religie en nieuwe spiritualiteit, Amsterdam: Bert Bakker.
- Meloen, J. & J. Veenman (1991),
Het is maar de vraag. Onderzoek naar de responseffecten bij minderhedensurveys, Lelystad: Vermande.
- Oudhof, J. & G. C.N. Beets (1982),
Kerkelijke gezindten in Nederland, 1971-1981, Voorburg/Heerlen: CBS (Sociaal-culturele kwartaal berichten).
- Oudhof, J. & J. Pannekoek (1988),
De vraag naar kerkelijke gezindte. Een methodologisch dilemma, Voorburg:/Heerlen: CBS (Sociaal-culturele kwartaal berichten).

Wilson, Bryan (1969),

Religion in secular society. A sociological comment, Harmondsworth: Penguin Books
(oorspronkelijke uitgave 1965).

Kerkelijke betrokkenheid in de 21ste eeuw

Joris Kregting & Charlotte Sederel*

Summary

Due to modernization, individualization and de-institutionalization, there has been a long period of decline in church membership rates in the Netherlands. In this article based on both survey research and church administrations, several levels of involvement are explored within church membership. Nowadays, 40% of the Dutch population is an initiated member of a Christian church. Almost 30% of the Dutch population considers themselves as a member of a church and almost 10% attends church on a regular basis. The participating church members have, besides their religious socialization, social and intrinsic motives to belong to their church. For all other members, church involvement seems to be an inheritance of their parents and almost nothing more than that. This has strong implications for the future while we expect that these large groups of non-participating members will not pass their church involvement on to next generations. Therefore church membership rates on all levels of involvement are expected to drop further.

Achtergrond

Wanneer kerken recentelijk in de media aandacht kregen, betrof het vooral berichtgeving met een negatieve connotatie. Veel berichten gingen vanzelfsprekend over de misbruikaffaires in de Rooms-Katholieke Kerk en het onderzoek dat de Commissie Deetman daarover deed. Als verondersteld gevolg hiervan werd er gerept over een toename van het aantal uitschrijvingen en de praktische moeilijkheden die hierbij bestonden. Tevens werd bericht dat de inkomsten van kerken, althans van de twee grootste kerken, de Rooms-Katholieke Kerk en de Protestantse Kerk in Nederland, recent aan het dalen zijn.¹ Als gevolg daarvan wordt dan weer een versnelling van het aantal kerksluitingen verwacht.² Ten slotte wijzen wij – zonder de pretentie dat onze opsomming volledig is – op de dikwijls voorkomende fricties tussen de ‘behoudende’

* Joris Kregting is als godsdienstsocioloog werkzaam bij het Kaski (onderdeel van de Faculteit Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen van de Radboud Universiteit Nijmegen).

Charlotte Sederel studeert sociologie aan de Radboud Universiteit Nijmegen en is tot medio 2013 stagiaire bij het Kaski.

waarden van de kerken en modernere waarden; fricties die onder grote delen van de Nederlandse bevolking gemeengoed zijn geworden, bijvoorbeeld rond abortus, euthanasie, homoseksualiteit en het gebruik van voorbehoedsmiddelen. Overigens, de abdicatie van de oude paus en de inauguratie van de nieuwe vormden positieve uitzonderingen van aandacht en maar liefst 27% van de Nederlandse bevolking bekeek ten minste één van de tv-uitzendingen hieromtrent.³

De kerken zitten anno 2013 kennelijk op verschillende punten in een verdomhoekje en worden vooral neergezet als weinig gerespecteerde ouderwetse instituten. De rol van de kerken in de Nederlandse samenleving wordt verondersteld te zijn uitgespeeld of hoogstens nog marginaal te zijn. Hiermee wordt overigens niet gesuggereerd dat religie überhaupt is verdwenen; geloof buiten de kerkelijke instituties maakt volgens velen opgang en aan deze ‘nieuwe religiositeit’ kleven minder negatieve beoordelingen, althans in veel media. Toch heeft nog steeds een aanzienlijk deel van de bevolking een band met een kerk. Deze band kan variëren van enkel een historische band via de ouders tot actief betrokken bij een geloofsgemeenschap. Ook vormen kerken met hun vrijwilligers een niet te onderschatten bron van maatschappelijke inzet, bijvoorbeeld als het gaat om hulp aan kwetsbare groepen in onze samenleving (Bernts & Kregting 2010).

Maar hoe is het werkelijk gesteld met de rol van kerken in het Nederland van nu? Het lijkt ons goed een beeld te schetsen van de actuele stand van zaken rond kerkelijke betrokkenheid in Nederland.⁴ Hierbij horen ook ontwikkelingen in het verleden en in de toekomst. Op basis daarvan kan worden beoordeeld of kerken echt tot een te verwaarlozen kracht zijn verworden of dat zij momenteel niet zo zeer worden beoordeeld op hun huidige omvang maar op hun recente ontwikkeling. Iets soortgelijks is waarneembaar bij grotere politieke partijen met een dalend aantal zetels bij verkiezingen; van hen wordt niet verondersteld dat ze het voortouw nemen bij het vormen van een regering.

Vraagstelling

In dit artikel geven we antwoord op de vraag: wat is de actuele stand van de kerkelijke betrokkenheid in Nederland?

Deelvragen die we hieromtrent zullen beantwoorden zijn:

- Welke gradaties van kerkelijke betrokkenheid kunnen worden onderscheiden?

- Waarom zijn mensen momenteel betrokken bij kerken; met andere woorden, welke motieven hebben zij om zich te verbinden aan kerken?
- Hoe is deze actuele kerkelijke betrokkenheid tot stand gekomen en welke toekomstige ontwikkelingen zijn er te verwachten?

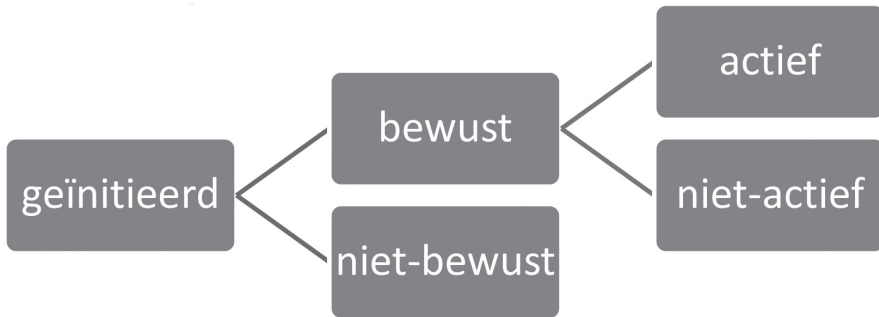
De focus in het artikel ligt op kerkelijke betrokkenheid en dan gaat het om de betrokkenheid van iedereen die op de één of andere wijze lid is van een christelijke kerk. Hiermee worden niet-christelijke religieuze groeperingen, bijvoorbeeld moslims, hindoes en boeddhisten, buiten beschouwing gelaten. Ditzelfde geldt voor de groep Nederlanders die wel als gelovig te bestempelen valt, maar geen lid is van een kerk (of niet-christelijke religie). Onder christelijke kerken vallen de volgende kerkgenootschappen (kleinere kerkgenootschappen worden gebundeld weergegeven):

- De Rooms-Katholieke Kerk.
- De Protestantse Kerk in Nederland (PKN, een fusie in 2004 van de Nederlandse Hervormde Kerk, de Gereformeerde Kerken in Nederland en de Evangelisch-Lutherse Kerk).⁵
- Orthodox-gereformeerde kerken waaronder de Gereformeerde Kerken in Nederland (vrijgemaakt) en de Christelijke Gereformeerde Kerken in Nederland.
- Bevindelijk-gereformeerde kerken waaronder de Gereformeerde Gemeenten en de Hersteld Hervormde Kerk.
- Evangelische en pinkster-kerken waaronder een groot aantal verschillende pinkster-, evangelische en baptisten-gemeenten.
- Vrijzinnig-protestantse kerken waaronder de Algemene Doopsgezinde Sociëteit, de Vrijzinnige geloofsgemeenschap NPB en de Remonstrantse Broederschap.
- Overige christelijke kerken waaronder de Anglicaanse Kerk, de Jehova's Getuigen, de Oud-Katholieke Kerk en verschillende Apostolische kerken.

Leden van de Protestantse Kerk in Nederland, van de orthodox-gereformeerde kerken, van de bevindelijk-gereformeerde kerken, van de evangelische en pinkster-kerken en van de vrijzinnig-protestantse kerken worden in het vervolg vaak tezamen als protestanten aangeduid.

Wat betekent nu lidmaatschap bij een kerk? We differentiëren verschillende niveaus op basis van betrokkenheid. Deze niveaus worden eerst weergegeven in onderstaand figuur en vervolgens toegelicht.

Figuur 1 Kerklidmaatschap naar betrokkenheid



- Geïnitieerde kerkleden

Dit zijn alle Nederlanders die in het verleden een initiatieritueel bij een christelijke kerk hebben ondergaan. Ze worden ook wel doopleden, nominale of geregistreerde kerkleden genoemd. Dit duidt erop dat zij door dit ritueel zijn opgenomen in de administratie van het betreffende kerkgenootschap. De ledenadministraties van alle kerkgenootschappen samen geven een beeld van de omvang van deze groep.

We leggen deze groep verder uiteen in bewuste en niet-bewuste leden:

- Geïnitieerde niet-bewuste kerkleden

Zij hebben in hun jeugd wel een initiatieritueel gedaan bij een kerk maar beschouwen zich inmiddels niet meer als lid van de betreffende kerk. Deze leden worden ook wel als papieren leden getypeerd. Dit soort leden komt vooral onder geïnitieerde katholieken voor.

- Geïnitieerde bewuste kerkleden

Dit zijn de mensen die zich, na initiatie in hun jeugd, in hun huidige leven als lid beschouwen van een kerkgenootschap. De omvang van deze groep kan worden beschreven op basis van survey-onderzoek waarin aan een representatieve steekproef van Nederlanders de 'tweetrapsvraag'⁶ wordt gesteld: 'Beschouwt u zichzelf lid van een christelijke kerk (of andere religieuze gemeenschap) en indien ja, welke is dat?'

De voornaamste bron voor de aantallen bewuste kerkleden is het onderzoek Sociaal-Culturele Ontwikkelingen in Nederland (SOCON) uit eind 2011, begin 2012. De gegevens uit dit survey geven (na een weegcorrectie) een representatieve weergave van de Nederlandse bevolking tussen de 18 en 70 jaar. Wanneer de onderzoeksresultaten worden toegepast op hele bevolking, wordt het aantal bewuste kerkleden enerzijds overschat door afwezigheid van de leeftijden tot 18 jaar van wie een relatief laag aandeel bewust kerklid zal zijn. Anderzijds zal het aantal

bewuste kerkleden worden overschat door afwezigheid van de leeftijden boven de 70 jaar van wie een relatief hoog aandeel bewust kerklid zal zijn. Volgens onze inschatting zullen deze onder- en overschatting elkaar ongeveer opheffen.⁷

We leggen de bewuste kerkleden uiteen in twee groepen:

→ Bewuste actief betrokken kerkleden

Met actieve betrokkenheid bedoelen we participatie in het geloofsleven van de kerkgenootschappen of althans in de geloofsgemeenschappen die hieronder vallen. Dit kan op allerlei wijzen. Een minimale vorm van actieve betrokkenheid bij een kerkgenootschap is het geven van een geldelijke bijdrage. Vrijwilligerswerk en kerkgang zijn actievormen. Deze laatste activiteit, het bezoek aan kerkelijke vieringen of diensten, wordt in dit artikel als graadmeter voor participatie gebruikt, simpelweg omdat hierover de meeste gegevens bestaan. Deze leden worden ook wel kernleden genoemd.

Voor het aantal kerkgangers in de Rooms-Katholieke Kerk en de Protestantse Kerk in Nederland worden feitelijke weekendtellingen in de parochies en gemeenten gebruikt.⁸ Omdat sommige kerkleden niet ieder weekend maar wel minimaal één keer in de maand gaan, is het aantal regelmatige kerkgangers hoger dan het aantal weekendkerkgangers.⁹ Van de andere kerkgenootschappen zijn geen gegevens over getelde kerkgangers bekend. Wel kan uit surveyonderzoek (SOCON 2011-2012) voor al deze kerkgenootschappen samen worden afgeleid welk deel van de leden minimaal één keer per maand een dienst bezoekt.¹⁰

→ Bewuste niet-actief betrokken kerkleden

Zij beschouwen zich als lid van een kerk zonder daarin te participeren, in ons geval in de vorm van kerkgang. Zij worden ook wel als randkerkelijk aangeduid.

In het vervolg geven we eerst enkele theoretische achtergronden rond kerkelijke betrokkenheid en de ontwikkeling hiervan in de afgelopen decennia. Vervolgens geven we een feitelijke beschrijving van deze ontwikkeling en komen we tot een actuele stand van de kerkelijke betrokkenheid in Nederland. Steeds wordt geprobeerd de verschillende groepen kerkleden, op basis van hun betrokkenheid, weer te geven. Daarna gaan we in op motieven van de onderscheiden groepen kerkleden om tegenwoordig lid te zijn van een kerk. Tot slot werpen we nog een blik op de nabije toekomst. Waar mogelijk en relevant

besteden we, binnen onze groepen, ook aandacht aan verschillen tussen katholieken, protestanten en andere christenen.

Theoretische achtergrond

De term secularisatie is zowel in de godsdienstsociologie als daarbuiten even invloedrijk, complex als omstreden. Niettemin is het gebruik van de term haast onvermijdelijk wanneer de ontwikkeling van religiositeit in westerse landen als Nederland wordt beschreven. In dit artikel staat een minder ingewikkeld aspect van secularisatie centraal: ontkerkelijking. Dit betekent een afnemende rol van kerken in het leven van burgers of andersom gesteld een dalende betrokkenheid van grote delen van de bevolking bij kerken en hun activiteiten. Als verklarend model voor ontkerkelijking hanteren we de processen modernisering, individualisering en de-institutionalisering. Deze processen zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden, en de invloed ervan is in de afgelopen decennia jaar sterk toegenomen (Felling, Peters & Scheepers 2000).

Sinds de Tweede Wereldoorlog kunnen globaal enkele perioden worden onderscheiden. Eerst een naoorlogse periode die op sociaal-cultureel gebied werd gekenmerkt door een verzuilde stabiliteit en continuïteit. De persoonlijke identiteit van een fors deel van de Nederlanders werd in grote mate bepaald door de zuil waartoe zij behoorden; katholiek, hervormd, gereformeerd of socialist.

Begin jaren zestig kwam aan deze stabiele verzuilde periode een einde, en een periode van modernisering op economisch terrein, van groei van de verzorgingsstaat, van toegenomen welvaart, van stijging van het gemiddelde opleidingsniveau en ook van veranderende opvattingen was aangebroken. Traditionele religieuze waarden en normen kwamen steeds vaker ter discussie te staan, en individuele ontplooiing werd meer en meer vanzelfsprekend. Deze trend ging gepaard met de-institutionalisering: de zuilen verloren in één generatie hun bindende invloed op maatschappelijke sectoren als media, vakbonden, politiek, maar vooral op het individu (Hooghe & Houtman 2003; Aupers & Kregting 2013). Ook op het gebied van religie kwam deze verandering tot uiting, toen steeds meer mensen zich losmaakten van traditionele kerkelijke verbanden (Felling 2004). Kerklidmaatschap en kerkelijke betrokkenheid moesten plaats maken voor het verlangen naar autonomie, en keuzevrijheid in levensbeschouwing en leefstijl, los van de oude instituties. Tot slot nam het aantal mensen dat in een God gelooft maar hieraan geen institutionele invulling (meer) geeft, in West-Europese landen als Nederland gestaag

toe (Reitsma, Pelzer, Scheepers & Schilderman 2012). Dit type geloof wordt ook wel aangeduid als *believing without belonging* (Davie 1994).

Vanaf de jaren zeventig van de vorige eeuw tot op heden is het proces van de-institutionalisering versneld. Al is de rol van de verzorgingsstaat over het hoogtepunt heen en geldt ook de welvaarts groei bij lange na niet meer voor iedereen, het individualiserings- en de-institutionaliseringsproces is tot op heden onomkeerbaar gebleken.

De beschreven processen hebben in eerste instantie vooral invloed op de babyboomgeneratie; Nederlanders die net na de Tweede Wereldoorlog zijn geboren. De veranderingen in deze generatie werken door in latere generaties. Deze intergenerationele overdracht is ook van toepassing op de kerkelijke betrokkenheid. Zo gaven Vermeer, Janssen en De Hart (2011) weer dat openlijk religieus gedrag tijdens de jeugd, zoals kerkbezoek of dagelijks gebed, belangrijke voorspellers zijn voor kerkgang op latere leeftijd. Met andere woorden kinderen worden vooral (kerkelijk) religieus wanneer hun ouders dat ook zijn (Vermeer, Janssen & Scheepers 2012). Wanneer ouders op het gebied van religie een meer individuele houding aannemen en zich minder verbinden aan of betrokken zijn bij religieuze instituties, neemt de kans zeer sterk af dat kinderen later toch kerkelijk betrokken raken.

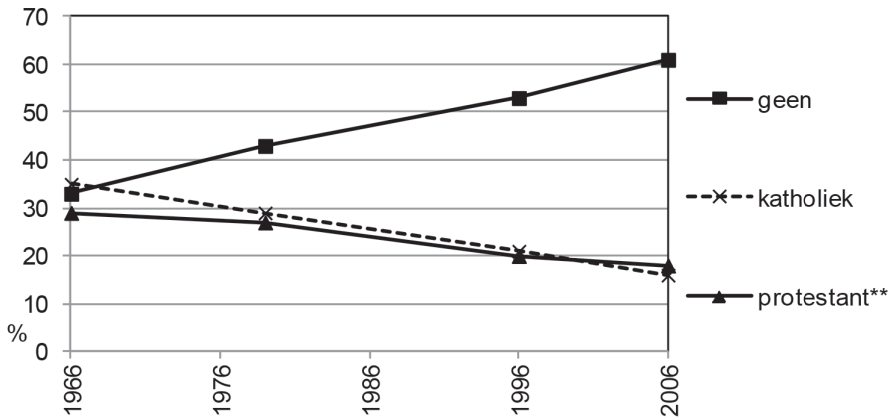
Ontwikkelingen in omvang in de afgelopen decennia

Bij de ontwikkeling van het aantal kerkleden richten we ons op de bewuste (zij die zich lid beschouwen van een kerk) en daarbinnen de actief betrokken kerkleden (zij die regelmatig een viering of dienst bezoeken). Over de geïnitieerde kerkleden, en daarbinnen de niet-bewuste kerkleden, zijn wat betreft de protestanten en de overige christenen historisch gezien minder gegevens voorhanden. Bijkomend nadeel van het weergeven van de ontwikkeling van het aantal geïnitieerde leden is dat administratieprocessen het beeld soms vertroebelen. Zoals we hierna nog zullen laten zien, is het verschil tussen het aantal geïnitieerde en bewuste protestantse en overige christelijke kerkleden momenteel niet groot. Bij de katholieken is dit verschil er wel, en neemt het nog steeds toe.¹¹

Bij de bewuste en actief betrokken kerkleden worden de overige christenen buiten beschouwing gelaten, historische gegevens over deze zeer kleine groep zijn niet voldoende voorhanden.

Het aandeel bewuste katholieke en protestantse kerkleden is tussen 1966 en 2006 gedaald van bijna tweederde tot ruim een derde van de bevolking van 18 jaar en ouder. Het aandeel katholieken is in deze periode van veertig jaar meer dan gehalveerd (van 35% naar 16% van de bevolking, zie figuur 2), het aandeel protestanten is iets minder dan gehalveerd (van 29% naar 18%).

Figuur 2 Ontwikkeling aantal bewuste kerkleden 1966-2006 (als % van de Nederlandse bevolking van 18 jaar e.o.)*

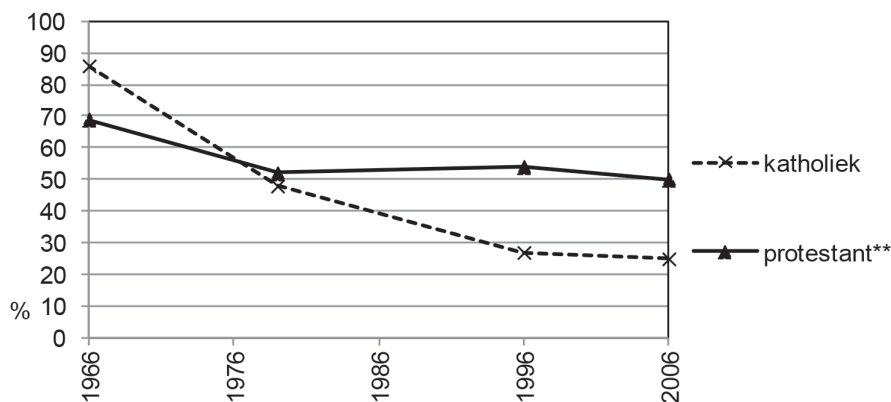


* Bron: vier onderzoeken God in Nederland (1966-2006). Omdat de ontwikkeling van de katholieken en de protestanten nagenoeg overeenkomt, is de ontwikkeling van de katholieken ter onderscheiding met een stippellijn weergegeven.

** Hieronder vallen alle protestantse kerken waarvan de Protestantse Kerk in Nederland veruit de grootste is.

Uit figuur 3 blijkt dat in 1966 het overgrote deel van de bewuste katholieken, 86%, regelmatig een kerkelijke viering bezoekt. Van de bewuste protestanten ging 69% regelmatig naar een kerkelijke dienst. Ook voor deze actieve betrokkenheid geldt dat de katholieken een sterkere negatieve ontwikkeling hebben doorgemaakt: in 2006 ging nog slechts een kwart van de bewuste katholieken regelmatig naar de kerk tegenover de helft van de bewuste protestanten.

Figuur 3 Ontwikkeling actief betrokken kerkleden 1966-2006 (als % van de bewuste kerkleden)*



* Bron: vier onderzoeken God in Nederland (1966-2006). Actief betrokken betekent hier regelmatige kerkgang zonder dat hieraan een specifieke frequentie kan worden gerelateerd (zoals bij het survey-onderzoek SOCON wel kan, namelijk minimaal één keer per maand).

** Hieronder vallen alle protestantse kerken waarvan de Protestantse Kerk in Nederland veruit de grootste is.

Uit de twee bovenstaande figuren komt een dubbele ontwikkeling naar voren. Ten eerste daalde in de periode 1966-2006 het aantal Nederlanders dat zich als lid beschouwt van een kerk. Ten tweede daalde in diezelfde periode binnen de resterende kerkleden het actieve deel.

Kerkelijke betrokkenheid in het huidige Nederland

Momenteel (begin 2012) zijn er ruim 6,6 miljoen geïnitieerde kerkleden in Nederland¹², zij vormen 40% van de Nederlandse bevolking (zie tabel 1). Ruim 70% van deze kerkleden beschouwt zich ook als lid; het aantal bewuste kerkleden komt uit op 4,8 miljoen oftewel bijna 30% van de bevolking.¹³

Geïnitieerde katholieken vormen bijna een kwart van de bevolking, 4,1 miljoen in aantal. Bewuste katholieken zijn er echter veel minder, zij vormen 14% van de bevolking oftewel bijna 2,4 miljoen. Dit betekent dat er ruim 1,7 miljoen geïnitieerde niet-bewuste katholieken zijn; zij zijn voorheen wel katholiek gedoopt maar beschouwen zich inmiddels niet meer als katholiek. Zij vormen ruim 40% van alle geïnitieerde katholieken.

Bij de andere, vooral protestantse, kerkleden is er nauwelijks verschil tussen het aantal geïnitieerde en het aantal bewuste kerkleden; beide aantallen

komen in totaal neer op ongeveer 2,5 miljoen. Dit is ongeveer 15% van de bevolking.

Het aantal bewuste katholieken en protestanten houdt elkaar momenteel ongeveer in evenwicht.

Tabel 1 Aantal geïnitieerde (bewuste en niet-bewuste) kerkleden in 2012 (absolute aantallen x 1.000 en % als deel van de bevolking; per 1 januari)

kerkgenootschap	geïnitieerd		geïnitieerd van wie:			
	aantal	%	bewust		***niet-bewust	
			aantal	%	aantal	%
Rooms-Katholieke Kerk	4.090	24%	2.360	14%	1.730	10%
Protestantse Kerk in Nederland	1.760	11%	1.690	10%	70	<1%
Overige prot. en christ. kerken	*790	5%	**750	5%	40	<1%
– orthodox-gereformeerd	235					
– bevindelijk-gereformeerd	210					
– evangelisch en pinkster	180					
– vrijzinnig	15					
– overig	150					
totaal kerkleden	6.640	40%	4.800	29%	1.840	11%

* Van een klein deel van de, vooral kleinere, kerkgenootschappen zijn alleen oudere geïnitieerde ledenaantallen bekend of zijn geen precieze aantallen bekend (in dit laatste geval is een schatting gemaakt).

** De verschillende overige protestantse en christelijke kerken (samen zijn dit er bijna 60) worden hier alleen gesommeerd weergegeven. Landelijke survey-onderzoeken hebben moeite met de representatieve weergave van het aantal bewuste leden van deze kleinere kerken. Zo is volgens SOCON (2011-2012) ruim 6% van de Nederlandse bevolking (tussen de 18 en de 70 jaar) bewust lid van de overige protestantse en christelijke kerken wat neerkomt op ruim één miljoen bewuste kerkleden. Dit is ruim hoger dan het aantal geïnitieerde leden. Ander, ouder, survey-onderzoek komt lager uit: God in Nederland in 2006 op bijna 4% van de bevolking en de European Value Studies in 2008 op bijna 3%. Wij kiezen voor een grove eigen schatting op basis van het aantal geïnitieerde leden.

*** Dit is het aantal geïnitieerde kerkleden minus het aantal bewuste kerkleden.

Voor de omvang van het aantal (bewust) actief betrokken kerkleden concentreren we ons op de kerkgang van de kerkleden.¹⁴ Het betreft regelmatige kerkgang, minimaal één keer per maand wordt dan een kerkelijke viering of dienst bezocht.¹⁵

Nederland kent (in 2011) ruim 1,4 miljoen actief betrokken kerkleden (zie tabel 2), dat wil zeggen mensen die regelmatig een kerkelijke viering of dienst bezoeken. Dit is bijna 9% van de bevolking.

Er zijn bijna 3,4 miljoen Nederlanders die zich wel kerklid beschouwen maar niet participeren in het geloofsleven van de kerken. Dit is 20% van de bevolking. Dit zijn vooral katholieken (bijna 2 miljoen) en leden van de Protestantse Kerk (1,2 miljoen).

Tabel 2 Aantal bewuste kerkleden met onderscheid tussen actief en niet-actief betrokken in 2011 (op basis van kerkgang, minimaal 1 keer per maand; aantallen x 1.000)

<i>kerkgenootschap</i>	actief betrokken:			niet-actief betrokken*:		
	<i>aantal</i>	<i>% v. bewust</i>	<i>% v. bev.</i>	<i>aantal</i>	<i>% v. bewust</i>	<i>% v. bev.</i>
Rooms-Katholieke Kerk	385	16%	2,3%	1.975	84%	11,8%
Protestantse Kerk in Ned.	465	28%	2,8%	1.225	72%	7,3%
overige prot. en chr. kerken	565	75%	3,4%	185	25%	1,1%
totaal christenen	1.415	29%	8,5%	3.385	71%	20,2%

* Dit is het aantal bewuste kerkleden minus het aantal actief betrokken kerkleden.

Het verschil in participatie tussen de kerkleden van de twee grote volkskerken en de kleinere protestantse en christelijke kerken is enorm. Van de bewuste katholieken is 16% actief betrokken, van de bewuste leden van de Protestantse Kerk 28%. Van de bewuste leden van de andere protestantse en christelijke kerken participeert 75% regelmatig in het geloofsleven middels kerkgang. Er zijn zelfs in absolute getallen gerekend meer actief betrokken kerkleden van andere protestantse en christelijke kerken (565.000) dan van respectievelijk de Protestantse Kerk in Nederland (465.000) en de van Rooms-Katholieke Kerk (385.000).

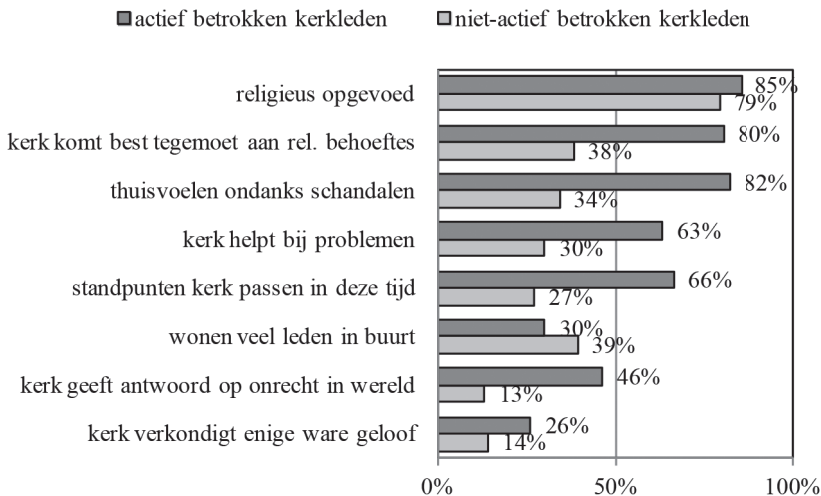
Kerkleden die alleen op kerkelijke hoogtijdagen een viering of dienst bezoeken, definiëren we niet als actief betrokken. Dit zijn er vooral in de grote volkskerken veel. Zo gingen er op basis van het onderzoek European Social Survey in 2010 ongeveer 3,2 miljoen mensen in Nederland met Kerstmis naar een kerkelijke viering of dienst (ruim het dubbele van de 1,4 miljoen regelmatige kerkgangers); dit is ongeveer 19% van de bevolking. Naar een katholieke viering gingen ongeveer 1,3 miljoen mensen, naar een dienst van de Protestantse Kerk ongeveer 1,2 miljoen en naar diensten van de andere protestantse en christelijke kerken gingen naar schatting 700.000 mensen.¹⁶

Motieven om lid te zijn

Van twee groepen kerkleden presenteren we redenen om *wel* lid te zijn: actief betrokken en niet-actief betrokken kerkleden; samen vormen zij de bewuste kerkleden. Geïnitieerde niet-bewuste kerkleden beschouwen zich inmiddels geen lid meer, van hen geven we redenen waarom zij dit *niet* meer zijn. De gegevens (SOCON 2011-2012) geven een belangrijke toevoeging op de verklaring van de dalende kerkelijke betrokkenheid.

Mensen die zich kerklid beschouwen maar niet participeren hebben eigenlijk maar één belangrijke reden om lid te zijn: het vloeit voort uit hun jeugd, deze mensen kregen in hun opvoeding de band met de kerk mee. Bijna 80% van de bewuste niet-actief betrokken kerkleden geeft dit als reden (zie figuur 4). Deze dominantie van religieuze socialisatie als motief zien we zowel bij protestantse als katholieke 'randkerkelijken'. Andere redenen zoals de geloofsinhoud en de sociale functie van de kerk, komen slechts in beperkte mate voor.

Figuur 4 Motieven van bewuste kerkleden om lid te zijn, met onderscheid tussen actief en niet-actief betrokken (in %; meerdere antwoorden mogelijk)



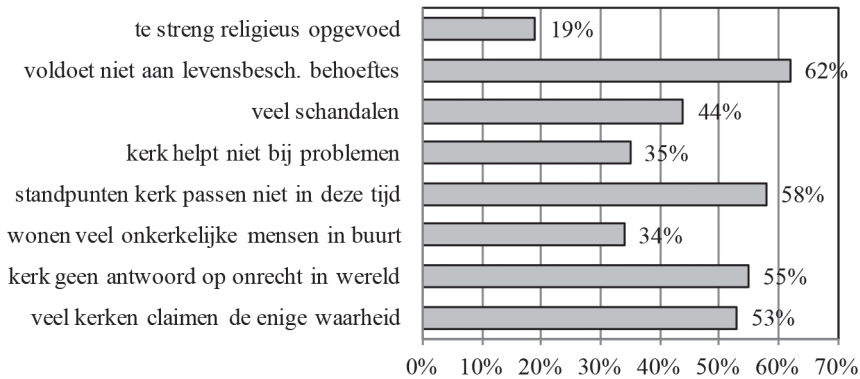
Bij bewuste actief betrokken kerkleden komen er ook andere motieven dan de religieuze opvoeding naar voren. Onder hen is het voldoen van de kerk aan hun religieuze behoeftes en het zich thuis voelen in de kerk ongeveer even

belangrijk. Alle drie de motieven spelen bij ongeveer 80% van de actief betrokken leden (zie figuur 4). Bijna tweederde vindt dat de kerk moderne standpunten heeft en eveneens bijna tweederde dat de kerk helpt bij problemen. Opvallend is dat deze laatste twee motieven bij actief betrokken protestanten veel belangrijker zijn dan bij actief betrokken katholieken. Ruim 80% van de actief betrokken protestanten vindt de standpunten van hun kerk modern tegenover 30% van de actief betrokken katholieken. En 70% van de actief betrokken protestanten vindt dat hun kerk helpt bij problemen tegenover bijna de helft van de actief betrokken katholieken. De verschillen tussen actief betrokken protestanten en katholieken zien we ook nog bij twee iets minder belangrijke motieven om lid te zijn: in de omgeving wonen veel andere kerkleden (voor bijna 40% van de protestanten een reden, tegenover ruim 10% van de katholieken) en de kerk pakt onrecht in de wereld aan (protestanten 55% en katholieken ruim 20%).

Geïnitieerde niet-bewuste kerkleden zijn van huis uit lid. Redenen van geïnitieerde kerkleden om zich inmiddels *geen* lid meer van een kerk te beschouwen zijn divers (zie figuur 5). De belangrijkste redenen voor geïnitieerde niet-bewuste kerkleden zijn: het niet voldoen van de kerk aan hun religieuze behoeftes, de te strikte waarheidsclaim van de kerk en de in hun ogen ouderwetse standpunten. Alle drie de motieven spelen bij ongeveer 60% een rol. Een te strenge religieuze opvoeding of een gebrekkige sociale functie van de kerk (helpen bij problemen en weinig kerkleden in de omgeving) zijn minder belangrijke redenen.

Katholieken beschouwen zich vaker dan protestanten geen lid meer door de in hun ogen ouderwetse standpunten van de kerk (respectievelijk 70% en 45% van de geïnitieerde niet-bewuste katholieken en protestanten) en ook vaker doordat de kerk niet voldoet aan hun religieuze behoeftes (respectievelijk ruim 70% en ruim 50%). Een te strenge religieuze opvoeding is juist bij protestanten vaker een reden (ruim 30% tegenover ruim 10% van de katholieken).

Figuur 5 Motieven van geïnitieerde niet-bewuste kerkleden om zich niet meer lid te beschouwen (in %; meerdere antwoorden mogelijk)



Overigens komen de motieven van de geïnitieerde kerkleden om zich niet meer als lid te beschouwen nagenoeg overeen met die van mensen die wel gelovig zijn maar nog nooit bij een kerk waren aangesloten (ook vroeger niet).¹⁷ Ook bij hen ligt de focus vooral op andere levenbeschouwelijke behoeftes, op afwijzing van een strikte waarheidsclaim en op ouderwetse standpunten.

Prognose

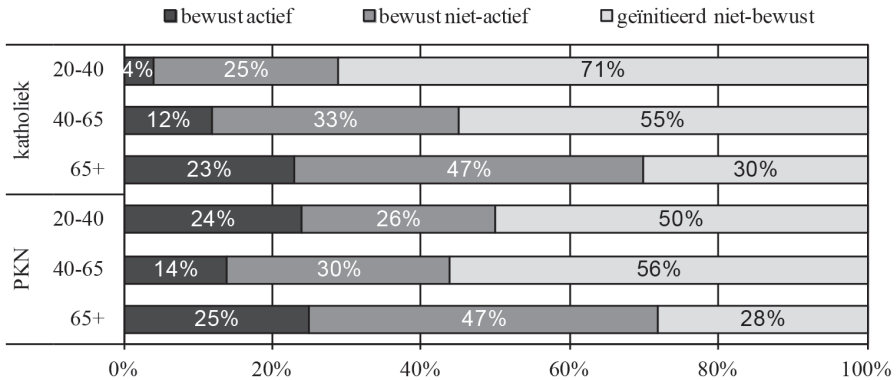
Nederland vergrijsd momenteel in versneld tempo (Garssen 2011). Toch neemt de bevolking de komende decennia, weliswaar langzaam, toe.

Met het oog op de toekomst van het aantal kerkleden kijken we eerst naar hoe per leeftijdscategorie de kerkelijke betrokkenheid is. Voor de leden van de overige protestantse en christelijke kerken laten we dit achterwege omdat conclusies vanuit surveyonderzoek zouden berusten op een te kleine groep respondenten. Vermoedelijk is de gemiddelde leeftijd binnen de overige christelijke kerken iets lager dan die van de twee grote kerkgenootschappen. Voor de vergelijkbaarheid van de onderlinge subgroepen concentreren we ons op leeftijden vanaf 20 jaar.

Onder de katholieken in Nederland is er een duidelijke samenhang tussen leeftijd en kerkelijke betrokkenheid (zie figuur 6). Van de jonge katholieken (20-40 jaar) is slechts een paar procent bewust actief betrokken, een kwart bewust maar niet-actief betrokken en meer dan 70% wel geïnitieerd maar

niet-bewust. Bij de oudere katholieken (65 jaar en ouder) is bijna een kwart actief betrokken, bijna de helft bewust maar niet-actief en 30% geïnitieerd maar niet-bewust. De leeftijdscategorie 40-65 zit er tussenin.

Figuur 6 Kerkelijke betrokkenheid naar leeftijd voor kerkleden van de Rooms-Katholieke Kerk en Protestantse Kerk in Nederland (van 20 jaar of ouder, in %)*



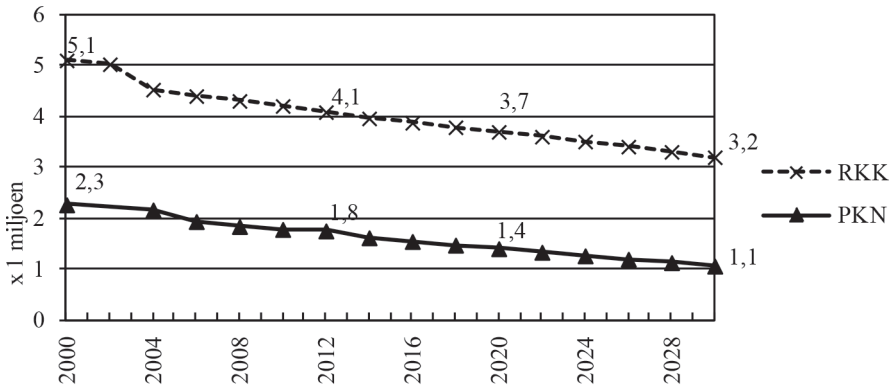
* De verdelingen zijn afkomstig van het onderzoek God in Nederland 2006 (dit onderzoek heeft, in tegenstelling tot het onderzoek SOCON 2011-2012, geen bovengrens wat betreft leeftijd). Hierbij dient te worden opgemerkt dat de definitie 'actief betrokken' in het God in Nederland-onderzoek 'regelmatige kerkgang' betekent (zonder een specifieke frequentie) terwijl 'actief betrokken' vanuit het SOCON-onderzoek is gedefinieerd op kerkgang van minimaal één keer per maand.

Ook onder de leden van de Protestantse Kerk in Nederland kennen de 65-plussers de grootste betrokkenheid, vergelijkbaar met de katholieke leeftijdscategorie. De leeftijdscategorie 40-65 jaar is wat kerkelijke betrokkenheid eveneens vergelijkbaar met die van de katholieken. Opvallend is de grotere betrokkenheid van de jongste groep 'PKN-ers': ongeveer een kwart is bewust actief betrokken, ongeveer een kwart bewust maar niet-actief betrokken en de helft wel geïnitieerd maar niet-bewust. Zij zijn hiermee meer betrokken dan de protestantse leden van middelbare leeftijd.

Voor een prognose richten we ons vooral op de geïnitieerde leden (bewust en niet-bewust) van de Rooms-Katholieke Kerk en de Protestantse Kerk in Nederland; samen goed voor bijna 90% van alle geïnitieerde kerkleden in Nederland.¹⁸ Additioneel geven we daarbinnen nog verwachte ontwikkelingen van het aantal bewuste en actief betrokken katholieken. Over deze laatste ontwikkelingen zijn wat betreft de Protestantse Kerk in Nederland geen goede

gegevens bekend.¹⁹ Van de andere (vooral protestantse) kerkgenootschappen zijn helemaal geen prognoses bekend. Hun omvang is gering, maar de laatste tijd wel redelijk stabiel.

Figuur 7 Prognose geïnitieerde kerkleden tot 2030 (absolute aantallen x 1 miljoen, per 1 januari)



Het aantal geïnitieerde katholieken zal tussen 2012 en 2030 naar verwachting dalen van 4,1 naar 3,2 miljoen, dat van de geïnitieerde leden van de Protestantse Kerk van 1,8 naar 1,1 miljoen (zie figuur 7). Wanneer we uitgaan van hooguit een kleine daling van het aantal geïnitieerde leden van overige christelijke kerken, dan heeft Nederland in 2030 ongeveer 5 miljoen geïnitieerde kerkleden (bewust en niet-bewust); dit is een daling van ongeveer een kwart in vergelijking met 2012. Geïnitieerde leden zullen dan ongeveer 28% van de bevolking in dat jaar vormen.

Op basis van een prognose uit 2006 (Becker & De Hart) zouden er in 2020 ongeveer 2,2 miljoen bewuste katholieken zijn (en naar schatting 3,7 miljoen geïnitieerde katholieken).²⁰

Wat betreft toekomstige ontwikkelingen van het aantal actief betrokken kerkleden zijn er, recent, alleen gegevens bekend over katholieke weekendkerkgangers.²¹ Dit aantal zal tussen 2011 en 2020 naar verwachting met 37% dalen. Vermoedelijk zal deze daling onder kerkgangers die minimaal één keer per maand naar een viering gaan minder sterk zijn, namelijk door een verschuiving van kerkleden die wekelijks gaan naar kerkleden die één keer per twee weken of per maand gaan (deze verschuiving vond in de afgelopen decennia ook al plaats). Wanneer we op grond van die verschuiving de daling tussen

2011 en 2020 van het aantal regelmatige katholieke kerkgangers bijstellen tot 30% dan verwachten we in 2020 ongeveer 270.000 actief betrokken katholieken. Dit is 12% van de bewuste katholieken.

Conclusie

Al decennia lang is er in Nederland duidelijk sprake van ontkerkelijking, zeker wat betreft de neergang van het aantal bewuste en actief betrokken kerkleden. Momenteel kent Nederland ruim 6,6 miljoen geïnitieerde kerkleden (40% van de bevolking), onder wie 4,8 miljoen bewuste kerkleden (29% van de bevolking; ter vergelijking in 1966 was dit ongeveer tweederde) en ruim 1,4 miljoen actief betrokken kerkleden (9% van de bevolking).

Onder de geïnitieerde en daarbinnen de bewuste kerkleden vormen de katholieken de grootste groep maar door hun geringe actieve betrokkenheid zijn ze onder de actief betrokken kerkleden juist de kleinste groep (wanneer we de overige protestantse en christelijke kerken als één groep beschouwen).

De geïnitieerde en daarbinnen de bewuste kerkleden vormen nog steeds een substantieel deel van de Nederlandse samenleving. Echter, een groot deel van hen, vooral uit de grote volkskerken – de Rooms-Katholieke Kerk en de Protestantse Kerk in Nederland –, heeft geen hechte band met hun kerk. Zij zijn slechts lid op papier; ze zijn vroeger gedoopt maar inmiddels beschouwen zij zich niet meer als lid. Of ze zijn wel bewust lid maar participeren niet in het geloofsleven. Beide groepen zijn vooral ‘van huis uit’ lid.

Ontkerkelijking is een proces van veranderende kerkelijke betrokkenheid van verschillende generaties. Wij hebben kunnen constateren dat het gaat om een verandering van generaties met veel actief betrokken leden naar generaties met veel bewuste maar niet-actief betrokken leden. En van generaties met veel bewuste niet-actieve leden naar generaties met veel leden die alleen nog op papier lid zijn. Dit proces, vooral onder katholieken heel sterk aanwezig, zal, zo voorspellen wij, in de nabije toekomst doorgaan.

De bewuste maar niet-actief betrokken en ook de geïnitieerde niet-bewuste kerkleden hebben geen sterke geloofsinhoudelijke, intrinsieke, en sociale motieven om bij een kerk horen, zij hebben vooral een band met de kerk meegekregen via hun ouders. Hierdoor zal van religieuze socialisatie van hun kinderen weinig sprake zijn. Dit generatie-effect zorgt voor verdere neergang van het aantal kerkleden, namelijk van generaties met veel papieren leden naar generaties die helemaal geen lid meer zijn. Een nogal somber perspectief dus voor de kerkgenootschappen, enkele kleinere protestantse

kerkgenootschappen met nog wel in verhouding een grote actieve kern daargelaten. Er zijn daarentegen ook signalen dat religieuze behoeftes in het algemeen niet tanend zijn; mogelijk biedt dit kansen voor kerken om met missionaire activiteiten de betrokkenheid te vergroten, vooral als het gaat om de grote groep bewuste niet-actief betrokken kerkleden.

Noten

- 1 De opbrengsten uit de geldwervingsactie Kerkbalans namen tussen 2010 en 2011 voor de Protestantse Kerk in Nederland met 0,7% af en voor de Rooms-Katholieke Kerk met 3%. Tussen 2011 en 2012 is de voorspelde ontwikkeling een afname van respectievelijk 2% en 4% (Bron: Kerkbalans.nl).
- 2 Volgens de voorzitter van de Vereniging Kerkrentmeesterlijk Beheer (VKB), dhr. De Lange, krijgt de komende jaren 30-40% van de protestantse kerken in Nederland een andere bestemming (*Trouw*, 2-1-2013). Ook vanuit de katholieke bisdommen komen signalen van een dergelijke omvang. Vermeld dient te worden dat in het verleden uitgesproken verwachtingen tot nu toe steeds overschattingen bleken van het feitelijk aantal kerksluitingen.
- 3 Bron: artikel 'RKK doet goede zaken met paus/tv' op Kerknieuws.nl (20-3-2013).
- 4 De laatste publicatie waarin kerkelijke betrokkenheid uitvoerig aan bod kwam was het cbs-rapport *Religie aan het begin van de 21ste eeuw* uit 2009 (met gegevens uit vooral het jaar 2008).
- 5 Bij dit kerkgenootschap richten we ons alleen op de doop- en belijdende leden, zij zijn (deels) geïnitieerd in de kerk. De Protestantse Kerk kent ook nog 'overige leden'. Het betreft hier vooral geboortelieden; dit zijn kinderen, vaak van hervormde ouders, die niet zijn gedoopt (en dus ook geen belijdenis hebben gedaan).
- 6 Naast deze vraag bestaat er ook een één-trapsvraag: 'Tot welke kerkelijke gezindte (of levensbeschouwelijke groepering) rekent u zichzelf?' Met deze vraag beschouwen meer Nederlanders zich bewust kerklid dan op basis van de twee-trapsvraag. Hiermee zitten het aantal bewuste kerkleden volgens de één-trapsvraag tussen het aantal geïnitieerde kerkleden en het aantal bewuste kerkleden volgens de twee-trapsvraag in. In ons artikel zou deze 'tussencategorie' eerder verwarring oproepen dan iets toevoegen; daarom laten we ze buiten beschouwing.
- 7 Na controle waarbij het aandeel bewuste kerkleden van 70 jaar en ouder is gebaseerd op het God in Nederland-onderzoek uit 2006 en het aandeel bewuste kerkleden tot 18 jaar op de leeftijdscategorie van 18-30 jaar in het SOCON-onderzoek uit 2011-2012 (beide aandelen zijn voor onze controle licht naar beneden bijgesteld omdat het gaat

- om referenties van respectievelijk enkele jaren oud en een leeftijdscategorie die waarschijnlijk iets meer kerkelijk betrokken is dan de allerjongste leeftijdscategorie).
- 8 Dit geeft een betrouwbaarder beeld dan de zelfrapportages van respondenten in surveys. Bij deze zelfrapportage ligt overschatting van de frequentie van de kerkgang op de loer. Zo gaat volgens het onderzoek SOCON (2011-2012) 30% van de bewuste katholieken minimaal één keer per maand naar een kerkelijke viering wat neerkomt op ruim 700.000 regelmatige katholieke kerkgangers. Op basis van feitelijke weekendtellingen met ophoging tot minimaal maandelijkse kerkgang (zie noot 9) komen we tot bijna 400.000 regelmatige katholieke kerkgangers. De tellingen in de katholieke parochies vonden plaats in 2009, in de protestantse gemeenten in 2009 (dit aantal is bijgeschat voor 2011 met een daling van 5% over twee jaar).
 - 9 SOCON (2011-2012) geeft een verdeling van kerkleden over de frequentie waarin regelmatige kerkgangers vieringen en diensten bezoeken: vaker dan één keer per week, één keer per week en minimaal één keer per maand (de antwoordcategorieën één of enkele keren per jaar en nooit zijn hier niet relevant). Op basis van het aantal weekendkerkgangers en deze verdeling komen we tot het aantal regelmatige kerkgangers.
 - 10 Volgens SOCON 2011-2012 gaat 80% van de overige protestantse en christelijke kerkleden minimaal één keer per maand naar een kerkelijke dienst (70% minimaal één keer per week). Overschatting van de kerkgang in zelfrapportage speelt bij deze kerkleden waarschijnlijk een minder grote rol, zij gaan immers al vaak. We schatten in dat 75% van de overige protestantse en christelijke kerkleden regelmatig naar de kerk gaat.
 - 11 Zo vormden geïnitieerde katholieken in 1966 41% van de bevolking en bewuste katholieken 35%; in 2006 was dit respectievelijk 27% en 16% (Bronnen: opgaven ledenaantallen Rooms-Katholieke Kerk aan het Kaski en onderzoeken God in Nederland 1966 en 2006).
 - 12 Onduidelijk is hierbij in welke mate migrantenchristenen (christenen die zelf, of wier ouders, *niet* in Nederland zijn geboren) zijn meegerekend. Wanneer men al lange tijd in Nederland verblijft, is aanmelding en registratie bij een kerk aannemelijk maar wellicht ligt dit bij recente 'nieuwkomers' anders.
 - 13 De resultaten met betrekking tot het aantal bewuste kerkleden komen voort uit het survey-onderzoek SOCON 2011-2012 met een steekproef van de Nederlandse bevolking. De onzekerheid die zo'n onderzoek met zich meebrengt, als het gaat om een zo feitelijk mogelijke weergave van de populatie, kan worden uitgedrukt in een betrouwbaarheidsinterval (95%, oftewel bij 95 van de 100 steekproeven met een omvang van de bijna 1.000 respondenten zal het populatiegemiddelde binnen de genoemde grenzen liggen). Het interval voor het totale percentage bewuste kerkleden ligt ongeveer tussen de 26% en 32%, voor bewuste katholieken ongeveer tussen de 12% en 14%,

- voor bewuste leden van de Protestantse Kerk ongeveer tussen de 8% en 12% en voor bewuste leden van de overige protestantse en christelijke kerken ongeveer tussen de 4% en 6%.
- 14 Een iets minder actieve vorm van participatie vormt het geven van een geldelijke bijdrage aan de kerk waarvan men lid is. Zo gaf in 2011 41% van de geïnitieerde katholieke *huishoudens* een bijdrage aan hun parochie (bron: Kerkbalans.nl). Kleinere huishoudens zijn hierbij vermoedelijk oververtegenwoordigd (oudere mensen zijn vaker betrokken bij een kerk, hun gemiddelde huishoudgrootte is kleiner). Hierdoor schatten we het percentage bijdragende geïnitieerde kerkleden van de Rooms-Katholieke Kerk op 35% wat neerkomt op ruim 1,4 miljoen.
 - 15 Hiermee is de term ‘regelmatig’ specifiekler gedefinieerd dan in figuur 3; in dit figuur staan gegevens afkomstig uit het God in Nederland-onderzoek waarin aan het antwoord ‘regelmatig’ geen frequentie wordt gekoppeld.
 - 16 Deze berekeningen zijn gemaakt op basis van zelfrapportage in het survey-onderzoek. Op basis van feitelijke tellingen in katholieke parochies in 2007, toen bijna 1,8 miljoen katholieken met Kerstmis een viering bezochten, lijkt van overschatting in het survey-onderzoek wat betreft kerkgang op hoogtijdagen geen sprake.
 - 17 Bij deze mensen is het motief ‘een te strenge religieuze opvoeding’ vervangen door ‘geen religieuze opvoeding’. Alle andere motieven zijn wel gelijk wat betreft hun formulering.
 - 18 Deze prognoses zijn tot stand gekomen op basis van de feitelijke aantallen geïnitieerde leden (voor de Rooms-Katholieke Kerk per 1-1-2012 en voor de Protestantse Kerk in Nederland per medio 2008) minus de verwachte uitstroom door sterfte (op basis van geprognosticeerde overlevingskansen volgens het CBS van de huidige leden naar leeftijd) en uitschrijving, en plus de instroom door doop.
 - 19 In de prognose van het SCP in het rapport *Godsdienstige veranderingen in Nederland* (2006) wordt binnen de categorie ‘gereformeerd’ geen onderscheid gemaakt tussen zij die wel en zij die niet tot de Protestantse Kerk in Nederland behoren.
 - 20 Namelijk bijna 10% van de Nederlandse bevolking die in dat jaar volgens de prognose van het CBS 17,1 miljoen bedraagt. Overigens komt het SCP voor 2011 tot een aandeel van bijna 13% bewuste katholieken, iets lager dan de 14% die wij rapporteerden (en afleidden uit SOCON 2011-2012).
 - 21 Dit is een prognose op basis van de ontwikkeling van het kerkbezoekpercentage in de afgelopen vijf jaar (het aantal katholieke kerkbezoekers in een gemiddeld weekend als deel van het aantal geïnitieerde katholieken). Dit percentage nam tussen 2007 en 2011 af van 7,1% naar 6,0%. Deze daling, uitgedrukt in een gemiddelde (percentuele) daling, is toegepast op de jaren tot 2020, om vervolgens deze geprognosticeerde percentages toe te passen op het geprognosticeerde aantal geïnitieerde katholieken.

Literatuur

- Aupers, S. & J. Kregting. (2013),
 Religie in Nederland: van verzuiling tot polarisatie, in: Bouw, C. et al. (eds), *Sociale kaart van Nederland: over maatschappelijke instituties*, Den Haag: Boom Lemma.
- Becker, J. & J. de Hart (2006),
Godsdienstige veranderingen in Nederland. Verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie. Den Haag: SCP.
- Bernts, T. & J. Kregting (2010),
De kerk telt. De maatschappelijke waarde van parochies en gemeenten (Kaski-rapport nr. 594), Nijmegen: Kaski.
- CBS (2009),
Religie aan het begin van de 21^{ste} eeuw, Den Haag/Heerlen: CBS.
- Davie, G. (1994),
Religion in Britain since 1945: believing without belonging, Oxford: Blackwell.
- Felling, A.J.A. (2004),
Het proces van individualisering in Nederland: een kwart eeuw sociaal-culturele ontwikkelingen, Nijmegen: Katholieke Universiteit Nijmegen.
- Felling, A.J.A., J. Peters & P. Scheepers (2000),
Individualisering in Nederland aan het einde van de twintigste eeuw. Empirisch onderzoek naar omstreden hypotheses, Assen: Van Gorcum.
- Garssen, J. (2011),
Demografie van de vergrijzing, Den Haag/Heerlen: CBS.
- Hooghe, M. & D. Houtman (2003),
 Omstreden instituties: Instellingen in een geïndividualiseerde samenleving, in: *Sociologische Gids*, 50, 115-130.
- Reitsma, J., B. Pelzer, P. Scheepers & H. Schilderman (2012),
 Believing and belonging in Europe. Cross-national comparisons of longitudinal trends (1981–2007) and determinants, in: *European Societies*, 14(4), 611-632.
- Vermeer, P., J. Janssen & J. de Hart (2011),
 Religious socialization and church attendance in the Netherlands between 1983 and 2007: A panel study, in: *Social Compass*, 58, 373–392.
- Vermeer, P., J. Janssen & P. Scheepers (2012),
 Authoritative parenting and the transmission of religion in the Netherlands: A panel study, in: *The international journal for the psychology of religion*, 22, 42-59.

Datasets

European Social Survey (ESS) 2010.

European Value Studies (EVS) 2008.

God in Nederland 1966-2006.

Sociaal-Culturele Ontwikkelingen in Nederland (SOCON) 2011-2012.

Grenzen aan de secularisering? Een analyse van de religieuze betrokkenheid van moslims in Nederland, 1998-2011

Mieke Maliepaard, Mérove Gijsberts & Marcel Lubbers*

Summary

This chapter focuses on Muslim minorities living in a relatively secular context, the Netherlands. We aim to answer the question in what way religious affiliation, mosque attendance and religious attitudes changed between 1998 and 2011 among the Turkish- and Moroccan-Dutch, and how these changes can be explained. Results indicate an initial decline, followed by stabilization and (in some cases) increase in religious commitment. The increase in mosque attendance among the second generation is most striking. The trend cannot fully be attributed to individual or contextual factors in our models and alternative explanations are explored.

Inleiding

Ontkerkelijkheid, en in bredere zin secularisatie, is in Nederland veelvuldig bestudeerd. Studies beperken zich echter veelal tot de christelijke (autochtone) bevolking. In Nederland is naar schatting ongeveer vijf procent van de bevolking islamitisch en 99% van deze groep heeft een migratieachtergrond (Van Hertem 2009). Geldt voor deze islamitische minderheidsgroepen ook dat religie steeds meer aan belang inboet? In deze bijdrage bestuderen we veranderingen in de religieuze betrokkenheid van de twee grootste moslimgroepen in Nederland, de Turkse en Marokkaanse Nederlanders.

Vergeleken met de landen van herkomst is de Nederlandse context voor Turkse en Marokkaanse Nederlanders seculier te noemen. Veel autochtone Nederlanders zijn niet (langer) lid van een kerk en het aandeel Nederlanders dat wekelijks de kerk bezoekt is de afgelopen decennia sterk gedaald. Of in een seculiere context ook migranten minder religieus worden, is een vraag die nog niet eenduidig beantwoord is. Uit eerder onderzoek is naar voren

* Mieke Maliepaard is als postdoctoraal onderzoeker verbonden aan The European Research Centre on Migration and Ethnic Relations (ERCOMER), Universiteit Utrecht. Mérove Gijsberts is senior onderzoeker op het Sociaal en Cultureel Planbureau. Marcel Lubbers is universitair hoofddocent aan de Faculteit der Sociale Wetenschappen van de Radboud Universiteit Nijmegen.

gekomen dat de religieuze betrokkenheid van migranten afneemt tussen migratiegeneraties (Connor 2008; Maliepaard, Lubbers & Gijsberts 2010; Van Tubergen 2006; Van Tubergen & Sindradottir 2011). Toch zijn er ook studies bekend die een hoge mate van stabiliteit aantonen in de religieuze beleving van moslims in een migratiecontext (Diehl & König 2009; Fleischmann 2011; Ketner 2009). In dit artikel onderzoeken we of er al dan niet een afname is in de religieuze betrokkenheid onder Nederlandse moslims over tijd en migratiegeneraties. Waar eerdere studies vaak gebruik maken van gegevens verzameld op één tijdstip, bestuderen wij de periode 1998-2011. In deze periode liepen de spanningen tussen moslims en niet-moslims op, met gebeurtenissen als 11 september 2001, de moord op Theo van Gogh en de opkomst van de PVV van Geert Wilders. We maken gebruik van onderzoeksgegevens, waarin zowel de eerste als de tweede generatie migranten goed vertegenwoordigd zijn. Zo kunnen we zowel trends tussen als binnen generaties laten zien en zijn we in staat een meer volledig beeld te schetsen van religieuze veranderingen binnen de moslimgemeenschap.

Eerder onderzoek heeft laten zien dat de ontvangende context van belang is voor de religiositeit van migranten (bijv. Connor 2008; 2010; Van Tubergen 2006). De ontvangende context kan worden opgevat in brede zin (de ontvangende samenleving), maar ook in engere zin (de buurt). Buurten verschillen in het aandeel migranten dat er woont en in het religieuze aanbod (bijv. de aanwezigheid van een moskee). In deze studie zullen we zowel naar individuele als naar buurtkenmerken kijken. We bestuderen (a) verschillende voorspellers van individuele religiositeit, en (b) in hoeverre deze factoren veranderingen in religiositeit door de tijd verklaren. We kijken naar drie indicatoren van religie: religieuze zelftoewijzing (al dan niet religieus zijn), religieus gedrag en religieuze houdingen. Hiermee beantwoorden we de volgende onderzoeksvragen:

- Welke trend in religieuze zelftoewijzing, religieus gedrag en religieuze houdingen heeft er onder Nederlandse moslims plaatsgevonden in de periode 1998-2011?
- Welke individuele en contextuele factoren zijn van invloed op de religiositeit van Nederlandse moslims, en in hoeverre kunnen veranderingen in deze factoren de gevonden trend verklaren?

Theorie en hypothesen

Om veranderingen in religieuze betrokkenheid te kunnen verklaren, is het nodig te weten welke factoren verklaren waarom de één religieus actief is, en de ander niet. We zullen in dit hoofdstuk onderscheid maken tussen factoren die samengaan met lagere religieuze betrokkenheid, en op termijn zullen leiden tot secularisering, en factoren die samengaan met hogere religieuze betrokkenheid, en op termijn leiden tot religieuze vitaliteit. Secularisering is een containerbegrip dat op veel manieren wordt gebruikt. In navolging van Bruce (2011), zien wij secularisering als een afname in het belang van religie voor het individu, in opeenvolgende generaties en na verloop van tijd. We kiezen ervoor om de term ‘ontkerkelijking’ niet te gebruiken, omdat deze term expliciet ontwikkeld is voor christelijke groepen, en niet één op één vertaald kan worden naar moskeebezoek, hetgeen een heel andere functie vervult.

Oorzaken van secularisering

In de assimilatieliteratuur wordt de opeenvolging van migratiegeneraties gezien als een belangrijke oorzaak van geleidelijke aanpassing van migranten aan de ontvangende samenleving (Alba & Nee 2003; Esser 2004). Deze, vaak onbewuste, aanpassingen leiden volgens de klassieke assimilatietheorie op lange termijn tot het verdwijnen van verschillen tussen etnische groepen. Hoewel aanpassing ook kan plaatsvinden tijdens de levensloop, vindt verandering vooral plaats tussen migratiegeneraties, omdat latere generaties in de ontvangende samenleving zijn gesocialiseerd (Alba & Nee 2003). In herkomstlanden waar het geloof van migranten sterk verschilt van de ontvangende samenleving, zou aanpassing gevolgen kunnen hebben voor de religieuze betrokkenheid van migranten. Voor moslimmigranten is het verschil met autochtone Nederlanders in termen van religieuze betrokkenheid groot. Verder is van de grootste moslimgroepen (uit Turkije en Marokko) inmiddels de helft in Nederland geboren. Eerder onderzoek in Nederland heeft aangetoond dat migranten uit islamitische herkomstlanden religieuzer zijn dan hun in Nederland geboren kinderen (Phalet, Gijsberts & Hagendoorn 2008). We verwachten dan ook dat de tweede generatie moslimmigranten minder religieus zal zijn dan de eerste (H₁).

Een tweede mogelijke oorzaak van secularisering is opleiding. De idee hierachter, voortkomend uit de moderniseringsthese, is dat de rol van religie in de levens van individuen afneemt met voortschrijdende rationalisering en individualisering (Berger 1967; Tschannen 1991). Op het individuele niveau leidt dit tot de verwachting dat hoger opgeleide mensen minder religieus zijn.

Verschillende studies in West Europa vonden empirische steun voor deze veronderstelling, maar in de Verenigde Staten en andere niet-westerse landen is het verband tussen opleidingsniveau en religie minder eenduidig gebleken (Casanova 1995; Norris & Inglehart 2004). In Nederland is er zowel voor autochtonen (Te Grotenhuis & Scheepers 2001) als voor moslimminderheden (Phalet & Haker 2004; Van Tubergen 2006) gevonden dat hoger opgeleiden minder religieus zijn dan lager opgeleiden. We verwachten daarom ook dat hoger opgeleide moslims minder religieus zullen zijn dan lager opgeleide moslims (H₂).

Ook arbeidsmarktparticipatie heeft naar verwachting een seculariserende functie in Nederland. Vergeleken met werklozen komen mensen die werken vaker in contact met autochtonen, nemen zij meer deel aan het sociale verkeer en zijn zij sterker ingebed in de ontvangende samenleving. Economische integratie kan op deze wijze faciliterend werken voor integratie op andere terreinen. We verwachten daarom dat in de seculiere Nederlandse context, mensen die actief zijn op de arbeidsmarkt minder religieus zijn dan mensen die niet actief zijn (H₃). Hierbij moet aangetekend worden dat zeer religieuze vrouwen minder vaak deelnemen aan de arbeidsmarkt, waarbij de causaliteit dus omgekeerd is. Dit kan de verwachte samenhang nog versterken.

Hoewel er verschillende studies zijn die wijzen op de rol van migratiegeneratie en opleiding als belangrijke factoren in het secularisatieproces van migranten (Phalet & Ter Wal 2004; Van Tubergen 2006), zijn er ook een aantal recente studies die helemaal geen of slechts een zwak verband vinden tussen opleidingsniveau en generatie enerzijds en religie anderzijds (Fleischmann 2011; Maliepaard, Lubbers & Gijsberts 2010). De recente bevindingen lijken te stroken met een hoge mate van religieuze betrokkenheid onder hoogopgeleide leden van de tweede generatie, die al uit verschillende kleinschalige studies naar voren kwamen (De Koning 2009; Ketner 2009). In de analyses zullen we onderzoeken of de relatie tussen migratiegeneratie, opleiding en religiositeit is veranderd in de periode 1998-2011.

Oorzaken van religieuze vitaliteit

Hoewel in Europa religie de afgelopen decennia aan belang heeft ingeboet, geldt dit niet voor andere delen van de wereld. In sommige landen is sprake van een blijvend hoge religieuze betrokkenheid (vitaliteit), of zelfs een toename van religieuze betrokkenheid (soms *revitalisatie* genoemd; Casanova 1995). We bespreken hier een aantal factoren die mogelijk bijdragen aan religieuze vitaliteit in de seculiere Nederlandse context.

Allereerst inbedding in sociale netwerken. Naarmate de banden binnen de eigen gemeenschap hechter zijn, en personen sterker ingebed zijn in die gemeenschap, zullen zij zich sterker committeren aan groepsnormen. Het naleven van normen binnen sociale netwerken kan op verschillende manieren tot stand komen. Ten eerste kan normatief gedrag sociaal gereguleerd worden door sociale controle binnen de groep. Wanneer groepsleden zich niet aan de heersende normen houden, kunnen zij hierop worden afgerekend, bijvoorbeeld door middel van sociale uitsluiting (Bankston & Zhou 1996; De Vries 1995). Niet alleen door sociale controle vindt gedragsregulering plaats, groepsleden kunnen ook fungeren als rolmodellen, waardoor socialisatie van groepsnormen impliciet tot stand komt. Het idee van de normatieve invloed binnen netwerken is met succes toegepast ter verklaring van verschillen in het religieuze domein (Kelley & De Graaf 1997; Van Tubergen, Te Grotenhuis & Ultee 2005; Van Tubergen 2006). Eén manier om de mate van sociale integratie te bepalen is door te bezien in welke context mensen wonen (Driessen & Van der Slik 2006). We verwachten dat wonen in een buurt met meer leden van de eigen etnische groep samengaat met een hogere mate van religieuze betrokkenheid (H4). We kijken naar de etnische samenstelling van de buurt, en niet naar de religieuze samenstelling, omdat de verschillende moslimgroepen in Nederland grotendeels georganiseerd zijn langs etnische scheidslijnen met bijvoorbeeld hun eigen moskeeën en organisaties.

In veel studies kijkt men naar de mate van kerk- of moskeebezoek, maar vooral in studies onder minderhedengroepen wordt hierbij vaak geen rekening gehouden met het feit dat niet alle minderhedengroepen evenveel toegang hebben tot religieuze instituties van hun eigen groep en/of in de eigen taal. Voor meerderheidsgroepen is de aanwezigheid van een kerk in de omgeving vaak een gegeven, maar dit is voor minderheden geenszins het geval (Wuthnow & Christiano 1979). Of moslimmigranten de moskee bezoeken hangt naar verwachting af van de aanwezigheid van een moskee van de eigen etnische groep in de nabije omgeving (Smits, Ruiters & Van Tubergen 2010). We verwachten daarom dat de aanwezigheid van een moskee van de eigen etnische groep in de buurt het moskeebezoek verhoogt (H5).

Een laatste oorzaak van religieuze vitaliteit is familievorming. Het trouwen en kinderen krijgen met iemand van dezelfde etnisch-religieuze groep kan religiositeit versterken en verkleint de kansen op geloofsafval (Need & De Graaf 1996; Sherkat & Wilson 1995). Deze effecten worden toegeschreven aan het feit dat de aanwezigheid van een religieuze partner het belang van religie verhoogt. Wanneer mensen kinderen hebben, speelt daarbij dat ouders het goede voorbeeld willen geven (Need & De Graaf 1996; Phalet & Ter Wal 2004;

Sherkat & Wilson 1995). Het komt weinig voor dat Turks- en Marokkaans-Nederlandse moslims buiten de etnische groep trouwen (Gijsberts & Dagevos 2009). Dit betekent dat relatie- en gezinsvorming vaak tot een versterking van de banden binnen de etnische gemeenschap leidt. We verwachten daarom dat moslims die getrouwd zijn en/of kinderen hebben religieuzer zijn dan alleenstaande moslims (H6).

Verwachtingen over religieuze ontwikkelingen

Hoe zal de religieuze betrokkenheid onder Nederlandse moslims zijn veranderd? Enerzijds is te verwachten dat de door ons genoemde seculariserende factoren in de periode 1998-2011 sterker zijn geworden. De tweede generatie maakt immers een steeds groter deel uit van de moslimpopulatie in Nederland en bovendien is het gemiddelde opleidingsniveau in de Turkse en Marokkaanse gemeenschap sterk toegenomen (vooral wanneer de eerste en tweede generatie vergeleken worden). Op geaggregeerd niveau zou dit een afname in religiositeit tot gevolg kunnen hebben. Tegelijkertijd zijn een aantal factoren die bijdragen aan religieuze vitaliteit ook belangrijker geworden. De tweede generatie wordt ouder, trouwt en krijgt kinderen. Ook het aandeel migranten neemt in veel buurten toe (CBS 2008). Dit vergroot de ontmoetingskans met herkomstgenoten, met name voor leden van de omvangrijke Turkse en Marokkaanse migrantengroepen. Ook het aantal moskeeën is in de afgelopen jaren toegenomen. Moskeeën zijn bovendien steeds groter en professioneler geworden (Landman & Wessels 2005). De eerste moskeeën werden gebouwd in de jaren zeventig. Inmiddels zijn er naar schatting zo'n 475 moskeeën in Nederland (Van der Sar et al. 2009). Hierdoor hebben steeds meer moslims de mogelijkheid gekregen hun geloof in gemeenschappelijk verband (in een moskee) te belijden. Of er sprake zal zijn van een afname, toename of stabiliteit in religieuze betrokkenheid laat zich moeilijk voorspellen. Daarom formuleren wij geen hypothesen over de trend in religieuze betrokkenheid onder Nederlandse moslims.

Methoden

Data

Voor dit onderzoek is gebruik gemaakt van verschillende databronnen, verzameld in Nederland tussen 1998 en 2011. Voor de jaren 1998 en 2002 is gebruikgemaakt van Sociale Positie en Voorzieningsgebruik Allochtonen (SPVA98 en SPVA02), voor 2004 van Leefsituatie Allochtone Stedelingen

(LAS04), en voor 2006 en 2011 van de Survey Integratie Minderheden (SIM06 en SIM11). Uit de verschillende databronnen zijn alle Turkse en Marokkaanse respondenten geselecteerd. Het merendeel van de 825.000 moslims in Nederland is van Turkse of Marokkaanse herkomst (Van Hertem 2009). Aangezien zowel vragen over religie als achtergrondkenmerken in elke survey opnieuw zijn gesteld, was het mogelijk de data samen te voegen. De data zijn in 1998 en 2002 in dertien steden verzameld, in 2004 in 50 steden, terwijl de SIM onderzoeken van 2006 en 2011 een landelijke dekkingsgraad kenden. Voor de beschrijvende resultaten is de volledige dataset benut ($N=12.172$), met gebruikmaking van een weegfactor.¹ Voor de verklarende analyses is enkel gebruikgemaakt van de elf steden die in alle jaren voorkomen ($n = 8.687$).² Van alle niet-westerse migranten woonde in 2011 47% in deze 11 steden (CBS 2013).

De individuele surveygegevens zijn voor elk jaar gekoppeld aan buurtkenmerken, op basis van het viercijferig postcodegebied waarin respondenten wonen.

Metingen

Vier indicatoren van religiositeit zijn in alle databronnen herhaald. De eerste indicator is *zelftoewijzing*. Alle respondenten werd gevraagd of zij zichzelf als religieus beschouwden, en zo ja, welk geloof zij aanhingen. Alleen de respondenten die aangaven islamitisch te zijn, kregen de vervolgvragen over religie voorgelegd (95% van de totale steekproef onder Turkse en Marokkaanse Nederlanders). *Moskeebezoek* is gemeten met de vraag: 'Hoe vaak bezoekt u een religieuze bijeenkomst?'; met vier antwoordcategorieën 'nooit/minder dan een keer per jaar', 'enkele keren per jaar', 'enkele keren per maand' en 'wekelijks'. Naast moskeebezoek en zelfidentificatie is gevraagd naar twee *religieuze houdingen*, gemeten met de volgende stellingen: 'Het is vervelend wanneer je dochter wil trouwen met iemand van een ander geloof' en: 'Kinderen moeten naar een school die past bij het geloof van de ouders', met vijf antwoordcategorieën van 'helemaal mee oneens' tot 'helemaal mee eens'. Aangezien de twee houdingen betrekking hebben op verschillende levensdomeinen (privé en publiek), correleren ze niet erg sterk ($r = ,25$). Omdat de verschillende religie-items verwijzen naar verschillende domeinen van religie is in navolging van eerdere studies (bijv. Phalet et al. 2008) voor elk van de afhankelijke variabelen een aparte analyse gedaan.

Het jaar 1998 is gebruikt als referentiecategorie voor surveyjaar en de andere jaren zijn toegevoegd als aparte (dummy)variabelen. *Migratiegeneratie* is bepaald op basis van geboorteland. Alle respondenten geboren in Nederland worden conform de definitie van het CBS tot de tweede generatie gere-

kend. Van alle respondenten van de tweede generatie zijn één of beide ouders geboren in Turkije of Marokko. *Opleiding* is ingedeeld in vier categorieën: maximaal basisonderwijs, vbo/vmbo, havo/vwo en hbo/wo.⁴ Respondenten die nog op school zaten, kregen de score van het onderwijsniveau dat ze op dat moment volgden. *Arbeidsmarktparticipatie* kent ook vier categorieën: niet actief in de beroepsbevolking (referentiecategorie), minstens twaalf uur per week werkzaam, werkloos, schoolgaand. Mensen die de vraag niet beantwoord hebben (5,7%), zijn in een aparte categorie geplaatst. De *gezinssituatie* van de respondent is ingedeeld in vier categorieën: alleenstaand, gehuwd of samenwonend met een partner zonder kinderen, wonend met kinderen, wonend met ouders. Van de getrouwde respondenten is de overgrote meerderheid (rond 95%) getrouwd met iemand uit dezelfde etnische groep. Ten slotte wordt er rekening gehouden met leeftijd, geslacht en etniciteit.⁵

Op viercijferig postcodeniveau is gekeken naar het *aandeel leden van de eigen etnische groep in de buurt*, op basis van gegevens van het CBS. Informatie over het aandeel Turkse en Marokkaanse bewoners in alle Nederlandse buurten in alle surveyjaren is gekoppeld aan de surveygegevens op basis van etniciteit, postcode en jaar.⁶

Om informatie te krijgen over de aanwezigheid van een *moskee in de buurt* werd gebruik gemaakt van een dataset, verzameld door Nico Landman (Universiteit Utrecht) in 2006. Deze dataset is aangevuld met informatie van moskeewijzer.nl en data van Sonneveld (2009). Elke moskee is benaderd om te controleren of de moskee nog bestond, waar de moskee stond en in welk jaar de moskee was opgericht. Op basis van deze informatie is een dataset gecreëerd met daarin voor elk viercijferig postcodegebied en in elk jaar aangegeven de aanwezigheid van een Turkse en/of Marokkaanse moskee.^{7,8}

Analyse

In de analyses is rekening gehouden met de structuur van de data, waarin respondenten (deels) ingebed zijn in families die zich weer in buurten bevinden. Individuen binnen dezelfde structuur (familie of buurt), lijken vaak meer op elkaar dan op mensen erbuiten. Reguliere regressie analyse neemt aan dat observaties onafhankelijk van elkaar zijn, hetgeen hier zou leiden tot een onderschatting van de standaardfout en daarmee eerder tot onterechte significante resultaten (Hox 2010). Daarom zijn multilevelmodellen in MLwiN toegepast.

Als gevolg van verschillen in steekproeftrekking zijn in 1998 en 2002 meerdere gezinsleden per huishouden ondervraagd, terwijl in latere jaren slechts één persoon per huishouden is ondervraagd. In 1998 en 2002 is het

merendeel van de respondenten dus 'genest' in families, terwijl dit in latere jaren niet zo is. We houden hier in de modellen rekening mee.⁹

In het model waarin we moskeebezoek onderzoeken, vinden we geen variantie op gezinsniveau. Dit model heeft daarom slechts twee niveaus (individu en buurt). Voor de andere twee afhankelijke variabelen zijn wel drie-niveau modellen gespecificeerd. Tussen twee en zes procent van de variantie bevindt zich in de modellen op buurniveau. Zoals bij de meeste multilevel analyses wordt veruit de meeste variantie gevonden op het individuele niveau.

Resultaten

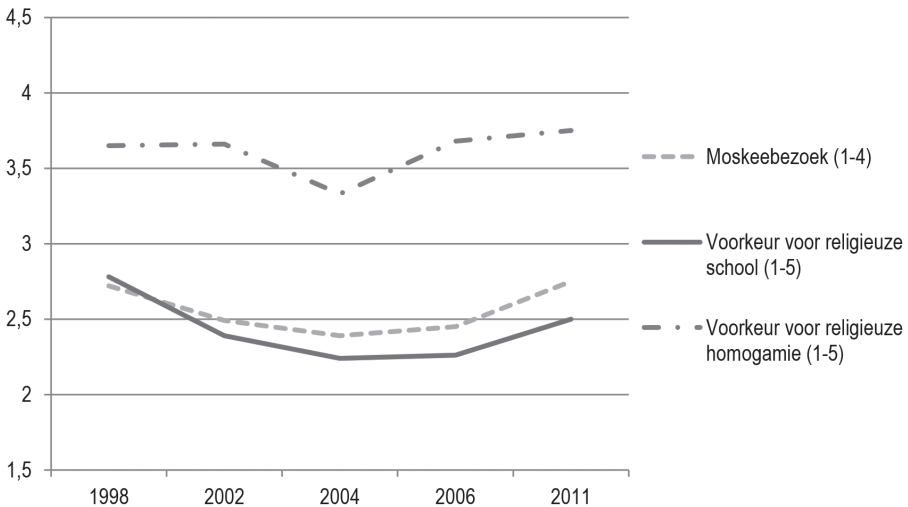
Beschrijving van de trend

Leden van de Turkse en Marokkaanse gemeenschap in Nederland noemen zichzelf voor het overgrote deel moslim (meer dan 95% van de Turkse en Marokkaanse Nederlanders beschouwt zichzelf in 2011 als moslim). Slechts een zeer klein gedeelte noemt zichzelf niet gelovig. In de periode tussen 1998 en 2011 is het percentage Turkse en Marokkaanse Nederlanders dat zichzelf moslim noemt nauwelijks veranderd. Het aandeel schommelt tussen de 94 en 97%.¹⁰ Wanneer we kijken naar de veranderingen tussen 1998 en 2011 is er dus geen sprake van een trend van secularisering in de zin van geloofsafval: vrijwel alle Turkse en Marokkaanse Nederlanders blijven zichzelf moslim noemen. Ook wanneer de eerste en tweede generatie afzonderlijk bekeken worden, blijkt er bij beide groepen sprake van een hoge mate van stabiliteit in religieuze zelftoewijzing door de tijd. De hierna volgende analyses in dit hoofdstuk hebben alle betrekking op mensen die zichzelf moslim noemen. De kleine groep Turkse en Marokkaanse Nederlanders die zich niet als moslim zien, zijn hierbij buiten beschouwing gelaten.

Van de Turkse en Marokkaanse Nederlanders die zich moslim noemen, bezoekt in 2011 43% wekelijks de moskee. Daartegenover staat een groep van 22% die nooit de moskee bezoekt. Trouwen binnen de religieuze gemeenschap is voor veel mensen belangrijk; 64% van de Turkse en 76% van de Marokkaanse moslims is het dan ook (helemaal) eens met de stelling dat zij het vervelend vinden wanneer hun dochter zou trouwen met iemand buiten de religieuze groep. Dit in tegenstelling tot het bezoeken van een religieuze school, waar nog geen kwart van de Turkse en Marokkaanse moslims voorstander van is. Wellicht heeft dit te maken met het beperkte aanbod van islamitische scholen in Nederland, waardoor dit voor veel mensen niet als reële optie wordt ervaren.

In de periode tussen 1998 en 2011 is, zoals te zien is in figuur 1, het gemiddelde moskeebezoek eerst significant afgenomen tot 2004 en daarna weer significant toegenomen ($F(4, 11.691) = 42,53; p < ,001$).¹¹ In 2011 bezochten moslims vrijwel exact even vaak de moskee als in 1998 (zie figuur 1). Een vergelijkbare trend is zichtbaar voor de houdingen ten aanzien van een moslimpartner ($F(4, 11.462) = 32,90; p < ,001$) en religieuze schoolvoorkeur ($F(4, 11.558) = 98,61; p < ,001$). Een afname tot 2004 wordt gevolgd door stabilisatie en toename in 2006 en 2011. De voorkeur voor religieuze homogamie blijkt in 2011 sterker te zijn dan in alle voorgaande jaren, terwijl de schoolvoorkeur naar het niveau van voor 2002 terugkeert.

Figuur 1 Trend in religieuze praktijk en houdingen (gewogen)



We schatten voor elke afhankelijke variabele een aantal modellen, om de verandering door de tijd te verklaren. De variabelen worden in drie stappen toegevoegd, te beginnen met jaar (modellen A), gevolgd door de mogelijke oorzaken van secularisering, alsmede controlevariabelen (modellen B); en in een laatste stap de mogelijke oorzaken van religieuze vitaliteit (modellen C). Ten slotte testen we de mate waarin de effecten van opleiding en generatie stabiel zijn over tijd (modellen D).¹²

Moskeebezoek

In Model A (Tabel 1) worden enkel de verschillende jaren opgenomen, die de trend in moskeebezoek laten zien analoog aan figuur 1, waarna we in Model B de verwachte seculariserende kenmerken en controlevariabelen opnemen. In tegenstelling tot de verwachting in hypothese 1 blijkt de tweede generatie de moskee niet minder te bezoeken dan de eerste, wanneer rekening wordt gehouden met verschillen in opleidingsniveau. De tweede hypothese wordt wel bevestigd. Hoger opgeleide moslims bezoeken significant minder vaak de moskee dan lager opgeleide moslims. Ook de derde hypothese wordt bevestigd. Werkende moslims bezoeken minder vaak de moskee dan moslims die zich niet op de arbeidsmarkt bevinden. Wanneer rekening gehouden wordt met deze kenmerken, verandert de richting van de trend (afname gevolgd door toename) niet. Wel wordt bijna de helft van de afname tot 2006 erdoor verklaard. De afname in moskeebezoek was dus deels toe te schrijven aan het toegenomen opleidingsniveau. Wat opvalt, is dat wanneer rekening gehouden wordt met (veranderingen in) opleidingsniveau etc., de toename in moskeebezoek in 2011 versterkt wordt.

In model C worden de revitaliserende verklaringen aan het model toegevoegd. Hieruit komt duidelijk naar voren dat oudere moslims de moskee vaker bezoeken dan jongere moslims. Ook mensen die getrouwd zijn en vooral zij die kinderen hebben, bezoeken de moskee vaker dan alleenstaande moslims. Dit betekent, conform hypothese 6, dat moslims naar mate ze ouder worden en gezinnen vormen, bewust of onbewust meer gaan praktiseren. Ook de aanwezigheid van leden van de eigen etnische groep in de buurt speelt een rol in het individuele moskeebezoek. Zoals verwacht in hypothese 4 gaan moslims die met veel groepsgenoten samenwonen, vaker naar de moskee dan moslims die vooral met andere groepen in de buurt wonen. Het is echter een bescheiden effect: in een buurt met 40% herkomstgenoten is het moskeebezoek gemiddeld 0,25 hoger (op een schaal van 1-4) dan in een buurt met 10% herkomstgenoten. De aanwezigheid van een moskee heeft een klein aanvullend effect bovenop de al genoemde kenmerken. Als er een moskee van de eigen groep in de buurt is gaan moslims iets vaker. De omvang van dit effect is echter zeer gering (verandering $< 0,1$ op een vier-puntsschaal).

Wanneer we de effecten van 'jaar' in model B en C met elkaar vergelijken, komt naar voren dat bijna de helft van de opleving in 2011 toe te schrijven is aan de factoren opgenomen in model C.

Tabel 1 Multilevel analyse ter verklaring van verschillen in moskeebezoek (schaal 1-4)a

	Model A	Model B	Model C	Model D
Constante	2,80 (0,03)**	3,172(0,036)**	2,76 (0,05)**	2,75 (0,05)**
Jaar (1998=ref)				
– 2002	-0,20 (0,04)**	-0,10 (0,03)**	-0,15 (0,03)**	-0,12 (0,04)**
– 2004	-0,43 (0,04)**	-0,24 (0,04)**	-0,28 (0,04)**	-0,31 (0,05)**
– 2006	-0,40 (0,05)**	-0,22 (0,04)**	-0,29 (0,05)**	-0,38 (0,05)**
– 2011	0,02 (0,05)	0,25 (0,05)**	0,13 (0,055)**	0,06 (0,05)
Tweede generatie		-0,17 (0,04)	0,05 (0,04)	-0,16 (0,07)**
Turks (Marokkaans=ref)		0,19 (0,03)**	0,17 (0,02)**	0,18 (0,02)**
Vrouw		-0,80 (0,03)**	-0,73 (0,03)**	-0,72 (0,03)**
Leeftijd			0,02 (0,00)**	0,02 (0,00)**
Jaar * tweede generatie (1998=ref)				
– 2002* tweede gen.				-0,02 (0,09)
– 2004* tweede gen.				0,31 (0,11)**
– 2006* tweede gen.				0,57 (0,11)**
– 2011* tweede gen.				0,32 (0,10)**
Opleiding		-0,14 (0,01)**	-0,08 (0,01)**	-0,16 (0,02)**
Jaar * opleiding (1998=ref)				
– 2002* opleiding				0,06 (0,03)
– 2004* opleiding				0,16 (0,04)**
– 2006* opleiding				0,11 (0,04)**
– 2011* opleiding				0,16 (0,04)**
Arbeidsmarktparticipatie (inactief=ref)				
– op zoek naar werk		-0,23 (0,05)**	-0,05 (0,05)	-0,07 (0,05)
– op school		-0,25 (0,05)**	0,05 (0,06)	0,04 (0,06)
– werkend		-0,14 (0,03)**	-0,14 (0,03)**	-0,13 (0,03)**
– onbekend		-0,13 (0,05)**	0,01 (0,05)	0,03 (0,05)
Gezinssituatie (alleenstaand=ref)				
– met partner zonder kinderen			0,26 (0,05)**	0,26 (0,05)**
– woont met kinderen			0,34 (0,04)**	0,34 (0,04)**
– woont bij ouders			0,30 (0,05)**	0,32 (0,10)**
Moskee in de buurt			0,08 (0,04)*	0,09 (0,03)*
Percentage eigen etnische groep in de buurt			0,01 (0,00)**	0,01 (0,00)**
-2 LL	27095,83	25811,26	2485,89	25390,82
Variantie buurt	0,04 (0,01)**	0,03 (0,01)**	0,02 (0,01)**	0,02 (0,01)**
Random slope 2002	0,03 (0,02)*	0,02 (0,01)	0,03 (0,01)	0,03 (0,01)
Random slope 2004	0,03 (0,03)	0,02 (0,02)	0,02 (0,02)	0,02 (0,02)
Random slope 2006	0,04 (0,03)	0,03 (0,03)	0,04 (0,03)	0,04 (0,03)
Random slope 2011	0,05 (0,03)	0,07 (0,03)*	0,07 (0,03)*	0,07 (0,03)*
Variantie individu	1,37 (0,02)**	1,18 (0,02)**	1,14 (0,02)**	1,12 (0,02)**

a Moskeebezoek is gemeten op een schaal van 1 (nooit) tot 4 (wekelijks). In deze analyses is moskeebezoek als intervalvariabele behandeld.

* = $p < 0,05$; ** = $p < 0,01$, tweezijdige toetsen, $N = 8.516$

Bron: ISEO/SCP (SPVA '98/'02); SCP (LAS '04; SIM'06; SIM'11 hoofd- en mixed mode onderzoek)

In het model D worden interacties toegevoegd, om te bezien in hoeverre de trends verschillen voor de eerste en tweede generatie en in hoeverre het effect van opleiding veranderd is door de tijd. Hier is duidelijk te zien dat de trend niet gelijk is voor de eerste en tweede generatie. De eerste generatie vertoont een stevige daling in moskeebezoek tussen 1998 en 2006, gevolgd door een toename in 2011. De tweede generatie vertoont een duidelijk andere trend, waarbij het moskeebezoek sinds 1998 toeneemt, met een voorlopige piek in 2006. Het is zelfs zo dat *ceteris paribus* de tweede generatie sinds 2006 de moskee vaker bezoekt dan de eerste. Het negatieve opleidingseffect blijkt sinds 2004 af te nemen en is sindsdien vrijwel afwezig. Hoger opgeleide moslims wijken dus steeds minder af van laagopgeleiden in termen van hun moskeebezoek. Deze bevindingen kwalificeren de verwachtingen in hypothesen 1 en 2, en laten zien dat deze klassieke verwachtingen van secularisatie enkel uitkomen in de eerdere jaren van het onderzoek.

Het uiteindelijke model verklaart 57% van de variantie op buurtniveau, en 18% op individueel niveau.

Voorkeur voor een religieuze school

In tabel 2 onderzoeken we de trend in voorkeuren voor het bezoeken van een religieuze school. Na het opnemen van de afzonderlijke jaren in model A wordt in model B weer naar seculariserende factoren gekeken. De bevindingen sluiten volledig aan bij de eerste drie hypothesen. De tweede generatie, hoger opgeleiden en werkenden zijn minder sterk voorstander van het bezoeken van een religieuze school. Deze effecten blijken stabiel te zijn, wat betekent dat de rol van opleiding en generatie gelijk is gebleven over tijd. In model C komt naar voren dat gezinsvorming geen effect heeft op schoolvoorkeuren. Wel is het zo dat moslims die met meer groepsgenoten in de buurt wonen sterker voorstander zijn van religieuze scholen.

Net als bij moskeebezoek, hoewel in minder sterke mate, is ook hier te zien dat de afname in de voorkeur voor een religieuze school in model B minder sterk wordt, en in model C weer sterker. De belangrijkste conclusie is echter dat de trend van een afname gevolgd door stabilisatie na 2004 en een kleine toename na 2006 blijft bestaan, ook wanneer rekening wordt gehouden met verandering in de samenstelling van de bevolking en buurtcompositie.

Tabel 2 Multilevel analyse ter verklaring van verschillen in de voorkeur voor een religieuze school (schaal 1-5)

	Model A	Model B	Model C
Constante	2,84 (0,03)**	3,17 (0,04)**	3,12 (0,05)**
Jaar (1998=ref)			
– 2002	-0,39 (0,04)**	-0,33 (0,04)**	-0,34 (0,04)**
– 2004	-0,67 (0,05)**	-0,57 (0,05)**	-0,59 (0,05)**
– 2006	-0,60 (0,05)**	-0,49 (0,05)**	-0,52 (0,05)**
– 2011	-0,33 (0,04)**	-0,16 (0,04)**	-0,21 (0,04)**
Tweede generatie		-0,20 (0,04)**	-0,16 (0,04)**
Turks (Marokkaans=ref)		-0,28 (0,03)**	-0,28 (0,03)**
Vrouw		-0,21 (0,03)**	-0,19 (0,03)**
Leeftijd			0,01 (0,00)**
Opleiding		-0,15 (0,01)**	-0,14 (0,01)**
Arbeidsmarktpositie (inactief=ref)			
– werkzoekend		-0,20 (0,05)**	-0,15 (0,05)**
– op school		-0,21 (0,05)**	-0,15 (0,06)*
– werkzaam		-0,19 (0,03)**	-0,15 (0,03)**
– onbekend		-0,12 (0,05)*	-0,08 (0,05)
Gezins situatie (alleenstaand=ref)			
– met partner zonder kinderen			0,07 (0,06)
– woont met kinderen			0,03 (0,04)
– woont bij ouders			0,06 (0,06)
Moskee in de buurt			-0,01 (0,04)
Percentage leden eigen etnische groep			0,01 (0,00)**
-2 LL	30847,78	30267,37	30240,21
Variatie buurt	0,05 (0,02)** / 0,03 (0,01)**	0,05 (0,01)** / 0,02 (0,01)*	0,05 (0,01)** / 0,01 (0,01)*
Random slope 2002	0,10 (0,03)**	0,10 (0,03)**	0,10 (0,03)**
Random slope 2004	0,08 (0,03)*	0,09 (0,03)**	0,10 (0,03)**
Random slope 2006	0,07 (0,03)*	0,07 (0,03)*	0,07 (0,03)*
Random slope 2011	0,00 (0,00)	0,00 (0,00)	0,00 (0,00)
Variatie familie	0,42 (0,06)**	0,43 (0,05)**	0,44 (0,05)**
Variatie individu	0,92 (0,05)** / 1,25 (0,03)**	0,81 (0,05)** / 1,19 (0,03)**	0,80 (0,05)** / 1,18 (0,03)**

* = $p < 0,05$; ** = $p < 0,01$, tweezijdige toetsen; $N=8.414$

Bron: ISEO/SCP (SPVA '98/'02); SCP (LAS '04; SIM'06; SIM'11 hoofd- en mixed mode onderzoek)

Tabel 3 Multilevel analyse ter verklaring van verschillen in de voorkeur voor een partner voor het eigen kind met hetzelfde geloof (schaal 1-5)

	Model A	Model B	Model C
Constante	3,61 (0,03)**	3,72 (0,04)**	3,53 (0,06)**
Jaar (1998=ref)			
– 2002	0,08 (0,04)	0,11 (0,04)**	0,10 (0,04)**
– 2004	-0,14 (0,05)**	-0,11 (0,05)*	-0,16 (0,05)**
– 2006	0,19 (0,05)**	0,24 (0,05)**	0,19 (0,05)**
– 2011	0,20 (0,05)**	0,28 (0,05)**	0,22 (0,05)**
Tweede generatie		-0,06 (0,04)	-0,02 (0,05)
Turks (Marokkaans=ref)		-0,11 (0,03)**	-0,13 (0,03)**
Vrouw		0,01 (0,03)	-0,00 (0,03)
Leeftijd			0,00 (0,00)
Opleiding		-0,09 (0,02)**	-0,07 (0,02)**
Arbeidsmarktpositie (inactief=ref)			
– werkzoekend		-0,06 (0,05)	-0,04 (0,05)
– op school		-0,16 (0,05)**	-0,09 (0,06)
– werkzaam		-0,13 (0,03)**	-0,13 (0,04)**
– onbekend		-0,06 (0,06)	-0,02 (0,06)
Gezinssituatie (alleenstaand=ref)			
– met partner zonder kinderen			0,07 (0,06)
– woont met kinderen			0,30 (0,05)**
– woont bij ouders			0,11 (0,06)
Moskee in de buurt			0,05 (0,04)
Percentage leden eigen etnische groep			0,01 (0,00)*
-2 LL	31070,80	30930,81	30847,98
Variantie buurt	0,08 (0,02)** / 0,03 (0,01)**	0,09 (0,02)** / 0,02 (0,01)*	0,08 (0,02)** / 0,02 (0,01)*
Random slope 2002	0,07 (0,02)**	0,06 (0,02)**	0,06 (0,02)**
Random slope 2004	0,03 (0,03)	0,03 (0,03)	0,02 (0,03)
Random slope 2006	0,07 (0,04)	0,05 (0,03)	0,04 (0,03)
Random slope 2011	0,00 (0,00)	0,00 (0,00)	0,00 (0,02)
Variantie familie	0,34 (0,05)**	0,36 (0,05)**	0,37 (0,05)**
Variantie individu	0,93 (0,05)** / 1,48 (0,03)**	0,88 (0,05)** / 1,46 (0,03)**	0,87 (0,05)** / 1,44 (0,03)**

* = $p < 0,05$; ** = $p < 0,01$, twee-zijdige toetsen, $N=8.348$

Bron: ISEO/SCP (SPVA '98/'02); SCP (LAS '04; SIM'06; SIM'11 hoofd- en mixed mode onderzoek)

Voorkeur voor religieuze homogamie

In Tabel 3 is te zien dat ook als het gaat om voorkeuren voor een huwelijk binnen de religieuze groep, hoger opgeleiden en werkenden daar minder sterk voorstander van zijn. Er is echter opvallend genoeg geen verschil tussen leden van de eerste en tweede generatie. Voor de tweede generatie blijft trouwen binnen de religieuze groep erg belangrijk.

In Model C vinden we een zeer sterk ouderschapseffect, in overeenstemming met de verwachtingen in hypothese 6. Ouders zijn in veel sterkere mate voorstander van religieuze homogamie dan alleenstaande of gehuwde moslims zonder kinderen. Ook wordt duidelijk dat moslims die in buurten wonen met veel etnische groepsgenoten, het belangrijker vinden te trouwen binnen de religieuze groep conform hypothese 4.

De vorm van de trend blijft wederom gelijk (afname gevolgd door een toename) wanneer gecontroleerd wordt voor alle genoemde factoren. De trend is hetzelfde voor de eerste en tweede generatie en voor lager en hoger opgeleiden. Er is dus een algemene trend richting een positievere houding ten aanzien van trouwen binnen de religieuze gemeenschap.

Conclusie en Discussie

Van een afname in religieuze betrokkenheid blijkt, in tegenstelling tot eerdere verwachtingen (Bruce 2011; Inglehart & Norris 2009), in de islamitische gemeenschap in Nederland geen sprake te zijn. In de periode 1998 en 2011 blijkt de religieuze zelftoewijzing van Turkse en Marokkaanse Nederlanders nagenoeg stabiel te zijn geweest. Sinds 1998 ziet nog altijd ruim meer dan 90% zichzelf als moslim. Moskeebezoek en religieuze houdingen zijn in hogere mate aan verandering onderhevig geweest, maar ook deze veranderingen wijzen niet op een afname in religieuze betrokkenheid. We zien een patroon van afname tot en met 2004, gevolgd door stabilisatie en een (lichte) toename. De trend naar secularisering door de tijd en over generaties zet dus niet door, althans niet voor de metingen die ons ter beschikking staan. Over het geheel genomen is er meer sprake van religieuze stabiliteit. Naast stabiliteit is er met name voor de tweede generatie sprake van een relatief sterke opleving in moskeebezoek. Of deze recente veranderingen het begin zijn van een meer algemene religieuze opleving onder Nederlandse moslims zal de tijd moeten uitwijzen. Onze resultaten sluiten aan bij bevindingen uit kwalitatieve en kwantitatieve onderzoeken onder moslims in West-Europa, die een blijvend belang van religie signaleren, ook bij de tweede generatie (De Koning 2009;

Diehl & Koenig 2009; Diehl & Schnell 2006; Ketner 2009). Over het geheel genomen zijn we dan ook geneigd de verwachtingen rondom secularisering te verwerpen. Het geloof blijft een belangrijke rol spelen in de levens van veel Nederlandse moslims.

In dit artikel onderzochten we een breed scala aan individuele en contextuele factoren, waarbij de verwachting was dat er zich twee gelijktijdige processen zouden voordoen die gezamenlijk het belang van religie bepalen. Eén van de sterkste verklaringen die we vonden op het individuele niveau bleek familievorming te zijn. Moslims met kinderen zijn veel actiever in het bezoeken van de moskee en zijn ook sterker voorstander van trouwen binnen de religieuze groep. Ook het wonen in een buurt met meer herkomstgenoten blijkt samen te gaan met meer moskeebezoek en sterkere voorkeuren voor een moslimpartner. Omdat de grote meerderheid van de Turkse en Marokkaanse Nederlanders binnen de etnische groep trouwt, zijn zowel gezinsvorming als buurtsamenstelling indicatoren van de mate van inbedding in de etnisch-religieuze gemeenschap. Een sterkere inbedding hangt duidelijk samen met religieuze vitaliteit, zoals eerder al gevonden werd voor meerderheidsgroepen (zie bijvoorbeeld Welch & Baltzell 1984). Het is belangrijk op te merken dat we in onze modellen de causaliteit van de buurteffecten niet formeel kunnen toetsen. Het is mogelijk dat meer religieuze moslims ervoor kiezen om in meer gesegregeerde buurten te wonen juist omdat daar een moskee staat waar zij medegelovigen kunnen ontmoeten. Waarschijnlijk is er zowel sprake van selectie (gelovige moslims gaan eerder bij andere moslims in de buurt wonen) als van beïnvloeding (omringd worden door gelovige moslims werkt bestendigend voor je geloof). De aanwezigheid van een moskee bleek een kleine rol te spelen. Voor toekomstig onderzoek is het belangrijk om te kijken naar nabijheid van een moskee en ook naar de verschillende typen moskeeën (niet iedere Turkse Nederlander wil naar een Milli Görüs moskee).

We constateerden dat hoger opgeleiden en leden van de tweede generatie gemiddeld genomen minder religieus zijn. Echter, vooral als het gaat om moskeebezoek, blijken deze seculariserende verklaringen aan belang in te boeten. De opvallendste bevinding is de sterke toename in moskeebezoek bij de tweede generatie, waarbij de tweede generatie de eerste zelfs inhaalt. Deze toename is niet toe te schrijven aan het ouder worden van de tweede generatie, of aan het feit dat zij vaker gezinnen zijn gaan vormen. Het seculariserende effect van opleiding (op moskeebezoek) neemt eveneens af over tijd. Dit geeft aan dat het voorspellen van verandering op basis van vergelijkingen tussen de generaties (hetgeen vaak gebeurt bij gebrek aan longitudinale gegevens) zijn beperkingen kent.

De gevonden veranderingen door de tijd laten zich slechts voor een beperkt deel verklaren door veranderingen in de samenstelling van de islamitische gemeenschap in termen van leeftijd, opleidingsniveau en buurtsamenstelling. Het is mogelijk dat we bepaalde verklaringen gemist hebben (bijvoorbeeld bepaalde cohort-verklaringen). Het is echter opvallend dat wanneer we rekening houden met de kenmerken waarvan we theoretisch de sterkste verklaring van de trend hadden verwacht, de opleving in moskeebezoek bij de tweede generatie blijft bestaan. Mogelijk zijn er andere processen gaande die de religieuze vitaliteit in de moslimgemeenschap kunnen verklaren. Eén aspect dat genoemd is als mogelijke katalysator voor religieuze revitalisatie is stigmatisering of sociale uitsluiting (Roy 2004). Hoewel er al langer negatieve opvattingen bestonden over moslims onder een deel van de autochtone bevolking, zijn deze in het afgelopen decennium toegenomen (Jaspers, Van Londen & Lubbers 2009). Terugtrekking binnen de religieuze groep kan voor moslims fungeren als coping strategie (Roy 2004). Mogelijk is het toegenomen moskeebezoek een indicator van terugtrekken in de religieuze groep. In de moskee vindt men gelijkgestemden, en kan men ervaringen uitwisselen. Bovendien leren moslims er meer over het geloof, wat hen weerbaarder maakt tegen kritiek. Daarnaast zegt ook de toegenomen voorkeur om te trouwen binnen de eigen groep iets over de sociale afstand tussen groepen in de samenleving (Kalmijn 1991). Er is echter nog meer onderzoek nodig waarin het verband tussen ervaren afwijzing en religieuze opleving expliciet bestudeerd wordt.

Noten

- 1 Voor meer informatie hierover zie Bijlage 6.2 bij de publicatie *Moslim in Nederland 2012* (Maliepaard & Gijsberts 2012; <http://www.scp.nl/content.jsp?objectid=32742>).
- 2 Amsterdam, Rotterdam, Den Haag, Utrecht, Eindhoven, Enschede, Almere, Alphen aan den Rijn, Bergen op Zoom, Delft, Dordrecht.
- 3 Veel moskeeën hebben meerdere functies, en het is mogelijk dat mensen ook de moskee bezoeken zonder dat dit bezoek een religieuze component heeft (dat zij erheen gaan zonder er te bidden). Door te vragen naar het bezoeken van een *religieuze* bijeenkomst is geprobeerd andere redenen voor moskeebezoek uit te sluiten. Wanneer we het in dit hoofdstuk hebben over moskeebezoek gaat dit dus over religieuze bijeenkomsten.
- 4 We gebruikten het EM algoritme om de 5% missing waarden te imputeren op basis van leeftijd, etniciteit, generatie en geslacht.

- 5 We houden geen rekening met verblijfsduur in Nederland. Ten eerste omdat dit enkel van toepassing is op de eerste generatie, en ten tweede vanwege de hoge correlatie met leeftijd. Leeftijd en verblijfsduur kunnen niet tegelijk in het model worden opgenomen. Ten derde is de migratie van Turkse en Marokkaanse migranten in verschillende fasen verlopen. We verwachten daarom geen lineair verband tussen verblijfsduur in Nederland en religiositeit. Eerdere migranten kwamen oorspronkelijk tijdelijk naar Nederland, en hebben zich om die reden wellicht minder aangepast dan latere migranten die Nederland van meet af aan als bestemmingsland hadden. Aparte analyses op de eerste generatie met daarin verblijfsduur als predictor laten zeer vergelijkbare resultaten zien.
- 6 Het gebruik van postcodes heeft als nadeel dat een viercijferig postcodegebied minder homogeen is dan een 'buurt' zoals gedefinieerd door de gemeente, en kan bestaan uit meerdere kleine buurtjes. Een groot voordeel is echter dat postcodes zeer stabiel blijven over tijd, terwijl de grenzen van buurten zeer sterk variëren over tijd, wat het bestuderen van trends bemoeilijkt. Zowel postcodegebieden als buurten verschillen onderling sterk in omvang (Wittebrood & Van Dijk 2007). Een gemiddeld viercijferig postcodegebied heeft 3500 inwoners. In onze data bevinden zich 314 postcodegebieden. Er zijn gemiddeld 21 respondenten per jaar per postcodegebied ondervraagd (range 1-92).
- 7 Idealiter zouden we de afstand tot een moskee meten vanaf het huis van iedere respondent, omdat moslims ook naar een moskee in een andere buurt kunnen gaan (en deze zelfs soms dichterbij is). Dit was echter onmogelijk omwille van privacy van respondenten (adressen of straatnamen zijn bij de auteurs niet bekend).
- 8 We hebben ook gekeken naar andere buurtkenmerken, zoals aandeel in laagste inkomenssegment, aandeel alleenstaanden en aandeel sociale woningbouw in de buurt. Het opnemen van deze variabelen beïnvloedde de resultaten niet, en de variabelen zijn in de uiteindelijke modellen niet meegenomen.
- 9 Om de disbalans in de nesting tussen jaren op te heffen, specificeren we modellen waarin de variantie apart wordt geschat voor respondenten die wel en niet in families genest zijn. De modellen worden om die reden dus deels gespecificeerd met twee, en deels met drie niveaus. We nemen in elk model twee dummies op: 'genest in een gezin' en 'niet genest in een gezin'. Deze dummies worden in de modellen opgenomen als random effects (maar niet als fixed effects). De dummy 'niet genest in een gezin' bevindt zich op het individuele en postcode-niveau, en de dummy 'genest in een gezin' op het individuele, familie en postcode-niveau. We hebben om die reden vijf variantie termen. De interpretatie van de effecten blijft gelijk. Voor meer informatie over deze methode zie Roberts, C. & Stephen A. Roberts (2005) 'Design and analysis of clinical trials with clustering effects due to treatment', *Clinical Trials*, 2, 152-162.

- 10 Een ANOVA laat zien dat er wel een significant verschil in zelftoewijzing is tussen de jaren ($F(4, 12.172) = 7,55; p < ,001$). Post-hoc tests laten zien dat 2004 significant negatief afwijkt van de overige jaren. De trend vertoont dus een klein dipje in 2004, om daarna weer op het oude niveau (rond 96%) uit te komen.
- 11 Bij het interpreteren van de trends moet in acht worden genomen dat in 2011 de dataverzameling iets anders is vormgegeven dan in eerdere jaren. In 2011 zijn alle Turkse en Marokkaanse Nederlanders ondervraagd door een interviewer uit de eigen etnische groep. Vóór 2011 werden leden van de tweede generatie altijd door een autochtone Nederlander geïnterviewd. De verandering in de wijze van dataverzameling heeft mogelijk geleid tot een hogere inschatting van moskeebezoek bij deze groep ten opzichte van eerdere jaren (of tot een onderschatting in eerdere jaren) (zie Kappelhof, nog te verschijnen). Voor de eerste generatie geldt dit in mindere mate, aangezien een aanzienlijk gedeelte van deze groep altijd al door groepsgenoten werd geïnterviewd. Aangezien de trend in toenemend moskeebezoek bij de tweede generatie al eerder is ingezet (in 2004), lijkt het niet waarschijnlijk dat de toename tussen 2006 en 2011 volledig aan de verandering in wijze van dataverzameling is toe te schrijven. Wel is het mogelijk dat de toename in die laatste periode wordt overschat.
- 12 In alle modellen is een random slope voor jaar toegevoegd, om te toetsen of trends vergelijkbaar zijn over buurten. De modellen wijzen uit dat de mate waarin men in 2011 vaker de moskee bezoekt dan in 1998 significant varieert tussen de buurten. Deze variatie kan niet verklaard worden door verschillen in buurtsamenstelling betreffende de opgenomen kenmerken, noch door de buurtkenmerken (moskee in de buurt en het percentage van de eigen etnische groep). Ook de verandering in religieuze voorkeuren is niet in alle buurten exact gelijk. De verschillen tussen de buurten kunnen echter niet verklaard worden door verschillen in samenstelling van de buurten. De verandering in voorkeuren voor een huwelijk binnen de religieuze groep verloopt wel in vrijwel alle buurten op dezelfde wijze. Over het geheel genomen zijn de random slopes klein te noemen, en ze beperken zich tot enkele jaren. De trend is globaal gezien gelijk verlopen tussen buurten.

Literatuur

Alba, R. & V. Nee (2003),

Remaking the American mainstream: Assimilation and contemporary immigration, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bankston, C. L. & M. Zhou (1996),

The ethnic church, ethnic identification, and the social adjustment of Vietnamese adolescents, in: *Review of Religious Research*, 38, 18-37.

- Berger, P. (1967),
The sacred canopy, New York: Doubleday.
- Bruce, S. (2011),
Secularization: in defence of an unfashionable theory, Oxford: Oxford University Press.
- Casanova, J. (1995),
Public religions in the modern world, Chicago: University of Chicago Press.
- CBS (2008),
Jaarrapport integratie 2008, Den Haag: CBS.
- CBS Statline (2013), Bevolking en huishoudens; viercijferige postcode, 1 januari 2011,
<http://statline.cbs.nl/StatWeb/selection/?VW=D&DM=SLNL&PA=81310NED&D1=65&D2=4038,4076,4152,4162,4212,4219,4221,4225,4252,4296,4306&HDR=T&STB=G1>. Gecreëerd op 29/03/2013.
- Connor, P. (2008),
 Increase or decrease? the impact of the international migratory event on immigrant religious participation, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47, 243-257.
- Connor, P. (2010),
 Contexts of immigrant receptivity and immigrant religious outcomes: The case of Muslims in western Europe, in: *Ethnic and Racial Studies*, 33, 376-403.
- Diehl, C. & M. Koenig (2009),
 Religiositaet Tuerkischer Migranten im Generationsverlauf: Ein Befund und einige Erklarungsversuche, in: *Zeitschrift für Soziologie*, 38, 300-319.
- Diehl, C. & R. Schnell (2006),
 “Reactive ethnicity” or “assimilation”? statements, arguments and first empirical evidence for labor migrants in Germany, in: *International Migration Review*, 40, 786-816.
- Esser, H. (2004),
 Does the “new” immigration require a “new” theory of intergenerational integration?, in: *International Migration Review*, 38, 1126-1159.
- Fleischmann, F. (2011),
Second generation Muslims in European societies: Comparative perspectives on education and religion, Dissertation: Utrecht University.
- Gijsberts, M. & J. Dagevos (eds) (2009),
Jaarrapport integratie 2009, Den Haag: SCP.
- Grotenhuis, M. te & P. Scheepers (2001),
 Churches in Dutch: Causes of religious disaffiliation in the Netherlands, 1937-1995, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40, 591-606.
- Herten, M. van (2009),
 Het aantal islamieten in Nederland, in: *Religie aan het begin van de 21ste eeuw*, 35-40. Heerlen: CBS.

- Hox, J. (2010),
Multilevel analysis, Oxford: Taylor and Francis Ltd.
- Inglehart, R. & P. Norris (2009),
 Muslim integration into western cultures: Between origins and destinations, in:
Harvard Kennedy School Faculty Research Working Papers Series, 1-38.
- Jaspers, E., M. van Londen & M. Lubbers (2009),
 Een longitudinale studie naar veranderde etnocentrische reacties in Nederland, in:
Migrantenstudies, 25, 106-127.
- Kalmijn, M. (1991),
 Shifting boundaries: Trends in religious and educational homogamy, in: *American Sociological Review*, 56, 786.
- Kappelhof, J. (nog te verschijnen),
SIM 2011. Op zoek naar de mogelijkheden van het bestand. Methodenstudie, Den Haag: SCP.
- Kelley, J. & N. de Graaf (1997),
 National context, parental socialization and religious belief: Results from 15 nations, in: *American Sociological Review*, 62, 639-659.
- Ketner, S. (2008),
Marokkaanse wortels, Nederlandse grond: Exploratie, bindingen en identiteitsstrategieën van jongeren van Marokkaanse afkomst, Groningen: RUG.
- Koning, M. de (2009),
 De salafi-beweging en de vorming van een morele gemeenschap, in: *Tijdschrift voor Criminologie*, 51, 375-387.
- Landman, N. (2006),
Dataset moskeeën in Nederland, Unpublished manuscript.
- Landman, N. & W. Wessels (2005),
 The visibility of mosques in Dutch towns, in: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31, 1125-1140.
- Maliepaard, M., M. Lubbers & M. Gijsberts (2010),
 Generational differences in ethnic and religious attachment and their interrelation, A study among Muslim minorities in the Netherlands, in: *Ethnic and Racial Studies*, 33, 451-472.
- Need, A. & N. de Graaf (1996),
 'Losing my religion': A dynamic analysis of leaving the church in the Netherlands, in: *European Sociological Review*, 12, 87-99.
- Phalet, K., M. Gijsberts & L. Hagendoorn (2008),
 Migration and religion: Testing the secularisation thesis among Turkish and Moroccan Muslims in the Netherlands 1998-2005, in: *Köllner Zeitschrift für Soziologie und Sozial-Psychologie*, 48, 412-436.

- Phalet, K. & F. Haker (2004),
Diversiteit en verandering in religieuze betrokkenheid: Turken en Marokkanen in Nederland 1998-2002, in: Phalet, K. & J. ter Wal (red.), *Moslim in Nederland (deel b)*, Den Haag: SCP.
- Phalet, K. & J. ter Wal (2004),
Moslim in Nederland, Den Haag: SCP.
- Roy, O. (2004),
Globalised islam, London: C. Hurst & co.
- Sherkat, D. E. & J. Wilson (1995),
Preferences, constraints, and choices in religious markets: An examination of religious switching and apostasy, in: *Social Forces*, 73, 993-1026.
- Smits, F., S. Ruiters & F. van Tubergen (2010),
Religious practices among Islamic immigrants: Moroccan and Turkish men in Belgium, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 49, 247-263.
- Sonneveld, J. (2009),
Inventarisatie kerkelijke gebouwen Nederland. Retrieved March, 2009, from <http://www.hdc.vu.nl/nl/online-informatie/ikgn/index.asp>
- Tschannen, O. (1991),
The secularization paradigm: A systematization, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30, 395.
- Tubergen, F. van (2006),
Religious affiliation and attendance among immigrants in eight western countries: Individual and contextual effects, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 45, 1-22.
- Tubergen, F. van & J. Sindradottir (2011),
The religiosity of immigrants in Europe: A cross-national study, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 50, 272-288.
- Tubergen, F. van, M. te Grotenhuis & W. Ultee (2005),
Denomination, religious context and suicide: Neo-Durkheimian multilevel explanations tested with individual and contextual data, in: *American Journal of Sociology*, 111, 797-823.
- Vries, M. de (1995),
The changing role of gossip: Towards a new identity?, in: Baumann, G. & T. Sunier (eds), *Post-migration ethnicity: De-essentializing cohesion, commitments, comparison*, Amsterdam: Spinhuis.
- Welch, M. R. & J. Baltzell (1984),
Geographic mobility, social integration, and church attendance, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 23, 75-91.

Wittebrood, K. & T. Van Dijk (2007),

Aandacht voor de wijk: Effecten van herstructurering op de leefbaarheid en veiligheid, Den Haag: SCP.

Wuthnow, R. & K. Christiano (1979),

The effects of residential migration on church attendance in the united states, in: Wuthnow, R. (ed.), *The religious dimension: New directions in quantitative research* New York: Academic Press, 257-276.

Religieus geloof en religieuze verbondenheid in Europa

Cross-nationale vergelijkingen van longitudinale trends tussen 1981 en 2007 en hun determinanten¹

Jan Reitsma, Ben Pelzer, Peer Scheepers & Hans Schilderman*

Summary

This paper investigates (trends and determinants of) individual combinations of religious believing and belonging in Europe from a cross-national and longitudinal perspective. Individual level data for the period 1981-2007 in 42 countries derived from the European Values Survey and the European Social Survey are harmonised and enriched with contextual characteristics, constituting a more comprehensive data base for Europe than any previous research. Complementary hypotheses from modernization and market theories are derived systematically and tested rigorously.

We find differential trends. In western societies, the popularity of secularity and consistent religiosity has persisted. In former communist societies, the popularity of consistent religiosity has increased whereas secularity has decreased. In both western and former communist societies, solitary religiosity has been a clear yet small phenomenon, somewhat increasing in western societies and somewhat decreasing in former communist societies. A crucial hypothesis derived from modernization theories, stating that financial and social security would decrease consistent religiosity is empirically supported.

Religiositeit in Europa: doel van het onderzoek en onderzoeksvragen

Gedurende de afgelopen eeuw is de rol van religie aanzienlijk veranderd. Met name in Europa zijn kerklidmaatschap en kerkgang flink gedaald (Norris & Inglehart 2004). Echter, Davie (1990a; 1990b; 1994; 2002) stelt dat religieus geloof in Europa daarentegen relatief stabiel is gebleven. Verschillende onderzoekers beweren dat religieus geloof in de laatste decennia aanzienlijk is

* Jan Reitsma is werkzaam als onderzoeker bij Significant. Peer Scheepers en Ben Pelzer zijn respectievelijk als hoogleraar methoden en technieken en universitair docent statistiek verbonden aan Radboud Universiteit Nijmegen. J.B.A.M. (Hans) Schilderman is hoogleraar met als leeropdracht Religie en zorg aan de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen van de Radboud Universiteit Nijmegen.

afgenomen in Groot-Brittannië en een aantal andere landen (Bruce 2002; De Graaf & Need 2000), terwijl niet-traditionele vormen van geloof relatief stabiel zijn gebleven of zelfs zijn toegenomen (Gill, Hadaway & Marler 1998; Stark & Iannaccone 1996).

De meeste onderzoekers richten zich hetzij op religieus geloof, hetzij op religieuze verbondenheid (Ruiters & Van Tubergen 2009) en presenteren beide fenomenen afzonderlijk. Voas en Crockett (2005), respectievelijk Pollack en Pickel (2007) richten zich op beide verschijnselen, hoewel alleen in Groot-Brittannië en in Duitsland. Aarts et al. (2008) onderzochten correlaties tussen geloof en verbondenheid in een aantal westerse landen. Echter, correlaties geven weliswaar de mate van consistentie aan tussen geloof en verbondenheid, maar de kern van de zaak gaat over het gebrek aan consistentie: wie beschouwt zichzelf als gelovig, zonder verbondenheid met een religieuze institutie?

In dit artikel onderzoeken we longitudinale trends van aanhoudend religieus geloof (in een God) en dalende niveaus van religieuze verbondenheid in vele landen. Dit fenomeen kenmerken we als de 'sterke versie' van geloof zonder verbondenheid, in tegenstelling tot zogenaamde 'zwakke interpretaties' waarbij geloof veel breder wordt opgevat: daarbij kan geloof ook slaan op opvattingen die vaag en (zelfs) niet-religieus zijn, zolang het maar de tegenhanger is van religieuze orthodoxie (Voas & Crockett 2005). We willen benadrukken dat deze 'sterke versie' niet noodzakelijk overeenkomt met, noch recht doet aan de oorspronkelijke subtiliteiten zoals bedoeld door Davie (1994; Voas & Crockett 2005). Daarom zullen we deze kennis uitbreiden door trends in combinaties van religieus geloof en verbondenheid te onderzoeken.

Om dergelijke longitudinale trends in een groot aantal landen te onderzoeken, hebben we valide metingen nodig van religieus geloof en religieuze verbondenheid van zoveel mogelijk mensen in zoveel mogelijk landen op zoveel mogelijk momenten in de tijd. Hiervoor gebruiken we ten eerste religieuze zelfidentificatie. Hoewel hiermee religieuze overtuiging niet direct wordt gemeten, is religieuze zelfidentificatie een algemene indicator die, naar alle waarschijnlijkheid, sterk samenhangt met religieuze overtuiging en daarom vaak wordt gebruikt en als valide wordt beschouwd (van Davie 1990 tot Voas 2009). Ten tweede gebruiken we kerkgang, een directe en valide indicator voor religieuze verbondenheid (van Davie 1990 tot Ruiters & Van Tubergen 2009).

We maken een onderscheid tussen vier combinaties van religieuze zelfidentificatie en kerkgang. Twee van deze combinaties kunnen worden bestempeld als consistente patronen: *secularisme* (het zichzelf als niet-religieus beschouwen en afzien van het bijwonen van religieuze diensten) tegenover *consistente religiositeit* (het zichzelf beschouwen als religieus en het daadwerkelijk bijwo-

nen van religieuze diensten). De twee andere combinaties lijken enigszins inconsistent. De sterke versie van religieus geloof zonder religieuze verbondenheid houdt in dat mensen zichzelf als godsdienstig beschouwen, terwijl zij geen religieuze diensten bijwonen. Om die reden noemen we dit fenomeen *solitaire religiositeit*. De laatste combinatie vinden we bij de, doorgaans verwaarloosde, categorie mensen die zichzelf niet als religieus beschouwen, maar desondanks religieuze diensten bijwonen. Dit verschijnsel bestempelen we als *gewoontegetrouw kerkbezoek*: verbondenheid zonder religieus geloof.

Dit onderzoek heeft als doel een bijdrage te leveren aan het debat over religieus geloof en religieuze verbondenheid, door trends en determinanten van deze vier combinaties van religieus geloof en religieuze verbondenheid te bestuderen vanuit een landen-vergelijkend en longitudinaal perspectief. Daarbij maken we gebruik van een uitgebreide Europese dataset bestaande uit 42 Europese landen, waaronder ook voormalige communistische landen, over de tijdsspanne van 1981 tot 2007. De eerste onderzoeksvraag is gericht op trends in de aanwezigheid van deze categorieën in de tijd, en luidt als volgt: in hoeverre is de populariteit van verschillende combinaties van religieus geloof en religieuze verbondenheid in Europese landen veranderd in de loop der tijd?

Vervolgens richten we ons op verklaringen voor verschillende aspecten van religiositeit, voortbouwend op twee paradigma's (Norris & Inglehart 2004): het ene paradigma richt zich op moderniseringsprocessen die de vraag naar religie verminderen, het andere paradigma richt zich op de invloed van kenmerken van de religieuze markt op religieuze consumptie. We toetsen systematisch daarvan afgeleide hypothesen met betrekking tot de determinanten van combinaties van religieus geloof en religieuze verbondenheid. Daarom luidt de tweede onderzoeksvraag: in welke mate hangen kenmerken van religieuze markten en aspecten van modernisering – op het niveau van individuen en van samenlevingen – samen met combinaties van religieus geloof en religieuze verbondenheid?

Theorieën en hypothesen

Religieuze markten

Religiositeit kan worden onderzocht vanuit een economisch perspectief van vraag en aanbod. Religieuze instellingen bieden religieuze goederen aan die consumenten al dan niet kunnen consumeren. Volgens dit perspectief wordt de mate van consumptie van religieuze goederen bepaald door het concurrentievermogen van de religieuze markt. Theoretici veronderstellen daarbij

impliciet dat de vraag naar religie stabiel is door de tijd heen (zie bijvoorbeeld Stark & Bainbridge 1996). Onder deze aanname van stabiliteit van de vraag naar religie, verwachten we dat het aantal mensen dat zichzelf als religieus beschouwt min of meer constant blijft door de tijd heen.

Wanneer religieuze aanbieders met elkaar concurreren om het marktaandeel, zullen ze hun producten aanpassen aan de voorkeuren van de consument. Deze concurrentiestrijd zal leiden tot een gevarieerder aanbod van religieuze goederen. Hierdoor hebben mensen die op zoek zijn naar religieuze goederen meer keuze en is het waarschijnlijker dat zij een product vinden dat aansluit bij hun behoeften (Finke & Stark 1988; Iannacone 1990; Iannacone 1991; Iannacone 1995; Stark & Bainbridge 1987; Stark & Finke 2000).

Een voorwaarde voor de competitie is de vrijheid van godsdienst die, tot op zekere hoogte, aanwezig is in Europa, het gebied waar wij ons op richten. Desalniettemin is de diversiteit en de competitie in traditionele katholieke West-Europese landen niet al te groot in de jaren rond de eeuwwisseling; traditionele protestante samenlevingen hebben wat meer diversiteit en competitie; en traditionele gemengde samenlevingen nog iets meer (Aarts et al. 2008). De situatie in voormalige communistische landen is echter heel anders. Wanneer in tijden van beperkte vrijheid van godsdienst, als gevolg van nationale regulering door de staat, slechts één religieuze instelling erkend is of religie helemaal verboden is, is het voor nieuwe religieuze aanbieders bijna onmogelijk om het aanbod van religieuze goederen op de markt te diversifiëren. Andersom zal de vrijheid van godsdienst tot meer competitie leiden en daarmee tot meer kerkgang en verbondenheid (Chaves & Cann 1992; Finke 1990; Iannacone 1995; Stark & Finke 2000; Stark & Iannaccone 1994).

De geschiedenis van de vrijheid van godsdienst zou van belang kunnen zijn voor trends in religiositeit, in het bijzonder in de Europese context. In voormalige communistische landen, waar het atheïsme de officiële staatsdoctrine was, kan de ontwikkeling naar meer religieuze vrijheid tot een gevarieerder aanbod hebben geleid, met een hogere consumptie van religieuze goederen tot gevolg (Greeley 1994; Greeley 2003; Pickel 2010). De combinatie van de veronderstelde stabiliteit van de religieuze vraag en de toegenomen vrijheid van godsdienst in voormalige communistische landen leidt tot de hypothese dat in voormalige communistische landen, *door de jaren heen*, de kans groter is om tot de categorie van consistente religieuzen te behoren dan tot de categorie van de seculieren. Dezelfde redenering kan gelden voor de categorie van gewoontegetrouwe kerkbezoekers, die deelnemen aan religieuze diensten met niet-religieuze, dat wil zeggen, sociale motieven. Gezien het feit dat de vrijheid van godsdienst tot een meer gediversifieerd aanbod leidt, dat is aan-

gepast aan de religieuze behoeften van mensen, verwachten we dat, *door de jaren heen*, de kans om te behoren tot de categorie van de solitaire religieuzen ten opzichte van de categorie van seculieren in voormalige communistische landen afneemt.

Modernisering

Theoretici die de moderniseringstheorie voorstaan, stellen dat verschillende ontwikkelingen de werkelijke vraag naar religie hebben verminderd. Ruiters en Van Tubergen (2009) onderscheiden daarbij drie verschillende ontwikkelingen in het kader van de moderniseringstheorie: toename van wetenschappelijke wereldbeelden, financiële zekerheid en individualiseringsprocessen.

Wetenschappelijke wereldbeelden worden gekenmerkt door methodologisch naturalisme: zij zijn beperkt tot fenomenen die op een of andere manier meetbaar en herhaaldelijk waarneembaar zijn. Transcendente religieuze verschijnselen hebben dan ook geen plaats in wetenschappelijke wereldbeelden. Aangezien wetenschappelijke wereldbeelden de geloofwaardigheid van religieuze doctrines ondermijnen, kunnen ze leiden tot een vermindering van zowel religieus geloof als verbondenheid (Bruce 2002; Lenski, Lenski & Nolan 1991; Need & De Graaf 1996; Stark, Iannacone & Finke 1996; Weber [1922] 1993).

Wetenschappelijke wereldbeelden hebben tot verbeterde technologische ontwikkelingen geleid, zoals medische behandelingen die de kans op kindersterfte verkleinen. Daarom verwachten we dat in samenlevingen met meer technologische ontwikkelingen de kans op religiositeit afneemt, terwijl de kans op secularisme toeneemt. Aangezien wetenschappelijke wereldbeelden deel uitmaken van en onderwezen worden in de curricula van onderwijsinstellingen, vormt het opleidingsniveau van een individu een indicator op het individuele niveau. Zo komen we tot de hypothese dat met de stijging van het opleidingsniveau van individuen, de kans dat deze individuen behoren tot een van de combinaties van religiositeit afneemt ten opzichte van secularisme.

Norris en Inglehart (2004) stellen dat financiële zekerheid een belangrijk aspect is van modernisering als verklaring voor secularisatie. Traditioneel gezien speelden religieuze instellingen een belangrijke rol in de armenzorg. Dit heeft in het verleden de armen sterk afhankelijk van religieuze instellingen gemaakt. In de hedendaagse samenleving wordt financiële zekerheid voor de armen in de eerste plaats geboden door de staat (De Swaan 1988), al zijn er verschillen tussen typen verzorgingsstaten (Esping-Andersen 1990; Esping-Andersen 1999). Deze herverdeling van inkomen op het maatschappelijke niveau maakt de armen minder afhankelijk van religieuze liefdadig-

heidsinstellingen. De omvang van de overheidsuitgaven aan sociale zekerheid op maatschappelijk niveau vormt een indicator voor de financiële zekerheid van particulieren. Op basis hiervan komen we tot de hypothese dat in samenlevingen met hoge uitgaven aan sociale zekerheid, de kans (te behoren tot een van de combinaties) van religiositeit daalt ten opzichte van de kans om te behoren tot de categorie van de seculiere mensen. Daarnaast wordt de mate van financiële zekerheid in een land bepaald door de koopkracht: het Bruto Nationaal Product per hoofd van de bevolking. Daarom verwachten we dat in samenlevingen met een hogere koopkracht, de kans op (alle combinaties van) religiositeit afneemt. Op individueel niveau vormt het inkomen een indicator voor financiële zekerheid. Daarom veronderstellen we dat met een toename van het inkomen op individueel niveau de waarschijnlijkheid van individuen (om te behoren tot een van de combinaties) van religiositeit ten opzichte van het secularisme afneemt.

Een derde aspect van modernisering is individualisering. Individuele religiositeit als sociaal fenomeen wordt versterkt in religieuze netwerken: iemands ouders of partner verwachten en stimuleren religieuze participatie en het kan moeilijk zijn weerstand te bieden aan deze sociale druk (Te Grotenhuis & Scheepers 2001). Religieuze gemeenschappen kunnen sancties opleggen indien wordt afgeweken van religieuze normen (Berger 1967; Durkheim [1912] 1995). Tijdens het proces van individualisering (zie Beck 1986; Pollack 1996) zijn steeds meer mensen op zichzelf gaan en blijven wonen: jongeren verlaten hun ouderlijk huis om zelfstandig te gaan wonen en het aantal echtscheidingen is toegenomen. Het aantal mensen dat alleen, dus zonder partner of ouders, woont kan als een indicator voor de mate van individualisering in een land worden beschouwd. We veronderstellen dat de mate van individualisering de kans (te behoren tot een van de combinaties) van religiositeit ten opzichte van secularisme vermindert. Voor de mate waarin sociale netwerken van belang zijn voor religiositeit, verwachten we dat samenwonen met ouders en samenwonen met een partner de kans op (alle combinaties van) religiositeit verhoogt, in vergelijking met het behoren tot de categorie van de seculieren. Ook de verstedelijking is in de loop der tijd toegenomen, waardoor de sociale controle op individueel gedrag is afgenomen. Daarom verwachten we dat het leven in een verstedelijkt gebied leidt tot een afname van (alle combinaties van) religiositeit ten opzichte van secularisme.

Data

Om onze onderzoeksvraag te beantwoorden, maken we gebruik van cross-nationale enquêtegegevens van vier golven van de European Value Study (EVS)

(Inglehart 2000), verzameld in 1981-1984, 1989-1993, 1995-1998 (als onderdeel van het WVS) en in 1999-2002, en drie ronden van het European Social Survey (ESS 2008a; ESS 2008b), verzameld in 2002-2003, 2004-2006 en 2006-2007. Deze gegevens hebben we geharmoniseerd met betrekking tot alle relevante variabelen. Aangezien we er naar streven longitudinale trends te onderzoeken, zijn alleen landen geanalyseerd die aan meer dan één golf hebben deelgenomen. Contextuele gegevens hebben we ontleend aan de Wereldbank (2008b), OESO (2008), en Norris (2008). Deze contextuele kenmerken zijn aan de individuele gegevens gekoppeld op basis van land en het jaar waarin het merendeel van de interviews in een land werd afgenomen. Om rekening te houden met mogelijk storende invloeden van de verschillen tussen EVS en ESS, hebben we een dummy voor de gegevensverzameling (ESS versus EVS) in onze analyses opgenomen.

Operationalisering van religiositeit

De focus op zoveel landen en zoveel verschillende punten in de tijd gaat niet zonder beperkingen: alleen metingen die beschikbaar zijn op alle tijdstippen en in alle landen kunnen worden gebruikt.

Religieus geloof is geoperationaliseerd als religieuze zelfidentificatie, een geldige meting in vele bronnen, terwijl andere metingen ontbreken in de ene of de andere bron. De waarnemingen zijn gecategoriseerd naar een religieuze versus niet-religieuze dichotomie. In de EVS wordt de volgende vraag gesteld: ‘Even buiten beschouwing gelaten of u wel of niet naar de kerk gaat, zou u zeggen dat u... een gelovig mens bent/ niet gelovig bent/ een overtuigd atheïst bent?’. In onze analyses hebben we niet-religieuze personen en atheïsten samengenomen. In het ESS wordt een soortgelijke vraag gesteld: ‘Ongeacht of u zichzelf nou wel of niet als lid van een bepaald geloof of kerkgenootschap beschouwt, hoe gelovig vindt u zelf dat u bent?’. Deze vraag heeft echter andere antwoordcategorieën, variërend van 0 (‘helemaal niet gelovig’) tot 10 (‘zeer gelovig’). Daarom hebben we van de meting van religieuze zelfidentificatie in ESS een tweedeling gemaakt die zoveel mogelijk overeenkomt met de EVS meting, om zo een naadloze longitudinale trend in de data te kunnen bewerkstelligen.² Door een dummyvariabele voor ESS in onze modellen op te nemen, hebben we gecorrigeerd voor verschillen in de dataverzameling. Verder hebben we getoetst of een model zonder de dummy voor ESS tot andere conclusies met betrekking tot onze hypothesen zou leiden dan een model met dummy, hetgeen niet het geval was.

Religieuze verbondenheid is gemeten aan de hand van deelname aan religieuze diensten. In de EVS wordt de vraag gesteld: ‘Gelegenheden als

huwelijk, begrafenis en doop niet meegerekend, hoe vaak woont u dan een religieuze dienst bij?’ In het ESS wordt het volgende gevraagd: ‘Afgezien van speciale gelegenheden zoals huwelijken en begrafenis, hoe vaak gaat u tegenwoordig naar religieuze diensten?’. Beide onderzoeken geven de antwoordcategorieën ‘nooit’ tot ‘méér dan eens per week’ (EVS) of ‘elke dag’ (ESS). De waarden zijn gedichotomiseerd naar het bijwonen van religieuze diensten (van ‘elke dag’ tot ‘alleen op speciale religieuze dagen’) versus het niet bijwonen van religieuze diensten (zij die ‘nooit’ religieuze diensten bijwonen plus degenen die aangeven minder vaak dan op specifieke religieuze dagen naar diensten te gaan).³

Operationalisering van onafhankelijke variabelen: contextueel niveau

Landen met een communistisch regime gedurende een deel van de 20e eeuw zijn gecodeerd als voormalige communistische landen, terwijl de andere landen als referentiecategorie dienen.⁴

Technologische ontwikkelingen zijn gemeten aan de hand van kindersterfte als tegengestelde indicator. Een effectief gebruik van technologische ontwikkelingen kan de kindersterfte sterk verminderen (Wereldbank 2008a). Bovendien is kindersterfte één van de weinige indicatoren van technologische ontwikkeling die op contextueel niveau voor veel landen en perioden verkrijgbaar is. Kindersterfte is geoperationaliseerd als het aantal kinderen per duizend levendgeborenen dat binnen een jaar na de geboorte is gestorven. Hiervoor gebruiken we gegevens afkomstig van de OESO (2008) en van Norris (2008). De OESO-gegevens vormen ons uitgangspunt. Ontbrekende gegevens in de OESO-database werden vervangen door middel van een regressie op gegevens over kindersterfte van Norris (2008), waarbij we in sommige gevallen lineaire interpolatie hebben toegepast. De sterke negatieve correlatie ($-0,78$, $n = 141$, $p < .001$) tussen recente gegevens over kindersterfte op contextueel niveau uit het jaar 2005 en de recente ‘Knowledge Index’ (2009) van de Wereldbank voor hetzelfde jaar vormt onze inziens een indicatie voor de externe validiteit van de kindersterfte als tegengestelde indicator voor technologische ontwikkeling.

De overheidsuitgaven aan sociale zekerheid zijn gemeten aan de hand van het percentage van het BBP dat aan de totale overheidsuitgaven wordt besteed, afkomstig van de OESO (2008).

Het Bruto Binnenlands Product bestaat uit het Bruto Binnenlands Product in ‘purchasing power parity’ (koopkrachtpariteit) in internationale dollars voor 2005. Deze gegevens zijn afkomstig van de Wereldbank (2008b). Aangezien voor 2007 nog geen gegevens beschikbaar waren op het moment

van datavergaring, hebben we daarvoor in de plaats BBP-gegevens voor het jaar 2006 gebruikt.

Individualisering is gemeten op basis van het percentage mensen dat alleen woont, afgeleid van individuele informatie over het al dan niet samenwonen met een partner of ouder. Individuen die hebben aangegeven noch met een ouder, noch met een partner samen te wonen zijn gecodeerd als op zichzelf wonend. Vervolgens hebben we het percentage individuen dat op zichzelf woont berekend voor elke land-jaar combinatie.

Operationalisering van onafhankelijke variabelen: individueel niveau

Opleiding is gecodeerd als de leeftijd waarop een respondent zijn of haar schoolopleiding of dagstudie beëindigde zoals gevraagd in het EVS, met 12 jaar als minimum en 21 jaar als maximum. De meting van opleiding in het ESS bestaat uit het aantal jaren dat onderwijs is gevolgd. Deze variabele is omgerekend naar een schatting voor de leeftijd waarop de opleiding is behaald door er 6 bij op te tellen en vervolgens te hercoderen naar een variabele met een minimale waarde van 12 jaar en een maximale waarde van 21 jaar.

De operationalisering van inkomen in de dataverzameling varieert sterk tussen de verschillende landen en de verschillende jaren: zowel valuta als inkomenscategorieën verschillen. Om een vergelijkbare meting voor inkomen te verkrijgen, gebruiken we een z-score van het inkomen per land en jaar, zodat die inkomens onderling vergelijkbaar zijn.

In zowel het EVS als het ESS is respondenten gevraagd naar hun burgerlijke staat. De categorieën gehuwd en geregistreerd partnerschap zijn samengenomen tot de categorie samenwonen met een partner. In het EVS beantwoorden respondenten een vraag of zij bij hun ouders wonen. Het ESS vraagt naar de relatie met de overige leden van het huishouden, met inbegrip van (stief- en/of pleeg-) ouders. Deze variabele is gehercodeerd naar een zogenaamde dummy voor het al dan niet samenleven met een ouder, een categorie van mensen die we kunnen vergelijken met hen die wel samenwonen met hun ouder(s). In een aantal landen blijkt het EVS deze vraag alleen te hebben voorgelegd aan mensen die nooit gehuwd of samenwonend zijn geweest. Daarom hebben we mensen die gehuwd of samenwonend zijn of zijn geweest, gecodeerd als niet-samenlevend met een ouder.

De categorieën waarmee urbanisatie is gemeten verschillen eveneens tussen landen en tijdstippen. Daarom gebruiken we ook voor urbanisatie een z-score per land en jaar om een vergelijkbare maat voor verstedelijking te verkrijgen. Tot slot is vastgesteld bij respondenten van welk geslacht zij zijn (gecodeerd als vrouw versus man) en is gevraagd naar hun geboortjaar.

Analyse

Voor de analyse van de gegevens gebruiken we hiërarchische multinomiale logistische regressie-analyses om verschillende hypothesen tegelijkertijd te kunnen toetsen. In deze analyses zijn individuen ($N = 254.499$) genest binnen land-jaar combinaties ($N = 178$), die op hun beurt genest zijn binnen landen ($N = 42$).⁵ Ontbrekende gegevens voor individuele of contextuele determinanten zijn vervangen door het gemiddelde van de geldige waarden. Om te controleren voor verschillen tussen cases met geldige waarden en gesubstitueerde waarden, hebben we voor elke variabele met een aantal ontbrekende gegevens zogenaamde dummy's voor de ontbrekende waarden in onze analyses opgenomen. Aangezien deze dummy's slechts een methodologisch doel dienen, worden deze resultaten niet gepresenteerd. De robuustheid van de bevindingen is verder onderzocht door middel van aanvullende analyses: een analyse waarbij de dummy's zijn weggelaten voor het ESS en een analyse met uitsluiting van alle ESS gegevens.⁶

In de appendix worden beschrijvende resultaten voor alle onafhankelijke variabelen in de analyse gepresenteerd, evenals hun VIF waarden om zo te kunnen controleren voor het probleem van multi-collineariteit. VIF waarden zijn voldoende laag voor de variabelen die worden gebruikt om onze hypothesen te toetsen. Alleen voor de sterk gecorreleerde controle-variabelen leeftijd en geboortjaar vinden we verontrustend hoge VIF waarden. Op basis van overtuigend bewijs voor cohort-effecten in eerder onderzoek (Te Grotenhuis & Scheepers 2001; Crocket & Voas 2006) hebben we alleen het geboortjaar in de analyses opgenomen.

Resultaten

Longitudinale trends

Als eerste beantwoorden we onze onderzoeksvraag over de mate waarin de populariteit van verschillende combinaties van religieus geloof en verbondenheid in Europese landen is veranderd in de loop der tijd.⁷

Tabel I Effecten van het survey-jaar op religiositeit

	Consistente religiositeit		Solitaire Religiositeit		Gewoontegetrouw kerkbezoek	
	B	p	B	P	B	p
<i>Algemene trend model</i>						
Intercept ^a	0.465	0.013 *	-0.435	0.000 ***	-1.139	0.000 ***
Jaar (1990=0) ^a	0.011	0.143	0.001	0.875	-0.000	0.971
ESS	-0.148	0.056	0.006	0.939	.038	0.667
<i>Differentiële trends model</i>						
Intercept ^a	0.594	0.022 *	-0.306	0.013 *	-1.004	0.000 ***
Voormalig communistisch	-0.397	0.267	-0.301	0.108	-0.448	0.144
Jaar (1990=0) ^a	-0.001	0.873	0.004	0.567	-0.022	0.008 **
Jaar * voormalig communistisch	0.043	0.001 **	0.003	0.801	0.065	0.000 ***
ESS	-0.174	0.021 *	-0.026	0.764	0.021	0.812

Referentiecategorie: seculariteit

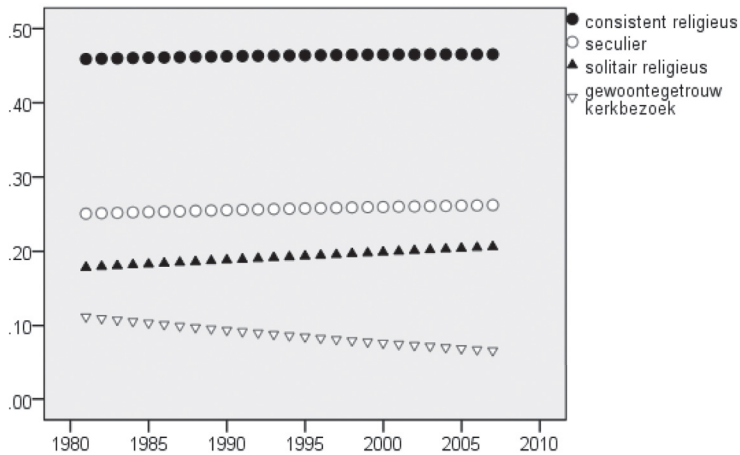
*** p < 0.001; ** p < 0.01; * p < 0.05; (tweezijdig)

^a random effect

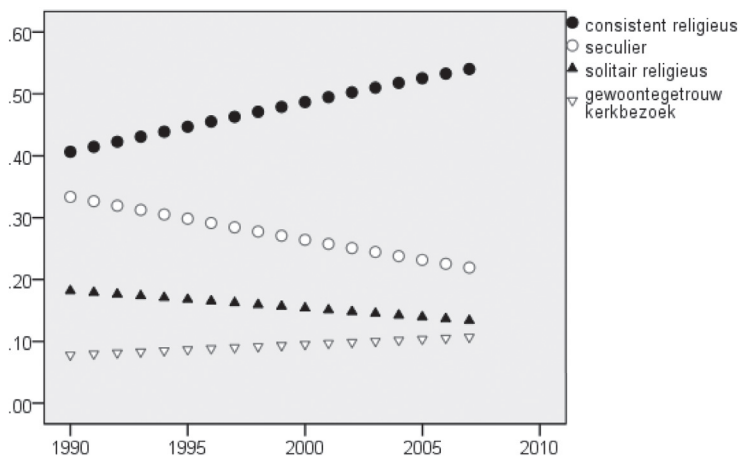
Wanneer we het algemene trendmodel in de bovenste helft van de tabel bekijken, zien we op het eerste gezicht geen significante veranderingen in de kans op elke vorm van religiositeit ten opzichte van de kans op secularisme in de loop der jaren. Daarnaast is er geen significant verschil tussen het European Value Survey en het European Social Survey.

Vervolgens verkennen we de verschillen tussen westerse en voormalige communistische landen over de tijd, die worden getoond in het differentiële trendmodel in de onderste helft van Tabel I. In dit model zien we differentiële trends voor voormalige communistische landen en westerse landen. Om de interpretatie te vergemakkelijken, presenteren we in Figuur I en II de geschatte kansen voor de verschillende combinaties van religieuze zelfidentificatie en kerkgang voor westerse en voormalige communistische landen door de tijd, gebaseerd op de parameter schattingen van tabel I, met een correctie voor de gegevens uit het ESS naar de EVS-standaard.⁸

Figuur I Voorspelde kans van combinaties van religiositeit in westerse landen over de tijd



Figuur II Voorspelde kans van combinaties van religiositeit in voormalige communistische landen over de tijd



In Figuur I zien we dat de longitudinale trend (van de geschatte kansen) van consistente religiositeit in westerse landen ongeveer constant blijft (op ongeveer 46 à 47 procent).⁹ Dit geldt eveneens voor de trend in secularisme (op een niveau van ongeveer 25 à 26 procent). De trend in solitaire religiositeit is licht toegenomen over de tijd (van 18 tot 21 procent). In Figuur I zien we ook dat de categorie van de gewoongetrouwe kerkbezoekers de enige categorie is met

een significant dalende trend (aangeduid door de parameter in Tabel I) in de loop der tijd (van ongeveer 11 procent in 1980 naar 7 procent in 2007).

Nog belangrijker is echter onze test van de hypothesen dat een communistisch verleden verband houdt met een toename in de tijd van de kans om tot de categorie van de consistente religieuzen en de gewoontegetrouwe kerkbezoekers te behoren ten opzichte van de kans om tot de seculieren te behoren. We vinden bewijs voor deze hypothesen, gezien de significante positieve interactieparameters (zie Tabel I: jaar * voormalig communistisch land). In Figuur II zien we dat de populariteit van consistente religiositeit is toegenomen in voormalige communistische landen (toenemende voorspelde kansen over de tijd van ongeveer 41 procent in 1990 naar 54 procent in 2007).¹⁰ Tegelijkertijd is de populariteit van secularisme gedaald in deze landen (van ongeveer 33 procent tot 22 procent).¹¹ De voorspelde kans van gewoontegetrouw kerkbezoek ten opzichte van secularisme is licht gestegen in deze periode (van ongeveer 6 naar 11 procent). De stijging is significant door de afname van secularisme. Deze bevindingen impliceren dat de categorieën van de consistente religieuzen en de gewoontegetrouwe kerkbezoekers in de loop der tijd aan populariteit hebben gewonnen in voormalige communistische landen, in tegenstelling tot de categorie van de seculieren, die in populariteit is gedaald.¹² Tegengesteld aan onze verwachting, vinden we geen significant verschillende trend voor de populariteit van solitaire religiositeit ten opzichte van secularisme in voormalige communistische landen over de tijd, aangezien de solitaire religiositeit licht daalt (van ongeveer 20 procent naar 13 procent).¹³

Over het geheel genomen duiden deze bevindingen erop dat de categorieën van solitaire religieuzen in zowel westerse als in voormalige communistische landen kleiner zijn dan de categorieën van de seculieren; in voormalige communistische landen is de populariteit wat gedaald (maar niet significant), terwijl de populariteit van de solitaire religieuzen in westerse landen licht is gestegen (maar niet significant). Nieuw is de bevinding dat consistente religiositeit in de loop der tijd steeds vaker voorkomt in voormalige communistische landen en secularisme steeds minder vaak.

Contextuele en individuele determinanten

Vervolgens geven we een antwoord op onze tweede onderzoeksvraag over de invloed van individuele en contextuele kenmerken op de combinaties van religieus geloof en verbondenheid. In deze analyses is het survey-jaar vervangen door periode-kenmerken die we hebben afgeleid uit de moderniseringstheorie,

zoals de sociale uitgaven in een bepaald jaar in een bepaald land, alsmede de tegenhangers daarvan op het individuele niveau. Voor voormalige communistische landen hebben we een dummy-variabele opgenomen die aangeeft dat deze landen communistisch waren ter onderscheiding van de andere landen. Dat kenmerk hebben we op het niveau van landen toegevoegd om het effect van kenmerken die we hebben afgeleid uit de theoretische inzichten over religie als markt, te toetsen. Uit dit model kunnen we opnieuw afleiden dat consistente religiositeit en gewoontegetrouw kerkbezoek in de loop der jaren zijn toegenomen in voormalige communistische landen, in vergelijking met secularisme. Met behulp van dit model onderzoeken we de mate waarin individuele en contextuele kenmerken invloed hebben op individuele combinaties van religieuze zelfidentificatie en kerkbezoek.

Tabel II Effecten van individuele en contextuele kenmerken op religiositeit

	Consistente religiositeit		Solitaire religiositeit		Gewoontegetrouw kerkbezoek	
	B	p	B	P	B	p
Intercept ^a	8.121	0.000 ***	2.884	0.077	3.751	0.023 *
<i>Contextuele niveau</i>						
Kindersterfte	-0.020	0.242	0.010	0.544	-0.028	0.085
Sociale uitgaven	-0.028	0.017 *	-0.014	0.284	-0.014	0.249
Koopkracht (2log)	-0.381	0.001 **	-0.113	0.265	-0.309	0.003 ***
Individualisering	0.355	0.489	0.471	0.407	-0.909	0.102
Voormalig communistisch	-0.821	0.038 *	-0.620	0.012 *	-0.655	0.044 *
Jaar ^a	0.033	0.001 **	0.024	0.011 *	-0.004	0.683
Jaar * voormalig communistisch	0.028	0.013 *	0.004	0.738	0.046	0.000 ***
ESS	-0.114	0.178	0.038	0.706	-0.023	0.809
<i>Individuele niveau</i>						
Opleiding	-0.025	0.000 ***	-0.043	0.000 ***	0.015	0.000 ***
Inkomen (z)	-0.066	0.000 ***	-0.063	0.000 ***	-0.002	0.832
Samenwonen met partner	0.260	0.000 ***	0.085	0.000 ***	0.164	0.000 ***
Samenwonen met ouders	0.355	0.000 ***	0.084	0.001 **	0.247	0.000 ***
Urbanisatie (z)	-0.229	0.000 ***	-0.072	0.000 ***	-0.130	0.000 ***
Vrouw	0.867	0.000 ***	0.526	0.000 ***	0.357	0.000 ***
Geboortjaar (1881=0) ^a	-0.025	0.000 ***	-0.014	0.000 ***	-0.005	0.004 **

Referentiecategorie: seculariteit

*** p < 0.001; ** p < 0.01; * p < 0.05; (tweezijdig); databronnen: EVS en ESS (zie data paragraaf)

^a random effect

De hypothese dat alle combinaties van religiositeit (in vergelijking met de categorie van de seculieren) minder voorkomen in landen met meer technologische ontwikkelingen, gemeten aan de hand van een lagere kindersterfte, moeten we verwerpen: deze determinant heeft geen significant effect. De hypothese dat het wetenschappelijk wereldbeeld van een individu, afgemeten aan een langere blootstelling aan het onderwijssysteem, tot een kleinere kans op (het behoren tot alle combinaties van) religiositeit in vergelijking met het behoren tot de seculieren leidt, wordt bevestigd met betrekking tot consistente en solitaire religiositeit. Deze bevindingen impliceren dat naarmate men hoger is opgeleid, de kans kleiner is dat men tot de categorieën van consistente religieuzen of solitaire religieuzen behoort. Echter, de kans op gewoontegetrouw kerkbezoek is iets hoger bij hoger opgeleide individuen. Of dat voor alle landen geldt, ook voor Nederland is natuurlijk nog maar de vraag.

Onze hypothese dat sociale uitgaven door de overheid leiden tot een kleinere kans op (alle combinaties van) religiositeit (vergeleken met secularisme) wordt alleen bevestigd voor de consistente religieuzen. We vinden verder steun voor de verwachting dat financiële zekerheid, gemeten aan de hand van de koopkracht per hoofd van de bevolking, de kans op religiositeit versus secularisme verkleint. Dit geldt voor consistente religiositeit en gewoontegetrouw kerkbezoek maar niet voor solitaire religiositeit. Financiële zekerheid op individueel niveau, afgemeten aan het inkomen, heeft het verwachte negatieve effect op religiositeit: hoe hoger het inkomen van mensen, des te kleiner is de kans dat zij tot de categorieën van consistente religieuzen en solitaire religieuzen behoren, ten opzichte van de categorie van de seculieren.

Voor de verwachting dat individualisering de kans op (alle combinaties van) religiositeit versus secularisme zou verkleinen, hebben we geen steun gevonden: geen enkele parameter heeft een significant effect. Zoals verwacht vinden we dat zowel samenwonen met een partner, als samenleven met ouders de kans vergroot om tot de consistente religieuzen, de solitaire religieuzen en de gewoontegetrouwe kerkgangers te behoren, ten opzichte van het behoren tot de seculieren. Individualisering van de sociale omgeving, gemeten door de mate van urbanisering, vermindert de kans op (het behoren tot elke combinatie van) religiositeit ten opzichte van secularisme.

Geslacht en geboortjaar zijn in het model opgenomen als individuele controlevariabelen. Vrouwen hebben een grotere kans om tot (een van de drie verschillende combinaties van) religiositeit versus secularisme te behoren. Individuen die later zijn geboren, dat wil zeggen tot meer recente cohorten behoren, hebben een aanzienlijk kleinere kans om tot een van de drie combinaties van religiositeit te behoren, ten opzichte van secularisme.

Samenvatting van de resultaten

Om meer inzicht te bieden in het grote aantal resultaten, presenteren we een overzicht van onze bevindingen (zie Schema I).

Schema I Richting van de relaties en de kans op combinaties van religiositeit: definitieve model

	Consistente religiositeit	Solitaire religiositeit	Gewoontegetrouw kerkbezoek
<i>Contextuele niveau</i>			
Veranderingen over de tijd in voormalige communistische landen	+	0	+
(Gebrek aan) technologische vooruitgang	0	0	0
Sociale uitgaven	-	0	0
BBP	-	0	-
Individualisering	0	0	0
<i>Individuele niveau</i>			
Voltooid opleiding	-	-	+
Inkomen (z binnen land * survey)	-	-	0
Samenwonen met partner	+	+	+
Samenwonen met ouders	+	+	+
Urbanisatie (z binnen land * survey)	-	-	-
Vrouw	+	+	+
Geboorteaar	-	-	-

Referentiecategorie: secularisme

- negatieve relatie; + positieve relatie; 0 niet significant

Conclusie en discussie

In deze bijdrage worden trends en determinanten van individuele combinaties van religieus geloof en verbondenheid onderzocht vanuit een landenvergelijkend Europees en longitudinaal perspectief. Hiervoor hebben we gebruik gemaakt van cross-nationale secundaire gegevens die over een relatief lange periode van 1981-2007 zijn verzameld, die daarmee een meer uitgebreide dataset voor Europa vormen dan elk vorig onderzoek. Bovendien biedt deze dataset ons de mogelijkheid om, meer systematisch dan eerder onderzoek, een reeks aanvullende hypothesen te toetsen die zijn afgeleid uit zowel de religieuze markttheorie als de moderniseringstheorie; en bovendien hypothesen

over veranderingen in het Europese religieuze landschap, met inbegrip van voormalige communistische landen.

Wanneer we kijken naar de longitudinale resultaten, vinden we dat de solitaire religieuzen, dat wil zeggen, mensen die geloven zonder zich verbonden te voelen met een religieuze gemeenschap, over de tijd een duidelijk onderscheiden categorie hebben gevormd, waarvan de populariteit licht is gestegen in westerse landen en licht is gedaald in voormalige communistische landen, vergeleken met de seculieren. De categorie van de gewoontegetrouwe kerkbezoekers, dat wil zeggen mensen die zich verbonden voelen zonder gelovig te zijn, is kleiner en licht dalend in westerse landen, terwijl deze in de voormalige communistische landen licht stijgt. Verder wordt de categorie van seculiere mensen in zowel westerse als in voormalige communistische landen op elk moment in de tijd overtroffen door de categorie van de consistente religieuzen: zij die zowel geloven als zich verbonden voelen met een religieuze gemeenschap. Echter, we moeten daarbij aantekenen dat deze resultaten in hun validiteit beperkt zijn doordat we slechts de beschikking hadden over metingen bestaande uit één item voor zoveel landen over zo'n lange tijdsperiode. Algemeen gesproken, ware het beter geweest wanneer we onze uitspraken hadden kunnen baseren op meerdere geldige metingen van zowel religieus geloof als van religieuze verbondenheid. Daarmee hadden we niet alleen meer uitspraken kunnen doen over de validiteit van de metingen, maar ook over de betrouwbaarheid ervan, alsook over de equivalentie ervan: meten we met deze items respectievelijk vragen dezelfde sociale verschijnselen tussen landen, tussen tijdstippen en tussen landen en tijdstippen? Dergelijke fundamentele vragen kunnen we met deze beperkte metingen niet beantwoorden, eenvoudig omdat dergelijke metingen niet beschikbaar zijn in de databronnen die zich het best lenen voor de onderzoeksvragen die we in deze bijdrage aan de orde hebben gesteld.

Vervolgens hebben we hypothesen getoetst, die we hebben afgeleid uit twee perspectieven op religie: de moderniserings- en de markttheorie. In het algemeen geldt dat maatschappelijke verschijnselen als consistente religiositeit en gewoontegetrouw kerkbezoek in de loop der tijd steeds vaker voorkomen in voormalige communistische landen, in tegenstelling tot secularisme. Deze bevinding bevestigt de verklaring van Greeley (1994; 2003) dat de consumptie van religieuze goederen in de loop der tijd is toegenomen in voormalige communistische landen na de verzwakking van de staatscontrole over religie. We moeten erkennen dat we niet kunnen vaststellen wat de mogelijke effecten zijn van *toenemende* religieuze vrijheid op religiositeit, aangezien indicatoren voor de vrijheid van godsdienst niet beschikbaar zijn voor de verschillende

perioden. Toch levert deze bevinding meer bewijs voor ‘...een lichte omgekeerde tendens in sommige Oost-Europese landen...’ zoals aangegeven door Pollack (2008) en is zij in ieder geval voor voormalige communistische landen goed te interpreteren vanuit de religieuze markttheorie (Chaves & Cann 1992; Finke 1990; Iannaccone 1995; Stark & Finke 2000; Stark & Iannaccone 1994).

We vinden evenwel ook bewijs voor de moderniseringstheorie. Samenlevingen met een hoge mate van financiële zekerheid hebben minder consistente religieuzen en gewoontegetrouwe kerkgangers, vergeleken met seculiere mensen. Ook vinden we dat uitgaven voor sociale zekerheid de kans op consistente religiositeit, in vergelijking met secularisme, verkleint. We vinden echter geen ondersteuning voor hypothesen over technologische ontwikkelingen. Dit komt overeen met wat Ruiter en Van Tubergen (2009) constateerden. Hoewel zij een andere indicator voor technologische ontwikkelingen gebruiken, vonden ook zij geen eenduidig, significant effect. Daarentegen hebben we wel gevonden dat wetenschappelijke wereldbeelden vooral op het individuele niveau een rol spelen: opleiding vermindert de kans om tot de categorieën van consistente religieuzen en solitaire religieuzen te behoren, ten opzichte van de categorie van de seculiere mensen. Financiële zekerheid op het individuele niveau, gemeten met het inkomen, verlaagt de kans op zowel consistente religiositeit als op solitaire religiositeit. We vinden echter geen significante effecten van individualisering op het niveau van de samenleving. Wellicht kunnen deze theoretische verwachtingen beter worden getoetst aan de hand van andere, meer valide indicatoren. Volgens Beck (1986) zou het hierbij gaan om de mate van onafhankelijkheid die individuen hebben verworven ten opzichte van andere individuen in de samenleving. Helaas zijn dergelijke indicatoren op het niveau van samenlevingen, met de mogelijkheid om samenlevingen onderling en longitudinaal te vergelijken, niet beschikbaar, voor zover wij weten. Tenslotte blijkt dat het leven in een stedelijke omgeving op individueel niveau leidt tot een afname van (alle soorten) religiositeit in het voordeel van secularisme. Deze bevindingen ondersteunen het argument dat deze aspecten van modernisering een daling van religiositeit tot gevolg hebben (zie bijvoorbeeld Berger 1967; Bruce 2002; Norris & Inglehart 2004; Te Grotenhuis & Scheepers 2001).

Concluderend kunnen we stellen dat een analyse van de ‘sterke versie’ van combinaties van religieus geloof en religieuze verbondenheid (Voas & Crocket 2005) op individueel niveau een waardevolle onderzoeksrichting blijkt te zijn. Geloof zonder verbondenheid is een relatief weinig voorkomend, maar licht stijgend fenomeen in westerse samenlevingen, terwijl dit fenomeen in

voormalige communistische landen licht daalt. De proposities afgeleid uit de theorie van de religieuze markten leveren nieuw bewijs voor de toenemende populariteit van consistente religiositeit in (met name) voormalige communistische samenlevingen. De resultaten bieden eveneens steun voor de moderniseringstheorie (Ruiter & Van Tubergen, 2009) en, in het bijzonder, voor de verwachting dat financiële zekerheid en, in mindere mate, sociale zekerheid, religiositeit vermindert.

Noten

- 1 Dit onderzoeksproject werd gesteund door een subsidie van NORFACE, getiteld: Religieuze bronnen van solidariteit, expliciet gericht op religieuze veranderingen in Europa.
- 2 Een analyse van de twee operationaliseringën in de vierde golf van het EVS (1999-2002) en de eerste ronde van het ESS (2002-2003) in dezelfde landen laat zien dat de middelste categorie de beste scheidslijn voor religiositeit is wat betreft vergelijkbaarheid tussen de gemiddelde niveaus van religiositeit (de categorieën 0-4 zijn gecodeerd als niet-religieus, de categorieën 5-10 als religieus): het verschil tussen de eerste ronde van het ESS en de vierde golf van het EVS voor religieuze mensen is gemiddeld slechts 1.77 procent lager. Verder hebben we getoetst in hoeverre de bevindingen robuust zijn wanneer we een iets andere codering van religieuze zelfidentificatie gebruiken: de resultaten zijn grotendeels gelijk.
- 3 We hebben tevens een striktere analyse uitgevoerd, waarin we alleen mensen hebben opgenomen die nooit kerkdiensten bezoeken. De gevonden trends en resultaten zijn vergelijkbaar.
- 4 We hebben overwogen de 'Religious Freedom Index' van Inglehart en Norris in de analyses op te nemen. Deze index is echter niet beschikbaar voor zoveel tijdstipmomenten.
- 5 Tijd en land zijn in feite 'crossed' factors. Echter, de software waarmee we onze analyses hebben uitgevoerd, HML, biedt niet de mogelijkheid tot 'cross-classified' multinomiale logistische modellen. Daarom hebben we besloten het jaar waarin de gegevens zijn verzameld te beschouwen als genest in landen.
- 6 We hebben tevens een model geschat zonder de EVS data. Helaas convergeerde dit model niet, waarschijnlijk door het beperkte aantal cases en het grote aantal onafhankelijke variabelen op het hogere niveau. Desalniettemin zijn we ervan overtuigd dat een model zonder ESS gegevens voldoende is als toets voor robuustheid, aangezien een model zonder EVS gegevens logischerwijze tot een min of meer gelijke afwijking

- van het model ten opzichte van de volledige dataset zou leiden, maar dan in de omgekeerde richting.
- 7 We beschrijven het voorkomen van de vier typen religieus geloof en verbondenheid in Europa, waarbij we longitudinale veranderingen buiten beschouwing laten. We beginnen bij de consistente categorieën: 31,6 procent van alle respondenten valt binnen de categorie van de seculiere mensen, terwijl 40,8 procent van alle respondenten onder de consistente religieuzen valt. Vervolgens richten we ons op de inconsistente categorieën: 19,6 procent behoort tot de categorie van de solitaire religieuzen en 0,8 procent behoort tot de, dikwijls verwaarloosde, categorie van de gewoontegetrouwe kerkbezoekers. Er is een aanzienlijke variatie in de aanwezigheid van deze typen over de verschillende landen.
 - 8 Op basis van de logits van de verschillende combinaties van religiositeit versus secularisme zijn voorspelde kansen berekend. Deze logits zijn afgeleid uit het differentiële trends model in Tabel I. De voorspelde kans voor secularisme (de referentiecategorie) is: $1 / (1 + e^{\text{logit}}_{\text{consistente religiositeit}} + e^{\text{logit}}_{\text{solitaire religiositeit}} + e^{\text{logit}}_{\text{gewoontegetrouw kerkbezoek}})$. De voorspelde kansen van de overige categorieën, bijvoorbeeld voor consistente religiositeit, is: $e^{\text{logit}}_{\text{consistente religiositeit}} / (1 + e^{\text{logit}}_{\text{consistente religiositeit}} + e^{\text{logit}}_{\text{solitaire religiositeit}} + e^{\text{logit}}_{\text{gewoontegetrouw kerkbezoek}})$. Zie Boorah (2001) voor een gedetailleerde bespreking.
 - 9 We hebben deze trend ook voor de verschillende landen apart bekeken. We hebben de geobserveerde trends opgenomen in de Appendix. Dan blijkt dat deze algemene trend tot stand komt door landen waarin consistente religiositeit, over de tijd gezien, daalde (zoals in Oostenrijk, België, Nederland en Spanje) versus landen waarin de consistente religiositeit, over de tijd gezien, toenam (zoals in Griekenland, Finland en Zweden). In een betrekkelijk groot aantal landen vond inderdaad (bijna) geen longitudinale verandering plaats.
 - 10 We hebben deze trend voor de verschillende voormalige communistische landen apart bekeken. De trend was duidelijk zichtbaar in twaalf landen waaronder Bulgarije, Estland, de Russische Federatie en Oekraïne.
 - 11 We hebben deze trend ook voor de verschillende voormalige communistische landen apart bekeken. Deze trend was zichtbaar in dertien landen, waaronder Bulgarije, Estland, Letland en Oekraïne.
 - 12 We leggen dit kort uit. We vinden dat het hoofdeffect van het surveyjaar (-0,001 voor consistente religiositeit versus secularisme, -0,022 voor gewoontegetrouw kerkbezoek versus secularisme) geldt voor West-Europese landen. Echter, voor landen met een communistische geschiedenis, bestaat de voorspelde trend uit het hoofdeffect van het surveyjaar met de interactie erbij opgeteld (-0,001 + 0,043 = 0,042 voor consistente religiositeit versus secularisme; -0,022 + 0,065 = 0,043 voor gewoontegetrouw kerkbezoek versus secularisme).

- 13 Recente beschrijvende studies naar kerkbezoek en religieuze zelfidentificatie tonen deels vergelijkbare trends voor een groot aantal voormalige communistische landen (Mueller 2011): matige toename van kerkgang over de tijd en een tamelijk flinke toename van religieuze zelfidentificatie. Onderzoekers hebben voor deze analyses verschillende gegevensbronnen gebruikt uit de jaren 1990 en 2008, terwijl zij geen gebruik hebben gemaakt van beschikbare gegevens voor de jaren tussen 1990 en 2008.

Referenties

- Aarts, O., A. Need, M. te Grotenhuis & N. D. de Graaf (2008),
Does belonging accompany believing? Correlations and trends in Western Europe and North America between 1981 and 2000, in: *Review of Religious Research*, 50, 16-34.
- Beck, U. (1986),
Risk Society, toward a new modernity, London: Sage Publications.
- Berger, P. L. (1967),
The Sacred Canopy, New York: Doubleday.
- Borooah, V. K. (2001),
Logit and Probit: Ordered and Multinomial Models, Thousand Oaks, CA: Sage.
- Bruce, S. (2002),
God is Dead – Secularization in the West, Oxford: Blackwell.
- Chaves, M. & D. E. Cann (1992),
Regulation, Pluralism, and Religious Market Structure, in: *Rationality and Society*, 4, 272-90.
- Crocket, A. & D. Voas (2006),
Generations of decline: religious change in 20th-century Britain, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 4, 567-584.
- Davie, G. (1990a),
Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?, in: *Social Compass*, 37, 455-69.
- Davie, G. (1990b),
'An ordinary God': the paradox of religion in contemporary Britain, in: *The British Journal of Sociology*, 41, 395-421.
- Davie, G. (1994),
Religion in Britain since 1945: believing without belonging, Oxford UK: Blackwell.
- Davie, G. (2002),
Europe: the exceptional case – Parameters of faith in the modern world, Darton: Longman & Todd.

- Durkheim, E. ([1912] 1995),
The elementary forms of religious life, New York: The Free Press.
- Esping-Andersen, G. (1990),
The three worlds of welfare capitalism, Oxford: Polity Press.
- Esping-Andersen, G. (1999),
Social foundations of post-industrial economies, Oxford: Oxford University Press.
- ESS (2008a),
European Social Survey cumulative file wave 1 and 2 (edition 2.0), Retrieved Februari 15, 2008, from <http://www.europeansocialsurvey.org/>
- ESS (2008b),
European Social Survey wave 3 (edition 3.1), Retrieved July 2, 2008, from <http://www.europeansocialsurvey.org/>
- Finke, R. (1990),
 Religious Deregulation: Origins and Consequences, in: *Journal of Church and State*, 32, 609-26.
- Finke, R. & R. Stark (1988),
 Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, 1906, in: *American Sociological Review*, 53, 41-9.
- Gill, R., C. K. Hadaway & P. L. Marler (1998),
 Is Religious Belief Declining in Britain?, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37, 507-16.
- Greeley, A. M. (1994),
 A Religious Revival in Russia?, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33, 253-72.
- Greeley, A. M. (2003),
Religion in Europe at the End of the Second Millennium, New Brunswick/London: Transaction.
- Grotenhuis, M. te, N. D. de Graaf & J. Peters (1997),
 Does Religiosity Come with Age? Effects of Age, Welfare, Social Security, and Religious Upbringing on Church Attendance and Christian Belief in Western Europe, in: *Mens en Maatschappij*, 72, 210-26.
- Grotenhuis, M. te & P. Scheepers (2001),
 Churches in Dutch: Causes of religious disaffiliation in the Netherlands, 1937-1995, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40, 591-606.
- Iannacone, L. R. (1990),
 Religious Practice: A Human Capital Approach, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29, 297-314.
- Iannacone, L. R. (1991),
 The Consequences of Religious Market Structure: Adam Smith and the Economics of Religion, in: *Rationality and Society*, 3, 156-77.

- Iannacone, L. R. (1995),
Voodoo Economics? Reviewing the Rational Choice Approach to Religion, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34, 76-89.
- Inglehart, R. et al. (2000),
World Values Surveys and European Values Surveys, 1981-1984, 1990-1993, 1995-1997, Ann Arbor, MI: Inter-university Consortium for Political and Social Research.
- Kelley, J. & N. D. de Graaf (1997),
National context, parental socialization, and religious belief: results from 15 nations, in: *American Sociological Review*, 62, 639-59.
- Mueller, O. (2011),
Secularization, individualization, or (re) vitalization? The state and development of churchliness and religiosity in post-communist Central and Eastern Europe, in: *Religion and Society in Central and Eastern Europe*, 4, 21-37.
- Norris, P. (2008),
Democracy Cross-National Data Codebook, Spring 2008.
- Norris, P. & R. Inglehart (2004),
Sacred and Secular: religion and politics worldwide, Cambridge UK: Cambridge University Press.
- OECD (2008),
OECD.Stat Beta, Retrieved March 17, 2008, from <http://stats.oecd.org/wbos/Index.aspx?usercontext=sourceoecd>.
- Pickel, G. (2010),
Saekularisierung, Individualisierung oder Marktmodell? Religiositaet und ihre Erklarungsfaktoren im europaeischen Vergleich, in: *Koelner Zeitschrift fuer Soziologie und Sozialpsychologie*, 62, 219-245.
- Pollack, D. (1996),
Individualisierung statt Säkularisierung? Zur Diskussion eines neueren Paradigmas in der Religionssoziologie, in: Gabriel K. (ed.), *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung: Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Pollack, D. & G. Pickel (2007),
Religious individualization or secularization? Testing hypotheses of religious change, the case of Eastern and Western Germany, in: *The British Journal of Sociology*, 58, 603-632.
- Pollack, D. (2008),
Religious change in Europe: theoretical considerations and empirical findings, in: *Social Compass*, 55, 168-186.

- Ruiter, S. & F. van Tubergen (2009),
Religious Attendance in Cross-National Perspective: A Multilevel Analysis of 60 Countries, in: *American Journal of Sociology*, 115, 863-895.
- Stark, R. & W. S. Bainbridge (1987),
A Theory of Religion, New York: Peter Lang Publishers.
- Stark, R. & W. S. Bainbridge (1996),
A Theory of Religion, New Brunswick, NJ: Rutgers U Press.
- Stark, R. & R. Finke (2000),
Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion, Berkeley: University of California Press.
- Stark, R. & L. R. Iannaccone (1994),
A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33, 230-52.
- Stark, R. & L. R. Iannaccone (1996),
Response to Lechner: Recent religious declines in Quebec, Poland, and the Netherlands, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 35, 265-71.
- Swaan, A. de (1988),
In Care of the State. Health care, education and welfare in Europe and the USA in the Modern Era, New York/Cambridge: Oxford U.P./Polity Press.
- Voas, D. & A. Crockett (2005),
Religion in Britain: neither believing nor belonging, in: *Sociology*, 39, 11-28.
- Voas, D. (2009),
The rise and fall of fuzzy fidelity in Europe, in: *European Sociological Review*, 25, 155-168.
- World Bank (2008a),
Global Economic Prospects. Technology Diffusion in the Developing World, Washington: The World Bank.
- World Bank (2008b),
World development indicators, Retrieved August 26, 2008, from <http://ddp-ext.worldbank.org/ext/DDPQQ/member.do?method=getMembers&userid=1&queryId=6>
- World Bank (2009),
Knowledge Index, Retrieved 23 September 2009, from http://info.worldbank.org/etools/kam2/KAM_page5.asp

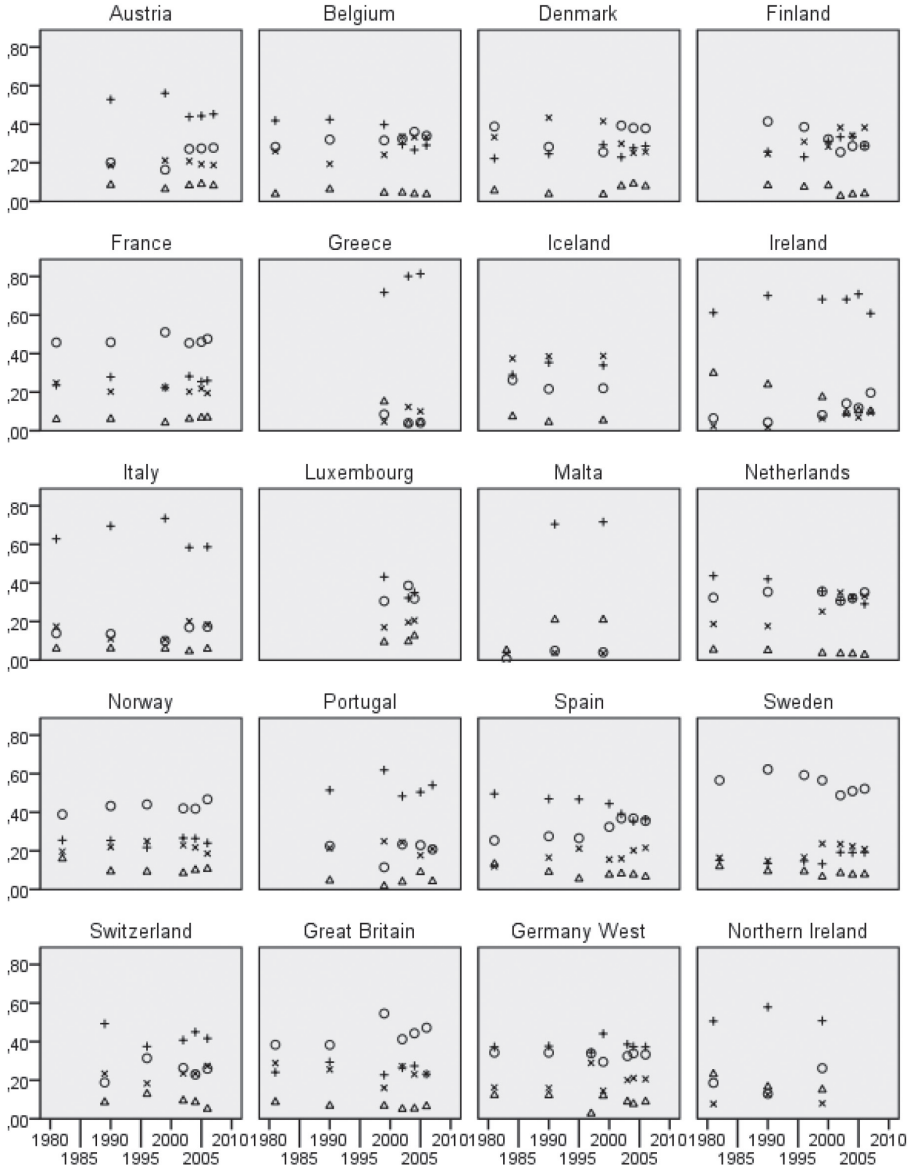
Appendix A

Beschrijving van alle relevante contextuele en individuele variabelen

	N	Min	Max	Gemidd.	SD	VIF
<i>Contextuele niveau</i>						
voormalig communistisch	254499	0	1	0.37	0.48	2.69
Kindersterfte	254499	2.40	28.64	7.65	4.95	4.11
koopkracht (zlog)	251365	1481	67620	23202.27	11688.71	5.71
sociale uitgaven	113402	13.60	32.00	22.03	4.02	1.07
Individualisering	254499	0.06	0.44	0.24	0.07	1.39
Jaar	254499	1981	2007	1998.90	6.85	
<i>Individual level</i>						
opleiding	249831	12	21	17.34	2.93	1.27
z van inkomen (binnen land * survey)	198748	-3.91	8.38	0.00	1.00	1.19
samenwonen met partner	253916	0	1	0.63	0.48	1.55
samenwonen met ouders	253922	0	1	0.13	0.34	1.89
z van urbanisatie (binnen land * survey)	249534	-3.27	2.44	0.00	1.00	1.04
Vrouw	254265	0	1	0.53	0.50	1.03
Geboortjaar	253517	1881	1992	1953.36	18.40	25.50
Leeftijd	253517	13	110	45.53	17.70	24.66

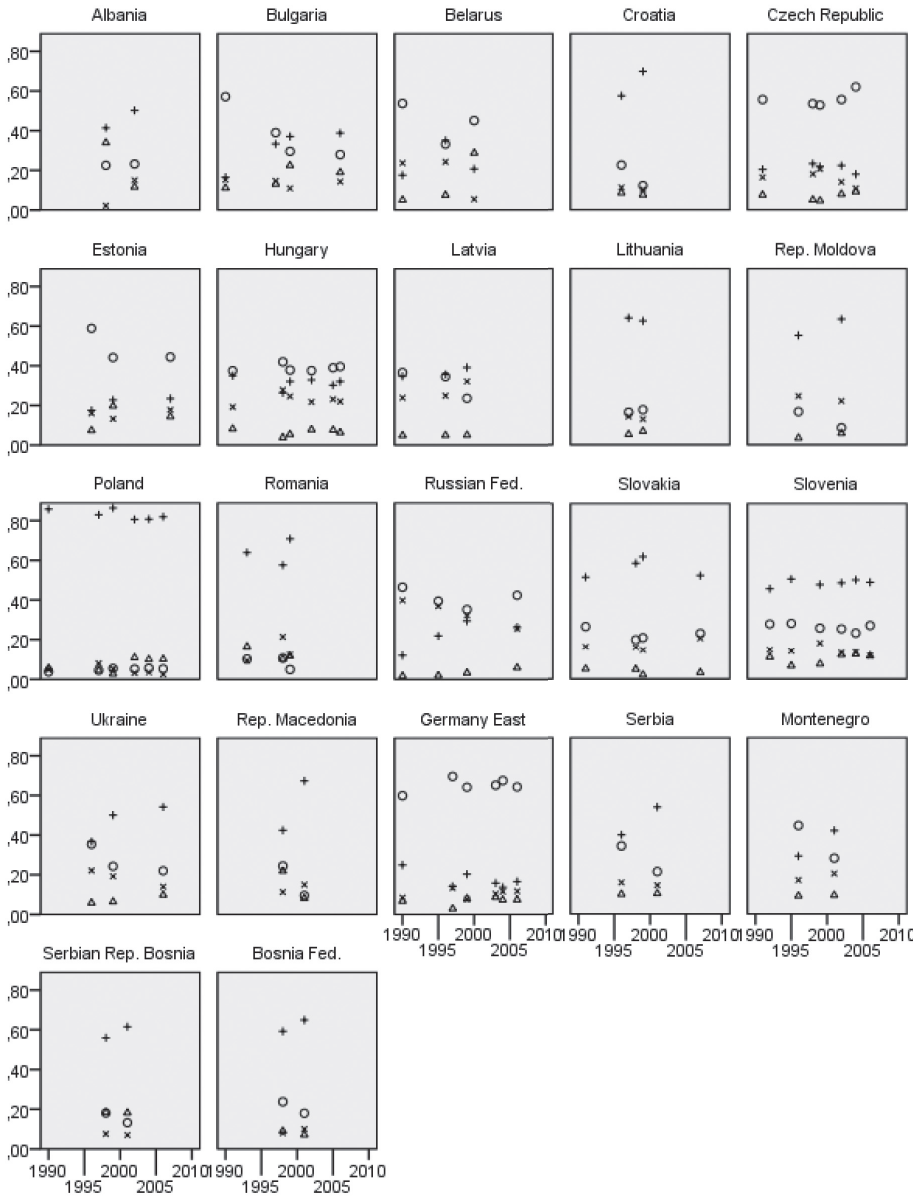
Appendix B

Geobserveerde trends in West-Europese landen



Legenda: + consistent, x solitair, Δ gewoontegetrouw, o=seculier

Geobserveerde trends in Oost-Europese landen



Legenda: + consistent, x solitair, Δ gewoontegetrouw, o=seculier

De kerk: een blijvende bron van sociaal kapitaal?

Het effect van secularisatie en onderwijsexpansie op niet-religieus vrijwilligerswerk in Nederland tussen 1988 en 2006

*Paul Vermeer, Peer Scheepers & Manfred te Grotenhuis**

Summary

During the last three decades church membership and church attendance have dropped significantly in the Netherlands. Over this period, however, the proportion of the Dutch population volunteering for a non-religious organization decreased at a much slower pace. A rather paradoxical situation given the strong association between religious involvement and volunteering. In this article we try to account for this apparent paradox by addressing the following question: Why has massive and ongoing religious disaffiliation in the Netherlands not resulted in a similar drop of the relative number of volunteers in non-religious voluntary associations? In view of this question, we propose that the negative effect of secularization on volunteering has been counteracted by a positive effect of educational expansion. We test this hypothesis with the help of longitudinal data by looking for possible changes in the behavior of specific groups, i.e. church members and higher educated people volunteering more, and for changes in the composition of the population, i.e. an increase in higher educated volunteers compensates for the loss of volunteering church members. Our findings indeed show, that secularization results in a drop of the relative number of volunteers and that this negative effect is counteracted by a positive effect of educational expansion. However, our findings also show that the opposite effects of secularization and educational expansion on non-religious volunteering are weak, since both church members and higher educated gradually volunteer less over time.

* Paul Vermeer is universitair docent empirische religiewetenschappen aan de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen van de Radboud Universiteit Nijmegen. Peer Scheepers en Manfred te Grotenhuis zijn respectievelijk hoogleraar methoden en technieken en universitair docent kwantitatieve analysetechnieken aan de Faculteit der Sociale Wetenschappen, sectie sociologie, van de Radboud Universiteit Nijmegen.

Inleiding

Het verrichten van vrijwilligerswerk wordt over het algemeen gezien als een belangrijk aspect van de maatschappelijke betrokkenheid van mensen. Het toont iemands zorg voor het algemeen belang en het draagt in belangrijke mate bij aan de sociale cohesie binnen de samenleving, net zoals dat spreekt uit het verlenen van hulp aan een familielid, aan een buurman of –vrouw of uit het doneren van geld ten behoeve van goede doelen. Maar welke mensen verrichten dan vrijwilligerswerk? Sociale wetenschappers hebben deze vraag veelvuldig gesteld en hebben gewezen op verschillende factoren die van invloed zijn op de vraag of iemand wel of niet vrijwilligerswerk verricht.¹ Ofschoon de factoren waar wetenschappers op wijzen zeer divers zijn, springt één factor er steeds weer uit: religieuze betrokkenheid. Onderzoek in verschillende landen heeft keer op keer aangetoond, dat religieuze betrokkenheid een van de belangrijkste factoren is die bepaalt of mensen wel of niet vrijwilligerswerk verrichten. Dit is bijvoorbeeld aangetoond voor de Verenigde Staten (Jackson et al. 1995; Putnam 2000; Putnam & Campbell 2010), voor Canada (Berger 2006; Perks & Haan 2011) en ook voor verschillende Europese en niet-Europese landen (Reitsma 2007; Ruiters & De Graaf 2006). Ook in Nederland is deze samenhang tussen religieuze betrokkenheid en vrijwilligerswerk gevonden (De Hart 1999) en is deze in de loop der jaren zelfs sterker geworden (Van Ingen & Dekker 2010).

Toch is hier iets vreemds aan de hand. Nederland wordt al enkele decennia gekenmerkt door een voortgaand proces van secularisatie (Becker & De Hart 2006; Bernts et al. 2007), waardoor het percentage van de bevolking van 18 jaar en ouder dat minimaal een keer per maand een kerkdienst bezoekt vanaf omstreeks 1970 sterk is gaan dalen tot 19 procent in 2008 (CBS 2009). Gezien de sterke samenhang tussen religieuze betrokkenheid en vrijwilligerswerk, zou men dus verwachten dat in deze periode ook het aantal vrijwilligers sterk is gedaald. Maar dit is niet het geval. Zo laten Dekker en Van den Broek (2005) zien, dat het aantal vrijwilligers in Nederland tussen 1981 en 2000 integendeel juist is gestegen. Enkel zeer recente studies laten zien, dat het aantal vrijwilligers in Nederland na de eeuwwisseling nog enige jaren stabiel blijft om pas vanaf 2008 licht te dalen (zie Schuyt et al. 2011); een lichte daling die geen gelijke tred houdt met de daling van religieuze betrokkenheid, waardoor hier dus sprake is van een zekere paradox. Ondanks het feit dat de samenhang tussen religieuze betrokkenheid en vrijwilligerswerk onverminderd sterk is, leidt de daling in religieuze betrokkenheid niet tot een gelijke daling van het aantal vrijwilligers.

In deze studie zoeken we nu naar een verklaring voor deze paradox. Daar toe luidt onze onderzoeksvraag: *Waarom heeft de voortdurende daling van de kerkelijke betrokkenheid onder de Nederlandse bevolking gedurende de laatste drie decennia vooralsnog niet geleid tot een evenredige daling van het relatieve aantal vrijwilligers in niet-religieuze organisaties?* Met het oog op de onderzoeksvraag gaan we in deze studie vooral na of opleiding wellicht een factor, naast religieuze betrokkenheid, is geworden. In Nederland is onderwijsexpansie een parallel proces naast secularisatie. Gedurende de tijd dat het kerkbezoek in Nederland steeds verder afnam, nam het gemiddeld opleidingsniveau van de bevolking toe (Herweijer 2010a). En omdat individueel opleidingsniveau ook een belangrijke factor is die het verrichten van vrijwilligerswerk stimuleert (Gesthuizen 2006; Gesthuizen et al. 2008; Gesthuizen & Scheepers 2012), is het niet ondenkbaar dat het negatieve effect van secularisatie als het ware wordt gecompenseerd door een positief effect van onderwijsexpansie. Dit zou dan verklaren waarom de daling van het aantal vrijwilligers geen gelijke tred houdt met de daling van het aantal kerkgangers.

Om na te gaan of er daadwerkelijk sprake is van een compenserend effect van onderwijsexpansie teneinde de bovenstaande onderzoeksvraag te kunnen beantwoorden, maken we gebruik van longitudinale gegevens omtrent vrijwilligerswerk, religieuze betrokkenheid (kerkgang) en opleiding in Nederland die tussen 1988 en 2006 verzameld zijn. Tevens willen we hierbij benadrukken dat we ons enkel richten op vrijwilligerswerk in niet-religieuze organisaties, omdat, zoals reeds bekend (zie Reitsma 2007), de samenhang tussen religieuze betrokkenheid en religieus vrijwilligerswerk uiteraard zeer sterk is. Daar komt nog bij dat opleidingsexpansie ook een sterk seculariserend effect heeft (De Graaf & Te Grotenhuis 2008), waardoor het onwaarschijnlijk is dat opleidingsexpansie positief uitwerkt op het aantal vrijwilligers in religieuze organisaties. Het is daarom enkel zinvol om voor niet-religieus vrijwilligerswerk na te gaan of er daadwerkelijk sprake is van tegengestelde effecten van secularisatie en onderwijsexpansie.

Theoretisch kader en hypothesen

Veranderingen in de tijd met betrekking tot sociale activiteiten zoals het verrichten van vrijwilligerswerk kunnen twee oorzaken hebben. Dit kan het gevolg zijn van veranderingen in het gedrag van specifieke bevolkingsgroepen of van veranderingen in de samenstelling van de bevolking. Beide oorzaken zullen we hieronder nader beschouwen in relatie tot secularisatie en

onderwijsexpansie in Nederland. Hierbij formuleren we tevens vier hypothesen die we in onze studie zullen toetsen.

Veranderingen in het gedrag van specifieke bevolkingsgroepen: secularisatie

Het feit dat de lichte daling van het aantal vrijwilligers in niet-religieuze organisaties geen gelijke tred houdt met de sterke daling van het aantal kerkgangers, kan het gevolg zijn van een grotere betrokkenheid bij vrijwilligerswerk van een kleinere groep kerkgangers. Er is dan sprake van een verandering in het gedrag van een specifieke Nederlandse bevolkingsgroep: kerkgangers die in de loop der tijd juist meer vrijwilligerswerk zijn gaan verrichten.

Vanuit het perspectief van secularisatie lijkt een dergelijke gedragsverandering wellicht een vreemd verschijnsel, maar men kan ook redeneren dat dit juist een typisch gevolg van secularisatie is. Zo betoogt Bruce (2003), dat religieuze gemeenschappen enkel kunnen overleven in een seculiere omgeving door hechte gemeenschappen te worden van gelijkgestemde en toegewijde gelovigen. Dergelijke gemeenschappen vertonen dan een zekere mate van striktheid, waarbij van de leden wordt verwacht dat ze zich committeren aan specifieke geloofs- en gedragsregels, bekeringsdrang vertonen en hun geloofsovertuiging publiekelijk tonen (Kelley 1972). Ook in Nederland zijn er aanwijzingen te vinden dat bestaande geloofsgemeenschappen inderdaad 'strikter' worden. Zo blijkt uit de studie van Becker en De Hart (2006) naar religieuze ontwikkelingen in Nederland, dat kerkgangers geboren na 1960 aanmerkelijk orthodoxer zijn dan oudere cohorten kerkgangers. Een verband tussen kerkgang en orthodoxie dat ook weer blijkt uit de panelstudie van Vermeer en Janssen (2011) naar de samenhang van kerkelijke betrokkenheid en persoonlijk geloof onder veertigjarige Nederlanders: veertigers die vanaf hun jeugd trouwe kerkgangers zijn gebleven zijn ook de meest orthodoxe gelovigen. Dergelijke voorbeelden laten zien dat in de hedendaagse seculiere Nederlandse samenleving religieuze gemeenschappen niet alleen kleiner worden, maar ook hechter en homogener. Natuurlijk houdt dit niet noodzakelijk in, dat kerkgangers dan ook meer vrijwilligerswerk gaan verrichten, laat staan dat ze actiever worden in niet-religieuze organisaties. Toch is het niet ondenkbaar dat kerkgangers in een meer seculiere samenleving, juist omdat ze nu lid zijn van meer hechte religieuze gemeenschappen, ook een grotere sociale druk ervaren om vrijwilligerswerk te verrichten voor de eigen religieuze gemeenschap; en dit vergroot dan weer de kans dat hun vrijwillige inzet voor de eigen gemeenschap overgaat in een vrijwillige inzet voor niet-religieuze organisaties. Dit effect is precies zo gevonden door Ruiters en De Graaf (2006) in hun cross-nationale studie naar de samenhang tussen religie en vrijwilligerswerk:

in seculiere samenlevingen zijn kerkgangers meer actief in zowel religieus als in niet-religieus vrijwilligerswerk. Deze redenering resulteert nu in onze eerste hypothese: *Door de tijd neemt de kans toe dat kerkgangers vrijwilligerswerk gaan verrichten voor niet-religieuze organisaties* (H1). Kortom, het negatieve effect van secularisatie op het relatieve aantal vrijwilligers in Nederland (zie hieronder H3), wordt gecompenseerd door een grotere vrijwillige inzet onder resterende kerkgangers.

Veranderingen in het gedrag van specifieke bevolkingsgroepen: onderwijsexpansie

Net als kerkgangers verrichten hoog opgeleiden vaak vrijwilligerswerk en net als kerkgangers kunnen ook zij door de tijd actiever worden als vrijwilliger. Dit kan allereerst worden verklaard met behulp van netwerk-theoretische overwegingen (Bekkers 2004). Hoger opgeleiden gaan doorgaans om met andere hoger opgeleiden en maken zo deel uit van sociale netwerken van gelijkgestemden. Zo zijn hoger opgeleiden doorgaans meer maatschappelijk betrokken dan lager opgeleiden en verrichten zij, zoals gezegd, ook vaker vrijwilligerswerk. In de sociale netwerken waarvan hoger opgeleiden deel uit maken, wordt het verrichten van vrijwilligerswerk eerder als een sociale norm gezien, waardoor hoger opgeleiden ook meer verzoeken zullen krijgen om daadwerkelijk vrijwilligerswerk te gaan verrichten (Gesthuizen et al. 2008; Van Ingen & Dekker 2010). Daarnaast kunnen hoger opgeleiden ook meer vrijwilligerswerk gaan verrichten, omdat hun dat persoonlijk voordeel oplevert. Het verrichten van vrijwilligerswerk kan bijvoorbeeld een bevestiging zijn van de sociale status van een persoon (Gesthuizen et al. 2008). Dit laatste aspect is ondermeer benadrukt door Smith (1994), die hiervoor verwijst naar het dominante status model. Dit model houdt in dat de kans dat men participeert in vrijwilligersorganisaties toeneemt, naarmate men een meer dominante positie inneemt in de maatschappij, zoals het hebben van een beroep met sociaal aanzien, het hebben van een hoog inkomen of het hebben voltooid van een hogere opleiding, omdat vrijwilligerswerk deze sociale status bevestigt en bijdraagt aan sociaal prestige. We voegen deze verklaringen nu samen tot de volgende hypothese: *Door de tijd neemt de kans toe dat hoger opgeleiden vrijwilligerswerk gaan verrichten voor niet-religieuze organisaties* (H2). Kortom, het negatieve effect van secularisatie op het relatieve aantal vrijwilligers in Nederland (zie H3), wordt gecompenseerd door een grotere vrijwillige inzet onder hoger opgeleiden.

Veranderingen in de samenstelling van de bevolking: secularisatie

In de inleiding hebben we al gewezen op het feit dat de Nederlandse samenleving diepgaand is gesecculariseerd. Hierdoor is het aantal kerkgangers onder de Nederlanders de afgelopen decennia gedaald en de samenstelling van de Nederlandse bevolking dus veranderd. Ook deze ontwikkeling kan gevolgen hebben voor het aantal vrijwilligers in Nederland. Ter verduidelijking wijzen we eerst op de verschillende dimensies van religieuze betrokkenheid.

Volgens Glock en Stark (1965) heeft religieuze betrokkenheid niet enkel betrekking op het onderschrijven van bepaalde geloofsvoorstellingen, maar religieuze betrokkenheid verwijst ook naar het hebben van religieuze ervaringen, naar het deelnemen aan rituelen, naar het bekend zijn met specifieke inhouden van een religieuze traditie en naar het vertonen van gewenst moreel gedrag. Onderzoek heeft echter aangetoond dat niet al deze dimensies van religieuze betrokkenheid in gelijke mate van belang zijn voor het verrichten van vrijwilligerswerk. Integendeel, het deelnemen aan gemeenschappelijke rituelen, en dan met name kerkgang, is een veel sterkere voorspeller voor vrijwilligerswerk dan meer individuele aspecten van religieuze betrokkenheid, zoals persoonlijk geloof of het hebben van religieuze ervaringen. In Nederland is dit bijvoorbeeld duidelijk aangetoond door Bekkers en Schuyt (2008) en Van Tienen et al. (2011). Waarom gemeenschappelijke of collectieve dimensies van religieuze betrokkenheid sterkere voorspellers zijn voor het verrichten van vrijwilligerswerk kan ook weer worden verklaard met behulp van netwerk-theoretische overwegingen (Bekkers 2004; Ruiter & De Graaf, 2006). Wat vooral van belang is, is dat religie mensen samenbrengt in hechte sociale verbanden waarbinnen het verrichten van vrijwilligerswerk een sociale norm is waarvan vooral religieuze mensen het idee hebben dat ze aan die norm moeten voldoen; een verklaring die wordt ondersteund door internationaal onderzoek waaruit blijkt dat het effect van kerkgang op vrijwilligerswerk afneemt zodra er gecontroleerd wordt voor participatie in kerkelijke, sociale netwerken (zie bijvoorbeeld Becker & Dhingra 2001; Jackson et al. 1995; Park & Smith 2000). De kracht van religie lijkt dus vooral te zijn, dat religie mensen samenbrengt in lokale gemeenschappen die onderlinge verbondenheid bevorderen en die mensen aanzetten om vrijwilligerswerk te verrichten ten dienste van de medemens. Individueel geloof is hier minder van belang, ook al kan het wel zo zijn dat sociale relaties binnen religieuze gemeenschappen meer 'moreel geladen' zijn, zoals bijvoorbeeld Putnam en Campbell (2010, 477) vermoeden. Op basis van deze relatie tussen kerkgang en vrijwilligerswerk luidt onze derde hypothese: *Een daling van het aantal kerkgangers door de tijd zorgt voor een lager aantal mensen dat vrijwilligerswerk verricht voor niet-*

religieuze organisaties (H3). Kortom, door een daling van het aantal kerkgangers in Nederland neemt ook het aantal potentiële vrijwilligers af.

Veranderingen in de samenstelling van de bevolking: onderwijsexpansie

De afgelopen decennia is de samenstelling van de Nederlandse bevolking niet alleen veranderd door een proces van secularisering, maar ook door een voortgaande onderwijsexpansie (Gesthuizen et al. 2008). Dit heeft geleid tot een stijging van het aantal hoger opgeleiden in Nederland, hetgeen ook weer gevolgen kan hebben voor het aantal vrijwilligers.

We kunnen verschillende redenen aangeven waarom een hogere opleiding de kans vergroot dat mensen vrijwilligerswerk gaan verrichten. Allereerst leidt een langere deelname aan het onderwijssysteem tot het internaliseren van meer pro-sociale normen. Deze opvatting sluit aan bij de klassieke visie van Durkheim op de functie van onderwijs. Volgens Durkheim (1984 [1925]) is de mens in wezen egoïstisch en daarom is de primaire taak van opvoeding en vooral ook onderwijs om de mens te vormen tot een sociaal wezen dat gemeenschappelijke belangen boven individuele belangen stelt. Een visie op de functie van onderwijs die vandaag de dag nog steeds geldt (Hurrelmann 2002). Maar onderwijs bevordert niet alleen de internalisering van pro-sociale normen, het zorgt er ook voor dat mensen belangrijke cognitieve competenties verwerven, zoals spreek-, lees- en schrijfvaardigheid, die noodzakelijk zijn voor het kunnen verrichten van vrijwilligerswerk. Het is dan ook geen toeval, dat het effect van opleiding op vrijwilligerswerk grotendeels verklaard wordt door dit soort cognitieve competenties (Gesthuizen & Scheepers 2012). Een andere maar verwante factor is cognitieve vaardigheid. Hoger opgeleiden hebben hogere cognitieve vaardigheden en kunnen daardoor de samenleving vanuit een abstracter perspectief waarnemen, waardoor zij zich ook meer bewust zijn van de problemen en noden van mensen die verder van hen afstaan. Dit verklaart niet alleen waarom hoger opgeleiden bijvoorbeeld naar verhouding meer geld doneren (Wiepking & Maas 2009), maar ook waarom zij vaker vrijwilligerswerk verrichten. Daarom luidt onze vierde en laatste hypothese: *De toename van het aantal hoger opgeleiden door de tijd zorgt voor een stijging van het aantal mensen dat vrijwilligerswerk verricht voor niet-religieuze organisaties* (H4). Kortom, door een toename van het aantal hoger opgeleiden in Nederland neemt ook het aantal personen toe met een voor vrijwilligerswerk belangrijke sociale oriëntatie en de benodigde cognitieve competenties en vaardigheden.

In deze studie toetsen we aldus vier hypothesen met betrekking tot verschillende en deels tegengestelde effecten van secularisatie en onderwijs-expansie op het relatieve aantal vrijwilligers in niet-religieuze organisaties. Deze vier hypothesen worden weergegeven in figuur 1.

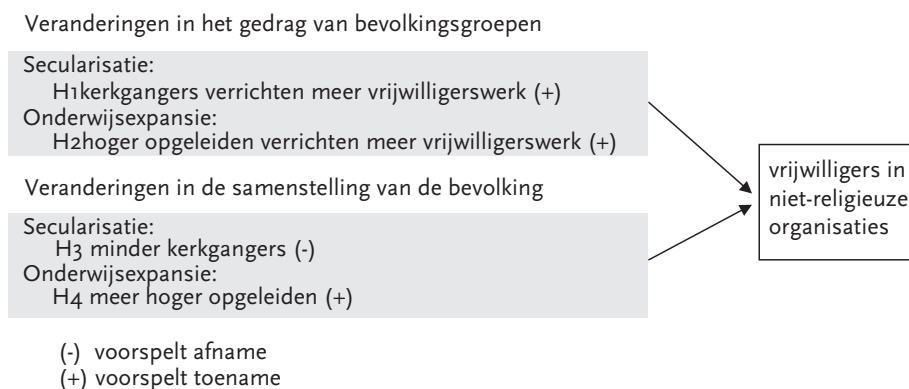
Methodische aspecten

Data

Voor het toetsen van bovenstaande hypothesen maken we gebruik van gegevens van het langlopend onderzoek 'Culturele Veranderingen in Nederland' (CV) dat door het Sociaal en Cultureel Planbureau (SCP) wordt uitgevoerd. Doel van dit onderzoek is het peilen van veranderingen door de tijd in de meningen van Nederlanders over samenleving en cultuur. Sinds 1975 wordt daartoe jaarlijks, en vanaf 1999 tweejaarlijks, een gecombineerde mondelinge en schriftelijke enquête gehouden onder een representatieve steekproef van de Nederlandse bevolking vanaf 16 jaar en ouder. Per enquête is het aantal respondenten ongeveer 2000. Vergelijkbare vragen voor wat betreft de betrokkenheid van Nederlanders bij niet-religieus vrijwilligerswerk zijn gesteld in de jaren 1988, 1989, 1996, 1998, 2004 en 2006.

Voor de onderhavige studie hebben we de gegevens van deze jaren samengevoegd tot een databestand dat na uitsluiting van ontbrekende gegevens 11.598 respondenten bevat.

Figuur 1 Hypothesen ter verklaring van het relatieve aantal vrijwilligers in niet-religieuze organisaties in Nederland



Afhankelijke variabele

De betrokkenheid van respondenten bij niet-religieus vrijwilligerswerk is tijdens voornoemde jaren gemeten door respondenten een lijst met organisaties voor te leggen en hen te vragen om per organisatie aan te geven of ze wel/niet voor deze organisatie als vrijwilliger actief zijn. Helaas gebeurde dat niet in ieder jaar op exact dezelfde wijze. Zo varieert allereerst het aantal organisaties van 4 in 1998 tot 14 in 1988 en 1989. Wel maakten religieuze organisaties steeds deel uit van de lijst, zodat het voor ieder jaar toch mogelijk was om het voor onze studie belangrijke onderscheid te maken tussen religieuze en niet-religieuze vrijwilligers. Niet-religieuze vrijwilligers zijn dan al die respondenten die aangeven voor een niet-religieuze organisatie actief te zijn. Een tweede afwijking betreft de vraagstelling in 1998. In dat jaar is eenmalig gevraagd of respondenten in de afgelopen twaalf maanden voor deze organisaties vrijwilligerswerk hebben verricht en is niet gevraagd, zoals in de andere jaren, of ze ten tijde van het afnemen van de vragenlijst nog vrijwilligerswerk deden. Zoals verderop zal blijken, leidt deze afwijkende vraagstelling tot een iets hoger percentage niet-religieuze vrijwilligers in 1998. Desalniettemin hebben we de gegevens van 1998 toch meegenomen in onze studie, omdat de vraagstelling niet fundamenteel afwijkt van de andere jaren waardoor we ook voor 1998 een goed onderscheid konden maken tussen vrijwilligerswerk voor religieuze en niet-religieuze organisaties. Daarnaast zijn de opgestelde hypothesen ook toepasbaar op deze iets gewijzigde vraag naar vrijwilligerswerk.

Onafhankelijke variabelen

Kerkgang is tijdens alle jaren gemeten met behulp van de volgende vraag: "Hoe vaak gaat u de laatste tijd (b.v. het laatste half jaar) naar de kerk?" Hierbij kon men kiezen uit de volgende antwoordcategorieën: 'eens per week of vaker', 'eenmaal per twee weken', 'eenmaal per maand', 'minder dan eenmaal per maand', 'nooit' en 'weet niet'. De categorieën 'nooit' en 'weet niet' hebben we samengevoegd tot 'nooit'. Nederlanders die minstens een maal per twee weken naar de kerk gaan beschouwen we in deze studie als regelmatige kerkgangers.

Opleiding is gemeten met behulp van de vraag: "Wat is uw hoogst voltooide opleiding?" door de jaren zijn de antwoordcategorieën verschillende malen gewijzigd. We hebben deze verschillende antwoordcategorieën gehercodeerd tot: 'Lagere school', 'LBO', 'MAVO', 'MBO', 'HAVO – VWO – HBO', 'universiteit'. Nederlanders met minimaal een HAVO-diploma rekenen we in deze studie dan tot de hoger opgeleiden.

Controle variabelen

Tenslotte hebben we gecontroleerd voor geslacht, leeftijd en burgerlijke staat; i.c. variabelen waarvan bekend is dat ze samenhangen met vrijwilligerswerk. Met betrekking tot burgerlijke staat hebben we de volgende categorieën onderscheiden: ‘gehuwd’, ‘gescheiden’, weduwe/weduwnaar’ en ‘ongetrouwd, nimmer getrouwd geweest’.

De beschrijvende statistieken van deze variabelen worden weergegeven in tabel 1.

Tabel 1 Beschrijvende statistieken

Variabelen	Min	Max	Gem.	StDev
Niet-religieus vrijwilliger	.00	1.00	.45	.50
Kerkgang				
1 x per week	.00	1.00	.13	.34
Tweewekelijks	.00	1.00	.05	.21
1 x per maand	.00	1.00	.06	.24
< 1 x per maand	.00	1.00	.19	.39
Nooit	.00	1.00	.57	.50
Opleiding				
Lagere school	.00	1.00	.08	.27
LBO	.00	1.00	.24	.43
MAVO	.00	1.00	.12	.32
MBO	.00	1.00	.21	.41
HAVO-VWO-HBO	.00	1.00	.23	.43
Universiteit	.00	1.00	.12	.33
Man	.00	1.00	.47	.50
Leeftijd	18	74	43.66	14.87
Burgerlijke staat				
Gehuwd	.00	1.00	.59	.49
Gescheiden	.00	1.00	.08	.27
Weduwe/naar	.00	1.00	.05	.23
Ongetrouwd	.00	1.00	.27	.45

Bron: SCP, CV88, CV89, CV96, CV98, CV04 en CV06.

N = 11.598

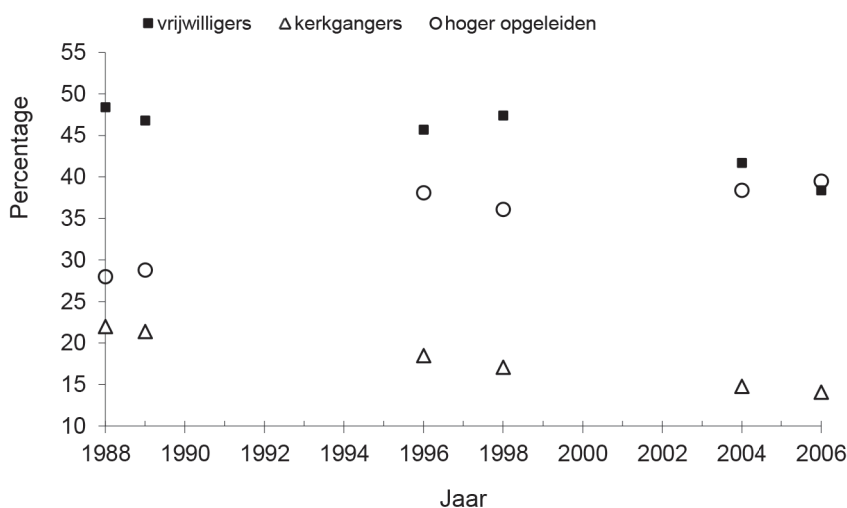
Resultaten

Om de bovenstaande hypothesen te toetsen en onze onderzoeksvraag te kunnen beantwoorden, zetten we drie stappen. Allereerst bekijken we de ontwikkelingen tussen 1988 en 2006 met betrekking tot het percentage vrijwilligers in niet-religieuze organisaties, het percentage kerkgangers en het percentage hoger opgeleiden. Dit geeft niet alleen inzicht in het verdere verloop van het secularisatieproces en het proces van onderwijsexpansie, maar laat ook zien in hoeverre het aandeel van de Nederlandse bevolking dat als vrijwilliger actief is in niet-religieuze organisaties gedurende deze periode stabiel is gebleven. Vervolgens toetsen we hypothesen 1 en 2 door na te gaan in hoeverre het relatieve aantal vrijwilligers onder kerkgangers en hoger opgeleiden tussen 1988 en 2006 is toe- dan wel afgenomen. Als derde stap voeren we tenslotte een simulatie uit en gaan we na wat het percentage niet-religieuze vrijwilligers zou zijn in de periode 1988-2006 als er sinds 1988 geen veranderingen zouden zijn opgetreden in het aantal kerkgangers en het aantal hoger opgeleiden. Op deze wijze simuleren we dat de samenstelling of compositie van de Nederlandse bevolking naar kerkgang en opleidingsniveau niet is gewijzigd sinds 1988 en kunnen we hypothesen 3 en 4 toetsen.

Trends in de percentages niet-religieuze vrijwilligers, kerkgangers en hoger opgeleiden

Figuur 2 laat duidelijk zien dat er tussen 1988 en 2006 zowel sprake is van een voortgaande secularisatie als van een voortgaande onderwijsexpansie. In 1988 ging nog 22 procent van de Nederlandse bevolking regelmatig, dat wil dus zeggen minstens een maal per twee weken, naar de kerk, maar in 2006 was dit percentage gedaald tot 14. Daarentegen steeg het percentage hoger opgeleiden. In 1988 had 28 procent van de Nederlanders minimaal een HAVO-diploma en in 2006 was dit percentage gestegen tot 39,5. Tenslotte blijkt uit deze gegevens van het SCP dat tussen 1988 en 2006 het percentage van de Nederlandse bevolking dat zegt actief te zijn voor een niet-religieuze organisatie licht is gedaald. Tussen 1988 en 1998 is dit percentage met respectievelijk 48,4 en 47,4 nog redelijk stabiel om na 1998 te dalen tot 38,4 in 2006. Dit lijkt af te wijken van de resultaten van ander onderzoek waaruit blijkt dat de daling van het aantal vrijwilligers in Nederland pas enkele jaren later inzet (zie bijvoorbeeld Schuyt et al. 2011). Toch hoeven deze resultaten niet met elkaar in tegenspraak te zijn, omdat we bij gebrek aan gegevens tussen 1998 en 2004 niet preciezer kunnen zeggen wanneer de daling is ingezet.

Figuur2 Het percentage vrijwilligers in niet-religieuze organisaties (■), het percentage kerkgangers dat minstens een maal per twee weken naar de kerk gaat (Δ) en het percentage hoger opgeleiden met minimaal een HAVO-diploma (○) tussen 1988 en 2006. Bron: SCP, CV88, CV89, CV96, CV98, CV04 en CV06.



Kerkse en hoger opgeleide niet-religieuze vrijwilligers tussen 1988 en 2006

Zoals we in onze theoretische paragraaf hebben uitgelegd, kunnen ontwikkelingen in de betrokkenheid van Nederlanders bij niet-religieus vrijwilligerswerk zowel het gevolg zijn van veranderingen in het gedrag van specifieke bevolkingsgroepen als van veranderingen in de samenstelling van de bevolking. We kijken eerst naar mogelijke gedragsveranderingen en gaan na of regelmatige kerkgangers en hoger opgeleiden door de tijd meer dan wel minder niet-religieus vrijwilligerswerk zijn gaan doen. Tevens gaan we daarbij na of zich soortgelijke gedragsveranderingen ook hebben voorgedaan onder niet-kerkelijken en lager opgeleiden. Daartoe verstaan we onder niet-kerkelijken die Nederlanders die aangeven nooit een kerkdienst te bezoeken en Nederlanders met ten hoogste een LBO-diploma beschouwen we als lager opgeleid.

Zoals uit tabel 2 blijkt, zijn alle groepen minder vrijwilligerswerk gaan doen. Er lijkt dus sprake te zijn van een algemene trend naar minder vrijwillige inzet. Wel zijn er verschillen tussen de groepen. Onder niet-kerkelijken neemt het percentage vrijwilligers gestaag af, maar onder kerkgangers is het tot en

met 1998 inderdaad zo dat een daling van het aantal kerkgangers gepaard gaat met een grotere vrijwillige inzet van de overgebleven regelmatige kerkgangers. Na 1998 verandert dit echter en gaat een daling van het aantal kerkgangers eveneens gepaard met een daling van het aantal kerkse vrijwilligers in niet-religieuze organisaties. Hypothese 1, die bij een voortgaande secularisatie een grotere vrijwillige inzet van kerkgangers in niet-religieuze organisaties voorspelt, wordt door deze bevindingen dus niet ondersteund. Dit geldt ook voor hypothese 2. Deze hypothese voorspelt dat de groei van het aantal hoger opgeleiden als gevolg van de onderwijsexpansie in Nederland ook leidt tot een groei van het aantal vrijwilligers onder deze hoger opgeleiden. Het percentage hoger opgeleiden dat vrijwilligerswerk verricht is door de tijd echter gestaag afgenomen ook al blijft dit percentage voor ieder jaar substantieel hoger dan het percentage lager opgeleiden dat vrijwilligerswerk verricht. Ook hypothese 2 dient daarom verworpen te worden.

Tabel 2 Niet-kerkelijke, kerkse, lager en hoger opgeleide vrijwilligers voor niet-religieuze organisaties tussen 1988 en 2006 (%)

	1988	1989	1996	1998	2004	2006
Niet kerkelijken	43	42	40	40	38	34
Regelmatige kerkgangers	55	54	56	63	52	50
Lager opgeleiden	40	37	30	38	33	28
Hoger opgeleiden	54	54	51	51	44	43

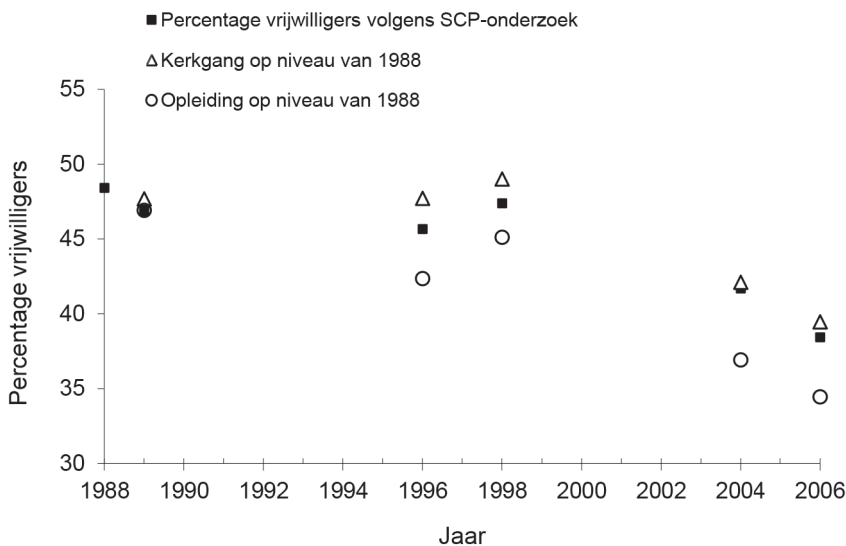
Bron: SCP, CV88, CV89, CV96, CV98, CV04 en CV06.

Simulaties

Ontwikkelingen in de betrokkenheid bij niet-religieus vrijwilligerswerk kunnen ook veroorzaakt worden door veranderingen in de samenstelling of compositie van de Nederlandse bevolking. Hierop hebben hypothesen 3 en 4 betrekking. Hypothese 3 stelt dat een daling van het aantal vrijwilligers in niet-religieuze organisaties vooral wordt veroorzaakt door een daling van het aantal regelmatige kerkgangers in de bevolking, terwijl hypothese 4 stelt dat een toename van het aantal hoger opgeleiden in de bevolking juist leidt tot een stijging van het aantal vrijwilligers. Teneinde deze hypothesen te toetsen maken we gebruik van een simulatietechniek. Deze techniek, die ook bekend staat als 'purging' (Te Grotenhuis et al. 2004), maakt het mogelijk om na te gaan wat de specifieke bijdrage is van respectievelijk secularisatie en onderwijsexpansie aan de ontwikkeling van het aantal vrijwilligers in niet-religieuze organisaties. Om zo de bijdrage van secularisatie te berekenen, wordt gesimuleerd dat het kerkbezoek tussen 1988 en 2006 constant bleef,

maar dat de onderwijsexpansie wel voortschreed. En voor het berekenen van de bijdrage van onderwijsexpansie wordt dan gesimuleerd dat het aantal hoger opgeleiden tussen 1988 en 2006 gelijk bleef, terwijl het secularisatieproces wel voortschreed. De resultaten van beide simulaties, waarbij we tevens hebben gecontroleerd voor de effecten van geslacht, leeftijd en burgerlijke staat, worden getoond in figuur 3.

Figuur 3 Het geobserveerde percentage vrijwilligers volgens het SCP (■), het percentage als er geen verdere daling van kerkbezoek zou hebben plaatsgevonden sinds 1988 (Δ) en het percentage vrijwilligers als er geen onderwijsexpansie sinds 1988 zou zijn geweest (○). Simulaties onder controle van geslacht, leeftijd en burgerlijke staat. Bron: SCP, CV88, CV89, CV96, CV98, CV04 en CV06.



Uit figuur 3 komt duidelijk naar voren dat de effecten onze verwachtingen bevestigen, maar wel zwak zijn. Secularisatie lijkt inderdaad gepaard te gaan met minder niet-religieus vrijwilligerswerk. Dat wil zeggen, als het aantal regelmatige kerkgangers vanaf 1988 niet zou zijn gedaald, dan zou het percentage vrijwilligers in niet-religieuze organisaties in 1989, 1996, 1998, 2004 en 2006 respectievelijk 0,9, 2,0, 1,6, 0,4 en 1,1 procent hoger zijn. Omgekeerd zorgt de onderwijsexpansie voor juist meer vrijwilligers in niet-religieuze organisaties. Immers, zou het aantal hoger opgeleiden sinds 1988 niet zijn ge-

stegen, dan zou het percentage vrijwilligers in niet-religieuze organisaties in 1989 weliswaar nog gelijk zijn, maar in 1996, 1998, 2004 en 2006 respectievelijk 3.4, 2.3, 4.7 en 3.9 procent lager zijn. Deze bevindingen ondersteunen hypothesen 3 en 4. Secularisatie heeft dus inderdaad een negatief effect en onderwijsexpansie een positief effect, maar deze effecten zijn zwak en laten onverlet dat tussen 1988 en 2006 het percentage vrijwilligers in niet-religieuze organisaties langzaam maar zeker afneemt.

Conclusie en discussie

In deze studie hebben we naar een antwoord gezocht op de volgende onderzoeksvraag: *Waarom heeft de voortdurende daling van de kerkelijke betrokkenheid onder de Nederlandse bevolking gedurende de laatste drie decennia vooralsnog niet geleid tot een evenredige daling van het relatieve aantal vrijwilligers in niet-religieuze organisaties?* We hebben getracht deze vraag te beantwoorden door na te gaan of het verlies aan vrijwilligers voor niet-religieuze organisaties door de daling van de kerkelijke betrokkenheid in Nederland wellicht wordt gecompenseerd door onderwijsexpansie. Onze resultaten laten nu zien dat dit maar in zeer geringe mate het geval is. Allereerst is er geen sprake van de door ons veronderstelde gedragsverandering van specifieke bevolkingsgroepen. Zo blijkt dat regelmatige kerkgangers en hoger opgeleiden, tegen onze verwachting in, door de tijd niet meer maar juist minder vrijwilligerswerk zijn gaan verrichten.

Naast effecten van gedragsverandering hebben we ook gekeken naar effecten van veranderingen in de samenstelling van de Nederlandse bevolking. Dergelijke compositie-effecten doen zich weliswaar voor, maar ze zijn zeker niet sterk. De gestage afname door de tijd van het aantal regelmatige kerkgangers zorgt inderdaad voor een afname van het aantal vrijwilligers in niet-religieuze organisaties, terwijl de stijging van het aantal hoger opgeleiden juist meer vrijwilligers genereert. Daarbij is het positieve effect van onderwijsexpansie sterker dan het negatieve effect van ontkerkelijking, maar ook weer niet sterk genoeg om de licht dalende trend in het aantal vrijwilligers in niet-religieuze organisaties een halt toe te roepen.

Bij deze resultaten moeten we echter wel twee kanttekeningen plaatsen. Zo hebben onze longitudinale data betrekking op een relatief korte periode, waarin de ontkerkelijking reeds ver gevorderd is (Bernts et al. 2007; CBS 2009). Het is daarom niet uit te sluiten, dat de compositie-effecten sterker zullen zijn wanneer gebruik kan worden gemaakt van gegevens over een langere

periode, waarin het verloop van het proces van ontkerkelijking beter wordt weergegeven. De door ons gebruikte data van het onderzoek 'Culturele Veranderingen' van het SCP bevatten gegevens over de kerkelijke betrokkenheid van de Nederlandse bevolking vanaf 1975, maar vragen over vrijwilligerswerk zijn pas in 1988 in dit onderzoek meegenomen. Hierdoor konden we niet verder teruggaan in de tijd en is de door ons onderzochte periode relatief kort.

Een tweede kanttekening betreft het onderscheid tussen religieus en niet-religieus vrijwilligerswerk. Dit onderscheid, waarbij niet-religieus vrijwilligerswerk staat voor elke vorm van vrijwilligerswerk die niet wordt verricht voor een religieuze organisatie, is tamelijk grof. Het is echter de vraag of één specifieke factor, i.c. kerkelijke betrokkenheid, in gelijke mate van belang is voor uiteenlopende vormen van vrijwilligerswerk (Wilson 2000). Het is daarom niet ondenkbaar, dat het hanteren van een nader onderscheid tussen verschillende vormen van niet-religieus vrijwilligerswerk ook van invloed is op de door ons geconstateerde ontwikkelingen wat betreft de vrijwillige inzet onder kerkgangers en hoger opgeleiden alsmede op de door ons gevonden compositie-effecten. Kleine verschillen in de vraagstelling tussen de enquêtes maakten het echter onmogelijk om niet-religieus vrijwilligerswerk nader te specificeren. Ondanks deze kanttekeningen geven onze resultaten toch belangrijke trends weer aangaande de ontwikkeling van de Nederlandse *civil society*. We sluiten af met enkele reflecties over de betekenis van onze bevindingen voor de toekomst van de Nederlandse *civil society*.

Zo laten onze bevindingen allereerst zien, dat kerkelijke betrokkenheid nog steeds een belangrijke bron van sociaal kapitaal is. Ook al neemt tussen 1988 en 2006 het percentage regelmatige kerkgangers dat als vrijwilliger actief is met vijf procentpunten af, in 2006 is nog altijd 50 procent van de regelmatige kerkgangers als vrijwilliger actief in niet-religieuze organisaties. Een percentage dat nog meer gewicht krijgt als we bedenken dat van de niet-kerkgangers in 2006 'slechts' 34 procent als vrijwilliger actief is. Verder krijgen de percentages kerkse vrijwilligers ook meer gewicht wanneer we ze vergelijken met de percentages hoger opgeleiden die vrijwilligerswerk verrichten. In 1988 was het percentage kerkgangers dat vrijwilligerswerk verrichtte nagenoeg gelijk aan het percentage hoger opgeleide vrijwilligers, respectievelijk 55 en 54 procent, maar in 2006 was dit verschil gegroeid tot 7 procent met 50 procent kerkse vrijwilligers tegenover 43 procent hoger opgeleide vrijwilligers. Deze gegevens tonen weliswaar aan dat zowel onder regelmatige kerkgangers als onder hoger opgeleiden het relatieve aantal niet-religieuze vrijwilligers daalt, waardoor we zowel hypothese 1 als 2 moesten verwerpen, maar ze laten ook zien dat deze daling onder regelmatige kerkgangers beduidend lager

is. Onder regelmatige kerkgangers blijkt de maatschappelijke betrokkenheid door de tijd meer constant te zijn dan onder hoger opgeleiden. Overigens laat dit uiteraard onverlet, dat er in absolute zin meer hoger opgeleide dan kerkse vrijwilligers in niet-religieuze organisaties zijn.

Voor de toekomst van de *civil society* in Nederland voorspelt dit echter niet veel goeds. Zo neemt het aantal regelmatige kerkgangers niet alleen gestaag af, maar deze groep wordt ook ouder (Becker & De Hart 2006). Hierdoor zal het aantal regelmatige kerkgangers dat niet-religieus vrijwilligerswerk kan verrichten in de toekomst steeds kleiner worden, waardoor een klaarblijkelijk nog steeds belangrijke bron van sociaal kapitaal grotendeels opdroogt. Daar komt nog bij, zoals we hierboven al hebben gezegd, dat de maatschappelijke betrokkenheid onder kerkgangers weliswaar meer constant is dan onder hoger opgeleiden, maar desondanks toch ook licht daalt. Waarom dit zo is, weten we niet. Maar met een variant op onze eerste hypothese zouden we ook kunnen stellen, dat in tijden van ontkerkelijking en religieuze krimp de gerichtheid op het in stand houden van de eigen religieuze gemeenschap wellicht gaat prevaleren boven de inzet voor niet-religieuze organisaties. Of om dit in termen van Putnam (2000) te zeggen, in tijden van ontkerkelijking wint 'bonding' sociaal kapitaal het wellicht van 'bridging' sociaal kapitaal, hetgeen uiteindelijk ten koste kan gaan van de vrijwillige inzet van regelmatige kerkgangers voor niet-religieuze organisaties.

Het feit dat de maatschappelijke betrokkenheid onder regelmatige kerkgangers meer constant is dan onder hoger opgeleiden, wil echter niet zeggen dat de onderwijsexpansie niet ook van belang is voor de toekomst van de *civil society* in Nederland. Weliswaar zijn de door ons gevonden compositie-effecten zwak, dit neemt niet weg dat onderwijsexpansie de daling van het aantal vrijwilligers in niet-religieuze organisaties wel degelijk gedeeltelijk compenseert. Tevens blijkt dit positieve effect van onderwijsexpansie door de tijd steeds sterker te zijn dan het negatieve effect van secularisatie. Onderwijsexpansie lijkt daarmee toch een belangrijke factor voor de bestendiging van de *civil society*. Maar ook hier kunnen we de vraag stellen of dit een factor van blijvende betekenis is. Een vraag waarop zowel een negatief als een positief antwoord mogelijk is.

Het negatieve antwoord luidt, dat er grenzen zijn aan de onderwijsexpansie. Jongere geboortecohorten hebben steeds vaker hoger opgeleide ouders, hetgeen de opwaartse onderwijsmobiliteit vermindert. Er is hier sprake van een zeker plafondeffect, waardoor er in Nederland momenteel al sprake is van een neerwaartse onderwijsmobiliteit onder mannen met hoger opgeleide ouders (Herweijer 2010b). Het relatieve aantal hoger opgeleiden onder de

Nederlandse bevolking zal daarom niet verder toenemen en naar verwachting zelfs dalen. Dit houdt tevens in, dat ook de compenserende werking die onderwijsexpansie volgens onze bevindingen op de daling van het aantal vrijwilligers heeft gehad in de toekomst waarschijnlijk zal afnemen. Hierdoor ligt een verdere daling van het aantal vrijwilligers in niet-religieuze organisaties in het verschiet.

Het positieve antwoord luidt, dat door de onderwijsexpansie van de afgelopen decennia het algemene opleidingspeil onder de Nederlandse bevolking dusdanig is gestegen, dat hierdoor de vrijwillige inzet voor de samenleving tot een algemeen geaccepteerde norm is geworden en niet enkel meer een norm onder hoger opgeleiden is (Gesthuizen et al. 2008). Jongere geboortecohorten internaliseren zo als het ware automatisch pro-sociale waarden, omdat ze opgroeien in een hoogopgeleide, maatschappelijk context waarin de vrijwillige inzet voor de samenleving een belangrijke waarde is. Een dergelijke tijdens de formatieve jaren opgedane ervaring zou er dan toe kunnen leiden dat jongeren een blijvende sociale oriëntatie ontwikkelen (Vollebergh et al. 2001), waardoor zij als volwassenen een grotere bereidheid hebben om vrijwilligerswerk te verrichten ook al zijn zij zelf wellicht lager opgeleid. Indien de socialisatie van jongere geboortecohorten inderdaad dit effect heeft, hoeft een rem op de onderwijsexpansie niet noodzakelijk te leiden tot een daling van het aantal vrijwilligers.

Welke kant het in de toekomst opgaat met de Nederlandse civil society blijft een open vraag. Vooralnog blijven kerkelijke gemeenschappen belangrijke bronnen van sociaal kapitaal, maar het lijkt waarschijnlijk dat deze bronnen in de toekomst opdrogen. Het is daarom te hopen dat de onderwijsexpansie van de laatste decennia inderdaad heeft geleid tot een maatschappelijke context, waarin de vrijwillige inzet ten behoeve van de ander(en) als algemene norm is gaan gelden.

Noten

- 1 Er zijn nauwelijks artikelen voorhanden waarin een overzicht wordt gegeven van de verschillende determinanten van vrijwilligerswerk. Een uitzondering is het artikel van Wilson (2000), dat een uitgebreid overzicht biedt van veelal Amerikaans onderzoek naar vrijwilligerswerk verricht tot 1999.

Literatuur

- Becker, J. & J. de Hart, (2006),
Godsdienstige veranderingen in Nederland. Verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie, Den Haag: SCP.
- Becker, P.E. & P. Dhingra (2001),
 Religious Involvement and Volunteering: Implications for Civil Society, in: *Sociology of Religion*, 62, 3, 315-335.
- Bekkers, R. (2004),
Giving and volunteering in the Netherlands: Sociological and psychological perspectives, Utrecht: Utrecht University.
- Bekkers, R. & T. Schuyt (2008),
 And who is your neighbor? Explaining denominational differences in charitable giving and volunteering in the Netherlands, in: *Review of Religious Research*, 50, 1, 74-96.
- Berger, I.E. (2006),
 The Influence of Religion on Philanthropy in Canada, in: *Voluntas*, 17, 115-132.
- Bernts, T., G. Dekker & J. de Hart (2007),
God in Nederland 1996-2006, Kampen: Ten Have.
- Bruce, S. (2003),
 The demise of Christianity in Britain, in: Davie, G., P. Heelas & L. Woodhead (eds). *Predicting religion. Christian, secular and alternative futures*, (Aldershot: Ashgate, 53-63.
- CBS (2009),
Religie aan het begin van de 21ste eeuw, Den Haag: CBS.
- Dekker, P. & A. van den Broek (2005),
 Involvement in Voluntary Associations in North America and Western Europe: Trends and Correlates 1981-2000, in: *Journal of Civil Society*, 1, 1, 45-59.
- Durkheim, E. (1984) [1902],
Erziehung, Moral und Gesellschaft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gesthuizen, M. (2006),
 How socially committed are the Dutch low-educated? Historical trends, life-course changes, and two explanations for educational differences, in: *European Sociological Review*, 22, 1, 91-105.
- Gesthuizen, M., T. van der Meer & P. Scheepers (2008),
 Education and dimensions of social capital: do educational effects differ due to educational expansion and social security?, in: *European Sociological Review*, 24, 5, 617-632.
- Gesthuizen, M. & P. Scheepers (2012),
 Educational Differences in Volunteering in Cross-National Perspective: Individual and Contextual Explanations, in: *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, 41, 1, 58-81.

- Glock, C.Y. & R. Stark, (1965),
Religion and Society in Tension, Chicago: Rand McNally.
- Graaf, N.D. de & M. te Grotenhuis (2008),
 Traditional Christian Belief and Belief in the Supernatural: Diverging Trends in the Netherlands Between 1979 and 2005?, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47, 4, 585-598.
- Grotenhuis, M. te, R. Eisinga & P. Scheepers (2004),
 The method of purging applied to repeated cross national data. Practical applications using logistic and linear regression analyses, in: *Quality and Quantity*, 38, 1-16.
- Hart, J. de (1999),
 Godsdienst, maatschappelijke participatie en sociaal kapitaal, in: Dekker, P. (red.). *Vrijwilligerswerk vergeleken. Nederland in internationaal en historisch perspectief*, Den Haag: SCP, 206-240.
- Herweijer, L. (2010a),
 Generaties in het onderwijs en op de arbeidsmarkt, in: Broek, A. van den, R. Bronneman-Helmers & V. Veldheer (red.), *Wisseling van de wacht: Generaties in Nederland. Sociaal en Cultureel Rapport 2010*, Den Haag: SCP, 275-296.
- Herweijer, L. (2010b),
 Grenzen aan de opwaartse onderwijsmobiliteit? In: Broek, A. van den, R. Bronneman-Helmers & V. Veldheer (red.), *Wisseling van de wacht: Generaties in Nederland. Sociaal en Cultureel Rapport 2010* Den Haag: SCP, 43-71.
- Hurrelmann, K. (2002),
Einführung in die Sozialisationstheorie, Weinheim/Basel: Beltz.
- Ingen, E. van & P. Dekker (2011),
 Changes in the Determinants of Volunteering: Participation and Time Investment between 1975 and 2005, in: *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, 40, 4, 682-702.
- Jackson, E.F., M.D. Bachmeier, J.R. Wood & E.A. Craft (1995),
 Volunteering and Charitable Giving: Do Religious and Associational Ties Promote Helping Behaviour?, in: *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, 24, 1, 59-78.
- Kelley, D.M. (1972),
Why conservative churches are growing. A study in sociology of religion, New York: Harper & Row.
- Park, J.Z. & C. Smith (2000),
 "To Whom Much Has Been Given...": Religious Capital and Community Voluntarism Among Churchgoing Protestants, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 39, 3, 272-286.

- Perks, Th. & M. Haan (2011),
Youth Religious Involvement and Adult Community Participation: Do Levels of Youth Religious Involvement Matter?, in: *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, 40, 1, 107-129.
- Putnam, R.D. (2000),
Bowling Alone. The collapse and revival of American community, New York: Simon & Schuster.
- Putnam, R.D. & D.E. Campbell (2010),
American Grace. How Religion Divides and Unites Us, New York: Simon & Schuster.
- Reitsma, J. (2007),
Religiosity and Solidarity. Dimensions and relationships disentangled and tested, (PhD thesis Radboud University Nijmegen).
- Ruiter, S. & N.D. de Graaf (2006),
National Context, Religiosity, and Volunteering: Results from 53 Countries, in: *American Sociological Review*, 71, 191-210.
- Schuyt, Th., B. Gouwenberg & R. Bekkers (eds) (2011),
Giving in the Netherlands: Donations, Bequests, Sponsorship and Volunteering, Amsterdam: Reed Business.
- Smith, D.H. (1994),
Determinants of Voluntary Association Participation and Volunteering: A Literature Review, in: *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, 23, 243-263.
- Tienen, M. van, P. Scheepers, J. Reitsma & H. Schilderman (2011),
The Role of Religiosity for Formal and Informal Volunteering in the Netherlands, in: *Voluntas*, 22, 365-389.
- Vermeer, P. & J. Janssen (2011),
Belonging and Believing among Dutch Forty-Year –Olds: A Panel Study, in: *Journal of Empirical Theology*, 24, 1, 57-79.
- Vollebergh, W.A.M., J. Iedema & Q.A.W. Raaijmakers (2001),
Intergenerational Transmission and the Formation of Cultural Orientations in Adolescence and Young Adulthood, in: *Journal of Marriage and Family*, 63, 4, 1185-1198.
- Wiepking, P. & I. Maas (2009),
Resources That Make You Generous: Effects of Social and Human Resources on Charitable Giving, in: *Social Forces*, 87, 4, 1973-1995.
- Wilson, J. (2000),
Volunteering, in: *Annual Review of Sociology*, 26, 215-240.

Religie en het maatschappelijke midden in Nederland¹

René Bekkers*

Summary

The civic core is the part of the population that is responsible for a disproportionately large part of civic participation. This paper shows how the level of activity and the composition of the civic core have changed in the Netherlands between 1997 and 2009 using data from the Giving in the Netherlands Survey. The results show that – despite ongoing secularization – the civic core in the Netherlands is increasingly religious. At the same time, the prevalence of higher educated individuals in the civic core has diminished. Engagement in charitable giving is increasingly related to engagement in volunteering. In sum, the increasing concentration of activity in the civic core is especially visible among religious persons and volunteers.

Het maatschappelijke midden

In veel landen is de maatschappelijke betrokkenheid ongelijk verdeeld over de samenleving. Vaak is het geven van een bijdrage aan goede doelen (geefgedrag) en vrijwilligerswerk geconcentreerd bij een relatief kleine groep burgers. Deze burgers zijn verantwoordelijk voor een onevenredig groot gedeelte van de totale maatschappelijke betrokkenheid; de groep wordt het maatschappelijke midden genoemd (Reed & Selbee 2001). De meest geschikte documentatie van dit maatschappelijke midden is te vinden in studies over geefgedrag en vrijwilligerswerk in de V.S. en Canada. Reed en Selbee (2001) toonden aan dat 80% van de bijdragen in Canada wordt gegeven door 18% van de volwassenen; hieruit is door hen een 80/20 regel afgeleid. Hoewel de verdeling ook elders zeer scheef is, is deze 80/20 regel geen universele constante. Met behulp van gegevens over de V.S. in 2001, laten Havens, O’Herlihy en Schervish (2006) zien dat 68% van alle bijdragen komen van 23% van de huishoudens. In 1994 werd 67% van de bijdragen gegeven door 20% van de bevolking. Wat betreft vrijwilligerswerk is de verdeling zo mogelijk nog schever. Volgens Musick en

* René Bekkers is bijzonder hoogleraar Sociale aspecten van pro sociaal gedrag aan de Faculteit Sociale Wetenschappen van de Vrije Universiteit Amsterdam, mede mogelijk gemaakt door de Van der Gaag Stichting van de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen (KNAW).

Wilson (2008, 27) is 8% van de Amerikanen verantwoordelijk voor 68% van alle uren vrijwilligerswerk. En Reed en Shelbee (2001) laten zien dat 9% van alle Canadezen verantwoordelijk is voor 80% van het totaal aantal uren vrijwilligerswerk.² Voor andere landen dan de V.S. en Canada is er geen literatuur over het bestaan van een maatschappelijk midden.

Het zal geen verassing zijn dat geefgedrag en vrijwilligerswerk sterk geconcentreerd zijn in een betrekkelijk kleine groep. De enorme, met veel publiciteit gepaard gaande bijdragen van rijke donoren in de V.S. als Bill Gates en Warren Buffet spreken ook buiten de V.S. tot de verbeelding. De scheefheid van de bijdragen wordt daarmee vaak gezien als een scheefheid van inkomen en vermogen. In Nederland is de ongelijkheid in inkomen en vermogen echter relatief klein in vergelijking met de V.S. (Atkinson & Brandolini 2001). Tegelijkertijd zijn er weinig miljoenenschenken in Nederland (Boonstoppel & Wiepking 2011). De verdeling van bijdragen is in Nederland minder ongelijk dan in de V.S. en heeft niet veel te maken met de hoogte van het inkomen en vermogen. Juist de religieuze overtuiging en het niveau van religieuze betrokkenheid onderscheiden de grote gevers van de kleine jongens (Bekkers & Boonstoppel 2011). Het is verrassend dat de verdeling van vrijwilligerswerk zo mogelijk nog ongelijker verdeeld is dan de verdeling van geldelijke bijdragen. Waar er geen maximum aan inkomen en bijdragen bestaat, heeft iedereen elke dag slechts vierentwintig uur beschikbaar om te besteden aan vrijwilligerswerk. Toch is de scheefheid in uren vrijwilligerswerk in de Amerikaanse en Canadese statistieken nog sterker dan de scheefheid in bijdragen.

Religie en het maatschappelijke midden

Religie is een van de belangrijkste determinanten van maatschappelijke participatie. In veel landen, waaronder de V.S., Canada, Nederland en België, participeren religieuze personen vaker in vrijwilligersorganisaties, als vrijwilliger of als donateur (Smith 1975; Berger 2006; Bekkers & Wiepking 2011; zie ook de bijdrage van Vermeer et al. in deze bundel). In Nederland geven katholieken ongeveer € 200 per jaar aan goede doelen (de kerk zelf inbegrepen), voor protestanten is dit bedrag bijna € 600 per jaar en voor niet-religieuzen slechts € 120 (Bekkers & Boonstoppel 2011). Wat betreft vrijwilligerswerk vertonen de groepen dezelfde verdelingen: van de niet-religieuzen doet 36% vrijwilligerswerk wel eens vrijwilligerswerk, van de katholieken is dit 49% en van de protestanten 70% (Bekkers & Boezeman 2011). Eenzelfde volgorde van religieuze groeperingen wordt gevonden in onderzoek naar geefgedrag en

vrijwilligerswerk in andere landen, zoals de V.S. (Hoge & Yang 1994; Brooks 2006) en Canada (Berger 2006).³ In dit artikel zal ik niet ingaan op de vraag waarom de mate van maatschappelijke participatie verschilt tussen religieuze groepen. In plaats daarvan zoek ik naar het antwoord op de vraag: *hoe is de relatie tussen religie, geefgedrag en vrijwilligerswerk in de laatste tien jaar veranderd in Nederland?* Dit is een belangrijke vraag gezien de sterke secularisering in Nederland. Terwijl in 1966 twee derde van de Nederlandse bevolking (67%) aangaf zich verbonden te voelen met een institutionele religie (35% katholiek, 25% protestant, 7% overig), blijkt uit de meest recente statistieken uit 2006 dat minder dan vier op de tien (39%) zich verbonden voelt met een institutionele religie (16% katholiek, 14% protestants en 9% overig). Ondanks deze daling zijn het geefgedrag en het vrijwilligerswerk niet afgenomen. Wanneer religieuze overtuiging en praktijken minder vaak voorkomen, zijn er dan andere structuren ontstaan die het effect van religieuze daling op maatschappelijke participatie hebben gecompenseerd?

Naast religie is het opleidingsniveau een belangrijke determinant van het geefgedrag en het doen van vrijwilligerswerk (Smith 1994; Wilson 2000; Musick & Wilson 2008; Bekkers & Wiepking 2011).⁴ Het in de afgelopen decennia gestegen opleidingsniveau heeft mogelijk de negatieve gevolgen van secularisatie gecompenseerd. Bekkers en De Graaf (2002) suggereren dat een dergelijk patroon kan worden onderscheiden in lidmaatschappen van vrijwilligersorganisaties: sinds de Tweede Wereldoorlog zijn er veel nieuwe, seculiere sociale bewegingen ontstaan. Deze opkomst valt samen met het gestegen opleidingsniveau in Nederland, en ondersteunt de *'compensatiehypothese'*. De algemene formulering hiervan is: *Hoe kleiner de groep burgers die van oudsher het meest maatschappelijk betrokken was, hoe groter het aandeel burgers met een hoge mate van maatschappelijke betrokkenheid uit andere sociale groepen.* In Nederland lijkt het erop dat door verandering van de samenstelling van de bevolking, waarbij deze minder religieus is geworden, opleiding de nieuwe bron van maatschappelijke betrokkenheid is geworden. Met andere woorden, de compensatiehypothese voorspelt dat in de afgelopen decennia het maatschappelijke midden van Nederland minder religieus is geworden maar hoger is opgeleid.

De vraag over de verandering in de relatie tussen opleiding en religie enerzijds en geefgedrag en vrijwilligerswerk anderzijds kan worden geformuleerd als de vraag naar de verandering in samenstelling en de mate van activiteit van het maatschappelijke midden. Hoewel veel studies de samenhang tussen geefgedrag, vrijwilligerswerk, religie en opleiding op een bepaald punt in de tijd hebben onderzocht, zijn er tot op heden maar een paar studies die heb-

ben gekeken naar hoe secularisatie en onderwijsexpansie het geefgedrag en vrijwilligerswerk over de tijd hebben beïnvloed. De drie gedane studies op dit gebied vinden geen ondersteuning voor de compensatiehypothese. In feite suggereren deze studies een geheel ander patroon: zij geven aan dat hoe kleiner de groep religieuze burgers wordt, des te actiever deze groep wordt. Dit patroon past bij een *concentratiehypothese*. De algemene stelling hiervan luidt: *Hoe kleiner de groep burgers die het maatschappelijke midden vormt, des te hoger het niveau van hun maatschappelijke betrokkenheid.*

De eerste studie van Bekkers (2007) ondersteunt deze concentratiehypothese, en laat zien dat bijdragen aan goede doelen onder religieuze Nederlanders in de periode 1995-2005 – vooral onder protestanten – zijn toegenomen, terwijl het aandeel van de religieuze bevolking in die periode juist daalde. Dit resultaat suggereert dat de relatie tussen religieuze verbondenheid en geefgedrag is toegenomen. De tweede studie, door Van Ingen en Dekker (2011), ondersteunt eveneens de concentratiehypothese. Zij toonden aan dat de relatie tussen vrijwilligerswerk en kerkbezoek in Nederland tussen 1975 en 2005 sterker is geworden, terwijl opleidingsverschillen grotendeels zijn verdwenen. De derde studie die de concentratiehypothese ondersteunt, is gedaan door Botterman, Hooghe en Bekkers (2008). Zij toonden aan dat het verband tussen lidmaatschap van een vereniging en kerkbezoek in Vlaanderen tussen 1996 en 2008 is versterkt.

De resultaten van alle drie de studies zijn consistent: de relatie tussen religieuze overtuiging en activiteit enerzijds en geefgedrag en het doen van vrijwilligerswerk anderzijds, is sterker geworden. De resultaten wat betreft de relatie tussen opleiding en vrijwilligerswerk in het onderzoek van Van Ingen en Dekker (2011) doet de vraag rijzen of een soortgelijk patroon kan worden ontdekt voor geefgedrag. Ik zal deze vraag in dit artikel beantwoorden. Tevens kan men zich afvragen hoe de relatie tussen het geefgedrag en vrijwilligerswerk over de tijd is veranderd. Geefgedrag en vrijwilligerswerk zijn twee verschillende maar nauw verbonden vormen van maatschappelijke participatie, die elkaar meestal blijken aan te vullen en niet te vervangen (Brown & Lankford 1992; Gale & Scholz 1996; Bekkers 2001). De vraag die ik hier stel is of de relatie tussen geefgedrag en vrijwilligerswerk in Nederland de laatste jaren sterker is geworden.

Om deze vragen te kunnen beantwoorden zal ik in deze studie voor de periode 1997-2009 kijken naar veranderingen in de mate van participatie door het maatschappelijke midden, in de mate van concentratie en in de verhouding tussen het geven van tijd en geld. Ik onderzoek in welke mate de hoogte van de bijdragen en het aantal uren vrijwilligerswerk zijn veranderd, hoe de relatie

tussen het geefgedrag en het doen van vrijwilligerswerk is veranderd en hoe de relaties tussen het geefgedrag, vrijwilligerswerk, opleiding en religiositeit (volgens de twee indicatoren verbondenheid aan religieuze groeperingen en het bezoeken van religieuze bijeenkomsten van die groeperingen) zijn veranderd.

Data en methoden

Voor dit onderzoek heb ik gebruik gemaakt van data uit het onderzoek *Geven in Nederland* (GIN), een onderzoek dat sinds 1996 tweejaarlijks wordt uitgevoerd door het Centrum voor Filantropische Studies aan de VU te Amsterdam.⁵ Het GIN-onderzoek wordt online afgenomen onder een steekproef van meer dan 1.000 respondenten die wat betreft leeftijd, geslacht, opleidingsniveau, gezinsgrootte en regio in de maand mei van de even jaren (1996, 1998, 2000, 2002, 2004, 2006, 2008 en 2010) een representatieve afspiegeling van de Nederlandse bevolking vormen. De GIN-vragenlijst bestaat uit verschillende modules, waaronder modules over geefgedrag, sociale waarden en attitudes, vrijwilligerswerk en sociaal-demografische achtergrondkenmerken (Bekker & Boonstoppel 2010).⁶

In de module over het geefgedrag van leden van het huishouden worden vragen gesteld over de bijdragen aan goede doelen in negen specifieke sectoren (kerk en levensbeschouwing, gezondheid, onderwijs, internationale hulporganisaties en ontwikkelingshulp, kunst en cultuur, de waarborging van dierenrechten en natuur, sport/recreatie, publiek/samenleving en overige goede doelen) in het voorafgaande kalenderjaar (lopend van 1995 tot en met 2009 voor de verschillende onderzoeken). De vragen over het geefgedrag werden gesteld na een reeks van vragen over de wijze waarop geld wordt gegeven (met meer dan 20 verschillende manieren zoals bijvoorbeeld deurcollectes, tv-campagnes, etc.). Dit verbetert de herinnering aan de gegeven bedragen (Rooney, Steinberg & Schervish 2001; 2004).

Vragen over vrijwilligerswerk zijn verfijnder. Er wordt gevraagd naar de hoeveelheid tijd die de respondent heeft besteed aan non-profit organisaties in meer dan 20 sectoren in de afgelopen 12 maanden. Aan het eind van deze module over vrijwilligerswerk heeft de respondent het aantal uren vermeld dat hij gemiddeld per maand aan vrijwilligerswerk heeft besteed, gedurende de afgelopen 12 maanden. Om de invloed van extreme waarden te minimaliseren zijn alle respondenten die hebben opgegeven meer dan 75 uur te hebben besteed aan vrijwilligers, gehercodeerd naar gemiddeld 75 uur per maand.

Voor dit artikel zijn de gegevens over het geefgedrag gehercodeerd naar vier kenmerken: (1) of de respondent heeft gerapporteerd dat iemand uit zijn huishouden aan kerkelijke of religieuze instanties heeft gegeven, (2) of aan andere niet-religieuze instanties, (3) het totale bedrag gegeven aan kerkelijke instanties en (4) het totale bedrag gegeven aan niet-kerkelijke instanties.⁷ De bijdragen zijn gecorrigeerd voor inflatie met behulp van gegevens van het CBS (Bekkers & Boonstoppel 2011). De gegevens over vrijwilligerswerk zijn gehercodeerd naar twee kenmerken, namelijk (1) de vraag of de respondent in de afgelopen 12 maanden vrijwilligerswerk heeft gedaan voor een non-profit organisatie, (2) het aantal uren vrijwilligerswerk. Voor ieder jaar zijn de bijdragen en het aantal uren vrijwilligerswerk gehercodeerd tot kwintielen (vijf groepen van 20%).⁸

Bij de vraag ‘tot welke religieuze groepering behoort u?’ konden respondenten antwoorden met ‘geen’, ‘Katholiek’, ‘Nederlands Hervormd’, ‘Gereformeerd’, ‘Hindoe’, ‘Moslim’, ‘Boeddhist’ of ‘anders’. In de meeste analyses zijn Gereformeerd en Nederlands Hervormd samengebracht tot de groep protestanten.⁹ Vanwege de lage aantallen respondenten in de andere groepen zijn deze samengevoegd tot de categorie ‘andere religie’.¹⁰ De vraag over kerkgang werd als volgt gesteld: ‘Hoe vaak gaat u naar een kerk?’. De antwoordcategorieën variëren enigszins in de tijd, en zijn gehercodeerd naar vier categorieën ‘nooit’, ‘één keer per maand of minder’, ‘meerdere keren per maand’ of ‘minstens één keer per week’.

Op basis van de leeftijd van de respondent zijn geboortecohorten per tien jaar aangemaakt. Degenen die geboren zijn na 1971 vormen samen de referentiecategorie. Respondenten die geboren zijn vóór 1930 vormen tevens één cohort. Gegevens over opleidingsniveau zijn verzameld op basis van het hoogste niveau dat de respondent heeft behaald. Gebaseerd op de originele 7 tot 9 categorieën die aan de respondenten werden voorgelegd in de enquête, zijn drie groepen aangemaakt; ‘lager onderwijs (alleen basisonderwijs of LBO)’, ‘middelbaar onderwijs (MAVO, HAVO of VWO)’ en ‘hoger onderwijs (HBO of Universiteit)’.

De samengevoegde bestanden bevatten bij elkaar 9.689 respondenten van zeven verschillende edities (van 1998 tot 2010). Sinds de editie van 2002 is een paneldata-structuur geïntroduceerd en wordt er geprobeerd zoveel mogelijk mensen uit dezelfde huishoudens te volgen. In dit onderzoek ga ik niet in op de paneldata-structuur en behandel ik iedere editie als een afzonderlijke doorsnede van de Nederlandse samenleving. In tabel 1 vindt u de beschrijvende statistiek van de kenmerken van dit onderzoek.

Resultaten

Eerst zullen de beschrijvende vragen worden besproken wat betreft de mate van maatschappelijke participatie van het maatschappelijke midden in Nederland en de verandering daarvan sinds 1997. De tabellen 2 en 3 tonen de gemiddelde bijdragen en het gemiddeld aantal uren vrijwilligerswerk.

Tabel 2 laat zien dat de gemiddeld gegeven bijdrage varieert van € 0 in het laagste kwintiel tot tussen de € 700 en € 900 in het hoogste kwintiel. De gemiddelde bijdrage over alle jaren in het hoogste kwintiel is € 830. De bijdrage gemiddeld over alle jaren onder alle respondenten bedraagt € 221. Dit betekent dat in de periode 1997-2009 het hoogste kwintiel verantwoordelijk is voor precies 80% van het totaalbedrag aan giften. Dit percentage is consistent met de 80/20 regeling die door Reed en Selbee (2001) is afgeleid.

Tabel 3 laat zien dat het gemiddeld aantal uren vrijwilligerswerk varieert van 0 uur in het eerste, tweede en derde kwintiel (ongeveer 60% van de bevolking doet helemaal geen vrijwilligerswerk) tot ongeveer 19 tot 37 uur per maand in het hoogste kwintiel. Het gemiddeld aantal uren vrijwilligerswerk in het hoogste kwintiel is 27,5 uur per maand. Het gemiddelde onder alle respondenten bedraagt 6,5 uur per maand. Dit betekent dat voor de jaren 1997-2009 het hoogste kwintiel verantwoordelijk is voor 86% van alle uren vrijwilligerswerk. Hoewel het moeilijk is om dit aantal uren te vergelijken met eerdere studies omdat het aantal uren vrijwilligerswerk daarin niet werd gerapporteerd in kwintielen, lijkt dit lager te zijn dan de 9% vrijwilligers in Canada die 80% van hun tijd besteedt aan vrijwilligerswerk, zoals eerder vermeld door Reed en Shelbee (2001).

Lange termijn stabiliteit in bijdragen

De resultaten in tabel 2 laten zien dat de verschillen in bijdragen tussen kwintielen in 1997 ongeveer gelijk zijn aan de verschillen tussen kwintielen 12 jaar later. Echter, in de eerste helft van deze periode is de totale bijdrage per huishouden in het tweede, derde en vierde kwintiel toegenomen (1997-2003). De bijdragen in het hoogste kwintiel zijn (na aanvankelijk een daling tussen 1997 en 1999) ook toegenomen in de periode 1999-2003, en weer gedaald sinds 2003. Tezamen resulteren deze ontwikkelingen tussen 1999 en 2003 in een toename van de scheefheid van de bijdragen, en daarna in een afname van de scheefheid tot wederom het niveau van scheefheid in 1999.

Toegenomen activiteit bij actieve vrijwilligers

De veranderingen in het aantal uren vrijwilligerswerk laten een ander patroon zien. Tabel 3 toont aan dat het gemiddeld aantal uren vrijwilligerswerk tussen 1997 en 2001 toenam, daarna daalde tot 2005 en na 2005 in de laatste twee edities weer is gestegen. De tabel laat ook zien dat er een toename is van het vrijwilligerswerk in het bovenste kwintiel, terwijl in het vierde kwintiel het aantal uren vrijwilligerswerk stabiel is gebleven. Met andere woorden: de meest actieve vrijwilligers zijn nog actiever geworden, terwijl de minder actieve vrijwilligers juist nog minder actief zijn geworden of even actief zijn gebleven.

Toegenomen concentratie van geefgedrag en vrijwilligerswerk

Vervolgens kijken we naar de concentratie van het geefgedrag en het vrijwilligerswerk. Tabel 4 laat zien hoe het aandeel vrijwilligers is veranderd in de vijf kwintielen betreffende het geefgedrag sinds 1997. In iedere editie is in de hogere kwintielen van geefgedrag het aandeel vrijwilligers groter (dan in de lagere kwintielen). Dit wijst erop dat geefgedrag en vrijwilligerswerk positief met elkaar zijn gecorreleerd. Nadat het aandeel vrijwilligers en het geefgedrag tussen 1997 en 1999 dichter bij elkaar zijn gekomen als gevolg van een daling van het aandeel vrijwilligers in de twee bovenste kwintielen van geefgedrag, en na een stabiele periode tot 2001, lopen de verhoudingen in de vijf kwintielen van geefgedrag sinds 2003 uit elkaar. Dit is een bewijs voor een toegenomen concentratie van vrijwilligerswerk onder degenen die hogere bedragen doneren.

In tabel 5 wordt gekeken naar de correlatie tussen het geefgedrag en vrijwilligerswerk vanuit een ander perspectief. Deze tabel onderscheidt namelijk bijdragen aan religieuze en aan niet-religieuze organisaties, voor vrijwilligers en niet-vrijwilligers. De tabel laat zien dat er door vrijwilligers in ieder jaar meer wordt bijgedragen dan door niet-vrijwilligers, wat duidt op concentratie van geefgedrag en vrijwilligerswerk. Deze concentratie neemt ieder jaar toe, omdat de bijdragen van niet-vrijwilligers sinds 2005 zijn gedaald terwijl giften door vrijwilligers relatief stabiel zijn gebleven.

Niet-vrijwilligers geven in ieder jaar meer aan religieuze instellingen dan aan andere doeleinden. Een ander interessant fenomeen is het volgende: vrijwilligers gaven meer aan religieuze instellingen in de jaren 1997, 1999 en 2001, maar geven sinds 2003 meer aan niet-religieuze doeleinden.

Toegenomen dominantie van religieuze personen in het maatschappelijke midden

In tabel 6 is te zien hoe de relatie tussen religie en geefgedrag sinds 1997 is veranderd. De bijdragen van niet-religieuze huishoudens zijn gedaald van ongeveer € 140 in de periode 1997-1999, tot ongeveer € 120 in de periode 2001-2005, en vervolgens tot ongeveer € 100 in de periode 2007-2009. Anderzijds, de bijdragen van katholieken en protestanten zijn sinds 1997, hetzij met enige schommelingen, juist toegenomen. De bijdragen van gereformeerden zijn sinds 2005 gedaald. Bijdragen van huishoudens met een 'andere religie' vertonen sterke fluctuaties. Dit kan worden gezien als het gevolg van lage aantallen respondenten in deze groep.

De totale bijdrage met onderscheid tussen religieuze en niet-religieuze doeleinden laat een sterk verschillend beeld zien. Bij katholieken is de bijdrage dat per huishouden aan de kerk is gegeven tussen 1997 en 2001 toegenomen, en daarna gedaald en vervolgens stabiel gebleven op ongeveer € 70. Bijdragen aan niet-religieuze doeleinden door katholieken zijn ook na 2003 nog verder gestegen. De bijdragen van hervormden aan de kerk schommelden tussen 1997 en 2003 maar zijn vanaf 2005 fors hoger dan in de jaren daarvoor. De bijdragen van hervormden aan andere doelen zijn daarentegen vanaf 2001 gedaald, na aanvankelijk tussen 1997 en 2001 te zijn gestegen. De bijdragen van gereformeerden aan de kerk namen tussen 1997 en 2003 toe, daalden in 2005 en daalden daarna verder tot 2009. Het bedrag dat door gereformeerden aan niet-religieuze doeleinden wordt geschonken schommelde tussen 1997 en 2005, en is sindsdien gedaald.

In een aantal regressieanalyses is gekeken naar de veranderingen in de samenstelling van het maatschappelijke midden met betrekking tot religieus-institutionele betrokkenheid, kerkbezoek en het opleidingsniveau. De tabellen 7 tot en met 10 laten de resultaten zien met betrekking tot de hoogte van de bijdrage per huishouden, de kans op het doen van vrijwilligerswerk en het aantal uren vrijwilligerswerk. De analyses betreffende de hoogte van de bijdrage en het aantal uren vrijwilligerswerk sluiten de mensen uit die niets geven of geen vrijwilligerswerk doen. De analyses kennen interacties van verschillende huishoudkenmerken met het jaar waarin de enquête is afgenomen (survey-jaar). Een statistisch significante interactie van een huishoudkenmerk geeft aan dat de relatie van dit kenmerk met de afhankelijke variabele (geefgedrag of vrijwilligerswerk) door de jaren is veranderd. Een positieve interactie is er bij de katholieken voor zowel de kans om bij te dragen als de hoogte van de bijdrage, wat aangeeft dat katholieken steeds vaker voorkomen onder de gevers en ook steeds meer zijn gaan geven. Er zijn geen significante interac-

ties bij katholieken wat betreft het doen van vrijwilligerswerk en het aantal uren vrijwilligerswerk. Bij protestanten zijn er positieve interacties wat betreft het geefgedrag en het doen van vrijwilligerswerk. Dit betekent dat de bijdragen van protestanten sterker zijn toegenomen dan die van niet-religieuzen, en dat protestanten steeds vaker voorkomen onder vrijwilligers. Er zijn bij de protestanten geen interacties wat betreft de hoogte van de bijdrage en het aantal uren vrijwilligerswerk. Een blik op de grootte van de interactie-coëfficiënten geeft aan dat de veranderingen substantieel zijn. De bijdragen van protestanten en katholieken groeien met respectievelijk € 7 en € 10 per jaar.¹¹

Tevens laten de analyses zien dat er binnen het maatschappelijke midden sprake is van een toegenomen dominantie van mensen die vaak naar de kerk gaan. Er zijn positieve interacties tussen kerkbezoek en het survey-jaar met de hoogte van de bijdrage en het doen van vrijwilligerswerk. In de analyse van het aantal uren vrijwilligerswerk is ook de interactie van het kerkbezoek met het survey-jaar positief, zonder dat dit een voldoende niveau van significantie ($p < 0,105$) bereikt. Wanneer in de analyse van de hoogte van de bijdragen en het doen van vrijwilligerswerk de interactie tussen het kerkbezoek en het survey-jaar wordt opgenomen, dan verdwijnen de statistisch significante interacties van de protestanten. Dit geeft aan dat de toegenomen aanwezigheid van protestanten in het maatschappelijke midden samenhangt met hun hoge mate van kerkbezoek. De interactie van katholieken met het geefgedrag wordt echter niet beïnvloed door het opnemen van de interactie van het kerkbezoek met het survey-jaar.

Toegenomen aanwezigheid van laag opgeleiden in het maatschappelijke midden

De resultaten van de tabellen 7 tot en met 10 laten tevens zien dat het opleidingsniveau van het maatschappelijke midden is veranderd. Van oudsher doen hoger opgeleiden vaker vrijwilligerswerk, echter in de tabellen is te zien dat deze verschillen tussen laag en hoger opgeleiden kleiner zijn geworden. De significant negatieve interacties van het opleidingsniveau met het survey-jaar in de tabellen 7 en 9, geven aan dat de mate van participatie wat betreft geefgedrag en vrijwilligerswerk van huishoudens met een lager opleidingsniveau is toegenomen. Tabel 8 laat zien dat lager opgeleiden in de loop der jaren steeds meer zijn gaan bijdragen, zowel in verhouding tot de middelbaar als de hoger opgeleiden. Hierdoor zijn de verschillen in het geefgedrag en het doen van vrijwilligerswerk tussen lager opgeleiden enerzijds en zowel middelbaar als hoger opgeleiden anderzijds steeds kleiner geworden.

Concentratie vrijwilligers te wijten aan waarden en netwerken

Tabel 11 geeft de resultaten van een OLS-regressie betreffende de hoogte van de bijdrage, om te zien of de toegenomen correlatie tussen geefgedrag en vrijwilligerswerk uit de tabellen 4 en 5 significant zijn. Inderdaad blijkt uit de analyse dat de interactieterm van vrijwilligerswerk met het survey-jaar significant is (zie model 4). De bijdragen van vrijwilligers zijn 39% hoger dan de bijdragen van niet-vrijwilligers, en ieder jaar zijn de bijdragen van vrijwilligers telkens met 6,7% gestegen.

Deze analyse bevat tevens vier kenmerken die een gedeelte verklaren van de correlatie tussen het geefgedrag en vrijwilligerswerk: twee metingen van sociale waarden en twee kenmerken over de blootstelling aan verzoeken tot maatschappelijke participatie. De sociale waarden zijn de filantropie-schaal (Schuyt, Bekkers & Smit 2010) en altruïstische waarden (Bekkers & Schuyt 2008; Bekkers & Bowman 2008). De verzoeken tot participatie gaan over de vraag aan de respondent om in het afgelopen jaar vrijwilligerswerk te doen, en over het aantal verzoeken voor bijdragen in de twee weken voorafgaand aan de enquête. Elk van deze kenmerken is positief gerelateerd aan het geefgedrag. Controle voor de filantropie-schaal en altruïstische waarden (model 5) verkleint het verschil tussen vrijwilligers en niet-vrijwilligers wat betreft de hoogte van de bijdrage tot 23,5%; dit is een reductie van het verschil in model 4 met ongeveer twee vijfde. Na controle voor de verzoeken (model 6) wordt het verschil in de hoogte van de bijdrage tussen vrijwilligers en niet-vrijwilligers nog kleiner, tot een niet-significant verschil van 12% ($p < 0,237$).

Het uiteindelijke model bevat een interactie tussen de verzoeken tot maatschappelijke participatie (dit is de optelsom van het aantal verzoeken om bij te dragen en het verzoek om vrijwilligerswerk te doen) en het survey-jaar, om te kijken of de relatie tussen de verzoeken en de hoogte van de bijdrage in de loop der jaren is veranderd. De coëfficiënt voor deze interactie is positief en significant, wat aangeeft dat na verloop van tijd de hoogte van de bijdrage steeds meer is gerelateerd aan het aantal verzoeken. In dit model wordt de interactie tussen vrijwilligerswerk en het survey-jaar zwakker, wat aangeeft dat de toegenomen aanwezigheid van vrijwilligers onder grote gevers te maken heeft met het aantal verzoeken tot maatschappelijke participatie.

Tabel 12 herhaalt de analyse, maar dan zonder de bijdragen aan kerken. De resultaten zijn vergelijkbaar met de resultaten in tabel 11. Dit geeft aan dat bovenstaande resultaten niet specifiek gelden voor religieuze mensen. Een paar verschillen zijn opmerkelijk. In het uiteindelijke model zijn de interacties van katholieken en het doen van vrijwilligerswerk met het survey-jaar, niet meer significant. Dit is waarschijnlijk het gevolg van de opname van de

interactie tussen de verzoeken tot maatschappelijke participatie en het surveyjaar. In de voorgaande analyse waren deze interacties aanzienlijk sterker dan in het uiteindelijke model. Dit verschil duidt erop dat de toegenomen aanwezigheid van katholieken en vrijwilligers onder huishoudens die veel bijdragen, bij niet-religieuze doelen meer dan bij religieuze doelen, het gevolg is van een toename in het aantal verzoeken tot maatschappelijke participatie.

Conclusie en discussie

Uit data van het *Geven in Nederland*-onderzoek in de periode 1997-2009 kan worden opgemaakt dat er in Nederland sprake is van een maatschappelijk midden. In deze periode is het hoogste kwintiel van alle huishoudens verantwoordelijk voor 80% van alle bijdragen die in het onderzoek zijn gemeld. De scheefheid in het aantal uren vrijwilligerswerk is nog iets sterker: het hoogste kwintiel is verantwoordelijk voor 86% van alle uren vrijwilligerswerk in Nederland. De analyses laten zien dat geefgedrag en vrijwilligerswerk in toegenomen mate geconcentreerd zijn binnen dezelfde groep: de na inflatie aangepaste gemiddelde bijdrage door niet-vrijwilligers is gedaald, terwijl de bijdrage door vrijwilligers redelijk stabiel is gebleven.

Tevens laten de analyses zien dat de verschillen tussen religieuze groepen in Nederland in de periode 1997-2009 zijn toegenomen, vooral omdat bijdragen van katholieken en protestanten zijn toegenomen terwijl de bijdragen van niet-religieuzen zijn afgenomen. Tegelijkertijd zijn de verschillen in geefgedrag tussen lager en hoger opgeleiden kleiner geworden, als gevolg van een toegenomen geefgedrag van de lager opgeleiden.

De *compensatiehypothese* wordt door deze resultaten niet bevestigd. In plaats daarvan wordt steun gevonden voor de *concentratiehypothese*. Met de toegenomen secularisatie in Nederland neemt het aantal religieuzen af. Daarnaast stijgt het gemiddelde opleidingsniveau. Met de afgenomen verschillen in geefgedrag en vrijwilligerswerk tussen de opleidingsniveaus en de juist toegenomen verschillen tussen religieuze groepen, wordt de concentratie van activiteiten groter onder religieuze burgers. Deze tendens voorspelt niet veel goeds voor de maatschappelijke participatie in Nederland. Een krimpende groep religieuze burgers vormt de actieve kern van het maatschappelijke midden in Nederland. Omdat vrijwilligersorganisaties afhankelijk zijn van donaties en vrijwilligers, zullen ze dus toegang moeten vinden tot nieuwe groepen aangezien het religieuze gedeelte van de bevolking steeds kleiner wordt.

De groeiende verschillen in het geefgedrag en het doen van vrijwilligerswerk zijn in overeenstemming met de aangetoonde verschillen tussen religieuzen en niet-religieuzen in Vlaanderen (Botterman, Hooghe & Bekkers 2008), en met het groeiend aantal uren vrijwilligerswerk door religieuze personen in Nederland (Van Ingen & Dekker 2011).

De steeds kleinere verschillen tussen de opleidingsniveaus in het doen van vrijwilligerswerk zijn al eerder onderzocht in Nederland voor de periode 1975-2005 (Van Ingen & Dekker 2011). De resultaten in dit artikel laten zien dat de verschillen tussen de opleidingsniveaus in het geefgedrag ook tussen 1997-2009 zijn afgenomen. Deze bevindingen doen denken aan een eerder crossnationaal onderzoek van Gesthuizen, Van der Meer en Scheepers (2008), die vonden dat het onderwijsniveau van een land (dat wil zeggen het aandeel hoger opgeleide burgers) een negatief verband kent met het geven aan goede doelen. Daarnaast gaven ze weer dat in landen met een hoger opleidingsniveau het individuele opleidingsniveau minder sterk is gerelateerd aan zowel lidmaatschappen van verenigingen als aan het geefgedrag van mensen. Dit resultaat is enigszins raadselachtig. Nie, Junn en Stehlik-Barry (1996) betogen dat onderwijsexpansie het belang van opleiding in 'positionele goederen' doet afnemen. Zij noemen vrijwilligerswerk als een voorbeeld van zo'n positioneel goed: vaak is het zo dat er een minimum aantal vrijwilligers nodig is voor het verwezenlijken van publieke goederen. Echter, voor niet-positionele goederen zal het belang van opleiding blijven bestaan. Bovenstaande resultaten suggereren dat het geefgedrag aan goede doelen in Nederland in de periode 1997-2009 als positioneel goed kan worden gezien.

Noten

- 1 Dit artikel is een vertaling (gemaakt door Charlotte Sederel en Joris Kregting van het Kaski) van het artikel *Religion and the Civic Core in the Netherlands* van René Bekkers, nog te verschijnen in: Hustinx, L. & J. von Essen (eds), *Volunteering, Religion, and Social Capital*, Nonprofit and Civil Society Studies, An International Multidisciplinary Series, Springer.
- 2 Musick en Wilson (2008, 27) rapporteren dat 7% van alle Canadezen verantwoordelijk is voor 73% van het vrijwilligerswerk.
- 3 In dit artikel zal ik mij richten op geefgedrag en vrijwilligerswerk als belangrijkste indicatoren van maatschappelijke participatie.
- 4 Veel eerdere studies hebben gezocht naar de oorsprong van de relatie tussen religie, geefgedrag en vrijwilligerswerk. Een algemeen overzicht van de literatuur betreffende

- vrijwilligerswerk wordt gegeven in Musick en Wilson (2008), echter in dit boek staat geen hoofdstuk over religie. Lincoln, Morrissey en Munday (2008) en Bekkers en Wiepking (2011) hebben de literatuur over geefgedrag in kaart gebracht. Hoewel sommige van de hieronder gestelde hypothesen in het verlengde liggen van beide bronnen, zal ik geen aanvullingen doen op de vraag hoe de relatie tussen religie, geefgedrag en vrijwilligerswerk verklaard kan worden.
- 5 Ik heb geen gegevens uit de eerste editie *Geven In Nederland* (1996) gebruikt omdat de gegeven bedragen zoals gerapporteerd in die editie te hoog lijken te zijn. Waar andere gegevensbronnen over het geefgedrag in Nederland (CBF 2009) suggereren dat er sprake is van een continue stijging in de bijdragen sinds de jaren 1990, blijkt uit het eerste onderzoek van *Geven In Nederland* dat deze bijdragen hoger zijn dan de daaropvolgende jaren. Sinds de tweede editie in 1997 zijn de gerapporteerde bijdragen steeds meer in lijn met andere gegevensbronnen.
 - 6 In de enquêtes uit 1997 en 1999 werden als eerste vragen over het huishouden gesteld, gevolgd door vragen over waarden en sociaal demografische gegevens. In 1997 werden vragen over vrijwilligerswerk in een afzonderlijke enquête gesteld, in 1999 werden diezelfde vragen na de vragen over waarden gesteld. Sinds de editie uit 2001 worden de vragen over waarden eerst gesteld, gevolgd door gegevens over het huishouden, het vrijwilligerswerk en als laatste wordt gevraagd naar sociaal-demografische gegevens.
 - 7 In 1999, 2003 en 2009 zijn diverse zeer hoge bedragen gedoneerd. Deze uitschieters zijn uit de data verwijderd.
 - 8 De 'nullen' (mensen die niets hebben bijgedragen of geen vrijwilligerswerk hebben gedaan) zijn tevens opgenomen in de kwintielen. De onderste kwintielen omvatten de niet-gevers en de 60% die geen vrijwilligerswerk doet. Als gevolg hiervan zijn er slechts twee kwintielen (4 en 5) aangemaakt voor het aantal uren vrijwilligerswerk.
 - 9 In 2004 zijn de Nederlandse Hervormde Kerk, de Gereformeerde Kerken in Nederland en de Evangelische-Lutherse Kerk samengevoegd tot één Protestantse Kerk Nederland (PKN). In de daaropvolgende enquêtes werd eerst gevraagd of de respondenten zich beschouwden als lid van de PKN, en of zij eventueel een sterkere band voelden met één van de oorspronkelijke denominaties.
 - 10 De groep 'andere religie' bestaat onder andere uit een zeer klein aantal moslims die geen representatieve steekproef vormen voor alle moslims in Nederland. De ondervertegenwoordiging is een gevolg van de lage niveaus van toegang tot internet binnen deze groep. Betere dekking van deze groep werden in 2008 en 2010 gerealiseerd middels steekproeven met een oververtegenwoordiging van moslims, deze steekproeven zijn echter niet opgenomen in de hier gepresenteerde analyses.
 - 11 De negatieve coëfficiënten voor katholieken in tabel 8 lijken op gespannen voet te staan met tabel 6. De negatieve coëfficiënt is te wijten aan de opname van kerkbezoek in model 1 van tabel 8. In een model zonder kerkbezoek is de coëfficiënt voor katholieken

36,000 (13,185; $p < 0,006$). De negatieve coëfficiënt in model 1 geeft dus aan dat zonder hun kerkbezoek, katholieken minder geld zouden geven dan niet-religieuzen.

Literatuur

- Andreoni, J., W.G. Gale & J.K. Scholz (1996),
Charitable contributions of time and money, Werk document.
- Atkinson, A.B. & A. Brandolini (2001),
 Promise and Pitfalls in the Use of 'Secondary' Data-Sets: Income Inequality in OECD Countries as a Case Study, in: *Journal of Economic Literature*, 39(3), 771-799.
- Bekkers, R. (2007),
 Secularisering en filantropie in de 21e eeuw, in: Kingma, V.
 & M.H.D. van Leeuwen (red.), *Filantropie in Nederland – Voorbeelden uit de periode 1770–2020*, Amsterdam: Aksant, 190-202.
- Bekkers, R. & N.D. de Graaf (2002),
 Verschuivende achtergronden van verenigingsparticipatie, in: *Mens & Maatschappij*, 77(4), 338–360.
- Bekkers, R. & T.N.M. Schuyt (2008),
 And Who is Your Neighbor? Explaining the Effect of Religion on Charitable Giving and Volunteering, in: *Review of Religious Research*, 50(1), 74–96.
- Bekkers, R. & W. Bowman (2009),
 The Relationship Between Confidence in Charitable Organizations and Volunteering Revisited, in: *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, 38(5), 884-897.
- Bekkers, R. & E. Boonstoppel (2010),
Giving in the Netherlands Panel Survey – User Manual, Philanthropic Studies, Amsterdam: VU University Amsterdam.
- Bekkers, R. & E. Boezeman (2011),
 Geven van tijd: vrijwilligerswerk, in: Schuyt, T.N.M., B.M. Gouwenberg & R. Bekkers (red.), *Geven in Nederland 2011: Giften, Sponsoring, Legaten en Vrijwilligerswerk*, Amsterdam: Reed Business, 96-110.
- Bekkers, R. & E. Boonstoppel (2011),
 Geven door huishoudens, in: Schuyt, T.N.M., B.M. Gouwenberg & R. Bekkers (red.), *Geven in Nederland 2011: Giften, Sponsoring, Legaten en Vrijwilligerswerk*, Amsterdam: Reed Business, 31-60.
- Bekkers, R. & P. Wiepking (2011),
 Who Gives? A Literature Review of Predictors of Charitable Giving. Part One: Religion, Education, Age, and Socialisation, in: *Voluntary Sector Review*, 2(3), 337-365.

- Berger, I.E. (2006),
The influence of religion on philanthropy in Canada, in: *Voluntas*, 17, 115–32.
- Boonstoppel, E. & P. Wiepking (2011),
Geven door vermogende Nederlanders, in: Schuyt, T.N.M., B.M. Gouwenberg & R. Bekkers (red.), *Geven in Nederland 2011: Giften, Sponsoring, Legaten en Vrijwilligerswerk*, Amsterdam: Reed Business, 165-185.
- Botterman, S., M. Hooghe & R. Bekkers (2009),
Levensbeschouwing en maatschappelijke participatie: is levensbeschouwing nog steeds een motiverende factor?, in: Pickery, J. (red.), *Vlaanderen gepeild*, Brussel: Studiedienst van de Vlaamse Regering, 7-29.
- Brooks, A. C. (2006),
Who really cares? America's charity divide – who gives, who doesn't, and why it matters, New York, NY: Basic Books.
- Brown, E. & H. Lankford (1992),
Gifts of money and gifts of time: estimating the effects of tax prices and available time, in: *Journal of Public Economics*, 47(3), 321-41.
- Dekker, G. (2006),
Het christelijk godsdienstig en kerkelijk leven, in: Bernts, T., G. Dekkers & J. de Hart (red.), *God in Nederland 1966-2006*, Kampen: Ten Have, 12-75.
- Gesthuizen, M., T van der Meer & P. Scheepers (2008),
Education and Dimensions of Social Capital: Do Educational Effects Differ due to Educational Expansion and Social Security Expenditure?, in: *European Sociological Review*, 24(5), 617-632.
- Havens, J.J., M.A. O'Herlihy & P.G. Schervish (2006),
Charitable Giving: How Much, by Whom, to What and How?, in: Powell, W.W. & R. Steinberg (red.), *The Nonprofit Sector: A Research Handbook* (tweede editie), New Haven/London: Yale University Press, 542-567.
- Ingen, E. van & P. Dekker (2011),
Changes in the Determinants of Volunteering: Participation and Time Investment Between 1975 and 2005 in the Netherlands, in: *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, 40(4), 682-702.
- Hoge, D.R. & F. Yang (1994),
Determinants of religious giving in American denominations: data from two nationwide surveys, in: *Review of Religious Research*, 36(2), 123–48.
- Lincoln, R., C.A. Morrissey & P. Munday (2008),
Religious Giving: A Literature Review. Background study for the Science of Generosity, Notre Dame University: Department of Sociology.
- Musick, M.A. & J. Wilson (2008),
Volunteers: A Social Profile, Bloomington: Indiana University Press.

- Nie, N. H., J. Junn & K. Stehlik-Barry (1996),
Education and democratic citizenship in America, Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Reed, P.B. & L.K. Selbee (2001),
The Civic Core in Canada: Disproportionality in Charitable Giving, Volunteering and Civic Participation, in: *Nonprofit & Voluntary Sector Quarterly*, 30(4), 761-780.
- Rooney, P. M., K. S. Steinberg & P. G. Schervish (2001),
A methodological comparison of giving surveys: Indiana as a test case, in: *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, 30(3), 551-568.
- Rooney, P. M., K. S. Steinberg & P. G. Schervish (2004),
Methodology is destiny: The effect of survey prompts on reported levels of giving and volunteering, in: *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, 33(4), 628-654.
- Ruiter, S. & N.D. de Graaf (2006),
National Context, Religiosity and Volunteering: Results from 53 Countries, in: *American Sociological Review*, 71, 191-210.
- Schuyt, T.N.M., R. Bekkers & J.H. Smit (2010),
The Philanthropy Scale: a Sociological Perspective in Measuring New Forms of Pro Social Behaviour, in: *Social Work & Society*, 8(1), 121-135.
- Smith, D. H. (1975),
Voluntary action and voluntary groups, in: *Annual Review of Sociology*, 1, 247-270.
- Smith, D. H. (1994),
Determinants of voluntary association participation and volunteering: A literature review, in: *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, 23(4), 243-263.

Bijlage

Tabel 1 Beschrijvende statistieken van de kenmerken

Kenmerk	n	Gemiddelde	S.D.	Min.	Max.
Bijgedragen in afgelopen jaar	9.696	0,810	0,392	0	1
Totaal gegeven bijdrage	9.696	220,751	478,853	0	6.843
Religieuze bijdragen	9.696	96,058	334,373	0	6.448
Andere bijdragen	9.696	124,716	266,772	0	5.527
Vrijwilliger in afgelopen 12 mnd.	9.030	0,420	0,493	0	1
Uren vrijwilligerswerk per maand	9.030	6,518	14,158	0	75
Tot. bijdragen bovenste quintiel	9.696	0,211	0,409	0	1
Rel. bijdragen bovenste quintiel	9.696	0,210	0,407	0	1
Andere bijdragen bovenste quintiel	9.696	0,211	0,408	0	1
Uren vrijwilligerswerk (quintielen)	9.030	2,989	1,259	2	5
Geboren na 1970	9.696	0,253	0,435	0	1
Geboren 1960-1970	9.696	0,208	0,406	0	1
Geboren 1950-1960	9.696	0,206	0,404	0	1
Geboren 1940-1950	9.696	0,272	0,445	0	1
Geboren 1930-1940	9.696	0,061	0,240	0	1
Niet-religieus	9.696	0,574	0,495	0	1
Katholiek	9.696	0,196	0,398	0	1
Protestant	9.696	0,132	0,338	0	1
Andere religie	9.696	0,098	0,297	0	1
Lager onderwijs	9.696	0,208	0,406	0	1
Middelbaar onderwijs	9.696	0,345	0,489	0	1
Hoger onderwijs	9.696	0,345	0,475	0	1
Kerkbezoek	9.696	0,714	1,306	0	4
Jaar survey	9.696	0,664	3,942	-6	6
Schaal filantropie*	7.690	3,932	0,581	1	5
Altruïstische waarden*	7.690	3,512	0,563	1	5
Gevraagd als vrijwilliger*	7.690	0,390	0,488	0	1
Aantal verzoeken*	7.690	1,207	1,315	0	5

* Opgenomen vanaf de meting in 2002.

Tabel 2 Gemiddeld gegeven bijdrage per quintiel, 1997-2009

quintiel	1997	1999	2001	2003	2005	2007	2009
eerste	0	0	0	1	1	0	0
tweede	9	13	18	22	24	15	18
derde	40	50	59	69	68	52	57
vierde	126	134	163	171	163	136	144
vijfde	834	719	874	922	892	793	782
gemiddeld	239	217	222	243	234	200	206

Tabel 3 Gemiddeld aantal uren besteed aan vrijwilligerswerk per quintiel, 1997-2009

quintiel	1997	1999	2001	2003	2005	2007	2009
eerste	0	0	0	0	0	0	0
tweede	-	-	-	-	-	-	-
derde	-	-	-	-	-	-	-
vierde	3,46	3,45	7,52	4,28	4,29	3,70	5,51
vijfde	18,61	19,05	36,73	25,11	24,16	26,27	30,74
gemiddeld	10,79	12,23	18,47	14,59	12,62	13,37	15,92

Tabel 4 Aandeel vrijwilligers per quintiel gevers, 1997-2009

quintiel	1997	1999	2001	2003	2005	2007	2009
eerste	29,90	26,23	27,19	30,00	31,90	26,18	28,57
tweede	31,58	31,68	38,10	34,43	38,76	34,08	30,59
derde	31,65	33,33	42,90	41,30	40,79	40,11	38,87
vierde	48,19	35,50	46,13	39,58	41,73	50,14	50,58
vijfde	61,05	50,21	63,64	57,20	61,65	64,89	65,81
gemiddeld	41,84	35,97	43,59	40,68	42,68	43,05	43,20

Tabel 5 Gemiddelde bijdragen aan religie en andere sectoren door vrijwilligers en niet-vrijwilligers, 1997-2009

	1997	1999	2001	2003	2005	2007	2009
Niet-vrijwilligers							
Religie	89	103	107	108	106	81	85
Anders	62	48	50	67	45	36	30
Totaal	150	152	157	174	152	108	115
Vrijwilligers							
Religie	183	192	164	159	183	140	140
Anders	168	140	143	185	161	180	186
Totaal	351	333	307	344	344	320	326

Tabel 6 Gemiddelde bijdrage per religieuze denominatie, 1997-2009

	1997	1999	2001	2003	2005	2007	2009
Alle sectoren							
niet-religieus	138	144	115	121	123	100	106
katholiek	121	174	223	171	198	181	188
hervormd	401	383	509	376	460	438	537
gereformeerd	678	498	808	842	816	764	601
andere religie	803	845	743	868	773	698	870
alle sectoren totaal	239	217	222	243	234	200	206
Religie							
niet-religieus	7	7	11	8	8	4	10
katholiek	47	61	85	72	69	67	68
hervormd	228	183	272	193	261	287	367
gereformeerd	455	289	557	630	584	586	451
andere religie	637	519	641	484	580	730	584
Religie totaal	103	81	91	115	95	92	97
Andere sectoren							
niet-religieus	131	119	104	113	115	96	95
katholiek	74	113	139	99	129	113	122
hervormd	173	200	237	185	199	150	170
gereformeerd	223	210	251	212	232	178	149
andere religie	525	637	519	641	484	580	730
andere sectoren totaal	136	135	132	129	139	107	109

Tabel 7 Logistische regressie van geefgedrag per huishouden

	Model 1	Model 2	Model 3
Geboren 1960-1970	1,340***	1,319***	1,318***
Geboren 1950-1960	1,223**	1,197**	1,197**
Geboren 1940-1950	1,022	1,008	1,008
Geboren 1930-1940	1,004	0,997	0,996
Geboren voor 1930	1,028	1,035	1,031
Katholiek	1,403***	1,438***	1,438***
Protestant	1,757***	1,750***	1,751***
Andere religie	0,987	0,966	0,968
Middelbaar onderwijs	1,166**	1,191***	1,191***
Hoger onderwijs	1,618***	1,673***	1,673***
Kerkbezoek	1,180***	1,183***	1,182***
Jaar survey – 2003	1,058***	1,116***	1,116***
Geboren 1930-1940 * jaar survey		1,014	1,014
Katholiek * jaar survey		1,035*	1,038*
Protestant * jaar survey		0,981	0,985
Andere religie * jaar survey		1,007	1,015
Middelbaar onderwijs * jaar survey		0,915***	0,915***
Hoger onderwijs * jaar survey		0,917***	0,916***
Kerkbezoek * jaar survey			0,997
n	9.696	9.696	9.696

* Significant bij 10%. ** Significant bij 5%. *** Significant bij 1%.

Tabel 8 OLS regressie van hoogte bijdragen (alleen onder gevers)

	Model 1	Model 2	Model 3
Geboren 1960-1970	54,118***	52,109***	52,435***
Geboren 1950-1960	103,661***	101,433***	101,506***
Geboren 1940-1950	121,928***	119,722***	120,183***
Geboren 1930-1940	185,715***	182,896***	183,303***
Geboren voor 1930	306,835***	312,498***	315,507***
Katholiek	-108,735***	-113,502***	-111,432***
Protestant	216,160***	213,026***	214,954***
Andere religie	434,676***	425,650***	427,816***
Middelbaar onderwijs	51,067***	70,514***	70,869***
Hoger onderwijs	160,219***	184,202***	184,531***
Kerkbezoek	124,693***	125,113***	124,428***
Jaar survey – 2003	3,730***	13,885***	13,717***
Geboren 1930-1940 * jaar survey		1,457	1,122
Katholiek * jaar survey		10,190***	7,364**
Protestant * jaar survey		7,247**	3,029
Andere religie * jaar survey		5,135	-1,242
Middelbaar onderwijs * jaar survey		-17,112***	16,984***
Hoger onderwijs * jaar survey		-20,639***	-20,667***
Kerkbezoek * jaar survey			2,312*
Constant	-27,041*	-41,166***	-41,590***
n	7.857	7.857	7.857

* Significant bij 10%. ** Significant bij 5%. *** Significant bij 1%.

Tabel 9 Logistische regressie van vrijwilligerswerk

	Model 1	Model 2	Model 3
Geboren 1960-1970	1,418***	1,409***	1,411***
Geboren 1950-1960	1,349***	1,329***	1,330***
Geboren 1940-1950	1,591***	1,563***	1,566***
Geboren 1930-1940	1,841***	1,800***	1,807***
Geboren voor 1930	0,857	0,848	0,866
Katholiek	1,142**	1,120*	1,146**
Protestant	1,723***	1,664***	1,709***
Andere religie	1,691***	1,801***	1,863***
Middelbaar onderwijs	1,190***	1,247***	1,245***
Hoger onderwijs	1,613***	1,699***	1,695***
Kerkbezoek	1,333***	1,339***	1,326***
Jaar survey – 2003	1,031***	1,047***	1,045***
Geboren 1930-1940 * jaar survey		1,018	1,017
Katholiek * jaar survey		1,019	0,999
Protestant * jaar survey		1,054***	1,025
Andere religie * jaar survey		0,961	0,918**
Middelbaar onderwijs * jaar survey		0,956***	0,958***
Hoger onderwijs * jaar survey		0,961**	0,963**
Kerkbezoek * jaar survey			1,017***
n	9.030	9.030	9.030

* Significant bij 10%. ** Significant bij 5%. *** Significant bij 1%.

Tabel 10 OLS regressie van aantal uren vrijwilligerswerk (alleen onder vrijwilligers)

	Model 1	Model 2	Model 3
Geboren 1960-1970	1,821**	1,803**	1,826**
Geboren 1950-1960	3,522***	3,492***	3,494***
Geboren 1940-1950	7,629***	7,528***	7,558***
Geboren 1930-1940	9,323***	9,242***	9,245***
Geboren voor 1930	3,944***	3,895***	4,005***
Katholiek	-0,381	-0,558	-0,315
Protestant	-3,187***	-3,224***	-2,927***
Andere religie	-0,480	-0,589	-0,198
Middelbaar onderwijs	0,307	0,099	0,073
Hoger onderwijs	0,612	0,643	0,615
Kerkbezoek	0,601**	0,615**	0,493*
Jaar survey – 2003	0,121	0,036	0,013
Geboren 1930-1940 * jaar survey		0,032	0,025
Katholiek * jaar survey		0,130	-0,050
Protestant * jaar survey		0,006	-0,257
Andere religie * jaar survey		0,046	-0,318
Middelbaar onderwijs * jaar survey		0,170	0,189
Hoger onderwijs * jaar survey		-0,056	-0,045
Kerkbezoek * jaar survey			0,119
Constant	10,399***	10,591***	10,615***
n	3.795	3.795	3.795

* Significant bij 10%. ** Significant bij 5%. *** Significant bij 1%.

Tabel 11 OLS regressie van hoogte bijdrage (alleen onder gevers, n=5.983)

	Model 1	Model 2	Model 3	Model 4	Model 5	Model 6	Model 7
Geboren 1960-1970	0,339***	0,471***	0,323***	0,324***	0,289***	0,255***	0,257***
Geboren 1950-1960	0,426***	0,704***	0,443***	0,447***	0,356***	0,327***	0,328***
Geboren 1940-1950	0,594***	0,773***	0,621***	0,645***	0,560***	0,520***	0,531***
Geboren 1930-1940	0,676***	1,137***	0,688***	0,715***	0,601***	0,545***	0,554***
Geboren voor 1930	1,085***	-0,036	1,182***	1,179***	1,065***	1,012***	1,017***
Katholiek	0,163**	0,905***	-0,072	-0,063	-0,097	-0,100	-0,098
Protestant	1,048***	0,341	0,813***	0,841***	0,744***	0,671***	0,688***
Andere religie	0,673***	0,757***	0,235	0,265	0,164	0,119	0,130
Middelbaar onderwijs	-0,048	1,462***	0,702***	0,707***	0,585***	0,544***	0,554***
Hoger onderwijs	0,520***	0,377***	1,379***	1,393***	1,278***	1,227***	1,237***
Kerkbezoek	0,401***	0,142***	0,345***	0,359***	0,309***	0,270***	0,281***
Jaar survey – 2003	-0,011	0,471***	0,131***	0,111***	0,106***	0,097***	0,085***
Geb. 1930-1940 * jaar survey		-0,021	-0,019	-0,026	-0,026	-0,026	-0,028
Katholiek * jaar survey		0,075**	0,079**	0,077**	0,066**	0,059*	0,058*
Protestant * jaar survey		0,050	0,051	0,043	0,033	0,029	0,024
Andere religie * jaar survey		0,102	0,117*	0,111*	0,103*	0,113*	0,112*
Middelbaar onderwijs * jaar survey		-0,231***	-0,220***	-0,219***	-0,196***	-0,192***	-0,194***
Hoger onderwijs * jaar survey		-0,260***	-0,251***	-0,255***	-0,242***	-0,234***	-0,236***
Kerkbezoek * jaar survey		0,003	-0,001	-0,006	-0,007	-0,005	-0,009
Vrijwilligerswerk			0,612***	0,389***	0,235**	0,117	0,159
Vrijw.werk * jaar survey				0,067***	0,059**	0,059**	0,046**
Schaal filantropie					0,384***	0,357***	0,357***
Altruïstische waarden					0,628***	0,581***	0,582***
Gevraagd als vrijwilliger						0,108*	0,058
Aantal verzoeken						0,214***	0,161***
Verzoeken * jaar survey							0,015*
Constant	2,211***	2,211***	2,097***	2,157***	-1,304***	-1,159***	-1,126***
Adjusted R Square	0,17	0,17	0,19	0,19	0,23	0,25	0,25

* Significant bij 10%. ** Significant bij 5%. *** Significant bij 1%.

Tabel 12 OLS regressie van hoogte bijdrage aan andere sectoren dan religie (alleen onder gevers, n=5.983)

	Model 1	Model 4	Model 7
Geboren 1960-1970	0,349***	0,335***	0,265***
Geboren 1950-1960	0,511***	0,527***	0,401***
Geboren 1940-1950	0,587***	0,683***	0,563***
Geboren 1930-1940	0,629***	0,713***	0,546***
Geboren voor 1930	1,022***	1,102***	0,932***
Katholiek	-0,063	-0,259**	-0,296**
Protestant	0,283***	0,098	-0,064
Andere religie	-0,071	-0,211	-0,354
Middelbaar onderwijs	-0,025	0,684***	0,522***
Hoger onderwijs	0,554***	1,469***	1,304***
Kerkbezoek	0,184***	0,162***	0,081*
Jaar survey – 2003	-0,026**	0,114***	0,085***
Geboren 1930-1940 * jaar survey		-0,040	-0,042
Katholiek * jaar survey		0,069**	0,049
Protestant * jaar survey		0,020	0,024
Andere religie * jaar survey		0,041	0,041
Middelbaar onderwijs * jaar survey		-0,204***	-0,177***
Hoger onderwijs * jaar survey		-0,266***	-0,246***
Kerkbezoek * jaar survey		-0,012	-0,015
Vrijwilligerswerk		0,375***	0,132
Vrijw.werk * jaar survey		0,054**	0,031
Schaal filantropie			0,357***
Altruïstische waarden			0,643***
Gevraagd als vrijwilliger			0,057
Aantal verzoeken			0,165***
Verzoeken * jaar survey			0,018**
Constant	2,764***	2,081***	-1,400***
Adjusted R Square	0,05	0,09	0,16

* Significant bij 10%. ** Significant bij 5%. *** Significant bij 1%.

Seculariseren de achterbannen van de confessionele partijen mee?

Veranderingen in het gedachtegoed van de aanhang van politieke partijen in Nederland in de periode van 1979 tot 2012

Ruben Konig*

Summary

Over de last three decades, Dutch society has shown a trend towards increasing individualization. Thus the question arises, whether this is also true for the constituency of Dutch political parties. A question that is especially interesting with respect to religious political parties, because secularization is an integral part of individualization. With joint correspondence analysis, based on seven national surveys between 1979 and 2012, we could show that the constituencies of the religious political parties have all gone through a process of individualization, and thus secularization. This process has made the Christian Democrats (CDA) lose their Christian appeal among voters to a large extent, but the smaller Christian parties (Christen Unie and SGP) still have a Christian backing.

Inleiding en onderzoeksvraag

De jaren zestig en zeventig staan erom bekend in Nederland; een heuse culturele revolutie. Het was een tijd van enorme sociale, culturele en religieuze veranderingen. De kerken liepen leeg, traditionele opvattingen werden bij het grof vuil gezet en de vanzelfsprekendheid van bestaande instituties erodeerde. De zuilen, die het land decennia lang verdeeld hadden in een aantal parallelle subculturele groepen, stortten in. De samenleving brak open en de spreekwoordelijke spruitjeslucht verwaaide (Andeweg 1999; Andeweg & Irwin 2009; Bax 1988; Dekker & Ester 1990; 1996; Dekker & De Hart 2006; Dekker, De Hart & Van den Berg 2004; Dekker, De Hart & Peters 1997; Ellemers 1979; 1984; Felling 2004; Lijphart 1975; Sociaal en Cultureel Planbureau [SCP] 1998; Wintle 2000).

* Ruben Konig is verbonden aan de Faculteit Sociale Wetenschappen (Communicatiewetenschap) Radboud Universiteit Nijmegen.

Politiek bleef dat natuurlijk niet zonder gevolgen. Ten tijde van de verzuiling konden de politieke partijen, die gelieerd waren aan de zuilen, rekenen op het merendeel van de stemmen van de leden van hun zuil. Was je socialist, dan stemde je op de PvdA, was je katholiek, dan stemde je op de KVP en was je protestant, dan had je keuze uit verschillende protestantse partijen. De teloorgang van de zuilen maakte aan dit automatisme een einde (Andeweg & Irwin 2009; Bax 1988; Ellemers 1979; 1984; Lijphart 1975; Luther & Deschouwer 1999; Wintle 2000). De traditionele partijen zagen daardoor hun aanhang slinken en er ontstonden allerlei nieuwe partijen, zoals D'66, DS'70, PPR en EVP.

Na de grote veranderingen van de jaren zestig en zeventig kwam Nederland volgens het SCP (1998; 2004) wat betreft sociaal culturele veranderingen weer in wat rustiger vaarwater terecht. Maar dat betekende niet dat de storm helemaal was gaan liggen. Felling (2004) rapporteert bijvoorbeeld over een gestaag doorzettende individualisering tussen 1979 en 2000. Dus ook na de jaren zestig en zeventig werd de binding van mensen aan instituties zoals kerken, vakbonden en politieke partijen steeds minder. Ook na die tijd nog onderschreven mensen in steeds mindere mate de traditionele ideeën van hun ouders en grootouders. Bovendien zette de trend zich voort, dat het leven van mensen steeds minder geleefd werd vanuit een overkoepelende ideologie die consequenties had voor bijna alle aspecten van hun dagelijks leven. Met andere woorden, ook na de jaren zestig en zeventig was er een proces waarneembaar van de-institutionalisering, de-traditionalisering en fragmentering, waardoor mensen steeds autonomer in de samenleving kwamen te staan (Felling 2004).

Ontkerkelijking is – net zoals de steeds minder wordende binding die mensen voelen met andere instituties uit het maatschappelijk middenveld, zoals politieke partijen – een integraal onderdeel van dat proces van individualisering. De vraag is nu, wat dit voor gevolgen heeft gehad voor de Nederlandse politieke partijen – en dan met name voor de confessionele partijen, die logischerwijs te lijden hebben gehad onder de steeds verdergaande ontkerkelijking (vgl. Te Grotenhuis, Eisinga, Van der Meer & Pelzer 2012). Iemands stem hangt voor de meeste mensen in ieder geval niet meer af van het huis waarin hun wieg heeft gestaan. De verzuiling is definitief voorbij, dat is een voldongen feit. Waar we echter nog niet zo goed zicht op hebben, is hoe de achterbannen van de politieke partijen onder invloed van al het individualiseringsgeweld van de afgelopen decennia wat betreft hun denkbeelden zijn veranderd. Het proces van secularisering en individualisering hoeft namelijk niet voor alle mensen in hetzelfde tempo te zijn verlopen. Het is zelfs

denkbaar dat delen van de populatie helemaal niet (verder) zijn gesecculariseerd, of misschien zelfs wel weer religieuzer zijn geworden.

Daarom onderzoeken we in deze studie:

- op welke manier de Nederlandse samenleving sociaal-cultureel is veranderd tussen 1979 en 2012 en
- of de achterbannen van de politieke partijen op vergelijkbare wijze zijn mee veranderd.

Vooraf voor de confessionele partijen zouden we kunnen hopen dat de achterbannen van de politieke partijen hun eigen koers zijn blijven varen en dat ze niet met de rest van de samenleving mee zijn gesecculariseerd. In dat geval kunnen die partijen namelijk probleemloos een christelijk geïnspireerde politiek blijven voeren – zolang hun achterbannen niet te klein worden natuurlijk. Lopen hun achterbannen echter in de pas qua secularisering, dan dreigt hun christelijke signatuur averij op te gaan lopen en is het de vraag in hoeverre ze bereid zijn water bij de ideologische wijn te doen.

Bij dit onderzoek verwachten we uiteraard dat we het proces van individualisering zullen kunnen herkennen. Al was het maar omdat we dezelfde data gebruiken als waarop Felling (2004) zijn analyses over de periode 1979–2000 heeft gedaan. We kunnen echter ook nagaan of het individualiseringsproces zich ook na 2000 nog heeft voortgezet. Bovendien kunnen we het onderzoek van Felling aanvullen, door te kijken in hoeverre de achterbannen van de verschillende politieke partijen tussen 1979 en 2012 zijn geïndividualiseerd.

De gegevens

Voor deze studie maken we gebruik van de gegevens van het longitudinale onderzoeksproject *Sociale en Culturele Ontwikkelingen in Nederland [SOCON]*. Sociologen uit Nijmegen hebben tussen 1979 en 2012 grofweg iedere vijf jaar een nationaal survey gehouden waarbij mensen door getrainde interviewers aan de hand van mondelinge en schriftelijke vragenlijsten werden ondervraagd over tal van onderwerpen, waaronder hun waarden en religiositeit (Eisinga et al. 1992; 1999; 2002; Eisinga, Kraaykamp et al. 2012; Eisinga, Need et al. 2012). Een van de vragen die daarbij in elk onderzoek werd gesteld, is op welke landelijke politieke partij men zou stemmen als er op het moment van ondervraging Tweede Kamerverkiezingen zouden worden gehouden. Daarmee zijn deze data geschikt om de achterbannen van de Nederlandse politieke partijen over de tijd heen sociaal-cultureel te karakteriseren.

De steekproeven van de onderzoeken die werden uitgevoerd in de winter van 1979/80, 1985/86, 1990/91, 1995/96 en 2000/01 waren tweetraps gestratificeerde aselechte steekproeven uit de bevolkingsregisters van gemeenten. Naar rato van hun omvang en verdeeld over Nederland werden gemeenten op basis van toeval gekozen om vervolgens een aselechte steekproef te trekken uit hun bevolkingsregister. De omvang van die steekproeven was zo gekozen dat de totale steekproef representatief zou moeten zijn voor de Nederlandse bevolking wat betreft regio en landelijk- of stedelijkheid van de woonplaats (Eisinga et al. 1992; 1999; 2002). In 2005/06 en 2011/12 werd er door een dochterbedrijf van de post een steekproef getrokken uit alle adressen van huishoudens in Nederland, waarbinnen vervolgens steeds gevraagd werd om de medewerking van de volwassene die als laatste jarig was geweest (Eisinga, Kraaykamp et al. 2012; Eisinga, Need et al. 2012). De medewerkingsgraad van de zeven onderzoeken varieerde tussen 44 en 58 procent en de omvang van de daarmee gerealiseerde steekproeven varieerde tussen de 994 en 3003 ondervraagden. Wat betreft de representativiteit naar leeftijd, geslacht en burgerlijke staat bleken er in elk onderzoek lichte afwijkingen te bestaan ten opzichte van de bevolkingsgegevens uit de betreffende jaren. Desondanks kunnen we aannemen, dat de samenhangen tussen variabelen zoals die in de databestanden voorkomen, een voldoende afspiegeling vormen van de samenhangen zoals die ook in de bevolking voorkwamen op het moment van het onderzoek. Voor verdere informatie over de gebruikte data, kunnen Eisinga et al. (1992; 1999; 2002), Eisinga, Kraaykamp, et al. (2012); Eisinga, Need et al. (2012) en Felling et al. (1986, 1987) worden geraadpleegd.

Om de veranderingen in de achterbannen van de politieke partijen te kunnen bestuderen, maken we gebruik van de hierboven al genoemde vraag naar de stemintentie bij Tweede Kamerverkiezingen. We nemen in onze analyse echter alleen de aanhangers van partijen mee waarvan er minimaal tien in het betreffende onderzoek werden aangetroffen.¹ Als er van een partij minder aanhangers in het onderzoek vertegenwoordigd waren, hebben we eerst gekeken of de aanhangers van verschillende partijen kunnen worden samengevoegd; bijvoorbeeld omdat die partijen in een later stadium zijn samengegaan, of omdat het gebruikelijk is om die partijen onder één noemer te scharen. Als het niet mogelijk is om de aanhang van kleine partijen samen te voegen voor een onderzoek, nemen we de aanhang van die partijen niet mee in de analyse. Dat doen we om te voorkomen dat de hele aanhang van een kleine politieke partij door ons wordt gekarakteriseerd op basis van een erg klein aantal aanhangers; aanhangers die op basis van toeval erg atypisch geweest zouden kunnen zijn. Deze procedure resulteert in een sociaal-culturele karakterisering

van de achterbannen van de partijen die we in tabel 1 zien, met de procentuele omvang van hun aanhang door de jaren heen.

Tabel 1 Politieke partijen en de omvang van hun aanhang door de jaren heen

	1979	1985	1990	1995	2000	2005	2011
CDA	32,2%	27,6%	32,4%	19,0%	18,3%	17,6%	11,8%
Klein Christelijk	3,5%	3,8%	3,0%	4,7%	5,9%	5,6%	6,7%
SGP	1,9%	1,5%	1,2%	1,6%	1,8%		
Christen Unie	1,6%	2,3%	1,8%	3,1%	4,1%		
GPV		1,1%	0,8%	1,4%	1,4%		
RPF		1,2%	1,0%	1,7%	2,7%		
Groen Links	6,8%	5,3%	7,6%	6,8%	13,5%	8,0%	8,4%
PPR	2,4%	2,2%					
EVP		0,7%					
PSP	2,3%	2,4%					
CPN	2,1%	1,0%					
VVD	15,5%	22,3%	13,4%	26,0%	22,7%	15,8%	22,3%
D'66	13,9%	5,5%	19,9%	18,3%	9,8%	5,3%	13,9%
PvdA	27,9%	34,5%	23,0%	22,9%	23,3%	30,5%	12,6%
SP				2,3%	6,4%	11,8%	14,2%
Partij voor de Dieren							2,5%
PVV						2,2%	7,6%
LPF						1,4%	
Peter R. de Vries						1,8%	
Centrum Democraten			0,8%				
Totaal	791	2.167	1.820	1.521	704	1.034	669

Noot: Een grijs percentage is het totaal voor de partijen die samen onder die noemer vallen, of die later samen zijn gegaan onder die naam.

De aanhangers van de politieke partijen in tabel 1 en de rest van de Nederlandse bevolking kunnen we karakteriseren aan de hand van vragen over waarden en religiositeit die in alle zeven onderzoeken zijn gesteld. Die vragen zullen we nu de revue laten passeren en daarbij steeds aangeven wat we er mee denken te meten. Daarna pas gaan we in op hoe we de gegevens analyseren.

Als eerste is er in de zeven SOCON onderzoeken gevraagd of mensen zichzelf als lid van een kerk of geloofsgemeenschap beschouwden en van welke dan. De manier waarop daar door de tijd heen naar is gevraagd, varieert licht, doordat er in de eerste onderzoeken nog geen rekening werd gehouden met niet-christelijke religies en doordat de protestantse kerken gedeeltelijk samen op weg zijn gegaan in de PKN. Daardoor zijn er kleine ongerijmdheden in de meting van kerkgenootschap ontstaan die we voor lief moeten nemen. Lutheranen werden bijvoorbeeld in de eerste onderzoeken nog geboekstaafd

als ‘anders christelijk’ terwijl ze vanaf het onderzoek van 2005² bij de ‘protestanten’ zijn gerekend. Daarnaast zijn de niet-christenen een samenraapsel van de leden van niet-christelijke geloofsgemeenschappen en onkerkelijken. Voor de eerste onderzoeken kunnen we niet nagaan hoe groot het aandeel onkerkelijken onder de niet-christenen is, maar in de onderzoeken van 1995 en later blijkt dit steeds meer dan 95% te zijn. We gaan er daarom vanuit dat we in ons onderzoek ‘niet-christelijk’ gelijk kunnen stellen aan ‘onkerkelijk’, zonder dat we de werkelijkheid daarmee al te veel geweld aan doen. Het aantal leden van de verschillende kerken of geloofsgemeenschappen over de jaren heen, kunnen we volgen in tabel 2.

Tabel 2 Kerken en geloofsgemeenschappen en hun omvang door de jaren heen

	1979	1985	1990	1995	2000	2005	2011
Katholiek	31,2%	30,7%	24,8%	22,9%	24,4%	21,0%	15,4%
Protestant	28,0%	23,5%	20,1%	17,7%	16,1%	17,1%	15,5%
Anders christelijk	2,1%	2,4%	2,4%	3,2%	3,0%	3,7%	3,6%
Niet-christelijk	38,6%	43,4%	52,7%	56,3%	56,5%	58,2%	65,5%
Totaal	791	2.167	1.820	1.521	704	1.034	669

Religiositeit bestaat niet alleen uit het lid zijn van een kerk of geloofsgemeenschap. Er horen ook overtuigingen bij. Die overtuigingen meten we aan de hand van stellingen waarvan de ondervraagden konden aangeven in hoeverre ze het er mee eens of oneens waren. Links in tabel 3 zien we deze uitspraken weergegeven. Uit een factoranalyse blijkt dat we met deze stellingen feitelijk vier soorten overtuigingen meten; (1) overtuigingen die horen bij een christelijke wereld- en levensbeschouwing, (2) de overtuiging dat het leven geen betekenis heeft, (3) overtuigingen die horen bij een binnenwereldlijke betekenisverlening aan het leven en (4) de overtuiging dat verdriet, lijden en de dood geen betekenis hebben³ (zie factorladingen in tabel 3). Daarom combineren we de antwoorden op de stellingen voor iedere ondervraagde tot een maat voor ieder van deze vier soorten overtuigingen.⁴

Tabel 3 Factoranalyse wereld- en levensbeschouwing (N = 8.279)

	factorladingen			
<i>Christelijke wereld- en levensbeschouwing:</i>				
Pas als je geloof in God heeft de dood betekenis.	0,81	0,01	-0,04	-0,10
Leed en lijden krijgen voor mij pas betekenis als je geloof in God.	0,80	0,02	-0,04	0,01
Het leven heeft voor mij alleen maar betekenis omdat er een God bestaat.	0,75	0,01	-0,16	0,03
Er is een God, die God voor ons wil zijn.	0,70	-0,09	-0,08	0,13
Er bestaat een God die zich met ieder mens persoonlijk bezig houdt.	0,67	-0,09	-0,10	0,15
Je kunt tijdens een ziekte veel pijn verdragen als je geloof in God.	0,59	-0,02	0,01	0,05
<i>Ontkenning dat het leven betekenis heeft:</i>				
Volgens mij dient het leven nergens toe.	-0,06	0,79	-0,03	-0,00
Het leven heeft volgens mij weinig zin.	0,02	0,64	-0,04	-0,02
<i>Binnenwereldlijke betekenisverlening aan het leven:</i>				
Voor mij is de zin van het leven, dat je er het beste van probeert te maken.	0,05	-0,07	0,64	-0,04
Het leven heeft alleen zin als je die er zelf aan geeft.	-0,06	-0,04	0,57	-0,04
Ons leven wordt uiteindelijk bepaald door de wetten der natuur.	-0,19	0,07	0,54	-0,05
Het leven is slechts een evolutieproces.	-0,23	0,12	0,54	-0,02
<i>Ontkenning dat verdriet, lijden en de dood betekenis hebben:</i>				
Na de dood is alles definitief afgelopen.	-0,09	-0,00	0,04	-0,77
De dood is de doorgang naar een ander leven.	0,33	0,08	0,11	0,72
Het leven heeft zin omdat er na de dood nog iets komt.	0,45	0,08	0,11	0,56
Het leed dat mensen overkomt, heeft geen enkele bedoeling.	0,03	0,09	0,13	-0,51
Voor mij heeft de dood geen enkele betekenis.	0,02	0,13	0,08	-0,50
Het lijden is er, maar het heeft geen enkele zin.	0,13	0,09	0,19	-0,47

Noot: De door de vier factoren verklaarde variantie is 53,8%.

Een laatste aspect van religiositeit is de saillantie van de wereld- en levensbeschouwing voor het alledaagse leven. Die meten we aan de hand van drie uitspraken, waar de ondervraagden van konden aangeven in hoeverre ze het er mee eens of oneens waren. Die uitspraken zijn de volgende: "Mijn geloofsovertuiging heeft veel invloed in mijn leven van alledag." "Als ik belangrijke beslissingen moet nemen, speelt mijn geloofsovertuiging daarbij een grote rol." "Mijn geloofsovertuiging heeft veel invloed op mijn politieke opvattingen." Wanneer een ondervraagde geen lid was van een kerk of geloofsgemeenschap, dan werd het woord 'geloofsovertuiging' in deze uitspraken vervangen door het woord 'levensbeschouwing'. De antwoorden die de ondervraagden

gaven, worden gecombineerd tot een maat voor de saillantie van de wereld- en levensbeschouwing van de ondervraagden.⁵

Naast religiositeit meten we ook een aantal waarden, die mensen in verschillende mate kunnen onderschrijven. De waarden waarvan werd gevraagd of de ondervraagden die op dat moment belangrijk vonden in hun leven, zien we links in tabel 4. Uit de factoranalyse die we ook in tabel 4 gerapporteerd zien, blijkt dat er vier clusters van waarden onderscheiden kunnen worden; (1) economische burgerlijkheid, (2) familiale burgerlijkheid, (3) hedonisme en (4) maatschappijkritische waarden. De antwoorden van de ondervraagden worden daarom gecombineerd tot een maat voor het belang dat door de ondervraagden werd gehecht aan ieder van deze vier clusters van waarden.⁶

Tabel 4 Factoranalyse van waarden (N = 11.277)

	factorladingen			
<i>Economische burgerlijkheid:</i>				
Het financieel goed hebben.	0,63	0,03	-0,06	0,10
Vooruitkomen in je leven.	0,58	-0,05	-0,09	0,04
Maatschappelijke zekerheid.	0,54	0,10	0,04	-0,11
Je beroep uitoefenen.	0,44	-0,00	0,04	-0,06
<i>Familiale burgerlijkheid:</i>				
Kinderen hebben en opvoeden.	-0,06	0,77	-0,05	-0,05
Leven voor je gezin.	0,07	0,70	-0,08	-0,03
Getrouwd zijn.	0,04	0,62	0,08	0,07
<i>Hedonisme:</i>				
Plezier maken.	0,05	-0,00	-0,75	-0,02
Van het leven genieten.	-0,01	0,03	-0,72	-0,02
<i>Maatschappijkritische waarden:</i>				
Grotere gelijkheid in de maatschappij bevorderen.	-0,04	-0,01	-0,03	-0,78
Meewerken aan het verminderen van bestaande inkomensverschillen.	-0,03	0,07	0,05	-0,70
Het doorbreken van bestaande machtsverhoudingen.	0,02	-0,06	-0,04	-0,58
Je inzetten voor een samenleving, waarin iedereen kan meebeslissen.	0,08	0,00	-0,03	-0,57

Noot: De door de vier factoren verklaarde variantie is 44,4%.

Als laatste meten we in hoeverre de ondervraagden conservatief waren of niet. Daarbij maken we onderscheid tussen aspecten van economisch conservatisme en cultureel conservatisme. Economisch conservatisme meten we aan de hand van (1) weerstand tegen inkomens- en statusnivellering en (2) weerstand tegen een hardere vakbondspolitiek. Om weerstand bij de ondervraagden tegen inkomens- en statusnivellering te meten werden twee vragen gesteld: "Wenst u dat de verschillen tussen hoge en lage inkomens groter worden, of

kleiner, of wenst u dat ze hetzelfde blijven?” “Bent u er voor of er tegen, dat de overheid ingrijpende maatregelen neemt om de verschillen in inkomens te verkleinen?” Daarnaast werden ook twee stellingen voorgelegd, waarvan de ondervraagden konden aangeven in hoeverre ze het er mee eens of oneens waren: “Arbeiders moeten steeds strijden voor een gelijkwaardige positie in de maatschappij.” “De standsverschillen zouden kleiner moeten zijn dan nu.” De antwoorden bij deze vragen en stellingen combineren we tot een maat voor weerstand tegen inkomens- en statusnivellering.⁷ Om weerstand tegen een hardere vakbondspolitiek te meten zijn twee stellingen aan de ondervraagden voorgelegd, met de vraag in hoeverre ze het hier mee eens of oneens waren: “De vakbonden moeten een veel hardere politiek voeren willen zij de belangen van de werknemers werkelijk kunnen behartigen.” “De vakbonden moeten hun leden adviseren op bepaalde partijen te stemmen die de belangen van de werknemers het best behartigen.” De antwoorden bij deze twee stellingen combineren we tot een maat voor weerstand tegen een hardere vakbondspolitiek.⁸

Tabel 5 Factoranalyse van een traditioneel beeld van de vrouw (N =11.426)

	factorladingen
Het is onnatuurlijk als vrouwen in een bedrijf leiding uitoefenen over mannen.	0,69
Voor een meisje is het eigenlijk toch niet zo belangrijk als voor een jongen om een goede schoolopleiding te krijgen.	0,67
Jongens kun je nu eenmaal in het algemeen wat vrijer opvoeden dan meisjes.	0,56
Een vrouw is geschikter om kleine kinderen op te voeden dan een man.	0,48

Noot: De door de factor verklaarde variantie is 37,0%.

Cultureel conservatisme meten we aan de hand van (1) een traditioneel beeld van de vrouw, (2) het voorstander zijn van inperking van burgerlijke vrijheden en (3) weerstand tegen ingrepen in kwesties van leven en dood. Links in tabel 5 zien we de uitspraken, waarmee een traditioneel beeld van de vrouw wordt gemeten. De ondervraagden konden bij ieder van deze uitspraken aangeven in hoeverre ze het er mee eens of oneens waren. Uit de factoranalyse in tabel 5 blijkt dat de uitspraken samen inderdaad dit ene concept meten. Daarom combineren we de antwoorden bij deze uitspraken tot een maat voor een traditioneel beeld van de vrouw.⁹ Het voorstander zijn van inperking van burgerlijke vrijheden meten we aan de hand van de vragen of iedereen vrij moet zijn om “in het openbaar te zeggen wat men wil,” “in het openbaar te schrijven wat men wil,” “voor of tegen iets te demonstreren,” “openlijke kritiek te leveren op

het koningshuis” en “gebouwen te bezetten (bijvoorbeeld scholen, bedrijven of universiteiten) om gerechtvaardigde eisen kracht bij te zetten.” Hoe meer een ondervraagde aangaf dat dergelijke vrijheden ingeperkt moeten worden, hoe hoger zijn of haar score op de maat voor dit concept is.¹⁰ Weerstand tegen ingrepen in kwesties van leven en dood, tenslotte, wordt gemeten aan de hand van vijf vragen: “Een echtpaar wil bewust geen kinderen terwijl er medisch geen enkel bezwaar is. Kunt u een dergelijk standpunt billijken of vindt u dat onaanvaardbaar?” “Zijn er volgens u omstandigheden waaronder abortus (d.i. het opzettelijk onderbreken van een zwangerschap) moet worden toegestaan?” “Moet het volgens u mogelijk zijn, dat een vrouw zonder meer abortus kan laten uitvoeren als zij dat wenst?” “Stel dat een dokter iemand op diens eigen verzoek uit zijn lijden kan helpen door het geven van een spuitje. Moet hij dat volgens u doen of moet hij dat volgens u niet doen?” “Vindt u dat mensen het recht moeten hebben om zichzelf te doden als ze dat willen, of vindt u dat dit verhinderd moet worden?” Naarmate ondervraagden bij het beantwoorden van deze vragen een sterkere weerstand tegen ingrepen in kwesties van leven en dood toonden, krijgen ze een hogere score op de maat voor dit concept.¹¹

Nu duidelijk is met welke gegevens ons onderzoek wordt uitgevoerd, kan worden uitgelegd hoe ons onderzoek verder is ingericht. Daarna kunnen dan de resultaten besproken worden.

De analyse-methode

We analyseren de gegevens met behulp van joint correspondentieanalyse (Greenacre 1988; 2006; 2007).¹² Die richten we zo in, dat er sociaal-culturele veranderingen in de achterbannen van de politieke partijen kunnen worden opgespoord, binnen de context van een veranderende maatschappij (zie Konig 2010). Daarbij wordt er bovendien voor gewaakt dat alle SOCON onderzoeken even zwaar meetellen.¹³ Dat laatste is nodig, omdat de steekproeven van de zeven onderzoeken niet even groot zijn. De veranderingen die in de maatschappij en de achterbannen van de politieke partijen worden beschreven in deze studie, zijn door deze maatregel niet afhankelijk van de veranderingen in het aantal mensen dat iedere vijf jaar in het SOCON onderzoek werd ondervraagd.

Correspondentieanalyse resulteert altijd in een puntenwolk, waarin de samenhangen tussen de variabelen in de analyse kunnen worden afgelezen. Zo'n puntenwolk kan eendimensioneel, tweedimensioneel, driedimensioneel, of zelfs meerdimensioneel zijn. De puntenwolk die het resultaat is van

de correspondentieanalyse in deze studie, is driedimensioneel. In die puntenwolk wordt 93 procent van de samenhang tussen de variabelen weergegeven. Die puntenwolk kan niet op tweedimensioneel papier worden weergegeven. Daarom geven we de puntenwolk platgedrukt weer in twee dimensies (zie figuur 1).¹⁴ De puntenwolk blijkt namelijk langgerekt te zijn en min of meer in de lengte langs de eerste dimensie te liggen. Daarmee wordt duidelijk dat de eerste dimensie veruit de belangrijkste dimensie is – op deze dimensie kunnen de variabelen veruit het meeste variëren – en hoeven we de puntenwolk niet driedimensioneel weer te geven. In deze studie interpreteren we daarom de puntenwolk op basis van figuur 1.

De punten in de puntenwolk representeren allemaal een categorie van een van de variabelen in de correspondentieanalyse. In figuur 1 zien we bijvoorbeeld een punt voor protestanten (geheel bovenaan), voor andere christenen (iets daaronder), voor katholieken (links, boven het midden), en voor niet-christenen (geheel onderaan in de figuur). Daarnaast zien we ook punten voor variabelen zoals bijvoorbeeld een christelijke wereld- en levensbeschouwing. Daarvan zien we er telkens twee; bij een christelijke wereld- en levensbeschouwing zien we er één vrij ver naar boven in de figuur en één vrij ver naar beneden. Wanneer we voor een variabele twee punten in de puntenwolk zien staan, representeren die twee punten de beide uiteinden van de schaal van die variabele.¹⁵ Die twee punten liggen altijd precies tegenover elkaar aan weerszijden van de oorsprong van de puntenwolk (die oorsprong ligt bij de kruising van de gestippelde lijnen in de figuur). De gemiddelde score op de variabele (niet weergegeven) ligt altijd in de oorsprong. Met een groot label markeren we het punt voor het hoogste uiteinde van de schaal en met een klein label het punt voor het laagste uiteinde. Bovenaan in de figuur zien we dus de mensen met een sterk christelijke wereld- en levensbeschouwing en onderaan de mensen met een wereld- en levensbeschouwing die helemaal niet christelijk is.

In figuur 1 nemen we de achterbannen van de politieke partijen voor de overzichtelijkheid nog niet op – als eerste willen we namelijk de sociaal-culturele verandering in de Nederlandse maatschappij als geheel bestuderen.¹⁶ Pas nadat we de puntenwolk zonder de punten voor de achterbannen van de politieke partijen hebben geïnterpreteerd, kijken we naar de posities van de achterbannen in die puntenwolk. Dat doen we in figuur 2.¹⁷ In figuur 2 laten we die posities in de puntenwolk alleen op de eerste dimensie zien. De tweede en derde dimensie beelden we niet af, omdat het bij de interpretatie toch hoofdzakelijk om de lengte van de puntenwolk gaat, die bijna volledig samenvalt met de eerste dimensie. Op basis van figuur 2 kunnen we dan, binnen het

kader van de veranderende samenleving, zien op welke manier de achterban-
nen van de politieke partijen tussen 1979 en 2012 zijn veranderd.

De resultaten

Om zicht te krijgen op de resultaten, moeten we de figuren interpreteren. Bij die interpretatie is het belangrijk dat we rekening houden met de positie van punten ten opzichte van de oorsprong. Wanneer twee punten die ieder een categorie van een bepaalde variabele representeren, vanuit de oorsprong gezien in grofweg dezelfde richting liggen, dan kwamen deze sociaal-culturele ideeën die door die punten worden gerepresenteerd relatief vaak samen voor bij de ondervraagden. Liggen twee punten vanuit de oorsprong gezien grofweg in tegenovergestelde richting, dan betekent dat juist dat ze relatief weinig samen voorkwamen. Bovendien geldt in beide gevallen dat naarmate een of beide punten verder van de oorsprong verwijderd liggen, de mate waarin ze samen of juist niet samen voorkwamen, sterker is. Bij het interpreteren van de puntenwolk, moeten we dus hoofdzakelijk letten op de punten die relatief ver van de oorsprong verwijderd liggen.

Een voorbeeld aan de hand van figuur 1 kan een en ander verduidelijken. Bovenin de puntenwolk vinden we de protestanten. Ook vrijwel bovenin de puntenwolk, vinden we de mensen met een christelijke wereld- en levensbeschouwing (groot label). Beide punten liggen vanuit de oorsprong gezien grofweg in dezelfde richting. Dat betekent, zoals hierboven is uitgelegd, dat een sterke christelijke wereld- en levensbeschouwing iets is wat we bij protestanten relatief vaak tegenkomen. Vrij ver onderin de puntenwolk, aan de andere kant van de oorsprong, vinden we de mensen die ontkennen dat verdriet, lijden en de dood zin hebben (groot label). Dat betekent, dat een dergelijke ontkenning juist niet gebruikelijk is onder protestanten, maar veeleer hoort bij de niet-christenen, die we ook onderin de figuur vinden.

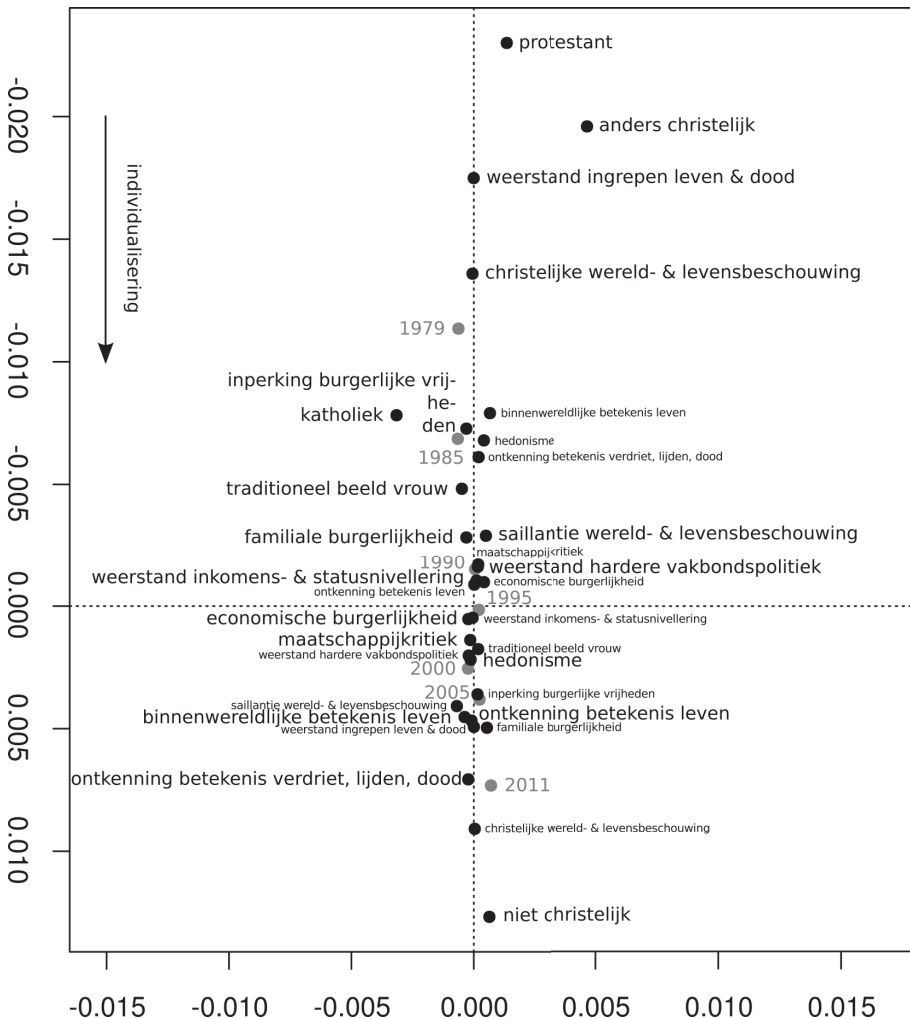
De resultaten van deze studie bespreken we nu in twee delen. Als eerste bespreken we de trends in de samenleving als geheel. Daarbij interpreteren we de puntenwolk inhoudelijk aan de hand van figuur 1. Daarna komen de veranderingen in de achterban-
nen van de politieke partijen aan bod, aan de hand van figuur 2.

Veranderingen in de samenleving

Het eerste wat opvalt aan de puntenwolk in figuur 1, is dat de punten van de jaren waarin de SOCON onderzoeken zijn gehouden, tussen de twee uiteinden

van de puntenwolk naar jaartal geordend liggen van boven naar beneden. Dat is geen artefact van de analyse, maar een echt resultaat. We kunnen de puntenwolk daarom interpreteren als een verticale tijdsbalk. Verder kunnen we, zoals hieronder zal worden uitgelegd, de-institutionalisering, de-traditionalisering en fragmentering van boven naar beneden herkennen in de puntenwolk. Daarmee kunnen we in de puntenwolk het door de tijd voortschrijdende proces van individualisering zien.

Figuur 1 Individualisering in Nederlandse samenleving, dimensie 1 (verticaal) en dimensie 2 (horizontaal)



De-institutionalisering behelst het verzwakken van de binding die mensen hebben met traditionele instituties, zoals de kerk, en dat is precies wat we zien gebeuren tussen de beide uiteinden van de puntenwolk in figuur 1. Boven de oorsprong vinden we de protestanten, katholieken en leden van andere christelijke kerken en geloofsgemeenschappen. Onder de oorsprong vinden we juist de niet-christenen, van wie we eerder hebben betoogd dat ze in overgrote meerderheid onkerkelijk zijn. De punten voor 1979, 1985 en 1990 zien we boven de oorsprong liggen, maar wel steeds minder ver verwijderd van die oorsprong. De punten voor de daaropvolgende jaren zien we onder de oorsprong liggen en steeds verder van die oorsprong verwijderd. In 1979 komen we dus relatief veel protestanten, katholieken en andere christenen tegen in Nederland. In 1985 – waarvan het punt weliswaar aan dezelfde kant van de oorsprong ligt als de punten voor de protestanten, katholieken en andere christenen, maar wel dichterbij die oorsprong – komen we minder kerkleden tegen dan in 1979. In 1990 komen we vervolgens weer minder kerkleden tegen, omdat het punt van 1990 nog weer dichterbij de oorsprong ligt. Het punt voor 1995 ligt daarna zelfs aan de andere kant van de oorsprong dan de punten voor de kerkleden en aan dezelfde kant als het punt voor de niet-christenen. Dat betekent dat het in 1995 weer minder waarschijnlijk was om kerkleden tegen het lijf te lopen. Het punt voor 2000 zien we ook onder de oorsprong liggen, maar weer iets verder daarvan verwijderd dan 1995. In 2000 waren er dus weer minder kerkleden in Nederland dan in de jaren daarvoor. Daarna liggen de punten voor 2005 en 2011 ook weer steeds verder van de oorsprong af, waardoor het ook toen nog steeds ongebruikelijker werd om kerkleden tegen te komen en gebruikelijker om onkerkelijken tegen te komen. In de periode van 1979 tot 2011 is er dus een gestage ontkerkelijking te zien. We kunnen dat in figuur 1 herkennen, maar we konden dat ook al zien in tabel 2.

In de puntenwolk kunnen we ook de-traditionalisering herkennen. Tussen de twee uiteinden van de puntenwolk kunnen we namelijk een erosie van de christelijke wereld- en levensbeschouwing waarnemen. Bovenin vinden we de ondervraagden met een sterk christelijke wereld- en levensbeschouwing (groot label) en onderin de ondervraagden met een wereld- en levensbeschouwing die helemaal niet christelijk is (klein label). Net als bij de ontkerkelijking, zoals die hierboven is beschreven, betekent dat, dat met het voortschrijden van de tijd, de gemiddelde wereld- en levensbeschouwing in Nederland minder sterk christelijk is geworden. Daarnaast zien we juist een opkomst van een binnenwereldlijke betekenisverlening aan het leven (klein label boven en groot label onder de oorsprong), waarbij de ondervraagden in toenemende mate het bestaan van een transcendente werkelijkheid zijn gaan ontkennen

en zich steeds meer op het standpunt zijn gaan stellen dat het leven geen voorgedefinieerde betekenis heeft, maar dat men er zelf betekenis aan moet verlenen. De steeds verdergaande secularisering van de Nederlanders is in onze figuur dus niet over het hoofd te zien. Ook zien we dat een traditioneel beeld van de vrouw en familiaal burgerlijke waarden zoals getrouwd zijn, kinderen hebben en leven voor je gezin, op hun retour zijn (grote labels boven en kleine labels onder de oorsprong). Dat geldt ook voor de traditionele weerstand tegen ingrepen in leven en dood, zoals bij abortus en euthanasie (groot label boven en klein label onder de oorsprong). Ook de steun voor inperking van burgerlijke vrijheden zoals de vrijheid van meningsuiting kalft steeds verder af (groot label boven en klein label onder de oorsprong). Bovendien nemen hedonisme en het ontkennen van de betekenis van het leven, verdriet, lijden en de dood juist toe (kleine labels boven en grote labels onder de oorsprong). Met de tijd wendden de Nederlanders zich dus steeds meer af van de traditionele ideeën van hun ouders en grootouders.

Ten slotte vinden we, hoewel minder sterk, een aanwijzing voor fragmentering. Boven de oorsprong vinden we de mensen die hun wereld- en levensbeschouwing saillant vinden voor hun dagelijks leven (groot label) en onder de oorsprong vinden we de mensen die hun wereld- en levensbeschouwing niet saillant vinden (klein label). Dat betekent dat mensen met het voortschrijden van de tijd hun wereld- en levensbeschouwing steeds minder saillant vinden. Daarin kunnen we fragmentering herkennen. De verschillende bereiken van het leven komen steeds meer los van elkaar te staan.

De-institutionalisering, de-traditionalisering en fragmentering zijn drie deelprocessen van individualisering (Felling 2004) en ontkerkelijking en een afnemende gelovigheid maken daar integraal onderdeel van uit. Al met al kunnen we tussen 1979 en 2012 dus een duidelijk proces van individualisering herkennen in de Nederlandse samenleving en dus ook van ontkerkelijking en secularisering in het algemeen. De vraag is nu of we datzelfde proces kunnen herkennen bij de achterbannen van de verschillende politieke partijen.

Veranderingen in de achterbannen van de politieke partijen

Om de vraag te kunnen beantwoorden of er een vergelijkbaar individualiseringsproces kan worden herkend bij de achterbannen van de verschillende politieke partijen, kijken we naar figuur 2. Omdat we eerder in figuur 1 alleen de verticale dimensie hebben geïnterpreteerd, geven we in figuur 2 alleen de verschillen tussen de achterbannen van de politieke partijen op die zelfde verticale dimensie weer. De horizontale ruimte in figuur 2 gebruiken we alleen om de aanhang van de verschillende politieke partijen over de jaren

verloopt wederom het individualiseringsproces. Hoe verder we naar boven kijken in de figuur, hoe minder sterk de achterbannen van de politieke partijen daar zijn geïndividualiseerd. Hoe verder we naar onderen kijken, hoe sterker de achterbannen van de politieke partijen daar zijn geïndividualiseerd.

In figuur 2 vinden we voor iedere politieke partij even veel 'punten' (jaartallen) als er tijdstippen zijn, waarop de betreffende partij met tien of meer aanhangers vertegenwoordigd was in het SOCON onderzoek. Voor de meeste partijen betekent dat, dat we een punt zien voor hun achterban in het onderzoek van 1979, 1985, 1990, 1995, 2000, 2005 en 2011. De namen van de politieke partijen hebben we voor de duidelijkheid maar een keer weergegeven en de posities per jaar zijn via een lijn met elkaar verbonden.

We kijken als eerste naar de punten bovenin figuur 2; de achterbannen van de kleine christelijke partijen.¹⁸ Als we kijken naar de verticale volgorde, dan zien we dat de aanhang van zowel de GPV als de RPF over de tijd geleidelijk, maar niet in een constant tempo, naar beneden is verschoven. Voor de achterban van de SGP geldt hetzelfde, behalve tussen 1979 en 1985; voor die periode nemen we een kleine verschuiving naar boven waar bij die partij. De hele periode overziend, betekent dat, dat de aanhang van de kleine christelijke partijen tussen 1979 en 2012 gemiddeld sterker geïndividualiseerd is geraakt; immers hoe verder naar onder in de figuur, hoe sterker geïndividualiseerd.

Onderin de figuur staan de waarnemingen voor de seculiere partijen VVD, D'66, PvdA, SP, en PVV. Ook bij de achterbannen van deze partijen zien we een verschuiving naar onder. Ook de achterbannen van deze seculiere partijen zijn in de loop van de tijd dus verder geïndividualiseerd. Bovendien zien we dat de achterbannen van de seculiere partijen over de gehele periode veel sterker geïndividualiseerd waren dan de achterbannen van de kleine christelijke partijen. De kleine christelijke partijen zien we immers helemaal bovenaan in de figuur staan en de seculiere partijen onderaan.

Het CDA overbrugt in zijn eentje de kloof tussen de kleine christelijke partijen bovenin de figuur en de seculiere partijen onderin de figuur. We zien dat de aanhang van het CDA qua individualisering gedurende de hele periode ergens midden tussen die twee blokken zweeft; een echte partij van het midden dus. Inmiddels is de individualisering van de aanhangers van de kleine christelijke partijen zover voortgeschreden, dat zij nu het niveau van individualisering hebben bereikt dat de achterban van het CDA in 1979 liet zien. De achterban van het CDA zelf is inmiddels al verder geïndividualiseerd, dan de aanhangers van VVD, D'66, PvdA en PPR in 1979. We zien de achterban van het CDA nog maar net boven de oorsprong (de horizontale stippellijn) liggen

en dat betekent dat die aanhang nog maar net iets minder dan gemiddeld geïndividualiseerd is.

De aanhang van PPR en EVP — beide (van oorsprong) christelijke partijen — ging tussen 1985 en 1990 op in de aanhang van Groen Links, samen met de aanhang van PSP en CPN — beide seculiere partijen. Het is interessant om te zien dat in de jaren daarna bij de aanhang van Groen Links nauwelijks verdere individualisering valt waar te nemen. Pas nadat de achterbannen van VVD, D'66 en PvdA in 2005 langszij kwamen qua individualisering, ging de individualisering van de achterban van Groen Links weer verder. Misschien dat de (van oorsprong) christelijke achterban van de PPR en EVP dit proces een tijd lang heeft geremd, of het gemiddelde niveau van individualisering binnen de achterban van de partij naar beneden heeft bijgesteld.

Grosso modo valt dus op, dat de achterban van geen enkele partij heeft kunnen ontkomen aan de algemene maatschappelijke trend van individualisering; ook de achterban van de confessionele partijen niet. Het is dus niet zo, dat de grote maatschappelijke trend van individualisering is terug te voeren op de achterban van een deel van de partijen, terwijl de achterban van een ander deel van de partijen in dezelfde periode een andere ontwikkeling heeft doorgemaakt. Het is ook niet zo dat de grote maatschappelijke trend alleen maar een gemiddelde is, dat verschillen tussen de achterbannen van de verschillende partijen verbloemt. De achterbannen van alle partijen zijn geïndividualiseerd. Daarmee wordt duidelijk dat de kloof tussen de achterbannen van de confessionele partijen en de seculiere partijen in de afgelopen decennia niet groter en ook niet kleiner is geworden. De kloof is alleen wat opgeschoven.

Conclusie en discussie

Met deze studie wilden we achterhalen hoe de Nederlandse samenleving sociaal-cultureel is veranderd tussen 1979 en 2012 en of de achterbannen van de politieke partijen op vergelijkbare wijze mee zijn veranderd in die periode. Op basis van de resultaten kunnen we nu concluderen dat de Nederlandse samenleving sinds 1979 steeds verder is geïndividualiseerd. De trend die Felling (2004) heeft geschetst tot 2000, heeft zich daarna dus voortgezet. Dat betekent onder andere dat religie in Nederland steeds minder belangrijk is geworden; de secularisering heeft zich in ieder geval tot 2012 doorgezet. Tevens kunnen we concluderen, dat we deze trend ook waar kunnen nemen bij de achterbannen van alle politieke partijen; zowel confessionele partijen

als seculiere partijen. Het CDA is in de hele periode een echte middenpartij geweest wat betreft individualisering. De achterban van deze partij was altijd beduidend sterker geïndividualiseerd dan de achterban van de kleine christelijke partijen SGP, GPV, RPF en later Christen Unie. Maar de achterban van het CDA was ook steeds duidelijk minder sterk geïndividualiseerd dan de achterban van de seculiere partijen.

Secularisering is onderdeel van individualisering. Daarmee kunnen we concluderen dat de achterbannen van de kleine christelijke partijen nog altijd het minst gesecculariseerd zijn. De achterban van het CDA is duidelijk minder religieus dan de achterban van de kleine christelijke partijen, maar de achterban van de seculiere partijen is nog veel minder religieus. Wat echter ook duidelijk is, is dat voor de kiezers van het CDA, het CDA veel van zijn christelijk appel heeft verloren. De kiezers van het CDA zijn inmiddels minder christelijk dan de aanhang van de seculiere partijen in 1979 was.

Al met al hebben de achterbannen van de confessionele partijen de algemene maatschappelijke trend gevolgd. Het is niet zo dat hun achterbannen veel sterker of veel minder sterk zijn gesecculariseerd dan de maatschappij in haar geheel en het is ook niet zo dat zich een soort reveil heeft voorgedaan, waardoor de achterbannen van confessionele partijen juist weer religieuzer zijn geworden. Er is geen ontsnappen aan de maatschappij mogelijk gebleken sinds 1979.

De vraag is nu gerechtvaardigd, hoe confessionele partijen om zouden kunnen gaan met het gegeven van een minder religieus wordende achterban. Voor het CDA wordt het de komende tijd kritisch. Nog is de aanhang van het CDA net iets religieuzer en kerkelijker dan de gemiddelde stemmer, maar als de trend zich voortzet, is dat binnenkort voorbij en is de achterban van het CDA minder religieus en kerkelijk dan het gemiddelde electoraat. Hoe het CDA dan nog een christelijke geïnspireerde politiek kan voeren zonder de eigen achterban van zich te vervreemden, is de grote vraag. Gezien de uitslag van de laatste verkiezingen zal het CDA zijn christelijkheid dus opnieuw moeten uitvinden en zo weer meer christelijke stemmers aan zich binden – een gedachte waar ook Te Grotenhuis et al. (2012) mee spelen – of veranderen in een seculiere partij met christelijke wortels en zo meer niet-christenen aanspreken. Als het CDA zich echter niet herpakt, is de kans het grootst dat de huidige trend zich in zijn achterban voortzet en dat kan voor het CDA eigenlijk alleen maar verlies betekenen. Voor de kleine christelijke partijen, is het echter nog niet zo ver. Zij kunnen nog steeds een sterk christelijke politiek blijven bedrijven in naam van hun christelijke achterban. Hun achterban is qua religiositeit nu op het niveau aanbeland dat de achterban van het CDA in

1979 liet zien. Als de trend die we de afgelopen dertig jaar hebben kunnen zien bij de aanhang van het CDA zich echter in gelijke mate voor zou doen bij de achterbannen van de kleine christelijke partijen, dan zullen ook de kleine christelijke partijen over dertig jaar waarschijnlijk in de problemen komen met hun christelijke identiteit.

Maar dat is koffiedik kijken; trends kun je alleen achteraf vaststellen en misschien blijft er altijd wel een stabiel segment van christenen in onze samenleving over, die in hun naam christelijke politiek gevoerd willen zien worden. Bovendien stemt een steeds groter deel van de kiezers al jaren op seculiere partijen (zie tabel 1) en is een steeds groter deel van het electoraat al jaren onkerkelijk (zie tabel 2). Mocht de trend van secularisering zich dus inderdaad doorzetten, dan is het maar de vraag wie zich over dertig jaar nog zal opwinden over seculariserende achterbannen van de kleine christelijke politieke partijen. De meest waarschijnlijke reactie is dan: "Ontkerkelijking, nou en?"

Noten

- 1 Of aan dit minimum van 10 aanhangers van een politieke partij in een onderzoek wordt voldaan, wordt pas bepaald na listwise deletion van alle ontbrekende gegevens, zodat onze analyses daadwerkelijk uitgevoerd kunnen worden op de achterbannen van politieke partijen die in het betreffende onderzoek minimaal een omvang van 10 ondervraagden hadden.
- 2 Om de leesbaarheid van de tekst te vergroten, wordt er vanaf dit punt aan de verschillende onderzoeken gerefereerd met het jaar waarin het onderzoek begon. In plaats van "het onderzoek dat werd uitgevoerd in de winter van 2005/06," schrijven we bijvoorbeeld "het onderzoek uit 2005."
- 3 In tabel 3 zien we dat de tweede en derde uitspraak van de overtuiging dat verdriet, lijden en de dood geen betekenis hebben, juist het tegenovergestelde van deze overtuiging meten. Dat zien we aan het positieve teken van hun factorladingen in de laatste kolom. Deze positieve factorladingen staan in contrast met negatieve factorladingen die de andere uitspraken bij deze overtuiging hebben in die laatste kolom. De antwoorden bij deze uitspraken nemen we daarom gespiegeld mee bij het berekenen van de schaalwaarden voor de overtuiging dat verdriet, lijden en de dood geen betekenis hebben.
- 4 Bij het combineren van de antwoorden tot maten voor de gemeten concepten, zorgen we er in dit onderzoek altijd voor, dat een hoge score op de maat overeenkomt met een sterke aanwezigheid van het betreffende concept. Bovendien berekenen we alleen een

score voor ondervraagden die minimaal de helft van de vragen bij een concept geldig hebben beantwoord. Bij Likertschalen combineren we de antwoorden altijd door het gemiddelde van die antwoorden te bepalen.

De betrouwbaarheid van de vier schalen omtrent wereld- en levensbeschouwing is acceptabel tot zeer goed. Cronbach's α is 0,67 voor de schaal voor ontkenning van de betekenis van het leven, 0,73 voor de schaal voor binnenwereldlijke wereld- en levensbeschouwing, 0,84 voor de schaal voor ontkenning van de betekenis van verdriet, lijden en de dood en 0,90 voor de schaal voor christelijke wereld- en levensbeschouwing.

- 5 De betrouwbaarheid van de schaal voor de saillantie van de wereld- en levensbeschouwing voor het alledaagse leven is goed; Cronbach's α is 0,84.
- 6 De betrouwbaarheid van de vier schalen omtrent waardenorientaties is acceptabel tot redelijk. Cronbach's α is 0,64 voor de schaal voor economische burgerlijkheid, 0,71 voor de schaal voor hedonisme, 0,73 voor de schaal voor familiale burgerlijkheid en 0,75 voor de schaal voor maatschappijkritische waarden.
- 7 De betrouwbaarheid van de schaal voor weerstand tegen inkomens- en statusnivellering is redelijk; Cronbach's α is 0,75.
- 8 De betrouwbaarheid van de schaal voor weerstand tegen een hardere vakbondspolitiek is acceptabel; Cronbach's α is 0,59.
- 9 De betrouwbaarheid van de schaal voor een traditioneel beeld van de vrouw is acceptabel; Cronbach's α is 0,67.
- 10 De schaal voor inperking van burgerlijke vrijheden blijkt op basis van de antwoorden van 11.670 ondervraagden een intern consistente ($H = 0,50$) en betrouwbare ($\rho = 0,73$) Mokka-schaal (Mokken 1970) te zijn.
- 11 De schaal voor weerstand tegen ingrepen in kwesties van leven en dood blijkt op basis van de antwoorden van 9.929 ondervraagden een intern consistente ($H = 0,53$) en betrouwbare ($\rho = 0,68$) Mokka-schaal (Mokken 1970) te zijn.
- 12 De analyses worden uitgevoerd met behulp van het R pakket (R Development Core Team 2011) CA van Nenadić and Greenacre (2006). Dit pakket moet worden aangepast om met fuzzy coding te kunnen werken. Het aangepaste pakket kan worden opgevraagd bij de auteur.
- 13 De data worden gewogen, door de ondervraagden naar rato van de omvang van de steekproef van het onderzoek waar ze aan hebben meegewerkt, sterker of minder sterk mee te laten wegen in de indicatormatrix die als input wordt gebruikt voor de correspondentie-analyse.
- 14 Op de derde dimensie liggen de punten van de puntenwolk duidelijk het minst ver uit elkaar (ongeveer drie keer minder ver dan op de tweede dimensie en vijftien keer minder ver dan op de eerste dimensie). Daarom is de derde dimensie duidelijk het minst belangrijk en wordt de puntenwolk in de derde dimensie platgedrukt. De derde dimensie heeft nauwelijks iets toe te voegen aan ons begrip van de veranderingen in

- onze maatschappij in de afgelopen decennia. Een plot van de puntenwolk in de tweede en derde dimensie kan worden opgevraagd bij de auteur.
- 15 Correspondentieanalyse is een analysetechniek voor nominale data. Om toch recht te kunnen doen aan het intervalmeetniveau van het grootste deel van de meetinstrumenten in deze studie, werken we daarom met fuzzy coding (Murtagh 2005, 77–92), ook wel verdubbeling genoemd (vgl. Greenacre 2007, 177–184). Daarvoor vervangen we iedere intervalvariabele door twee andere variabelen; een voor ieder uiteinde van de schaal. Beide geven die aan hoe ver de oorspronkelijke score van een ondervraagde proportioneel gezien verwijderd ligt van het betreffende uiteinde van de oorspronkelijke schaal.
 - 16 De achterbannen van de politieke partijen door de tijd heen, nemen we in de analyse op als passieve categorieën (vgl. Greenacre 2007, 89–96). Dat betekent dat ze als zodanig de oplossing van de joint correspondentieanalyse niet mede bepalen en dus ook niet bijdragen aan de vorm van de puntenwolk. Echter, de mensen die de achterbannen samenstellen bepalen via hun scores op de andere variabelen natuurlijk wel mede hoe de puntenwolk er uiteindelijk uit komt te zien. De punten voor de achterbannen van de verschillende partijen in de verschillende jaren kunnen we dus wel afbeelden in dezelfde puntenwolk, zonder dat daardoor de interpretatie van de puntenwolk verandert. Daardoor kunnen we de sociaal-culturele veranderingen in de achterbannen van de politieke partijen afzetten tegen de veranderingen in de samenleving als geheel.
 - 17 De schaal van figuur 2 is anders dan die van figuur 1. Het grijze stuk in de verticale as van figuur 2 geeft het bereik van de punten in de puntenwolk in figuur 1 aan. Verder geeft de verticale as in beide figuren de eerste dimensie weer, die ook in beide figuren hetzelfde geïnterpreteerd kan worden. In figuur 1 geven we daarnaast op de horizontale as de tweede dimensie weer, maar in figuur 2 geven we de tweede dimensie niet weer. In figuur 2 gebruiken we de horizontale ruimte alleen om de punten voor de politieke partijen op partij te kunnen sorteren.
 - 18 In 1979 deden er te weinig aanhangers van GPV en RPF mee aan het onderzoek, daarom hebben we voor dat jaar de achterbannen van deze twee partijen samengevoegd in de analyse. In de jaren daarna waren er wel genoeg aanhangers van beide partijen vertegenwoordigd in het onderzoek en konden we ze apart meenemen in de analyse; tot het onderzoek van 2005. In dat jaar waren ze inmiddels samengegaan in de Christen Unie, maar waren er toch niet genoeg aanhangers in het onderzoek vertegenwoordigd en hebben we hun aanhang in het kader van de analyse samengevoegd met de aanhang van de SGP. In 2011 was dat ook nodig.

Literatuur

- Andeweg, Rudy B. (1999),
Parties, Pillars and the Politics of Accommodation. Weak or Weakening Linkages? The Case of Dutch Consociationalism, in: Luther, Kurt Richard & Kris Deschouwer (red.), *Party Elites in Divided Societies. Political Parties in Consociational Democracy*, London: Routledge, 108–33.
- Andeweg, Rudy B. & Galen A. Irwin (2009),
Governance and Politics of the Netherlands, 3e ed., Houndmills, UK: Palgrave Macmillan.
- Bax, Erik Hans (1988),
Modernization and Cleavage in Dutch Society. A Study of Long Term Economic and Social Change, Groningen: Rijksuniversiteit Groningen.
- Dekker, Paul & Peter Ester (1990),
Ideological Identification and (De)pillarisation in the Netherlands, in: *The Netherlands' Journal of Social Sciences*, 26(2), 168–85.
- Dekker, Paul & Peter Ester (1996),
Depillarization, Deconfessionalization, and De-ideologization. Empirical Trends in Dutch Society, 1958–1992, in: *Review of Religious Research*, 37(4), 325–41.
- Dekker, Paul & Joep de Hart (2006),
Kerkgangers, Investeerders in de Civil Society, in: *Investeren in Vermogen. Sociaal en Cultureel Rapport 2006*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau, 319–38.
- Dekker, Paul, Joep de Hart & Esther van den Berg (2004),
Democratie en Civil Society, in: Sociaal en Cultureel Planbureau, *In het Zicht van de Toekomst. Sociaal en Cultureel Rapport 2004*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau, 181–221.
- Dekker, Gerard, Joep de Hart & Jan Peters (1997),
God in Nederland, 1966–1996, Amsterdam: Anthos.
- Eisinga, R., M. Coenders, A. Felling, M. te Grotenhuis, S. Oomens & P. Scheepers (2002),
Religion in Dutch Society 2000. Documentation of a National Survey on Religious and Secular Attitudes in 2000, Amsterdam: NIWI.
- Eisinga, R., A. Felling, R. Konig, J. Peters & P. Scheepers (1999),
Religion in Dutch Society 95. Documentation of a National Survey on Religious and Secular Attitudes in 1995, Amsterdam: NIWI.
- Eisinga, R., A. Felling, J. Peters & P. Scheepers (1992),
Social and Cultural Trends in the Netherlands 1979 – 1990. Documentation of National Surveys on Religious and Secular Attitudes in 1979, 1985 and 1990, Amsterdam: Steinmetz Archive.

- Eisinga, R., G. Kraaykamp & P. Scheepers (2012),
Religion in Dutch Society. Documentation of a national survey on religious and secular attitudes and behaviour in 2011-2012, Amsterdam: Pallas.
- Eisinga, R., A. Need, M. Coenders, N. D. de Graaf, M. Lubbers & P. Scheepers (2012),
Religion in Dutch Society. Documentation of a National Survey on Religious and Secular Attitudes and Behaviour in 2005, Amsterdam: Pallas.
- Ellemers, J. E. (1979),
 Nederland in de Jaren Zestig en Zeventig, in: *Sociologische Gids*, 26(6), 429–51.
- Ellemers, J. E. (1984),
 Pillarization as a Process of Modernization, in: Schendelen, M. P. C. M. van (red.),
 Consociationalism, Pillarization and Conflict-Management in the Low Countries
 (Special issue), *Acta Politica*, 19(1), 129–44.
- Felling, A. J. A. (2004),
Het Proces van Individualisering in Nederland. Een Kwarteeuw Sociaal-Culturele Ontwikkeling, Nijmegen: Katholieke Universiteit Nijmegen.
- Felling, A., J. Peters & O. Schreuder (1986),
Religion in Dutch Society. Documentation of a National Survey on Religious and Secular Attitudes in 1979, Amsterdam: Steinmetz Archive.
- Felling, A., J. Peters & O. Schreuder (1987),
Religion in Dutch Society 85. Documentation of a national survey on religious and secular attitudes in 1985, Amsterdam: Steinmetz Archive.
- Greenacre, Michael J. (1988),
 Correspondence Analysis of Multivariate Categorical Data by Weighted Least-Squares,
 in: *Biometrika*, 75(3), 457–97.
- Greenacre, Michael (2006),
 From Simple to Multiple Correspondence Analysis, in: Greenacre, Michael & Jörg
 Blasius (red.), *Multiple Correspondence Analysis and Related Methods*, Boca Raton, FL:
 Chapman and Hall, 41–76.
- Greenacre, Michael (2007),
Correspondence analysis in practice, 2e ed., Boca Raton, FL: Chapman and Hall.
- Grotenhuis, Manfred te, Rob Eisinga, Tom van der Meer & Ben Pelzer (2012),
 Tanend appèl. De bijdrage van ontkerkelijking en ontzuiling aan het aantal CDA-
 zetels in de Tweede Kamer, 1970–2010, in: *Religie & Samenleving*, 7(1), 73–96.
- Konig, Ruben P. (2010),
 Changing Social Categories in a Changing Society. Studying Trends with
 Correspondence Analysis, in: *Quality and Quantity*, 44(3), 409–25.
- Lijphart, Arend (1975),
The Politics of Accommodation. Pluralism and Democracy in the Netherlands, 2e ed.
 Berkeley, CA: University of California Press.

- Luther, Kurt Richard & Kris Deschouwer (1999),
 'Prudent Leadership' to Successful Adaptation? Pillar Parties and Consociational Democracy Thirty Years On, in: Luther, Kurt Richard & Kris Deschouwer (red.), *Party Elites in Divided Societies. Political Parties in Consociational Democracy*, London: Routledge, 243–63.
- Mokken, R. J. (1970),
A theory and procedure of scale analysis. With applications in political research, 's-Gravenhage: Mouton.
- Murtagh, Fionn (2005),
Correspondence Analysis and Data Coding with Java and R, Boca Raton, FL: Chapman and Hall.
- Nenadić, Oleg & Michael Greenacre (2006),
 Computation of Multiple Correspondence Analysis, with Code in R, in: Greenacre, Michael & Jörg Blasius (red.), *Multiple Correspondence Analysis and Related Methods*, Boca Raton, FL: Chapman and Hall, 523–51.
- R Development Core Team (2011),
R: A Language and Environment for Statistical Computing, Wenen: R Foundation for Statistical Computing, geraadpleegd op 23 mei 2011, via <http://www.R-project.org>.
- Sociaal en Cultureel Planbureau (1998),
25 Jaar Sociale Verandering. Sociaal en Cultureel Rapport 1998, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Sociaal en Cultureel Planbureau (2004),
In het Zicht van de Toekomst. Sociaal en Cultureel Rapport 2004, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Wintle, Michael (2000),
 Pillarisation, Consociation and Vertical Pluralism in the Netherlands Revisited. A European View, in: *West European Politics*, 23(3), 139–52.

Scholen zonder kerk

De impact van ontkerkelijking op open protestants-christelijk basisonderwijs

*Siebren Miedema, Gerdien Bertram-Troost, Ina ter Avest, Cees Kom & Anneke de Wolff**

Summary

In this article we deal with the impact of the declining number of church members on so-called open Protestant primary schools in the Netherlands. Such schools are characterized by an open admittance policy in respect to pupils from different religious or worldview backgrounds as long as their parents respect the particular identity of the schools. Besides, a growing number of teachers are no longer church members themselves although they are still believers in the Christian tradition. Our first research question is how these schools deal with the religious identity dimension in this particular and new situation. Our second question is why parents who are not church members and not even Christians still prefer to send their children to open Protestant schools. We will answer these two questions based on the results of two empirical research projects.

Inleiding en onderzoeksvraag

Protestants-christelijke en rooms-katholieke scholen voor primair onderwijs waren, toen ze nog lagere scholen genoemd werden in de tweede helft van de negentiende en de eerste helft van de twintigste eeuw, heel vaak zogenaamde kerkscholen of scholen met een meer of minder expliciete institutionele binding aan een kerk (zie Borst, Prenger & Sturm 1999). Meestal waren het namelijk ook kerken dan wel kerkbesturen die het initiatief hadden genomen tot de oprichting van een dergelijke school. Voor de meeste protestantse en katholieke scholen duurde deze situatie tot aan de Tweede Wereldoorlog. De leerlingen van zulke scholen en de leerkrachten waren allen respectievelijk

* Siebren Miedema en Gerdien Bertram-Troost zijn verbonden aan de Faculteit der Psychologie en Pedagogiek en de Faculteit der Godgeleerdheid van de Vrije Universiteit Amsterdam. Ina ter Avest is verbonden aan de Faculteit der Psychologie en Pedagogiek van de Vrije Universiteit Amsterdam en aan Hogeschool INHOLLAND. Cees Kom en Anneke de Wolff zijn verbonden aan Hogeschool INHOLLAND.

doop- dan wel belijdend lid van één of enkele protestantse subdenominaties of van de rooms-katholieke kerk. De godsdienstige opvattingen van gezin, kerk en school waren identiek en lagen direct in elkaars verlengde.

Voor protestantse scholen is de institutionele band met de kerken na de Tweede Wereldoorlog doorgesneden en dat heeft de vraag naar de eigen, met name godsdienstige, identiteit van de school gestimuleerd. Het merendeel van de open katholieke scholen heeft tegenwoordig evenmin nog een zodanige binding. Dit laat onverlet dat van de zijde van de kerkelijke rooms-katholieke bestuurders bij tijd en wijle wel steeds geprobeerd wordt om die scholen sterker aan de kerk te binden. Veel katholieke scholen en leerkrachten zijn daarvan echter niet meer gediend. Zo lieten de reacties in 1999 uit de kring van open katholieke scholen op het rapport van de consultatiecommissie 'Katholiek onderwijs 2000plus' (NKS 1999) in verschillende tijdschriften voor professionals duidelijk zien dat ook katholieke scholen en leerkrachten relatief autonoom wensten te zijn ten opzichte van de maatschappelijke machten, inclusief kerkelijke machten.

De meeste christelijke scholen zijn sinds de jaren zestig van de 20^{ste} eeuw scholen geworden met een open aannamebeleid van leerlingen. Met de toenemende ontkerkelijking op grote schaal van ouders van leerlingen en ook van leerkrachten staan deze scholen voor de uitdaging hoe zij in de huidige situatie de levenbeschouwelijke dan wel godsdienstige dimensie van hun identiteit invullen. Kortom, hoe legitimeren deze scholen als dragers hun bijzondere, christelijke identiteit nu ook het merendeel van de professionals onkerkelijk is geworden? Daarnaast rijst de vraag waarom vragers van onkerkelijke huize nog steeds in groten getale voor zulke scholen kiezen. We zullen ons bij het beantwoorden van deze vragen in het bijzonder richten op open protestants-christelijke scholen, aangezien we daar recent diverse onderzoeken uitgevoerd hebben.

Aan het eind van de jaren negentig is de ontwikkeling van open protestants-christelijke scholen langs theoretische weg en gestoeld op praktische maar niet systematische ervaringskennis op formule gebracht: *programschool-1* (de school is open voor leerlingen met een andere dan de christelijke levensbeschouwing, maar daar wordt in de praktijk geen rekening mee gehouden), *programschool-2* (hier wordt in de praktijk wel rekening gehouden met de andere levensbeschouwing van de leerlingen), en *christelijke ontmoetingsschool* (zo'n nog steeds christelijke school krijgt duidelijk vorm in interreligieuze zin) (zie Miedema 1997). Dit begrippenapparaat is jarenlang gebruikt binnen de nascholing van schoolleiders en bleek als heuristisch kader nuttige diensten te kunnen bewijzen om de schoolleiders in staat te stellen hun eigen

scholen te kunnen karakteriseren: in het verleden, actueel, en met het oog op de toekomst. Kortom, hoe zag de school er qua identiteitsvormgeving in het verleden uit, waar staat de school nu, en op welke manier wil de school zich in de toekomst positioneren? (zie Bakker, Miedema & Van der Kooij 2007). Ook de Besturenraad voor het Christelijk Onderwijs gebruikte dit kader tot voor kort bij zijn identiteitsondersteunende activiteiten. Echter, onder invloed van processen als secularisering, globalisering, individualisering en toenemende etnische en levensbeschouwelijke diversiteit zijn zowel leerlingen en leerkrachten van ‘nu’ niet meer dezelfde als die zij ‘toen’ waren. Bovendien staan in onze huidige, seculiere samenleving andere zaken op de voorgrond dan tien tot vijftien jaar geleden, zoals verrechtsing en toenemend populisme, terrorismedreiging, financieel-economische crises, en opkomende ‘ongebonden spiritualiteit’. Scholen moeten zich – in meer of mindere mate – tot deze ontwikkelingen verhouden. Dat alles roept de vraag op of schoolconcepten uit de jaren negentig van de 20^{ste} eeuw in het tweede decennium van de 21^{ste} eeuw de werkelijkheid van het christelijk onderwijs nog adequaat weerspiegelen.

In 2011 hebben we daarom een gecombineerd kwalitatief en kwantitatief empirisch onderzoek uitgevoerd onder schoolleiders van protestants-christelijke basisscholen. Leidende vragen waren: ‘Hoe beschrijven schoolleiders van protestants-christelijke basisscholen de eigenheid van hun school in relatie tot in hun ogen actuele maatschappelijke ontwikkelingen?’ en ‘Welke typologie laat zich op grond van deze beschrijvingen onderscheiden/formuleren?’ Het onderzoek leverde een driedelige, bijgestelde typologie op ten opzichte van de theoretische conceptualisering van 1997 (Bertram-Troost, Kom, Ter Avest & Miedema 2012). In dit artikel willen ingaan op dit onderzoek en de daar beschreven typologie. We zullen in het bijzonder focussen op de wijze waarop de drie typen invulling geven aan levensbeschouwelijke vorming en hoe deze invulling al dan niet samenhangt met processen als secularisering en ontkerkelijking.

In het laatste gedeelte van onze bijdrage zullen we ingaan op het door ons in 2012 verrichte kwalitatief onderzoek naar schoolkeuzemotieven van ouders van jonge kinderen (Ter Avest, Kom, De Wolff, Bertram-Troost & Miedema 2013). Dit onderzoek is uitgevoerd om na het grote kwantitatieve onderzoek van Dijkstra en Miedema uit 2002 (Dijkstra & Miedema 2003) over meer actuele data te kunnen beschikken ten aanzien van open protestants-christelijke scholen. Hiermee kunnen we een kwalitatief onderbouwd antwoord geven op de vraag waarom vragers van onkerkelijke huize nog steeds in groten getale voor zulke scholen kiezen.

Een actuele empirische basis

Het onderzoek naar actuele schooltypen begon met een inventarisatie van thema's en ontwikkelingen die schoolleiders bezighouden. Uit de interviews die we met zeven van hen hebben gehouden, blijkt onder meer dat recente overheidsmaatregelen en de diversiteit van de leerlingenpopulatie belangrijke zaken zijn die invloed uitoefenen op de vormgeving van de school. De uitkomsten van deze interviewronde zijn verwerkt in een vragenlijst die is uitgezet onder alle bij de Besturenraad aangesloten basisscholen (uitgesloten zijn scholen voor speciaal basisonderwijs). Bij de samenstelling van de vragenlijst is daarnaast gebruik gemaakt van bestaande onderzoeken, waaronder *Bijzonder bekwaam* (Van Hardeveld 2003) en *Christelijk geïnspireerd onderwijs nader onderzocht* (Veerman & Benjamins 2000).

De vragenlijst gaat in op de belangrijkste doelen van onderwijs, de actuele thema's en ontwikkelingen op de school, de invloed die deze hebben op de vormgeving van de school, en de motieven die een rol spelen bij de afwegingen van schoolleiders ten aanzien van de thema's die voor hen belangrijk zijn. Ook bevat de lijst vragen over de visie van de schoolleider op onderwijs, onder meer ten aanzien van opvoedingswaarden, en op de rol van levensbeschouwing in onderwijs. De vragenlijst wordt afgesloten met vragen over de achtergrond van zowel de leerlingen, het team als van de schoolleider zelf.

De vragenlijst is ingevuld door 166 schoolleiders van scholen die, in vergelijking tot de totale groep van basisscholen die aangesloten zijn bij de Besturenraad, redelijk verspreid zijn over het land. Uit de reacties van niet participerende schoolleiders hebben we geen inhoudelijke argumenten af kunnen leiden om niet deel te nemen. Tijdgebrek blijkt een belangrijke reden te zijn. Met behulp van een statistisch computerprogramma (SPSS) zijn de ingevulde vragenlijsten geanalyseerd. Met behulp van clusteranalyse zijn we nagegaan of er patronen te onderscheiden zijn in de wijze waarop schoolleiders de vragenlijst ingevuld hebben. Op deze wijze konden er 'schooltypen' onderscheiden worden. Een indeling in drie typen bleek het meest bruikbaar. Elk type wordt gekenmerkt door relatief hoge of juist relatief lage scores op een aantal variabelen zoals die uit de vragenlijst af te leiden zijn. Door al deze kenmerken samen te voegen, zijn wij gekomen tot een beschrijving van typen. Deze beschrijvingen zijn, in een tweede ronde interviews, voorgelegd aan elf schoolleiders die ook de vragenlijst ingevuld hebben. Op basis van deze interviews zijn de typebeschrijvingen enigszins aangepast. De uiteindelijke beschrijvingen van de drie typen (die om zo dicht mogelijk bij de beleving

van de schoolleiders te blijven vanuit hun perspectief geschreven zijn) luiden als volgt:

Schooltypologie in drievoud

Type 1 (Traditiescholen)

Persoonlijke ontplooiing is erg belangrijk op onze school. Een aspect daarvan is godsdienstige vorming. Wij willen onze leerlingen in aanraking brengen met het evangelie van Jezus Christus. Ook vindt onze school het belangrijk dat kinderen kennis krijgen van de Bijbel en het christendom. Er is vrijwel iedere dag aandacht voor godsdienstige vorming op onze school en bij de behandeling van thema's rondom levensbeschouwelijke diversiteit zullen we de bijzondere positie van het christendom steeds onder de aandacht brengen.

Wij vinden het niet de taak van onze school om leerlingen kritisch te laten zijn op hun eigen levensbeschouwing en achtergrond. Bij de godsdienstlessen gebruiken we de methode *Kind op Maandag*, *Startpunt* of eigen materiaal. Aan de methodekeuze hiervoor besteden we veel aandacht, waarbij soms niet alleen het team wordt betrokken, maar ook het bestuur en de ouders.

Levensbeschouwelijke activiteiten hebben een Bijbels karakter en christelijke waarden staan er centraal. Onze school heeft voornamelijk protestantse leerlingen maar er zijn ook onkerkelijke leerlingen en leerlingen met andere levensbeschouwelijke achtergronden. Ons personeel is overwegend protestants-christelijk en onze schoolleider is actief betrokken bij een geloofsgemeenschap. De school vindt het belangrijk goede banden te onderhouden met de geloofsgemeenschappen in de wijk of het dorp.

Type 2 (Diversiteitsscholen)

Op onze school is de overdracht van instrumentele vaardigheden erg belangrijk, net als het bijdragen aan gelijke kansen van de leerlingen in de samenleving. Wij willen leerlingen voorbereiden op een leven in een multiculturele samenleving.

Godsdienstige of levensbeschouwelijke opvoeding behoort niet direct tot de eerste onderwijsdoelen van onze school. Wel vinden we het belangrijk dat leerlingen kennis maken met het christelijk geloof, vooral omdat veel waarden in onze samenleving geënt zijn op het christendom.

De samenstelling van de wijk waarin de school staat, heeft een behoorlijke invloed op de manier waarop we vorm geven aan onze identiteit. Dat onze school officieel een christelijke achtergrond heeft, speelt maar een kleine rol in hoe we omgaan met deze en andere thema's die op ons afkomen.

Onze school besteedt vooral in afzonderlijke lessen, die we minimaal een aantal keer per week geven, aandacht aan levensbeschouwelijke vorming. In de lessen geven we veel aandacht aan de wereldgodsdiensten en aan maatschappelijke vraagstukken. Als methode gebruiken we veelal *Trefwoord* of *Kind op Maandag*. Levensbeschouwelijke diversiteit waarden wij positief. Er is bij ons ruimte om levensbeschouwingen op basis van gelijkwaardigheid te ontmoeten en van elkaar te leren. De verscheidenheid aan levensbeschouwingen zien we als een leermogelijkheid.

Op onze school zijn er leerlingen met diverse religieuze en levensbeschouwelijk seculiere achtergronden. Ook etnisch is onze leerlingenpopulatie (vaak divers). Het personeel bij ons kan eveneens divers zijn wat betreft levensbeschouwing. Ook leerkrachten met een seculiere, islamitische of hindoeïstische levensbeschouwing kunnen op onze school werken.

Type 3 (Zingeving- of vormingsgerichte scholen)

Onze school hecht grote waarde aan het evenwichtig aandacht geven aan de vorming van leerlingen op alle gebieden. Het stimuleren van ontwikkeling en samenwerking, het kinderen leren om voor zichzelf te denken en open te staan voor anderen, vinden we belangrijk. De persoonlijke ontwikkeling en ontplooiing van individuele leerlingen staat centraal.

‘Zingeving’ is een belangrijk onderwerp dat veel aandacht krijgt bij levensbeschouwelijke vorming. Wij leren onze leerlingen vanuit de eigen (christelijke) achtergrond om te gaan met verschillende levensopvattingen. Op onze school besteden leerkrachten vrijwel iedere dag, in een apart vak, aandacht aan levensbeschouwelijke vorming. Soms is er ook aandacht voor levensbeschouwelijke vorming in andere vakken.

Bij de levensbeschouwelijke activiteiten gaat het vooral om de christelijke waarden, maar het karakter van deze activiteiten kan ook meer godsdienstig en Bijbels van aard zijn. Als methode voor levensbeschouwelijke vorming gebruiken we vooral *Kind op Maandag* of *Trefwoord*.

Onze school heeft leerlingen met een protestantse achtergrond, maar er zijn ook onkerkelijke leerlingen en leerlingen met andere levensbeschouwelijke achtergronden. Het leerlingenbestand is etnisch vrijwel homogeen. De leerkrachten op onze school hebben voornamelijk een christelijke achtergrond, maar er kunnen ook leerkrachten met een andere levensbeschouwelijke achtergrond werken.

De drie typen nader beschreven: kwantitatief en kwalitatief

De typen beschrijvingen, zoals hierboven weergegeven, kunnen gezien worden als samenvattingen van beelden die op inductieve wijze uit de analyse van de data zijn ontstaan. In dit gedeelte willen we op enkele aspecten uit de typenbeschrijvingen verder ingaan. We doen dit op basis van zowel de vragenlijst (kwantitatief) als op basis van de interviews waarin we schoolleiders de schooltypen voorgelegd hebben (kwalitatief). We besteden aandacht aan vragen uit de vragenlijst over de leerlingpopulatie, het lerarenbestand, de belangrijkste thema's en ontwikkelingen waar de scholen mee geconfronteerd worden, en de doelen en vormgeving van (levensbeschouwelijk) onderwijs. Verder richten we de aandacht op interviewpassages over de relatie tussen school en kerk, en de relatie tussen school en ouders. Door te focussen op deze aspecten kunnen we verder ingaan op de vraag hoe protestants-christelijke scholen in deze seculiere tijd vormgeven aan hun (levensbeschouwelijke) identiteit.

De leerlingpopulatie

Het onderzoek leverde interessante informatie op over de godsdienstige/levensbeschouwelijke achtergrond van de leerlingpopulatie. Duidelijk wordt uit tabel 1 dat alle typen scholen onkerkelijke leerlingen hebben, maar dat bij type 2 scholen het percentage het hoogst is.

Tabel 1 Op mijn school heb ik overwegend... (aantallen en percentages per type)

	Type 1	Type 2	Type 3
Onkerkelijke leerlingen	12 (21.1%)	15 (31.3%)	7 (13.5%)
Protestantse leerlingen	34 (59.6%)	5 (10.4%)	26 (50%)
Islamitische leerlingen	0 (0%)	2 (4.2%)	0 (0%)
Katholieke leerlingen	0 (0%)	1 (2.1%)	1 (1.9%)
Een leerling-bestand dat godsdienstig heterogeen is	7 (12.3%)	21 (43.8%)	16 (30.8%)
Anders, namelijk...	4 (7%)	4 (8.3%)	2 (3.8%)
<i>Totaal</i>	57 (100%)	48 (100%)	52 (100%)

Tabellen 2 en 3 geven verder zicht op de achtergrond van de leerlingen. De schoolleiders konden in de vragenlijst aangeven of ze hun leerlingen ten aanzien van etniciteit en levensbeschouwelijke achtergrond 'zeer heterogeen', 'heterogeen', 'homogeen' dan wel 'zeer homogeen' vonden. Omdat de beide 'zeer' categorieën relatief weinig gebruikt werden, is besloten om bij de analyses alleen onderscheid te maken tussen 'heterogeen' en 'homogeen'.

Tabel 2 geeft informatie over de mate van diversiteit ten aanzien van etniciteit.

Tabel 2 Etnische achtergrond leerlingen

<i>Samenstelling is...</i>	Type 1	Type 2	Type 3
(zeer) heterogeen	13 (22.8%)	35 (72.9%)	2 (3.8%)
(zeer) homogeen	44 (77.2%)	13 (27.1%)	50 (96.2%)

Duidelijk wordt dat de etnische diversiteit bij type 2 scholen veel sterker is dan bij type 1 scholen en nog veel sterker dan bij type 3 scholen. Type 3 scholen blijken wat betreft etnische achtergrond vrijwel homogeen te zijn.

Uit tabel 3 blijkt dat type 2 scholen ook een sterke heterogeniteit kennen ten aanzien van de levensbeschouwelijke achtergrond van de leerlingen. De levensbeschouwelijke diversiteit is nog sterker dan de etnische diversiteit.

Tabel 3 Levensbeschouwelijke achtergrond leerlingen

<i>Samenstelling is...</i>	Type 1	Type 2	Type 3
(zeer) heterogeen	35 (61.4%)	46 (95.8%)	36 (69.2%)
(zeer) homogeen	22 (38.6%)	2 (4.2%)	16 (30.8%)

Het lerarenbestand

De levensbeschouwelijke achtergronden van het team zijn ook meegenomen. We hebben een aantal godsdiensten/levensbeschouwingen genoemd en gevraagd in hoeverre er in het team mensen zijn die zich tot deze godsdienst/levensbeschouwing rekenen. Er waren vier antwoordopties: 'weet ik niet', 'niet', 'enkele' en 'veel'. 54 (94.7%) van de type 1 scholen geven aan veel protestantse leerkrachten in het team te hebben. Van de type 2 scholen zijn dit er 32 (66.7%) en van de type 3 scholen 44 (84.6%). Bij alle drie de typen komt de categorie 'veel protestantse leerkrachten' het meeste voor. 32 (56.1%) van de type 1 scholen geven aan leerkrachten te hebben die behoren tot een georganiseerde levensbeschouwing. Van de type 2 scholen zijn dit er maar vier (8.3%) en van de type 3 scholen 22 (42.3%). Van de type 2 scholen heeft 92% leerkrachten die niet behoren tot een georganiseerde levensbeschouwing (type 1 54%, type 3 58%). Op geen van de type 1 en type 3 scholen werken joodse of hindoeïstische leerkrachten. Deze levensbeschouwingen zijn in geringe mate wel vertegenwoordigd op type 2 scholen. Op drie (6.3%) type 2 scholen zijn enkele joodse leerkrachten en op vijf (10.4%) scholen zijn enkele hindoeïstische leerkrachten. Islamitische leerkrachten zijn er zowel op type 2 scholen (vijf scholen, 10.4%) als op type 3 scholen (een school, 1.9%).

Op basis van de vraag naar achtergronden van teamleden konden we een onderscheid maken tussen scholen waar uitsluitend protestantse leerkrachten werken en scholen waar dit niet het geval is (zie tabel 4).

Tabel 4 Wel of niet uitsluitend protestantse leerkrachten, per type

	Type 1	Type 2	Type 3
Uitsluitend pc personeel	40 (70.2%)	1 (2.1%)	31 (59.6%)
Niet uitsluitend pc personeel	17 (29.8%)	47 (97.9%)	21 (40.4%)

Op vrijwel alle type 2 scholen werken niet uitsluitend protestantse leerkrachten. Bij type 1 scholen vinden we het hoogste percentage dat wel uitsluitend protestants personeel heeft. Toch werken er op bijna een derde van de type 1 scholen ook niet-protestantse leerkrachten. Bij alle drie de typen zijn er dus scholen te vinden waar er sprake is van diversiteit als het gaat om de godsdienstige/levensbeschouwelijke achtergrond van leerkrachten.

De belangrijkste thema's, ontwikkelingen, motieven, doelen en inhouden

Wanneer schoolleiders gevraagd wordt welke thema's en/of ontwikkelingen momenteel de meeste aandacht van hen vragen of impact hebben op hun school noemen zij als de top 5: bezuinigingen; toenemende aandacht voor opbrengstgericht werken; toenemende werkdruk; afnemend aantal leerlingen; de eis om resultaten zichtbaar te maken. 'Toenemende levens-beschouwelijke diversiteit leerlingen' staat pas op de 16-de plaats en 'Toenemende levensbeschouwelijke diversiteit team' op de 21-ste plaats.

Uit de antwoorden op vragen naar de motieven die meespelen bij hoe de schoolleiders omgaan met de ontwikkelingen zoals hierboven beschreven, blijkt dat ook de motieven die samenhangen met de godsdienstige/levensbeschouwelijke identiteit van de school – het christelijk karakter – minder belangrijk zijn dan andere. Dit blijkt ook uit Tabel 5. Motieven met het oog op de brede vorming voor alle leerlingen zijn het belangrijkste.

Tabel 5 Gemiddelden van motieven (schaal 1-4 waarbij 1: geen rol en 4: sterke rol)

Motief	Gemiddelde	Standaarddeviatie
Christelijk karakter/achtergrond van de school	2.55	0.74
Brede vorming voor alle leerlingen	3.33	0.56
Voldoen aan eisen overheid	3.1	0.66
Financiën	2.89	0.79

Tabel 6 Doelen van onderwijs, weergegeven per type

Doelen van onderwijs	Percentage in top vijf: Type 1	Percentage in top vijf: Type 2	Percentage in top vijf: Type 3
Voorbereiding op de maatschappij	70.2%	66.7%	65.4%
Opvoeding tot mondig burger	22.8%	29.2%	15.4%
Voorbereiding studie- en beroepskeuze	17.5%	29.2%	30.8%
Culturele vorming	7.0%	6.3%	11.5%
Mondiale vorming	0%	6.3%	1.9%
Persoonlijke ontplooiing leerlingen	86%	79.2%	90.4%
Overdracht instrumentele vaardigheden	47.4%	62.5%	40.4%
Bijdragen aan gelijke kansen samenleving	5.3%	31.3%	9.6%
Godsdienstige- of levensbeschouwelijke opvoeding	93%	20.8%	82.7%
Voorbereiding op de digitale samenleving	8.8%	6.3%	11.5%
Bevordering sociale redzaamheid	70.2%	77.1%	80.8%
Bevordering milieubesef	3.5%	2.1%	5.8%
Voorbereiding op de arbeidsmarkt	0%	8.3%	1.9%
Opvoeding van kinderen	38.6%	39.6%	11.5%
Creatieve ontwikkeling van kinderen	21.1%	18.8%	32.7%
Voorbereiding op multiculturele samenleving	8.8%	16.7%	7.7%

Tabel 7 Zaken waaraan christelijk onderwijs aandacht dient te besteden, weergegeven per type

Aandachtsgebied	Percentage in top vijf: Type 1	Percentage in top vijf: Type 2	Percentage in top vijf: Type 3
Kennis van Bijbel en christendom	70.2%	27.1%	15.4%
De betekenis van geloven voor het leven (naastenliefde, vrede etc.)	93.0%	79.2%	94.2%
Uitingen van geloof in vieringen en religieuze gebruiken en symbolen	33.3%	35.4%	28.8%
Het in aanraking brengen van kinderen met het geloof in Jezus Christus	89.5%	27.1%	57.7%
Levensthema's behandelen als liefde, trouw, veiligheid etc.	68.4%	87.5%	75%
De sfeer van het samen leven en werken aan de school. (zorg, aandacht en veiligheid centraal)	78.9%	89.6%	88.5%
Een duidelijke structuur op school met normen en regels	40.4%	72.9%	57.5%
Kennismaking met christendom omdat belangrijke waarden in onze samenleving hierop geënt zijn	15.8%	66.7%	57.7%

Tabel 6 laat zien dat het belang van sommige doelen in de drie typen gelijk wordt ingeschat, maar dat het belang van andere doelen juist behoorlijk verschillend weegt. Sterke tot redelijke mate van overeenstemming is er ondermeer over 'voorbereiding op de maatschappij' als onderwijsdoel. Doelen als 'culturele en mondiale vorming', 'bevordering milieubesef' en 'voorbereiding

op een digitale samenleving' worden bij alle drie de typen duidelijk als minder belangrijk gezien. 'Persoonlijke ontplooiing van leerlingen' komt bij alle drie de typen het vaakst voor in de top 5. Ten opzichte van type 3 en type 1 scholen vinden type 2 scholen dit doel echter iets minder belangrijk. 'Opvoeding tot mondig burger' is voor type 2 scholen juist wat belangrijker dan voor die van de type 1 en 3 scholen. Duidelijk is het belang dat type 1 en type 3 scholen hechten aan godsdienstige/levensbeschouwelijke vorming. Zeer duidelijk blijkt ook uit tabel 7 dat levensbeschouwelijke vorming op type 2 scholen relatief onbelangrijk is. Deze scholen hebben ook de meeste onkerkelijke leerlingen.

Levensbeschouwing in onderwijs

Een aantal vragen in de vragenlijst had specifiek betrekking op levensbeschouwelijke vorming op school. Op alle scholen die mee hebben gedaan aan het onderzoek is er aandacht voor levensbeschouwing. Die aandacht is echter niet op alle scholen even sterk, en ook de invulling die eraan gegeven wordt is verschillend, zoals in de vorige paragraaf is aangegeven. Ook hier blijken er verschillen te zijn tussen de drie typen. Op 93% van de type 1 scholen, 60% van de type 2 scholen en 89% van de type 3 scholen is er vrijwel iedere dag aandacht voor levensbeschouwelijke vorming. Ook uit deze cijfers blijkt dat levensbeschouwelijke vorming voor type 2 scholen minder belangrijk is dan voor de andere scholen.

Op basis van factoranalyse is een aantal schalen te onderscheiden die te maken hebben met de visie op levensbeschouwing in onderwijs. Deze schalen, met tussen haken een of meer stellingen ter illustratie, zijn: 'gelijkwaardigheid/positieve waardering diversiteit' ('de school leert leerlingen om te gaan met verschillende godsdienstige opvattingen', 'De school hanteert het beginsel van gelijkheid van iedereen'), 'verder kijken dan de eigen traditie' ('De school draagt in het onderwijs niet alleen de leer en traditie van de eigen levensbeschouwing aan leerlingen over'), 'nadruk op eigen levensbeschouwing' ('De school heeft een dialoog met anderen met de nadruk op de eigen levensbeschouwing'), 'alleen "eigen" leerlingen' ('De school staat alleen open voor leerlingen van de eigen levensbeschouwing'), 'vanuit eigen levensbeschouwing omgaan met anderen' ('De school helpt leerlingen om vanuit de christelijke traditie andere godsdiensten te leren kennen en waarderen') en 'alleen zakelijke benadering van levensbeschouwingen' ('De school geeft alleen zakelijke informatie over de verschillende levensbeschouwingen'). In de beschrijving van de typen is al duidelijk gemaakt dat er ten aanzien van deze aspecten verschillen zijn tussen de drie typen. We zullen hier nu verder

op ingaan. In tabel 8 worden, per type, de gemiddelde scores op de schalen weergegeven.

Tabel 8 Visie op levensbeschouwing in onderwijs: gemiddelden en standaarddeviaties (schaal 1-5, waarbij 1: helemaal niet mee eens, 5: helemaal mee eens)

	Type 1	Type 2	Type 3
Gelijkwaardigheid/positieve waardering diversiteit	3.65 (0.34)	4.22 (0.45)	4.02 (0.43)
Verder kijken dan de eigen traditie	3.35 (0.68)	3.76 (0.62)	3.63 (0.67)
Nadruk op eigen levensbeschouwing	3.67 (0.64)	3.17 (0.87)	3.30 (0.89)
Alleen 'eigen' leerlingen	1.53 (0.67)	1.42 (0.76)	1.87 (0.89)
Vanuit eigen levensbeschouwing omgaan met anderen	3.89 (0.40)	3.78 (0.63)	4.2 (0.37)
Alleen zakelijke benadering levens-beschouwingen	3.41 (0.85)	2.86 (0.76)	3.04 (0.83)

Statistische toetsing (Anova) maakt allereerst duidelijk dat type 2 scholen duidelijk (significant) positiever staan ten opzichte van levensbeschouwelijke diversiteit en sterker geneigd zijn gelijkwaardigheid tussen levensbeschouwingen te benadrukken dan type 3 en type 1 scholen. Type 1 scholen hebben, gemiddeld, op deze schaal een significant lagere score. Op type 1 scholen staat men beduidend minder positief tegenover levensbeschouwelijke diversiteit. Men is, meer dan de andere typen, sterker gericht op de eigen (christelijke traditie). Dit blijkt ook uit de lagere score op de schaal 'verder kijken dan de eigen traditie'. Type 1 scholen zijn het in vergelijking tot type 2 scholen duidelijk minder eens met de stellingen 'De school helpt leerlingen een eigen levensvisie te ontwikkelen via kennismaking met andere godsdiensten en levensbeschouwingen' en 'De school draagt in het onderwijs niet alleen de leer en traditie van de eigen levensbeschouwing aan leerlingen over'. Ook leggen type 1 scholen, in dialoog met anderen, meer dan de andere scholen nadruk op de eigen levensbeschouwing. Verder is er op type 1 scholen veel meer dan op type 2 scholen een 'zakelijke benadering' van andere levensbeschouwingen. Zoals ook al blijkt uit tabel 1 (samenstelling leerling-populatie) staan type 1 scholen in principe wel open voor alle leerlingen. Dit geldt ook voor type 2 en 3 scholen. Dat bevestigt dus wat in de typebeschrijvingen in algemene zin werd vermeld. De typebeschrijvingen zijn in feite het eindresultaat van alle onderlinge vergelijkingen. In de typebeschrijvingen zijn de meest opvallende kenmerken verwoord. De tabellen bevestigen dus niet zozeer wat er in de typebeschrijving staat, maar onderbouwen die veeleer.

Schoolleiders van type 3 scholen geven significant vaker dan schoolleiders van type 1 en type 2 scholen aan dat leerlingen geleerd wordt om vanuit de eigen christelijke traditie om te gaan met andere levensopvattingen.

We hebben de schoolleiders ook gevraagd welk karakter de levensbeschouwelijke activiteiten op school vooral hebben. In tabel 9 staan de resultaten, per type, weergegeven.

Tabel 9 Karakter van levensbeschouwelijke activiteiten (aantallen en percentages)

	Type 1	Type 2	Type 3
Godsdienstig, kerkelijk	2 (3.5%)	0 (0%)	0 (0%)
Godsdienstig, Bijbels	27 (47.4%)	4 (8.3%)	13 (25%)
Christelijke waarden centraal	25 (43.9%)	30 (62.5%)	35 (67.3%)
Algemeen menselijke waarden central	3 (5.3%)	11 (22.9%)	2 (3.8%)
Interlevensbeschouwelijk: expressie van verschillende geloofsbelevingen en overtuigingen	0 (0%)	3 (6.3%)	2 (3.8%)

Uit tabel 9 blijkt duidelijk dat de levensbeschouwelijke activiteiten op type 1 scholen veel vaker een godsdienstig, Bijbels karakter hebben dan op de andere scholen. Verder valt op dat op het merendeel van de type 2 en 3 scholen en bij een aanzienlijk deel van de type 1 scholen bij de levensbeschouwelijke activiteiten christelijke waarden centraal staan. Ten opzichte van type 1 en type 3 scholen staan bij type 2 scholen relatief vaak algemeen menselijke waarden centraal.

Uit tabel 9 blijkt dat er in onze steekproef vrijwel geen scholen zijn waar het karakter van de levensbeschouwelijke activiteiten 'godsdienstig, kerkelijk' is, zoals dat meestal wel het geval is bij de gesloten protestants-christelijke scholen van gereformeerde, reformatorische of evangelikale snit. Kortom, de open scholen zijn wel op de bijbel maar niet op de kerk gericht, of waar de activiteiten een interlevensbeschouwelijk karakter hebben. Dit laatste is slechts bij zo'n 6% van de type 2 scholen het geval. Hoewel op type 2 scholen ontmoeting en waardering van diversiteit belangrijk zijn, zijn type 2 scholen dus niet per definitie interreligieuzer.

Relatie school-kerk

Ongeveer de helft van de geïnterviewde schoolleiders gaat in het interview verder in op de relatie met de kerk. Omdat het aantal geïnterviewden relatief klein is, kunnen geen 'harde uitspraken' gedaan worden over eventuele verschillen tussen de drie schooltypen op de besproken punten. De interviews zijn vooral waardevol als illustraties van de beelden die op grond van de analyses van de vragenlijst zijn ontstaan. Op basis van de gehoorde uitspraken van de schoolleiders die in de tweede ronde geïnterviewd zijn, lijkt de relatie met

de kerk vooral *functioneel* van aard. Het vieren van de christelijke feesten zoals Kerst en Pasen vormt een aanleiding voor direct contact.

Een schoolleider van een type 3 school zegt daarover: 'We werken mee aan school-kerk-gezinsdiensten, de sfeer op school is ook zo dat we daar een grote mate van identiteitselementen herkennen'. Met een blik op de toekomst stelt de hierboven geciteerde schoolleider van een type 3 school dat '...je ook hier wel [zult] merken dat het kerkbezoek toch wel minder wordt'. Een schoolleider van een type 2 school zegt daarover: 'Hoe jonger, hoe minder kerkvolgers, zeg maar'. Kerkelijke betrokkenheid heeft ook een andere kant, zegt deze schoolleider even later tijdens het interview: '... we hebben hier ook een groepering die zeer actief kerkelijk is, ook wel met jonge mensen, (...) ook daarin wil ik niet dat je evangeliseert. Dat je als een soort van dominee voor de klas mag gaan staan. Dat is ook niet de bedoeling'. De persoonlijke relatie van de schoolleider met de betreffende kerk kan doorslaggevend zijn, zo horen we in het interview van een type 1 school: '... die contactpersoon voor die kerk is ook degene die die gebedsgroep initieert. Daar heeft het ook mee te maken. Als je mensen beter leert kennen is de vrees misschien ook minder groot'.

Interessant is hier de andere kant van de ontwikkeling naast de ontkerkelijking, namelijk een sterke evangelikalisering onder leerkrachten. Wanneer zijn teamleden 'nergens meer aan doen' lijkt dat voor de schoolleider gemakkelijker te hanteren dan sterke evangelikale neigingen oftewel 'verkerkelijking' bij zijn collega's.

Behalve met vieringen is er ook sprake van een relatie met de kerk in de vorm van betrokkenheid van *leerkrachten* bij een geloofsgemeenschap. Die neemt af, aldus de schoolleiders. Een type 1 schoolleider zegt daarover: 'Ik kan niet meer van alle collega's verwachten dat ze elke zondag naar de kerk gaan; dan had ik op een gereformeerde school moeten werken, en daar werk ik niet'. Ook schoolleiders van meer traditiegebonden open protestants-christelijke scholen gaan er dus van uit dat de ontkerkelijking van veel gelovige leerkrachten een voldongen feit is.

Ook de *ouders* komen ter sprake als het over de relatie kerk-school-gezin gaat. Een type 3 schoolleider vertelt '... dat wij elk jaar een soort stadsdienst hebben, of in ieder geval een soort school-kerkdienst hebben waarbij wij ook verwachten dat ouders zich daaraan conformeren en in ieder geval ook bij die dienst aanwezig zullen zijn'.

Wat de *leerlingen* betreft constateert een schoolleider van een type 3 school, dat het al dan niet kerkelijk zijn voor de kinderen geen probleem is. Naar de leerlingen toe gaat de school daar als volgt mee om: 'Dat betekent niet dat er geen geloof in God zal zijn, maar jullie doen dat op een andere manier'. Deze

schoolleider vindt het belangrijk de leerlingen te laten merken: 'Ik waardeer jou, je doet het op jouw manier'.

Een type 2 schoolleider constateert dat 'de invloed van de kerk minimaal [is], dus ja in die zin denk ik dat de school zich aanpast, we hanteren wel bepaalde uitgangspunten'. Maar wat de identiteit betreft vindt hij het belangrijkste dat de school 'een open karakter' heeft.

Relatie met ouders

In de tweede ronde interviews is met de schoolleiders ook doorgesproken over de rol van levensbeschouwing in het contact met ouders. Contact met ouders over de identiteit is er met name bij het intakegesprek. Duidelijkheid over de manier waarop de school de identiteit vorm geeft, en de verwachting dat elk kind meedoet, is een aspect van het intakegesprek dat voor alle schoolleiders van belang is. 'Ik zeg: ik ga niet op zoek naar de verschillen, ik ga op zoek naar wat ons bindt, want dat is mijn uitgangspunt' (schoolleider type 2 school). Elke schoolleider gebruikt daarbij in de beschrijving van zijn/haar school woorden als 'open' met 'ruimte' voor andere geloofsopvattingen. Niet alleen in het intakegesprek met ouders, maar ook in sollicitatiegesprekken met toekomstige teamleden komt dat ter sprake. Een schoolleider zegt daarover dat 'we ons open stellen voor die multiculturele samenleving en alle verschillende religies daarin, maar dat we wel degelijk aan onze eigen identiteit vasthouden' (schoolleider type 2 school). Soms geeft dat vasthouden aan een eigen manier van vormgeving aan identiteit spanning met ouders, zoals een schoolleider die opmerkt 'dat er soms een verschuiving plaatsvindt, bijvoorbeeld een paasviering waarbij de Bijbel in mindere mate een rol speelt, waarin een spiegelverhaal veel meer een rol speelt en ik merk dat ouders dat vervelend vinden' (schoolleider type 1 school).

Ouders worden door vrijwel alle schoolleiders in een intakegesprek op de hoogte gesteld van de manier waarop de school uitdrukking geeft aan de christelijke identiteit, 'Dan hoor je snel genoeg of ze de identiteit een struikelblok vinden ... of dat ze het een meerwaarde vinden'. Een schoolleider spreekt verwachtingen uit naar ouders tijdens het intakegesprek: 'dat wij dus een christelijke ontmoetingsschool zijn en dat wij dus wel waarde hechten aan de Bijbelverhalen ... dat daar met respect naar gekeken wordt en ook in meegegaan wordt. Dus dat het niet zo kan zijn dat op het moment dat wij een kerkelijke viering hebben met Kerst of Pasen, in de kerk dus, dat zij daar niet mogen komen. Dat geven wij van tevoren aan' (schoolleider type 2 school). Een andere schoolleider is explicieter in de voorlichting tijdens het intakegesprek: 'dan ga ik uitleggen wat dat inhoudt en ik vraag ouders expliciet of

ze daar wel mee uit de voeten kunnen. Ik bedoel als wij een Bijbelverhaal vertellen op school en thuis wordt het afgedaan als ja dat zijn sprookjes, om het maar even concreet te maken, dan hebben we een probleem' (schoolleider type 2 school).

Over de betrokkenheid van ouders die zeer uitgesproken christelijk of evangelisch zijn, is niet elke schoolleider even enthousiast. De eigen geloofs-overtuiging van de schoolleider speelt een belangrijke rol in de tolerantie voor een dergelijke groep: 'Ik moet zeggen dat ik de evangelische benadering in eerste instantie buiten de deur gehouden heb, zo iets van doe dat maar thuis, maar de laatste twee jaar heb ik zo iets van: nou, als jullie dat willen doen, dat kan ons ondersteunen, die overtuiging heb ik zelf ook wel, en daarom denk ik van: nou, kom maar binnen' (schoolleider type 1 school). De persoonlijke opvatting komt niet altijd in teamvergaderingen ter sprake, zoals een collega schoolleider type 1 school aangeeft. '...Zij (de collega's) geloven dat er één God is voor ons allemaal. Maar als ik dan in mijn team zou zeggen dat de God van de moslims dezelfde is als die van de Christenen, denk ik dat mijn team mij zou bespringen'.

Hier blijkt dat gevoelige onderwerpen, bijvoorbeeld over theologische waarheidsclaims, soms bewust door de schoolleider worden vermeden vanwege de complexiteit, maar ook vanwege de sterke lading die een en ander kan krijgen in de discussies binnen een team. De schoolleider kan daarmee ook zelf godsdienstig onder schot komen te liggen.

Waarom niet-kerkelijke ouders toch een protestants-christelijke school kiezen

Voortbordurend op ons onderzoek naar schooltypen, hebben we in 2012 kwalitatief onderzoek verricht naar schoolkeuzemotieven van ouders van jonge kinderen (Ter Avest, Kom, De Wolff, Bertram-Troost & Miedema 2013). Om daarover meer te weten te komen, hebben we focusgroepinterviews gehouden met ouders van zeven basisscholen. Voor de selectie van die scholen hebben we rekening gehouden met de drie typen scholen die we onderscheiden in ons eerdere onderzoek. De focusgroepen bestonden gemiddeld uit vijf tot acht ouders, over het algemeen moeders. Het gaat in een focusgroepinterview niet alleen om het naar voren brengen van de eigen ideeën, opvattingen en achterliggende gedachten. Het stimuleert ook om samen verder te denken over – in ons geval – de identiteit van de school en waarom ouders daarvoor hebben gekozen. In de focusgroepinterviews hebben wij ouders bevraagd over het

proces van hun keuze, over wat zij belangrijk vinden bij de schoolkeuze voor hun kind, en waarom zij dat belangrijk vinden. In wat volgt richten wij ons op die gedeelten uit de interviews waarin niet-kerkelijke ouders hun keuze voor een christelijke basisschool verwoorden.

Afstand thuis-school en signatuur

“Ik ga echt niet een kwartier rijden, ook al is het de beste school”, zegt een moeder van een type 2 school in een keuzerijke grootstedse omgeving. “De afstand was voor ons het belangrijkste, en toen zijn we eigenlijk gaan kijken wat er bij ons in de buurt zat”, vervolgt deze moeder haar onderbouwing voor de schoolkeuze. Een andere moeder (type 3 school) vertelt over haar keuze tussen openbaar en christelijk onderwijs: “Voor mij heeft het niet uitgemaakt; we wonen hier echt om de hoek en het was gewoon de eerste keus doordat we hier goed binnen kwamen”. Islamitische moeders die voor een christelijke school hebben gekozen, geven aan dat de (loop)afstand tot de school de belangrijkste reden was en daarnaast de goede naam die de school heeft. Het christelijke speelde bij deze ouders geen rol.

Het vertrouwd raken met de verhalen uit de Bijbel is de motivatie voor een andere moeder om voor een christelijke school te kiezen (type 3 school); deze moeder ging ook bij een katholieke en openbare school kijken. Andere ouders kiezen voor een christelijke school omdat ze graag willen dat kinderen ‘iets’ leren over de christelijke traditie als aspect van de Nederlandse cultuur. “Dat je weet wat Pasen en Kerst betekent”. “Ik vind het belangrijk dat ze Bijbelverhalen leren” (type 3 school). “Thuis doen we er niet zo veel aan, fijn dat ze hier op school er wel wat aan doen”, zegt een andere moeder van een type 3 school.

Ook bij een andere ouder ligt de nadruk op de taak van de school om te leren wat thuis niet op die manier aan de orde komt, zij het niet op het gebied van de christelijke traditie. Deze moeder zegt: “Ik ben redelijk chaotisch ... dan is het fijn dat ze hier een beetje structuur meekrijgen” (type 3 school). Een andere moeder vindt het prettig dat kinderen op school leren om presentaties te houden, als voorbereiding voor later: “Hoe eerder ze daarmee beginnen, hoe minder vrees ze daar ook voor hebben” (type 3 school). Vooral allochtone ouders vinden het leren om zelfstandig keuzes te maken door hun kinderen een belangrijke taak van de school. Het betreft hier een waarde die kenmerkend is voor de Nederlandse cultuur, waarvan de ouders vinden dat de school deze moet overbrengen. De waarden van de eigen cultuur (bijvoorbeeld gehoorzaamheid aan ouders, rekening houden met ouders bij het nemen van een beslissing) brengen zij hun kinderen zelf wel bij.

Levensbeschouwing, opvoeding en onderwijs

In één van de groepinterviews komt de schoolkerkdienst als kenmerkend voor de christelijke school naar voren. “Dat doe ik zelf nooit meer, naar de kerk gaan”, vertelt een moeder, maar haar kind vond het prachtig om een schoolkerkdienst mee te maken en vraagt haar nu steeds: ‘Wanneer gaan we naar de kerk?’ Zo kan er van de schoolse opvoeding een impuls uitgaan naar geloofsopvoeding thuis. Verhalen, vieringen en sfeer zijn belangrijke kenmerken van de christelijke identiteit, aldus een moeder van een type 1 school: die bepalen de keuze voor de christelijke school; de materiële en immateriële aspecten.

Een islamitische moeder van een type 1 school zegt: “Aandacht voor ons geloof vind ik belangrijk. Ik vind het belangrijk dat ze iets weten van de Nederlandse samenleving, en dat ze leren om met elkaar om te gaan, wat voor geloof ze ook hebben”. Een andere moeder, ook van een type 1 school, vertelt: “Wij vonden een gemengde school belangrijk, dat ze met elkaar leren omgaan”. Op een type 3 school merkt een moeder op dat “andere godsdiensten eigenlijk ook een plekje moeten krijgen in het onderwijs, maar je kern, het christelijk geloof, dat zijn je *roots*. Ik vind het mooi als je dat tijdens je jeugd meekrijgt”. Een andere ouder van dezelfde school denkt “dat ze op de openbare school meerdere culturen krijgen; ook de Suikerfeesten”, en is daar minder gelukkig mee.

Een ouder van een type 3 school vertelt dat ze er op heeft gelet dat er niet heel veel verschillende nationaliteiten op school zitten. “Ik heb vroeger op een basisschool gezeten waar heel veel buitenlandse kinderen zaten en dat zou ik zelf per definitie niet willen”. Het argument waarmee deze moeder haar uitspraak onderbouwt, is gerelateerd aan taalachterstand: “Als je twintig kinderen in de klas hebt waarvan vijftien een taalachterstand hebben, dan houdt dat in dat degenen die wel mee kunnen komen automatisch ook een taalachterstand krijgen”. Ze licht toe dat ze het wel heel belangrijk vindt dat kinderen met andere culturen in aanraking komen en daar respect voor hebben.

Islamitische moeders van een type 2 school in een keuzerijke omgeving geven aan voor deze school gekozen te hebben, omdat ze willen dat hun kind in een gemengde omgeving naar school gaat. “De buurt is ook gemengd, en de samenleving ook.” Op deze school zitten kinderen van tussen de vijftien en twintig verschillende nationaliteiten, “dus ze moeten wel Nederlands spreken”. Bovendien, zegt deze moeder, krijgen de kinderen uitleg over verschillende geloven, vieren ze feesten met elkaar, en wordt hun niks opgedrongen. Een andere islamitische moeder van een type 2 school vindt het niet erg dat haar kinderen op school dingen over het christendom horen en ook “christelijke dingen doen”. Het gaat om het innerlijk van het kind en ze heeft er wel

vertrouwen in dat haar kind later toch wel haar keuze voor de islam zal gaan volgen en naar de moskee zal gaan. Een andere islamitische moeder van deze type 2 school stelt dat de kennis over andere geloven die hier aan bod komt, diepgaander en breder is dan op een openbare school. Kennis van andere geloven ziet deze moeder als een pluspunt, omdat ze zelf heeft ervaren hiervan profijt te hebben: “Je kunt het meenemen in je verdere leven”. Islamitische moeders spreken zich soms expliciet uit vóór een christelijke school, als het maar een brede christelijke school is met aandacht voor andere geloven. Zij zouden wel moeite hebben met boeddhisme en hindoeïsme, waarin meer dan één God/Allah centraal staat.

Conclusie

We hebben gezien dat er anno 2013 drie typen open protestants-christelijke basisscholen te onderscheiden zijn. Ook zonder institutionele banden met kerken en bij verdere ontkerkelijking van de leerlingpopulatie en het leerkrachtenteam zijn deze scholen bij machte vorm en inhoud te geven aan hun identiteit. Het gaat daarbij altijd om scholen in context waarbij ook de ene school van een bepaald type – respectievelijk traditieschool, diversiteitsschool, zingeving- of vormingsgerichte school – de andere niet is, en het aanbod per school kan verschillen mede in het licht van de leerlingpopulatie en de samenstelling van het team.

Ten aanzien van de doelen die de verschillende scholen met het onderwijs hebben, is niet duidelijk of die doelen verschillen met het oog op de anders samengestelde leerlingpopulatie of dat juist de gestelde doelen een bepaalde leerlingpopulatie aantrekken. Onduidelijk is ook wat het mogelijke effect is van de samenstelling van het team. Ook daar kan gelden dat ofwel de leerkrachten vanuit hun eigen achtergrond samen invulling geven aan de doelstellingen van het onderwijs, of dat er op school bepaalde doelen, waarden en normen belangrijk gevonden worden die een specifiek soort ‘type leerkracht’ aantrekken. In de praktijk zal het veelal om een wisselwerking gaan.

Naast de ontkerkelijking doet de christelijke en soms expliciet evangelikale verkerkelijking van leerkrachten en/of ouders een meer of minder welkom appèl op het team en de schoolleider om na te gaan hoe men binnen de brede identiteitsvormgeving van de school daarmee wenst om te gaan, er plaats aan wil en kan bieden.

We hebben daarnaast gezien dat de motivering van ouders en ook niet-kerkelijk gebonden ouders om voor een protestants-christelijke school te

kiezen, kan variëren van een kennismaking met de christelijke traditie in het *verlengde* van thuis, als *aanvulling* op thuis of als *kennisname* van die traditie die immers hoort bij de Nederlandse cultuur. Ouders van de verschillende schooltypen noemen min of meer dezelfde waarden die hen gemotiveerd hebben bij de keuze voor de school waarop hun kind(eren) nu zit(ten). Kleinschaligheid, (loop)afstand van huis naar school, sfeer ('een goed gevoel'), en (open) invulling van het christelijke karakter van de school, zijn in alle focus-groepinterviews genoemd. Wat het christelijk karakter van de school betreft, vinden ouders van de drie typen scholen het belangrijk dat hun kind kennis aangereikt krijgt over het christendom en dat de school openstaat voor andere godsdiensten.

Scholen zonder kerk zijn wel degelijk mogelijk binnen het relatief-autonome protestants-christelijke basisonderwijs in het tweede decennium van de 21^{ste} eeuw, zo blijkt.

Literatuur

- Avest, I. ter, C. Kom, A. de Wolff, G. Bertram-Troost & S. Miedema (2013), *'Als het goed voelt...'. Onderzoek naar schoolkeuzemotieven van ouders van jonge kinderen*, Woerden: Besturenraad, 1-39.
- Bakker, C., S. Miedema & J.C. van der Kooij (2007), *Dimensions of School Identity Formation. Research about and with principals of Dutch elementary schools*, in: Bakker, C. & H-G. Heimbrock (eds), *Researching RE Teachers. RE teachers as Researchers*, Münster/New York/München/Berlin: Waxmann, 155-173.
- Bertram-Troost, G.D., C. Kom, I. ter Avest & S. Miedema (2012), *Typen van protestants-christelijk basisonderwijs in een seculiere tijd. Schoolleiders aan het woord over de eigenheid van hun school*, Woerden: Besturenraad, 1-58.
- Borst, A., G. Prenger & J. Sturm (1999), *Scholen en mensen in Protestants Pijnacker. Een Nederlandse onderwijsgeschiedenis van de twintigste eeuw*, Zoetermeer: Boekencentrum.
- Dijkstra, A.B. & S. Miedema (2003), *Bijzonder gemotiveerd. Een onderzoek naar de ideale school volgens vragers en dragers van confessioneel basisonderwijs*, Assen: Van Gorcum, 1-120.
- Hardeveld, G., (2003), *Bijzonder bekwaam: keuzeprocessen van leraren voor identiteitsversterkende beroepsbekwaamheden in het protestants-christelijk basisonderwijs*, CPS: Amersfoort.

Miedema, S. (1997),

Institutionele en persoonlijke identiteit in pluralistisch perspectief. Over de speelruimte voor confessioneel georiënteerd basisonderwijs, in: Hermans, C.A.M. & J.P.A. van Vugt (red.), *Identiteit door de tijd. Reflectie op het confessionele basisonderwijs in een geseclariseerde en multiculturele samenleving*, Den Haag/Nijmegen: ABKO/Katholiek Studiecentrum, 150-168.

NKSR (1999),

Is het katholiek onderwijs millenium-bestendig? (Rapport van de consultatiecommissie 'Katholiek onderwijs 2000plus), Den Haag: NKSR.

Veerman, M.P. & R. Benjamins (2003),

Christelijk geïnspireerd onderwijs onderzocht. Onderzoek naar godsdienst en levensbeschouwing op katholieke en protestantse basisscholen, Hilversum: Uitgeverij NZV.

Geestelijke verzorging als casus van de ontkerkelijking

Hans Schilderman*

Summary

This contribution offers an exploration of spiritual care as a professional discipline that profited itself during the eighties of last century in the Netherlands as a typical provision that deals with vital questions, issues of meaning and existential problems of patients and clients from the perspective of their religion or philosophy of life. In settings of defence, justice and healthcare, provisions for spiritual care are increasingly confronted with the consequences of declining church attendance and secularization, which this contribution aims to clarify by analysing some problems of legitimation, professionalization and public policymaking. The double bind in spiritual care which requires commitments to the requirements of church and care illustrates an ongoing struggle to offer the best care possible while dealing with the opportunities and threats emerging from the rapidly changing landscapes of both religion and care in Dutch society. A final paragraph offers some suggestions for repertoire development in spiritual care.

Probleemstelling

Godsdienst en levensovertuiging hebben in het Nederlandse zorgbestel een lange traditie waarin religie en kerk van normatief belang bleken voor de vormgeving van de zorg. Ook nu nog wordt dit belang van religie in de zorg, zij het mondjesmaat publiekelijk onderkend. De geestelijke verzorging vertegenwoordigt een beroepsdomein in de zorg waarin dit belang ook in ambtelijke en professionele zin wordt behartigd. De secularisatie en toegenomen ontkerkelijking stellen de geestelijke verzorging echter in toenemende mate voor ingrijpende problemen, hetgeen vragen doet stellen bij een duurzame aanwezigheid van religie in het domein van de zorg. Dergelijke vragen staan in deze bijdrage centraal. Door deze vragen over geestelijke verzorging in beeld te brengen wordt exemplarisch duidelijk hoe religie zich terugtrekt uit het publieke domein van de Nederlandse samenleving en ook institutioneel

* J.B.A.M. (Hans) Schilderman is hoogleraar met als leeropdracht Religie en zorg aan de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen van de Radboud Universiteit Nijmegen.

steeds meer aan het oog onttrokken wordt. Duidelijk wordt daarbij ook hoe complex de problematiek is. Verschillende problemen haken in elkaar en onttrekken zich aan de mogelijkheden van individuele geestelijk verzorgers of van de beroepsgroep om invloed uit te oefenen op de veranderingen die zich in het 'culturele wolkendek' voordoen, of op de institutionele mechanismen waarlangs deze veranderingen een maatschappelijke en praktische impact krijgen. Ook al wordt de geestelijke verzorging in het voortbestaan door dergelijke ontwikkelingen bedreigd, de geestelijk verzorgers zelf gedragen zich daarin bepaald niet als slachtoffer maar ze pogen in proactief handelen en beleid de zorg een dimensie te geven die met secularisering en ontkerkelijking juist in toenemende mate dreigt te verdwijnen. De zorg kent spirituele, rituele en morele dimensies die in de geestelijke verzorging dapper, professioneel en innovatief worden vertegenwoordigd. Daarin wordt dat deel van het collectieve geheugen van de zorg aangesproken dat bij een aftocht van religie uit het publieke domein dreigt te dementeren.

De geestelijke verzorging kent een bescheiden omvang en wordt in culturele zin doorgaans confessioneel opgevat en in institutionele zin naar kerkgenootschap ingericht. Bij defensie en justitie zijn geestelijk verzorgers aangesteld – circa 150 in de krijgsmacht en 250 bij justitie – waarbij het zendend achtergrondgenootschap de ratio biedt voor de verdeelsleutel van aanstelling. In de zorg werken beduidend meer geestelijk verzorgers – circa 1000 – en ook hier geldt binding met een achtergrondgenootschap als norm van aanstelling. Er zijn zorginstellingen die slechts ambtsdragers (priesters, dominees, imams, pandits, humanistische raads mensen) aanstellen, maar er bestaat eveneens een praktijk waarbij algemeen geestelijk verzorgers zonder band met een achtergrondgenootschap worden benoemd. Het beroep kent dus een confessionele segmentering naar achtergrondgenootschap die historisch weliswaar plausibel is maar die in de zorg ook steeds meer vragen oproept. Enerzijds is dat zo vanwege voortschrijdende secularisering en toenemende ontkerkelijking die immers ook de cliënten in de zorg en hun zorgverleners betreffen. Anderzijds leiden de ingrijpende veranderingen in de zorg zelf tot vragen in hoeverre de geestelijke verzorging bijdraagt tot de kerndoelen van het zorgbeleid. Is geestelijke verzorging een duurzame vorm van kerkelijke dienstverlening, is ze een van de laatste relictten van de verzuilde tijd, of wellicht toch een voorziening die aanpasbaar blijkt aan haar snel veranderende omgeving? Bij een antwoord op dergelijke vragen moet onderkend worden dat de huidige generatie geestelijk verzorgers ook een cohort vertegenwoordigt, dat grootgebracht met specifieke bekwaamheden, waarden en idealen en op zekere leeftijd gekomen, zichzelf in een periode aantreft met grote

veranderingen in zowel religie als zorg. Welke mogelijkheden bieden de veranderingen in religie en zorg? Kan een nieuwe generatie die mogelijkheden zomaar benutten of zijn veranderingen noodzakelijk in de inhoud en vormgeving van het geestelijk zorgpakket?

Op grond van deze vragen presenteren we de geestelijke verzorging in deze bijdrage als casus van de ontkerkelijking. Na een korte historische en maatschappelijke situering van de geestelijke verzorging schets ik drie problemen waarmee deze beroepsgroep op dit moment kampt, namelijk zich te legitimeren, het beroepsdomein goed af te bakenen, en daarbij goed te integreren in het geheel van de zorg. In een slotparagraaf voorzie ik deze problemen van enkele suggesties voor een repertoireontwikkeling waarin de geestelijke verzorging een meer duurzame legitimatie voor haar beroepsdomein kan verwerven die aangepast is aan ontwikkelingen in de zorg.

Geestelijke verzorging

Elke discipline kent een object van studie dat volgens theoretische en methodische uitgangspunten door een academisch opgeleide beroepsgroep met eigen procedures en onderzoeksmethoden tot uitgangspunt genomen wordt in het kader van maatschappelijk ingebedde dienstverlening. Geestelijke verzorging is de discipline met als kenobject de betekenis die religieuze, levensbeschouwelijke en morele teksten, overtuigingen en praktijken hebben voor levensthema's, existentiële problemen en zingeving. Feitelijk gaat het daarbij steeds om publiek aangeboden, betaalde en verantwoorde zorg die in het kader van het beroep 'geestelijke verzorger' aangeboden wordt aan de clientèle van de gezondheidszorg of van de overheid (defensie, justitie). Het gegeven dat deze zorg – in onderscheid tot allerlei varianten van 'pastorale zorg' – buiten de muren van de achtergrondgenootschappen in het publieke domein aangeboden wordt is slechts mogelijk door voorzieningen waarin de overheid dit op enigerlei wijze faciliteert op grond van haar constitutionele taak om godsdienst en levensovertuiging te borgen met in achtneming van de grenzen van kerk en staat. Het beroepsdomein van de geestelijke verzorging vertegenwoordigt een van de weinige functionele samenwerkingsverbanden tussen kerk en overheid waar 'religieus kapitaal' buiten de kerkmuren in het publieke domein geïnvesteerd wordt. Terwijl het domein van de zorg tot in de recente geschiedenis een evidente religieuze signatuur kende, is die door ontvlechting van de formele banden tussen kerk en staat in onze moderne instituties goeddeels verloren gegaan. De rol die de overheid inneemt bij de behartiging

van geestelijke verzorging is complex en steeds aan veranderingen onderhevig. De banden tussen kerk en staat zijn in de geschiedenis zowel in juridisch als in financieel opzicht steeds voorwerp van discussie geweest. Vanaf de regelingen van de 'Unie van Utrecht' (1579) tot op de dag van vandaag kenmerkt die discussie zich enerzijds door overheidsbehartiging van het recht op vrijheid van godsdienst en anderzijds door een voortgaand ontvlechting-beleid van de traditionele banden tussen kerk en staat. Overheidsfinanciering van kerken en levensbeschouwelijke genootschappen – waarvan het beginsel lange tijd vervat lag in de zgn. 'zilveren koorden' – werd in 1981 afgeschaft met een beduidende afkoopsom door de Staat aan de kerken en achtergrondgenootschappen. Voor personen die in aan de overheid gelieerde instellingen verblijven bleven de banden tussen overheid en kerken echter bestaan in de behartiging door deze kerken en achtergrondgenootschappen van de zorg in verband met godsdienst en levensovertuiging. Tot in de jaren tachtig van de vorige eeuw werd daarbij door vele politieke partijen het standpunt gehuldigd dat geestelijke verzorging geen overheidstaak was en dat de verantwoordelijkheid voor zorgfinanciering bij kerken en achtergrondgenootschappen gelegd diende te worden. Het basisargument betrof doorgaans de scheiding van kerk en staat die zich niet verdraagt – zo luidde de bevinding – met overheidsbemoeyenis inzake geestelijke verzorging.

In dat politieke bewustzijn kwam verandering door het 'Rapport Hirsch-Bal-lin' (1988) dat een advies bevatte over de criteria van overheidssteun aan kerken en andere genootschappen op geestelijke grondslag. Het rapport achtte de scheiding van kerk en staat niet strijdig met overheidsbemoeyenis inzake geestelijke verzorging. Daartoe voerden de auteurs, mede op grond van een internationale vergelijking, argumenten aan rond een overheidsplicht bij grondrechten, in het bijzonder de bescherming van godsdienstvrijheid; de sociale en morele betekenis van godsdienst en levensovertuiging voor het algemeen belang; en condities en doelen van het minderhedenbeleid. Het advies stelde dat overheidssteun geïndiceerd is steeds daar waar een beroep op beschikbaarheid op die geestelijke verzorging onlosmakelijk verbonden is met overheidstaken. Enerzijds geldt dat die categoriale zorgvormen waarbij een directe overheidsverantwoordelijkheid in het geding is, zoals binnen de krijgsmacht, penitentiaire inrichtingen, en in instellingen van maatschappelijke zorg. Anderzijds geldt dat waar overheidsverantwoordelijkheid indirect – in regulerende zin – aan de orde is, namelijk telkens daar waar een verzekerd basispakket van zorg gewaarborgd moet worden, zoals het geval is in ziekenhuizen, psychiatrische klinieken, verzorgingsoorden waaronder de

hedendaagse verpleeg- en verzorgingshuizen. In het rapport wordt geestelijke verzorging dus als een integraal aspect van de zorg opgevat waarvoor de overheid financiële garanties dient te bieden. Zij het rechtstreeks door bescherming van formatieplaatsen geestelijke verzorging in instellingen waarvoor de overheid rechtstreeks verantwoordelijkheid draagt; zij het indirect door waarborging van geestelijke verzorging binnen het basispakket van het individuele en collectieve verzekeringsstelsel. Het rapport Hirsch-Ballin leidde indertijd weliswaar tot een uitvoerig en instemmend kabinetsstandpunt maar het rapport behield in feite haar adviesstatus. Tot een beoogde 'Wet op de Geestelijke Verzorging' die op dit punt een integrale regelgeving voor defensie, justitie en gezondheidszorg zou moeten bieden kwam het niet. In 1997 sneuvelde het wetsvoorstel (1996: Nr. 208/23720) in de Eerste Kamer, vooral op grond van het argument dat andere wetgeving al voorzag in de bedoelde regelingen (1997: HAN6514A05).

Het vigerende kader voor geestelijke verzorging dient dus allereerst begrepen te worden tegen de achtergrond van verschillende regelingen in het kader van overheidswetgeving. Die wetgeving regelt doorgaans de aanstelling van geestelijk verzorgers door de achtergrondgenootschappen, de onderbrenging en de financiering van geestelijk verzorgers door de overheid of door verzekeraars. Daarbij kan onderscheid gemaakt worden tussen rechtstreekse overheidsfinanciering, zoals binnen de krijgsmacht (Ministerie van Defensie), de penitentiaire inrichtingen (Ministerie van Veiligheid en Justitie) en de jeugdzorg (o.a. Ministerie van Volksgezondheid, Welzijn en Sport) enerzijds, en bekostiging in het kader van de individuele en collectieve verzekeringsvoorzieningen voor ziektekostenrisico's anderzijds. Wat de zorg betreft is er geen sprake van rechtstreekse overheidsbemoeyenis maar slechts van regelgeving en toezicht die de kwaliteit van zorg beoogt te borgen. De wetgeving over kwalificaties in het Nederlandse zorgbestel ligt vervat in twee wettelijke voorzieningen, namelijk de Wet op de Beroepen in de Individuele Gezondheidszorg (BIG, november 1993) en de Kwaliteitswet Zorginstellingen (april 1996). Geestelijke verzorging geldt niet als individueel beroep in de gezondheidszorg, waardoor kwalificaties van geestelijke verzorging wettelijk niet in relatie tot persoonsgericht geneeskundig handelen worden omschreven, maar op instellingsniveau worden geformuleerd en behartigd, en wel in relatie tot uiteenlopende aspecten van kwaliteitsbeleid. Daardoor is slechts de Kwaliteitswet Zorginstellingen van toepassing die geestelijke verzorging bindt (en dus ook bekostigt) op grond van het verblijf in een zorginstelling, ongeacht de vraag of het hier ziekenhuizen, verpleeghuizen of andere zorginstellingen

zoals in de Kwaliteitswet bedoeld, betreft. In deze wet wordt geestelijke verzorging kort, maar expliciet genoemd in het kader van verantwoorde zorg.¹ De Memorie van Toelichting stelt dat de zorginstellingen samen met de zende instanties de geestelijke verzorging moeten waarborgen als onderdeel van de kwaliteit van zorg. Dit uitgangspunt wordt doorgaans ondersteund met de norm dat geestelijke verzorging beschikbaar en toegankelijk moet zijn voor categorieën mensen die niet of althans niet optimaal door de eigen kerk of het eigen genootschap kunnen worden bereikt. Deze norm wordt op haar beurt weer gelegitimeerd conform artikel 6 van de grondwet, waar de vrijheid van godsdienst en levensbeschouwing omschreven wordt. De geestelijke verzorging is zo in de gezondheidszorg weliswaar gegarandeerd maar indirect wel afhankelijk van de veranderingen in vooral de collectieve verzekeringen. Zo wordt de AWBZ – behalve voor de zwaarste langdurige zorg voor ouderen en gehandicapten – vanaf 2015 afgebouwd en ondergebracht in de zorgverzekering en bij de lokale gemeenten (WMO). Een van de consequenties is dat de zorg in toenemende mate extramuraliseert en verschuift naar de thuissituatie. Het gegeven dat geestelijke verzorging slechts in de Kwaliteitswet behartigd wordt, bindt haar juridische basis aan instellingen die wat hun intramurale zorgaanbod betreft moeten inkrimpen. Anderzijds zijn er vooralsnog nauwelijks juridische voorzieningen die bekostiging van geestelijke verzorging bij extramurale zorg mogelijk maken.²

Op grond van het voorafgaande kunnen we dus vaststellen dat de regelgeving over geestelijke verzorging met de ontzuiling weliswaar noodzakelijk werd, maar dat de verzuilde gedachte als cultureel kenmerk (de confessie) en als organisatiebeginsel (de band met het achtergrondgenootschap) behouden bleef met een constitutioneel argument: de vrijheid van godsdienst waarvoor de overheid borgt zolang ze zich niet in kerkelijke verantwoordelijkheden begeeft. Tegelijkertijd zijn de ontwikkelingen in de zorg doorgegaan, hetgeen van geestelijk verzorgers een voortdurende herpositionering vergt die in uiteenlopende problemen tot uitdrukking komt.

Legitimatieproblematiek

De alomtegenwoordigheid van religies en kerken in de zorg die gedurende de verzuilde tijd een eeuw lang onomstreden was, is vanaf de jaren zestig van de vorige eeuw op losse schroeven komen staan. De ontzuiling was broodnodig om de dure verdubbelingen van allerlei institutionele voorzieningen te voorkomen, om de lokale schaal van de voorzieningen om te vormen tot meer

efficiënte alternatieven, en om de zorg zelf te emanciperen en te professionaliseren. Nu, een halve eeuw verder, komt religie soms nog in de naamgeving van zorginstellingen en in hun identiteitsbeleid tot uitdrukking, maar feitelijk is de geestelijke verzorging een van de weinige structurele voorzieningen waarin religies in de zorg nog vertegenwoordigd zijn.

De zojuist geschetste regelgeving bindt de geestelijke verzorging nog aan de achtergrondgenootschappen, maar de praktijk is dat in veel zorginstellingen de band met het achtergrondgenootschap niet langer een exclusieve voorwaarde vormt om geestelijk verzorgers aan te stellen. Voor deze praktijk zijn verschillende motieven aan te voeren. Zo is de ontkerkelijking in Nederland sterk toegenomen en is het subjectieve belang van geloof en levensovertuiging in kracht afgenomen. Het aantal buitenkerkelijken nam drastisch toe – van 25% in 1958 tot 64% in 2004 – al gold dat voor de teruglopende openheid voor transcendentie niet in gelijke mate (Becker & De Hart 2006; Bernts et al. 2007). Een groot aantal mensen in Nederland ervaart geen kerkelijke betrokkenheid meer maar definieert zich niettemin als religieus; volgens een empirische schatting kan 29% van de Nederlanders als solitair-religieus beschouwd worden tegenover 34% als kerkelijk-religieus (Reitsma et al. 2012; Schilderman 2013). Ofschoon orthodoxie nog evident aanwezig is, verschuift voor grote aantallen mensen de beleving van geloof en levensovertuiging. Noties van religie veranderen, worden in de ervaring individueler, emotioneler, en meer aan gebeurtenissen gebonden. Tegelijkertijd komen spirituele vorm en religieuze inhoud steeds losser van elkaar te staan (De Hart 2011).

Dergelijke ontwikkelingen van verminderde kerkelijke betrokkenheid worden weerspiegeld in de aantallen studenten aan de kerkelijke ambtsopleidingen. Theologische faculteiten raken gesloten of worden tegen de studenten-aantallen in met veel daadkracht in de lucht gehouden. Daarnaast kennen faculteiten religiestudies relatief grotere aantallen studenten van wie velen ook geïnteresseerd blijken in een loopbaan als geestelijke verzorger. Voor theologen staat de mogelijkheid tot de voor geestelijk verzorgers vereiste ambtsopleiding open; voor religiewetenschappers echter niet. Niettemin blijken zowel theologisch als religiewetenschappelijk opgeleide geestelijk verzorgers vaak benoembaar in veel zorginstellingen. Dat is niet vreemd. De ambtsopleidingen zijn niet langer in staat om zelfstandig aan de vervangingsvraag van geestelijke verzorgers te voldoen, en het veld is daarmee mede aangewezen op niet-theologen. Vervolgens hebben de zorginstellingen zelf ook te maken met nieuwe generaties cliënten en patiënten waarbij de onkerkelijken onder hen kunnen kiezen voor de dienstverlening van kerkelijk ongebonden geestelijke verzorgers. Daarbij moet opgemerkt worden dat het onderscheid tussen

gebonden en ongebonden geestelijk verzorgers in de zorgpraktijk vaak diffuus blijkt. Enerzijds is de feitelijke band met een achtergrondgenootschap zowel structureel als inhoudelijk vaak weinig ingevuld; iets dat vanwege de ontbrekende expertise en middelen bij die genootschappen ook voor de hand ligt. Anderzijds is de gegroeide geestelijke zorgpraktijk er een van interne arbeidsverdeling volgens afdeling en niet naar denominatie, terwijl de rituele zorg in toenemende mate oecumenisch van opzet is, een min of meer seculier ad-hoc karakter kent of soms ook simpelweg ontbreekt. Onderkend moet dus worden dat geestelijke verzorging buiten de kerkmuren en pastorale zorg daarbinnen nu eenmaal verschillende professionele domeinen vertegenwoordigen.

Hoe voor de hand liggend dergelijke observaties en ontwikkelingen ook zijn, ze vertegenwoordigen wel een legitimatieprobleem. Immers de bestaansgrond van de geestelijke verzorging berust niet allereerst op klinische noodzaak of cliëntbehoeften, maar ligt vervat in het beginsel dat de overheid godsdienstvrijheid borgt waar achtergrondgenootschappen niet in staat zijn om hun leden onmiddellijk en praktisch te bereiken. Het empirisch verdwijnen van de band met een achtergrondgenootschap tast dus in die zin de normatieve grondslag van geestelijke verzorging aan. Het is dan ook niet vreemd dat dergelijke ontwikkelingen kritisch gevolgd worden door achtergrondgenootschappen, die de toegenomen pluraliteit juist als motief opvatten om het eigen religieuze profiel te versterken.³ Ook binnen de grootste beroepsvereniging van geestelijk verzorgers, de VGVZ, wordt een uitvoerige ambtsdiscussie gevoerd, die betrekking heeft op de erkenning van niet-ambtsdragers als volwaardig lid. Twee commissies van de beroepsvereniging spraken zich uit voor het belang van het ambt maar eveneens voor toelating van niet-gebonden ambtsdragers onder verdiscontering van een toets op levensbeschouwelijke competentie met een daarmee verbonden eed (VGVZ 2010). Pas zeer recent werd door diverse betrokken beleidsinstanties een kader ontworpen waarin algemeen ('ongebonden') geestelijke verzorgers op hun 'levensbeschouwelijke competentie' zullen worden getoetst door een 'Raad voor Onafhankelijke Spiritualiteit' waarmee hun bevoegdheid als geestelijk verzorger wordt geborgd.⁴

Het legitimatieprobleem in de geestelijk verzorging blijkt dus in de feitelijke praktijk dat geestelijk verzorgers hun cliënten niet op religieuze achtergrond selecteren en bedienen, hetgeen begrepen kan worden vanuit het perspectief van het wegvallen van de band met het achtergrondgenootschap bij patiënten en cliënten. De emancipatie van burgers uit conventionele gezagsstructuren en hun toegenomen autonomie heeft geen halt gehouden bij de kerkdeur van gevestigde religies. Volkskerkelijke modellen van geestelijke verzorging

die tijdens de verzuiling nog vanzelfsprekend waren sluiten niet goed aan op verwachtingen, behoeften en vragen van nieuwe generaties patiënten en cliënten. Daarbij kan aangetekend worden dat op grond van het veranderde culturele profiel van de burger in voorkomende gevallen de vrijheid van godsdienst eerder conform de letter zal worden verstaan als een individueel recht op religieuze zelfontplooiing. Een dergelijke meer autonome interpretatie van dit grondrecht sluit betrokkenheid op gemeenschap en traditie bepaald niet uit, maar legt een geheel andere klemtoon, namelijk juist op de vrijheid ten opzichte van de achtergrondgenootschappen om de eigen spiritualiteit zelf gestalte te geven, waardoor een identificatie met conventioneel pastoraal zorgaanbod niet langer evident is. Dat hoeft de constitutionele borging van geestelijke verzorging niet te ondergraven, maar vergt wel een andere interpretatie waarbij de overheid zich minder tot de achtergrondgenootschappen richt en meer tot de burger. De vrijheid – zo luidt het adagium en overigens ook de wet – om zich geestelijk te laten verzorgen behoort de individuele burger toe, en dat heeft de overheid te beschermen.

Het hierboven geschetste legitimatieprobleem heeft dus betrekking op het handhaven van de verzuilde identiteit en kerkelijke binding van geestelijk verzorgers terwijl deze voor de zorgvoorzieningen, haar bestuur, staf en cliëntèle steeds minder beslissend is. Daarmee staat de positie en het werkveld van de geestelijke verzorging op losse schroeven, en heeft ze haar domein in de zorg te herdefiniëren in termen die beter aansluiten op de veranderde omstandigheden.

Domeinproblematiek

De domeinproblematiek heeft betrekking op de professionele identiteitsvraag van de geestelijke verzorging. Wat hebben geestelijk verzorgers in de zorg te bieden, en hoe onderscheiden ze zich daarin valide van aanpalende beroepsgroepen en vakdisciplines?

Een eerste opmerking die bij deze vraag naar het kennisdomein gemaakt moet worden heeft betrekking op de veranderingen die zich in wetenschap, opleiding en onderzoek voordoen. Zojuist werd al gewezen op de verandering in de focus van vakdiscipline van theologie naar religiewetenschap, hetgeen een accentverschuiving impliceert van specialisatie naar comparativiteit in theorievorming, van denominatie naar religie als haar materieel object, van prescriptieve naar descriptieve oriëntatie, van binnen-perspectief naar

buitenperspectief.⁵ Behalve deze wetenschappelijke verschuiving in vakdiscipline zijn hier vooral de praktische consequenties voor de toeleiding van geestelijk verzorgers naar het beroepenveld van belang. De expertise van religiewetenschappers heeft een interdisciplinair en vergelijkend karakter. De gangbare veronderstelling dat theologen een denominatie-specifieke – lees christelijke – socialisatie hebben doorlopen gaat voor de eerstgenoemden niet op. Bovendien is het hele onderwijssysteem met de Bachelor-Masterstructuur ingrijpend veranderd, en voor religiewetenschappers in vergelijking met theologen beduidend ingekort. De professionele vooropleiding is beperkt terwijl een structurele vorm van post-initiële scholing zoals die in academische zorgdisciplines gebruikelijk is, voor geestelijk verzorgers ontbreekt. Terwijl de huidige generatie geestelijk verzorgers nog een brede theologische en pastorale scholing genoten heeft, doorgaans rustend op een christelijke socialisatie, kent de aantredende generatie een andere en open beginsituatie met doorgaans divergerende verwachtingen over de beroepsrol.

Het professionele domein van geestelijke verzorging veronderstelt dus feitelijk een steeds meer religiewetenschappelijke invulling. Dat betekent dat veel gehanteerde begrippen in de geestelijke verzorging zoals spiritualiteit, zingeving, levensoriëntatie, levenskunst, presentie en vrijplaats van vak-eigen wetenschappelijke kennis, inzichten en methoden moeten worden voorzien. Terwijl vorige generaties pastores en geestelijk verzorgers in de bejegening nog konden bogen op pastorale routines en kerkelijke conventies, is het voor het gezag van huidige generaties geestelijk verzorgers steeds belangrijker dat cliënten en patiënten op maat van hun eigen biografie professionele hulp en steun ervaren bij zingevingvragen en persoonlijke levensproblemen. Nu het initiatief in de zorg meer bij de zorgvragers komt te liggen zullen zij dergelijke diensten ook steeds meer rationeel afwegen, zoals op resultaat, nut en prijs. Binnen het zorgverband waarin geestelijk verzorgers werkzaam zijn, worden daarbij door bestuurders en management vergelijkbare afwegingen gemaakt, en wordt ook geestelijke dienstverlening beoordeeld op zakelijke criteria als effecten en kosten, dan wel op klinische einddoelen als preventie, gezondheid of kwaliteit van leven. Telkens is daarbij ook een professioneel concurrentiemotief in het geding: kan de geestelijke verzorging niet beter door mantelzorgers of goedkoper door niet-academisch geschoolde zorgverleners worden verricht? Met andere woorden, de vraag rijst hoe kennisintensief de geestelijke verzorging eigenlijk is of zou moeten zijn en welke kwalificatieniveaus nagestreefd moeten worden nu niet het traditionele maar het professionele gezag steeds meer maatgevend wordt voor het domein van geestelijke verzorging.

Een weinig onderkend belang daarbij is dat een religiewetenschappelijke invulling van de geestelijke verzorging voor godsdienst en levensovertuiging ook noodzakelijk is om het kennisdomein af te schermen van andere vakdisciplines. In het bijzonder de psychologie profileert zich steeds meer op levens-thema's, existentiële problemen en zingeving, en het doet dat natuurlijk zoals het hoort met het gangbare arsenaal van gedragswetenschappelijke begrips-en theorievorming, diagnostiek, instrumentontwikkeling, therapeutische interventieprogramma's, en effectstudies. Dat blijkt het afgelopen decennium uit tal van ontwikkelingen binnen de positieve psychologie, het empirisch onderzoek naar spiritualiteit en coping, de klinische psychologie, de palliatieve zorg en in therapeutische zorg voor uiteenlopende levensthema's. Dat levert evident waardevolle inzichten en instrumenten op die ook voor de ontwikkeling van de geestelijke verzorging van bijzonder interdisciplinair belang zijn. Echter, men hoeft zich geen illusies te maken over de toekomst van geestelijke verzorging indien tegenover dergelijke resultaten van gedragswetenschappelijke studies geen geesteswetenschappelijke inspanningen staan waarin de focus op inhouden, betekenissen en interpretaties van godsdienst en levensovertuiging behouden blijft. Met andere woorden, voor geestelijke verzorging geldt niet langer een bijzondere positie op de beroepsmarkt: het is eten of gegeten worden.

Het professionele domein van de geestelijke verzorging kent echter nog een ander probleem: wordt het door geestelijk verzorgers eigenlijk wel ingenomen? Deze vraag kan begrepen worden vanuit een aanwezige band met het achtergrondgenootschap, die voor geestelijk verzorgers een motief kan vormen om zich niet te integreren in de zorgorganisatie waarin zij werken. Men werkt in dat geval weliswaar in de zorg maar behoort uiteindelijk tot de kerk. Deze confessionele ambivalentie keert in professionele zin terug in de vaak gehuldigde notie van 'vrijplaats' die de beroepsgroep een autonome middenpositie lijkt te bieden tussen zorg en kerk in. Deze notie duidt het initiatiefrecht van de geestelijk verzorger aan om patiënten ongevraagd begeleiding aan te bieden en daarvoor private vertrouwenscondities te scheppen die geborgd worden door beroepsgeheim en verschoningsrecht. In een afgeslankte vorm gelden dergelijke initiatiefrechten en vertrouwensplichten in de meeste beroepsgroepen in de zorg en zijn ze op enigerlei wijze aan te treffen in de desbetreffende beroepstandaarden. Vaak blijkt de term 'vrijplaats' echter specifiek opgevat te worden, namelijk als een toegeschreven asielrecht voor patiënten en een daarmee corresponderende vertrouwenstaak om elkaar in de zorg in egalitaire of vriendschappelijke verhoudingen – van mens tot mens – te ontmoeten, hetgeen de geestelijk verzorger in beginsel vrijwaart

van diagnostische of behandelende taken en van interdisciplinair taakgericht zorgoverleg. Dit beroep op vrijplaats claimt zo weliswaar een beroepsautonomie van de geestelijk verzorger, maar het verhult zo het beroepsdomein van geestelijke verzorging ook. Onduidelijk blijft dan immers wat er in het zorgcontact feitelijk gebeurt en hoe dit aansluit bij het zorgbeleid van instellingen, de opgestelde zorgplannen en het welzijn van patiënten. Het gevaar is dat de geestelijk verzorger zich terugtrekt in het microcontact met de patiënt of cliënt zonder daarbij het meer generieke perspectief van de beroepsgroep als uitgangspunt of maatstaf te nemen. Men kan zich dus afvragen of een beroep op vrijplaats en egalitaire bejegening het domein van de geestelijk verzorger niet juist 'vogelvrij' verklaart, dat wil zeggen redelijk onzichtbaar en daarmee kansrijk voor marginalisering in de professionele zorg.

Daarmee wordt duidelijk dat de domeinproblematiek van de geestelijk verzorging samenhangt met tal van externe factoren die evenzeer als een gevolg van de ontkerkelijking kunnen worden opgevat. De professionele opleiding van geestelijk verzorgers is veranderd, en het aanvankelijk religieuze beroepsdomein dreigt ingenomen te worden door anders geëquipeerde disciplines die het aanpassen aan eigen conceptuele en methodische uitgangspunten.

Zorgproblematiek

De hierboven geschetste legitimatie- en domeinproblematiek kan men nog als relatief interne thema's omschrijven; ze zijn althans in beginsel in overleg met alle betrokkenen te hanteren en mogelijk op te lossen. Dat geldt in veel mindere mate voor de zorgproblematiek, waarmee de grote veranderingen aangeduid worden die zich in het zorgbestel voordoen en waarop de bij geestelijke verzorging betrokkenen maar zeer beperkte invloed kunnen uitoefenen. De zorgproblematiek kan beschreven worden in cultureel-maatschappelijke kenmerken van de zorg, en daarnaast in termen van de concrete politieke besluitvorming over de zorg.

De cultureel-maatschappelijke kenmerken van de zorg dragen in Nederland en in veel andere westerse landen een christelijke signatuur. Het christendom heeft als dominante volksreligie en in verschillende varianten van kerkelijke dienstverlening de zorg steeds in termen van religieus gemotiveerde naastenliefde en sociale verantwoordelijkheid opgevat en die als ethische grondnorm gepropageerd en gepraktiseerd. Deze historische verantwoordelijkheid van kerken voor de zorg heeft zich echter steeds meer tot een overheidsverantwoordelijkheid ontwikkeld. Abram de Swaan wijst er in zijn 'Zorg

en de Staat' op dat de ontwikkeling van zorg volgens kenmerken van toenevende civilisatie verloopt. Het aanvankelijke belang van religieuze en morele zingeving aan de zorg door de kerk zoals die in vroeger tijden door parochiale clerus of vanuit monastieke verbanden met charitatieve ondernemerszin werd vorm gegeven, is gaandeweg overgenomen door lokale overheden, om vervolgens te worden ondergebracht in nationale voorzieningen. De zorg raakte voorzien van medische en gedragswetenschappelijke praktijken en werd onderworpen aan staatstoezicht. De afhankelijkheden van mensen werden zo weliswaar van steeds meer hoogwaardige zorgarrangementen voorzien, maar verloren ook de band van het directe sociale contact. Leek zorg aanvankelijk nog gemotiveerd door persoonsgebonden altruïsme; steeds meer raakte het getransformeerd tot een abstract en anoniem besef van verbondenheid, aldus De Swaan. Religieus engagement in de zorg raakte op de achtergrond, terwijl risicoschatting en welbegrepen eigenbelang belangrijker werden omdat zo aanspraak gemaakt kon worden op hulp door professionele regimes die het leed bestreden volgens normen van gelijkberechtiging, deskundigheid en vergoedingen vanuit het collectieve verzekeringsstelsel. Volgens De Swaan zijn leed en verdriet in het gangbare taalgebruik voorzien van 'proto-professionele' kenmerken die het lijden eerder in termen van formele diagnostiek en medische interventiemogelijkheden uitdrukken dan in de vocabulaires van morele bekommernis. Betoonde solidariteit heeft haar kleinschaligheid verloren en correspondeert steeds meer aan 'sociaal bewustzijn' dat is gebaseerd op het collectieve besef van onderlinge afhankelijkheid. Dit historisch gegroeide besef van generieke wederzijdse afhankelijkheid heeft bijgedragen tot groter sociaal bewustzijn bij het lijden van de medemens (De Swaan 1989).

Op dit soort grootschalige historische visies op de opkomst van de verzorgingsstaat is terechte kritiek uitgeoefend, zoals bijvoorbeeld door Hans Achterhuis die er op wijst dat de historische variëteit van de zorg zich niet steeds verdraagt met de grootse en snelle beschouwingen van De Swaan (Achterhuis 1990). Ook de tegenwoordig op de voorgrond tredende formidabele invloed van markt, medische technologie en demografische veranderingen op de zorg en de mogelijkheden deze in de toekomst te blijven bekostigen kon – in het tijdsgewricht waarin De Swaan schreef – wellicht onvoldoende verdisconteerd worden. Die ontwikkelingen roepen vragen op bij het kernargument van De Swaans betoog over het civilisatiekenmerk van solidariteit, dat namelijk historisch gegroeide interdependentie ('gegeneraliseerde verafhankelijkheid') tot groter sociaal bewustzijn bij het lijden van de medemens bijdraagt. Althans, deze vorm van solidariteit die op arbeidsdeling, risicospreiding, collectieve

verzekering en zorgaanspraken is gebaseerd, staat door recente ontwikkelingen onder grote druk en zal leiden tot bezuinigingen, herstructureringen en informalisering van de zorg. Het lijkt daarbij waarschijnlijk dat de solidariteit in de zorg juist verschuift van collectief zorgrecht naar individuele zorgplicht, waarbij de overheid voor de taak staat om een nieuw normatief draagvlak te vinden voor solidaire zorgverhoudingen binnen de leefwereld van zorgvragers en zorgdragers. Religie en kerk bezitten geen patent meer op de zorg voor een dergelijk normatief draagvlak maar voor de geestelijke verzorging ligt hier een mogelijke taak, al moet deze ook politiek veroverd worden.

Daarmee komt de politieke besluitvorming over de zorg in beeld die de arena afpaalt waarbinnen ook de geestelijke verzorging zich begeeft. De normatieve dimensie van de zorg kent zowel een collectieve als een individuele zijde van besluitvorming. De collectieve zijde van de besluitvorming over zorg wordt vooral bepaald door de onderliggende mensbeelden die doorgaans impliciet zijn maar die zodra de politieke agenda dat vergt ook uitdrukkelijk gepropageerd worden. Het solidariteitsmodel van de zorg, dat ook onder De Swaans benadering ligt, moet inmiddels alternatieve modellen naast zich dulden. Zo is er het liberale model dat marktwerking in de zorg voorop stelt als adaptatiemechanisme in de afstemming van zorgvraag en zorgaanbod. En een ander model is het communautaire model waarin individuele keuzevrijheid deze afstemming helpt realiseren en waarbij de afhankelijke mens vooral als vrije burger wordt opgevat met een emancipatoire taak in het realiseren van adequate maatschappelijke zorg. Zowel het liberale model met haar klemtoon op nut en profijt, als het communautaire model dat autonomie en keuzevrijheid voorop stelt, vertrekken vanuit andere ideaalbeelden en dito morele oriëntaties die niet per definitie overeen komen met het type solidariteit dat De Swaan aanneemt, en waarvan het overigens maar de vraag is of ze ook in technische zin meer optimale structuren helpen realiseren dan die het gangbare zorgbestel kenmerken (Trappenburg 2005). De individuele zijde van de besluitvorming over zorg wordt in normatieve zin bepaald door de burger zelf, die in de rol van patiënt of cliënt afwegingen maakt in het gebruik of aanbieden van zorg. Binnen de achterliggende mensbeelden maken zorgdrager en zorgvrager hun eigen keuzes. Het gegeven dat verschillende en soms strijdige mensenbeelden de zorg motiveren en het feit dat er zich voortdurend praktische veranderingen voordoen in de aansturing, organisatie en bekostiging, zorgt ervoor dat nauwelijks sprake is van een inzichtelijke situatie op dit microniveau van de zorg. Zo blijkt uit empirisch onderzoek dat er gereede twijfels zijn over het draagvlak in de samenleving als het gaat om de politieke prioriteit voor meer keuze en variëteit in de verzekering van zorg (Hoff &

Vrooman 2002). Zorgvrager en zorgverlener komen steeds meer alleen en in een afhankelijkheidsrelatie tot elkaar te staan, waarbij men er niet voetstoots van kan uitgaan dat uiteenlopende normatieve uitgangspunten als solidariteit, autonomie, zorgkwaliteit en keuzevrijheid op individueel niveau houvast bieden voor de burger. Tenminste zal politiek afgewogen moeten worden of de burger behoefte heeft aan kiezen in de zorg, of hij deze keuzes op de veronderstelde rationele gronden maakt, over welke bekwaamheden deze autonome zorgkiezer eigenlijk moet beschikken, en hoe deze te realiseren of aan te spreken zijn (Leys 2003).

Demografie en bekostiging stellen evidente grenzen aan de collectieve zorgvoorzieningen, en daarmee wordt zorg steeds meer een verantwoordelijkheid van de burger en zijn sociale netwerken. Dat blijkt bijvoorbeeld in de politieke klemtoon die op het belang en de noodzaak van mantelzorg wordt gelegd, waarbij steun en hulp afhankelijk wordt gesteld van een beschikbare sociale relatie, zoals de band met partners, kinderen of vrienden (Kwekkeboom 1990; Kooiker et al. 2012). Die hernieuwde klemtoon op het belang van informele solidariteit zegt uiteraard wat over de wenselijkheid, maar nog niet veel over de mogelijkheid ervan. Het is maar de vraag in hoeverre de zorgsolidariteit in het sociaal netwerk of tussen de generaties aanwezig is en een haalbaar alternatief biedt voor de professionele en institutionele zorg (Oudijk et al. 2010; Kalmijn 2010). Nu het moreel commitment minder ontleend kan worden aan de anonieme solidariteit die ingebed ligt in collectieve zorgvoorzieningen lijken eerder 'charitatieve' thema's te worden aangesproken, zoals die van wederzijdse afhankelijkheid en vertrouwen; van empathie en altruïsme; van dienstverlening en sociaal engagement. De zorg raakt daarmee weer meer aan thema's van zingeving en levensoriëntatie, en zo komen ook taken van religies en kerken weer in beeld. Daarbij kan opgemerkt worden dat godsdiensten en kerken ook nu nog een formidabel sociaal kapitaal vertegenwoordigen dat grote relevantie heeft voor de zorg (Bernts & Kregting 2010). Een antwoord op de vraag of en hoe een geestelijk zorgpakket daarin realistisch vorm kan krijgen is vooraf moeilijk te geven. Dat hangt niet alleen af van politieke keuzes en voorzieningen op nationaal of lokaal niveau, maar evenzeer van kerkelijke prioriteiten en mogelijkheden. De geestelijke verzorging is daarin zeker niet kansloos: ze biedt in de kanteling van de zorg ('terug de leefwereld in') een belangrijke expertise die intramuraal opgebouwd is. Om deze kennis en kunde extramuraal in te kunnen zetten is echter behalve nieuwe regelgeving ook een innovatie van het vak noodzakelijk die uitgaat van het gegeven van de ontzuiling en die afgestemd wordt op de geschetste zorgontwikkelingen.

De hierboven beschreven problematiek van de zorg laat een beweging zien waarin de normatieve kant van de zorg cultuurhistorisch verschoven is van het private naar het publieke domein van de samenleving, en vervolgens onder druk van politieke besluitvorming een beweging terug aan het maken is van het publieke domein van formele zorg naar het private domein van informele zorg. Dat overtuigingen, waarden en normen hierin van belang zijn ligt voor de hand, al biedt de confessionele en kerkelijke setting hiervoor vooralsnog geen evidente structuur.

Repertoire-ontwikkeling in de geestelijke verzorging

In deze bijdrage staat de vraag centraal naar de mogelijkheden om in de geestelijke verzorging levensthema's, existentiële problemen en zingeving in de zorg duurzaam te kunnen behartigen vanuit het perspectief van een 'ontkerkelijkende' godsdienst en levensovertuiging. Daarbij werd een drietal problemen omschreven die samenhangen met ontkerkelijking en secularisatie, en die de geestelijke verzorging voor de vraag stelt hoe geestelijke verzorging in de komende decennia duurzaam gestalte kan krijgen. Deze signalementen vergen een repertoire dat deze problemen adresseert. Daarbij gaat het niet om scenario's of ideaalbeelden die immers voorbij schieten aan de formidabele ontwikkelingen die de zorg momenteel kenmerken. Daarom volgen hier slechts enkele korte en exemplarische suggesties voor de ontwikkeling van een dergelijk repertoire.

Een eerste suggestie luidt dat in een op de toekomst gericht repertoire de geestelijke verzorging gefundeerd blijft op de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging, die *'ieder het recht (geeft) zijn godsdienst of levensovertuiging, individueel of in gemeenschap met anderen, vrij te belijden, behoudens ieders verantwoordelijkheid volgens de wet'*. Dit recht is geadresseerd aan de burger die de eigen godsdienst of levensovertuiging tegenwoordig echter steeds minder laat samenvallen met de confessies van achtergrondgenootschappen. Inmiddels zijn de religieuze vocabulaires verveelvoudigd, verbreed en verschoven en staan feitelijk steeds minder onder invloed van het aanbod door achtergrondgenootschappen. Men kan dit betreuren als gebrek aan religieuze validiteit of kerkelijke orthodoxie, of het als een emancipatoir streven toejuichen dat de religie tot een verlichte zaak maakt en haar bevrijdt van drang en dwang. Belangrijker is echter de vraag of godsdienst en levensovertuiging een zaak blijft die publiek verantwoord kan worden en relevantie blijft houden voor de vraagstukken waarover de geestelijke verzorging zich buigt. Dat immers

wordt betwijfeld in die versies van de secularisatietheorie waarin ontkerkelijking samenvalt met geloofsverlies. Indien de normatieve betekenis van de zorg niet samenvalt met confessionele keuze of kerkelijk lidmaatschap is het gezag van geestelijk verzorgers ook veel meer afhankelijk van de vraag of, waar en hoe ze valide kunnen aansluiten bij die overtuigingen, waarden en normen die in de zorg kennelijk wel van belang zijn. Een dergelijke voorstelling die de vrijheid van godsdienst niet allereerst als een zaak van (kerkelijk) toebehoren ('ascription') maar van (religieuze) expressie ('achievement') opvat, vermijdt dat de legitimatieproblematiek samenvalt met interne discussies over ambt of kerkelijke bevoegdheden, hoe legitiem die laatste uitgangspunten op zichzelf overigens ook zijn en blijven. Legitimatie van geestelijke verzorging kenmerkt zich zo door het maatschappelijk belang dat verbonden is met het signaleren van, en interveniëren bij die normatieve vraagstukken van mensen die hun geloofsovertuiging en levensbeschouwing raken en waarvan de hulp door hen begrepen kan worden als beantwoordend aan een grondrecht in de zorg.

Een tweede suggestie voor een nieuw repertoire van geestelijke verzorging heeft betrekking op de omschrijving van het professionele domein in bredere geesteswetenschappelijke termen. Dit kenmerk doet recht aan een nieuwe generatie geestelijk verzorgers die eigenlijk vooral een religiewetenschappelijke opleiding kennen, zij het met daarin theologische accenten. De geesteswetenschappen bestuderen de menselijke kenmerken ('humaniora') van de cultuur met het oog op de mogelijkheden deze van betekenis te voorzien door het culturele erfgoed in verband te brengen met maatschappelijke vraagstukken en daarbij het kritisch beoordelingsvermogen aan te scherpen. Daarbij kan men de geestelijke verzorging exemplarisch omschrijven als dienstverlening aan cliënten of patiënten die worstelen met vragen van heteronomie (lot, toeval, grenzen) en autonomie (zelfbepaling, zelfredzaamheid, kwaliteit van leven). In die worsteling liggen zingevingsvragen vervat in themaclusters van identiteit (relatie tot lichaam, de ander en het geweten), normaliteit (relatie met de sociale omgeving), contingentie (omgang met het lot), ritualiteit (expressie van gedeelde betekenissen), levensovertuiging (beginsel van eigen levensinrichting), en habilitatie (behoud van sociale handelingsbekwaamheid). Cliënten van geestelijk verzorgers kunnen dergelijke thema's een immanente(seculiere) of een transcendente(religieuze) betekenis verlenen. Het therapeutische doel van geestelijke verzorging valt als een drievoudig praktisch repertoire te omschrijven: a) het diagnostiseren van de problematiek van heteronomie en autonomie in het kader van de geïndiceerde psychosociale zorg; b) het verhelderen van levensthema's in het kader van het levensverhaal van de cliënt; en c) het ondersteunen en ontwikkelen van

zinggeving door de cliënt aan het eigen leven door het helpen integreren van betekenisbronnen uit de tradities van cultuur en religie met het oog op het hanteren van de eigen psychosociale problematiek (Schilderman 2009). Dergelijke omschrijvingen, abstract en formeel als ze mogen klinken, zijn voor de profilering van het beroepsdomein, de verantwoording van opleidingen, de afstemming in de interdisciplinaire zorg, en voor de vergoedingsregeling door zorgverzekeringen van groot belang.

Een derde suggestie voor repertoire-ontwikkeling van geestelijke verzorging raakt aan de besluitvorming over de zorg. Men kan zich afvragen of geestelijke verzorging vanwege de ontkerkelijking en secularisatie überhaupt nog een maatschappelijke betekenis heeft in de besluitvorming over de zorg. Daarvoor zijn echter met het oog op de ontwikkeling van geestelijke verzorging wel degelijk instemmende argumenten te geven. Het zojuist exemplarisch aangeduide beroepsdomein van de geestelijke verzorging illustreert dit in de aandacht voor normatieve vraagstukken die in de zorg behalve een politieke vooral ook existentiële betekenis hebben. Het feit dat normatieve vraagstukken politiek moeilijk te beïnvloeden zijn, kan ze weliswaar aan het oog onttrekken maar ze zijn er wel degelijk en vergen zorg. Een recente aanwijzing van het subjectieve belang van normatieve problemen vormt de empirische peiling ‘burgerperspectieven’ die laat zien dat waarden en normen voor Nederlanders al jaren lang op de eerste plaats staan in de top tien van ervaren grootste problemen in het land (Dekker et al. 2012, 12). Tal van existentiële thema’s, zoals abortus, euthanasie, ziekte, schuld, vergeving, gebrek, geweld, geloof, zinloosheid, veiligheid, seksualiteit, eenzaamheid, levenskwaliteit, fatsoen komen voortdurend in de publiciteit maar worden weinig als normatieve problemen – dat wil zeggen als vragen bij waarden, normen en overtuigingen in de levensvoering – geadresseerd. Het normatieve zorgbelang van dergelijke thema’s vertegenwoordigt zowel in de zorg als bij de achtergrondgenootschappen vaak een blinde vlek. Wat de besluitvorming in de zorg betreft wordt doorgaans ad-hoc gereageerd met protocollen, wetgeving of subsidies, waarmee de publieke controverses opgelost lijken maar waarmee de persoonlijke en normatieve problematiek nog niet is geadresseerd. Wat de achtergrondgenootschappen betreft worden de thema’s weliswaar herkend als normatieve problemen, maar ze lijken geregeld eerder als aanleiding tot confessionele profilering en ethische belangenbehartiging te worden opgevat dan als professionele aandachtsvelden voor beleefde morele problematiek. Een repertoire van de geestelijke verzorging kan maatschappelijke besluitvorming adresseren door het zorgbelang ervan te claimen, het professioneel te behartigen en de resultaten ervan publiek te verantwoorden.

De geschetste suggesties voor repertoireontwikkeling in de geestelijke verzorging bieden enkele aangrijpingspunten om de geestelijke verzorging van de ene generatie naar de volgende over te dragen. Het tijdsgewricht en de context waarin deze overdracht plaatsvindt wordt gekenmerkt door rappe ontkerkelijking en voortgaande secularisatie. Dat maakt geestelijke verzorging tot een noodzakelijke, acute en complexe zaak maar geenszins tot een onmogelijke taak.

Noten

- 1 Kwaliteitswet Zorginstellingen artikel 3: *‘Voor zover het betreft zorgverlening die verblijf van de patiënt of cliënt in de instelling gedurende tenminste het etmaal met zich brengt, draagt de zorgaanbieder er tevens zorg voor dat in de instelling geestelijke verzorging beschikbaar is, die zoveel mogelijk aansluit bij de godsdienst of levensovertuiging van de patiënten of cliënten’.*
- 2 Omdat geestelijke verzorging alleen ingeroepen kan worden bij een verblijf in een zorginstelling langer dan 24 uur, ondergraaft deze ontwikkeling de beschikbaarheid van geestelijke verzorging. Weliswaar biedt de CVZ uitvoeringstoets geestelijke verzorging (13 juli 2006) bij het zgn. ‘full package’ mogelijkheden tot geestelijke zorg, maar b.v. niet bij religie en spiritualiteit, terwijl andere indicaties als coping en zingeving eveneens tot het domein van andere zorgdisciplines behoren.
- 3 Zie b.v. van r.-k.-zijde het interim rapport ‘Herkenbaar en betrouwbaar pastoraat’ van de Nederlandse Bisschoppenconferentie dat beoogt toe te werken naar een vademecum voor de geestelijke verzorging.
- 4 Zie: Eindnota Regiegroep Toekomstig Bestel Geestelijke Verzorging. April 2013. De regiegroep baseerde zich daarbij mede op adviezen van de door het bestuur van de VGVZ ingestelde commissies: Commissie Levensbeschouwelijke Legitimatatie (CLL), Ambtelijke Binding (CAB).
- 5 Voor een discussie over de complementariteit van theologie en religiewetenschap zie bijdragen van Van der Ven, Wils, Wiegers en Essen in het themanummer van *Tijdschrift voor Theologie*, 45,2 (2005) en van Sarot en Sanders het vervolg in 45,4 (2005) 331-347.

Literatuur

- Achterhuis, Hans (1990),
 Minachting voor de geschiedenis, in: *Krisis: Tijdschrift voor Filosofie*, 10(3), 5-11.
- Becker, J. & J. de Hart (2006),
Godsdienstige veranderingen in Nederland. Verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie, Den Haag: SCP.
- Bernts, T., G. Dekker & J. de Hart (2007),
God in Nederland (1996-2006), Kampen: Ten Have.
- Bernts, T. & J. Kreging (2010),
De kerk telt. De maatschappelijke waarde van parochies en gemeenten, (Rapport nr. 594 januari 2010), Nijmegen: Kaski.
- Dekker, P., P. van Houwelingen & E. Pommer (2012),
Burgerperspectieven 2012-3. Kwartaalbericht continu onderzoek burgerperspectieven, Den Haag: SCP.
- Hart, J. de (2001),
Zwevende gelovigen. Oude religie en nieuwe spiritualiteit, Amsterdam: Bert Bakker.
- Hoff, S.J.M. & J.C. Vrooman (2002),
Zelfbepaalde zekerheden. Individuele keuzevrijheid in de sociale verzekeringen: draagvlak, benutting en determinanten, Den Haag: SCP.
- Kalmijn, M. (2010),
 Verklaringen van intergenerationele solidariteit. Een overzicht van concurrerende theorieën en hun onderzoeksbevindingen, in: *Mens en Maatschappij*, jg. 85(1), 70-98.
- Kooiker, S., M. de Klerk, J. de Berg & Y. Schothorst (2012),
Meebetalen aan de zorg. Nederlanders over solidariteit en betaalbaarheid van de zorg, Den Haag: SCP.
- Kwekkeboom, M.H. (1990),
Het licht onder de korenmaat. Informele zorg in Nederland, Den Haag: Vuga uitgeverij.
- Leys, M. (2003),
Kiezen in Zorg. Preferenties en competenties van consumenten. Een 'quick scan' van aandachtspunten en wetenschappelijke inzichten, (Uitgevoerd in opdracht van ZonMw), Den Haag: ZonMW.
- Oudijk, D., A. de Boer, I. Woittiez, J. Timmermans & M. de Klerk (2010),
Mantelzorg uit de doeken. Een actueel beeld van het aantal mantelzorgers, Den Haag: SCP.
- Reitsma, J., B. Pelzer, P. Scheepers & H. Schilderman (2012),
 Believing and Belonging in Europe, in: *European Societies*, 14(4), 611-63.

Schilderman, H. (2006),

Religie en Zorg in het Publieke Domein, in: Donk, W.B.H.J. van de & A.P. Jonkers (red.), *Geloven in het Publieke Domein*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 395-416.

Schilderman, H. (2009),

Geloven in de GGZ, in: *Tijdschrift Geestelijke Verzorging*, 12(52), 23-32.

Schilderman, H. (2013),

Religiosität und Säkularität in Europa: empirisch-theologische Perspektiven, (Lezing Symposium 'Konfessionslosigkeit heute. Zwischen Religiosität und Säkularität'. Friedrich-Schiller-Universität Jena 21. Februar 2013).

Swaan, A. de (1989),

Zorg en de Staat, Amsterdam: Bakker.

Trappenburg, M. J. (2005),

Solidariteit in de gezondheidszorg: een project tot volksopvoeding, in: Jong, Eelke de & Martin Buijsen (red.), *Solidariteit onder druk? Over de grens tussen individuele en collectieve verantwoordelijkheid*, Nijmegen: Valkhof Pers, 130-151.

VGZ (2010),

Ambtelijke binding, VGZ-cahiers 4, Amsterdam, VGZ.

Spiritualiteit in een seculiere tijd

Enkele theoretische kanttekeningen vanuit het werk van Charles Taylor

Ton Bernts*

Summary

Charles Taylor's monumental study on our 'secular time' comprehends promising theoretical aspects for current research on 'new spirituality'. In the article I elaborate this with respect to Taylor's concept of spirituality. He regards spirituality as a lived experience of fullness, that may spring off different, also non-religious sources, and that is to be characterized by a certain degree of ambivalence. In the article I give three examples how Taylor's concept of spirituality may contribute to theoretical discussions in the sociology of religion. In the first place, the notion of functional equivalents of religion may be questioned because it conceals the differences between spiritual sources and the historical shifts in the underlying spirituality and the contexts in which it is lived. Secondly, the assumption of a stable demand of religion as part of the religious market theory seems to neglect the diversity of spiritual sources and the possibility of low spiritual or religious needs. Finally, Taylor's concept of spirituality sheds light on the confusing opposition between religiosity and (new) spirituality.

Inleiding

Met zijn *Een seculiere tijd* heeft Charles Taylor (2010; oorspr. 2007) een belangrijke en actuele bijdrage geleverd aan ons begrip en onze kennis van religie en spiritualiteit. Het monumentale werk is een combinatie van filosofische, historische, antropologische en cultuurpsychologische analyses van onze westerse samenleving. Het is ondoenlijk het betoog van Taylor in kort bestek te typeren. Ik beperk me tot enkele belangrijke argumentatielijnen. Taylor betoogt dat de moderniteit mede voortkomt uit de christelijke tradities en betwist daarmee de gangbare oppositie tussen religie en moderniteit. Voor

* Ton Bernts is hoofd van het Kaski, het onderzoekscentrum voor religie en samenleving, onderdeel van de Faculteit Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen van de Radboud Universiteit Nijmegen.

Taylor is onze tijd veeleer te typeren als een erfenis van zowel de Verlichting als de Romantiek. In deze zin is spiritualiteit als een doorleefd gevoel en een verlangen naar heelheid, verbondenheid of verlossing ('volheid' zoals Taylor het noemt) een kenmerk van de moderne mens. Maar de context en daarmee de uitingsvormen en beleving van deze spiritualiteit zijn sterk veranderd. Onze tijd is seculier geworden, hetgeen bij Taylor betekent dat religie slechts één optie is om aan de spirituele behoefte van de moderne mens te beantwoorden.

De aandacht die Taylor schenkt aan de sociale context van religie en spiritualiteit maakt zijn werk met name ook belangrijk voor de godsdienstsociologie. De sterke inbedding van religie in sociale contexten – opeenvolgende en van karakter verschillende 'Durkheimiaanse' fasen van religie, zoals Taylor deze noemt – is in onze tijd in het Westen goeddeels verloren gegaan. Het tijdperk van de sociale mobilisatie waarbij religie een belangrijke maatschappijconstituerende factor vormde, heeft sinds de jaren zestig van de vorige eeuw – althans als symbolisch scharnierpunt – plaatsgemaakt voor het tijdperk van de authenticiteit. Taylor spreekt van een culturele revolutie. Er is sprake van een 'expressief individualisme' waarmee de erfenis van Verlichting en Romantiek getypeerd is. Niet alleen staat de moderne mens lossers ten aanzien van tradities en instituties, maar is ook het 'zelf' een project geworden: zelfbepaling en keuze zijn centrale waarden geworden.

Het werk van Taylor is zeker ook van waarde voor de studie van nieuwe spiritualiteit of nieuwe religiositeit. Zijn beschrijving van de religieuze en spirituele situatie in onze westerse samenleving wordt door recent empirisch onderzoek bevestigd, zoals de overgang van meer dogmatische vormen van religie naar een zoek-spiritualiteit, met de daarbij behorende ambivalentie (bijvoorbeeld De Hart 2011). Dit geldt bijvoorbeeld ook voor het 'event'-karakter van religie dat Taylor noemt (Zondervan 2012).

Ondanks deze voorbeelden meen ik dat Taylors analyses nog maar relatief weinig ingang hebben gevonden in recente studies naar nieuwe religiositeit. Voor deze positie in de marge is een voor de hand liggende verklaring te vinden in het interdisciplinaire karakter van Taylors werk. Zoals gezegd betreft het een combinatie van filosofische, historische, antropologische en cultuurpsychologische analyses. Door deze verschillende 'verhalen' is de aansluiting bij bestaande onderzoekstradities lastig. Maar ook het weinig toegankelijke en zeer omvangrijke karakter van het werk dragen zeker hieraan bij. Taylors eruditie en rijkdom aan details wordt helaas niet gestut door een hechte systematiek, zoals een recensent verzucht (Frühbauer 2011). Feitelijk is *Een*

seculiere tijd geen boek, maar een verzameling van opstellen. De Nederlandse lezers mogen zich daarbij gelukkig prijzen met de uitstekende inleiding van Ger Groot.

Wanneer we deze reële hindernissen en bezwaren opzij zetten, meen ik dat Taylor een aantal ideeën ontvouwt waarmee zeker ook de empirische studies van religie hun voordeel kunnen doen. Dit betreft zowel historische aspecten als meer systematische, theoretische aspecten. Kregting en Hoenselaar (2013) hebben in een eerdere bijdrage in *Religie & Samenleving* hiervan al een proeve gegeven in hun analyse van mogelijke nieuwe vormen van religieuze participatie binnen de christelijke kerken. In deze bijdrage wil ik een nadere, meer theoretische stap doen, gericht op theorie en onderzoek rond nieuwe religiositeit en spiritualiteit. Daarbij concentreer ik me op de invulling die Taylor geeft aan het laatstgenoemde begrip. Deze biedt mijns inziens namelijk mogelijkheden tot conceptuele verheldering binnen een drietal fundamentele en steeds terugkerende discussies rond nieuwe spiritualiteit. Dit betreft achtereenvolgens de notie van functionele equivalenten van religie, de uitgangspunten van de markttheorieën van religie en tot slot het gebruik van het concept 'nieuwe spiritualiteit'. Met deze theoretische verheldering op de genoemde punten hoop ik een bijdrage te leveren aan de voortgang van onderzoek naar de belangwekkende ontwikkelingen in het actuele spirituele en religieuze landschap. Maar eerst geef ik aan wat Taylor verstaat onder spiritualiteit.

Het begrip 'spiritualiteit'

Taylor ontvouwt in de inleiding van zijn boek het begrip spiritualiteit. Het is een kenmerk van de mens dat hij spirituele ervaringen heeft. Taylor spreekt daarbij soms van 'moreel-spiritueel'. In een bepaalde activiteit of toestandervaart de mens een 'volheid', die op hem overkomt als rijkdom, een kracht, of als een gevoel van vrede en heelheid (Taylor 2010, 46). Er is dan sprake van een doorleefde toestand, en niet louter van theorieën of reeksen opvattingen die hij onderschrijft (idem, 49). Kortom: spiritualiteit is bij Taylor vooral een ervaring. Tegenover deze spirituele ervaring staan dan telkens ook weer momenten waarop de mens juist afstand en afwezigheid van betekenis ervaart. Tussen deze twee uitersten laveert de moderne mens, en in veel gevallen verkeert deze volgens Taylor in een soort van tussenpositie waarin zingeving vooral een kwestie is van een stabiele, zelfs routinematige ordening van zijn bestaan (idem, 48).

Een tweede aspect van spiritualiteit heeft betrekking op de mogelijke bronnen van spiritualiteit. Voor de gelovige mens is de plaats van volheid verbonden met een verwijzing naar God, voor niet-gelovige mensen kan dit vermogen om volheid te bereiken geheel en al innerlijk zijn (idem, 50). Dit is juist datgene wat onze tijd tot een seculiere tijd maakt. De huidige Westerse samenlevingen, sinds ongeveer de tweede helft van de vorige eeuw, laten een stap zien uit een samenleving waarin het geloof in God niet ter discussie stond naar een samenleving waarin een dergelijk geloof wordt opgevat als slechts één keuzemogelijkheid naast andere (idem, 43). Ten aanzien van de spirituele behoefte van de mens zijn er voor het eerst in de geschiedenis dus ook niet-religieuze antwoorden mogelijk, anders gezegd, bronnen van een immanent karakter. Centraal in *Een seculiere tijd* staat dan ook het beantwoorden van de vraag hoe deze contexten van spiritualiteitsbeleving door historische en maatschappelijke factoren zijn veranderd. Zo stelt Taylor dat de komst van de seculiere samenleving het moment markeert waarop voor het eerst in de geschiedenis een volledig onafhankelijk humanisme een alom beschikbare optie wordt (idem, 62). Daarnaast noemt Taylor overigens ook nog andere opties, die behalve niet-religieus ook niet-humanistisch zijn, zoals post-structuralistische ideologieën of vormen van *deep ecology*. In zijn analyse maakt Taylor dus expliciet onderscheid tussen de 'diep-menselijke' spirituele behoefte aan volheid enerzijds, en de mogelijke antwoorden hierop anderzijds (of beter: contexten waarin spiritualiteit wordt beleefd en geleefd).

Het derde aspect van spiritualiteit betreft het gevolg van de veelheid aan bronnen en hangt daarom nauw samen met het voorgaande. Volgens Taylor heeft het gegeven dat er in onze tijd meerdere bronnen van spiritualiteit zijn noodzakelijkerwijs tot gevolg dat we onze 'naïviteit' hebben verloren. Anders gezegd, onze spirituele vormen kennen anders dan voorheen geen onmiddellijke zekerheid meer (idem, 54). Spirituele beleving gaat gepaard met een erkenning van andere mogelijke vormen van beleving van volheid. Volgens Taylor rest ons in onze tijd niets anders dan te navigeren tussen betrokkenheid (zo goed mogelijke spirituele doorleving) en onthechting (relativering van het eigen gezichtspunt) (idem, 55). Taylor beschrijft hiermee het ambivalente karakter van de moderne spirituele beleving. Zoals we nog zullen zien, is dit aspect ook in divers onderzoek naar nieuwe spiritualiteit aangetoond.

Samenvattend geeft Taylor aan het begrip spiritualiteit de volgende invulling: het gaat om een doorleefde ervaring van volheid, waarbij er in onze tijd meerdere bronnen voor deze volheid beschikbaar zijn gekomen naast religie, en waarbij de ervaring wezenlijk ambivalent is geworden tegen de achtergrond dat ons gezichtspunt er ook maar één van een reeks mogelijke gezichtspunten

is. In de volgende paragrafen zal ik een aantal mogelijke implicaties van deze opvatting van spiritualiteit verduidelijken voor de reeds genoemde discussies rond functionele equivalenten van religie, de markttheorie van religie, en het concept nieuwe spiritualiteit.

Religieus aanbod? Kanttekeningen bij de notie van functionele equivalenten van religie

Zoals we hebben gezien typeert Taylor onze tijd als een seculiere tijd, hetgeen wil zeggen dat religie slechts één optie is naast andere bronnen van spiritualiteit. Tegelijk is deze spiritualiteit wezenlijk ambivalent van karakter geworden. Tegen deze achtergrond is het maar de vraag of de term ‘functionele equivalentie van religie’ nog wel de juiste is. In de eerste plaats wordt het verschil tussen religie en andere bronnen van spirituele beleving er niet helder door. In de tweede plaats lijkt het spreken in termen van functionele equivalentie van religie te impliceren dat de religieuze vraag dezelfde is gebleven. Maar dit geldt immers niet voor de spirituele vraag die ambivalent is geworden, mede ook doordat het spirituele veel losser is komen te staan van samenleving en politieke loyaliteiten. Taylor schrijft in dit verband dat onze tijd een ‘post-durkheimiaans bestel’ kent (idem, 642-645).

Om het specifieke en revolutionaire karakter van de seculiere tijd weer te geven, is de term functionele equivalentie niet geschikt om de diverse bronnen voor spirituele beleving die heel verschillend van aard zijn, aan te duiden. Met een aanduiding van popconcerten, sport, toerisme of televisie als functionele equivalenten van religie lijkt dan ook weinig gewonnen. Jespers (2013) reserveert in zijn beschrijving van nieuwe spirituele stromingen de term dan ook uitsluitend voor stromingen die in veel kenmerken overeenkomen met de traditionele religies, zoals reiki.

Hoe andere dan religieuze bronnen in onze tijd kunnen aansluiten bij onze spirituele behoefte wordt op een overtuigende manier geanalyseerd door Alma in haar analyse van het spirituele karakter van kunst. Zij stelt dat zowel de ‘grote’ als de populaire kunsten diepgaande ervaringen kunnen oproepen die ‘gekenmerkt worden door een gevoel van heilheid en die vaak gepaard gaan met vreugde’ (Alma 2011, 75). Meer in het algemeen stelt zij – aansluitend bij de godsdienstpsycholoog Van der Lans – dat onderzoek naar de wijze waarop spirituele ervaring werkt, kan leren van onderzoek naar esthetische ervaringen, zeker als het gaat om nieuwe vormen van religieuze beleving.

Belangrijk is om de diversiteit van spirituele ervaringen van volheid als uitgangspunt te nemen en de verschillen in aard en frequentie van het spirituele aanbod nader te onderzoeken. Een goed voorbeeld hiervan is het onderzoek van Kronjee en Lampert (2006) in het kader van het WRR-rapport *Geloven in het publieke domein*. In hun inventarisatie van 'bronnen van zingeving' blijkt inderdaad hoe divers spiritualiteit, met andere woorden momenten van volheid en kracht, kan worden beleefd. Zo blijken transcendente bronnen met name bij de ongebonden spirituelen en de christenen hoog te scoren, terwijl humanisten op sociaal-morele bronnen zoals familie en waarden en normen hoger scoren (Kronjee & Lampert 2006, 179). Interessant is dat de auteurs ook groepen aantreffen die sterk op nihilistische, hedonistische of sociale (familie en vrienden) zingevingbronnen zijn gericht. Dit roept de vraag op in hoeverre er bij iedereen een spirituele behoefte leeft. Zoals in de tweede paragraaf beschreven onderscheidt Taylor een soort van tussenpositie waarin zingeving vooral een kwestie is van een stabiele, zelfs routinematige ordening van ons bestaan (Taylor 2010, 48). Beleving van volheid is hier ver weg.

Hijmans gaat in haar proefschrift uitvoerig in op het onderscheid tussen diverse hedendaagse zingevingssystemen. De basis hiervoor vormen ruim vijftig individuele interviews. Belangrijkste onderscheid daarbij is tussen levensbeschouwelijke en niet-levensbeschouwelijke zingevingssystemen. Levensbeschouwelijke zingevingssystemen zijn transcendent-symbolisch van karakter, bevatten voor de betrokkene een opdracht of roeping, kennen enige bronnen waarnaar wordt verwezen, bevatten overstijgende zin- of bestaanservaringen via bepaalde rituelen, en zijn relevant voor één of meer levensgebieden (Hijmans 1994, 119). Levensbeschouwelijke systemen zijn volgens Hijmans transcendent, in de zin van reflexief. De betrokkene kan afstand nemen, zijn of haar leven 'schouwen'. Religie is daarbij één specifieke vorm van levensbeschouwelijke zingeving, namelijk die gebruik maakt van een bovenwereldlijk interpretatiekader. Hijmans spreekt daarbij wel van bovenwereldlijk als kenmerk van religie, maar reserveert de term 'transcendent' voor een meer psychologische aanduiding, namelijk 'reflexief'. Ook Taylor maakt een duidelijk onderscheid tussen religie en andere bronnen van spirituele ervaring, en gebruikt hiervoor wel de term transcendent, waarbij hij spreekt van transcendente en immanente bronnen. Taylor reserveert daarbij transcendentie expliciet voor religie, omdat de bron uiteindelijk buiten deze wereld is gelegen (Taylor 2010, 58-65). Zo spreekt ook Jespers (2013) van seculiere spiritualiteit die gebruik maakt van immanente bronnen in onderscheid tot klassieke spiritualiteit die transcendent is gericht.

Tot zover de levensbeschouwelijke zingevingssystemen. Bezien we nu de niet-levensbeschouwelijke zingevingssystemen, dan ontberen deze volgens Hijmans in hoge mate de eerder genoemde kenmerken. Het gaat dan meer om een 'natural attitude' (Hijmans 1994, 187), waarbij veeleer sprake is van levensdoelen dan van levensbeschouwing. Zingeving gaat niet terug op een traditie, maar is vooral functioneel van karakter voor het sociale verkeer (Hijmans 1994, 189).

Met deze indeling van zingevingssystemen neemt Hijmans afstand van Luckmann bij wie in haar visie alle zingeving transcendent en daarmee religieus is. De inzet van Hijmans is om verschillen in zingeving aan te brengen. Aldus ontstaat een beter en gedifferentieerder meetinstrument voor de huidige spirituele situatie waarin de institutionele religies hun centrale positie hebben verloren.

De door Hijmans onderscheiden levensbeschouwelijke zingevingssystemen lijken in te spelen op de spirituele behoefte naar volheid van de mens. Er is daarnaast echter ook sprake van niet-levensbeschouwelijke zingeving, bijvoorbeeld zoals Kronjee en Lampert die in hun onderzoek aantreffen. Dit komt overeen met de stabiele en routinematige ordening van ons bestaan waarover Taylor spreekt zoals we hebben gezien. Duidelijk is echter dat er een diversiteit aan spirituele bronnen is, maar dat niet iedereen hieraan behoefte heeft.

Stabiele vraag naar religie? Kanttekeningen bij de religieuze markttheorie

Het voorgaande brengt ons vanzelf bij de discussie over de religieuze markttheorie van Rodney Stark cum suis (bijv. Stark & Bainbridge 1987). In deze theorie wordt uitgegaan van een stabiele vraag naar religie, naar religieuze producten. Veranderingen in het religieuze aanbod kennen dan ook een eigen dynamiek, los van de vraag. Deze dynamiek wordt opgevat als een markt waarop diverse aanbieders van religieuze goederen zich melden. De Graaf heeft recentelijk uitvoerig de problemen en successen van de religieuze markttheorie uiteengezet. Hij concludeert dat er in de formuleringen van Stark en andere markttheoretici diverse nuanceringen zitten, maar dat er niettemin duidelijk sprake is van een overigens omstreden uitgangspunt, namelijk dat de vraag naar religie stabiel is, los van tijd en plaats (De Graaf 2013, 342).

Ook vanuit Taylors werk kunnen bij deze stabiele vraag kritische kanttekeningen worden gezet. In de eerste plaats hanteert Taylor een historische bena-

dering waarbij religiositeit afhangt van de maatschappelijke context en van de ontwikkeling in de subjectiviteitsbeleving in het Westen. Hierbij onderscheidt hij diverse 'Durkheimiaanse' fasen in de manier waarop het sociale en het religieuze met elkaar zijn verbonden. Tegelijk is er een ontwikkeling van een poreus, in een 'betoverde wereld' ingebed 'zelf' naar een omsloten zelf dat zich meer los van de omgeving ervaart (Taylor 2010, 71 e.v.). Religieuze vraag en religieus aanbod zijn in de visie van Taylor dan ook beide sterk historisch bepaald. Ik laat deze historische kritiek hier verder rusten, en beperk me tot kanttekeningen bij de geldigheid en vruchtbaarheid van de markttheoretische benadering voor contemporaine religieuze ontwikkelingen.

In de tweede plaats spreekt ook Taylor van een voor de moderne mens kenmerkende spirituele behoefte. Tegelijk geeft hij, zoals we hebben gezien, aan dat de moderne mens vaak verkeert in een tussenpositie waarin zingeving vooral een kwestie is van een stabiele, zelfs routinematige ordening van ons bestaan. Uit het onderzoek van Hijmans en dat van Kronjee en Lampert blijkt bovendien dat niet-spirituele en dus ook zeker niet-religieuze zingeving voor bepaalde groepen waarschijnlijk een permanente situatie is. Met andere woorden, er kunnen vraagtekens worden gezet bij een stabiele spirituele, laat staan religieuze vraag, althans voor zover dit impliceert dat iedereen deze vraag heeft.

Als derde en laatste kanttekening noem ik het punt dat ook al uitvoerig in de vorige paragraaf is besproken, namelijk dat er diverse andere mogelijkheden van spiritueel aanbod zijn buiten religie. Deze niet-religieuze vormen zijn in de aanbodtheorie buiten het zicht geraakt.

Deze kanttekeningen zijn zoals gezegd niet nieuw. De Graaf signaleert dat één van de belangrijkste kritiekpunten op de aanbodtheorieën is dat er geen aandacht is voor niet-gelovigen (De Graaf 2013, 345). Dit gebrek aan aandacht volgt min of meer uit de theoretische aanname van een stabiele religieuze vraag. Maar aan de andere kant wordt in de aanbodtheorieën ook gesteld, zoals De Graaf aangeeft, dat de mate van religiositeit in iemands sociale omgeving van invloed is op zijn of haar religieuze participatie. Dit komt overeen met de klassieke these van Berger (1967) dat pluralisme leidt tot een aantasting van de plausibiliteitsstructuur van religie. Pluralisme zou aldus religieuze participatie eerder verzwakken dan – zoals de markttheorie poneert – versterken. De Graaf bespreekt een mogelijk antwoord op de hypothese van Berger, namelijk de idee dat er ook sprake kan zijn van deelmarkten (De Graaf 2013, 338). Een dergelijke deelmarkt wordt dan bijvoorbeeld gevormd door christelijke denominaties. Niet- of anders gelovigen zijn als het ware buiten het zicht van

de personen op deze markt. Binnen zo'n deelmarkt geldt dan wel het versterkende karakter van pluralisme en concurrentie van aanbieders.

Ik meen dat de invoering van een concept van deelmarkten een passende toevoeging aan de markttheorie is om het probleem van niet- of anders-gelovigen een plek te geven. De theorie geldt dan slechts binnen een duidelijk omliggende context van religieuze vraag en religieus aanbod. Buiten deze context staan diverse andere contexten van spirituele ervaringen die mogelijk ook weer deelmarkten vormen waarop aanbieders zich bewegen.

Wanneer we inderdaad ervan uitgaan dat er wat betreft het religieuze aanbod sprake is van een deelmarkt, zijn er diverse mogelijkheden voor de religieuze participatie op deze deelmarkt. De deelmarkt kan het karakter hebben van een verdringingsmarkt (zie bijvoorbeeld het succes in Zuid-Amerika van pinksterkerken onder rooms-katholieken). Naast verdringing kan een opleving van de concurrentie inderdaad ook leiden tot een expansieve markt, in de zin van een algehele stijging van religieuze participatie binnen de deelmarkt. Daardoor is het mogelijk dat een denominatie zijn relatieve aandeel aan religieuze participatie ziet verminderen, maar dat dit verlies in absolute zin (deels) wordt gecompenseerd door de genoemde algehele stijging van religieuze participatie. Tot slot kan het zo zijn dat een deelmarkt wordt verdrongen door andere deelmarkten, in casu dat het niet-religieuze 'aanbod' op spirituele behoeften (of ook het minder tot uiting komen van spirituele behoeften) wordt uitgebreid ten koste van de religieuze deelmarkt als geheel. Binnen de religieuze deelmarkt kan in principe de participatie stijgen door concurrentie, maar het *overall effect* binnen een samenleving kan onder de streep negatief uitvallen doordat de deelmarkt als geheel krimpt. Om dit nader te onderzoeken, kan derhalve niet louter worden volstaan met het uitgangspunt van een stabiele vraag naar religie en met verklaringen die slechts oog hebben voor de activiteiten van religieuze aanbieders. Nodig is ook een theorie over spirituele behoefte, in de zin van een explicitering van de diverse contexten waarin deze spiritualiteit wordt beleefd.

Religiositeit versus spiritualiteit? Kanttekeningen bij het concept nieuwe spiritualiteit

Taylor's invulling van het begrip spiritualiteit kan ook bijdragen aan een terminologische opheldering. Traditioneel staat spiritualiteit voor een aspect van religiositeit, en wel de kant van de ervaring. Op deze manier is het te on-

derscheiden van inhoudelijke of dogmatische aspecten van religiositeit. Dit impliceert dat net zoals de traditionele christelijke religie ook de nieuwe, alternatieve of post-christelijke religiositeit een inhoudelijk en een spiritueel aspect kent. Vanuit het gedachtegoed van Taylor is dit vanzelfsprekend: beide vormen immers een antwoord op de spirituele behoefte, en functioneren als een meer of minder geslaagde vorm waarin volheid kan worden beleefd.

In de onderzoeksliteratuur wordt de term spiritualiteit echter vaak niet beperkt tot het ervaringsaspect van (nieuwe) religiositeit noch louter gebezigd in termen van spirituele behoefte. Veeleer worden bepaalde vormen van nieuwe religiositeit getypeerd als spiritualiteit *tout court*, in oppositie met religiositeit. Enkele van de vele voorbeelden: de ondertitel bij de beroemde studie van Heelas en Woodhead (2005) *The Spiritual Revolution* is: 'why religion is giving way to spirituality'. Begrijpelijk is deze formulering natuurlijk wel, omdat in deze nieuwe religie de ervaringskant prominenter is dan inhoud of dogma's; we zouden eigenlijk beter kunnen spreken van een 'spirituele' religie. Een Nederlands voorbeeld: De Harts eerder genoemde boek *Zwevende gelovigen* voert als ondertitel 'oude religie en nieuwe spiritualiteit', al wordt deze formulering weer 'gecorrigeerd' op de achterflap waar wordt gesproken over oude en nieuwe spiritualiteit. De Hart signaleert overigens op diverse plaatsen in zijn boek deze verwarring en onterechte oppositie en stelt al in het begin van zijn boek dat spiritualiteit zowel een aspect is van de christelijke religiositeit als van de nieuwe, paraculturele systemen. Tegelijk blijft het karakter van dit spirituele aspect wat onduidelijk, want er worden bij hem zowel ervaringen als denkbeelden onder geschaard (De Hart 2011, 29).

De discussie kan aan helderheid winnen als we Taylors omschrijving van spiritualiteit voor ogen houden: het gaat om een doorleefde ervaring van volheid, waarbij er in onze tijd meerdere bronnen voor deze volheid beschikbaar zijn gekomen naast religie, en waarbij de ervaring wezenlijk ambivalent is geworden tegen de achtergrond dat ons gezichtspunt er ook maar één van een reeks mogelijke gezichtspunten is. Met andere woorden, spiritualiteit staat voor een wijze van ervaren, een inkleuring van hoe de verschillende spirituele bronnen worden beleefd. Met deze conceptualisering in het achterhoofd worden diverse bevindingen rond nieuwe spiritualiteit beter te plaatsen. De Hart signaleert bijvoorbeeld dat zoekgedrag en bricolage-religiositeit niet bij voorbaat godsdienstige betrokkenheid of sterke kerkelijke deelname uitsluiten (De Hart 2011, 234). Kregting en Sederel (2013) vinden in hun onderzoek dat slechts een kwart van de actief betrokken kerkleden van mening is dat de kerk het enig ware geloof verkondigt. Interessant is in dit verband ook het on-

derzoek dat De Hart aanhaalt en op basis waarvan hij concludeert dat spiritualiteit geen vervanging is van conventionele religiositeit, maar een aanvulling (De Hart 2011, 235). De bevindingen duiden wellicht niet alleen op aanvulling (i.c. een combinatie van bronnen), maar mede op het feit dat ook het conventionele religieuze aanbod vanuit een actuele spirituele behoefte wordt beleefd en gekleurd.

Vanuit deze gedachtegang is het daarom zinnig om bij onderzoek naar nieuwe spiritualiteit de aspecten ervaring en invulling goed te onderscheiden. Zo laat De Hart onder nieuwe spiritualiteit zowel cognities, affectieve aspecten als gedragingen vallen, maar dan gaat mijn inziens het onderscheid verloren tussen de ervaringskant (direct gerelateerd aan de spirituele behoefte naar volheid) en de manieren om daaraan vorm te geven via activiteiten. Uit de gepresenteerde factoranalyses blijkt ook dat het brede concept spiritualiteit uiteindelijk weer op te delen is in meer ervaringsgerelateerde en meer gedragsgerelateerde dimensies (De Hart 2011, 168-169). Het zou interessant zijn om de ervaringsdimensies afzonderlijk te relateren aan bijvoorbeeld conventionele religiositeit. Mijn hypothese zou zijn dat de sterkte van het verband met conventionele religiositeit dan toeneemt. Waarmee nog sterker de bevinding wordt ondersteund dat ook veel ‘conventionele christenen’ een moderne spirituele behoefte kennen inclusief zoekoriëntatie.

Conclusie

Taylor's beschrijving van spiritualiteit en van de invulling ervan in onze tijd biedt, zoals ik heb proberen aan te tonen, een waardevolle bijdrage aan onderzoek en theorievorming rond het fenomeen van nieuwe vormen van religiositeit en andere bronnen van spiritualiteit. Ik heb me daarbij vooral gericht op conceptuele verheldering, maar uiteraard is er nog veel meer te zeggen vanuit de historische en maatschappelijke analyses die Taylor maakt. Deze maken duidelijk dat we in een totaal ander tijdperk zijn beland dan voorheen. Het tijdperk van de sociale mobilisatie heeft pas recent plaatsgemaakt voor dat van de authenticiteit. Spiritualiteit is daarmee, aldus Taylor, niet meer intrinsiek verbonden aan de samenleving (Taylor 2010, 645). Dit kan grote consequenties hebben voor de gevestigde religies die immers van oudsher op een sterk sociaal-institutioneel draagvlak steunen. Om hun ontwikkelingen en die van andere, deels nieuwe spirituele contexten van vraag en aanbod te onderzoeken en te duiden biedt *Een seculiere tijd* interessante aanknopingspunten.

Literatuur

- Alma, H. (2011),
Aisthesis en transcendentie: over beleving en zingeving, in: *Religie & Samenleving*, 6, 67-80.
- Berger, P. (1967),
The sacred canopy, New York: Anchor Books.
- Frühbauer, J. (2011),
Dass Menschsein gelingt, in: *Herder Korrespondenz*, 65, 518-522.
- Graaf, N.D. de (2013, forthcoming),
Secularization: Theoretical Controversies Generating Empirical Research, in: Wittek, R., T. Snijders & V. Nee (eds), *Handbook of Rational Choice Social Research*, Stanford University Press, 322-354.
- Hart, J. de (2011),
Zwevende Gelovigen, Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker.
- Heelas, P. & L. Woodhead (2005),
The Spiritual Revolution, Malden/Oxford: Blackwell Publishing.
- Hijmans, E. (1994),
Je moet er het beste van maken, Nijmegen: ITS.
- Jespers, F. (2013),
Nieuwe spirituelen: wel netwerken, maar steeds minder religie, in: *Religie & Samenleving*, 8, 238-258.
- Kregting, J. & L. Hoenselaar (2012),
Nieuwe vormen van religieuze participatie, *Religie en Samenleving*, 7, 245-263.
- Kregting, J. & C. Sederel (2013),
Kerkelijke betrokkenheid in de 21^{ste} eeuw, *Religie en Samenleving*, 8, 41-62.
- Kronjee, G. & M. Lampert (2006),
Leefstijlen en zingeving, in: Donk, W. van de e.a. (red.), *Geloven in het publieke domein*, Amsterdam University Press, 171-208.
- Stark, R. & W. Bainbridge (1987),
A Theory of Religion, New Jersey: Rutgers University Press.
- Taylor, C. (2010, oorspr. 2007),
Een seculiere tijd; Rotterdam: Lemniscaat.
- Zondervan, T. (2012),
Samen geraakt in wat heilig is, in: *Religie & Samenleving*, 7, 224-245.

Nieuwe spirituelen: wel netwerken, maar steeds minder religie

Frans Jespers*

Summary

An analysis of the numerous contemporary, 'new' spiritual practices in the Netherlands through the approach of comparative religion and anthropology of religion reveals several categories from very religious up to quite secular ones. The religious-like groups have church-like organizations, the secular ones look more like commercial enterprises. In both contexts spirituality means striving for a kind of psychological fulfillment in relation to an ultimate reality, often with the help of religious means. More scientific research is needed in order to distinguish adequately positive, liberating forms of new spirituality from harmful ones.

Inleiding

Er zijn volop aanwijzingen dat een flink deel van de Nederlandse bevolking een levendige interesse heeft ontwikkeld voor nieuwe vormen van spiritualiteit en er ook geregeld aan deelneemt. Deze nieuwe spirituelen, ook wel aangeduid als ongebonden spirituelen, vormen dus een groepering die op levensbeschouwelijk gebied van belang is geworden en wellicht zal blijven. Het is nog onduidelijk of het hier om een tijdelijk verschijnsel gaat dan wel om een nieuwe, groeiende stroming. Sociologen die de secularisatietheorie aanhangen, zoals Steve Bruce, beweren dat deze nieuwe spirituelen (en hun voorgangers uit de newage-stroming) dat gedeelte van de generatie van de babyboomers vormen dat de kerken heeft verlaten, maar toch nog iets religieachtigs zoekt. Nieuwe spiritualiteit wordt dan opgevat als een neveneffect van de ontkerkelijking, of beter: een nawee, een tijdelijke golf van relativerende en vrijblijvende 'religie light' die over twee decennia verdwenen zal zijn (Bruce 2002, 79-82, 86-89). Hier tegenover staat de inmiddels even betwiste hypothese van de "spirituele revolutie", geformuleerd door Paul Heelas en Linda Woodhead. Zij verwachten juist dat de nieuwe spiritualiteiten langzaam blijven groeien en over twee decennia omvangrijker zullen zijn dan de gevestigde

* Frans Jespers is universitair hoofddocent vergelijkende godsdienstwetenschap aan de Radboud Universiteit Nijmegen.

of traditionele godsdiensten (Heelas & Woodhead 2005, 129-150; vgl. Houtman & Aupers 2007). Als dit werkelijk gebeurt en als de nieuwe spiritualiteiten een andere vorm van religie vertegenwoordigen, is er wel sprake van ontkerkelijking, maar niet of in mindere mate van secularisatie, omdat religie blijft – zij het op getransformeerde wijze.

Het belang van de nieuwe spirituelen is ook doorgedrongen in mijn eigen discipline, de godsdienstwetenschap (Jespers 2009a; Vincett & Woodhead 2009). Ik gebruik hier de term godsdienst- of religiewetenschap als verzamelnaam voor vergelijkende godsdienstwetenschap, godsdienstgeschiedenis en antropologie van de godsdiensten. In mijn eigen onderzoek beschik ik niet over omvangrijke onderzoeksresultaten waarmee bovengenoemde hypothesen kunnen worden bevestigd of ontkend. Maar ik stoot wel op gegevens die beide hypothesen nuanceren. Hierbij is het begrip secularisatie bruikbaar dan het begrip ontkerkelijking (thema van de studiedag waarvoor dit artikel primair bedoeld is). In de godsdienstwetenschap wordt het begrip ontkerkelijking weinig gebruikt omdat het nogal exclusief naar christelijke kerken verwijst, terwijl wij leven in een multireligieuze wereld en ook in Nederland een multireligieuze samenleving aantreffen. In verband met de bovenstaande hypothesen heeft het begrip secularisatie dan vooral betrekking op de vermindering van de religieuze instituties (vaak aangeduid als het mesoniveau van de secularisatie): afnemende religieuze activiteiten, geringere interne organisatie, teruglopende maatschappelijke invloed.

Ook het thema ontkerkelijking kan figuurlijk opgevat worden als verwijzing naar dergelijke processen van religieuze de-institutionalisering. Deze kwestie kan in verband met de ongebonden of nieuwe spirituelen op verschillende manieren uitgewerkt worden. De voor de hand liggende vraag is natuurlijk, of de nieuwe spirituelen voornamelijk weggetrokken zijn uit de traditionele godsdiensten en misschien de leegloop versnellen wanneer zij spiritualiteit aantrekkelijker kunnen maken dan het lidmaatschap van een kerk of andere religieuze organisatie. Een geheel andere vraag is, of de nieuwe spirituelen zelf geen nieuwe typen van religieuze institutie construeren, dus als het ware aan een proces van 'herkerkelijking' bezig zijn. Tot slot dringt zich de vraag op of nieuwe spiritualiteiten vormen van religie dan wel iets anders zijn, bijvoorbeeld zelftherapie. De eerstgenoemde vraag of nieuwe spirituelen weglopers zijn uit de traditionele godsdiensten zal ik in een eerste punt kort bespreken door de visies van enkele godsdienstsociologen samen te vatten en te verbinden met recent onderzoek. Vervolgens ga ik in op de tweede vraag, over de organisatievorm van nieuwe spirituelen en de mogelijke vorming van nieuwe religieuze instituties. Ik ga na welke organisatievormen

we zoal aantreffen bij de nieuwe spirituelen en of er gelijkenis is met traditionele godsdienstige organisaties. Daaropvolgend maak ik duidelijk dat de praktijken van veel nieuwe spiritualiteiten seculier zijn en daardoor bijdragen aan secularisatie. Ten slotte stel ik vast dat er een maatschappelijk belang gediend kan worden met onderzoek naar nieuwe spiritualiteiten, waaraan de godsdienstwetenschap een eigen bijdrage kan leveren.

Zijn nieuwe spirituelen weggelopen bij de traditionele godsdiensten?

Voor het thema van de secularisatie (of ontkerkelijking in brede zin) is het van belang om te weten of de nieuwe spirituelen afkomstig zijn uit de traditionele godsdiensten dan wel uit groepen met seculiere levensbeschouwingen. De meest recente uitvoerige studie over nieuwe spirituelen in Nederland is het boek *Zwevende gelovigen* van Joep de Hart, bij wie ik te rade ga om deze vraag te beantwoorden. Maar eerst zal ik de nieuwe spirituelen kort karakteriseren.

De groep nieuwe spirituelen is een heterogene verzameling van mensen die beweren dat zij spirituele praktijken beoefenen en er spirituele ideeën op na houden. Hun activiteiten vallen in kaart te brengen met behulp van overzichten zoals de *Onkruid Klik- en Opleidingsgids*, websites zoals <http://spiritualiteit.startpagina.nl> of www.kd.nl (van *Koorddanser*), en enig aanvullend zoekwerk. Ik som de belangrijkste categorieën even op, met enkele voorbeelden, waarbij ik begin met categorieën die gelijkenis vertonen met traditionele godsdiensten en langzaam overga naar categorieën die een seculiere indruk wekken (vgl. Jespers 2013, 120-123; Meester 2008).

- Westerse stromingen van boeddhisme, hindoeïsme of islam, zoals *Leven in Aandacht* (aanhangers van Thich Nhat Hanh), Brahma Kumaris of de Soefi Beweging,
- neopaganisten zoals wicca's, druïden en sjamanen,
- esoterische bewegingen zoals rozenkruisers of de studiegroepen van *Een Cursus in Wonderen*,
- transpersoonlijke therapieën zoals *rebirthing* en *mindfulness*,
- alternatieve geneeswijzen en behandelingen zoals acupunctuur, homeopathie en reiki,
- *human-potential*trainingen zoals Transcendente Meditatie, speciale bedrijfstrainingen of groepen rond *The Secret*,
- waarzegpraktijken en helderziende consulten, met flankerende televisieprogramma's,

- wellnesaanbod gericht op de balans van lichaam, geest en ziel, zoals in *Happinez*,
- holistische leefregels zoals die van Eckhart Tolle of Pim van Lommel,
- humanisten en kunstenaars die het hogere in hun activiteiten betrekken.

In al deze categorieën hebben deelnemers een eigen, specifieke opvatting van ‘het spirituele’ en spiritualiteit, zodat we terecht spreken van een veelheid aan ‘nieuwe spiritualiteiten’. ‘Nieuw’ is hierbij vooral bedoeld als afbakening ten opzichte van de oude of klassieke spiritualiteiten, de vroomheidsuitingen van traditionele christenen, moslims, hindoes enzovoort, waarbij gelovigen ‘gebonden’ zijn aan leer en regels van hun religie. Bij de nieuwe spirituelen gaat het voornamelijk om visies en groepen die de laatste halve eeuw bij ons zijn opgekomen, maar ook worden enkele oudere bewegingen meegerekend die zich profileren als alternatief ten opzichte van de traditionele godsdiensten (zoals de rozenkruizers).

Hoewel de praktijken en visies van de nieuwe spirituelen flink uiteenlopen, herkennen de meesten zich toch in een holistisch mens- en wereldbeeld: er is een universele kracht die alles doordringt en die in ieders innerlijke diepte of ziel aangevoeld kan worden, daarom hangt alles met alles samen en heeft alles en iedereen een specifieke bestemming. Zoals gezegd lopen de opvattingen over het karakter van die kracht, over de feitelijke samenhang en bestemming, en over de praktische consequenties flink uiteen, waardoor het mogelijk is om categorieën te onderscheiden. Een omvattende, globale omschrijving van spiritualiteit in dit kader is dan: “de praktische zorg voor een doorleefde relatie van de persoon met de (soms goddelijk genoemde) Bron van de kosmos, en om in deze relatie psychisch en emotioneel welbevinden te verwerven kan men gebruik maken van geestelijke krachten of hogere energieën” (Jespers 2009b, 201; vgl. De Hart 2011, 119-123). Deze universele kracht wordt vooral als immanent in deze wereld beleefd, in tegenstelling tot de overtuiging in de klassieke spiritualiteit dat het goddelijke transcendent is ten opzichte van mens en wereld. Verder ligt in de nieuwe spiritualiteiten de nadruk op persoonlijke groei naar balans en daarmee op persoonlijke ervaring en individuele keuzes (van ideeën of praktijken). Er is sprake van een ‘zoekreligiositeit’ en waardering voor een mogelijk levenslang zoek- en groei-proces, dikwijls geformuleerd als tegengesteld aan de onveranderlijke, opgelegde zekerheden en praktijken van de gevestigde godsdiensten. “Het gaat erom jezelf te ontwikkelen en nieuwe ervaringen op te doen, geraakt te worden door onvermoede inzichten en vergezichten – daar past geen huiselijke haard bij, net zomin als onwrikbare kanselwaarheden” (De Hart 2011, 149).

De verzamelnaam ‘nieuwe spirituelen’ is nog niet zo lang in gebruik. Hij wordt toegepast op bovenstaande categorieën vanaf de jaren 1990. Nieuwe spiritualiteiten worden beschouwd als de gepopulariseerde voortzetting van new age, wat tussen ruwweg 1965 en 1990 een meer cultuurkritische alternatieve beweging was (Hanegraaff 1996). Gerrit Kronjee en Martijn Lampert brachten de nieuwe spirituelen voor het eerst in kaart als eigenstandige levensbeschouwing onder de noemer “ongebonden spirituelen”: “Deze categorie is minder op religie en het leven naar geloofsregels gericht en divers samengesteld. Wat deze categorie gemeen heeft, is een sterke gerichtheid op spiritualiteit, harmonie en een hogere wereld” (Kronjee & Lampert 2006, 184). Op basis van een enquête van Motivaction uit 2003 analyseerden deze auteurs het zingevingspatroom bij Nederlanders en vonden zo 26% personen met spirituele, holistische ideeën en praktijken (ibidem, 176). De eigenschap van ongebondenheid is overigens niet kenmerkend voor alle nieuwe spirituelen, zoals in de volgende paragraaf zal blijken. Joep de Hart berekent zelfs dat ruim de helft van onze bevolking sympathiseert met holistische ideeën en dat 15% af en toe participeert in spirituele activiteiten (De Hart 2011, 168, 184, 220). De deelnemers zijn over het algemeen van middelbare leeftijd of ouder, het zijn overwegend vrouwen, de meesten hoogopgeleid, dikwijls afkomstig uit de maatschappelijke gebieden van zorg, welzijn en kunst (ibidem, 150, 194, 200). Zulke aanhangers hechten grote waarde aan zelfbeschikking en emancipatie, zozeer dat zij het transcendentie eraan ondergeschikt kunnen maken: “Transcendentie is praktisch bruikbaar, het is bijvoorbeeld goed voor de gezondheid en voor het harmonieuze maatschappelijk functioneren van de persoon” (Kronjee & Lampert 2006, 185). De holistische attitude leidt vaak tot zorg voor natuur en milieu en een kritische houding tegenover de dominante materialistische cultuur (ibidem, 184). In 2009 voerde Joantine Berghuijs een grote enquête over nieuwe spirituelen uit. Op haar vraag of respondenten zichzelf als (zeer) spiritueel beschouwen, kreeg zij liefst 29% positieve reacties (Berghuijs, Pieper & Bakker 2013, 22, 26-27). Maar de praktische, geregelde toepassing van nieuwe spiritualiteiten lijkt veel geringer, gezien de merendeels kleine organisaties ervan en de vluchtige participatie van de meeste geïnteresseerden. Daarom ben ik met Vincett en Woodhead geneigd om de harde kern van overtuigde en intensief praktiserende aanhangers te schatten op 2-5% van de bevolking (Vincett & Woodhead 2009, 323).

Zijn deze nieuwe spirituelen nu weggetrokken uit de gevestigde kerken en godsdiensten, hebben ze hun oude religie vervangen door een nieuwe? In eerste instantie ziet het daar wel naar uit. De Hart beweert in *Zwevende gelovigen* enkele keren dat nieuwe spirituelen voornamelijk afkomstig zijn uit een

categorie ‘religieuze buitenkerkelijken’, ook wel uit ‘ietsisten’, kortom mensen die geloven in een vage hogere macht (De Hart 2011, 150 en 182). Maar in *God in Nederland 1996-2006* had hij al vastgesteld dat zich onder de religieuze buitenkerkelijken veel ex-kerkleden bevonden (Bernts, Dekker & De Hart 2007, 128). Het lijkt er dus op, dat een contingent kerkleden zich al langere tijd geleden heeft losgemaakt van de kerken, maar zich toch religieus is blijven voelen en aan de hand van een ander, diffuus godsbeeld een nieuwe spirituele praktijk heeft gevonden.

Het zicht op dit substitutieproces wordt bemoeilijkt door het gegeven dat veel nieuwe spirituelen zich distantiëren van de traditionele godsdiensten. Een gangbare uitdrukking is hier: “Wij zijn spiritueel, niet religieus”. Deze mening verneem ik meestal bij deelnemers van nagenoeg alle hierboven opgesomde categorieën van nieuwe spiritualiteiten, behalve bij de eerste twee, waar men zich ook religieus noemt. Berghuijs, Pieper en Bakker stelden vast dat overtuigde nieuwe spirituelen zichzelf vaker ‘spiritueel en religieus’ noemen, terwijl minder intensief praktiserenden zichzelf spiritueel vinden maar niet religieus (Berghuijs, Pieper & Bakker 2013, 16-18, 23, 26-27). De religie waarop de overtuigde spirituelen aanspraak maken is niet het christendom, maar hun eigen nieuwe vorm van religie waarin elementen van meerdere wereldgodsdiensten een plaats kunnen krijgen.

Bovendien is er een bredere religieuze ontwikkeling vast te stellen, namelijk de opname van holistische ideeën en praktijken door veel gewone christenen, een proces van complementering of suppletie (De Hart 2011, 183, 186, 239; Berghuijs, Pieper & Bakker 2013, 27). Vooral katholieken kunnen hun godsgeloof tamelijk gemakkelijk aanvullen met holisme (De Hart 2011, 177-178). Ook in een aantal christelijke spirituele centra worden schijnbaar onbekommerd holistische ideeën en praktijken aangeboden en door geëngageerde christelijke deelnemers beoefend (De Groot, Pieper & Putman 2013). Deze ontwikkeling staat in contrast met de opstelling van de kerkelijke leiding en orthodoxe christenen, die holistische spiritualiteit over het algemeen afwijzen (De Hart 2011, 152, 177; Berghuijs 2006, 23-28).

Zodoende is het te simpel om met Bruce vol te houden dat nieuwe spirituelen die kerkelijk gesocialiseerde babyboomers zijn die nog niet helemaal seculier durfden te worden, dus een eenmalige generatie die over twee decennia verdwenen zal zijn. De Hart heeft bovendien aanwijzingen dat de generatie na de babyboomers nog meer dan hun voorgangers in nieuwe spiritualiteiten is geïnteresseerd (De Hart 2011, 192; vgl. Houtman & Aupers 2007). Ook Kronjee en Lampert signaleren de grootste aanhang bij een middelbare leeftijdscategorie: vooral 35-49-jarigen (Kronjee & Lampert 2006, 184). In mijn

eigen onderzoek bij waarzeggerij en alternatieve geneeswijzen bleek een nog jongere leeftijdscategorie, namelijk rond de dertig jaar, het best vertegenwoordigd (Jespers 2007, 133). Heelas en Woodhead bieden een zekere verklaring met de veronderstelling dat de meeste mensen en vooral vrouwen pas na hun 45^{ste} levensjaar intensief naar spirituele antwoorden gaan zoeken, omdat zij dan zware existentiële problemen ontmoeten zoals ernstige ziekte en meer tijd krijgen voor zichzelf (Heelas & Woodhead 2005, 107-110). In elk geval vertonen ook jongere leeftijdsgroepen dan de babyboomers, groepen die minder of nauwelijks kerkelijk gesocialiseerd zijn, levendige belangstelling voor nieuwe spiritualiteiten.

Alles bijeen genomen zijn er onvoldoende aanwijzingen om vol te houden dat de nieuwe spirituelen (voor het grootste deel) afkomstig zijn uit de gevestigde kerken. Het is wel duidelijk dat het merendeel van de nieuwe spirituelen zich lijkt af te zetten tegen traditionele gelovigen. In deze zin vormen nieuwe spirituelen een antikerkerlijke groepering die met deze instelling bijdraagt aan ontkerkelijking. Voordat we ingaan op de vraag of zij dan zelf geen nieuwe instituties inrichten, wil ik even de aandacht richten op andere godsdiensten dan het christendom. Er is weinig reden om uit te sluiten dat zich ook in kringen van Nederlandse moslims, hindoes, traditionele boeddhisten en gelovigen van andere gevestigde godsdiensten beide genoemde ontwikkelingen van nieuwe spiritualiteit voordoen: gelovigen die hun traditionele opvattingen vervangen door een vorm van nieuwe spiritualiteit, dan wel holistische ideeën of praktijken toevoegen aan hun geloof – wat in hindoeïsme en boeddhisme zelden tot problemen leidde. Bij mijn weten is hier nog geen onderzoek naar gedaan, maar het valt te verwachten dat zich hier op een of andere manier parallele processen voltrekken ten opzichte van de hierboven beschreven ontwikkelingen in de christelijke context.

Institutionalisering bij de nieuwe spirituelen

Op het eerste gezicht lijken sommige kwalificaties van de nieuwe spirituelen op gespannen voet te staan met institutionalisering. Het begint al bij de karakterisering van ongebonden spirituelen. Het zijn levensbeschouwelijke zoekers die bij voorkeur zwerven. Ze willen de vrijheid behouden om geregeld nieuwe activiteiten te ondernemen en andere ideeën te omarmen, zodat ze zich geestelijk kunnen blijven ontplooien. Deze houding lijkt op vrijblijvendheid, maar ze berust op openheid en flexibiliteit. Wanneer sociologen zoals De Hart en Hunt dit gedrag omschrijven als “religieus knutselgedrag” en

“zweven”, is dit volgens mij nogal normatief, namelijk afgeleid van stabiele traditionele (christelijke) religiositeit als norm, en daarmee diskwalificerend en misleidend. Binnen een holistisch spiritueel mensbeeld is zoeken en veranderen juist een aanwijzing voor geestelijke groei. In elk geval lijkt institutionalisering hierdoor bijna onmogelijk.

Toch kunnen we vaststellen dat er in het gebied van de nieuwe spiritualiteiten aspecten van institutionalisering optreden. Deze zijn enigszins waarneembaar op de eerder genoemde grote websites. Er zijn in het hele land honderden spirituele centra en winkels, waarvan sommige jarenlang of al enkele decennia functioneren. Spirituele tijdschriften zoals *Onkruid* en *Paravisie* gaan al lang mee en jongere zoals *Happinez* en *Yoga Magazine* bereiken een groot publiek. Er zijn terugkerende lokale, regionale en landelijke festivals zoals het *Eigentijds Festival* of de *Paravisie Beurs*. In bijna alle categorieën die ik noemde bestaan grotere en kleinere circuits, met meer dan honderd landelijke koepels (zoals vakorganisaties en beroepsverenigingen) en met lokale afdelingen. De meeste koepels bieden een eigen opleiding aan, tot leraar of behandelaar in een specifieke richting (Boegheim e.a. 2012, 102-179, 294-300). Sommige groeperingen worden geleid door (in eigen kring) gezaghebbende personen, met de status van goeroe.

De meeste sociologen erkennen dat er in het gebied van de nieuwe spiritualiteiten wel degelijk organisaties functioneren, maar geen grootschalige, eerder kleine netwerken die op allerlei manieren verbonden zijn. Deze werkwijze van een lichte institutionalisering zonder veel hiërarchie of centralisme lijkt een logisch gevolg van de eerder genoemde houding van nieuwe spirituelen, die niet alleen individueel zoeken stimuleert, maar ook principieel pluralistisch is: overal is wel een stukje van de waarheid, of beter ‘mijn’ waarheid, te vinden. Maar als de nieuwe spirituelen een flink deel van de bevolking omvatten, zou er dan geen sterkere institutionalisering ontstaan?

Bij deze vraag is het goed om even stil te staan bij de belangrijkste aspecten van religieuze instituties. Zij beschikken meestal over een duidelijke leer en heilige schriften, ze vestigen gezag en controle, formuleren morele regels, zorgen voor overdracht van leer en moraal, organiseren de eredienst voor het opperwezen (of meerdere hogere wezens), bevorderen diepe ervaringen, verwerven financiën en gebouwen, en bieden steun aan zwakke lidmaten. In de klassieke godsdienstsociologie werden de religieuze instituties zoals bekend ingedeeld in kerken, denominaties, sekten en culten – wat eigenlijk alleen betrekking had op het christendom. De eerste drie typen pretenderen de zuiwere leer en moraal te vertegenwoordigen, in een strak (kerk, sekte) of wat losser verband (denominatie). In culten zouden dan afwijkende, vaak esoterische

ideeën of eigenaardige praktijken de overhand hebben, terwijl hun organisatie tamelijk los is (Hunt 2003, 2-4, 17-20). Denkend vanuit dit schema konden sociologen de nieuwe spiritualiteiten allemaal onderbrengen bij de culten (Bruce 2002, 75-79; Hunt 2003, 95-96, 131-132; De Hart 2011, 136-139, 234). Een probleem hierbij was dat de feitelijke organisatie van deze culten sterk kan verschillen, van zeer strak tot zeer los, zodat er naar nuancering van het concept cult gezocht werd.

Deze nuancering boden Rodney Stark en William Bainbridge door een verdere onderverdeling in te voeren (Stark & Bainbridge 1979, 126-128). Zij onderscheiden drie typen bij de culten: de cultbeweging (*cult movement*), de cliëntcult (*client cult*), en de publiekscult (*audience cult*). De cultbeweging is een hechte groepering met een sterke leider die volgelingen langdurig weet te binden, met een heilsleer en gezamenlijke activiteiten. De cliëntcult is eveneens een kleine groep die diensten aanbiedt, meestal in de vorm van magische therapieën of consulten die op een specifieke overtuiging berusten. De publiekscult is het vrijblijvende aanbod van een kleine groep die voornamelijk ideeën verkondigt aan wisselende geïnteresseerden, vaak in de vorm van cursussen en lezingen. Bij het laatste type is van religie lang niet altijd sprake, maar als een dergelijke groep zich ontwikkelt tot cliëntcult en vervolgens tot cultbeweging, zal zich onvermijdelijk een religieuze heilsleer gaan aftekenen volgens Stark en Bainbridge. Deze sociologen veronderstellen bij de culten dus een dynamiek die parallel loopt aan die van de kerken en er ook een soort onderbouw van vormt, want de cultbeweging kan het karakter van sekte krijgen en in theorie opstijgen tot denominatie.

Wanneer we deze typologie toepassen op mijn overzicht (zie voorgaande paragraaf) van de nieuwe spiritualiteiten in Nederland, levert dit ruwweg de volgende indeling op. Cultbewegingen treffen we aan bij de westerse boeddhistische en hindoeïstische groepen, de neopaganisten en de esoterische groeperingen. Cliëntculten zijn te herkennen in de transpersoonlijke therapieën, de alternatieve geneeswijzen, de human-potentialtrainingen en waarzegpraktijken, en het wellnessaanbod. Publieksculten zien we bij bladen zoals *Happinez*, bij bestsellerauteurs zoals Tolle en Van Lommel, en bij spirituele kunstenaars. In grote lijnen lijkt deze indeling adequaat om de sociale organisatie van de Nederlandse nieuwe spiritualiteiten beter te begrijpen.

In werkelijkheid is de situatie veel ingewikkelder. Ik geef drie kleine casussen als voorbeeld, van esoterische christenen, van reiki, en van Astro TV. Esoterische christenen zijn in Nederland vrijwel alleen in kleine groepen georganiseerd, maar kennen ook samenwerkingsverbanden (Van Schaik 2008, 192-194). De antroposofen, de rozenkruisers, de vrijmetselaars en

kleinere theosofische groeperingen zoals Psychosofia delen de overtuiging dat God de schepper is van de hemelen en van deze wereld, dat Christus een zeer belangrijke verheven meester is, dat er vanouds geheime kennis wordt doorgegeven aan de ware gelovigen en dat deze gelovigen de wereld tot “vergeestelijking” kunnen brengen, mede dankzij reïncarnatie (Van Schaik, 191; Berghuijs 2006; Van de Griend 2009, 168-176, vgl Jansma 2010; 2012). Met dit holistische wereldbeeld pretenderen zij een spirituele wending aan de oude christelijke boodschap te geven, zodat zij als cultbeweging getypeerd kunnen worden. Het opmerkelijke is, dat deze groeperingen al enige jaren een open deeltijdopleiding op HBO-niveau draaiende houden op de Uithof in Utrecht, namelijk de Hogeschool Geesteswetenschappen Utrecht (zie www.hgu.nl). Hun doelstelling is hiermee om kaderleden zoals geestelijk verzorgers te vormen die dit esoterische gedachtegoed behartigen. Dit wekt de indruk van institutionalisering in traditionele zin, min of meer op het niveau van de denominatie.

De tweede casus is die van reiki. Dit is een Japanse geneeswijze waarin met behulp van handoplegging een universele energie wordt overgedragen. Ze werd in 1984 in Nederland geïntroduceerd vanuit de Verenigde Staten en was in ons land vooral tussen 1995 en 2005 bijzonder populair (Jonker 2012, 296; Vellenga 2005, 244). Ongeveer iedere zichzelf respecterende spirituele behandelaar behaalde een graad in reiki en veel klanten werden ermee behandeld (inmiddels is reiki ingehaald door *mindfulness*). De populariteit leidde ertoe dat reiki allerlei substromingen kreeg, in Nederland al ruim dertig. De behandelmethode lijkt te pleiten voor het indelen van reiki bij cliëntculten. Maar de duizenden Nederlanders die in de hoogtijdagen een cursus voor behandelaar volgden, vormen een beweging.¹ Zij zijn geïnitieerd en hebben zich aan afspraken gebonden, bijvoorbeeld die van geheimhouding van bepaalde rituelen. Verder hebben sommige takken zich tot een hechte organisatie ontwikkeld, zoals Reiki Usui Ryoho, met honderden actieve leden die enkele malen per jaar bijeenkomen. Zij onderhouden ook intensieve contacten met de internationale Reiki Alliance. Inhoudelijk propageren zij zelfs een vorm van zelfbehandeling die tot mystieke ervaringen kan leiden (Jonker 2012, 305-308). Hiermee overstijgt deze groepering zelfs de kenmerken van de cultbeweging en komen er kenmerken van een denominatie in zicht: (internationale) hiërarchie, gezagvolle geschriften, een ethiek, discussies over de ware leer. Alleen eredienst en sociale ondersteuning ontbreken, voor zover ik op de hoogte ben.

Als er iets op commerciële spiritualiteit lijkt, is het wel Astro TV, mijn derde casus. Dit televisieprogramma over helderziende consulten wordt dagelijks

uitgezonden op Net 5 tussen 11 en 1 uur. Een opgewekte dame geeft iedere tien minuten een gratis miniconsult aan een beller en roept kijkers voortdurend op om uitgebreide consulten te vragen via telefoon of webcam, maar dan voor het gewone tarief. Deze vorm van helderziende dienstverlening bestaat sinds 2004 en is vermoedelijk de grootste van een aantal soortgelijke bedrijfjes en individuele aanbieders. Op de website van Astro TV worden meer dan honderd medewerkers aangeprezen als ‘spirituele specialisten’, en in hun presentaties op de ‘persoonlijke pagina’s’ van de site leggen deze medewerkers uit in welke richting(en) zij gespecialiseerd zijn (www.astrotv.nl). Het is dus allemaal spiritualiteit wat de klok slaat, voornamelijk in de zin van het doorgeven van speciale inzichten met behulp van contact met een hogere sfeer. Slechts een paar medewerkers verwijzen in hun presentatie expliciet naar een persoonlijke religieuze overtuiging (hun relatie met een hoogste kracht). Op het eerste gezicht lijkt Astro TV typisch een cliëntcult, omdat het programma geheel in het teken staat van klantenwerving. Maar eigenlijk gaat het om propaganda voor het holistische wereldbeeld, want dit wordt dagelijks urenlang met allerlei voorbeelden en toepassingen gepresenteerd. Vanuit dit oogpunt betreft het vooral een publiekscult, die dan is georganiseerd op de wijze van een bedrijf. Wanneer we dit programma ook nog in verband brengen met soortgelijke televisie-uitzendingen (*Op zoek naar het zesde zintuig*, optredens van Char, Derek Ogilvie en andere helderzienden, Amerikaanse series over engelen en hogere krachten) en met films en websites, dan lijkt Astro TV deel uit te maken van een holistisch propaganda-offensief met goeroes en volgelingen, kortom van een cultbeweging (Jespers 2009b, 186-192, 197-206).

Met deze voorbeelden hoop ik duidelijk te maken dat de klassieke indeling van religieuze institutionalisering niet adequaat is om de nieuwe spiritualiteiten te begrijpen. Zelfs de genuanceerde typologie van de culten door Stark en Bainbridge is niet toereikend, omdat concrete groeperingen bij meerdere typen (en zelfs bij die van kerken) lijken te passen. In feite raakt het basisbegrip ‘cult’ in onbruik, vooral omdat dit inhoudt dat het hierbij om vreemde, afwijkende ideeën en praktijken gaat, terwijl het holistische gedachtegoed en veel praktijken zoals yoga of waarzeggen inmiddels (weer) breed geaccepteerd zijn. Ook het recenter ingevoerde, ruime begrip ‘nieuwe religieuze bewegingen’ stuit hier op soortgelijke bezwaren: bij nieuwe spiritualiteiten is niet altijd een afgebakende beweging herkenbaar; verder zijn veel spirituele praktijken nauwelijks religieus meer maar eerder seculier. Op dit laatste punt wil ik nu nader ingaan.

Steeds meer seculiere spiritualiteit

Tegenover de zojuist besproken groeiende religieuze institutionalisering bij sommige nieuwe spiritualiteiten is er volgens mij tegelijk een tegengestelde tendens zichtbaar, want andere spirituele praktijken lijken steeds seculierder te worden. Wat is hier aan de hand?

Aan de onderkant van mijn opsomming van categorieën van nieuwe spiritualiteiten is er in het algemeen sprake van seculiere spiritualiteit en niet van religie. Eén eenvoudige bevestiging hiervan geven veel mensen die in deze groeperingen actief zijn; zij beweren immers dat zij aan spiritualiteit doen, niet aan religie. Natuurlijk moet een wetenschappelijk onderzoeker nagaan wat precies de draagwijdte van deze bewering is, maar ze dwingt hoe dan ook tot terughoudendheid met het bestempelen van dergelijke activiteiten als religieus. Tegelijk leidt de vaststelling van seculiere spiritualiteiten tot reflectie op het concept religie. Als een helderziende bij haar consult onbekommerd verwijst naar je bestemming in dit leven, naar speciale inzichten die van gene zijde doorgegeven worden, en naar de engelen die je op jouw verzoek zullen helpen, heeft dat dan niet met religie te maken? Als een spiritueel trainer aan een groep werknemers van een bedrijf een verhaal uit het Tibetaanse boeddhisme vertelt en hun vervolgens beelden aanreikt om daarmee dit verhaal voor zichzelf te visualiseren, gebeurt daar dan niet iets religieus?

Zulke praktijken vallen inderdaad binnen een functionele definitie van religie, zoals die van Durkheim, waar het gaat om heiliging van de hoogste waarden en om gemeenschapsvorming daarbij. Maar zoals bekend blijkt deze benadering juist voor onze westerse samenleving te breed en kunnen er tevens allerlei ideologieën en recreatieve praktijken onder vallen, tot aan het vereren van science-fictionhelden of de sacralisering van computertechnologie (Aupers & Houtman 2010; vgl. Hunt 2003, 221-229). Om deze verwarring te voorkomen sluit ik me aan bij een meer substantiële benadering van religie, eveneens van een godsdienstsocioloog, namelijk Martin Riesebrodt. Hij analyseert primair religieuze leefwijzen, die hij als volgt omschrijft. "Thus religious practices everywhere are addressed to superhuman powers that influence or control something beyond human control. All religions claim the ability to address misfortune, crises, and salvation" (Riesebrodt 2010, 89). Kenmerkend voor religie is de geregelde communicatie met die hogere wezens, meestal in de vorm van eredienst (Riesebrodt 2010, 86-87). Sociologen zoals Bruce, Stark en Bainbridge delen deze visie op religie, maar Riesebrodt biedt een uitvoerige verantwoording. Als ik aan de hand van deze omschrijving alternatieve geneeswijzen, human-potentialtrainingen of wellnessaanbod analyseer, is er

geen sprake van religie. Maar wat doen de talloze religieuze ingrediënten dan bij deze spiritualiteiten? Is hier soms sprake van een doortrapt kapitalistisch complot waarin zulke religieuze ingrediënten commercieel worden misbruikt om ons westerlingen aan te sporen tot grotere consumptie en gedisciplineerd werken, zoals Jeremy Carrette en Richard King (2006) beweren in hun pamfletachtige analyse *Spiritualiteit in de uitverkoop*? Om tot een antwoord op deze vragen te komen, verzamel ik materiaal uit wederom drie casussen, namelijk neopaganisme, het cursusaanbod van *Mannenwerk*, en *Happinez*.

Bij de neopaganisten zie ik twee tendensen. In Nederland zijn er vele honderden of misschien wel een paar duizend mensen die geloven in voorchristelijke godinnen, goden en natuurkrachten, en die rituelen en magie uitvoeren in de lijn van wicca, hekserij, druidisme, sjamanisme of andere tradities (Minkjan 2009; Boekhoven 2011, 256-289). In de Engelstalige literatuur wordt gesteld dat minder dan de helft van de aanhangers georganiseerd is in groepen en de andere helft solitair opereert (Hunt 2003, 154). Het lijkt erop dat dit in Nederland ook het geval is. Neopaganisten noemen zichzelf over het algemeen spiritueel. Maar velen beschouwen hun overtuiging zelfs als een religie die erkenning verdient door de andere gevestigde religies en overheidsinstanties (www.nl.paganfederation.org/pf_pf.htm). Hierbij denken ze aan de Scandinavische landen en Engeland, waar inmiddels paganistische geestelijk verzorgers in ziekenhuizen en andere instellingen actief zijn. In Nederland ben ik bijvoorbeeld neopaganistische vertegenwoordigers tegenkomen bij de interreligieuze dialoog. Hun koepel, de *Pagan Federation*, is een internationale religieuze organisatie en omvat een aantal landelijke organisaties. Hier is niet alleen sprake van gezagvolle personen en teksten, van een leer en moraal, maar ook van uitgesproken godenverering en rituelen, kortom religie in de zin van Riesebrodt. Tegelijk zijn er echter aanwijzingen dat de meeste aanhangers, de solitairen, geen boodschap hebben aan enige vorm van organisatie en geheel hun eigen gang willen gaan. In deze sector leggen aanhangers er de nadruk op dat hun geloof een persoonlijk gekleurde, speelse en vrolijke bezigheid is (vgl. Boegheim 2012, 183-189).

Een totaal andere visie vinden we bij *Mannenwerk*, een kleine organisatie in Utrecht die trainingen aanbiedt aan mannen en hierbij vooral homoseksuelen aantrekt. In weekendcursussen of praatgroepen leren de mannen zich te uiten, hun sterke kanten te ontdekken en innerlijke kracht te ontwikkelen. In de beginjaren, vanaf 1979, werden vooral counselingstechnieken gebruikt, maar na 2008 kwamen er geleidelijk meer spirituele hulpmiddelen voor in de plaats (meditatie, mythen) en vooral een holistische mensvisie, ontleend aan Eckhart Tolle (Van de Weerd 2011, 19-21). Er wordt tijdens cursussen niet

nadrukkelijk naar een hogere macht verwezen, maar af en toe is er sprake van 'de onderstroom' als een universele energie. Het is een typische human-potentialorganisatie die geen religie wil zijn, maar soms wel belevingen met religieuze aspecten oproept. Stef Aupers concludeerde bij zijn analyse van spirituele bedrijfstrainingen dat het hier eveneens gaat om thema's zoals persoonlijke bewustwording (authenticiteit, intuïtie, groei, waarden) en emoties (expressies) waarvoor religieuze beelden worden gebruikt zoals het goddelijke zelf (Aupers 2009, 213-215). Dergelijke trainingen zijn bedoeld om de intrinsieke motivatie en de groepsbinding van werknemers te stimuleren. "Het beleid van organisaties richt zich nu niet langer op het uiterlijk handelen van werknemers, maar op het innerlijk; niet langer uitsluitend op de publieke werkkrol, maar op de privépersoon: het richt zich kortom op de 'ziel' om zo het handelen te beïnvloeden en te beheersen" (Aupers 2009, 228). Noch bij Mannenwerk noch bij de bedrijfstrainingen is er sprake van religie in de zin van Riesebrodt, en heeft men zo'n pretentie ook niet. Wel zien we het gebruik van religieuze symboliek en praktijken om bijzondere ervaringen op te roepen ten behoeve van emancipatie (Mannenwerk) of disciplineren en rendementsverhoging (bedrijfstrainingen).

De derde casus lijkt nog commerciëler, namelijk het vrouwenmagazine *Happinez* (www.happinez.nl). In 2003 bedacht Inez van Oord de opzet voor deze 'mindstyle glossy' en al na enkele jaren was de oplage tot boven de 200.000 gestegen. Het tijdschrift biedt een mix van artikelen over mode, voeding, reizen, lichaamsverzorging, en spirituele personen en praktijken, met een beetje glamour en lichte maatschappijkritiek. Er wordt met evenveel waardering geschreven over uitgesproken religieuze personen zoals christelijke of boeddhistische nonnen als over kunstenaars met esoterische ideeën. De formule van het blad bestaat uit de combinatie van allerlei vormen van schoonheid en wijsheid (Van der Spek 2011, 57). In de webwinkel van *Happinez* worden behalve mooie voorwerpen ook bijzondere stenen, meditatiekussens, spreukenboekjes, sieraden, huisaltaartjes, wierook en cd's te koop aangeboden. Verder kun je je inschrijven voor spirituele reizen. Afgelopen jaar organiseerde het blad voor het eerst een spirituele dag, het Happinez Festival, dat een groot succes was (www.happinez.nl/Festival-2013/Nagenieten-htm). Toch draagt het tijdschrift geen uniforme leer uit, hoogstens een gedeeld holistisch mens- en wereldbeeld waarbinnen een ruim assortiment van spirituele praktijken past. Het motto van het blad zou kunnen zijn: besteed op een stijlvolle manier aandacht aan jezelf en geniet van je geestelijke groei! Het spirituele heeft dan betrekking op de diepere dimensie van het menselijk bestaan, die religieus of seculier ingevuld kan worden.

In deze drie casussen spelen religieuze elementen een rol, maar van religie in de zin van Riesebrodt is voornamelijk bij de neopaganisten sprake. De drie organisaties dragen een pluralistische positie uit: mensen moeten de levensbeschouwing kiezen die bij hen past, als ze maar eerbied hebben voor het leven en de kosmos. Er is respect voor deelnemers die traditioneel gelovig zijn. Maar men staat kritisch tegenover mensen die geen eerbied meer tonen voor het leven en de kosmos, bijvoorbeeld wanneer zij zich uitgesproken hedonistisch of materialistisch opstellen. Toch speelt lichamelijk welbevinden in alle drie de casussen een centrale rol. Spiritualiteit is er telkens een combinatie van dit lichamelijk welbevinden en geestelijke vervulling. Deze vervulling wordt nagestreefd met behulp van religieuze, sacrale elementen. Wanneer de zelfvervulling afhankelijk gemaakt wordt van bovennatuurlijke krachten (bijvoorbeeld in neopaganisme), valt zo'n spiritualiteit onder religie. Wanneer de zelfvervulling opgeroepen kan worden binnen deze wereld, in een immanente orde, met behulp van sacrale elementen, noemen we dat een seculiere spiritualiteit met gebruik van momenten of fragmenten van sacralisering. In het geval dat een spiritualiteit vrijwel de rol van religie vervult op een centraal aspect na (zoals eredienst), wat in de casus van reiki voor sommige aanhangers geldt, kunnen we – met een term van Niklas Luhmann – spreken van een functioneel equivalent van religie (Jespers, Kleijbeuker & Schattevoet 2012, 540-542). Deze term is eveneens van toepassing op de eerder genoemde verering van science-fictionhelden en de sacralisering van computertechnologie.

Tot slot sta ik kort stil bij de tendens in de richting van steeds seculierder spiritualiteiten die werkzaam lijkt achter het solitaire neopaganisme, achter spirituele trainingen en *Happinez*. Deze tendens sluit aan bij de voortgaande secularisatie van onze samenleving. Het is evenmin verrassend dat seculiere spiritualiteit wordt beoefend binnen de culturele sectoren van levensbeschouwing of gezondheidszorg. Maar het is moeilijker om te verklaren waarom zulke seculiere praktijken ook gedijen binnen andere sectoren zoals recreatie, commercie en kunst.² Er is meer onderzoek nodig om deze ontwikkelingen te verhelderen.

Verder onderzoek naar nieuwe spiritualiteiten

Maar er is volgens mij ook nader onderzoek naar nieuwe spiritualiteiten nodig om maatschappelijke redenen. De belangrijkste is dat wij beter inzicht moeten krijgen in spiritualiteiten als vormen van geestelijke zelfzorg, grotereels los van religieuze kaders. Het is dringend nodig om de vele typen

van spiritualiteit te analyseren, en om vast te stellen in hoeverre en op welke wijze zij (kunnen) bijdragen aan geestelijke zelfzorg of aan de publieke moraal (vgl. Meester 2008, 187-188). Tot nu toe worden spiritualiteiten meestal behandeld als vormen van religieuze levensbeschouwing die privé of collectief beleefd wordt, vaak met de associatie van zweverigheid en manipulatie. Het gevolg is dat de politiek, de rechtspraak, het maatschappelijk werk, de geestelijke gezondheidszorg en het onderwijs er met een grote boog omheen lopen. Zo begon het gerechtshof van Amsterdam pas in 2008, onder druk van een artikel-12-procedure, de zaak-Millecam tegen de spirituele genezeres Jomanda en haar collega's. In 2012 gelastte de minister van justitie slechts na Kamervragen over de 'spirituele sekte' *Miracle of Love* een onderzoek, waarvan het eindrapport binnenkort verschijnt. In het middelbaar onderwijs wordt bij levensbeschouwing nauwelijks aandacht besteed aan nieuwe spirituele stromingen, terwijl veel scholieren in geesten geloven en naar televisieprogramma's over waarzeggerij kijken (Van der Harst 2012). Eén van de weinige toenaderingen is de toepassing van mindfulness in de psychotherapie en psychiatrie. Maar inmiddels hebben de commercie en de media zich wel op spiritualiteit geworpen, zoals ik hierboven liet zien. Ik meen dat er op het gebied van de nieuwe spiritualiteiten zowel kansen als risico's liggen, niet alleen kansen van positieve bijdragen aan de geestelijke zelfzorg enzovoort, maar ook risico's van misbruik. Dit laatste haalt af en toe het nieuws, voornamelijk als er zaken misgaan bij alternatieve genezers. Dit leidt meestal tot collectieve verontwaardiging (kwakzalverij!), omdat we niet beschikken over een genuanceerd begrippenkader (vgl. De Regt & Dooremalen 2008). Maar hieraan is juist behoefte in een samenleving die steeds seculierder wordt, en hieraan kunnen wetenschappen bijdragen.

Er zijn verdere stappen nodig in het wetenschappelijk onderzoek om tot een zakelijke analyse en genuanceerde beoordeling te komen van nieuwe spiritualiteiten. Met mijn voorafgaande twee paragrafen hoop ik duidelijk gemaakt te hebben dat alleen empirisch onderzoek, kwantitatief of kwalitatief, niet voldoende is om helder inzicht in deze spiritualiteiten te verkrijgen. Er zijn evenzeer bijdragen nodig op het niveau van concepten en theorieën. Het concept spiritualiteit moet als het ware losgeweekt worden van religie, en vervolgens in relatie gedacht worden met geestelijke en lichamelijke gezondheidszorg, met levensbeschouwing (waaronder religies ook vallen), maar ook met ontspanning en vermaak, en met publieke moraal. Ik meen dat we hiervoor niet alleen de sociologie en de psychologie, maar ook de godsdienstwetenschap nodig hebben, plus interdisciplinaire verbanden. Een interessant voorbeeld is het onderzoek onder leiding van bestuurskundige Gabriël van

den Brink naar de verschuivingen in morele handelingsoriëntaties en in “de verbeelding van het hogere” bij Nederlanders, waarbij zijdelings blijkt dat spiritualiteit tegenwoordig vooral verbonden wordt met vitale waarden (Van den Brink 2012, 242, 469). Spirituele oefeningen en groepsactiviteiten kunnen aldus zowel het persoonlijk evenwicht van individuen als de sociale cohesie versterken. Maar dan moeten positieve vormen van spiritualiteit wel uit de hoek van zweverigheid en manipulatie gehaald worden en zakelijker gepresenteerd en eventueel aanbevolen kunnen worden.

Conclusie

Nu langzaam duidelijk begint te worden dat nieuwe spiritualiteiten geen voorbijgaande golf van ‘religie light’ vormen, maar een vermoedelijk langdurig verschijnsel, is het belangrijk om te weten hoe ze zich verhouden tot de traditionele, in het Westen snel slinkende religies. Er zijn aanwijzingen dat veel nieuwe spirituelen afkomstig zijn uit de christelijke kerken, op zoek naar een persoonlijker invulling voor geestelijke groei. Maar ook niet religieus gesocialiseerde personen van jongere generaties tonen belangstelling voor nieuwe spiritualiteiten. De zoekreligiositeit en ongebondenheid van de nieuwe spirituelen lijken in eerste instantie institutionalisering sterk te remmen. Toch blijkt uit enkele voorbeelden dat bij bepaalde nieuwe spiritualiteiten een behoorlijke mate van religieuze institutionalisering plaatsvindt. Deze is krachtiger dan in het type van de cultbeweging van Stark en Bainbridge is voorzien. Het concept ‘cult’ is over het algemeen niet meer bruikbaar. Aan de andere zijde van het spectrum van nieuwe spiritualiteiten lijkt echter een tegenbeweging gaande te zijn: hier is sprake van seculiere spiritualiteit, waarbij allerlei religieuze fragmenten voornamelijk gebruikt worden als hulpmiddelen. Uiteindelijk heeft spiritualiteit vooral betrekking op geestelijke zelfvervulling in relatie tot een hoogste werkelijkheid.

We beschikken over te weinig gegevens om omvang, continuïteit en oorzaken van bovengenoemde twee tendensen te kunnen overzien. Er is gewoon meer en interdisciplinair onderzoek nodig. Dit is des te dringender, omdat er in onze samenleving een genuanceerd onderscheid gemaakt moet kunnen worden tussen bedenkelijke vormen van spiritualiteit en versies die een positieve rol kunnen spelen op persoonlijk en maatschappelijk vlak. Aan dergelijke inzichten kunnen wetenschappen bijdragen.

Noten

- 1 Vellenga 2005, 244 schat het aantal deelnemers aan behandelaarscursussen voor reiki (niveau 1, 2 en master) op 150.000 en het aantal cliënten op 'een veelvoud hiervan'. Het genoemde getal lijkt mij veel te hoog. Op basis van een recente telling van Nederlandse reikibehandelaars (voornamelijk masters) op internet, ruim 650, zou 50.000 een reëlere schatting zijn.
- 2 Ik vermeld kort drie verklaringsmodellen voor seculiere spiritualiteit. Christopher Partridge vat deze tendens op als onderdeel van een brede 'nieuwe betovering' van het Westen die een reactie zou zijn op de over-rationalisering in de afgelopen decennia (Partridge 2004). Carrette en King (2006) beschouwen deze golf van spirituele praktijken en propaganda eerder als een soort kapitalistisch complot, zoals gezegd bedoeld om de burgers tot meer consumptie en grotere arbeidsdiscipline aan te sporen. Ik vind deze oplossingen eenzijdig en zie zelf meer perspectief in de hypothese van Hubert Knoblauch dat het grote publiek zich het symbolisch kapitaal van de religies toe-eigent, kortom een tendens tot popularisering die de religies ten dele binnenste buiten keert (Knoblauch 2009).

Literatuur

- Aupers, Stef (2009),
 "Groeit of ik schiet?": spiritualiteit in het bedrijfsleven, in: Jespers, Frans (red.), *Nieuwe religiositeit in Nederland*, Budel: Damon, 213-230.
- Aupers, Stef & Dick Houtman (red.) (2010),
Religions of Modernity: Relocating the Sacred to the Self and the Digital, Leiden: Brill.
- Berghuijs, Joantine (2006),
Ketters of profeten? Het esoterisch christendom van Jacob Slavenburg en Hans Stolp en de reacties vanuit de kerken, Term paper Faculteit Godgeleerdheid Universiteit Leiden (www.hum.uu.nl/medewerkers/j.t.berghuijs/Ketters%of%profeten.doc).
- Berghuijs, Joantine, Jos Pieper & Cok Bakker (2013),
 Being 'Spiritual' and Being 'Religious' in Europe: Diverging Life Orientations, in: *Journal of Contemporary Religion* 28(1), 15-32.
- Bernts, Ton, Gerard Dekker & Joep de Hart (2007),
God in Nederland 1996-2006, Kampen: Ten Have.
- Boegheim, Isabelle e.a. (red.) (2012),
Onkruid Klik- en Opleidingengids Jaarboek 2013, Everdingen: Uitgeverij Onkruid.

- Boekhoven, Jeroen (2011),
Genealogies of Shamanism: Struggles for Power, Charisma and Authority, Groningen: Barkhuis.
- Brink, Gabriël van den (red.) (2012),
De Lage Landen en het hogere: de betekenis van geestelijke beginselen in het moderne bestaan, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Bruce, Steve (2002),
God is Dead: Secularization in the West, Oxford: Blackwell.
- Carrette, Jeremy & Richard King (2006),
Spiritualiteit in de uitverkoop: de stille overname van de religie, Kampen: Ten Have.
- Griend, Aart van de (2009),
 Psychosofia, een spirituele levensbeschouwing, in: Jespers, Frans (red.), *Nieuwe religiositeit in Nederland*, Budel: Damon, 159-184.
- Groot, Kees de, Jos Pieper & Willem Putman (red.) (2013),
Zelfzorgen voor je ziel: de actualiteit van christelijke spirituele centra, Almere: Parthenon.
- Hanegraaff, Wouter (1996),
New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought, Leiden: Brill.
- Harst, Frauke van der (2012),
 'Iek! Een geest!'. Een peiling naar 'alternatieve religiositeit' in het leven van enkele Doetinchemse middelbare scholieren, Nijmegen (masterscriptie Religiestudies).
- Hart, Joep de (2011),
Zwevende gelovigen: oude religie en nieuwe spiritualiteit, Amsterdam: Bakker.
- Heelas, Paul & Linda Woodhead (2005),
The Spiritual Revolution: why Religion is giving way to Spirituality, Oxford: Blackwell.
- Houtman, Dick & Stef Aupers (2007),
 The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981-2000, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46(3), 305-320.
- Hunt, Stephen J. (2003),
Alternative Religions: a Sociological Introduction, Aldershot: Ashgate.
- Jansma, Lammert Gosse (2010),
Engelen in Oudehorne. Een nieuwe profetische beweging in het lokaalpostmoderne, Delft: Eburon.
- Jansma, Lammert Gosse (2012),
 Engelen en mensen. Onderzoek naar de nieuwe religieuze beweging 'Uit de Bron van Christus', in: Jansma, Lammert Gosse, Durk Hak & Martijn de Koning (red.), *Ervaren en ervaren worden: opstellen over langdurig sociaalwetenschappelijk veldonderzoek*, Delft: Eburon, 49-70.

- Jespers, Frans (2007),
De paramarkt: New Age en volksgeloof, in: *Religie en Samenleving*, 2(2), 125-143.
- Jespers, Frans (red.) (2009a),
Nieuwe religiositeit in Nederland: gevalstudies en beschouwingen over alternatieve religieuze activiteiten, Budel: Damon.
- Jespers, Frans (2009b),
Holistische spiritualiteit achter Astro TV en Chinese geneeswijzen, in: Jespers, Frans (red.), *Nieuwe religiositeit in Nederland*, Budel: Damon, 185-212.
- Jespers, Frans (2013),
Inspelen op nieuwe spiritualiteiten, in: Groot, Kees de, Jos Pieper en Willem Putman (red.), *Zelf zorgen voor je ziel*, Almere: Parthenon, 119-134.
- Jespers, Frans, David Kleijbeuker & Yentl Schattevoet (2012),
Qualifying Secular Sacralizations, in: *Implicit Religion*, 15(4), 533-551.
- Jonker, Jojan (2012),
Exploring the 'Mystical Experiences' of a New Spirituality: a Case Study of Reiki, in: *Studies in Spirituality*, 22, 293-310.
- Knoblauch, Hubert (2009),
Populäre Religion: auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt: Campus.
- Kronjee, Gerrit & Martijn Lampert (2006),
Leefstijlen en zingeving, in: Donk, Wim B.H.J. van de e.a. (red.), *Geloven in het publieke domein*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 171-208.
- Meester, Maarten (2008),
Nieuwe spiritualiteit, Kampen: Ten Have.
- Minkjan, Hanneke (2009),
De Nederlandse godinnenbeweging Avalon Mystic zoekt haar wortels, de godinnen Nehalennia, Holle en Tanfana, in: Jespers, Frans (red.), *Nieuwe religiositeit in Nederland*, Budel: Damon, 129-158.
- Partridge, Christopher (2004),
The Re-Enchantment of the West: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture, London: T&T Clark.
- Regt, Herman de & Hans Dooremalen (2008),
Wat een onzin! Wetenschap en het paranormale, Amsterdam: Boom.
- Riesebrodt, Martin (2010),
The Promise of Salvation: a Theory of Religion, Chicago: University of Chicago Press.
- Schaik, John van (2008),
Esoterisch christendom na 2000, in: Borg, Meerten ter e.a. (red.), *Handboek religie in Nederland: perspectief – overzicht – debat*, Zoetermeer: Meinema, 189-199.
- Spek, Inez van der (2011),
'Bladen met een ziel verkopen beter', in: *Speling, tijdschrift voor bezinning*, 63(3), 53-60.

Stark, Rodney & William S. Bainbridge (1979),

Of Churches, Sects, and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18(2), 117-133.

Vellenga, Sipko J. (2005),

Van dierlijk magnetisme tot Reiki. Over de groei van paranormale geneeswijzen in Nederland, in *Medische Antropologie*, 17(2), 235-258.

Vincett, Giselle & Linda Woodhead (2009),

Spirituality, in: Woodhead, Linda, Hiroko Kawanami & Christopher Partridge (red.), *Religions in the Modern World, second edition*, London: Routledge, 319-337.

Weerd, Peter van de (2011),

Voor even niet anders: een gevalstudie naar de spirituele praktijk binnen de Stichting Mannenwerk, masterscriptie Religiestudies, Radboud Universiteit Nijmegen.

Websites, geraadpleegd 1-15 februari 2013

<http://spiritualiteit.startpagina.nl>

<http://www.astrotv.nl>

<http://www.happinez.nl>

<http://www.hgu.nl>

<http://www.kd.nl>

<http://www.nl.paganfederation.org>

Richtlijnen voor auteurs

Wilt u een bijdrage plaatsen in dit tijdschrift, stuur uw tekst als elektronisch document naar f2hlgjansma@hetnet.nl. U kunt het ook op diskette of cd-rom sturen naar: Redactie *Religie & Samenleving*, Achterweg 66, 9269 TP Veenwouden.

Een bijdrage mag niet langer zijn dan 7000 woorden. Een artikel moet vergezeld gaan van een Engelstalige samenvatting van circa 150 woorden waarin de probleemstelling duidelijk wordt verwoord. Met het artikel ontvangen wij graag een korte, alfabetisch-gerangschikte lijst van literatuurverwijzingen, en enkele relevante personalia.

Maak duidelijk onderscheid tussen de verschillende tussenkopjes: maak tussenkopjes van de eerste orde vet, die van de tweede orde cursief. Beperk het aantal eindnoten. Voeg geen eindnoten in met de eindnoot-functie van MSWord, maar zet de eindnootnummers in de tekst in superscript. Gebruik zoveel mogelijk de nieuwe officiële spelling volgens de Woordenlijst Nederlandse taal.

Zorg dat uw artikel is gemaakt in een gangbaar elektronisch bestandsformaat (bij voorkeur MSWord). Lever de tekst aan zonder opmaak, als 'platte' tekst. Plaats eventuele figuren en afbeeldingen niet in het artikel zelf, maar lever deze afzonderlijk aan in de originele bestandsformaten (jpeg, excel, powerpoint). Geef in uw artikel aan waar de figuren en de bijschriften moeten komen te staan. Maak tabellen wel op in MSWord en plaats deze in het artikel.

