

Religie & Samenleving

Jaargang 1, nummer 3

December 2006

Inhoud

Redactioneel	119
Nieuwkomers en nazaten	
Vijf generaties en hun religieuze kansen	
<i>Hijme Stoffels</i>	121
Van God los?	
Bespreking van: <i>Godsdienstige veranderingen in Nederland.</i> <i>Verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie,</i> door Jos Becker en Joep de Hart, m.m.v. Linda Arnts	
<i>Wil Arts</i>	140
Orthodoxie en beleving	
Bewegingen in de Rooms-Katholieke Kerk in Nederland	
<i>Kees de Groot</i>	151
Boekbesprekingen	174

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.

Redactieleden

Stef Adriaenssens
Monique van Dijk-Groeneboer
Henri Gooren
Durk Hak
Lammert G. Jansma
Erik Sengers

Vormgeving

Uitgeverij Eburon, Delft

Abonnementenadministratie

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

Redactieadres

Redactie Religie & Samenleving
Achterweg 66
9269 TP Veenwouden
f2hlgjansma@hetnet.nl

Recensie-exemplaren

Dr. D.H Hak
Potgieterstraat 16
7514 DB Enschede

Abonnementsprijzen

Leden Werkgroep Godsdienstsociologie: € 15,-
Niet-leden: € 20,-
Losse nummers: € 9,-

Abonnement afsluiten

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

ISSN 1872-3497

© 2006 *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.

Redactioneel

Ook al is het toevallig, toch is het opmerkelijk dat het centrale thema in alle drie artikelen in dit, alweer derde, nummer van *Religie en Samenleving* wordt beschreven als onderdeel van een moderniseringsproces. Het gaat dan om de maatschappelijke veranderingen, zoals zij zich met name in de tweede helft van de twintigste eeuw hebben afgespeeld: een overgang van de ene moderne samenleving naar een andere.

In het artikel van Kees de Groot wordt op die overgang expliciet ingegaan. Hij onderscheidt in navolging van Zygmunt Bauman twee vormen van moderniteit. Aan de ene kant de *solid modernity*: het massieve maatschappelijke bouwwerk waarin economische, politieke en kerkelijke structuren zorgden voor ordening. De katholieke zuil zoals die zich tot het midden van de tweede helft van de 20^{ste} eeuw wist te handhaven kan als een dergelijke solide vorm worden geduid. De huidige vorm van moderniteit wordt aangeduid met de term *liquid modernity*, een samenleving waarin alles vloeibaar is en niets geheel vast ligt. Toegepast op de godsdienstige structuren kan worden gesproken van een liquide kerk of liquide godsdienst. Vloeibare religie doet zich voor binnen en naast de kerkelijke structuren. De Groot poogt in zijn bijdrage deze fluide vormen binnen en naast de katholieke kerk te typeren.

Ook de bespreking door Wil Arts van het SCP-rapport *Godsdienstige veranderingen in Nederland* (2006) houdt zich bezig met de huidige ontwikkelingen op het terrein kerk en religie in Nederland. Aan de orde komen vragen als: hoe moet het verval van de kerkelijkheid geduid worden? Is er sprake van heropleving van religie en, zo ja in welke vorm? Welke theorie biedt de betere verklaringsgrond voor de pluriformiteit in Nederland en ook in andere landen van West-Europa? Voorts bespreekt Arts kritisch de in de nabije toekomst te entameren onderzoeksprojecten van het SCP.

Het openingsartikel van Hijme Stoffels heeft als centrale thema de religieuze opvattingen van jongeren zoals zij zijn onderzocht door godsdienstsociologen na de Tweede Wereldoorlog. Aan de hand van het vijf-generatiemodel van Henk Becker wordt het verhaal van de jongeren verteld en krijgt de lezer inzicht in de wijze waarop het onderzoek werd gedaan en van uit welk perspectief de onderzoeker zijn/haar thema heeft benaderd. Het artikel is voor de lezers waarschijnlijk zeer herkenbaar. Zij weten tot welke generatie zijzelf behoren en kunnen hun eigen ervaringen, herinneringen en kennis afmeten aan en vergelijken met wat in dit artikel daarover wordt vermeld. Zo beschrijft het artikel eveneens een moderniseringsproces; in vogelvlucht worden de religieuze opvattingen van jongeren van de laatste vijftig jaar behandeld. Dat er ook sprake is van 'vloeibaarheid' kan uit het artikel ook afge-

leid worden. Stoffels meent dat er zich een nieuwe generatie aandient, die hij aanduidt met de term mobiele generatie; zij is geografisch zeer mobiel en maakt gebruik van allerlei vormen van communicatie (mobieltjes). De flexibiliteit van de zich nog te vormen generatie heeft zeker raakvlakken met allerlei vormen van *liquid religion*.

In dit nummer is verder een achttal boekbesprekingen opgenomen. Zoals al eerder is vermeld, hecht de redactie veel belang aan de kritisch-signalerende functie van R&S. Wij zien daarom graag nog een verdere uitbreiding van deze rubriek en roepen godsdienstsociologen, -antropologen, -psychologen, theologen en contemporaine historici op om op hun terrein nieuwe publicaties te signaleren en eventueel in R&S te bespreken en ook om andere, het debat verrijkende, bijdragen te leveren.

De hierboven kort aangeduide ontwikkelingen op het terrein van modernisering en religie, is voor redactie aanleiding geweest om in samenwerking met de Vlaams-Nederlandse werkgroep Godsdienstsociologie een symposium te organiseren waarin het onderwerp *liquid religion* centraal zal staan. Het symposium zal plaatsvinden op 11 mei 2007 op de campus van de Universiteit van Tilburg.

Nieuwkomers en nazaten

Vijf generaties en hun religieuze kansen¹

*Hijme Stoffels**

Summary

Sociology of religion made its entrée in the Dutch academic world in 1946. Ever since, new young generations have entered the religious market, and ever since, their religious beliefs and preferences have been studied. Following Becker's typology of five 20th-century generations in this article, I describe these generations and their religious 'chances' by reviewing a selection of empirical studies of youth and religion from the past sixty years. Although a certain amount of religious possibilities has constantly been offered to young people, the successive generations show a strong tendency of decline in church involvement and adherence to Christian beliefs. The youngest generation, however, seems to move away from that development in certain regards. The tone of the empirical studies varies from a deep concern about the 'low' moral and religious condition of the young generation in the post-war period to a very critical attitude towards 'failing' parents, educators, and churches in the late 1970s and 1980s. At present the tone seems to be more relaxed. The growth of 'southern' forms of religion (Islam, Hinduism, imported forms of Christianity) amongst young generations opens up new possibilities of research.

Inleiding

Op 12 april 1946 aanvaardde W. Banning het ambt van buitengewoon hoogleraar kerkelijke sociologie aan de Rijksuniversiteit Leiden. Deze benoeming kan gezien worden als de officiële start van de academische beoefening van de godsdienstsociologie in Nederland. In de zes decennia die sindsdien verstreken zijn, hebben vijf jonge generaties het religieuze toneel betreden (H. Becker, 1992). Ooit namen deze jongeren de beslissing om hun ouders te volgen in hun religieuze voorkeuren of om andere wegen in te slaan. Op die momenten waren zij om diverse redenen ook voorwerp van studie, soms 'zuiver' wetenschappelijk, soms kerkelijk geïnspireerd, soms als onderdeel van een bredere studie naar levensbeschouwelijke en godsdienstige opvattingen onder de Nederlandse bevolking. In dit artikel laat ik een selectie van

* Hijme Stoffels is hoogleraar Sociologie van Kerk en Godsdienst aan de Vrije Universiteit Amsterdam.

empirische onderzoeken naar deze jonge generaties en hun religieuze kansen uit de afgelopen zestig jaar de revue passeren. Hoe is dit thema in de loop der tijd bestudeerd? Allereerst vat ik de hoofdlijnen van Beckers generatietheorie samen. Dan komen de vijf generaties aan bod. Vervolgens vergelijk ik de huidige vijf generaties op enkele geloofspunten en trek ik enkele conclusies.

De generatietheorie

In *Generaties en hun kansen* (1992) bouwt Becker voort op de generatietheorie van Mannheim. Trendbreuken in de geschiedenis stimuleren het ontstaan van nieuwe generaties. Daarbij valt te denken aan oorlogen, economische crises, technologische vernieuwingen of culturele revoluties. De leden van deze generaties ondergaan in hun formatieve periode, zo ongeveer tussen hun 10^{de} en 25^{ste} levensjaar, gemeenschappelijke sturende invloeden. Hun ervaringen kunnen zich uitkristalliseren in bepaalde bewegingen – politiek, religieus, artistiek – of in een gemeenschappelijke levensstijl: Jugendstil, Wandervogel, socialisme, rock 'n roll, provo, hippies, punk, om enkele 20^{ste} eeuwse voorbeelden te noemen. Het wil beslist niet zeggen dat alle leden van een generatie bij deze bewegingen betrokken waren, maar de invloed van deze bewegingen op de cultuur van hun tijd is wel belangrijk geweest. Becker definieert een generatie als: “Een clustering van cohorten, die gekenmerkt worden door een specifieke historische ligging en door gemeenschappelijke kenmerken op individueel niveau (levenslopen, waardenoriëntaties en gedragspatronen) en op systeemniveau (omvang en samenstelling, generationele cultuur en generationele organisaties)” (H. Becker, 1992, p. 23) Hij onderscheidt vijf 20^{ste} eeuwse generaties: de vooroorlogse generatie (geboren tussen 1910 en 1929), de stille generatie (geboren tussen 1930 en 1940), de protestgeneratie (geboren tussen 1941 en 1955), de verloren generatie (geboren tussen 1956 en 1970) en de pragmatische generatie (geboren na 1970) (H. Becker, 1992, 1998).²

Het onderzoek richt zich op het vinden van gemeenschappelijke waardenoriëntaties, gedragspatronen en levenslopen binnen generaties, die hen van vorige en volgende generaties onderscheiden. Mannheim keek vooral naar de culturele kant, Becker wat meer naar de economische kant. Voor hem is belangrijk hoe gemakkelijk of hoe moeilijk een bepaalde generatie haar intrede doet op de arbeidsmarkt. Zo dankt de ‘verloren generatie’ haar naam aan de moeizame entree van schoolverlaters in de periode van economische recessie na 1975. Er is op de generatie-indeling en -naamgeving wel het een en ander aan te merken, – en zeker ook op het begrip als zodanig. ‘Generatie’ is een breed begrip, zoals ‘klasse’ of ‘zuil’, handig in het dagelijks

spraakgebruik, maar betrekkelijk vaag en ongrijpbaar als men er wetenschappelijk over gaat nadenken (Doorn, 2002). Niettemin heeft het generatiebegrip in de sociale wetenschappen een eerbiedwaardige traditie en speelt het juist de laatste decennia weer een belangrijke rol in empirisch onderzoek (zie bijvoorbeeld Ester, Braun, & Mohler, 2006; Inglehart, 1977, 1990; Righart & Luykx, 1998). In dit artikel gebruiken we de generaties als 'kapstok' om het verhaal over zestig jaar onderzoek naar jongeren en religie aan op te hangen.

Nieuwe generaties verschijnen zo rond hun 20^{ste}, 25^{ste} op het maatschappelijk toneel: dan betreden jongeren de arbeidsmarkt, krijgen ze vaste verkering, maken ze zich los van thuis en kiezen ze ervoor om qua levensovertuiging de ouders te volgen of om dat niet te doen. Jeugdbewegingen spelen een intermediaire rol tussen het ouderlijk huis en de nieuwe zelfstandigheid.

Als we de naoorlogse periode overzien, valt op dat er geen constante stroom van onderzoek naar jongeren en religie is geweest, laat staan dat in longitudinaal onderzoek steeds nieuwe generaties jongeren vergeleken zijn met eerdere generaties jongeren. Wel kunnen we vanaf 1966 jongeren terugvinden in algemene surveys: *God in Nederland* (Zeegers, Dekker, & Peters, 1967), later ook in *Culturele Veranderingen* van het Sociaal en Cultureel Planbureau (vanaf 1975) en het Nijmeegse SOCON-onderzoek vanaf 1979. Ik heb gezocht naar wat voor handen was: onderzoeksverslagen en studies van wisselende aard en kwaliteit. Maar ze geven tezamen wel een beeld, zowel van de diverse nieuwe generaties, alsook van de onderzoekers en hun motieven.

De vooroorlogse generatie

De vooroorlogse generatie wordt geboren tussen 1910 en 1929 en komt op het maatschappelijk toneel tussen 1930 en 1949, de jaren van crisis, oorlog en beginnende wederopbouw. Het is de eerste generatie die van jongs af aan met radio en film opgroeit. De angst voor een herhaling van de recessie en de oorlog maakt deze generatie afkerig van rebellie en nieuwlichterij. Na de Tweede Wereldoorlog bloeit het verenigingswerk sterk op. In het aan de afzonderlijke kerkgenootschappen gelieerde jeugdwerk ontvangen de leden van deze generatie hun geestelijke vorming. Op landelijke toogdagen van de jeugdbonden komen duizenden jongeren bijeen. Hetzelfde geldt bijvoorbeeld voor de socialistische Arbeiders Jeugd Centrale. Iets geheel nieuws is de evangelisch getinte jeugdbeweging Youth for Christ, die in 1947 haar stormachtige intrede doet in Nederland. De beweging is voluit Amerikaans, brengt in haar drukbezochte rallies een swingend mengsel van gospelmuziek, opwekkende toespraken en de voor Nederlandse begrippen ongebruike-

lijke 'altar call', waarbij de aanwezige jongeren uitgenodigd worden om naar voren te komen en hun hart aan Jezus te geven. De gevestigde kerken weten er niet goed raad mee. En de pers spreekt over 'het Evangelie van de jazz'.

Uit de periode van net na de oorlog zijn twee interessante onderzoekingen bekend. Het eerste, van Van Doornik, dateert van 1948 en draagt de titel *Jeugd tussen God en chaos. Onderzoek naar de godsdienstige problemen bij de studerende jeugd*. Van Doornik, directeur van een rooms-katholieke middelbare school, was sterk geïnteresseerd in de geestelijke zoektocht van jonge mensen. Hij vroeg en verkreeg medewerking van een aantal middelbare scholen, waar hij de leerlingen uit de hoogste klassen een aantal schriftelijke vragen voorlegde. Het onderzoek is hoofdzakelijk kwalitatief van aard. Deelnemers konden vrijelijk en geheel anoniem antwoorden op vragen als: "Met welke problemen houdt zich UW geest vooral bezig? WAAR zoekt gij de OPLOSSING? Welke zijn of waren hierbij Uw BEVINDINGEN?" (Doornik, 1948, p. 2)

"Hier spreekt de jeugd, rustig of bewogen, gelovig of in raadselen gevangen; blij, spontaan en vertrouwd, maar ook opstandig, cynisch of dof berustend als mensen, die geen hoop meer hebben.

Zoals zij hier spreekt, hoort u haar zelden. En misschien herkent u niet de H.B.S.'ers, die dagelijks voorbij uw raam komen, lawaaierig, met overslaande stem en onvolgroeide motoriek." (Doornik, 1948, p. xi)

Zijn analyse richt zich met name op degenen (en dat is 47% van het totaal), die hun antwoorden gaven in de richting van God, godsdienst en wereldbeschouwing. Voor bijna de helft van de onderzochte scholieren was het godsprobleem blijkbaar van vitaal belang. Uit het onderzoek rijst een tobende generatie op. Velen worstelen met de zin van het bestaan.

"Een bepaalde levenshouding, d.w.z. een stel normen, die mij leiden, een ideaal, dat mij steeds voor ogen staat, een vaste gedachtenwereld, die me steeds in beslag neemt, bezit ik niet... Een droeve consequentie, zo voel ik het tenminste, is, dat ik geen vaststaand idee heb en het niet kan krijgen over mijn eigen levensbeschouwing." (scholier gecit. bij Doornik, 1948, p. 29)

Het idee van een generatie die zich klakkeloos voegt in de traditionele patronen, wordt gelogenstraft door de vele getuigenissen in dit boek. Zo schrijft een 18-jarig gereformeerd meisje, heen en weer geslingerd tussen rede en geloof:

"Er zijn ogenblikken, waarin ik twijfel aan alles, wat mij vroeger geleerd is. Wanneer ik in de Bijbel lees, dan vind ik de geschiedenissen, wanneer ik er over nadenk, raar

en onwaarschijnlijk. Dan twijfel ik er aan of er wel een God bestaat, of dat niet alles onzin is...Maar er zijn ook ogenblikken, waarin ik al dat nuchtere denken van mij afzet, en dan wil ik geloven, dat God bestaat, en dan ga ik bidden, b.v. 's avonds voor het naar bed gaan." (Doornik, 1948, p. 58)

Van Doornik treft onder de toekomstige geestelijke elite een in zijn ogen verontrustend mengsel van atheïsme, scepsis, pantheïsme, christelijke geest en religieuze onverschilligheid. (Doornik, 1948, p. 267) De niet-kerkelijke jeugd bevindt zich volgens hem in een labiele en chaotische toestand, de vrijzinnig-christelijke jeugd doolt steeds verder weg van Christus en Bijbel, de orthodox-protestantse jeugd is individualistisch en voluntaristisch en onderwerpt zich steeds minder aan het gezag van de kerk. De katholieke jeugd maakt op Van Doornik eigenlijk nog de rustigste en meest homogene indruk. Zij legt meer nadruk op waarheid, dienst en plicht en minder op subjectieve waarde en bevrediging. "Uit dit onderzoek treedt de katholieke Kerk naar voren als de grootste paedagoge. Zij bezit de rijkste keur van middelen om de jeugd te leiden tot het door haar verlangde doel." (p. 274) Maar in het algemeen is Van Doornik pessimistisch gestemd over de mogelijkheid van een heropleving van het Christendom onder de naoorlogse jeugd. Een paar jaar later zal Han Fortmann wijzen op de potentiële onkerkelijkheid onder de katholieke jeugd. "Wie nu nog meedoet, onder sociale pressie of onnadenkendheid of omwille van vader of moeder, kan morgen, als van hem een persoonlijke beslissing wordt gevraagd, zijn verdwenen." (Fortmann, 1952, p. 332)

Het tweede onderzoek uit dezelfde tijd van vlak na de oorlog is uitgevoerd door Saal, werkzaam bij het door Banning opgerichte en door Kruijt geleide Sociologisch Instituut van de Nederlandse Hervormde Kerk: *Hoe leeft en denkt onze jeugd* (Saal, 1950). Expliciete doelstelling was om te weten te komen hoe de jeugd na de oorlogperiode werkelijk leefde en dacht en wat haar potentie voor vernieuwing was. Daartoe is in 1946/1947 een enquête verspreid onder jongeren in bedrijven, scholen en jeugdverenigingen. Banning schrijft in zijn woord vooraf, dat de studie voluit dienend wil zijn voor de Kerk en hoopt tegelijkertijd vurig dat de studie binnen die Kerk een heilzame verontrusting zal wekken (Saal, 1950, p. 6). Niet voor het eerst, en ook niet voor het laatst is één van de belangrijkste conclusies dat het ouderlijk milieu van diepgaande invloed is op de geestelijke vorming van de jeugd. Daarnaast blijkt volgens Saal de 'geloofsafval' het grootst onder de kerken en stromingen waarin weinig kerkelijke tucht heerst: Doopsgezind, Remonstrants, Luthers, Vrijzinnig Hervormd. Al in 1950 trekt Saal hier een conclusie waarmee Kelley later in zijn *Why Conservative Churches Are Growing* (1972) beroemd zou worden. De naoorlogse poging tot revitalisering van de Nederlandse Hervormde Kerk wordt zichtbaar in het enquêtemateriaal en

blijkt ook een bescheiden aantrekkingskracht uit te oefenen op jongeren uit onkerkelijke milieus. De ‘doorbraakgedachte’ (anti-verzuilde organisaties) leeft onder een deel van de kerkelijke jeugd. Saal is optimistischer dan Van Doornik, hij ziet in het verschijnsel der jeugddiensten tekenen van hoop: “Het is juist de jongere generatie, die hierin meeleeft en meedenkt, de fakkel brandende houdt en verder draagt, die een dam opwerpt tegen de ontkerstening.” (Saal, 1950, p. 35) Met instemming citeert hij Mannheim: “Youth is neither progressive nor conservative by nature, but is a potentiality which is ready for any new start.” (Saal, 1950, pp. 4, 208)

De stille generatie

De stille generatie wordt geboren tussen 1930 en 1940 en verschijnt op het toneel in de jaren vijftig. Zij werd ook wel aangeduid als ‘skeptische Generation’ (Schelsky). De leden van de stille generatie hebben de oorlog als kind meegemaakt en vervolgens als jongere of jongvolwassene de periode van wederopbouw en beginnende welvaart. Zij streven naar voorzichtige vernieuwing, zijn weinig politiek en ideologisch bevoegen en kenmerken zich, aldus Becker, door ‘kalme tevredenheid en een nuchtere kijk’ (Becker, 1992, p. 56). Niettemin laten sommigen zich midden jaren vijftig opzweepen door de concerten van Lionel Hampton in het Concertgebouw en de beginnende rock ‘n rollmuziek, hetgeen hier en daar tot paniekreacties bij de autoriteiten leidt. Zo wordt vertoning van de film *Rock around the clock* in Apeldoorn verboden (1956) en krijgen de bioscoopgangers in Gouda een geluidloze versie voorgeschoteld (“Rock&Roll in Apeldoorn”, 2006). Zorgelijk voor ouders en autoriteiten is ook het verschijnsel van de ‘asphaltjeugd’, later vooral ‘nozems’ genoemd, ‘losgeslagen’ jongeren die op straat rondhangen en met hun opgevoerde brommers de burgerij schrik aanjagen. In de jaren zestig wordt deze generatie in aanwezigheid en luidruchtigheid voorbijgestreefd door de radicalere leden van de babyboom- of protestgeneratie.

Op religieus terrein valt er voor deze jongeren in de jaren vijftig wel het een en ander te beleven. Het kerkelijk gebonden jeugdwerk bloeit. In interkerkelijke organisaties als ‘Jeugd en Evangelie’ kunnen gereformeerde en hervormde jongeren hun beginnende oecumenische elan kwijt. Katholieke jongeren kunnen vanaf 1955 deelnemen aan de jaarlijkse Pax Christi voettochten. De Amerikaanse evangelist Billy Graham bezoekt in 1954 en 1955 Nederland en predikt in het Olympisch Stadion te Amsterdam en de Kuip in Rotterdam voor vele duizenden. Gebedsgenezers Tommy Lee Osborne houdt in 1958 massameetings op het Haagse Malieveld, waarbij voor het eerst ook de televisie aanwezig is. Hier treedt een jonge pinkstervoorganger, Johan Maasbach genaamd, als tolk/vertaler op.

Deze generatie is in die zin ook stil, dat er in de jaren vijftig weinig toegespitst onderzoek gedaan is naar haar religieuze en kerkelijke opvattingen en gedrag. Een deel van deze generatie komt ter sprake in het Rapport *Maatschappelijke verwildering der jeugd* uit 1952, een onderzoek naar de geestesgesteldheid van de massaieugd, uitgevoerd door zes instituten in opdracht van de minister van Onderwijs, Kunsten en Wetenschappen. Dit reeds bij verschijnen omstreden rapport, opgemaakt op basis van ruim honderd deelrapporten, kan geen aanspraak maken op objectiviteit, maar is als tijdsbeeld zelf buitengewoon interessant.

De toon van het rapport is ronduit zorgelijk: “De verwilderde jeugd leeft in een wereld, die verregaand gestalteloos genoemd mag worden.” (p. 17) Stem en articulatie geven blijk van ‘holle leegte’: “...men loeit, men brult, men kletst als een eindeloos geleuter, men gilt en giert, men jengelt en zeurt...men wiebelt en springt in een boogy-woogy, rumba, samba, maar men kent niet meer de opspringende persoonlijke vreugdesprong of –dans.” (p. 18) De aanduiding ‘stille generatie’ is hier niet de eerste associatie. “De maatschappelijk verwilderde jeugd is weggezakt uit het door traditie, sociale gewoonte, moraliteit en geloof geordende leven. Het eigen ik heeft geen vorm en gestalte meer. Daarom heeft de wereld waarin deze jeugd leeft evenmin gestalte” (p. 47). In de conclusies wordt gepleit voor meer bemoeienis van kerken en overheden. Vaak uit evangelisatorische motieven starten kerken in de volkswijken jeugdzorgprojecten en club- en buurthuiswerk (Simonse, 1997).

De protestgeneratie

De leden van de protestgeneratie worden geboren tussen 1941 en 1955 en verschijnen op het toneel in de jaren zestig en begin jaren zeventig. Zij zijn de kinderen van de vooroorlogse generatie. Hun omvang is dankzij de naoorlogse geboortegolf groot. De oorlog kennen zij uit de verhalen van hun ouders, maar de stijgende welvaart van de jaren vijftig en zestig, inclusief de technologische vernieuwingen, maken zij bewust mee. Voor het eerst kunnen de leden van deze generatie massaal deelnemen aan middelbare en hogere vormen van onderwijs, ook degenen die afkomstig zijn uit de lagere milieus. De contrasten met de oudere generaties worden hier scherper. Een steeds belangrijker rol speelt de opkomende jeugdcultuur, die zich via de Beatles en andere popgroepen letterlijk loszingt van kerken en levensbeschouwelijke stromingen. Muzieksocioloog Ger Tillekens heeft in zijn proefschrift zelfs getracht aan te tonen dat de culturele revolutie van de jaren zestig rechtstreeks voortkwam uit de ongewone akkoordprogressies in de composities van John Lennon (Tillekens, 1998).

Religieus gezien kunnen leden van deze generatie hun inspiratie opdoen bij de open en oecumenische beweging, gestimuleerd door het Tweede Vaticaans Concilie en de Wereldraad van Kerken, bij allerlei nieuwe religieuze bewegingen van oosterse snit – denk aan de gang van de Beatles naar India in 1967 – maar ook bij de elkaar snel opeenvolgende politieke en artistieke bewegingen van die tijd: de Amerikaanse burgerrechtenbeweging, de provobeweging, de hippiebeweging en de studentenbeweging. Begin jaren zeventig slaat de Amerikaanse Jesus Movement over naar Nederland (Capelleveen & Kroll, 1972; Graham, 1972). Door de gevestigde kerken waait een wind van vernieuwing, waaraan veel jongeren enthousiast meedoen. Door middel van beatmissen en jeugddiensten probeert men een brug te slaan naar het moderne levensgevoel. Ondertussen raakt het kerkelijk gebonden jeugdwerk op zijn retour.

Merkwaardigerwijs is er ook in deze periode geen rechtstreeks en toegespitst onderzoek gedaan naar jongeren en religie. De meeste terugblikken op deze periode besteden nauwelijks of geen aandacht aan de religieuze aspecten, maar des te meer aan muziek en protest. Wel vinden we de jeugd terug als categorie in het onderzoek *God in Nederland*, uitgevoerd in 1966 in opdracht van het van oorsprong katholieke damesblad *Margriet* (Zeegers, Dekker, & Peters, 1967). Bij de vraag naar het geloof in God doen zich op dat moment opmerkelijk genoeg nog geen verschillen voor tussen de diverse leeftijdsklassen. Jongeren (tussen de 17 en 24 jaar) geloven even vaak in een persoonlijk God als de oudere generaties. Steeds koestert per generatie bijna 50% een persoonlijk godsbeeld (p. 116v). Pas later gaan de generaties qua religieuze opvattingen meer uiteen lopen.

De verloren generatie

De verloren generatie wordt geboren tussen 1956 en 1970 en verschijnt op het toneel in de tweede helft van de jaren zeventig en de jaren tachtig. De leden van deze generatie zijn zelf overwegend de kinderen van de stille generatie. Deze nieuwe generatie komt te laat om zelf van de voorspoed te profiteren. Op het moment dat zij de arbeidsmarkt betreedt, is de economische recessie al in volle gang. Allereerst moet bezuinigd worden en de meeste banen zijn inmiddels bezet door de leden van de omvangrijke protestgeneratie. Uit algemene onderzoekingen blijkt dat deze jongeren door angst en doemdenken bevangen zijn: angst voor de wapenwedloop, de milieuvervuiling, de werkloosheid en het neofascisme. Bewegingen als punk, de anti-kernenergiebeweging en de kraakbeweging vormen hiervan de zichtbare expressie. Voor het merendeel zijn de leden van deze generatie behoudender dan hun voorgangers.

Religieus gezien halen orthodox-protestantse en evangelische jongeren hun hart op bij de EO-jongerendagen, die steeds grotere massa's weten te trekken. Men wijkt uit naar jaarbeurshallen en voetbalstadions. Katholieke jongeren hebben decennia lang kunnen meedoen aan de Pax Christi voettochten, maar bij gebrek aan belangstelling gaan deze begin jaren tachtig ter ziele. De maatschappelijke onrust over de zgn. 'jeugdsekten', waartoe men naast de Moonies, Bhagwan en Transcendente Meditatie ook Youth for Christ blijkt te rekenen, culmineert in een parlementair onderzoek, dat na verloop van tijd met een sisser en een proefschrift afloopt (Witteveen, 1984). Het sterk geprofessionaliseerde en deels ook gebureaucratiseerde kerkelijk jeugdwerk verliest in deze periode zijn elan en zijn binding met de kerkelijke jeugd. Binnen de kerken en de christelijke media maakt men zich grote zorgen over de nieuwe generatie. Publikaties dragen titels als *Gaan úw kinderen nog naar de kerk?* (Jonker, 1982) en *De lege kerk, een grote zorg* (Jong, 1985). In het bisschoppelijk rapport *Gaat nu allen heen in vrede* (Hoof & Bruyn, 1975) wordt een wat andere toon aangeslagen en proberen de auteurs de bonte jongerenwereld inzichtelijk te maken voor de kerk. Het gaat er volgens hen niet om, hoe men de kerk weer aantrekkelijk kan maken voor de jeugd, maar om "...welke signalen de jongeren uitzenden, die geduid moeten worden als authentieke vormen van evangelisch leven... wat kan de kerk van jongeren leren om echt kerk van Jezus Christus te kunnen zijn." (p. 43)

Opvallend is dat deze generatie veel meer dan de voorafgaande generaties onderzocht is op haar religieuze en levensbeschouwelijke voorkeuren. Plotseling lijkt de wetenschap zich voor jongeren en religie te gaan interesseren. Het voert te ver om al deze publikaties hier te bespreken.

Van der Ven en Berger groeven in diepte-interviews naar het geloof van vier jongeren met een christelijke achtergrond (Ven & Berger, 1976). Andree schreef een dissertatie over geloofsopvoeding in katholieke gezinnen onder de titel *Gelovig word je niet vanzelf* (Andree, 1983). Stoffels en Dekker onderzochten geloofsveranderingen bij studenten van de Vrije Universiteit (Stoffels & Dekker, 1987). Ter Bogt trok een jaar op met kakers, disco's, punks en boeren in het Achterhoekse plaatsje Groenlo (Bogt, 1987).

Steeds blijkt in deze onderzoeken het kerkelijk betrokken geloof op zijn retour en een vaste en welomschreven levensbeschouwing – religieus of niet-religieus – wordt steeds minder aangetroffen. Deze generatie doet – meer nog dan de vorige – aan individuele zingeving en *bricolage*. De toon van het onderzoek naar jongeren en religie is sinds de tijden van Van Doornik ook sterk veranderd: onderzoekers – zelf doorgaans lid van de protestgeneratie – lijken steeds meer het perspectief te kiezen van de jongeren en confronteren kerken en ouders met kritische conclusies.

Zo kwam in gereformeerde kringen het onderzoek van Piet van der Ploeg, *Het lege testament. Een onderzoek onder jonge kerkverlaters*, hard aan (Ploeg, 1985). Van der Ploeg interviewde een aantal jonge gereformeerde kerkverlaters. Hij verweet de ouders en de kerk, dat zij deze jongeren slechts formele gewoonten en gebruiken hadden doorgegeven, maar het gesprek over het geloof niet waren aangegaan en hen in feite dus een leeg testament hadden nagelaten. Eigenlijk was volgens Van der Ploeg het gereformeerde milieu, waarin deze jongeren opgegroeid waren, van binnenuit al volkomen geseculariseerd. Bovendien sloeg hij ouders en kerkleiders elke hoop uit handen, dat deze jongeren nog wel eens terug zouden keren of 'eigenlijk toch wel iets met religie' zouden hebben. Hij constateerde onder de geïnterviewde jongeren een verregaande onverschilligheid ten aanzien van kerk en geloof. Enkele jaren later herhaalde hij met Benjamins deze aanpak nog eens in een onderzoek naar geloofsoverdracht in gereformeerde gezinnen (Benjamins & Ploeg, 1988).

De Hart onderzocht in 1983 door middel van een groot survey de levensbeschouwelijke en politieke praktijken van Nederlandse middelbare scholieren uit de hoogste klassen (Hart, 1990). Daaruit kwam naar voren dat meer dan de helft van hen zich niet onder een religieus of levensbeschouwelijk 'baldakijn' wenste te scharen en zich niet tot enigerlei kerk of religieuze beweging aangetrokken voelde (p. 241). Ook dit onderzoek bevestigde de 'allesoverheersende betekenis' van de rol van het ouderlijk milieu in de religieuze socialisatie (p. 247). Een generatieconflict op dit gebied bleek niet aantoonbaar. Jongeren trekken de aarzelende houding van hun ouders ten opzichte van kerk en geloof door in de richting van verdere ontkerkelijking.

Bleek bij *God in Nederland* in 1966 de jonge generatie nog aardig in de pas te lopen met de oudere generaties, bij *Opnieuw: God in Nederland* tekenden zich aan het eind van de jaren zeventig duidelijker verschillen tussen de generaties af (Goddijn, Smets, & Tillo, 1979). De jongste groep, de 17-24-jarigen, noemt zichzelf minder gelovig en is minder betrokken bij kerk dan oudere generaties. Overigens is de religieuze en kerkelijke betrokkenheid van met name de leden van de protestgeneratie ook behoorlijk getaand ten opzichte van 1966.

De pragmatische generatie

De leden van de pragmatische generatie worden geboren na 1970 en verschijnen op het toneel in de jaren negentig en aan het begin van de 21ste eeuw. Zij zijn de kinderen van de protestgeneratie. Hun omvang is door de geboortedaling kleiner dan de generaties voor hen. In hun jeugd maken zij de val van het communisme mee. Het is de eerste generatie die opgroeit met

computers en Internet. Bij de entree op de arbeidsmarkt ondervinden zij veel minder moeite dan de vorige generatie. Ze worden in de media omschreven als nuchter, calculerend, niet zo bevolgen en erg op zichzelf gericht. Handige jongeren profiteren van de internethype in de jaren negentig en hun bedrijfjes schieten als paddestoelen uit de grond. Het idee van een vaste betrekking voor de duur van de gehele arbeidsperiode vervaagt: jobhoppen wordt het motto. Zo adverteert een arbeidsbureau met de slogan "Leef voor je je bindt!" Blijkbaar is binding een negatieve term, die associaties oproept met doodgaan. Het is niet verwonderlijk dat de behoefte aan binding ook op andere terreinen, waaronder het terrein van religie en religieuze instituties, betrekkelijk gering is. Het accent komt meer op grootschalige *events* te liggen. Sociologen spreken van de *Erlebnis-Gesellschaft* (Schulze).

Zo bereiken de EO-jongerendagen hun piek bij het 25-jarig jubileum in 2001 in de Amsterdam ArenA met 55.000 deelnemers. Nieuwe charismatische stromingen als Vineyard en Soul Survivor melden zich. Gospelhouse dient zich aan als christelijke variant van de houseparties. Voor veel jongeren uit orthodox-gereformeerde kringen blijft de evangelische stroming een aantrekkelijk alternatief. Het Flevo Totaal Festival van Youth for Christ trekt jaarlijks duizenden jongeren. 'Jeugdkerken', een eigentijdse variant van de naoorlogse jeugddiensten, verschijnen vanaf het einde van de jaren negentig in grote aantallen. Ze hebben namen als 'Enter the Fish' (Hellevoetsluis), 'GodFashion' (Zwolle) en 'Heartbeat' (Amersfoort) en brengen een evangeliserende boodschap. Jongeren uit verschillende denominaties voelen zich er thuis. Nederlandse katholieke jongeren kruipen uit hun schulp en nemen wat massaler dan voorheen deel aan Wereldjongerendagen. De aantrekkingskracht van allerlei nieuwe religieuze bewegingen op jongeren lijkt te tanen en maakt plaats voor een meer gespreide en individuele belangstelling voor het paranormale en het esoterische. *Fantasy* is een genre waarin jongeren zich kunnen uitleven in verbeelde werelden. Magie speelt hierbij een belangrijke rol. Spontane rituelen ontstaan op plekken waar een leeftijdsgeenoot op tragische of gewelddadige wijze om het leven is gekomen. Het Internet ontwikkelt zich in de jaren negentig en aan het begin van de 21ste eeuw tot een vindplaats van religieuze ervaringen, boodschappen, discussies en rituelen.

In toenemende mate vormen jongeren van etnische minderheden een belangrijk deel van de nieuwe generaties. In de grote steden is de helft of meer van de jongeren van allochtone afkomst. Bij hen speelt religie een andere en doorgaans belangrijker rol dan bij autochtone jongeren. Door hun groeiende omvang kunnen zij de religieuze verhoudingen in Nederland opnieuw doen veranderen. We zouden hier voorzichtig kunnen spreken van de 'verzuidelijking' van religie: de toenemende betekenis van de islam, het hindoeïsme en geïmporteerde vormen van christendom. Op een doorsnee zon-

dagochtend gaan er in Amsterdam enige duizenden blanke Nederlanders naar protestantse en katholieke kerken. Het aantal zondagse bezoekers van migrantenkerken en internationale kerken wordt op een veelvoud daarvan geschat.

Ook in deze periode wordt veel onderzoek verricht naar jongeren, geloof en zingeving. Jongmsma-Tieleman ging na wat de effecten waren van godsdienstige opvoeding onder gereformeerde jongeren (Jongmsma-Tieleman, 1991). Van der Slik bestudeerde de godsdienstigheid van ouders en hun kinderen (Slik, 1992). Alma onderzocht jongeren in de protestants-christelijke wereld (Alma, 1993). Dijk-Groeneboer en Maas deden onderzoek naar jongeren, geloof en zingeving in het katholiek middelbaar onderwijs (Dijk-Groeneboer & Maas, 2000, 2001). Voor deze groep jongeren zijn levensdoelen als 'van het leven genieten', 'vrij en onafhankelijk zijn' en 'een gelukkige relatie hebben' het belangrijkste. Geloofsgerelateerde levensdoelen scoren het minst. Een ruime meerderheid neemt ten opzichte van kerk en religie een 'buitenperspectief' in: ze hebben geen enkele binding aan religieuze groepen en tradities. De taal ontbreekt hen om de werkelijkheid religieus te 'lezen'. Kregting en Sanders peilden de kerkelijke en religieuze betrokkenheid van jongvolwassenen en hun behoefte aan zingeving (Kregting & Sanders, 2003). In het onderzoek van Prins onder 20-jarigen bleken Nederlandse jongeren massaal te bidden, doorgaans niet tot een persoonlijk God, maar in de vorm van zelf-reflectie of meditatie. Zij rekenen zich niet tot bepaalde subculturen, zoals jongeren in vorige generaties, maar putten als ware 'stijlsurfers' hun inspiratie uit uiteenlopende bronnen, zowel religieus als seculier. In hun streven naar uniciteit lijken zij overigens erg op elkaar (Prins, 2006).

In 1998 hield de Erasmus Universiteit in opdracht van een aantal christelijke organisaties een nationaal onderzoek onder de leden van de pragmatische generatie: *Geloof in levensstijl* (Brasters & Zwanenburg, 1998). Deze organisaties, waaronder de EO en het CNV, hadden intuïtief de indruk dat er een religieuze opleving gaande was onder de jeugd en wilden dit laten toetsen. Volgens de onderzoekers is er inderdaad sprake van een religieuze opleving, die zij vooral toeschrijven aan een kwalitatieve omslag in de behoefte aan zingeving en aan de toename van het aanbod aan zingevingantwoorden (p. 99). Religie zingt zich – althans ten dele – los van de kerkelijke instituties. Enerzijds constateren de onderzoekers voortgaand ledenverlies bij de traditionele kerken, anderzijds blijkt de groep jongeren die bewust voor het christendom kiest sociaal actiever en initiatiefrijker te zijn dan andere jongeren.

Een nieuwe generatie?

In de typologie van Becker omvatten generaties steeds tussen de tien en twintig geboortejaren. Op grond van dit gegeven zou er vanaf de tweede helft van de jaren tachtig, uiterlijk het begin van de jaren negentig mogelijk een nieuwe generatie opgroeien. De kans dat deze jongeren in een christelijk gezin geboren worden neemt af, maar de kans dat zij in een moslimgezin geboren worden neemt toe. De eerste leden van deze nieuwe generatie betreden zo ongeveer op dit moment (2006/2007) de arbeidsmarkt. Maar zijn er ook trendbreuken waarneembaar, die het spreken over een nieuwe generatie rechtvaardigen? Voor een belangrijk deel ligt dat nog in de schoot der toekomst verborgen, omdat het merendeel van deze jongeren momenteel nog onderwijs volgt. Wel zou men de aanslag op de Twin Towers en in eigen land de moorden op Pim Fortuyn en Theo van Gogh als markeringspunten voor een nieuw tijdperk kunnen aanduiden. De nieuwe generatie komt dan op het toneel in een tijd dat Nederland op zoek is naar haar nationale identiteit in een groeiend Europa en moeizaam streeft naar een nieuwe balans in het samenleven van groepen van verschillende etnische en religieuze herkomst. We zouden deze nieuwe generatie de *mobiele generatie* kunnen noemen: mobiele telefoons zijn het communicatiemiddel bij uitstek en met groot gemak reist men voor vakantie en avontuur naar exotische bestemmingen. Ook deze nieuwe generatie – als we daarvan kunnen spreken – wordt inmiddels al onderzocht (zie bijv. Boer, 2006), maar het is nog te vroeg om daar al brede conclusies uit te trekken. De indruk bestaat dat ‘kerk’ voor de meeste jongeren een betrekkelijk onbekend fenomeen is en dat er huiver bestaat om woorden als God en godsdienst in de mond te nemen. Tegelijkertijd bestaan er enclaves van rooms-katholieke, orthodox-protestantse, evangelische, spirituele en moslimjongeren, die serieus en toegewijd met hun geloof bezig zijn. Zij maken deel uit van ‘lichte’ en soms wat minder lichte gemeenschappen en inspireren elkaar in hun geloof via internetfora, iPod-programma’s, kleinschalige samenkomsten en mega-events.

Op www.omsionswil.nl leggen orthodox-gereformeerde jongeren ds. W. Pieters de vraag voor: “Ik ga naar de EO Jongerendag. Is dat Zonde?” Het antwoord luidt bevestigend: “...naar de EO-jongerendag gaan is jezelf op een plaats begeven waar God niet in Zijn gunst is, maar – ik vrees – in Zijn toorn.” Op www.islamenmeer.nl discussiëren 5728 moslims en moslima’s over alle aspecten van de islam. 2356 veelal jonge heksen (in spe) ontmoeten elkaar op <http://groups.msn.com/WiccaCommunity>. Op MSN zijn eind 2006 211 New Age discussiegroepen actief, 893 christelijke groepen, 260 moslimgroepen, 38 hindoeïstische groepen, 28 joodse groepen, 42 boeddhistische groepen, 263 paranormaal geïnteresseerde groepen en 1584 andere spirituele groepen (<http://groups.msn.com>).

Alle vijf op een rij

Het interessante van de besproken generaties is dat zij alle nog onder ons zijn. De vooroorlogse generatie is inmiddels wel op hoge leeftijd gekomen en is door sterfte behoorlijk uitgedund. De jongsten van deze generatie zijn reeds 77. Apart onderzoek naar 'geloven in de leefwereld van ouderen' is mij niet bekend, maar hier ligt wel een terrein braak. De stille generatie is inmiddels met pensioen, het zijn de grotendeels nog zeer vieve en actieve senioren. De protestgeneratie bevindt zich momenteel in de middelbare leeftijd. Het merendeel is hard op weg naar het pensioen of denkt in ieder geval na over de levensloopregeling. De meeste leden van de verloren generatie zijn ondanks de moeizame entree op de arbeidsmarkt toch wel redelijk terechtgekomen. De leden van de pragmatische generatie zijn druk bezig met settelen en carrière maken. Hun opvolgers dromen ervan, maar hebben hun aandacht veelal nog bij het uitgaansleven, relatievorming en het afronden van school en studie.

Met behulp van gegevens uit enkele nationale surveys laten we de verschillen qua kerk en geloof tussen de generaties zien. Tabel 1 toont het verschil tussen het milieu waarin men is opgegroeid en de eigen kerkelijke betrokkenheid. Het is duidelijk dat met name in de middelste generaties de ontkerkelijking hard heeft toegeslagen. Bij de verloren generatie heeft ongeveer de helft het kerkelijk milieu van de jeugd achter zich gelaten. Maar ook de verschillen tussen de generaties zijn evident. Een lid van de vooroorlogse generatie had een kans van 80% om in een rooms-katholiek of protestants milieu geboren te worden, terwijl een lid van de pragmatische generatie 'slechts' een kans had van 46%. De kinderen van deze generatie hebben een nog veel geringere kans om in een kerkelijk gezin op te groeien.

Tabel 1 Ouderlijk milieu en eigen kerkelijke binding per generatie (in procenten)

	Opgegroeid in kerkelijk milieu	Rekent zichzelf tot een kerk
Vooroorlogse generatie (geboren vóór 1930)	80	64
Stille generatie (1930-1940)	78	55
Protestgeneratie (1941-1955)	72	41
Verloren generatie (1956-1970)	61	31
Pragmatische generatie (geboren na 1970)	46	28

Bron: *Culturele veranderingen 2004* (SCP, 2004)

Het geloof in een persoonlijk God laat een ietwat grilliger beeld zien (Tabel 2). Bij de oudere generaties kan een vergelijking gemaakt worden tussen 1966 en 2004. In al deze generaties is het persoonlijk godsgeloof sinds de jaren zestig fors afgenomen, met name bij de leden van de protestgeneratie. Bij de pragmatische generatie lijkt het godsgeloof juist weer iets sterker dan bij de voorafgaande generaties.

Tabel 2 Geloof in een persoonlijk God per generatie, 1966 en 2004 (in procenten)

	1966	2004
Vooroorlogse generatie (geboren vóór 1930)	45	28
Stille generatie (1930-1940)	50	25
Protestgeneratie (1941-1955)	49	16
Verloren generatie (1956-1970)	n.v.t.	15
Pragmatische generatie (geboren na 1970)	n.v.t.	23

Bron: *God in Nederland 1966* (Zeegers, Dekker, & Peters, 1967), *Bijbelonderzoek 2004* (Stoffels, 2004)

Een al even grillig beeld wordt zichtbaar in Tabel 3. De pragmatische generatie is van alle generaties de minst kerkelijke (Tabel 1), maar gelooft tegelijkertijd het meest in een leven na de dood en meer dan de generaties boven haar in religieuze wonderen. Deze gegevens maken duidelijk dat religieuze opvattingen voor een belangrijk deel buiten de kerken blijken voort te leven of in een nieuwe gedaante terug kunnen keren. Zo zullen velen bij een leven na de dood tegenwoordig eerder aan reïncarnatie dan aan traditioneel-christelijke voorstellingen denken.

Tabel 3 Enkele geloofsopvattingen per generatie (in procenten)

	Geloof in leven na de dood	Geloof in religieuze wonderen
Vooroorlogse generatie (geboren vóór 1930)	49	51
Stille generatie (1930-1940)	44	40
Protestgeneratie (1941-1955)	44	41
Verloren generatie (1956-1970)	47	44
Pragmatische generatie (geboren na 1970)	56	46

Bron: *Culturele veranderingen 2002* (J. Becker, 2002)

Enkele afsluitende opmerkingen

We hebben de generatie-indeling van Becker gebruikt om het verhaal van vijf generaties (en een halve) van nieuwkomers op het maatschappelijke en religieuze toneel te vertellen. Bronnen daarvoor waren empirische onderzoeken van uiteenlopende signatuur en invalshoek. De toon van de publicaties is in de loop der tijd sterk veranderd: tussen het somber getinte *Jeugd tussen God en chaos* van Van Doornik en het opgewekte *Op zoektocht: levenslang!* van Van Dijk-Groeneboer en Maas ligt een wereld van verschil. De pedagogische bezorgdheid van Van Doornik over individualisering en subjectivering in zake kerk en geloof heeft plaatsgemaakt voor een zekere relativering en soms zelfs een licht optimisme: er zijn nog of weer jongeren die geloven! Of: ze zijn in ieder geval met moraal en zingeving bezig. Daarbij moeten we ook bedenken dat de huidige onderzoekers al weer de kinderen of kleinkinderen zijn van de generatie die Van Doornik beschreef. Maar ook de behoefte van auteurs om – zoals in de jaren zeventig en tachtig – kerken en ouders een kritische spiegel voor te houden en hen te confronteren met hun pedagogisch falen, lijkt getaand.

Tegelijkertijd valt op dat een aantal elementen in het onderzoek naar jongeren en geloof steeds weer terugkeert. Van Doornik en Saal combineerden vlak na de oorlog al vormen van kwantitatief en kwalitatief onderzoek, iets wat tegenwoordig onder de noemer van triangulatie en ‘mixed methods’ als baanbrekend en vernieuwend gepresenteerd wordt. Van begin af aan stuiten onderzoekers op de grote betekenis van het ouderlijk gezin inzake keuzen van kerk en geloof. Hoewel Van Doornik het begrip ‘bricolage’ niet gebruikte, kan men met name in zijn beschrijving van de niet-kerkelijke jeugd al duidelijk elementen van religieus en levensbeschouwelijk *pick 'n choose*-gedrag aantreffen. Het is zeer de vraag of nieuwe onderzoeken onder de jeugd van tegenwoordig nog heel andere uitkomsten zullen laten zien.

Het religieuze aanbod naast het traditionele katholicisme en protestantisme vertoont ook zekere constanten. Steeds zijn er jeugddiensten of jeugdkerken, steeds zijn er evangelische jongerenorganisaties, steeds zijn er massale *events* met een opwekkend karakter. Wel nieuw is de rol die dankzij de immigratiestromen van de afgelopen decennia is weggelegd voor de islam, voor het hindoeïsme en voor geïmporteerde, ‘zuidelijke’ vormen van christendom. De betekenis van deze vormen van religie voor allochtone en autochtone jongeren is nog weinig onderzocht en komt in brede surveys onvoldoende uit de verf. Dat geldt ook voor de betekenis van internet en chatfora voor de verspreiding van allerlei religieuze en spirituele inzichten. Ontstaan er nieuwe gemeenschappen, tekenen zich nieuwe scheidslijnen af, slaan jongeren nieuwe richtingen in bij hun zoektocht? Hier liggen kansen voor vernieuwend en verdiepend onderzoek.

Literatuur

- Alma, H. A. (1993). *Geloven in de leefwereld van jongeren*. Kampen: Kok.
- Andree, T. G. I. M. (1983). *Gelovig word je niet vanzelf. Godsdienstige opvoeding van r.k. jongeren tussen 12 en 20 jaar*. Utrecht.
- Becker, H. (1992). *Generaties en hun kansen*. Amsterdam: Meulenhoff.
- Becker, H. (1998). 'Onderzoek naar generaties: vroeger en nu'. In H. Righart & P. Luykx (Eds.), *Generatiemix (9-37)*. Amsterdam: De Arbeiderspers.
- Becker, J. (2002). *Culturele Veranderingen in Nederland 2002 - CV 2002* [computerfile]. Amsterdam: Steinmetz Archives (P1624).
- Benjamins, R. J., & Ploeg, P. van der (1988). *Gewoonweg Gereformeerd. Een onderzoek naar geloofsoverdracht*. Franeker: Van Wijnen.
- Boer, E. de (2006). *Je bent jong en je wilt anders. 245 jongeren over wat hen bezighoudt en inspireert*. Kampen: Kok.
- Bogt, T. ter (1987). *Opgroeien in Groenlo*. Amersfoort/Leuven: Acco.
- Brasters, J. F. A., & Zwanenburg, M. A. (1998). *Geloof in levensstijl. Een empirisch onderzoek onder de Nederlandse jeugd*. Rotterdam: Erasmus Universiteit.
- Capelleveen, J. J. van, & Kroll, W. (1972). *Jezus-revolutie! Jonge mensen ontdekken een nieuw leven*. Wageningen: Zomer & Keuning.
- Dijk-Groeneboer van, M., & Maas, J. (2000). *Van God los. Eindrapport Jongeren en zingeving*, dl. I. Utrecht: Katholieke Universiteit Utrecht.
- Dijk-Groeneboer van, M., & Maas, J. (2001). *Op zoektocht: levenslang! Eindrapport Jongeren en zingeving*, dl. II. Utrecht: Katholieke Universiteit Utrecht.
- Doorn, J. A. A. van (2002). *Gevangen in de tijd. Over generaties en hun geschiedenis*. Amsterdam: Boom.
- Doornik, N. M. G. van (1948). *Jeugd tussen God en chaos. Onderzoek naar de godsdienstige problemen bij de studerende jeugd*. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff.
- Ester, P., Braun, M., & Mohler, P. (Eds.). (2006). *Globalization, value change, and generations : a cross-national and intergenerational perspective*. Leiden: Brill.
- Fortmann, H. M. M. (1952). 'De potentiële onkerkelijkheid onder de katholieke jeugd'. *Dux*, 19, 331-343.
- Goddijn, W., Smets, H., & Tillo, G. van (1979). *Opnieuw: God in Nederland*. Amsterdam: De Tijd b.v.
- Graham, W. F. (1972). *Jeugd zegt ja tot Jezus*. Kampen: Kok.
- Hart, J. J. M. de (1990). *Levensbeschouwelijke en politieke praktijken van Nederlandse middelbare scholieren*. Kampen: Kok.
- Hoof, P. W. J. van, & Bruyn, F. E. A. M. de (1975). *Gaat nu allen heen in vrede. Over de houding van nederlandse jongeren ten aanzien van kerk, geloof en religie*. Utrecht: Secretariaat van de RK Kerkprovincie i.s.m. de Katholieke Jeugdraad voor Nederland.
- Inglehart, R. (1977). *The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles among Western Publics*. Princeton: Princeton University Press.

- Inglehart, R. (1990). *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. Princeton: Princeton University Press.
- Jong, G. H. de (1985). *De lege kerk, een grote zorg*. Amsterdam: Trouw/Kwartet.
- Jongsma-Tieleman, P. E. (1991). *Geloven; gewoonte of keuze. Een onderzoek naar de effecten van godsdienstige opvoeding onder gereformeerde jongeren*. Kampen: Kok.
- Jonker, J. (1982). *Gaan úw kinderen nog naar de kerk? Over het afgebroken gesprek...* Kampen: Kok.
- Kelley, Dean M. (1972). *Why conservative churches are growing: a study in sociology of religion*. New York: Harper & Row.
- Kregting, J., & Sanders, J. (2003). 'Waar moeten ze het zoeken?' *Vindplaatsen van religie en zingeving bij jongvolwassenen*. Nijmegen: KASKI.
- Ploeg, P. van der (1985). *Het lege testament. Een onderzoek onder jonge kerkverlaters*. Franeker: Wever.
- Prins, M. H. (2006). *The fragmentation of youth*. Nijmegen: Diss. Radboud Universiteit Nijmegen.
- Righart, H., & Luykx, P. (Eds.). (1998). *Generatiemix. Leeftijdsgroepen en cultuur*. Amsterdam: Arbeiderspers.
- Rock&Roll in Apeldoorn (2006). *Andere tijden*. VPRO-programma from <http://geschiedenis.vpro.nl/programmas/2899536/afleveringen/30440077/>.
- Saal, C. D. (1950). *Hoe leeft en denkt onze jeugd. Resultaten van een in 1946-1947 gehouden enquête*. 's-Gravenhage: Boekencentrum.
- SCP. (2004). *Culturele veranderingen in Nederland 2004 - CV'04* [computerfile]. Amsterdam: Steinmetz Archives (P1692).
- Simonse, J. (1997). *De teloorgang van het kerkelijk clubhuiswerk. Het verhaal van een secularisatieproces*. Baarn: Ten Have.
- Slik, F. W. P. van der (1992). *Overtuigingen, attitudes, gedrag en ervaringen. Een onderzoek naar de godsdienstigheid van ouders en van hun kinderen*. Tilburg.
- Stoffels, H. C. (2004). 'Bijbelbezit en bijbelgebruik in Nederland 2004.' In E. Drayer & L. Dros (red.), *De Bijbel opnieuw vertaald* (163-200). Amsterdam: Trouw.
- Stoffels, H. C., & Dekker, G. (1987). *Geloven van huis uit? Een onderzoek naar godsdienstige veranderingen bij studenten van de Vrije Universiteit*. Kampen: Kok.
- Tillekens, G. J. (1998). *Het geluid van de Beatles. Een muzieksociologische studie*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Ven, J. A. van der, & Berger, W. J. (1976). *Graven naar geloof. Analyses van gesprekken met jongeren vanuit psychologie en theologie*. Nijmegen: Dekker & van de Vegt.
- Witteveen, T.A.M. (1984). *Overheid en nieuwe religieuze bewegingen*. 's-Gravenhage: Staatsuitgeverij.
- Zeegers, G. H. L., Dekker, G., & Peters, J. W. M. (1967). *God in Nederland*. Amsterdam: Van Ditmar.

Noten

¹ Bewerking van een lezing gehouden ter gelegenheid van de lancering van *Religie en Samenleving*, Kampen, 12 mei 2006.

² In Becker (1998) geeft Becker 1945 aan als het jaar van overgang van de stille generatie naar de protestgeneratie. In dit artikel houd ik mij aan de oorspronkelijke indeling van Becker, waarin hij de grens legt bij 1940 (1992).

Van God los?

Bespreking van: *Godsdienstige veranderingen in Nederland.*

Verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie

Wil Arts*

Summary

In the media unchurched Europeans, and within Europe unbelieving Dutch, are often depicted as clear cut corroborations of the secularization thesis. At the same time, however, the media now and then detect signs of a revival of religion in both Europe and the Netherlands. Whenever survey researchers attempt to detect traces of this religious renaissance the result is largely negative. They occasionally find an increase on one or two indicators, but they do not observe a new rise of religion. Recently the Social and Cultural Planning Bureau published a new report on religious change in the Netherlands. This article is a review of that report. There are at least two remarkable outcomes. First, secularization is in several respects an ongoing process in the Netherlands, but the Netherlands today no longer belongs to the most secularized countries in Europe. Second, the Dutch are more and more unchurched, whereas their religious beliefs become less doctrinal but do not decrease in frequency.

Inleiding

Is Nederland van God los? Je zou het haast denken als je de kranten leest. Europa zou het meest gesecculariseerde werelddeel zijn en Nederland zou een van de meest gesecculariseerde landen van Europa zijn. Bijna ieder jaar zijn we echter ook getuige van een publieke discussie in de massamedia over een religieuze ervaring die zich in Nederland zou voordoen. Het tij is aan het keren! Ik doe een willekeurige greep. Al weer wat jaren geleden poneerde de godsdienstsocioloog en wetenschapsjournalist Gert J. Peelen (*de Volkskrant*, 18 augustus 2000) in een paginagroot artikel, naar aanleiding van de bekering tot het rooms-katholicisme van een beperkt aantal min of meer bekende Nederlanders, dat een nieuw verlangen naar religie in Nederland niet alleen wijd verbreid was, maar dat er ook sprake was van een esthetise-

* Wil Arts doceert moderne sociologie aan University College Utrecht en is als emeritus hoogleraar algemene en theoretische sociologie verbonden aan de Universiteit van Tilburg.

ring en pluriformering van het katholieke geloof. De rooms-katholieke kerk zou – in ieder geval in Nederland – een pluriforme keuzekerk worden, waarin bekeerlingen zelf hun geloof bepalen. Een ander verschijnsel waarop in de media nogal eens de verwachting van een heroplevende religiositeit gebaseerd wordt, zijn de uiterst succesvolle EO-jongerendagen. Hoe verklaar je de aanwezigheid van 30.000 enthousiaste evangelische jongeren in de Gelredome als er geen sprake zou zijn van een religieuze opleving in Nederland, vraagt men zich dan af. De media-aandacht voor een vermeende religieuze opleving beperkt zich niet tot Nederland. Vergelijkbare interpretaties verzelden bijvoorbeeld het in het oog lopende enthousiasme, van onder meer jongeren, waarmee de nieuwe paus Benedictus XVI in Duitsland na zijn inauguratie werd ontvangen. Zeer recent profeteerde de Britse hoogleraar Eric Kaufman (*Newsweek*, 13 november 2006) een opleving van het geloof in Europa in de komende decennia. Demografische stromen zouden Europa naar een meer Amerikaans, dat wil zeggen meer religieus, model van de moderniteit opstuwten. Als je in grootschalig empirisch onderzoek probeert sporen van een dergelijke religieuze renaissance in Europa en Nederland te achterhalen, dan leidt dat tot weinig of niets. Ook blijkt Nederland niet zo areligieus als de journalisten soms denken. Dat kan twee dingen betekenen: óf de door journalisten waargenomen tekenen van religieuze erosie en renaissance kloppen niet met de feiten óf er is iets mis met het grootschalige onderzoek naar religiositeit. Of, en dat kan natuurlijk ook, de zaken liggen wat ingewikkelder.

Dat grootschalige onderzoek vond tot voor kort in Nederland vooral bij het SCP onder (bege)leiding van Jos Becker plaats. Nu hij van een welverdiend pensioen gaat genieten, heeft hij ter afsluiting van zijn loopbaan nog een keer, als een soort *Nachlass zu Lebzeiten*, de zaken samen met Joep de Hart en Linda Arnts op een rijtje gezet (SCP, 2006). In weinig meer dan 100 bladzijden worden de bevindingen, glashelder en inzichtrijk, in woorden, grafieken en tabellen gepresenteerd. De pretentie van het rapport is naar eigen zeggen bescheiden. Het gaat de auteurs slechts om een actualisering van de eerdere secularisatierapporten van het SCP, maar dan zonder alle *ins* en *outs* van het secularisatiedebat. Er worden dan ook geen verklarings- of toetsingsvragen gesteld, maar slechts beschrijvings-, trend- en vergelijkingsvragen. Aan deze vragen wordt wel richting gegeven door enkele veronderstellingen die ten grondslag liggen aan de secularisatiethese en de bevindingen worden geïnterpreteerd tegen de achtergrond van het secularisatiedebat, maar er wordt niet getracht tot een conclusie te komen over wie er in het debat aan de winnende en wie aan de verliezende hand is. Al lezende krijg je de indruk dat Becker en de zijnen nog één keer de critici van grootschalig *survey*-onderzoek hebben willen overtuigen van de kwaliteit van de verschillende SCP-rapporten over godsdienstige veranderingen in Nederland en de

eraan ten grondslag liggende databestanden. Dat gebeurt op een heel open wijze. De beperkingen van de data worden niet verzwegen en de methodologische problemen worden niet onder het vloerkleed geveegd. Vanwege die beperkingen en problemen wordt een methode toegepast die wel als triangulatie bekend staat. Omdat alle gebruikelijke onderzoeksmethoden een eenzijdig beeld van de werkelijkheid geven, wordt met diverse databronnen tegelijk gewerkt. In de hoop dat daarmee de vertekening wordt gereduceerd.

Bevindingen

Wat zijn de belangrijkste bevindingen van het rapport en hoe zijn ze verkregen? Eerst, in hoofdstuk 2, wordt Nederland in Europees perspectief gezien. Op basis van internationaal vergelijkend survey-onderzoek (EVS/WVS, ESS, ISSP) wordt een vergelijking gemaakt met een aantal omringende Europese landen en, als contrast, met de VS en Rusland. Vooral in West-Europa blijkt de bevolking zich in de laatste decennia te hebben afgekeerd van kerk en godsdienst. Terwijl Becker en Vink (1994) een jaar of tien geleden meenden dat Nederland rond 1990 een van de meest gesecculariseerde landen van Europa was, blijkt bij nader inzien dat Nederland vandaag de dag in een aantal opzichten (kerkbezoek, randkerkelijkheid) eerder tot de middengroep van West-Europese landen behoort. Nederlanders beschouwen zichzelf, relatief gezien, echter vaker als religieus, ook als men geen kerklid is. Ze bidden ook vaker. Nederland is en blijft desondanks een gesecculariseerd land. De verschillen tussen de ons omringende landen blijken nogal groot te zijn. In Scandinavië is het kerkklidmaatschap weliswaar hoog, maar men komt niet of nauwelijks in de kerk. Christelijke leerstellingen worden er weinig onderschreven. In de Zuid-Europese landen is de aanhang voor de religie groot. Niet alleen is men er lid van de kerk, men komt er ook vaak en onderschrijft godsdienstige leerstellingen. In Frankrijk lijkt de secularisatie op alle aspecten het verst voortgeschreden, met als goede (slechte?) tweede Duitsland. Vooral de Oost-Duitse *Länder* zijn uitgesproken ongodsdienstig. De VS wijken af van het Noord- en West-Europese patroon. Ze lijken nog het meest op de Zuid-Europese landen. De aanhang voor de religie is er hoog en de moraal is er in enkele opzichten traditioneler. In Rusland lijkt, nu het officiële taboe op godsdienst is weggefallen, er sprake te zijn van een zekere religieuze herleving.

Het derde hoofdstuk behandelt veranderingen in de kerkelijkheid en kerkgang in Nederland. Daartoe worden zowel institutionele gegevens, dwz. tellingen van de kerkgenootschappen zelf, gebruikt als uitkomsten van bevolkingsenquêtes. De institutionele tellingen brengen de snelle erosie van het kerkelijke christendom in ons land in beeld. Dit ondanks de opkomst van

evangelicalen, migrantenkerken e.d. Zelfs de sterke groei van het aantal moslims in Nederland en, in mindere mate, van het aantal hindoes heeft niet verhinderd dat er in 2005 veel minder geregistreerde aanhangers van een kerk in Nederland waren dan in 1990. Tal van bevolkingsenquêtes laten net als de ledenadministratie van de kerken een omvangrijke ontkerkelijking zien in de tweede helft van de twintigste eeuw. Volgens één methode (de eentrapsvraag) treedt er een stagnatie op in de erosie zo rond het midden van de jaren negentig, terwijl een andere methode (de tweetrapsvraag) zulk een stagnatie niet laat zien. De tweetrapsvraag brengt ondervraagden die alleen nog in naam kerklid zijn er eerder toe om zich buitenkerkelijk te noemen dan de eentrapsvraag. Volgens beide benaderingen is er in de tweede helft van de twintigste eeuw in ieder geval een aanzienlijke ontkerkelijking opgetreden. De kerken hebben niet alleen leden verloren, maar ook het kerkbezoek van hen die lid bleven nam tussen 1970 en 2004 aanzienlijk af. De kerken blijken, net als de Nederlandse samenleving zelf, onderworpen aan een proces van vergrijzing. De kerkleden zijn de afgelopen decennia gemiddeld ouder geworden en datzelfde geldt voor de trouwe kerkgangers onder de overblijvende leden.

Het vierde hoofdstuk gaat over opvattingen over kerk en godsdienst. De kerken blijken, niet alleen in Nederland, maar in het hele Westen, niet meer de gezaghebbende instanties van vroeger. Het belang van kerken wordt vooral erkend bij hun kernfunctie: het bieden van een levensbeschouwelijk houvast. Meer dan de helft van de Nederlanders is echter van mening dat zelfs op dit terrein kerken weinig zinnigs te zeggen hebben. Nog minder steun is er voor het idee dat kerken goede oplossingen hebben voor persoonlijke en sociale problemen. Pas als het gaat om zeer abstracte problemen, als armoede en discriminatie, begint het gezag van de kerken weer te tellen. De verzuiling van maatschappelijke instituties geniet allang geen beduidende steun meer. Gert Peelen lijkt ten dele gelijk te hebben met zijn stelling over het ontstaan van een pluriforme keuzekerk. Het aantal kerkleden dat zich niet aan alle regels van de eigen kerk wil houden, is tussen 1966 en 2002 gestegen van 29 naar 49%. Maar hij moet niet te vroeg juichen. De laatste jaren neemt het aantal gezagsgetrouwe kerkleden weer toe. Al eerder, zo vanaf het midden van de jaren negentig, was dit al te zien bij de jongere geboortecohorten. Volgens de auteurs is er zowel sprake van een selectie, als van een periode-effect. Er is sprake van selectie omdat vrijzinnigen sneller randkerkelijken worden en randkerkelijken sneller ontkerkelijken. Wat dan overblijft, zijn de gezagsgetrouwe orthodoxen. Maar ook de tijdgeest is veranderd. Tussen 1985 en 2002 is het aantal buitenkerkelijken dat kennelijk behoefte heeft aan het vooruitzicht dat het na de dood voor de mens niet is afgelopen duidelijk toegenomen. Zij geloven vaker dan voorheen aan wonderen, aan dat er een leven is na de dood, dat er een hemel is.

Het vijfde hoofdstuk gaat over het *new age* of nieuwtijdsdenken. Ondanks een dominant rationalistisch en bureaucratisch ethos zijn allerlei vormen van magisch denken steeds als een brede en krachtige onderstroom aanwezig geweest in de moderne Nederlandse samenleving. Terwijl deze stroom lang werd afgedaan als volksgeloof en folklore is deze met de opkomst van het nieuwtijdsdenken geworden tot een gestegen cultuurgoed dat ook onder culturele elites *salonfähig* is. Is er echt sprake van een spirituele revolutie, zoals sommigen denken? Het antwoord luidt zowel ontkennend als bevestigend. Ontkennend omdat het, afgezien van het aanhangen van sommige alternatieve geneeswijzen, om beperkte aantallen gaat. Het geloof in geluksamuletten, waarzeggers, astrologie en gebedsgenezers is in Nederland, vergeleken met omringende landen, niet erg wijd verbreid. Bevestigend omdat, terwijl het aantal kerkleden in Nederland en West-Europa sterk is teruggelopen, het aantal uitgesproken ongelovigen niet navenant is gegroeid. Voorshands lijkt de ontkerkelijking en afbrokkeling van de christelijke traditie in ons land vooral te hebben geleid tot een toename van het aantal zoekers in spiritueel opzicht. Ze knutselen binnen en buiten de kerken een wereldbeeld in elkaar waarin naast christelijke ook magische elementen een plaats krijgen.

Het laatste hoofdstuk bevat conclusies, afsluitende overwegingen en plannen voor verder onderzoek. De auteurs vatten hun conclusies ongeveer als volgt samen: 1) De bevolking heeft zich in West-Europa in steeds grotere aantallen van de godsdienst afgewend, maar er blijven grote verschillen bestaan tussen en binnen landen. De mate waarin Nederland is gesecculariseerd verschilt niet langer ingrijpend van die in andere landen. Wel blijken Nederlanders in vergelijking met de inwoners van omringende landen zich vrij snel 'een religieus mens' te noemen. 2) Als de trends zich doorzetten, dan zal de ontkerkelijking in de komende jaren een plafond van ongeveer 72% buitenkerkelijken bereiken. Dat is het percentage dat nu al voor de jongeren geldt. In 2004 was er nog sprake van 64% buitenkerkelijken. 3) Dan zullen er nog twee omvangrijke kerken of groepen zijn: rooms-katholieken en moslims, hoewel deze laatste groep door de immigratiebeperkingen vermoedelijk kleiner zal zijn dan een doortrekken van de trend zou doen verwachten. Daarnaast zal er nog een substantiële groep van kleine genootschappen en gezindten zijn, die sterk van elkaar verschillen. Vermoedelijk zullen de 'blijvers' frequenter dan nu het geval is hun kerk, moskee of gebedshuis bezoeken en een meer doorleefde geloofsovertuiging tentoonspreiden. 4) De tijdgeest is veranderd. Het klimaat is gunstiger geworden voor algemene religieuze denkbeelden, zoals met betrekking tot het leven na de dood, de hemel en het bestaan van wonderen. Dat veranderde klimaat heeft niet alleen invloed op kerkleden, maar ook op buitenkerkelijken. De afslui-

tende overwegingen en de plannen voor verder onderzoek vragen om een discussie.

Discussie

De auteurs beginnen hun afsluitende overwegingen met de constatering dat de besproken cijfers wijzen in de richting van ontkerkelijking en verval van de christelijke traditie. Onmiddellijk voegen zij daar echter aan toe dat die cijfers niet moeten worden verabsoluteerd en er geen ondergangsscenario aan moet worden verbonden. Ook mogen de Nederlandse bevindingen niet zomaar worden gegeneraliseerd. In sommige andere Europese landen (Ierland, Polen) gaat nog steeds een ruime meerderheid van de bevolking ter kerke. Over deze overwegingen valt wel wat op te merken. Wolfgang Jagodzinski en Pascal Siegers (2006) hebben in een recent paper op basis van analyses van de drie golven van de European Values Study (1981, 1990, 1999/2000) laten zien dat er net als in Nederland in (West-)Europa sprake is van een proces van ontkerkelijking en verval van de christelijke traditie. Religieuze overtuigingen *binnen* generaties in een twaalftal óf als religieus óf als seculier getypeerde landen in (vooral) West-Europa zijn de laatste decennia echter maar weinig gewijzigd. De verschillen *tussen* generaties in die landen zijn echter aanzienlijk. Dat betekent dat religieuze verandering vooral een kwestie is van generatievervanging. Europese landen zullen meer seculier worden als de vooroorlogse geboortecohorten verdwijnen. Waar bestaat die religieuze verandering inhoudelijk gezien uit? Jagodzinski en Siegers zien een verandering optreden van specifieke (leerstellige) naar diffuse (gemengde en vage) religieuze opvattingen. Dat spoort met de bevindingen van het SCP in Nederland. Wat de plaats van Nederland in Europa betreft, is er een al even recent informatief artikel van Halman en Draulans (2006) dat ook is gebaseerd op EVS-data, maar nu alleen van de 1999/2000 golf. Deze gegevens hebben als voordeel dat ze bijna alle Europese landen bestrijken. Halman en Draulans hebben in een figuur (Figure 1, p. 275) de landenscores op twee dimensies (religieuze overtuigingen en de religieuze praktijk) tegen elkaar afgezet. Die twee dimensies blijken wel duidelijk samen te hangen, maar de correlatie is eerder 'matig', dan hoog of laag te noemen. Estland, Frankrijk en Tsjechië blijken de meest seculiere landen in Europa te zijn, terwijl Ierland, Polen en Roemenië het meest religieus zijn. Nederland bevindt zich ergens in het midden van de puntenwolk. Ook daarmee krijgt het SCP gelijk. Er is veel variatie in Europa en Nederland is nauwelijks nog bijzonder te noemen.

De volgende stap die de SCP-onderzoekers zetten, is van Europa naar de wereld. Zij wijzen erop dat er in de klassieke secularisatiethese van wordt

uitgegaan dat Europa de startmotor van secularisatieprocessen levert, die in de volheid der tijden ook de rest van de wereld in hun greep zullen hebben. Ook deze stelling is recent in de media aangevallen. Lamin Sanneh, bijvoorbeeld, profeteerde en constateerde triomfantelijk niet alleen de terugkeer van de religie, maar ook de uitbreiding van het christendom en dan vooral van evangelicale charismatische bewegingen zoals de pinkstergemeenten (*Times Literary Supplement*, 13 oktober 2006). Hij liet dat gepaard gaan met een stortvloed van cijfers. Helaas maakte hij niet duidelijk waar die vandaan kwamen. Wat hem op een berisping kwam te staan, twee weken erna (*TLS*, 27 oktober, 2007), van de Britse godsdienstsocioloog David Lehman. Sommige van de cijfers kwamen zijns inziens uit belanghebbende bron en sommige interpretaties van die cijfers klopten niet of waren nogal knullig geformuleerd. Hij ontkende niet dat het publieke profiel van de religie wereldwijd was toegenomen en de invloed van sommige religieuze leiders en organisaties was gegroeid, maar dat niet vergeten mocht worden dat *survey*- en volkstellinggegevens in Europa, Latijns Amerika en zelfs de VS aantonen dat de aantallen mensen die er religieuze overtuigingen opnielden aan het afnemen zijn. Helaas voegde ook hij geen bronverwijzing toe. Dat doen Becker en de zijnen beter. Zij verwijzen keurig naar de bronnen. Zij beperken zich daarbij tot de lotgevallen van het christendom. Het geografische zwaartepunt van het christendom is in de afgelopen decennia drastisch verschoven, van het Kaukasische, op Europa geconcentreerde, geïnstitutionaliseerde christendom naar niet-westerse cultuurgebieden en andere etnische groepen. Secularisatie naar Europese snit, concluderen ze, is geen succesvol exportartikel gebleken. Door steeds meer auteurs, melden ze, wordt betoogd dat Europa de uitzondering is die de regel van een steeds religieuzere wereld bevestigt.

Die auteurs bevinden zich vooral in de zogenaamde aanbodschool van de rationele keuzetheorie (bijvoorbeeld Finke, Stark, Iannaccone). Ze stellen dat we geen behoefte hebben aan een simplistische theorie van onvermijdelijke religieuze neergang, die het al eeuwen bij het verkeerde eind heeft, maar dat we juist variatie moeten verklaren. Hun verklaring gaat als volgt. De achterliggende gedachte is dat de behoefte aan zingeving, levensbeschouwing of religie constant is. Als er vrijheid van mededinging (godsdienst) is, dan zullen religieuze genootschappen van verschillende aard en snit zich op de markt voor religie begeven. De Wet van Say zegt dat ieder aanbod zijn eigen vraag creëert. Hoe meer kerken, geloven, confessies en sekten met elkaar wedijveren, des te meer zullen de rivaliserende leiders er naar moeten streven hun gelovigen bij elkaar te houden. Dat leidt tot een sterkere klantenbinding. Zie het voorbeeld van de V.S. In Europa hebben de markten voor zingeving, levensbeschouwing en religie echter vaak een mono- of oligopolistisch karakter. Daardoor zakt de vraag in. Ziehier hun verklaring voor de

verschillen tussen de VS en Europa. Is het verstandig de rationele keuzetheoretici te volgen en de secularisatiethese maar ten grave te dragen? Wel in zijn klassieke vorm, zeggen Inglehart en Norris (2004). Er is niet zoiets als een uniforme seculiere trend die het karakter heeft van een ijzeren wet, maar wel een bepaalde tendens. Daarom hebben ze een 'nieuwe' secularisatietheorie ontwikkeld die volgens hen in staat zou zijn om veel van de variatie in religieuze praktijken in de wereld te verklaren. Wie heeft het empirische gelijk aan zijn/haar zijde? Halman en Draulans (2006) vonden voor Europa dat secularisatietheorieën de variatie beter verklaren dan rationele keuzetheorieën. Religieus pluralisme leidt in Europa niet tot hogere, maar juist tot lagere niveaus van religiositeit. Inglehart en Norris (2004) vonden voor de wereld allereerst dat, vanwege der toegenomen bestaanszekerheid in bijna alle hoog geïndustrialiseerde landen, de inwoners ervan steeds meer gesecculariseerd raken. Secularisering blijkt niet alleen op te treden in West-Europa, maar ook in andere hoog geïndustrialiseerde landen als Australië, Canada, Japan en Nieuw Zeeland. De V.S. lijken een uitzondering. Als men echter controleert voor een aantal versturende factoren (immigratie, grote sociale ongelijkheid), dan blijkt er een significante beweging te zijn in de richting van secularisatie. Niettemin zou het dom zijn hieruit te concluderen dat secularisering een triomftocht maakt door de wereld en er uiteindelijk toe zal leiden dat religie verdwijnt. De tweede conclusie luidt namelijk dat vanwege demografische trends in armere landen, de wereld als geheel nu meer mensen kent met traditioneel religieuze opvattingen dan ooit eerder en hun aandeel in de wereldbevolking is groeiende. Welvarende samenlevingen seculariseren, maar hun proportie van de wereldbevolking neemt steeds verder af; arme samenlevingen seculariseren niet en zij omvatten een steeds groter deel van de wereldbevolking. Het verschil in vruchtbaarheid tussen religieuze en seculiere samenlevingen is niet toevallig. In tegendeel: vruchtbaarheid is direct gerelateerd aan secularisering. Hoe meer gesecculariseerd, des te lager de vruchtbaarheid. Het woord is nu weer aan de bestrijders van de secularisatiethese. Een ding is ieder geval duidelijk: het debat gaat nog wel even door en het SCP heeft nog voor jaren werk.

Wat zijn De Hart, de nieuwe leider van het SCP-team, en de zijnen van plan te gaan doen? Allereerst veel van hetzelfde. Dat is verstandig, want het creëren van lange tijdreeksen en het zorgvuldig boekstaven van sociale en culturele ontwikkelingen in Nederland is de kracht van het SCP. Zolang we in Nederland geen nationaal *survey* hebben, zoals in nogal wat andere landen wel het geval is, is het SCP het enige onderzoeksinstituut dat dit kan doen. Natuurlijk blijft er wat dit betreft nog wel wat te wensen over (vgl. Verweij, 1998; Arts & Halman, 1998). Allereerst 'echte' longitudinale data, maar omdat het SCP moet bezuinigen op de dataverwerving, zit een panel naar culturele veranderingen in Nederland er op afzienbare termijn hoogstwaarschijnlijk

lijk niet in. Als alternatief zou De Hart eens moeten kijken naar wat de Nijmeegse sociologen met hun familiesurveys onder de Nederlandse bevolking doen. Met retrospectieve vragen blijken meer zaken boven tafel te halen te zijn, dan menigeen eerder dacht. Omdat het SCP is geïnteresseerd in de rol van religie bij biografische overgangsmomenten bieden retrospectieve vragen mogelijkheden tot een soort quasi-levensgeschiedenisanalyse. Een tweede wens betreft *multilevel* analyses van de internationaal vergelijkende *survey*gegevens. Dat kost niets. Op die manier wordt duidelijk waarop de landenverschillen berusten. In hoeverre zijn ze een contexteffect, toe te schrijven aan de cultuur en institutionele structuur van landen, en in hoeverre een compositie-effect, toe te schrijven aan de samenstelling van de bevolking in termen van geslacht, opleiding, inkomen en zo veel meer? Interessant, en toe te juichen, is het plan van De Hart c.s. om nader onderzoek te doen naar de vraag of het misschien wijdverbreide *belonging without believing* uit vroegere dagen plaatsmaakt voor een *believing without belonging*. Al even interessant zijn vragen als hoe verbreid de nieuwe spiritualiteit is en hoe groot de hang is naar kleinschalige (neo)fundamentalistische religieuze verbanden. Dat vraagt dan wel óf om andere steekproeftrekking (sneeuwbalsteekproeven of *oversampling* van bepaalde categorieën respondenten) óf, als alternatief, om vergelijkende gevalstudies. Al even relevant en interessant is het voorgenomen onderzoek naar de vraag of religie in Nederland vandaag de dag een middel is ter markering van de collectieve identiteit en tevens fungeert als een vorm van *civic religion*. Verwant daaraan is het ondernomen en nog te ondernemen onderzoek naar de opkomst van nieuwe collectieve rituelen.

Slot

Mij hoor je niet klagen. Maar of de critici van het SCP onder de godsdienstwetenschappers met deze plannen tevreden zullen zijn, valt nog maar te bezien. De eerste tekenen zijn in ieder geval niet ongunstig. Onlangs organiseerde NWO samen met het dagblad *Trouw* een publieksdag om meer bekendheid te geven aan het meerjarige onderzoeksprogramma *The Future of the Religious Past* onder de titel 'Niet te geloven'. Behalve twaalf workshops werden er twee plenaire lezingen gegeven. In de dagbladen werd hierover verslag gedaan (zie bijv. *Friesch Dagblad*, 9 oktober 2006, *NRC-Handelsblad*, 10 oktober 2006). Zowel Peter van Rooden als Meerten ter Borg, beiden geharnaste tegenstanders van de klassieke secularisatiethese en geen van beiden liefhebbers van grootschalig survey-onderzoek, sloten in hun lezing aan bij de bevindingen van het hier besproken SCP-rapport. Opmerkelijk genoeg spoort hun eigen onderzoek ook goed met de nieuwe plannen van het SCP.

Van Rooden ontwaart in Nederland in de afgelopen decennia zowel radicale ontkerkelijking als ontkerstening. Op basis van zo'n 280 lange gesprekken met mensen over wat godsdienst voor hen betekent of heeft betekend concludeert hij dat de religiositeit in Nederland niet is afgenomen, maar wel van aard is veranderd. Er is zijns inziens een kentering gaande van leerstellig geloven in een institutionele context naar een omhelzen van een *New Age*-achtige spiritualiteit die van binnenuit komt en niet geneigd is tot groepsvorming. Van Roodens onderzoek op basis van *oral history* lijkt eerder een aanvulling te zijn van het grootschalige *survey*-onderzoek van het SCP dan er een alternatief voor te bieden. Waar het SCP onderzoek breed uitwaaiert, gaat het onderzoek van Van Rooden juist de diepte in. Het zou zonde zijn om deze complementariteit verloren te laten gaan in een zinloze grondslagendiscussie tussen aanhangers van kwantitatieve en kwalitatieve methoden.

Net als Van Rooden sluit Ter Borg aan bij de bevindingen van het SCP over ontkerkelijking. In tegenstelling tot Van Rooden meent hij echter dat de nieuwe vorm die religiositeit vandaag de dag in Nederland aanneemt niet moet worden gezocht in het verlangen van mensen om in zichzelf af te dalen, maar juist in hun verlangen op te gaan in een menigte om zo boven de menselijke eindigheid uit te stijgen. Dit soort collectieve religiositeit illustreerde hij via filmpjes van de stille tocht in Nijmegen naar aanleiding van het doodslaan van René Steegmans, van feestende Oranjesupporters tijdens het wereldkampioenschap voetbal en van de crematie van volkszanger André Hazes in de Amsterdamse Arena. Ook bij het onderzoek van Ter Borg is eerder sprake van complementariteit met het SCP-onderzoek dan van een alternatief. Ter Borg laat zich in zijn zoektocht naar hedendaagse vormen van niet-geïstitutionaliseerde religiositeit leiden door zijn intuïtie. Het SCP kan in zijn *survey*-onderzoek vervolgens nagaan of die intuïtie spoort met de ervaringen van de betrokkenen.

Rest slechts het beantwoorden van twee in het begin van deze bespreking opgeworpen vragen. Is er iets mis met het grootschalige onderzoek naar religiositeit van het SCP? Nee, maar het kan natuurlijk altijd beter. Is Nederland van God los? Nee, maar de aard van de religiositeit en de vorm die deze in Nederland is gaan aannemen is wel sterk aan verandering onderhevig. Reden genoeg om het onderzoek onvervaard voort te zetten.

Literatuur

- Arts, W. & L. Halman (1998). 'Over secularisatie, alternatieve zingeving en wat er nog te wensen overblijft', *Sociale Wetenschappen*, 41, 2, 118-123.
- Becker, J. & R. Vink (1994). *Secularisatie in Nederland, 1966-1991*, Rijswijk: Sociaal en Cultureel Planbureau.

- Becker, Jos en Joep de Hart, m.m.v. Linda Arnts (2006). *Godsdienstige veranderingen in Nederland. Verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie*. SCP-werkdocument 128, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Halman, L. & V. Draulans (2006). 'How secular is Europe?' *The British Journal of Sociology*, 57, 2, 263-288.
- Jagodzinski, W. & P. Siegers (2006). *A Proposal for the EVS 2008 (Religion)*, paper for the EVS Workshop on religion and the family, ICS, University of Lisbon, 27 october 2006.
- Norris, P. & R. Inglehart (2004). *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Verweij, J. (1998). *Secularisering tussen Feit en Fictie*, Tilburg: Tilburg University Press.

Orthodoxie en beleving

Bewegingen in de Rooms-Katholieke Kerk in Nederland

*Kees de Groot**

Summary

This article explores the impact of the so-called 'new movements', such as Focolare and the Emmanuel Community, within the Roman Catholic Church. The author claims that these are not just restaurative movements for religious virtuosi, but also representatives of religion in late (or liquid) modernity. On one hand, these movements cherish traditional beliefs and values, ecclesiastical authority, and social solidarity. On the other, they are characterized by a positive evaluation of personal choice, interest in the self, international social networks, and the use of modern means of communication. Although probably only 10,000 people are active in these movements (including older movements), their impact is probably fairly large, because of its attractiveness for younger people, especially the younger generation of priests. This impact is focused on the personal level: on devotion and the proclamation of the Catholic faith. The spirituality of the 'new movements', however, tends to spread in the wider church, predominantly along individual lines.

According to the author, the Roman Catholic Church, which functions as a service church for a large proportion of the Dutch population, will transform because of this tendency. This interesting development is illustrated by an analysis of the World Youth Days, where orthodoxy and experience-styled religion meet each other in an ambivalent marriage between the traditional church and late modern event culture.

Volgens Philip Jenkins (2002) wordt het christendom van de toekomst gedomineerd door het zuidelijk halfrond waar christelijke kerken vooral charismatisch en evangelisch zijn getint, ook als ze wat betreft denominatie katholiek of anglicaans zijn. Voor Nederland voorzien de onderzoekers van het Sociaal en Cultureel Planbureau dat er in 2020 naast buitenkerkelijken en moslims slechts één omvangrijke groep valt te onderscheiden: de rooms-katholieken. Daarnaast zien zij allerlei kleine genootschappen en gezindten, met een speciale vermelding voor migrantenkerken (Becker en De Hart, 2006: 96-97). De toekomst van de christelijke kerken lijkt aan katholieken en evangelischen, maar hoe verhouden deze categorieën zich tot elkaar?

* Kees de Groot (1966) is socioloog en theoloog, en doceert praktische theologie aan de Universiteit van Tilburg. Email: c.n.degroot@uvt.nl. Homepage: www.uvt.nl/people/cdegroot.

Durk Hak (2006) stelde in het voorgaande nummer van dit tijdschrift twee typen katholieken tegenover elkaar. Ten eerste onderscheidt hij 'historische en vroegmoderne' katholieken die zich 'reformerden': zich defensief opstellen, streven naar de instandhouding of herinvoering van aloude geloofsstructuren en liturgische gebruiken en gekenmerkt worden door een autoritaire gezagsstructuur. Vooral hun afkeer van subjectivisme (het voorop stellen van de eigen ervaring) en individualisme staat in deze typering centraal, omdat hieruit hun selectieve houding ten opzichte van de moderniteit blijkt. Dit type gelovigen accepteert namelijk bijvoorbeeld wel de moderne techniek. Ten tweede onderscheidt Hak 'moderne' katholieken, namelijk de evangelikalen binnen de rooms-katholieke kerk. Zij omarmen de moderniteit ondermeer door de persoonlijke beslissing om Jezus Christus als verlosser te aanvaarden voorop te stellen en deze verlossing persoonlijk te ervaren door introspectie.

Hoewel de term 'evangelical' mijns inziens is bezet door protestanten, is er inderdaad onder katholieken wel sympathie te vinden voor evangelisch gedachtegoed en (deels) voor evangelische organisaties en activiteiten zoals Christenunie en EO-jongerendag. Met de Wereldjongerendagen volgen ze de evangelicals zelfs na in eigen kring. Het lijkt mij echter onjuist deze katholieken *tegenover* de katholieken te zetten die doorgaans traditioneel, of traditionalistisch worden genoemd. Erik Sengers (2006: 111) behandelt in zijn recente studie naar nieuwe bewegingen in kerkelijk Nederland, een bij uitstek traditionele en gezagsgetrouwe organisatie als het Neocatechumenaat zelfs onder het kopje 'katholieke evangelicalen'!

In deze bijdrage presenteer ik een empirische verkenning van katholieke bewegingen en gemeenschappen met bijzondere aandacht voor de organisaties die in beeld komen als dragers van de beweging van voornoemde 'nieuwe katholieken'. Hieraan zijn de afgelopen jaren enkele studiedagen, en waarderende woorden vanuit het episcopaat, gewijd.¹ Deze bewegingen worden wel gezien 'als tekenen van een religieuze vitaliteit (...) naast de sombere berichten over katholiek Nederland'.² Voor welk fenomeen staan deze bewegingen? Wat stelt dit kwantitatief voor: hebben we hier te maken met een marginaal verschijnsel of met een tamelijk omvangrijke beweging? Wat is de betekenis van al deze bewegingen en gemeenschappen en wat kunnen we er voor de toekomst van verwachten? Wat dit laatste betreft zal ik indicaties geven voor een zich aftekenend patroon, aan de hand van enkele observaties, impressies en systematische inzichten in de dynamiek van het religieuze veld.

1. De Rooms-Katholieke Kerk in liquid modernity

Allereerst is het nodig het verschijnsel waar we het hier over hebben enig-

zins te bepalen. Vanuit het perspectief van de gevestigde R.K. Kerk wordt in dit verband gesproken over *leken*bewegingen, bewegingen dus die niet door clerici worden beheerst, en vervolgens over 'nieuwe bewegingen', in onderscheid met al langer bestaande leken-groeperingen die verbonden zijn met ordes en congregaties. We zien hier het belang van de duale structuur van de Rooms-Katholieke Kerk, waarop onder meer de antropoloog Mart Bax (1988) de aandacht heeft gevestigd. Onderzoeker Sander Harperink (2005: 11-13) onderscheidt dan ook '*kerkelijke* bewegingen' en '*religieuze* bewegingen' (in enge zin). De eerste zijn op het seculiere regime van bisschoppen en paus gericht, de tweede op het 'reguliere' regime van religieuze ordes en congregaties. De eerste bewegingen hebben een min of meer conservatief, de tweede een min of meer progressief imago. Naar mijn mening voldoen deze etiketten echter niet meer.

Om deze bewegingen in beeld te krijgen als maatschappelijk verschijnsel, is het nodig het gezichtsveld te verbreden van de katholieke kerk en haar gevestigde structuur naar de rol van religie in de contemporaine samenleving als geheel – om dan pas scherp te stellen op wat zich op het katholieke erf afspeelt. Ik laat me dus leiden door de sociologische vraag: van wat voor breder verschijnsel is dit een variant? Om te beginnen knoop ik aan bij een indeling die gehanteerd wordt in een tekst die richting geeft aan diverse religiewetenschappelijke onderzoekingen die momenteel vanuit Nederland worden verricht.

Het omvangrijke, door NWO gefinancierde onderzoeksprogramma *The Future of the Religious Past* (z.j.) onderscheidt drie varianten van 21^e eeuwse religie. Ten eerste de historische godsdiensten. West-Europa, en vooral Nederland, heeft een recente bloeiperiode van de christelijke religieuze regimes achter de rug, maar het is nu in Afrika en Azië waar de georganiseerde godsdienst groeit, zowel de islamitische als de rooms-katholieke – al zijn de officiële cijfers wellicht niet geheel betrouwbaar. Door migratie zien we daar ook iets van terug in Nederland: migrantenparochies en moskeeën barsten uit hun voegen. Daarbuiten is de terugloop (*exit*) nog steeds enorm, vooral van de frequente deelname (*loyalty*), en de aanwas gering. Het kerkpolitieke protest (*voice*) zwakt af – zie de teloorgang van de Achtmeibeweging – de onverschilligheid (*neglect*) neemt toe en toont op zijn tijd een welwillend gezicht.³ Tot zover het terrein waarover doorgaans gesomberd wordt: de gevestigde religieuze regimes.

Ten tweede is er het 'losse' gebruik van religie. Daarbij kun je denken aan het gebruik van religieuze thema's in films, televisiereclames, computerspellen en muziek. Er wordt volop geput uit het reservoir (*cultural resource*, Beckford, 1989: 170-172) aan religieuze verhalen, symbolen en rituelen door kunstenaars, artiesten en politici, maar ook door ambtenaren van de burgerlijke stand (huwelijksceremonies), fitness-docenten (yoga, Tai Chi) en be-

drijfscoaches (Enneagram). Tot zover het terrein waar het naar verluidt knispert en zindert van religie.

Ten derde is er een belangrijke minderheid die intens betrokken raakt bij een kleine gemeenschap (*committed communities*). En daarmee zijn we op het terrein dat we hier verkennen. Wat deze gemeenschappen typeert ten opzichte van traditionele kerken, is dat voor toetreding wordt gekozen. Je wordt er gewoonlijk niet in geboren.⁴ Hierbij maakt genoemd onderzoeksprogramma onderscheid, enerzijds tussen nieuw gestichte, op zichzelf opererende kerken en huisgemeenten en anderzijds bewegingen die binnen een groter kerkelijk verband opereren. Wie de pagina Geestelijk Leven van het plaatselijke huis-aan-huisblad (of een vergelijkbaar medium) er op naslaat, kan een indrukwekkende reeks kerkgenootschappen tegen komen: Capitol Worship Centre, Familie Federatie voor Wereldvrede, Winners Church International, Holy Ghost Mission Immanuel, Wereldwijde Kerk van God (*De Tilburgse Koerier*, 26-5-2005). Toch is het, in tegenstelling tot veel Zuid-Amerikaanse landen zo, dat in Nederland slechts een klein deel van de kerkverlaters zich bij de diverse evangelische en charismatische kerkgenootschappen meldt, en buiten de christelijke populatie is de aantrekkingskracht totnogtoe gering geweest. Maar migratie verschaft aan deze kerken een stevige basis in Nederland.

Tenslotte hebben we dan de bewegingen in het vizier die binnen de bestaande kerkelijke verbanden opereren, op het protestantse erf (zoals Youth for Christ) en op het katholieke erf. Nu zijn hier al eeuwen organisaties actief (ordes, congregaties en hiermee verbonden verbanden van leken), die teruggaan op religieuze bewegingen uit de zesde (Benedictus), elfde (Augustinus), dertiende (Franciscanen en Dominicanen), zestiende (Jezuïeten) en negentiende eeuw (congregaties). Na de Katholieke Actie van begin twintigste eeuw is er echter een waaier van groeperingen opgekomen, deels geregistreerd bij de Raad voor de Leken in Rome, zoals Focolare, met een wat ander karakter.

In eerste instantie kun je zeggen dat we hier te maken hebben met het vertrouwde verschijnsel van bewegingen die hogere eisen aan de gelovige stellen (wat betreft geloofsleven en *commitment*) dan gebruikelijk. De opkomst van dit soort bewegingen en de inkadering ervan door bestaande kerkstructuren (al dan niet met behoud van een zekere inhoudelijke impact en/of eigen organisatie) maakt deel uit van de dynamiek van het religieuze veld. De behendigheid van de rooms katholieke kerk om hiermee om te gaan behoort tot de verklarende factoren van haar ongekende succes als *survivor* (Finke and Witberg, 2002; Pace, 2003).

We kunnen deze bewegingen echter ook zien als een laatmodern verschijnsel. Met dit begrip wordt in de sociale theorie een verdere fase in het moderniseringsproces aangeduid, waarin de typisch *moderne*, in klassen en

statusgroepen, geregelde samenleving (tegenover de *traditionele* rangen en standen), baan maakt voor een wereld waarin deze bevolkingscategorieën niet meer zo duurzaam van elkaar zijn afgebakend. Mensen hebben meer te kiezen dan ooit en identiteit wordt niet langer voorgeschreven, maar dient te worden opgebouwd. In tegenstelling tot wat reclamemakers ons trachten te doen geloven, betekent dit geen vrijheid, maar impliceert het een nieuw sociaal patroon.

Die vorige fase in het moderniseringsproces noemt de Pools-Britse socioloog Zygmunt Bauman (2000) *solid modernity*: een massief bouwwerk waarin economische, politieke en kerkelijke structuren zorgden voor een geregeld leven. Diverse historici (Peter Raedts, Peter van Rooden) en sociologen (Staf Hellemans) betogen dat ook de kerken hieraan hebben meegewerkt. Vanaf de tweede helft van de negentiende eeuw tot ver in de twintigste eeuw is het katholicisme op moderne wijze uitgebouwd tot een imposante organisatie met afdelingen voor diverse functies en bevolkingslagen, strak georganiseerd met frequente bijeenkomsten, uniforme verwachtingspatronen en samenbindende communicatiemiddelen (omroep, krant, bladen en tijdschriften).

Tot in de tweede helft van de twintigste eeuw was een bepaald organisatietype dan ook zeer succesvol: de vereniging van mensen met een gemeenschappelijke achtergrond die zich gezamenlijk inzetten voor een collectief doel (de vakbond, de politieke partij, de parochie). Lid zijn van een stel verenigingen bepaalde vervolgens in hoge mate de persoonlijke identiteit. In grote lijnen toont de twintigste eeuw een neergang van dit verenigings-type organisatie en een sterke opkomst van tijdelijke, partiële, en zakelijke relaties met de vele, diverse organisaties, deels rond nieuwe issues zoals milieu, abortus en euthanasie, vluchtelingen en mensenrechten (Duyvendak en Hurenkamp, 2004).

De nu dominerende fase van het moderniseringsproces noemt Bauman *liquid modernity*: een fluïde, vloeibare, samenleving waar niets geheel vast ligt, mensen zelf hun weg moeten zoeken, altijd in beweging, nergens thuis. Ze worden daarbij gestuurd door marktmechanismen en zelfdisciplineren, en dienen hun weg te vinden in uiteenlopende sociale netwerken. Volgens Bauman zelf is in dit type samenleving voor religie weinig plaats. In plaats daarvan treedt een voortdurende jacht op de beleving van iets dat het individu transcendeert, bijvoorbeeld door deel te nemen aan spectaculaire evenementen, die vervolgens weer meer behoefte aan *identity experts* genereren (Bauman, 1997: 173; 197). Bauman ziet slechts één 'specifiek postmoderne vorm van religie': het fundamentalisme, opgevat als een eigentijds fenomeen, dat tegelijkertijd sommige moderne ontwikkelingen omarmt en andere verwerpt. Met een typisch Baumanniaanse paradox: de keuze voor het fundamentalisme bevrijdt individuen van de last om te moeten kiezen. Zich onderwerpen aan God en de groep herbergt de belofte dat het individu wordt

bevrijd van de onzekerheden waarmee het maken van keuzen nu eenmaal gepaard gaat.

In het verlengde van deze sociale analyse – overigens zonder de kritische waardering waar deze mee gepaard gaat over te nemen – signaleert en bepleit de anglicaanse theoloog Pete Ward (2002) een *liquid church*, een vloeibare manier van kerk-zijn (De Groot, 2006). Zijn motief is dat een evangelische beweging als Youth for Christ niet langer vanuit het kerkelijk instituut begrepen moet worden als een poging ‘brug naar de kerken’ te zijn, maar als een eigen manifestatie van kerk-zijn. Een bijbelstudiegroep, een Flevofestival: het is bij Ward allemaal *liquid church*.

Wanneer we nu de nieuwe katholieke bewegingen vanuit dit perspectief bezien, verschijnen netwerken van kleine groepen die elkaar treffen bij *events*, met een sterk keuze-karakter, waarbij de keuze er één is richting overgave. Structureel valt hierbij een bijzonder element op: dat ze opereren langs en door bestaande kerkelijke (parochie)structuren heen – uiterst fluïde dus – terwijl inhoudelijk de loyaliteit aan de mondiale Rooms-Katholieke Kerk voorop staat.⁵ Op grond hiervan luidt een eerste typering van ons onderwerp: fluïde vormen van kerk-zijn die zich oriënteren op de gevestigde Rooms-Katholieke Kerk.

Hoe past dit fenomeen binnen de opstelling van de R.K. Kerk in het algemeen? Met het oog op een context waarbinnen religieuze betrokkenheid niet vanzelf spreekt, en dus een sterk keuze-karakter heeft, maak ik gebruik van een variant op de bekende sociologische (‘kerk-sekte’-)typologieën van religieuze organisaties (De Groot, 2001). Hierin onderscheid ik twee dimensies: ten eerste een gerichtheid op sterk religieus geïnteresseerden (religieuze virtuozen) versus een gerichtheid op religieus matig geïnteresseerden, ten tweede een opstelling als lidmaatschapsorganisatie versus een opstelling als dienstverleningsorganisatie. Er ontstaan zo vier posities: de vereniging van religieuze virtuozen (de geloofsgroep), dienstverlening aan religieuze virtuozen (het spiritualiteitscentrum), de lidmaatschapsorganisatie van religieus matig geïnteresseerden (de verenigingsparochie), en de dienstverlening aan matig geïnteresseerden (de service-kerk).

De hier besproken gemeenschappen laten zich typeren als *lidmaatschapsverbanden van religieuze virtuozen*. Ze bieden een verband aan van overtuigde katholieken in een krimpende kerk van lauwe gelovigen.⁶ Twee andere opties zijn minder effectief voor de continuïteit van de katholieke geloofsgemeenschap in Nederland. De *dienstverlening aan religieus sterk geïnteresseerden*, zoals geboden door een spiritualiteitscentrum als het Ignatiushuis, vormt een interessant aanbod op de markt voor nieuwe religiositeit en spiritualiteit, maar wordt gekenmerkt door een geringe katholieke profilering (Versteeg, 2003). In termen van groei is van een dergelijke benadering op de lange duur geen omvangrijk effect te verwachten voor de Rooms-Katholieke

Kerk in Nederland. De optie van de *brede lidmaatschapsorganisatie* is succesvol benut gedurende de tijd van de verzuiling. De voorstelling van één 'katholieke geloofsgemeenschap' werkt nog steeds door. Maar de voor zo'n lidmaatschapsorganisatie noodzakelijke recrutering staat onder druk waar het geloof geen verbinding aangaat met sociale, politieke of economische belangen en aspiraties (Van Rooden, 1996).

De *dienstverlening aan matig geïnteresseerden* is de omvangrijkste optie (De Groot, Kregting en Borgman, 2005). Een aanzienlijk deel van de Nederlandse katholieken beschouwen zich waarschijnlijk niet als leden van de Rooms-Katholieke Kerk, maar als deel van het publiek waar de kerk diensten aan verleent.⁷ Er is een blijvende vraag naar rituelen en ceremonies, maar kerkgang, ook op hoogtijdagen, neemt nog steeds af, net zoals het aantal katholieke huwelijken en doopsels. Uitvaarten vinden nog steeds volop plaats in rooms-katholieke kerkgebouwen en het aandeel van de katholiek gedoopten dat eerste communie doet, blijft op peil (Massaar-Remmerswaal en Bernts, 2004). Daarnaast kunnen ook allerlei vormen van maatschappelijke dienstverlening waartoe men zich geroepen voelt tot de hier bedoelde service worden gerekend.

De nieuwe bewegingen passen op een spannende manier binnen de laatmoderne context, waarin tijdelijke en incidentele deelname de nieuwe standaard lijkt te vormen. Enerzijds wordt er ingezet op eigen keuze, beleving, aandacht voor het zelf, en is de sociale vormgeving die van (internationale) netwerken, anderzijds wordt er gekozen voor trouw aan de traditie, conformering aan de leer en het bevorderen van solidariteit.

2. Omvang

Vanuit 'het perspectief van fluïditeit' (Gusfield (1981), in Vellenga, 1991: 7) is het moeilijk om een schatting te maken van de omvang van een sociale beweging. Dan gaat het eigenlijk al om de impact die een beweging heeft op de belevingswereld van mensen. Hoe omvangrijk is de milieubeweging als brede maatschappelijke trend? Hoe omvangrijk is de nieuwe katholieke beweging die door Nederland trekt – is die er eigenlijk wel? Om te beginnen is het verstandiger het zogenaamde 'perspectief van de lineariteit' te hanteren en de aandacht te richten op de organisaties die de beweging dragen.

Er is geen uitvoerig onderzoek gedaan naar de omvang van de katholieke *liquid church*, maar zelfs een Italiaanse schatting, moederland van vele bewegingen, wijst in de richting van een verschijnsel van beperkte omvang.⁸ Basis voor mijn ruwe schatting (mei 2005) is de inventarisatie van Lodewijk Winkeler (2004), de KNR-site⁹, lopend onderzoek van Pierre Humblet, aangevuld met eigen informatie van enkele organisaties¹⁰, mede zoals verstrekt aan het

KASKI (Harperink, 2005). Ik maak hier een onderscheid tussen de *events* en de meer duurzame knooppunten van het netwerk.

Op de evenementen komen deels mensen bijeen die door het jaar contact hebben met diverse kleinere groepen. Voor de omvang van de participatie geef ik enkele indicaties: Katholieke Charismatische Vernieuwing (voorheen: Bouwen aan de Nieuwe Aarde): 2000 deelnemers op de jaarlijkse bijeenkomst; Vrouwe van Alle Volkeren: 9000 op een internationale bijeenkomst in Amsterdam. Het Contact Rooms-Katholieken, een stichting die het contact tussen gelovigen, bisschoppen en wereldkerk wil bevorderen, en waarvan voorzitter dr. Nelly Stienstra in de media heeft gefungeerd als spreekbuis van de conservatieve vleugel van de R.K. Kerk in Nederland, trekt doorgaans enkele duizenden deelnemers op haar ontmoetingsdag (laatstelijk: 19 november 2005 te Utrecht). De Katholieke Jongerendag (Nieuwegein, 5 november 2006) trok 1800 deelnemers (vergelijk EO-Jongerendag 2006: 32.000). Gezien de deelname aan de afsluitende eucharistieviering waren deze overigens lang niet allen bekend met de katholieke liturgische gebruiken.

Dan zijn er de groepen en organisaties die, enigszins misleidend, vaak zelf bewegingen worden genoemd. Onder de zogenaamde '*kerkelijke bewegingen*' onderscheid ik allereerst de groep van 15 organisaties die zich in 1999 aan het bisdom Den Bosch presenteerden, waarvan de meeste zijn geregistreerd bij de Pauselijke Raad voor de Eenheid, en die de laatste jaren enigszins samen optrekken. Tezamen tellen deze zo'n 4000 betrokkenen, vooral bij de Katholieke Charismatische Vernieuwing, Focolare (een internationale beweging die zich inzet voor spirituele eenheid), Werkgroep Katholieke Jongeren en de Emmanuelgemeenschap (een charismatisch-katholieke beweging waarin de eucharistie en de aanbidding van het H. Sacrament centraal staat). Verder behoort hiertoe Marriage Encounter, dat zich inzet voor de verdieping van het huwelijksleven en de plaats die God hierin heeft. Aan de Mariage-Encounter-weekends zouden enkele duizenden echtparen hebben deelgenomen.

Bij de Katholieke Charismatische Vernieuwing zijn bovendien nog 170 gebedsgroepen bekend. 80 gebedsgroepen richten zich op Medjugorje, een plaats van Mariaverschijningen in het grensgebied van Kroatië en Bosnië van waaruit geregeld 'boodschappen' worden verspreid. Het Legioen van Maria (een inmiddels verouderde beweging voor persoonlijke heiliging) telt 20 groepen. Voor de telling van het aantal betrokken individuen heb ik de standaardomvang van een gebedsgroep op 10 gezet, al zullen ze vaak kleiner zijn. Opus Dei, een omstrede organisatie die onder Johannes Paulus II werd verheven tot persoonlijke prelatuur van de paus, telt in Nederland 450 leden en medewerkers.

Eigenlijk mag je dit soort getallen niet bij elkaar tellen: mensen kunnen immers in meerdere bewegingen en gemeenschappen tegelijk actief zijn. Dit is zelfs waarschijnlijk (vgl. evangelische beweging). Ik doe het toch en kom dus tot een schatting die waarschijnlijk te hoog is. Alles bij elkaar kom ik dan tot een zeer provisorische schatting van 5.000 deelnemers aan groepen en gemeenschappen.

Daarnaast zijn er nog kringen van leken die verbonden zijn aan een religieuze orde of congregatie die in de 20^e eeuw al bestond ofwel de 'religieuze bewegingen'. Deze groeperingen hebben elk zo'n 40 tot 80 leden.¹¹ Uitschieters zijn de Franciscaanse organisaties (Franciscaanse Lekenorde (400 leden); de Franciscaanse Beweging (2000 leden)) en de Beweging voor Barmhartigheid (300 leden en 1000 sympathisanten). Tot slot leven zo'n 300 mensen in tamelijk zelfstandig opererende, min of meer katholieke, leefgemeenschappen. Tezamen spreken we hier dan over tegen de 5000 actieve betrokkenen in totaal. Zoals gezegd, bevinden deze zich in een enigszins ander circuit en is de leeftijd doorgaans wat hoger.

Is dat veel? Op een totaal van 4.532.546 rooms-katholieken (SILA; Kerncijfers Kaski) komt dat bij elkaar neer op zo'n twee promille van het katholieke volksdeel. De daling van het aantal katholieken (480.000 in 2003) is aanmerkelijk omvangrijker. Het aantal 'vloeibaar religieuzen' komt in de buurt van het aantal religieuzen in Nederland, verbonden aan een orde of congregatie)¹².

Wel kan worden gezegd dat enkele, vooral nieuwe 'kerkelijke', bewegingen bijzondere kenmerken hebben. Bewegingen als Focolare en de Emmanuelgemeenschap leggen het accent op jongeren, Marriage Encounter op de leeftijdscategorie daarboven, de leeftijdscategorieën die het slechtst worden bereikt door de r.k. parochies. Toch acht men ook hier de leeftijdscategorie van 18-30 moeilijk bereikbaar, vooral de jonge mannen (Harperink, 2005: 23).

In het algemeen zijn meer vrouwen dan mannen actief in deze organisaties, hoewel bestuurlijke functies vaak door mannen worden bekleed. Sommige (niet meer zo nieuwe) bewegingen kampen met vergrijzing. Wat betreft opleiding ligt er een accent op hoogopgeleiden. De meesten zijn leken, maar ook gewijden, onder wie priesters, zijn hier actief. Er zijn aanwijzingen dat onder de jonge en toetredende priesters de affiniteit met de nieuwe bewegingen groot is. Uit eerder onderzoek bleek reeds dat onder hen een positieve houding ten aanzien van leer en leiding van de kerk leeft, en dat zij bijzonder weinig moeite hebben met de leerstelling dat in de eucharistie brood en wijn veranderen in het lichaam en bloed van Christus (Bernts en Peters, 1999: 94-11).

De participatie van jongeren in het algemeen en van jonge priesters in het bijzonder zijn belangrijke indicaties voor de mogelijke impact die van

deze bewegingen kan uitgaan. Zowel de beperkingen van de aanhang als de aard daarvan doen denken aan die van de nieuwe religieuze bewegingen uit de jaren tachtig (Schnabel, 1982; Witteveen 1984). Hoewel de aanhang gering was, kunnen we vijftientig jaar later vaststellen dat het gedachtegoed van zowel de 'oosterse' als de christelijke (charismatische en evangelische) bewegingen wijdverspreid is geraakt. Ideeën en praktijken als yoga, reïncarnatie en holistische spiritualiteit floreren in het cursus-aanbod van het alternatieve circuit en zijn zelfs doorgesijpeld in de mainstream-cultuur. En veel protestantse gemeenten ondergaan de invloed van de evangelische geloofsstijl, bijvoorbeeld via het Evangelisch Werkverband binnen de Protestantse Kerk in Nederland.

3. Impact

Het ligt voor de hand bij de vraag naar de *betekenis* van de bewegingen en gemeenschappen vooral te denken aan een mogelijke vitalisering van het kerkelijk leven. Genoemd KASKI-rapport is het antwoord op een dergelijke vraag vanuit de Nederlandse bisschoppenconferentie. Het is ook de vraag die vanuit parochies vaak wordt gesteld, oprecht of cynisch: kunnen deze bewegingen het tij keren van een wegebbend rooms-katholicisme? Parochie-opbouw is echter lang niet altijd het boogde doel van deze bewegingen, noch de enige wijze waarop zij sociologisch gezien van betekenis kunnen zijn. Tegenover de gebruikelijke fixatie op het zieltogende kerkelijk instituut, vestigen zij allereerst de aandacht op God, Jezus, de Geest en/of Maria, een inspirator, op de eigen persoon en het leven in gemeenschap, soms ook de heilige Moederkerk en de heilige Vader, op de nood van de wereld aan barmhartigheid, gerechtigheid en God, en de zorg om de aarde. Vervolgens kan de persoonlijke betrokkenheid een impuls leveren aan het parochieleven. Dit besef kan meer of minder sterk bij de organisatie leven. Soms wordt dit effect inderdaad ook beoogd. Ik richt de verkennende blik naar de *impact* breder, te beginnen bij de persoonlijke sfeer.

Persoon

Allereerst lijkt het erop dat participatie een belangrijke betekenis heeft voor de betrokkenen persoonlijk. Ze zullen er religieuze inspiratie vinden, belangrijke ervaringen opdoen, hun geloofsleven zal worden geïntensiveerd, ze zullen gestimuleerd worden om in het dagelijks leven gestalte te geven aan hun evangelische inspiratie. Verwacht mag bijvoorbeeld worden dat deelname aan weekenden van Marriage Encounter minstens de beleving van de huwelijkse relatie zal kleuren.

Met betrekking tot de laatmoderne preoccupatie met de eigen identiteit (Giddens, 1991), zien we hier een opmerkelijke strategie. Bijvoorbeeld in Focolare wordt ingezet op de overgave van het eigen ik aan het grotere geheel (vgl. Van Harskamp, 2000: 154-159). Kenmerkend voor Focolare is de 'spiritualiteit van de eenheid', die een één maken met de ander behelst. "Dit 'je-één-maken' houdt in dat je afziet van jezelf. Maar juist daardoor leeft Christus in je." (www.focolare.nl)

Groep

Op groepsniveau worden mensen bijeengebracht rond allerlei activiteiten: kamp, sport, vorming, bedevaart, maaltijd en vieringen. Opmerkelijk is het belang dat wordt gehecht aan het groepsgebed, wat resulteert in het fenomeen gebedsgroepen dat in alle bewegingen en gemeenschappen valt waar te nemen. Zo is er de beweging Geloof en Licht die lokale netwerken kent van verstandelijk gehandicapten en hun naasten, die minstens maandelijks samenkomen voor ontmoeting, gebed, Eucharistie en maaltijd. De groepsvorming kan oplopen tot de vorming van leefgemeenschappen (zoals de Ark-gemeenschap in Gouda), zowel binnen het verband van een beweging als daarbuiten.

Deze kleine groepen kunnen beschouwd worden als eigen manifestaties van kerk-zijn en als *ecclesiolae in ecclesia*. De godsdienstsocioloog Joachim Wach (1944: 174-186) onderscheidde daarbinnen de *Collegium Pietatis*, zoals de gebedsgroep, de *Fraternitas*, bijvoorbeeld de huisgemeente, en de *orde*, de meest georganiseerde vorm van virtuozenreligiositeit (McGuire, 1997: 158-160). Bij sommige nieuwe bewegingen tekent zich een kern af die de trekken van een orde krijgt. In de Focolare-beweging wordt gemeenschap als sacrament beschouwd. Een eigen 'stadje' is in opbouw bij de Abdij 'Mariënkroon' in de buurt van Den Bosch (Nieuwkuijk).

Kerkelijk instituut

De impact op het kerkelijke instituut loopt op van een indirecte invloed langs individuele lijnen tot directe structurele invloed.

a. De *empowering* op individueel niveau leidt soms tot bevordering van de inzet in parochieel verband. Een voorbeeld is dat echtparen, gesterkt en geïnspireerd door de activiteiten van Marriage Encounter, gaan meewerken aan de huwelijksvoorbereiding voor trouwlustigen in hun parochie. De Alphacursussen zullen een vergelijkbaar effect hebben. Deze worden zelfs expliciet aangeprezen als voorbereiding op huwelijk, doop, eerste communie en vormsel.¹³ Ook *Cursillo de Christianidad* die van deelnemers bewuste christenen wil maken, zet hierop in: "Het is in het belang van elke pastor dat hij kennis maakt met deze stroming in de kerk, want men kan er veel voordeel

van hebben als je een stel van deze mensen in je parochie hebt.” (www.cursillo.nl)

b. Sommige charismatisch georiënteerde gebedsgroepen die deel uitmaken van de Katholieke Charismatische Vernieuwing, zijn ook aan een parochie gebonden (Boudewijnse, 1995). Dit is een kleinschalig voorbeeld van een structurele verbinding.

c. Van een belangrijke invloed via directe lijnen is sprake wanneer een parochie-priester lid is van een bepaalde beweging, of daaruit afkomstig is. Aantredende, buitenlandse priesters in het bisdom Haarlem zijn bijvoorbeeld veelal afkomstig van het College Redemptoris Mater, dat is verbonden aan het Neocatechumenaat. Een even directe en georganiseerde invloed vindt plaats in Nijmegen, waar de bisschop de H. Maria Geboorteparochie heeft toevertrouwd aan de Emmanuelgemeenschap.

d. Ook door allerlei dienstverlenende bijdragen op bovenparochieel niveau zijn de bewegingen van betekenis. Het Conferentieoord Emmaus biedt bezinningsdagen aan waarop diverse charismatische en behoudende bewegingen en gemeenschappen worden gevoed. Op de katholiekendag ‘Met hart en ziel’, waarop de honderdvijftigste verjaardag van het herstel van de bisschoppelijk hiërarchie in Nederland werd gevierd, was Focolare duidelijk aanwezig, onder meer met de jongensband Gen Rosso. De Nederlandse deelname aan de Wereldjongerendagen wordt in minstens zo grote mate geleverd door de Werkgroep Katholieke Jongeren, Focolare en andere organisaties als door parochiële groepen.

e. Tot slot kan de betekenis voor de wereldkerk worden genoemd. De mondiale oriëntatie van de meeste bewegingen is opvallend. Op één na (WKJ) komen de nieuwe ‘kerkelijke’ bewegingen uit het buitenland. Vele zijn sterk op Rome gericht.

De laatste jaren lijken de contacten tussen de ‘nieuwe kerkelijke bewegingen’ en de kerkelijke instanties toe te nemen. Ze presenteren zich aan dekenaten, bisdommen en de kerkprovincie. De geest die in deze bewegingen waait, kan ook steeds meer in de gevestigde Rooms-Katholieke Kerk worden waargenomen: een Woord van Leven (het bezinningsperiodiek van Focolare) achterin de kerk, een stel jongeren die in de parochie een gebedsgroep vormen, een priester van de Neocatechemunale Weg, een charismatisch geluid in het bisdomblad. Voor sommigen zal hierdoor de katholieke kerk aantrekkelijker worden, anderen zal het eerder afstoten. Binnen de kerkelijke organisatie zullen deze veranderingen ook wel met wrijvingen gepaard gaan. De oppositie met de dominerende perspectieven (van een oudere generatie priesters en van de bestaande vrijwilligersparochie) kunnen scherp zijn, en de parochiebureaucratie kan haaks komen te staan op spontane, of vanuit elders geïnitieerde initiatieven (Witte, 2003; Bernts en Peters, 1999).

Maatschappij

Bovengenoemde invloed op de persoonlijke sfeer, de groepsvorming, de bijdrage aan het voortbestaan – in een bepaalde richting – van het rooms-katholicisme in Nederland zijn bouwstenen voor de maatschappelijke impact van de bewegingen en gemeenschappen.

Ze beogen de samenleving te doordringen met christelijke waarden en gedachten met betrekking tot vrede, gerechtigheid, solidariteit, heil van de schepping¹⁴, eenheid tussen de volken en de godsdiensten. Bovendien zijn sommige groeperingen ook daadwerkelijk actief. De Ark-gemeenschap en Geloof en Licht brengen hun opvattingen over de omgang met gehandicapten in praktijk. Sant'Egidio (aanwezig in Antwerpen en, rudimentair, in Amsterdam) richt zich daarnaast ook op daklozen, vreemdelingen en armen.

De maatschappelijke impact verloopt met name via persoonlijke lijnen, en minder via de institutionele. De Rooms-katholieke Partij Nederland, die enkele issues gemeen had met een deel van de hiergenoemde organisaties, is nooit goed van de grond gekomen. Sant'Egidio en Focolare schermen wel met maatschappelijke successen, van Opus Dei wordt het beweerd. Wel is hier de presentie in de media van belang: TV en kranten besteden graag aandacht aan dergelijke fenomenen. Het *Katholiek Nieuwsblad* en *rknieuws.net* benaderen de 'nieuwe bewegingen' structureel sympathiek. Maar ook door de goed toegankelijke aanwezigheid op het internet kunnen velen worden bereikt die buiten de beweging staan.

Het kernwoord bij deze maatschappelijke impact, is *evangelisatie*. Hiermee bedoel ik niet dat de organisaties succesvol zijn in het bekeren van de niet-katholieke medemens, want daar zijn geen aanwijzingen voor. Toetredingen tot de Rooms-Katholieke Kerk komen in Nederland überhaupt weinig voor (Broers et al., 2000). Waarschijnlijk worden vooral katholieken bereikt – maar wat is katholiek nog in dit land? Gerard Dekker (1985) achtte het al dubieus om van 'katholiek Nederland' te spreken omdat katholieken in Nederland zich als bevolkingscategorie niet meer duidelijk onderscheiden van niet-katholieken. Sindsdien keert dit gebrek aan onderscheid voortdurend in godsdienstsociologische analyses terug. Van een in deze beweging participerende katholiek valt echter te verwachten dat deze zich wél in opvattingen en gedragingen van anderen onderscheidt. Zo bezien hebben we met 'inwendige zending' van doen, om een protestants woord te gebruiken. Tegelijkertijd vindt 'uitwendige zending' plaats. Door het laten zien van voorbeeldig gedrag en hiervan te getuigen (de twee typen profeet die Weber onderscheidde) dragen de participanten bij aan een meer herkenbare aanwezigheid van het rooms-katholicisme in Nederland.

4. Een patroon: dienstverlening door virtuozen

Door de verscheidenheid heen tekent zich een patroon af.

- Door de Rooms-Katholieke Kerk heen bewegen zich diverse kleine groepen, die meestal behoren tot een grotere, vaak internationale organisatie, die op haar beurt weer deel uitmaakt van een bredere beweging, bijvoorbeeld de charismatisch beweging. Deze zogenaamde nieuwe bewegingen bestaan naast andere bewegingen, zoals mariale en franciscaanse bewegingen.
- Deze netwerkvorming vindt vooral plaats onder katholieken, wat gezien de massaal falende socialisatie in parochies¹⁵ toch een opmerkelijke prestatie is.
- Binnen het milieu van priesters en priesterstudenten is er waarschijnlijk een brede affiniteit met de nieuwe bewegingen.
- De groepsvorming rond persoonlijke vroomheid doet met het accent op ervaring en overgave, een sterke internationale oriëntatie, en een ruim gebruik van moderne communicatiemiddelen zeer eigentijds aan.
- De nieuwe bewegingen vallen op door een evangeliserende attitude.

Wat valt hier van te verwachten voor de toekomst van de katholieke geloofsgemeenschap in Nederland? Mijn hypothese is dat, hoewel de aanhang en zelfs het groeipotentieel beperkt is, deze bewegingen het aanzien van de Rooms-Katholieke Kerk in Nederland diepgaand zullen veranderen. Op grond van het bovengenoemde is te verwachten dat de kerkelijke dienstverlening in toenemende mate gekleurd zal worden door de spiritualiteit van de nieuwe bewegingen en gemeenschappen. Op deze wijze zal deze minderheid haar diverse stempels drukken op het algemene beeld van de kerk. Minder 'gewoon' katholiek, meer 'uitgesproken' katholiek. Het staat te bezien of zij die een beroep op de kerk als service-instituut doen, hierdoor worden aangesproken of eerder afgeschrikt.

Voor een toekomstverwachting stel ik voor lering te trekken uit de ontwikkeling van de evangelische beweging in Nederland. Deze heeft twee uitwerkingen gehad. Ten eerste de vorming van evangelische gemeenten, ten tweede een zekere evangelisering van de bestaande protestantse kerken. De eerste optie, afscheiding, ligt in katholiek verband minder voor de hand. Mede op grond van de gebruikelijke dynamiek van religieuze bewegingen is te verwachten dat de waarden en doelen van de bewegingen ingebed raken in de structuren van de rooms-katholieke kerk. In hoeverre daarmee de oorspronkelijke bevlogenheid zal vervliegen of ook doorwerken is de vraag. Ik verwacht dat die doorwerking zal plaatsvinden.

5. Een voorbeeld: de Wereldjongerendagen

Bij wijze van illustratie van deze verwachting keer ik terug naar de Wereldjongerendagen (WJD) en reageer in mijn reflectie op de door Hak geponeerde tegenstelling tussen 'reformerende' en 'evangelikale' katholieken. Op initiatief van Johannes Paulus II vindt, sinds 1986, gewoonlijk elke twee jaar in een stad ergens binnen de rooms-katholieke invloedssfeer een grootschalig evenement plaats waar, op uitnodiging van de paus, honderdduizenden (Keulen) tot miljoenen (Manilla) jongeren en hun begeleiders op af komen. Voor de Duitse en Nederlandse deelnemers geldt dat het kerkse, veelal hoog opgeleide of nog studerende jongelui zijn van rond de twintig – de Nederlandse deelnemers zijn vaak wat ouder – die voor het merendeel nog thuis wonen (Kregting, 2005; Kregting en Harperink, 2005). Hun deelname is doorgaans in bisdommen en rooms-katholieke (jeugd)organisaties zoals Focolare voorbereid en wordt ook van daaruit begeleid. De reis ernaartoe wordt voorgesteld als een pelgrimage. Het programma bestaat uit een mix van catechesebijeenkomsten, vieringen, workshops, propaganda van diverse organisaties, theater en muziekoptredens. Centraal staat echter dat jongeren bijeenkomen in een massaal evenement met de paus als zichtbaar middelpunt.

Volgens onderzoek dat is verricht in opdracht van de Duitse bisschoppenconferentie met het oog op de toen nog te organiseren WJD in Keulen, zijn de WJD te karakteriseren als een specifiek religieus evenement (Scharnberg und Zieberz, 2002). Hiervoor werden zes 'criteria', of eigenlijk aandachtspunten, gehanteerd.

- 1) Een *event* creëert een definitie van de werkelijkheid waarin de deelnemers worden meegenomen
- 2) Een *event* biedt een posttraditionele vorm van gemeenschap, waarmee wordt bedoeld dat deelnemers zich voor korte tijd bekennen tot een *scene* met een bepaalde leefstijl.
- 3) Een *event* wordt begeleid door tekenen en symbolen die uitdrukking geven aan het gevoel 'erbij te horen'
- 4) Naar buiten toe zijn het de deelnemers zelf die een *event* belichamen
- 5) Het unieke karakter van een *event* draagt eraan bij dat de deelnemers zichzelf als uniek beleven
- 6) Terwijl deelnemers vooral gedreven worden door het verlangen iets te beleven, zijn organisatoren erop uit iets te verkopen of te propagieren.

De Wereldjongerendagen creëren in dit bestek de ervaring deel uit te maken van een wereldwijde christelijke gemeenschap, een ervaring die contrasteert met de alledaagse ervaring als christen in de minderheid te zijn. Het evenement biedt gelegenheid om religieuze ervaringen op te doen in het gezelschap van leeftijdsgenoten. Daarnaast heeft het ontmoeten van jongeren van

over de hele wereld ook zijn eigen waarde. Door vriendschappen aan te knopen en deze contacten, veelal per e-mail, te onderhouden kan deze ervaring doorwerken in het leven na deze dagen.¹⁶ Ook zeiden de Duitse deelnemers niet alleen gemotiveerd te zijn om mee te werken aan de erop volgende WJD in Keulen, maar ook om hun geloof meer uit te dragen. Het evenement kan als een post-traditioneel type gemeenschapsvorming worden gezien: een kortdurend samenzijn van onbekenden met eenzelfde levensstijl waartussen men het gevoel heeft zichzelf te kunnen zijn.

De Duitse cultuursocioloog Gerhard Schulze (1993) karakteriseerde de West-Duitse samenleving van de jaren tachtig als een *Erlebnisgesellschaft*: het ondergaan van een beleving, met name in *scenes* of subculturen, staat centraal. Hierbij neemt hij een tendens waar om in termen van doel en middelen te denken, die bij verschillende partijen verschillend kunnen uitpakken. Zo ook hier. De kerkelijke organisatie wil met het evenement niet enkel de beleving dienen maar ook een wereldbeeld overdragen, en bedient zich daarbij van marketing. Op de WJD ontstond bijvoorbeeld een ware *run* op de rugzakjes en andere producten met WJD-logo. Voor een deel convergeert de kerkelijke boodschap met de overtuigingen van de deelnemers. De onder-vraagde jongeren vermoeden terecht dat de kerk met de WJD het belang van gemeenschap en van Jezus wil uitdrukken, en daarmee zijn ze het ook in grote getale eens. Toch is er ook een zekere divergentie. 'Trouw moeten blijven aan de kerk' wordt door de deelnemers minder frequent waargenomen als motief van de organiserende kerk en nog minder zijn ze het met deze boodschap eens.

Deze 'spanning tussen de opstelling van gezagsdragers en deelnemers kwam scherp in beeld bij de afsluitende eucharistieviering van de Wereldjongerendagen in Keulen. Deze zogenaamde 'bron en hoogtepunt van het christelijk leven' scoorde in de beleving van de jongeren toch minder dan de eraan voorafgaande nachtwake. Ook was de actieve deelname van de vermoeide jongelui ter plaatse tamelijk gering. Er werd maar weinig meegezongen en meegebeden met de voorgangers op het voor velen verre podium. Voor dit publiek hield paus Benedictus XVI een doorwrocht systematisch theologisch betoog. Na een uiteenzetting van de betekenis van de eucharistie volgden twee kritische opmerkingen ten aanzien van de religieuze jongerencultuur, waarvan de paus op dat moment zelf, als performer op een *event*, deel uitmaakte. Ten eerste bekritiseerde hij het religieus zoekgedrag, waarbij godsdienst tot een marktproduct wordt.

En zo is er, terwijl God vergeten wordt, tegelijk een sterke hang naar het religieuze. Ik wil niet beweren dat daar helemaal niets goeds bij zit. Er kan ook eerlijke vreugde bij zijn omdat men iets gevonden heeft. Maar op grote schaal wordt godsdienst toch tot marktproduct. Men zoekt uit wat bevat en veel mensen weten daar winst

uit te slaan. Maar die zelfgezochte religie helpt ons uiteindelijk niet. Ze is makkelijk, maar op het moment dat we in nood zijn laat ze ons in de steek. [homilie paus Benedictus XVI (vertaling N. Stienstra op www.jongkatholiek.nl)]

Ten tweede waardeerde hij weliswaar het belang van nieuwe bewegingen en gemeenschappen, maar beklemtoonde hij daarbij het belang van de gemeenschap met de paus en de bisschoppen 'die er borg voor staan dat we geen eigen wegen zoeken'.

Op de Wereldjongerendagen lijken de institutionele kerk en een vloeibare vorm van kerk-zijn elkaar in een complexe verhouding gevonden te hebben. De institutionele kerk maakt een evenement mogelijk, met medewerking van de nieuwe roomse bewegingen. Dit evenement kent echter zijn eigen dynamiek (inspelen op behoeftes, *merchandising*) die niet geheel spoort met de leer van de kerk. Jongeren gebruiken het evenement voor hun eigen doelen (ontmoeting, gezelligheid), al is het ook weer niet zo dat zij het evenement slechts gebruiken om een paar dagen te feesten.

Voor de jongeren gaat het vooral om de religieuze beleving die wordt mogelijk gemaakt in een apart gezette context. Daarin wordt verbondenheid ervaren. Door uit het alledaagse te zijn gelicht, valt de normale bescherming weg die sociale rollen geven. Deze dynamiek (van vreemdheid en vertrouwdheid) wordt versterkt doordat op één plaats jongeren van over de hele wereld bijeen zijn (lokaal en globaal).

Hoewel de WJD grote gelijkenis vertonen met een muzikfestival of de viering van de World Cup, en ook de bijbehorende dynamiek optreedt, is er echter een belangrijk verschil met een regulier evenement. De WJD zijn feitelijk nauwelijks openbaar. De deelname is zorgvuldig lokaal voorbereid; de jongeren zijn niet slechts voor even deel van een groter geheel, maar zijn leden van de multinationale rooms-katholieke kerk waarvan dit de tweejaarlijkse jongerenbijeenkomst is. Wel is dit jeugdcongres vormgegeven als een *event* en ontkomt het er daardoor ook niet aan dat beleving hoger wordt ingeschaald dan orthodoxie, de WJD zelf belangrijker worden gevonden dan de organiserende kerk, en de kerk op haar beurt verzeild raakt in een marktsituatie waar ze inhoudelijk bedenkingen bij heeft.

Tussen belang en benadering van de institutionele kerk en de dynamiek van het event zien we het op verschillende manieren wringen. Op de Wereldjongerendagen overheerst het kerkelijk initiatief, maar vindt niet altijd aansluiting plaats bij de actuele belevingswereld. In een context die door beleving wordt gedomineerd wordt de verkondiging van doctrinaire waarheden eerder getolereerd dan geaccepteerd. Dat er tussen het event als publiek, belevingsgericht gebeuren in een bepaalde stijl aan de ene kant en het kerkelijk instituut met zijn scheiding tussen leden en niet-leden, een vastliggende boodschap en voorgeschreven rituelen aan de andere kant een zekere span-

ning kan optreden is niet verwonderlijk. Kennelijk wordt de spanning tussen institutionele kerk en event voorlopig uitgehouden.

6. Slotbeschouwing

Het door Hak gemaakte onderscheid tussen ‘reformerende’ (traditionele) en ‘evangelikale’ (ervaringsgerichte) katholieken lijkt empirisch nauwelijks hard te maken. Wel is het zinvol in deze zin twee geloofsposities te onderscheiden, die samenhangen met de posities die mensen innemen in het religieuze veld. Hak vraagt terecht aandacht voor de verbinding tussen moderne levenservaring en christelijk geloof. Er wordt wel gesproken over ‘het dilemma’ waar godsdienstige groeperingen voor zouden staan in de moderne samenleving: vasthouden aan godsdienstige opvattingen tegen de heersende cultuur in, of hieraan tegemoetkomen desnoods ten koste van de eigen identiteit (Dekker en Stoffels, 2001: 173). In deze voorstelling van zaken worden moderne levenservaring en religieuze identiteit tegenover elkaar gezet. Deze benadering wordt gekleurd door de veronderstelling dat er een tegenstelling tussen de christelijke traditie en de moderne wereld zou bestaan (de antithesis). Zo wordt de vraag naar de eigen identiteit inderdaad vaak gesteld, bijvoorbeeld in gereformeerde kring (Stoffels, 1995; Veerman, 1995).

Anderen, met name katholieke auteurs zoals de Franse letterkundige René Girard en de Italiaanse filosoof Gianni Vattimo, vertrekken daarentegen juist vanuit een verbinding tussen moderne levenservaring en religieuze identiteit. Beide verwerken op eigen wijze de these van de socioloog Max Weber dat elementen uit de christelijke traditie worden voortgezet in een geseculariseerde cultuur. Vanuit deze overwegingen heeft een systematische benadering de voorkeur die ook ruimte laat voor posities die continuïteit, of minstens geen vijandigheid, tussen christendom en cultuur veronderstellen.

Volgens een interessante, en nog steeds relevante, correctie van Stan Gaede (1981) op de benadering van Peter Berger (1979) doen zich bij het innemen van een geloofspositie twee typen vragen voor (Dekker en Stoffels, 2001: 174). De eerste is de dogmatische vraag naar de inhoud van de religieuze stellingname: blijven staan in de christelijke traditie (orthodox), of overstappen naar andere religieuze benaderingen (heterodox). Om de mate van orthodoxie te peilen kan dan gekeken worden naar het beeld dat de betrokkenen van hun eigen opvattingen hebben, oordelen van andere partijen, en natuurlijk ook naar de inhoudelijke opvattingen zelf, waarbij dan wel helder dient te zijn met welke (theologische) maat er wordt gemeten.

De tweede is de vraag naar de methode, de weg waarlangs men tot een bepaalde geloofspositie is gekomen. Welk belang wordt daarbij toegekend aan de ervaring enerzijds en aan de traditie anderzijds? Wat is, scherp ge-

zegt, hierbij doorslaggevend: de actuele ervaring (inductie) of een bepaalde stellingname vooraf (deductie). Ten behoeve van de schematisering worden hiermee uitersten geschetst in het omgaan met de verhouding tussen traditie en ervaring. In feite wordt ervaring altijd geduid vanuit beschikbare interpretatieve kaders, dus vanuit een traditie. En een traditie bestaat zelf uit ervaringen die een vaste plaats hebben gekregen en die pas weer betekenis krijgen wanneer die toegeëigd worden. Toch laten zich in de praktijk verschillen onderscheiden in het belang dat aan de ene en aan de andere pool van het hermeneutisch proces wordt toegekend.

	Inhoudelijk standpunt	
Methodische benadering	<i>Orthodox</i>	<i>Heterodox</i>
<i>Inductief</i>	<i>A</i>	<i>B</i>
<i>Deductief</i>	<i>C</i>	<i>D</i>

Op deze wijze laten zich vier posities onderscheiden. Type C (deductief-orthodox) staat voor het *a priori* vasthouden aan de overgeleverde religieuze waarheid. Diametraal hiertegenover staat (type B) de weg van de beleving die uitkomt bij een andere, afwijkende duiding (inductief-heterodox). Daarnaast (type D) kan de werkelijkheid principieel worden benaderd vanuit een andere dan de traditioneel-religieuze kaders, bijvoorbeeld een esoterische (deductief-heterodox). Diametraal hiertegenover staat dan weer (type A) het accent op de actuele ervaring die uitkomt bij een bevestiging van de traditionele waarheid (inductief-orthodox). Deze theoretische posities verhelderden het spanningsveld waar gelovigen zich in bevinden.

Evenementen als de Wereldjongerendagen worden gedomineerd door een meer inductieve orthodoxie, maar ook de deductieve orthodoxie wordt met gezag verkondigd (en deels genegeerd). Iets dergelijks geldt voor de bewegingen in de Rooms-Katholieke Kerk als geheel: inductieve en deductieve orthodoxie komen naast elkaar voor in één en dezelfde groepering. De toekomst van de Rooms-Katholieke Kerk ziet er, voorzover we hier op afgaan, dus orthodox en belevingsgericht uit.

Terwijl Bauman weinig belang hecht aan kerk en religie in de laatmoderne samenleving, zijn er, bijvoorbeeld in de Rooms-Katholieke Kerk, wel degelijk ontwikkelingen gaande die goed begrepen kunnen worden vanuit het perspectief van *liquid modernity*. Volgens Bauman brengt dit type moderniteit enkel evenementen voort die slechts een oppervlakkige gelijkenis vertonen met religieuze ceremoniën. De enige uitzondering hierop, fundamentalisme, zou een soort vals bewustzijn met betrekking tot de staat van het individu propageren, de illusie namelijk dat je zou kunnen ontsnappen aan

de dwang om een autonoom individu te zijn. Religie is echter aanwezig te midden van de laatmoderniteit. De nieuwe bewegingen en de evenementen waaraan zij participeren zijn tegelijkertijd een voorbeeld van fundamentalisme en van fluiditeit. Een evenement als de Wereldjongerendagen toont, heel 'fluïde', de dominantie van consumentisme, en draagt uit dat het een persoonlijke keuze is om uitdrukking te geven aan een katholieke identiteit; religieuze experts zetten met nieuwe middelen hun pastorale machtstactieken voort om jonge mensen te leren hoe te leven als christenen in deze tijd. Tegelijkertijd wordt hen, heel 'fundamentalistisch', geleerd om zich te onderwerpen aan de wil van God, zoals deze wordt verwoord door de klerikale hiërarchie als antwoord op de menselijke onvolkomenheid. Het evenement werkt met deze boodschap, via virtuele en fysieke netwerken, door in het dagelijks leven.

Kennelijk is de christelijke godsdienst in staat om zich te transformeren in een laatmodern fenomeen. Hoewel Bauman systematisch het belang van religie onderschat, heeft het concept *liquid modernity* grote waarde als *sensitizing concept* om belangrijke aspecten van de contemporaine cultuur te belichten. Met een variatie op de woorden van James Beckford (1996: 33): het is zaak om het voortdurende belang van religie op waarde te schatten, door de geschiedenis heen, *liquid modernity* inbegrepen.

Literatuur

- Bauman, Zygmunt (1997). *Postmodernity and its Discontents*, Cambridge: Polity.
- Bauman, Zygmunt (2000). *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity.
- Bax, Mart (1988). *Religieuze regimes in ontwikkeling. Verhulde vormen van macht en afhankelijkheid*, Hilversum: Gooi & Sticht.
- Becker, Jos (2003). *De vaststelling van de kerkelijke gezindte in enquêtes. 40% of 60% buitenkerkelijken?* [Werkdocument 92], Den Haag: SCP,
- Becker, J., en J. de Hart (2006). *Godsdienstige veranderingen in Nederland. Verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Beckford, J. (1989). *Religion and advanced industrial societies*, Londen: Unwin Hyman.
- Bernts, Ton en Jan Peters (1999). *Dichtbij en veraf. Het katholieke kader, de katholieken en hun kerk op de drempel van de 21e eeuw*, Hilversum: KRO Vereniging.
- Boudewijnse, H.B. (1995). 'De katholieke charismatische vernieuwing. Een overzicht', *Religieuze Bewegingen in Nederland 30*, Amsterdam: VU Uitgeverij, 63-89.
- Broers, Arjan, et al. (2000). *Nieuwe katholieken*, Tiel: Lannoo.
- Dekker, Gerard (1985). 'Is er nog wel een 'Katholiek Nederland'?', in: Philippe Stouthard en Gérard van Tillo (red.), *Katholiek Nederland na 1945*, Baarn: Ambo, 131-143.
- Dekker, Gerard en Hijme Stoffels (2001). *Godsdienst en samenleving*, Kampen: Kok.

- Duyvendak, Jan Willem en Menno Hurenkamp (2004). *Kiezen voor de kudde. Lichte gemeenschappen en de nieuwe meerderheid* [Jaarboek Tijdschrift voor de Sociale Sector], Amsterdam: Van Genneep.
- Finke, Roger, and Patricia Witberg (2000). 'Organizational renewal from within. Explaining revivalism and reform in the Roman Catholic Church', *Journal for the Scientific Study of Religion* 39(2), 154-170.
- Giddens, Anthony (1991). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge: Polity Press.
- Groot, Kees de (2001). 'Religieuze organisaties in meervoud: Mogelijkheden voor "de kerk" in de huidige Nederlandse samenleving', *Praktische theologie* 28 (1), 5-24.
- Groot, Kees de, Joris Kregting en Erik Borgman (2005), 'The Positioning of the Parish in a Context of Individualisation', in: *Social Compass* 52, 211-223.
- Groot, Kees de (2006). 'The Church in Liquid Modernity. A Sociological and Theological Exploration of a Liquid Church', *International Journal for the Study of the Christian Church* 6(1), 91-103.
- Hak, Durk (2006). 'Het evangelikalisme als de toekomst van een "illusie"? Een evolutionistisch perspectief', *Religie & Samenleving* 1(2), 95-109.
- Harperink, Sander (2005). *Nieuwe bewegingen en gemeenschappen in de R.K. Kerk van Nederland* [KASKI Rapport 538], Nijmegen: KASKI.
- Harskamp, Anton van (2000). *Het nieuw-religieuze verlangen*, Kampen: Kok.
- Hellemans, Staf (2003). 'De katholieke kerk in Nederland 1960-2020. Van volkskerk naar keuzekerk', in: Staf Hellemans, Willem Putman en Jozef Wissink (red.), *Een kerk met toekomst? De katholieke kerk in Nederland 1960-2020*, Zoetermeer: Meinema, 9-39.
- Hervieu-Léger, Danièle (2000). *La religion en mouvement: le pèlerin et le converti*, Paris: Flammarion.
- Jenkins, Philip (2002). *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, Oxford University Press, 2002.
- Kregting, Joris en José Sanders (2003). 'Waar moeten ze het zoeken?' *Vindplaatsen van religie en zingeving bij jongvolwassenen*, Nijmegen: KASKI.
- Kregting, Joris (2005). *Achtergrond en motieven WJD-gangers 2005* [KASKI-rapport 539], Nijmegen: KASKI.
- Kregting, Joris en S. Harperink, *Doorverking WJD en bezoek Katholieke Jongeren Dag* [KASKI-rapport 543], Nijmegen: KASKI, 2005.
- Massaar-Remmerswaal, Jolanda, en Ton Bernts (2004). *Kerncijfers 2003*, Nijmegen: Kaski.
- McGuire, Meredith B. (1997). *Religion: The Social Context*, Belmont CA: Wadsworth.
- Melloni, Alberto (2003). 'Bewegingen. De significazione verborum', *Conclium* 39(3), 5-20.
- Pace, Enzo (2003). 'Word talrijk en vermenigvuldig u. Van organisch model naar een pluraliteit van modellen in het hedendaags katholicisme', *Conclium* 39(3), 59-70.
- Rooden, Peter van (1996). *Religieuze regimes. Over godsdienst en maatschappij in Nederland, 1570-1990*, Amsterdam: Bert Bakker, 1996.
- Scharnberg, Chr. und H.-G. Zieberz (2002). *Weltjugendtag 2002 Forschungsbericht zur Fragebogenuntersuchung*, Universität Würzburg. www.afj.de/projekte/projevent.html

- Schnabel, Paul (1982). *Tussen stigma en charisma. Nieuwe religieuze bewegingen en geestelijk volksgezondheid*, Deventer: Van Loghum Slaterus.
- Schulze, Gerhard (1993). *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Campus Verlag, Frankfurt/New York.
- Sengers, Erik (2003). "Al zijn wij katholiek, wij zijn Nederlanders". *Opkomst en verval van de katholieke kerk in Nederland sinds 1795 vanuit rational-choice perspectief*, Delft: Eburon.
- Sengers, Erik (2006). *Aantrekkelijke kerk. Nieuwe bewegingen in kerkelijk Nederland op de religieuze markt*, Delft: Eburon.
- Stoffels, Hijme (1995). *Als een briesende leeuw*, Kampen: Kok.
- Veerman, Marthy (1995). *Mondig – bondig - zondig*, Gorinchem: Narratio.
- Vellenga, Sipco J. (1991). *Een ondernemende beweging. De groei van de evangelische beweging in Nederland*, Amsterdam: VU Uitgeverij.
- Versteeg, Peter (2003). 'Meditatie en subjectieve betekenisgeving. Meditatie als rituele vorm binnen christelijke spiritualiteit', *Jaarboek Liturgieonderzoek* 19, 2003, 261-276.
- Ward, Pete (2002). *Liquid Church*, Peabody, MA/Carlisle: Hendrickson/Pater Noster. [Nederlandse vertaling: Pete Ward (2004), *Kerk als water*, Kampen: Kok.]
- Wach, Joachim (1944). *Sociology of Religion*, University of Chicago Press.
- Winkeler, Lodewijk (2004). *Stromingen in katholiek Nederland* [Serie Wegwijs], Kampen: Kok.
- Witte, Henk (2003). *Mogelijkheden en grenzen van de nieuwe bewegingen in de parochies* Inleiding op de diocesane dag over parochies en nieuwe bewegingen, Den Bosch, 27 september 2003.
- Witteveen, T.A.M. (1984). *Overheid en nieuwe religieuze bewegingen*, 's Gravenhage: Staatsuitgeverij.
- (z.j.). *Informatie over 15 nieuwe bewegingen en gemeenschappen*. [StuCom 115] home.hetnet.nl/~stucom
- (z.j.). *Profielen van enkele nieuwe bewegingen*. Was beschikbaar op www.bisdomdenbosch.nl
- (z.j.). *The Future of the Religious Past: Elements and Forms for the 21st Century*. www.nwo.nl

Noten

¹ Ik noem twee studiedagen vanwege het Soeterbeeckprogramma (Ravenstein 2005 en 2006), volgend op die van de Konferentie Nederlandse Religieuzen (6-4-2005) en van het bisdom Den Bosch (27-3-2003) Vergelijk ook: symposium van KTU/Luce 'Semi-religieuzen en andere godzoekers', (Utrecht, 12-5-2005) www.luce.nl; Studiedag van CERT 'Kerk in beweging' (4-3-2005) www.vugodgeleerdheid.nl.

² Zie de uitnodiging voor de Soeterbeeck-studiedag 'Eigentijds religieus' (2005) waarop een eerste versie van dit artikel is gepresenteerd.

³ *Loyalty, Exit, Voice* worden in de NWO-brochure genoemd als varianten van 'believing and belonging'. Ik voeg de in de recente organisatiekundige literatuur hieraan toegevoegde optie *Neglect* toe, die in religieus verband zeer relevant is.

⁴ Dit criterium is bepalend voor het onderscheid tussen kerk en sekte volgens het model van Weber-Troeltsch. Enige nuancering is echter op zijn plaats. Je wordt weliswaar gedoopt als rooms-katholiek, en niet als Focolare-gelovige, maar het is treffend dat het echtpaar dat vanuit de Focolarebeweging op de ontmoetingsdag van het bisdom Den Bosch (27-3-2003) sprak, elk in hun eigen gezin Focolare had leren kennen. Zie *Profielen van enkele nieuwe bewegingen* (z.j.).

⁵ De scheidslijn tussen een verbondenheid met een orde is niet scherp te trekken. Zo heeft de Focolarebeweging wortels in de franciscaanse Derde Orde (Winkeler, 2004: 17)

⁶ Deze hypothese synthetiseert de tegengestelde verwachtingen van Hellemans (2003) en Sengers (2003).

⁷ Slechts 72% van de katholieken (eigen opgave; CBS) zeggen zichzelf desgevraagd te beschouwen als 'behorend tot een kerkgenootschap' (SCP) (Becker, 2003: 14) Nog sterker: slechts 60% van de bij Stichting Interkerkelijke Ledenadministratie (SILA) geregistreerde katholieken zegt zich te beschouwen als behorend tot een kerkgenootschap, namelijk het rooms-katholieke (Massaar-Remmerswaal en Bernts, 2004: 5).

⁸ De Italiaanse kerkhistoricus Alberto Melloni (2003: 16) meldt: "Ondanks de welwillendheid van webmasters van veel bewegingen en van de Pauselijke raad voor de leken is het niet mogelijk gebleken een vergelijkend overzicht te geven van werving, verspreiding en leeftijdsopbouw van deze organisaties: maar hoe dan ook, het gaat om getallen die verbleken bij de getallen van de Katholieke Actie van Milaan in de jaren dertig, waarvan drie dozijn jaar later echt nog maar weinig over was..." Danièle Hervieu-Léger (2000) neemt voor enkele Franse regio's wel een omvangrijke, met name, charismatische beweging waar.

⁹ www.knr.nl.

¹⁰ *Informatie over 15 nieuwe bewegingen en gemeenschappen* (z.j.). Publicist Kees Slijkerman voegt daaraan toe: 'zoals zij zichzelf omschreven in een gezamenlijke brochure in 2002 en 2004'.

¹¹ Mededeling Pierre Humblet.

¹² Namelijk: 10.858 (Berekend o.g.v. Massaar-Remmerswaal en Bernts, 2004).

¹³ Zie *Profielen van enkele nieuwe bewegingen* (z.j.).

¹⁴ Het lijkt erop dat een gerichtheid op ecologische spiritualiteit (Ecologisch Milieuproject Stoutenburg, De Gaarde - Leerplek voor Ecologisch Leven (Udenhout)) gepaard gaat met een openheid naar diverse religieuze inspiratiebronnen en bijgevolg een geringe profilering als rooms-katholiek initiatief.

¹⁵ 13% van de jongeren onder de 30 zeggen te behoren tot de Rooms-Katholieke Kerk, tegenover 25% van de generatie 30-40 jaar (Kregting en Sanders, 2003: 6).

¹⁶ Zie www.jongkatholiek.nl.

Boekbesprekingen

Peter Beyer: *Religions in global society*. Abingdon/Oxford: Routledge, 2006. 336 pp. ISBN 9780415393195, \$ 41.95.

De prominente Canadese godsdienstsocioloog Peter Beyer is een van de meest creatieve en productieve auteurs op het gebied van globalisering en religie. Na zijn *Religion and globalization* (1994) behandelt hij in zijn nieuwste werk de fundamentele vragen naar religie in de globale samenleving. Er zijn vele beschrijvingen over wat voor vormen religie in de werldsamenleving aanneemt, maar het ontbreekt volgens hem aan een meer theoretische bepaling van en historisch inzicht in de plaats van religie in die samenleving. Hiermee roert Beyer wederom een thema aan dat mijns inziens ook in de Nederlandse godsdienstsociologie te weinig aandacht krijgt. Juist in deze tijd, waarin door immigratie en door nieuwe missionaire initiatieven religie in Nederland een globaler gezicht krijgt en opgenomen wordt in internationale netwerken, zou het thema 'globalisering' meer op de agenda moeten staan.

Zijn twee theoretische hoofdstukken sluiten nauw aan bij de werken van Niklas Luhmann. Religie is in diens visie één van de functioneel gedifferentieerde subsystemen in de werldsamenleving. Deze systeemtheoretische analyse biedt de mogelijkheid om de totstandkoming en het functioneren van dat subsysteem in wisselwerking met de andere systemen (economie, politiek, wetenschap) te beschrijven en te analyseren. Helaas gaat de gouden greep van Beyer – want het is een verademing de zeer bruikbare ideeën van Luhmann op een dergelijke manier verder ontwikkeld te zien worden – in deze hoofdstukken verloren in doorwrochte theoretische en historische beschouwingen waardoor het thema 'globalisering' uit het zicht raakt en ook zijn vlotte schrijfstijl moet inboeten.

Beyer zet wel eigen accenten. Zo definieert hij globalisering (waar Luhmann geen aandacht aan besteedt) als de combinatie van modernisering en wereldwijd kapitalisme. Ook definieert hij het religieuze subsysteem, anders dan Luhmann, aan de hand van de dichotomie zegen/vloek (*blessed/cursed*). De functie van religie ziet hij, net als Luhmann, als het vullen van sociale tekorten in de samenleving. Deze bepaling vond ik bij Luhmann al vreemd en te beperkt, omdat daardoor de functie van religie voor de meer geprivilegieerden moeilijk te verklaren is. Wel weer interessant is zijn beschouwing over de organisatievormen van religie in de globale samenleving, waarin hij naast de gebruikelijke indeling organisatiebeweging-civil religion ook aandacht geeft aan *social network religion*.

In het empirische deel, en daarin ligt een volgend belang van het boek, worden deze grote lijnen toegelicht aan de hand van een breed religieus palet. Waar de meeste publicaties blijven steken bij het christendom of een andere erkende wereldgodsdienst, zoekt Beyer verdieping door te vragen of er op wereldniveau een religieus subsysteem bestaat, hoe dat tot stand is gekomen en wat de verschillende trajecten daarin zijn, in Christendom en Islam, Hindoeïsme, Oostaziatische godsdiensten en nieuwe religies. Zo beschrijft hij – overigens in één hoofdstuk – hoe christendom en Islam in de moderne tijd zijn uitgegroeid tot de belang-

rijkste voorbeelden van gedifferentieerde religie. Wel is de Islam niet echt functioneel gedifferentieerd, maar deze religie probeert zich te handhaven als religieuze communicatie in alle subsystemen. Ook bij het Hindoeïsme vond een reconstructie plaats, maar omdat er geen duidelijke inhoudelijke basis en lidmaatschapcriteria zijn is er geen duidelijke differentiatie op systeemniveau. De Oostaziatische godsdiensten maken duidelijk dat religie kan worden ingezet voor regionale politieke doeleinden en dat daardoor de uiteindelijke vorm contingent is. De nieuwe godsdiensten maken tenslotte duidelijk dat het religieuze subsysteem voortdurend uitgedaagd wordt zichzelf opnieuw te definiëren, en dat niet elke beweging ook als religie erkend wordt. De conclusie, eigenlijk een apologie voor de gebruikte methode en theorie, is met drie pagina's in verhouding tot de veelheid aan theoretische en empirische inzichten, en de vragen die dat oproept, echter te klein.

Beyer heeft een veelbelovend boek geschreven, maar over het geheel vond ik het wat teleurstellend. De historische beschrijvingen van de ontwikkeling van de godsdiensten in de moderne tijd lopen uiteindelijk uit op de vraag: is een religie als gedifferentieerd te beschouwen of niet? Alle spanningen die het subsysteem religie tegenwoordig in de werldsamenleving veroorzaakt, komen niet naar voren, wat volgens mij ligt aan het gekozen systeemtheoretisch perspectief dat sterk de nadruk legt op balans en evenwicht. Zo is er geen aandacht voor (inter)religieus geweld en de groei van evangelikale en conservatieve groepen en wat dat betekent voor andere wereldwijde subsystemen. Ook sluit hij voor de godsdiensthistorische beschrijving erg aan bij interne bronnen, waardoor bijvoorbeeld de invloed van westerlingen die 'toetreden' tot niet-westerse godsdiensten (ook een gevolg van globalisering) op deze godsdiensten niet aan bod komt. Bovendien houdt zijn verhaal, als gevolg van de door hem gebruikte secundaire bronnen, in de tweede helft van de vorige eeuw op, terwijl juist daarna het proces van globalisering en de gevolgen daarvan voor religie pregnant wordt. Dat is allemaal erg jammer, want de theorie van Luhmann biedt zeker sleutels tot een beter begrip van de huidige religieuze situatie.

Erik Sengers (Theologische Universiteit Kampen PKN/Vrije Universiteit Amsterdam)

Amelink, A.: *De Gereformeerden overzee. Protestants-Christelijke landverhuizers in Noord-Amerika*. Bert Bakker: Amsterdam, 2006. 300 pp. ISBN 9035128958, € 17,95.

In 2001 zag *De Gereformeerden* van Agnes Amelink het licht, een succesboek gezien de vele drukken die sindsdien zijn verschenen. Door verschillende lezers werd Amelink gevraagd waarom zij geen aandacht had gegeven aan al die gereformeerden die geëmigreerd zijn. Mede door die vraag aangespoord heeft Amelink reizen ondernomen naar de Verenigde Staten en Canada om zelf te zien hoe het de emigranten daar is vergaan. In dit boek vertelt zij het verhaal van de emigratie van gereformeerden naar Canada na de Tweede Wereldoorlog (met soms een uitstapje naar de VS en naar vroegere periodes) aan de hand van de be-

staande literatuur en gekoppeld aan de lotgevallen van personen (zoals die naar voren komen in interviews die zij afnam, in brieven of geschreven herinneringen).

Begonnen wordt met het beschrijven van Nederland direct na de Tweede Wereldoorlog. Velen willen weg van de uitzichtloosheid in Nederland ontstaan na oorlogsellende en crisisjaren. Als belangrijkste reden voor de vrij massale landverhuizing geldt het gebrek aan kansen in het moederland. Godsdienstige overwegingen zijn bij de doorsnee migrant nauwelijks te vernemen. Veel steun bij het zich oriënteren in de Canada, bij het vinden van werk, bij de afhandeling van formaliteiten hebben de Christelijke Emigratie Centrale en de Christian Reformed Church gegeven. De meeste gereformeerde emigranten in Canada sloten zich bij die kerk aan; dat was even vanzelfsprekend als in Nederland lid worden van de NCRV en stemmen op ARP.

Het beschikken over een eigen kerk in de locaties waar de gereformeerde emigrant zich vestigde, werd prioriteit gegeven. Had het CRC in 1945 in Canada 14 kleine gemeentes, in 1965 bedroeg het aantal gemeentes al 170. De bouw en het instandhouden van de kerk kostten veel geld. Er was grote offerbereidheid, ook groot bij het stichten van een Christelijke school. Veel van de onderwijzers werden opgeleid in Grand Rapids aan het Calvin College, later kwamen ook andere opleidingsinstituten. Bij Canadese gereformeerden merkt men de geest van Abraham Kuyper. De gereformeerden in de VS toonden sterker verwantschap met de meer piëtistische afgescheidenen. Er ontstond een neocalvinistisch offensief in Canada dat heeft geresulteerd in een gereformeerde zuil (een vakbond, een boerenbond, een eigen blad, etc.) en er waren ook aspiraties tot het vormen van een politieke partij, een eigen omroep en een eigen Reformatorische universiteit. Een Canadese Vrije Universiteit is niet tot stand gekomen, wel in 1967 het Institute for Christian Studies in Toronto.

De afscheiding van 1944 heeft ook gevolgen gehad in Canada. De vrijgemaakten stichtten begin jaren vijftig van de vorige eeuw de Canadian Reformed Church (anno 2006 heeft zij 50 gemeentes met rond de 16000 leden). Ook de vrijgemaakten bouwden een eigen zuiltje; eigen lagere en middelbare scholen en een eigen predikanten- en onderwijzersopleiding. Ook de Christelijke gereformeerden (Free Reformed Church of North America) hebben hun kerken gesticht. Er zijn anno 2006 in Canada 18 kerken en drie in de VS, samen 4200 leden.

Modernisatie, maatschappelijke vernieuwing deden ook intrede in de Canadese samenleving in de jaren zestig van de 20ste eeuw en maakten discussie los in de gereformeerde zuil. Er ontstonden conflicten in de CRC tussen de meer behoudenden en veranderingsgezinden, die in 1995 resulteerden in een splitsing. De uitgetreden kerken vormen samen de United Reformed Churches in North America (anno 2006, 96 gemeenten, 20.000 leden).

Maar de problemen blijven (colleges kampen met geringere toeloop van studenten, het aantal jongeren in de kerk loopt terug, in sommige kleinere plaatsen worden gemeentes opgeheven, etc.). Zal de gereformeerde subcultuur langzaam verdwijnen en meer en meer aansluiting vinden bij de bredere stroom van het orthodox-protestantisme in Noord-Amerika?

Het boek van Amelink geeft een goed inzicht in het gereformeerde leven in Canada. Aan de hand van de bestaande literatuur en materiaal uit vraaggesprekken vertelt zij het verhaal

van emigratie en aanpassing. Zij heeft daarbij zeker een goed oog voor de juiste illustratieve anekdote en het sprekende voorbeeld. Wil men een dergelijk omvangrijk onderwerp in nog geen 300 bladzijden behandelen, dan moeten er keuzes worden gemaakt. Over de keuzes van de behandelde thema's, wordt de lezer echter niet geïnformeerd. Er wordt een lijst met geïnterviewde personen gepresenteerd en een verantwoording gegeven, waarin alleen de geraadpleegde literatuur wordt vermeld. Ook al gaat het hier om een publicatie voor een breed publiek en is een vraag naar probleemstelling en bronverantwoording niet geheel op zijn plaats, toch zou enige aandacht hieraan geen overbodige luxe zijn geweest. Wat ik ook gemist heb, is een vergelijking met bijvoorbeeld de Nederlands-hervormden en rooms-katholieken. Kan de lezer bij de gereformeerden in Nederland nog zelf de vergelijking met andere denominaties maken, bij de landverhuizers in Canada kan hij dat veel minder.

Tenslotte: Amelink heeft sympathie voor het actieve, strijdbare gereformeerde volksdeel. Dat is haar goed recht, maar zij laat het benauwend-controlerende van de zuil wat onbelicht.

Lammert G. Jansma (Veenwouden)

Herman Noordegraaf: *P. Eldering (1868-1954). Een radicaal sociale predikant in de Remonstrantse Broederschap*. Gorinchem 2006, Narratio. 88 pp. ISBN 9052639736, € 9,00.

'Politiek' gezien was Petrus Eldering de linksbuiten van de Remonstrantse Broederschap schrijft Noordegraaf in de inleiding van zijn schets over deze spraakmakende predikant en om in voetbalterminologie te blijven: omdat hij zich maar zelden liet terugzakken werd hij ook nauwelijks in de wedstrijd betrokken, dus probeerde hij zo veel mogelijk het spel zelf te maken. In theologisch opzicht was dat zeker het geval, want tijdens zijn emeritaat (1933-1954) verdedigde hij nog vehement de in wezen achterhaalde opvattingen van de zogenoemde oud-modernen uit de tweede helft van de negentiende eeuw die er naar streefden de oude supranaturalistische bijbelbeschouwing te overwinnen door allerlei bijbelse opvattingen onder kritiek te stellen. Ook op dit vlak manifesteerde Eldering zich als een buitenbeentje.

Gedurende zijn jeugd te Groningen en de studie theologie te Leiden was er maar weinig dat op een dergelijke ontwikkeling wees. Eldering stamde uit een degelijk Gronings *middle class* gezin, dat de modern-vrijzinnige richting in de hervormde kerk was toegegaan en in 1878 met ds. B.C.J. Mosselmans de overstap naar de Remonstrantse broederschap in de Martinistad maakte. Te Leiden liet hij zich inschrijven aan het Remonstrants Seminarie, waar C.P. Tiele zijn voornaamste leermeester werd en begin 1892 werd hij beroepbaar. Dit meldt Noordegraaf in het eerste hoofdstukje 'Jeugd en studie (1868-1892)', dat anderhalve bladzijde beslaat (6, 7). Bijna even beknopt is het tweede hoofdstuk (8-10) dat handelt over zijn predikantschap in de Remonstrantse enclave Friedrichstadt in Sleeswijk-Holstein waar Eldering van 1892-1900 het predikantschap vervulde. Hier werd er al iets zichtbaar van zijn

streven naar onafhankelijkheid en afkeer van gezag. Hij verzette zich namelijk met succes tegen de daar hiërarchische kerkstructuur, waarbij inkomsten uit effectenbezit en pacht-sommen onder de gemeenteleden werden verdeeld. Friedrichstadt was geen gemeente die veel tijd vroeg, zodat er ruimte bleef voor studie. Hij verdiepte zich in de werken van Friedrich Naumann (1860-1919), theoloog en politicus, die in Duitsland streefde naar een evangelische arbeidersbeweging en bestudeerde Tolstoj en Kierkegaard. Noordegraaf acht het opvallend, dat de neerslag daarvan in Eldering's artikelen en preken uit die tijd nauwelijks valt te bespeuren.

Daarvoor moeten we wachten tot zijn Rotterdamse periode die duurde van 1902-1933 en die in de hoofdstukken 3, 4 en 5 wordt beschreven. Al snel wordt duidelijk welke kant het zal uitgaan, want hij wordt onder andere geraakt door het gedachtegoed van Frederik van Eeden en verblijft voorafgaand aan zijn verblijf in de Maasstad in het jaar 1902 zelfs enige tijd op diens kolonie Walden te Bussum. Een belangrijk thema in zijn leven, theologisch en maatschappelijk, werd de christologie die hij samenbalde in de vraag: wat moeten wij onder de 'Christus' verstaan? (14) Eldering wilde binnen de Remonstrantse Broederschap een discussie hierover uitlokken, maar reacties op zijn artikelen bleven uit. Ook een aan ds. Louis Adriën Bählers *Brokstukken uit den Holo-Mattheüs* (1902) verwante tekst – want even imaginair – over een door Eldering 'ontdekt' *Evangelie van Petrus*, waarin allerlei duistere gedeelten en hiaten voorkwamen, landde niet in Remonstrantse kring. De door hem opgeworpen vragen lokten nauwelijks reactie uit. Een ander heikel punt was voor hem de plaats van de predikant in de gemeente. 'Hij was niet de gesalarieerde dienstknecht van de gemeente' schrijft Noordegraaf (17), maar deze houding was bij mijn weten bepaald niet uniek, want al eerder hanteerden bijvoorbeeld de aanhangers van de Groninger richting een dergelijk adagium: Wij willen vrijmoedig eens kunnen verschijnen voor de regterstoel van Christus, die ons tot Zijne dienaars en niet tot dienstknechten der Gemeente heeft aangesteld, en die wil dat wij Hem zullen prediken, niet 't geen misschien aangenaam is aan de Gemeente.

Opvallend in dit verband is wel, dat hij zich opwerpt als een verklaarde voorstander van het 'algemeen priesterschap der gelovigen' (52; 68) Dat lijkt wat te wringen, maar iets dergelijks zien we mijns inziens wel meer bij Eldering die bijvoorbeeld een fel boek tegen het spiritisme publiceerde – serieuze spiritisten noemden hem een spiritistenvreter –, maar die op vriendschappelijke en collegiale wijze omging met de spiritistisch georiënteerde predikant A. Binnerts, een gezaghebbend doopsgezind predikant.

Te Rotterdam ontwikkelde Eldering zich tot een radicaal pacifist. Hij was de enige Remonstrantse predikant die Bählers *Dienstweigeringsmanifest* van 1915 ondertekende en dat werd hem door de Rotterdamse gemeente niet in dank afgenomen. Hij besepte aan het einde van zijn loopbaan niet een 'echte' predikant te zijn geweest, te weinig een zielenherder en te veel een non-conformist die de verdediging van het socialistische ideaal te vaak liet prevaleeren. Ook vroeg hij zich af, of hij niet te kritisch was geweest jegens de kerk en het kerkelijke leven, die hij had verweten veel te behoudend te zijn gebleven.

Desalniettemin bleef hij ook als emeritus (1933-1954) dwars. Hij werd lid van de Zwinglibond, die in 1948 was opgericht wegens de bij sommigen heersende onvrede over de 'verrechtsing' van de VVH. Eigenlijk werd Eldering een religieus humanist, voor wie de

Bijbel niet meer dan een boek was, waarin schrijvers van hun geloof getuigden. Tijdens zijn otium ging hij door met schrijven en hij voegde nog een tiental werken toe aan zijn reeds indrukwekkende reeks publicaties van boeken, brochures en preken.

Noordegraaf beschrijft dit predikantenleven, waarop ik een enkele aanvulling gaf, nauwkeurig en met sympathie en in een bestek van zeventig bladzijden komt veel kerk- en religie-geschiedenis voorbij van de eerste eeuwhelft van de twintigste eeuw. Het boekje veronderstelt voorkennis, maar voor de enigszins ingewijde valt er veel te genieten. In Narratio's serie: *Theologenbiografieën* neemt het een waardige plaats in.

Derk Jansen (Oenkerk, Fr.)

Gerko Last: *Orlando Bottenbley & de wijde poorten van de Bethel*. Penn Uitgeverij, Leeuwarden, 2006. 160 pp. ISBN 9077948082, € 16,95.

Hoe is het mogelijk dat een Surinaamse dominee in Friesland, tegen het getij van de ontkerkelijking in, de snelst groeiende kerk van Nederland weet voort te brengen? Deze vraag staat centraal in het boek van Last, oud-journalist van het *Friesch Dagblad* over het "succes van Drachten": de Vrije Baptistengemeente van Orlando Bottenbley die in een periode van 15 jaar uitgegroeid is van een marginale groep tot een kerk van meer dan drieduizend bezoekers op zondag.

Last richt zich in eerste instantie op het levensverhaal van Bottenbley: zijn jeugd in Suriname, zijn vertrek naar Europa om in België en Nederland theologie te studeren en tenslotte zijn beroep in Friesland als baptistenpredikant, eerst in Lemmer en enkele jaren later in Drachten.

Een bevlogen, bewogen en kleurrijke man komt in het boek naar voren. Zo blijkt Bottenbley de enige baptistenpredikant te zijn in Nederland die zowel een evangelische, een Nederlands Gereformeerde als ook een Vrijgemaakte opleiding heeft gevolgd. Behalve als een man met een brede intellectuele achtergrond kan Bottenbley als een visionair en organisator getypeerd worden. De kleine baptistengemeente in Lemmer weet hij in een paar jaar tot een groeiende regionale gemeente te ontwikkelen. Maar omdat zijn visie voor groei niet door een ieder binnen de gemeente gedeeld wordt, besluit Bottenbley eind jaren '80 het beroep van een noodlijdende baptistengemeente in Drachten aan te nemen. Ook hier weet Bottenbley in korte tijd successen te boeken.

Last geeft verschillende verklaringen voor het succes van Bottenbley en concentreert zich op de historische ontwikkelingen van de kerken in de regio Friesland. De groei van de baptisten moet volgens hem in samenhang gezien worden met het hoogtepunt van de kerkverlating binnen de omringende gevestigde kerken. Want, zo blijkt uit de enquête die Last gehouden heeft, daar komen de bezoekers en nieuwe leden van de Bethel gemeente groten-deels vandaan. Ook uit de interviews met leden van de Bethelkerk valt af te leiden dat er door de toegenomen vrijzinnigheid binnen m.n. de gereformeerde kerken, veel te winnen viel met

een orthodoxe prediking die Christus' verzoening centraal stelt. Bij de baptisten wordt zekerheid geboden: aan de woorden van Jezus wordt niet getwijfeld en de bijbel wordt als waarheid beschouwd. Maar behalve orthodoxie kenmerkt Bottenbley's aanpak zich ook door aan te sluiten bij de tijd: prediking die ingaat op het dagelijkse leven, zondagdiensten met eigentijdse vormen en hoge kwaliteit van muziek en organisatie. Naast de zondagdiensten wordt een uitgebreid scala van diensten en groepen aangeboden waar men zich in kleine kring kan verdiepen in het geloof. Opvallend is de hoge mate van betrokkenheid van de leden. Volgens de enquête is ongeveer 75% van de leden actief als vrijwilliger. Leden van de kerk worden aan- gespoord hun gaven te ontdekken en in te zetten ter opbouw van de gemeente. De aanpak in Drachten is vooral geïnspireerd door de Willow Creek Community Church uit Chicago.

Het boek geeft een goede indruk van het reilen en zeilen van de kerk in Drachten, haar gelovigen en de geschiedenis van de kerken en de vrije groepen in de omgeving van Drachten. De journalistieke aanpak laat echter ook beperkingen zien. Een reflectie op verschuivingen in geloofsbeleving in de hedendaagse cultuur waar subjectivering van religie plaatsvindt, wordt niet aan de orde gesteld. Maar zowel in het levensverhaal van Bottenbley als in de verhalen van de gelovigen die in het boek aan bod komen, zijn nu juist de geloofservaringen van mensen normatief en beslissend in hun leven.

Last richt zich meer op het bijbelgebruik en schetst een beeld van moderne orthodoxen die volgens hem 'letterlijk de bijbel voor waar houden'. Dit wordt echter niet overtuigend in zijn boek aangetoond. Zo betoogt Last dat vrouwen in de Bethel kerk geen problemen hebben met het feit dat het oudstenambt op bijbelse gronden alleen aan mannen is voorbehouden. Maar uit de enquête blijkt dit wel degelijk een discussiepunt te zijn.

Wat Last over de doop schrijft is ronduit onbevredigend. Hier botsen de tradities van de gevestigde kerken en de evangelicalen, waartoe de baptisten gerekend moeten worden. De theologische verschillen worden in grote lijnen neergezet maar veel blijft onduidelijk, bijvoorbeeld hoe de volwassendoop zich verhoudt tot lidmaatschap binnen de baptistengemeente. Ook vraagt het thema van de doop om reflectie in relatie tot veranderingen in de samenleving. Individualisering, toegenomen mondigheid en keuzevrijheid zijn ook van invloed op verschuivingen in betekenissen van rituelen.

Tenslotte enkele onjuistheden in het boek: de Willow Creek Community Church gaat in tegenstelling tot wat Last beweert, wel degelijk uit van de volwassendoop en ziet de kinderdoop niet als gelijkwaardig. Er is echter wel verschil met betrekking tot het standpunt ten aanzien van vrouwen. Last's opmerking, dat over de culturele betrekkelijkheid van bijbelpassages niet wordt gediscussieerd wegens de bijbelvastheid van zowel de Bethel gemeente als Willow Creek kerk (p. 121), is dan ook te stellen.

Het boek van Last maakt duidelijk dat evangelische kerken door hun orthodoxe leer en eigentijdse aanpak een deel van de kerkverlaters uit de gevestigde kerken aanspreken. Dit kan op z'n minst leiden tot vragen en herbezinning binnen gevestigde kerken.

Hoewel journalistiek, wijst Last hiermee volgens mij op een onderbelicht thema in de sociaal-wetenschappelijk studies naar religie. Of zoals een predikant uit de omgeving van Drachten het verwoordt: "Het is wel zo dat het charisma van Bottenbley en de organisatie van zijn gemeente erg wervend is. Daar kunnen we nog wat van leren. De blijdschap van het

geloof, de bezieling en warmte onder elkaar missen wij, onze geloofsbeleving is vaak wat kouder” (p. 62).

Miranda Klaver, Promovendus Vrije Universiteit (Conversion and Commitment in new evangelical churches in the Netherlands)

Jan N. Bremmer, *Van zendelingen, zuilen en zapreligie. Tweehonderd jaar godsdienst in Nederland en Het Apostolisch Genootschap*. (Zevende J.H. van Oosbreelezing). Delft: Uitgeverij Eburon, 44 pp., ISBN 9059720954, € 13,00; Joris van Eijnatten en Fred van Lieburg, *Nederlandse religiegeschiedenis*. Hilversum: Uitgeverij Verloren, 400 pp., ISBN 9065507868, € 29,00; Herman J. Selderhuis (red.), *Handboek Nederlandse Kerkgeschiedenis*. Kampen: Uitgeverij Kok, 950 pp., ISBN 9043509264, € 59,50; *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het protestantisme* deel 6. Kampen: Uitgeverij Kok, 550 pp., ISBN 9043512796, € 49,90.

Op de site van de *Vereniging voor Nederlandse kerkgeschiedenis* kon onlangs worden gestemd over een betere benaming van het vak. Zou die kerkgeschiedenis moeten zijn, of dekte de vlag van religiegeschiedenis de lading beter? Een ruime meerderheid van de stemmers was voor religiegeschiedenis; toch valt voor allebei de benamingen wel veel te zeggen. Immers een onderzoeker kan vanuit de veranderende institutie – kerk, sekte of godsdienstige groepering – en in samenhang daarmee de ontwikkelingen van de boven- of buitennatuurlijke opvattingen en de daaraan gerelateerde normen, waarden en praktijken bestuderen. Dan zou van kerkgeschiedenis kunnen worden gesproken. Maar hij/zij kan ook vanuit de veranderende religieuze normen, waarden en praktijken onderzoeken hoe die zich ontwikkelen, en de institutie beïnvloeden: godsdienst- of religiegeschiedenis. In beide gevallen moet dit dan uiteraard worden gedaan tegen de achtergrond van de samenleving als geheel, die zowel de religieuze normen, waarden als de organisatie beïnvloedt, en die daarvan ook weer invloed ondergaat. De benaming zou aldus attenderen op een verschil in *materieel object*: staat de institutie of intermediaire groepering centraal, of wordt aan de op een boven- en buitennatuurlijke gebaseerde normen en waarden en praktijken, de (beleeftde) godsdienst het primaat gegeven.

Van Eijnatten en Van Lieburg werken vanuit het laatste perspectief, en ze willen een ‘handzaam’ overzicht schrijven gericht ‘op de gestalte die religie in de cultuur en samenleving heeft aangenomen’ (p. 16). Ze stellen daarbij die verschijnselen centraal ‘die kenmerkend lijken voor alle religies, hoewel zij niet in alle religies een even belangrijke rol spelen’ (p. 16). Hun belangstelling gaat dan ook niet in eerste instantie uit naar ‘de afzonderlijke religies en confessies’. Godsdienst wordt voor deze auteurs gevormd door de ‘historische opvattingen of voorstellingen van het bovennatuurlijke of het ‘numineuze’, van God en goden, van sacrale domeinen, tijden, personen en gemeenschappen’ (p. 16).

Ik heb wat moeite met het gebruik van het begrip cultuur door de auteurs, want ze onderscheiden cultuur *naast* de samenleving. In de sociaal-wetenschappelijke literatuur im-

mers worden meestal *binnen* de abstractie samenleving, een even abstracte cultuur en structuur onderscheiden. Als cultureel- antropoloog leerde ik indertijd dat cultuur het geheel van normen en waarden, ideeën en praktijken is dat mensen zich als lid van intermediaire groeperingen via enculturatie- of socialisatieprocessen eigen hebben gemaakt. Van de sociologen leerde ik dat de structuur (van de samenleving) bestaat uit handelingsverbanden of intermediaire groeperingen waarmee mensen met andere mensen, instellingen en bedrijven, de markt en de overheid zijn verbonden en van waaruit ze handelen. Is bij Van Eijnatten en Van Lieburg *samenleving* wat ik als *structuur* aanduid?

Cultuur staat dan ook niet los van de structuur, en kan slechts beperkt los gedacht worden van de structuur. Van Eijnatten en Van Lieburg kunnen dat dus ook niet, en zij schrijven dan ook onmiddellijk dat ‘de politieke, sociale en culturele voorwaarden die de ontwikkeling van religieuze voorstellingen binnen het publieke domein mogelijk hebben gemaakt’ (p.16) worden benadrukt. De titels van de hoofdstukken en paragrafen maken niettemin duidelijk dat het accent op de culturele en minder op de structurele kant van godsdienst ligt. Om een voorbeeld te geven: deel III dat de periode 1580-1850 beslaat, heet *Schijn van eenheid*, en kent als titels van de hoofdstukken *Confessionele staat*, *Calvinistische republiek*, en *Protestantse natie*. In de laatste paragraaf van *Protestantse natie* getiteld *Elitair leiderschap* kent als steekwoorden *kritiek op de traditie*, *apologetiek*, *liberaal protestantisme*, *nationaal besef*, *Groninger godgeleerden*, *orthodoxe beleving*, *behoudend katholicisme*, *Reveil*, *Afscheiding*, *bevindelijke herleving*, *profetie en toekomstverwachting*. Doorgaande rationaliseringsprocessen als toenemende wetenschappelijke kennis en voortschrijdende staatsvorming beïnvloedden de ontwikkelingen in de theologie en de godsdienstige instituties, en omgekeerd. Hoe deze processen verliepen, wordt door de auteurs niet aangegeven. De socioloog Weber zou de auteurs op weg kunnen helpen. Weberiaans *angehauchte* wetenschappers benadrukken dat godsdienst de samenleving (*i.c.* de structuur en cultuur) kan beïnvloeden of sturen. Waar, wanneer en hoe godsdienst dat doet, en waarom dat in bepaalde gevallen meer dan wel minder het geval is, lijkt me ook een godsdiensthistorisch of kerkhistorisch uitgangspunt te zijn dat scherpere analyses kan opleveren dan dat van de auteurs.

Selderhuis en de zijnen zeggen voorstander van kerkgeschiedenis te zijn. In de *Inleiding* schrijft de redacteur van het *Handboek Nederlandse Kerkgeschiedenis*, Selderhuis, heel Durkheimiaans!, dat kerken intermediaire groeperingen – overigens, zonder deze term te benutten – vormen, die ‘bemiddelen’ tussen het individu en de samenleving. Het begrip ‘kerk’ staat dus voor godsdienstige en daaruit voortvloeiende of afgeleide intermediaire groeperingen, die in alle soorten en maten in de Nederlandse samenlevingen voorkomen. Hij kiest dan ook voor de benaming *kerkgeschiedenis*, en niet voor een titel als ‘geschiedenis van het christendom in Nederland’, de aloude benaming van het vak (p. 4v.). Selderhuis *c.s.* willen dan ook ‘het verhaal (te) vertellen van de christelijke kerk als integraal bestanddeel van het volle leven’ (p. 6), en ze zeggen oog te hebben voor de politieke, culturele en psychologische facetten van de kerk en het kerkelijke leven.

Wanneer naar de inhoud wordt gekeken, blijken de verschillende auteurs die aan de *Kerkgeschiedenis* meewerkten een aantal verschijnselen te beschrijven die belangrijk of kenmerkend lijken te zijn voor een bepaald tijdvak. Lang niet altijd wordt echter duidelijk waar-

om bepaalde 'feiten' wel worden genoemd en aan andere wordt voorbijgegaan. Aan de beschrijvingen liggen ogenschijnlijk geen (expliciete) vragen ten grondslag, en het geheel maakt soms een arbitraire indruk. Het hoofdstuk dat over de twintigste eeuw handelt bijvoorbeeld, is onderverdeeld in de paragrafen *Van de wieg tot het graf (1914-1940)*, *De uitgestelde doorbraak (1940-1965)*, en *De worsteling met de wereld (1965-2005)*. In deze laatste paragraaf bijvoorbeeld worden *de maatschappelijke ontwikkelingen* in deze periode geschetst, en dan komen *ontzuiling en deconfessionalisering* aan de orde. Vervolgens worden *kerkvernieuwing en restauratie*, *kerkelijk leven* en *kerk en moderne samenleving* behandeld. Waarbij voor ongetwijfeld de belangrijkste gebeurtenissen in de afgelopen eeuw in theologisch en kerkelijk Nederland, de totstandkoming van de PKN en het ontstaan van een nieuwe soteriologie die massale aanhang krijgt, het evangelikalisme, een wel erg kleine plaats is ingeruimd. Ook andere zaken worden niet aangeroerd, bijvoorbeeld partijvorming op confessionele basis, de verzuiling, bijzonder onderwijs, etc. hoewel die gezien het uitgangspunt wel een plaats hadden moeten krijgen.

Binnen de samenleving – bestaande uit een structuur en cultuur – kunnen een religieuze, een politieke, een economische sfeer naast andere 'sociale sferen worden onderscheiden. Waarom spreken zowel Van Eijnatten en Van Lieburg als Selderhuis c.s. niet over de economie en de economische sfeer? Wat maakt dat godsdienst- en kerkhistorici de relatie godsdienst – economie niet belichten?

Historici herken je aan de periodisering van het materiaal. Bij Van Eijnatten en Van Lieburg duurt het eerste tijdvak tot het jaar 1000 en het tweede duurt tot 1580. Bij Selderhuis c.s. worden de Middeleeuwen in twee blokken opgedeeld: de periode tot 1200 en die tot de zestiende eeuw. Ondanks de verschillende jaartallen is hier feitelijk niet zo veel verschil. Immers, omstreeks 1000 heeft het christendom, een vorm van historische godsdienst, vaste voet gekregen in onze streken. Door het transcendentale karakter van de godsdienst kwam het hiernamaals centraal te staan en werd het alledaagse leven verbonden aan het leven na de dood. De mensen moesten zich richten op de verwerving van verlossing. In de fase van de *historische godsdienst* bestonden de politieke en godsdienstige sfeer naast elkaar met elk hun eigen referentiepunten.

De Reformatie vormde het begin van de fase van *vroegmoderne godsdienst*. Of we die nu met Van Eijnatten en Van Lieburg voor de Nederlanden rond 1580 plaatsen of dat we de aanloop naar de Reformatie meenemen zoals Selderhuis c.s. doen, is niet zo belangrijk. Belangrijker is het feit dat met de *vroegmoderne godsdienst* een nieuwe soteriologie zijn intrede doet in de samenleving die vergaande gevolgen heeft voor zowel de gelovige individuen, de institutie kerk en de samenleving als geheel. Calvin scheidt een volstrekt soevereine god die de god als boekhouder vervangt. Gelovigen konden het nu zonder de genademiddelen der kerk stellen. Vervolgens wijden Selderhuis c.s. vanaf de zestiende eeuw aan elke eeuw een hoofdstuk, waarbij lang niet altijd die eeuwgrens scherp wordt/kan worden gehandhaafd, terwijl Van Eijnatten en Van Lieburg met de komst van een nieuwe grondwet in Nederland in 1848, een politieke gebeurtenis dus, een nieuwe fase in de godsdienstige ontwikkelingen in Nederland inluiden die doorloopt tot heden.

Periodisering vanuit de ontwikkelingen binnen de godsdienst zelf, bijvoorbeeld vanuit de veranderde soteriologie – zie bijv. Hak 2006 – had bij de lezers tot een beter inzicht geleid in de processen die zich in de godsdienst en godsdienstige organisaties voordoen, en was de structuur van de boeken ten goede gekomen. Wanneer dat expliciet en consequent was gebeurd, hoefden de lezers zich waarschijnlijk ook niet af te vragen waarom bepaalde zaken niet aan de orde komen en andere juist weer wel.

Anders dan de meeste wetenschappers stellen historici in de regel geen expliciete vragen, laat staan dat ze die beantwoorden. Dat maakt dat de boeken die ze schrijven vaak (onnodig) dik zijn, waarbij allerlei ‘interessante zijpaden worden bewandeld. Het is voorwaar dan ook geen geringe prestatie om twintig eeuwen ‘godsdienst in Nederland’ op een handzame en goed leesbare wijze in 380 bladzijden te stoppen. Of om 900 bladzijden lang de aandacht van de lezers geboeid te houden bij de beschrijving van de vele maatschappelijke, godsdienstige en kerkelijke verschijnselen. Wel heeft het ontbreken van referenties in de teksten van beide boeken me gestoord, net als het ontbreken van een *beredeneerde* literatuurwijzer. Ook lijkt me dat een wat strengere redactievoering door Selderhuis het ‘handboek’ ten goede zou zijn gekomen. Desondanks blijft overeind dat het in beide gevallen om leesbare en enthousiasmerende boeken gaat, waarin voor zover ik dat kan beoordelen, *the state of the art* wordt weerspiegeld. En laten we wel zijn, waarop je als auteur/redacteur terecht trots kunt zijn.

Met de verschijning het zesde deel van het *Biografisch Lexicon voor de Geschiedenis van het Nederlands Protestantisme* is een einde gekomen aan een project waarvan het eerste deel al in 1978 is verschenen, terwijl het voorlaatste dateerde van 2001. Mogelijk en hopelijk dat het digitaal wordt voortgezet, omdat dan niet alleen de kennis om een dergelijk project te ‘runnen’ behouden blijft, maar ook dat er aanvullingen op bestaande en nieuwe lemmata kunnen worden gemaakt. De onderneming was financieel en qua tijd kostbaarder dan aanvankelijk was gedacht; ja zo gaat dat met dit soort megaprojecten. Personen die van belang zijn geweest voor het protestantisme of het hebben beïnvloed en voor het jaar 2000 zijn gestorven zijn er in opgenomen. Dat maakt ook dat er een lemma is gewijd aan bijvoorbeeld Johan Maasbach of Lou de Palingboer. Het laatste deel (dl zes) bevat ook een zeer uitgebreid register en dat register heeft het project een grote meerwaarde gegeven, omdat zo gemakkelijk kan worden teruggevonden waar in het lexicon iemand of diens werk wordt genoemd. Omdat ik zelf kleine bijdragen heb geleverd aan beide laatste delen, wil ik volstaan met het onder de aandacht brengen van het op succesvolle wijze afronden van dit ambitieuze project, en me onthouden van kritisch commentaar.

Het Apostolisch Genootschap kent een traditie van lezingen, de zogenaamde J.H. van Oosbreelezingen. In 2005 hield de ‘buitenstaander’ J.N. Bremmer, hoogleraar godsdienstwetenschap in Groningen, de zevende lezing, die onder de titel *Van zendelingen, zuilen en zapreligie* is uitgegeven. Het ook typografisch fraai uitgegeven boekje heeft als ondertitel *Tweehonderd jaar godsdienst in Nederland en Het Apostolisch Genootschap* meegekregen. In kort bestek (43 pp) worden ons tegen de achtergrond van de ontwikkelingen in godsdienst, kerk en staat de lotgevallen van het ontstaan en de verdere ontwikkelingen van Het Apostolisch Genootschap in Nederland verhaald.

In 350 bladzijden twintig eeuwen godsdienst in 'Nederland' te beschrijven (Van Eijnatten en Van Lieberg) mag al gewaagd worden genoemd. Om in nog geen 50 de laatste tweehonderd jaar te beschrijven en daarbij ook nog in te gaan op de ontwikkelingen van het Apostolisch Genootschap is dat niet minder. Ook van dit waagstuk kan worden vastgesteld dat het geslaagd is. Om het een juweeltje te noemen gaat wat ver, maar het komt in de buurt. Dat betekent niet dat het foutloos is; zo is bijvoorbeeld het begrip verzuiling eerder gemunt dan de auteur aangeeft. Gegeven de vele aspecten die Bremmer aanroert, zou het zich uitstekend lenen voor een symposium waarop antropologen, historici en sociologen elkaar wetenschappelijk kunnen treffen.

We mogen vaststellen dat er sprake is van voortgang in de kerk- dan wel godsdienstgeschiedenis, gezien de rijke oogst aan boeken. Het wordt wel tijd dat er expliciet gestelde vragen worden beantwoord en dat we dan mogelijk kunnen vaststellen dat er ook sprake is van wetenschappelijke vooruitgang.

Durk Hak (als docent verbonden aan de Stichting Pedagogische Opleidingen en de Seniorenacademie, beide te Groningen)

Genoemde literatuur:

Durk Hak (2006), Het evangelikalisme als de toekomst van een 'illusie'? Een evolutionistisch perspectief, in: *Religie en samenleving* 1,2: 95-109.

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 bij-schriften moeten komen te staan. Maak tabellen wel op in MSWord en plaats deze in het artikel.