

# De moderne kerk

## Over de toekomst van christelijke geloofsgemeenschappen in een moderne samenleving

Paul Vermeer\*

### Summary

*This paper tries to identify the characteristics of viable religious communities in modern, Western society. Developments regarding church membership and church attendance in the Netherlands and the United States show, that especially liberal and mainline communities are affected by religious disaffiliation, while conservative and orthodox communities are far better able to resist the secularizing forces of modernity. This difference is explained in terms of strictness and the adoption of a more absolutist religious stance. Thus it is argued, that viable religious communities in the West will eventually become more sect-like. That is to say, these communities focus on establishing strong social bonds between their members, reject common 'Western' values like tolerance and relativism and emphasize the personalistic aspects of faith. These sect-like characteristics result in strong religious communities that consciously exist in a high degree of tension with the wider social environment and that, in this way, are able to recruit and preserve a small but loyal group of followers.*

### Inleiding

Op dinsdag 19 maart 2013 werd Jorge Maria Bergoglio geïnaugureerd als paus Franciscus. Een gebeurtenis die wereldwijd massale aandacht van de media kreeg. Niet alleen vanwege het unieke historische karakter, slechts één keer eerder werd een paus bij leven opgevolgd, maar ook vanwege de persoon van de nieuwe paus. Terwijl diens voorganger Benedictus hoofdzakelijk werd afgeschilderd als een teruggetrokken intellectueel voor wie enkel het beheren van het geloofsgoed van de kerk centraal stond, wordt van de nederige en communicatief vaardige Franciscus een meer mensbetrokken houding verwacht.

---

\* Paul Vermeer is universitair docent empirische religiewetenschappen aan de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen van de Radboud Universiteit Nijmegen.

Zou dit dan de persoon zijn die de in veel westerse landen in het slop geraakte katholieke kerk weer een hernieuwde vitaliteit kan geven? Deze vraag werd door commentatoren veelvuldig gesteld en nog steeds zijn de verwachtingen van de nieuwe paus hooggespannen. Maar zijn deze verwachtingen eigenlijk wel terecht? De laatste vraag vormt de aanleiding tot deze bijdrage en ik zal deze vraag hieronder ook deels beantwoorden. Deels, omdat ik niet inga op paus Franciscus als zodanig en me ook niet exclusief richt op de katholieke kerk. Veeleer wil ik me richten op een centrale vooronderstelling die achter deze reacties op de nieuwe paus schuilgaat. Veel commentatoren lijken voetstoots aan te nemen, dat de vitaliteit en aantrekkingskracht van een religieuze gemeenschap afhangt van de mate waarin een dergelijke gemeenschap vanuit een open en op dialoog gerichte houding in gesprek gaat met de moderne samenleving. Maar klopt deze vooronderstelling wel? Is het niet eerder zo, dat geloofsgemeenschappen die zich deels tegenover de moderne samenleving positioneren in plaats van met de samenleving in gesprek te gaan tegenwoordig de meeste vitaliteit tonen? Dergelijke gedachten vormen de inzet van deze bijdrage, waarin ik vanuit een godsdienstsociologisch en deels een organisatiesociologisch perspectief wil reflecteren op de levensvatbaarheid van christelijke geloofsgemeenschappen in een moderne samenleving. Concreet stel ik me daarbij de volgende vraag: *Wat zijn de kenmerken van vitale, levensvatbare christelijke geloofsgemeenschappen in een moderne samenleving?* Bij het beantwoorden van deze vraag zal ik laten zien, dat ‘moderne’ kenmerken als openheid, dialoogbereidheid en vrijzinnigheid de levensvatbaarheid van geloofsgemeenschappen juist niet vergroten en dat, bijgevolg, een meer progressieve heroriëntatie, zoals die bijvoorbeeld gestalte zou kunnen krijgen binnen de katholieke kerk onder paus Franciscus, de kerken uiteindelijk niet veel zal helpen. Overigens is mijn interesse hierbij van puur theoretische, godsdienstsociologische aard en beoog ik niet kerk-opbouwelijke beleidsadviezen te formuleren. Hooguit kan deze bijdrage gezien worden als een schets van mogelijke dilemma’s waarvoor sommige meer progressieve kerkleiders zich geplaatst zien. Ik begin met een korte schets van de kerkelijke situatie in het Westen en meer in het bijzonder in Nederland en de Verenigde Staten.

## Kerkelijke polarisatie in het Westen

De kerkelijke situatie in het Westen kan in één woord worden omschreven als een situatie van krimp. Gegevens van de Eurobarometer of van de *European Values Study* tonen aan dat de kerkelijke betrokkenheid in veel West-

Europese landen daalt. In landen als Frankrijk, België, Nederland, Duitsland, Luxemburg, Ierland, Groot-Brittannië en Spanje is al jaren sprake van een daling van de wekelijkse kerkgang. Laat ik dit met enkele cijfers illustreren. In Frankrijk ging in 1970 nog 23 procent van de bevolking wekelijks naar de kerk, maar in 1998 was dit percentage gedaald tot 5 procent. In België zijn deze percentages respectievelijk 52 en 10 procent, in Nederland 41 en 14 procent en in Spanje 47 en 20 procent. Het enige West-Europese land waar een aanvankelijke daling stabiliseerde en in het laatste decennium veranderde in een lichte groei is Italië (Norris & Inglehart 2004, 71-75; zie ook Davie 2000). Het percentage van de Amerikaanse bevolking dat wekelijks een kerkdienst bezoekt was tot voor kort eveneens redelijk stabiel, maar ook dit percentage is recent aan het dalen tot 32 procent in 2008 (Putnam & Campbell 2010, 72-78). Daarmee is de Amerikaanse bevolking naar Europese maatstaven natuurlijk nog zeer kerkelijk betrokken, maar desalniettemin is toch ook hier uiteindelijk sprake van een dalende trend. En deze percentages krijgen nog meer gewicht wanneer we bedenken dat ze betrekking hebben op de totale bevolking van een land. Zo laat een uitsplitsing naar verschillende geboortecohorten voor al deze westerse landen, inclusief de Verenigde Staten, zien dat jongere geboortecohorten aanmerkelijk minder vaak naar de kerk gaan dan oudere geboortecohorten. Ouderen zijn oververtegenwoordigd onder de kerkgangers, hetgeen de verwachting rechtvaardigt dat het percentage kerkgangers in de nabije toekomst nog verder en wellicht nog veel sterker zal dalen.

Het zijn dus zware tijden voor de kerken in de meeste westerse landen. Maar geldt dat voor alle kerken of zijn er ook uitzonderingen? Wegens gebrek aan beschikbare gegevens is deze vraag niet voor alle westerse landen in dezelfde mate te beantwoorden. Ik beperk me daarom tot een korte blik op de Verenigde Staten en Nederland. De dalende trend in kerkbezoek treft zeker niet alle Amerikaanse religieuze gemeenschappen in gelijke mate, maar treft vooral liberale protestantse en katholieke gemeenschappen.<sup>1</sup> Zwarte protestantse en evangelische gemeenschappen kenden daarentegen een stabiel aantal regelmatige kerkgangers dan wel een lichte stijging van het aantal regelmatige kerkgangers tussen 1973 en 2008. Een ontwikkeling die volgens Putnam en Campbell (2010, 105-106) wijst op een zekere polarisatie binnen de Amerikaanse samenleving, waarbij men zich ofwel verbonden voelt met een meer conservatieve geloofsgemeenschap ofwel met geen enkele geloofsgemeenschap.

Een soortgelijke ontwikkeling lijkt zich ook in Nederland voor te doen. Precieze gegevens omtrent de ontwikkelingen in kerkgang per denominatie zijn voor Nederland helaas niet voorhanden, maar er bestaan wel meer gede-

tailleerde gegevens omtrent ontwikkelingen in kerklidmaatschap tussen 1970 en 2006 (De Hart 2011, 43-45). Deze gegevens laten zien dat met name de grote traditionele kerkgenootschappen als de katholieke kerk en de PKN als ook de meer vrijzinnige kerken fors ledenverlies hebben geleden met respectievelijk 16, 51 en 66 procent minder leden. Maar er zijn ook groeiers. Zo is in Nederland in dezelfde periode het ledenaantal van orthodox-gereformeerde kerken, bevindelijk gereformeerde kerken en evangelische en pinksterkerken juist toegenomen met respectievelijk 29, 91 en 138 procent (zie ook Sengers 2006, 20-21). Vanwege de in relatief opzicht nog steeds zeer kleine omvang van deze meer orthodoxe kerkgenootschappen alsmede vanwege het feit dat deze ledenwinst vooral voortkomt uit toetreders vanuit andere kerkgenootschappen ('circulation of saints'), mogen dergelijke forse groeicijfers niet gezien worden als een trendbreuk in het proces van ontkerkelijking. Maar deze relativerende opmerkingen laten onverlet, dat er ook in Nederland christelijke gemeenschappen zijn die tegen de trend in groeien en die er kennelijk beter in slagen om gelovigen aan zich te binden. Zo lijkt het er op, dat er in Nederland sprake is van een zelfde soort polarisatie als Putnam en Campbell menen waar te nemen binnen de Amerikaanse samenleving. Niet alleen zitten enkele kleinere, orthodoxe kerkgenootschappen in de lift qua ledenaantal, maar ook blijkt dat jongere generaties kerkleden meer orthodox zijn dan oudere generaties (Becker & De Hart 2006, 66-67). Een beeld dat ook werd bevestigd door mijn eigen onderzoek naar de samenhang tussen orthodoxie en kerkelijkheid onder veertigjarige Nederlanders; de meest kerkbetrokken, veertigjarige Nederlanders blijken ook veruit de meest orthodoxe gelovigen te zijn, terwijl randkerkelijke Nederlanders traditionele, christelijke geloofsvoorstellingen in veel mindere mate onderschrijven (Vermeer & Janssen 2011, 69). Kortom, ook in Nederland lijkt zich op kerkelijk gebied een tweedeling, of wellicht zelfs een polarisatie, voor te doen. Nederlanders hebben ofwel geen kerkelijke binding meer en onderschrijven ook niet langer traditionele geloofsvoorstellingen of zij zijn actief kerklid met een traditioneel, orthodoxe geloofsovertuiging. Dit lijken de twee dominante, kerkelijke posities in Nederland te worden, waarbij een kerkelijk vrijzinnige middenpositie langzaam lijkt te verdampen.<sup>2</sup>

In de godsdienstsociologische literatuur wordt doorgaans grote nadruk gelegd op het verschil in kerkelijke betrokkenheid tussen de Verenigde Staten en Europa (zie bijvoorbeeld Davie 2002; Stark 1999). Amerikanen zijn meer kerkelijk betrokken dan de gemiddelde Europeaan of Nederlander. Dit laatste is zonder meer waar. Maar als de recente bevindingen van Putnam en Campbell correct zijn, dan gaat achter dit numerieke verschil ook een struc-

turele overeenkomst schuil. Namelijk, zowel in de Verenigde Staten als in Nederland zijn het toch vooral de meer orthodoxe geloofsgemeenschappen die er het beste in slagen om seculariserende invloeden buiten de deur te houden, terwijl vrijzinnige en *mainline* gemeenschappen veel vatbaarder zijn voor secularisatie. Teneinde dit verschil te kunnen verklaren, ga ik hieronder eerst nader in op de relatie tussen modernisering en secularisering.

## Modernisering en secularisering

Secularisatie staat voor het verlies van autoriteit van religie en volgens Dobbelaere (2002) heeft dit verlies van autoriteit betrekking op drie onderscheiden niveaus: het macroniveau van de samenleving, het mesoniveau van de instituties en het microniveau van het individu. Secularisering op het macroniveau van de samenleving wordt ook wel aangeduid als structurele of functionele differentiëring. Dit betreft een langdurige historische ontwikkeling, waarbij verschillende maatschappelijke functies, zoals gezondheidszorg, onderwijs, rechtspraak, politiek, economie, kunst et cetera, niet meer vanuit een overkoepelend, religieus waardestelsel worden aangestuurd en gesanctioneerd, maar verzelfstandigen tot eigenstandige instituties en daarbij ook een eigen inherente logica en rationaliteit ontwikkelen. Zo verschuift bijvoorbeeld de verantwoordelijkheid voor het onderwijs van de kerk naar de staat en worden opvoedingsdoelen uiteindelijk niet meer religieus maar wetenschappelijk gefundeerd door een onafhankelijke pedagogische wetenschap.

Op het mesoniveau heeft secularisering betrekking op een ontwikkeling, waarbij maatschappelijke instituties hun van oudsher religieuze grondslag verliezen. Zo kent Nederland anno 2013, om maar even bij het voorbeeld van het onderwijs te blijven, weliswaar nog zeer veel scholen met een religieuze grondslag, maar is de invloed van deze grondslag op een herkenbare, religieuze identiteit vaak ver te zoeken. Een proces dat ook waarneembaar is binnen zorginstellingen, maar bijvoorbeeld ook binnen vakbonden, de media (kranten, omroepen) of zelfs politieke partijen. Bruce (2002, 140-150) omschrijft dit proces als 'regression to the mean', waarbij kerken en organisaties op religieuze grondslag zich richten op het gemiddelde waardepatroon in de samenleving en zo hun specifieke religieuze claims afzwakken.

Secularisering op het microniveau verwijst tenslotte naar ontwikkelingen betreffende de persoonlijke religiositeit van het individu. Belangrijke indicatoren voor secularisering op het microniveau zijn dalend kerklidmaatschap, dalende kerkgang en het minder onderschrijven van traditionele geloofs-

voorstellingen. Zodoende zijn de in de vorige paragraaf geschetste kerkelijke ontwikkelingen in Europa en de Verenigde Staten deels uitdrukking van een voortgaand proces van secularisering op het microniveau.

Maar wat veroorzaakt nu deze ontwikkeling? Waarom lopen in veel westerse landen de (meeste) kerken leeg? Volgens Dobbelaere bestaat er weliswaar een bepaalde ongelijktijdigheid tussen secularisering op voornoemde drie niveaus, maar uiteindelijk is secularisering op het meso- en microniveau het gevolg van secularisering op het macroniveau.<sup>3</sup> Hier ligt ook het verband tussen modernisering en secularisering. Modernisering verwijst naar wat ik hierboven structurele of functionele differentiëring heb genoemd; het ontstaan van eigenstandige, maatschappelijke instituties als gevolg van technologische en economische ontwikkelingen. En dit proces heeft verstrekkende gevolgen voor religie. Dit wordt treffend beschreven door Weber in zijn *Protestantische Ethiek*, waarin hij niet alleen laat zien hoe religie aanvankelijk nog een oriënterende functie heeft voor het economisch handelen, maar ook hoe deze handelingsoriëntatie langzaam overbodig wordt. Vanaf de zestiende eeuw verandert het economische systeem in verschillende Europese landen. Een traditionele productiewijze, waarbij voornamelijk voor het eigen gebruik wordt geproduceerd, maakt langzaam plaats voor een moderne, kapitalistische productiewijze, waarbij het gaat om massaproductie voor de markt. De eerste ondernemers en handelaren hebben aanvankelijk nog behoefte aan een religieuze legitimatie voor hun streven naar winstmaximalisatie en ze vinden die, volgens Webers beroemde these, in de protestantse ethiek. Maar zodra op deze wijze een kapitalistische productiewijze tot ontwikkeling is gekomen, regeren meer en meer de spelregels van de markt en wordt een religieuze legitimatie overbodig waardoor de economie als het ware verzelfstandigt en seculariseert.<sup>4</sup> Dit proces treft vervolgens ook andere maatschappelijke sectoren. Zo leidt economische ontwikkeling niet alleen tot industrialisering en verdere technologische ontwikkeling, maar het doorbreekt ook traditionele samenlevingsverbanden doordat mensen met uiteenlopende culturele en religieuze achtergronden op zoek naar werk massaal naar de steden trekken. Dergelijke demografische verschuivingen als gevolg van economische ontwikkelingen leiden uiteindelijk ook tot de opkomst van de moderne, nationale staat die in religieus opzicht qua bevolkingssamenstelling steeds meer divers wordt en in de uitvoering van haar bestuurlijke taken steeds neutraler. Zo wordt de moderne staat een seculiere staat (Bruce 2011, 24-56).

De kern van de zaak is nu dat deze grote historische ontwikkelingen op het macroniveau van de samenleving, die we kunnen samenvatten onder het kopje modernisering, uiteindelijk hebben geleid tot sociaal functieverlies

van religie. Dat wil zeggen, in een moderne samenleving is religie voor het functioneren van de economie, de staat, de politiek et cetera niet meer nodig. Daarmee verdwijnt religie niet noodzakelijk, maar voor het maatschappelijk functioneren van het individu maakt het niet langer uit of het individu religieus is of niet. Er is geen maatschappelijk druk of verwachting meer om religieus te zijn. Religie heeft haar 'objective taken-for-grantedness' verloren, aldus Bruce (2011, 34), en is een privézaak en keuze geworden. Dit heeft voor religie en religieuze gemeenschappen grote gevolgen. Immers, net zoals culturele systemen en waardepatronen zijn ook geloofssystemen sociaal geconstrueerd en voor hun voortbestaan afhankelijk van de mate waarin deze systemen een zekere sociale plausibiliteit hebben (Berger & Luckmann 1971). Met andere woorden, zolang kerkgang sociaal verwacht of ondersteund wordt, zullen mensen naar de kerk blijven gaan. Maar zodra deze sociale verwachting en ondersteuning wegvalt, worden mensen meer en meer religieus onverschillig waarna het nog maar een kleine stap is om de kerkgang te staken en de kerk uiteindelijk te verlaten.<sup>5</sup>

Modernisering en secularisering hangen zodoende nauw met elkaar samen. In een moderne samenleving vervult religie geen sociale functie meer, waardoor religieus-kerkelijke betrokkenheid langzaam verandert van een sociale verplichting tot een individuele keuze. Dit maakt mensen religieus indifferent, waarna zij geleidelijk afscheid nemen van de kerk. Maar waarom treft deze ontwikkeling bepaalde geloofsgemeenschappen harder dan andere gemeenschappen? Zoals ik hieronder zal laten zien, heeft dit vooral te maken met het type organisatie van de betreffende religieuze gemeenschap en de daaruit voortkomende houding ten opzichte van enkele dominante waarden in de samenleving.

## **Sterke en zwakke religieuze gemeenschappen**

Zoals we hierboven hebben gezien, lukt het vooral de meer orthodoxe gemeenschappen beter om leden blijvend aan zich te binden en de seculariserende invloed van de moderne samenleving buiten de deur te houden. De vraag waarom dit zo is, beantwoordt Bruce (2003) ondermeer met behulp van organisatiesociologische overwegingen. Zo wil hij aantonen, dat het uiteindelijk van het type religieuze organisatie afhangt of geloofsgemeenschappen meer dan wel minder vatbaar zijn voor secularisatie.

Veel gebruikt is de volgende op het werk van Weber en Troeltsch gebaseerde typologie van religieuze organisaties: kerk, denominatie, sekte en cult.<sup>6</sup>

En van deze organisaties zijn de kerk en de sekte dan minder vatbaar voor secularisatie en de denominatie en de cult juist meer, volgens Bruce, omdat de denominatie en de cult een zogenaamde 'milde' vorm van religie vertegenwoordigen tegenover de 'strikte' religie van de kerk en de sekte. Deze tegenstelling tussen milde en strikte religie is in de jaren zeventig van de vorige eeuw geïntroduceerd door Kelley (1972). Volgens Kelley wordt een milde religie (lenient religion) gekenmerkt door 'relativisme', dat is het afzwakken van het eigen monopolie op absolute waarheid, 'diversiteit', het ruimte geven aan individuele verschillen binnen de eigen gemeenschap, en 'dialogoog', dat is het in gesprek willen gaan met andersdenkenden op basis van gelijkheid en wederzijdse erkenning. Daarentegen wordt een strikte religie (strict religion) gekenmerkt door 'absolutisme', dat is het overtuigd zijn van de waarheid van het eigen geloof en van de onjuistheid van het geloof van anderen, 'conformiteit', dat is het eisen van eenheid binnen de eigen gemeenschap en het intolerant zijn ten aanzien van deviant gedrag, en 'fanatisme', dat is het op fanatieke wijze uitdragen van het eigen geloof soms zelfs tegen sociale conventies of het eigen persoonlijk belang in.

Een strikte vorm van religie leidt vervolgens ook tot een sterke, hechte gemeenschap. De nadruk op de unieke toegang tot de waarheid versterkt de identiteit van de gemeenschap, waardoor disciplineren van de leden mogelijk wordt en de sociale cohesie wordt versterkt. Op dezelfde wijze versterken de nadruk op eenheid en het afwijzen van afwijkend gedrag het commitment van de individuele leden, die zo een hechte groep van gelijkgestemden vormen. En tenslotte heeft de roep om het eigen geloof fanatiek uit te dragen ook positieve effecten op de rekrutering van nieuwe leden. Zo maken leden van sterke religieuze gemeenschappen bijvoorbeeld veel meer werk van de religieuze socialisatie van hun kinderen (Bruce 2003, 58). Sterke religieuze gemeenschappen zijn zodoende minder vatbaar voor secularisatie, omdat het veel hechtere gemeenschappen zijn waarbinnen niet alleen sprake is van een sterkere sociale controle die geloofsafval sowieso moeilijker maakt, maar dergelijke gemeenschappen bieden ook een sociale plausibiliteitsstructuur die de evidentie van de gedeelde geloofsovertuigingen ondersteunt.

De gedachte dat sterkere op een strikte religie gebaseerde gemeenschappen minder vatbaar zijn voor secularisatie en er beter in slagen hun leden te behouden, is voor Nederland ondermeer bevestigd in het onderzoek naar kerkbetrokkenheid en kerkverlating van Schepens (1991). Op basis van het voornoemde werk van Kelley verwachtte hij dat de kerkverlating onder meer liberale geloofsgroepen als katholieken en hervormden groter zou zijn dan onder de meer orthodoxe gereformeerden. Het verwachte verschil tussen



hervormden en gereformeerden werd inderdaad gevonden, maar het verschil tussen katholieken en gereformeerden aanvankelijk niet. Pas nadat Schepens hier controleerde voor regio werd het verwachte verschil daadwerkelijk gevonden. Eind jaren tachtig, de periode waarover Schepens rapporteert, had de katholieke kerk in Noord-Brabant en Limburg nog de trekken van een brede volkskerk. De overgrote meerderheid van de bevolking in deze provincies was katholiek, waardoor het lidmaatschap van de katholieke kerk een grote sociale plausibiliteit had en kerkverlating werd tegengegaan. Elders in Nederland ontbrak echter een dergelijke katholieke plausibiliteitstructuur en slaagde de katholieke kerk, die vanaf de jaren zestig steeds milder was geworden en steeds minder van haar leden was gaan eisen (Sengers 2003, 137-162), er veel minder in om haar leden te behouden.

Sterkere op een strikte religie gebaseerde gemeenschappen zoals de kerk en de sekte kunnen dus het verschil maken. Echter, in het Westen komt de 'sterke' kerk, in de sociologische zin van een brede alomvattende volkskerk, niet tot nauwelijks meer voor. Volkskerkelijke organisaties die dicht tegen de wereldlijke macht aanschuren, die een soort religieus monopolie hebben en waar een overgroot deel van de bevolking door geboorte automatisch toe behoort<sup>7</sup>, zijn grotendeels verleden tijd. Tegenwoordig zijn kerken in het Westen, en ook de katholieke kerk in Noord-Brabant en Limburg, merendeels denominaties en daarmee zwakke gemeenschappen. Dat wil zeggen, gemeenschappen die leven vanuit het besef dat zij zelf slechts één religieuze gemeenschap naast andere vormen en die zo de feitelijk bestaande religieuze pluraliteit als het ware automatisch erkennen.<sup>8</sup> Zodoende blijft binnen een moderne plurale samenleving enkel de sekte over als type organisatie waarbinnen een sterke op een strikte religie gebaseerde gemeenschap vorm kan krijgen. Dat wil zeggen, een hechte groep van gelovigen die claimt een exclusieve toegang tot de waarheid te hebben, die orthodoxie hoog in het vaandel heeft, die de exclusiviteit van het lidmaatschap van de groep benadrukt en die vijandig dan wel afkeurend staat tegenover de heersende waarden en normen in de samenleving.<sup>9</sup>

Kortom, willen geloofsgemeenschappen in een moderne, gesecculariseerde samenleving nog enigermate levensvatbaar zijn, dan moeten het hechte op een strikte religie gebaseerde gemeenschappen worden. Dit kan betekenen dat geloofsgemeenschappen daadwerkelijk de vorm van een sekte aannemen, zoals Wallis (1975) met betrekking tot de ontwikkeling van Scientology heeft laten zien, of dat geloofsgemeenschappen strikter worden door meer sekte-achtig te worden. En dit laatste is nu wat naar mijn mening in het Westen gebeurt. Zodoende kan de kerkelijke polarisatie die ik hier-

boven heb beschreven, gezien worden als een vorm van sektarisering. Niet dat er in het Westen steeds meer sekten ontstaan, maar de bestaande religieuze gemeenschappen lijken het proces van secularisering alleen het hoofd te kunnen bieden door vooral de eigen religieuze autoriteit te benadrukken, een sterk commitment van gelovigen te verlangen en door zich openlijk af te zetten tegen liberale en vrijzinnige waarden die in de samenleving gemeengoed zijn geworden. Een ontwikkeling die Hervieu-Léger treffend omschrijft als “(...) the acclimatization of sect-type features (personal commitment, emotional intensity, egalitarianism, closed community and so on) within church-type systems” (Hervieu-Léger 2000, 166). Naar mijn idee is het deze ontwikkeling die het relatieve ‘succes’ van allerhande orthodoxe en evangelische gemeenschappen in Nederland en de Verenigde Staten verklaart en die ook verklaart waarom binnen verschillende *mainline* denominaties, zoals bijvoorbeeld binnen de katholieke kerk in Nederland (Hak 2006) of de methodisten in de Verenigde Staten (Finke & Stark 2001), een orthodoxe heroriëntatie te bespeuren valt.

## Vrijzinnigheid en institutionalisering

Uit het hierboven beschreven proces van sektarisering en de daarbij behorende karakterisering van sterke religieuze gemeenschappen, volgt nu ook dat de levensvatbaarheid van religieuze gemeenschappen mede afhangt van de mate waarin heersende liberale en vrijzinnige waarden worden afgewezen. Maar waarom is vrijzinnigheid nu zo’n bedreiging voor de levensvatbaarheid van geloofsgemeenschappen?

Volgens Ter Borg (2010, 125-131) is vrijzinnigheid een belangrijk en dominant waardecomplex in de westerse samenleving met zelfs christelijke wortels. Belangrijke kernwaarden van de westerse vrijzinnige traditie zijn volgens hem ondermeer: individualisme, universalisme, gelijkheid, vrijheid, solidariteit en tolerantie. Kernwaarden die, zoals gezegd, grotendeels voortkomen uit de christelijke traditie. Binnen de christelijke traditie staat het kwalitatieve onderscheid tussen God en mens centraal en krijgt de verhouding tussen God en mens gestalte in de dialectiek tussen zonde en verlossing. Met andere woorden, binnen het christendom wordt verlossing nagestreefd door juist te handelen in overeenstemming met Gods wil, waardoor de verhouding tussen God en mens een ethisch karakter krijgt. Zo wordt de mens uiteindelijk gezien als een individu dat zelf verantwoording aflegt tegenover God, een individu dat gelijk is aan andere individuen, dat deelt in dezelfde rechten en

plichten, dat in vrijheid verantwoordelijk is voor de eigen daden, dat solidair is met andere mensen en dat de fundamentele vrijheid van anderen ook toereert. Deze waarden vormen de kernwaarden van de westerse cultuur "(...) waarachter de westerling niet wil terugvallen," aldus Ter Borg (2010, 125). Of Ter Borg hier in alle opzichten gelijk heeft, valt uiteraard te bezien, maar voor wat Nederland betreft, zijn er wel aanwijzingen dat deze waarden onder de bevolking inderdaad breed worden gedragen. Zo toont onderzoek bijvoorbeeld aan, dat autonomie en zelfbepaling gedurende de twintigste eeuw steeds belangrijkere waarden zijn geworden in de Nederlandse samenleving (Felling et al. 2000).

Echter, het probleem is dat vrijzinnigheid en institutionalisering elkaar slecht verdragen. Dit is feitelijk al vanaf de Reformatie duidelijk geworden. Niet dat de hervormers vrijzinnig waren, maar het ingebakken individualisme van het *sola fide* en het universele priesterschap heeft binnen de protestantse kerken geleid tot talloze afscheidingen en de kerkelijke structuren steeds weer verzwakt; een verschijnsel waarvan de hiërarchisch gestructureerde en centralistisch geleide katholieke kerk pas veel later, in de tweede helft van de twintigste eeuw, last kreeg. Treffend is in dit verband het volgende citaat van Martin: "The logic of Protestantism is clearly in favour of the voluntary principle, to a degree that eventually makes it sociologically unrealistic. It confirms personal choice or, in its original form, God's choice of the person" (Martin 1978, 9). Er is dus een zekere mate van dwang en drang nodig om ervoor te zorgen dat mensen betrokken blijven bij een religieuze gemeenschap, de autoriteit van een traditie aanvaarden en deze traditie ook over willen dragen op hun kinderen. Maar juist die dwang en drang kunnen vrijzinnige gemeenschappen niet bieden en daarom blijken deze gemeenschappen uiteindelijk niet levensvatbaar in een moderne samenleving.<sup>10</sup> Dit maakt dat de huidige situatie van veel *mainline* en vrijzinnige geloofsgemeenschappen paradoxaal is. Immers, juist het in gesprek willen gaan met de moderniteit lijkt de vitaliteit van deze gemeenschappen te ondergraven.

Deze paradoxale situatie wordt treffend, maar wellicht ook onbedoeld, beschreven door de katholieke theoloog Schillebeeckx in een bundeling van essays uit 1968 getiteld *God the Future of Man*. In deze essays gaat Schillebeeckx in op het proces van secularisatie dat in de jaren zestig zowel in Europa als in de Verenigde Staten voor het eerst goed zichtbaar op gang was gekomen. Een van de oorzaken van dit proces ligt volgens hem in het gebrek aan wat hij 'living orthodoxy' noemt (Schillebeeckx 1968, 21). De mens is een historisch wezen en staat daarom steeds voor de hermeneutische opgave om na te gaan wat de betekenis is van Schrift en traditie, ook voor de huidige tijd. Een opgave

die juist in de tweede helft van de twintigste eeuw steeds dringender wordt, omdat er dan een definitief einde komt aan de volkskerkelijke structuur van de katholieke kerk. Dit besef leeft ook binnen de kerkelijke hiërarchie en resulteert tijdens Vaticanum II tot een geheel nieuw zelfverstaan, waarbij de kerk in dialoog treedt met de wereld. Zo wordt bijvoorbeeld erkend dat de mens ook buiten de kerk verlossing ten deel kan vallen, dat andere religies authentieke openbaringen van God kunnen zijn en wordt het onderscheid tussen clerus en leek afgezwakt (Schillebeeckx 1968, 119-122). Dit nieuwe zelfverstaan geeft ruimte aan 'living orthodoxy', omdat zo erkend wordt dat iedere tijd weer nieuwe en eigen vragen stelt aan Schrift en traditie. De relevantie van het geloofsgoed laat zich niet formuleren in onveranderlijke dogma's, maar vraagt om een ontwikkeling *in* dogma. Maar hoe waar dit theologisch ook moge zijn, de sociologische vraag is hoe 'living orthodoxy' te institutionaliseren valt.

Zo'n tien jaar eerder was deze vraag ook al van protestantse zijde gesteld door de socioloog Schelsky (1957). Volgens Schelsky verlangt het leven in een moderne samenleving een heel andere manier van geloven, een andere 'Glaubensform'. Het onbereflecteerd aannemen van religieuze waarheden is voor de moderne mens immers niet meer mogelijk, aldus Schelsky. Deze oude 'Glaubensform' dient daarom plaats te maken voor een omgang met het christelijk geloof, waarbij de permanente persoonlijke doorwerking van geloofsinhouden centraal staat. Deze permanente persoonlijke doorwerking noemt Schelsky dan 'Dauerreflektion'. Maar is een dergelijke persoonlijke reflectie op het geloof wel te verankeren in een religieuze institutie? Schelsky concludeerde uiteindelijk van wel en hield een pleidooi voor het invoeren van het 'gesprek' binnen de kerken als een hermeneutische wijze van communiceren naast de meer op verkondiging gerichte wijzen van communiceren als liturgie en preek. Nu meer dan vijftig jaar later weten we dat het (deels) hantieren van dit 'Gesprächs-prinzip' de kerken niet veel geholpen heeft. Door deze verschuiving van verkondiging naar gesprek, die in de jaren zestig zichtbaar werd in verschillende *mainline* kerken in zowel West-Europa als de Verenigde Staten, werden veel religieuze gemeenschappen uiteindelijk zwakke gemeenschappen gebaseerd op een milde religie. En juist deze gemeenschappen wisten hun leden steeds moeilijker vast te houden, hetgeen waarschijnlijk ook de reden is dat de generatie die opgroeide in de jaren zestig de eerste generatie wordt die massaal ontkerkelijkt (Becker & De Hart 2006, 43).

Een vrijzinnige omgang met een geloofstraditie waarbij de nadruk op dogma plaatsmaakt voor de persoonlijke toe-eigening van het geloof leidt uiteindelijk tot een zwakke gemeenschap. Een dergelijke gemeenschap ontbeert immers een het individu overstijgende autoritaire gezagsbron, een

leergezag, waarmee binding en gehoorzaamheid aan de gemeenschap kan worden afgedwongen (Bruce 2002, 76-79). Vrijzinnigheid staat institutionalisering zo in de weg. Daarentegen zijn gemeenschappen die de uniciteit en absolute waarheid van de eigen geloofstraditie benadrukken, en zo een niet-vrijzinnige, strikte religie vertegenwoordigen, sterke gemeenschappen. Dergelijke sterke gemeenschappen nemen tot op zekere hoogte afstand van de moderne samenleving en zijn daarmee, in weerwil van wat *common sense* lijkt te suggereren, wellicht ook de meest levensvatbare gemeenschappen.

## De christelijke geloofsgemeenschap van de toekomst

In het voorafgaande heb ik gezocht naar een antwoord op de volgende vraag: *Wat zijn de kenmerken van vitale, levensvatbare christelijke geloofsgemeenschappen in een moderne samenleving?* Een vraag die ik nu als volgt wil beantwoorden: in een moderne samenleving zullen vitale christelijke geloofsgemeenschappen zich op den duur ontwikkelen tot hechte op een strikte religie gebaseerde gemeenschappen. Aldus zal de christelijke gemeenschap van de toekomst, de moderne kerk, een sekte-achtige gemeenschap zijn. Wat betekent dat concreet?

Laat ik met het oog op deze laatste vraag eerst de klassieke definitie van sekten van Troeltsch in herinnering roepen. Troeltsch omschreef sekten als volgt: “Die Sekten sind dem gegenüber (tegenover de kerk PV) verhältnismäßig kleine Gruppen, erstreben eine persönlich-innerliche Durchbildung und eine persönlich-unmittelbare Verknüpfung der Glieder ihres Kreises, sind eben damit von Hause aus auf kleinere Gruppenbildung und auf den Verzicht der Weltgewinnung angewiesen; sie verhalten sich gegen Welt, Staat, Gesellschaft indifferent, dulndend oder feindlich, da sie ja nicht diese bewältigen und sich eingliedern, sondern vermeiden und neben sich stehen lassen oder etwa durch ihre eigene Gesellschaft ersetzen wollen” (Troeltsch 1912, 362). Nu wil ik niet beweren dat vitale geloofsgemeenschappen in de toekomst alle kenmerken zullen vertonen die Troeltsch hier noemt, maar zijn definitie verwijst wel naar enkele kenmerken die in meerdere of mindere mate herkenbaar zijn in hedendaagse geloofsgemeenschappen in Nederland en de Verenigde Staten die er (vooralsnog) in slagen om secularisatie buiten de deur te houden.

Wellicht het allerbelangrijkste is de vorming van een *hechte gemeenschap*. Dit zien we in Nederland bijvoorbeeld terug bij de Gereformeerde Gemeenten in Nederland en bij de Gereformeerde Gemeenten. Twee kerkgenootschappen die tegen de stroom in een groei van het aantal leden kennen (De Hart

2011, 44). Geografische concentratie zorgt hier voor een sterke sociale controle en religieuze plausibiliteitsstructuur, hetgeen resulteert in een hoger geboortecijfer en een grotere nadruk op de religieuze socialisatie van de eigen kinderen. Hechte gemeenschapsvorming is ook een centraal kenmerk van een religieuze gemeenschap als de Jehovah's Getuigen, die in de Verenigde Staten nog steeds sterk groeit en in Nederland al jaren een stabiel aantal van ongeveer 30.000 zeer actieve leden kent.<sup>11</sup> Hier is het echter niet zozeer de geografische concentratie die leden met elkaar verbindt en wat zorgt voor een sterke gemeenschap, maar vooral het volgen van enkele zeer specifieke leef- en gedragsregels. Dit laatste maakt goedkoop 'meeliften' onmogelijk en zorgt ervoor dat actieve leden ook actief betrokken blijven (Stark & Iannaccone 1997). Dit laatste lijkt eveneens te gelden voor evangelische en pinksterkerken. Ook deze gemeenschappen, die in zowel Nederland als de Verenigde Staten groeien, kennen een hechte sociale structuur die in stand wordt gehouden door een systeem van expliciete leef- en gedragsregels (Boersema 2005). Tenslotte is hechte gemeenschapsvorming ook een centraal kenmerk van het groeiend aantal megakerken in Nederland en de Verenigde Staten. Deze megakerken, zoals Saddleback Church en Willow Creek in de Verenigde Staten en de Vrije Baptistengemeente Bethel en Doorbrekers in Nederland, zijn de afgelopen jaren stormachtig gegroeid. Maar ondanks hun grootte en laagdrempeligheid, iedereen kan gewoon deelnemen, trachten ook deze megakerken de gemeenschapsvorming te stimuleren door mensen aan te moedigen om te participeren in de vele kleinschalige groepsactiviteiten die naast de wekelijkse, massale vieringen georganiseerd worden (Roberts & Yamane 2012, 209-211). Zodoende heeft het aangaan van hechte sociale relaties en gemeenschapsvorming ook binnen megakerken veel aandacht. En daar komt nog bij, dat naarmate leden op deze wijze meer betrokken raken bij dergelijke megakerken er meer eisen in termen van een strikte religie aan hen worden gesteld (Thumma & Travis 2007, 100-111).

Een ander kenmerk van sekten dat reeds door Troeltsch werd genoemd en dat, zoals we hebben gezien, ook van toepassing is op hedendaagse vitale geloofsgemeenschappen, is het deels afwijzen van gangbare vrijzinnige en seculiere waarden of het zich *positioneren tegenover de samenleving*. Binnen de Gereformeerde Gemeenten en de Gereformeerde Gemeenten in Nederland blijkt dit bijvoorbeeld uit specifieke opvattingen omtrent de rolverdeling tussen mannen en vrouwen en het afwijzen van vrouwen in het politieke ambt. Opvattingen die ook binnen evangelische en pinksterkerken gemeengoed zijn. Ook Jehovah's Getuigen plaatsen zich zeer expliciet tegenover de samenleving door allerlei gangbare praktijken als roken, het ondergaan van

bloedtransfusies, het vieren van verjaardagen en kerstmis, stemmen, het vervullen van een politiek ambt of het dienen in het leger categorisch af te wijzen (Stark & Iannaccone 1997, 136). Bij de sterk groeiende megakerken ligt dit alles genuanceerder. Door veelvuldig gebruik te maken van nieuwe media, technologie en moderne muziek tijdens vieringen, waarbij zelfs traditionele christelijke symbolen naar de achtergrond verdwijnen, ogen deze kerken zeer modern en eigentijds en lijken ze sterk aan te sluiten bij de huidige cultuur van infotainment en consumentisme (Roberts & Yamane 2012, 206-208). Maar dit alles gaat dan wel gepaard met een sterke nadruk op de absolute autoriteit van de bijbel en de uniciteit van Jezus Christus, waarmee moderne waarden als relativisme, dialoog en tolerantie voor andere religies worden afgewezen. Ellingson (2010, 262-263) spreekt in dit verband daarom van 'selective sectarianism' om de houding van megakerken ten opzichte van de samenleving te karakteriseren.

Tenslotte is ook de nadruk op een *persoonlijke en innerlijke beleving van het geloof* een kenmerk van veel hedendaagse, vitale geloofsgemeenschappen. Ook dit kenmerk, dat eveneens door Troeltsch werd genoemd als een belangrijk kenmerk van sekten, zien we vandaag de dag weer terug binnen bevindelijk gereformeerde gemeenschappen, zoals de eerder genoemde Gereformeerde Gemeenten en de Gereformeerde Gemeenten in Nederland, allerlei evangelische en pinksterkerken en ook weer binnen de populaire megakerken. Dit betekent echter niet dat een persoonlijke en innerlijke beleving binnen al deze gemeenschappen hetzelfde betekent. Binnen megakerken en evangelische en pinksterkerken gaat het vooral om het persoonlijk accepteren van Jezus Christus als verlosser. Een wilsbesluit dat vervolgens ervaren wordt als een persoonlijke bekering (Hak 2006). Binnen de bevindelijke traditie daarentegen is verlossing principieel niet afhankelijk van een menselijk wilsbesluit om Jezus Christus te accepteren. Dat neemt echter niet weg dat de individuele gelovige nog steeds gericht is op het komen tot een persoonlijk besef van de eigen schuld en zondigheid. Zodoende blijft staan, dat binnen al deze geloofsgemeenschappen een veel grotere nadruk ligt op de persoonlijke beleving van het geloof dan binnen de veel meer intellectueel georiënteerde *mainline* en vrijzinnige gemeenschappen (Ellingson 2007, 113).

Kortom, de vitale sekte-achtige geloofsgemeenschap van de toekomst is gericht op het vormen van een hechte gemeenschap, houdt relativisme en vrijzinnigheid buiten de deur door het hanteren van een conservatieve theologie met een absolute nadruk op de autoriteit van de bijbel en het unieke karakter van het verlossende werk van Jezus Christus en benadrukt sterk de persoonlijke beleving van het geloof.

## Besluit

Mede naar aanleiding van de commentaren in de media op het aantreden van paus Franciscus, heb ik in deze bijdrage kritisch willen reflecteren op een centrale vooronderstelling achter veel van deze commentaren. De vooronderstelling namelijk, dat in veel Westerse landen de kerken de boot missen omdat ze onvoldoende in gesprek gaan met de moderniteit. Maar zoals ik hierboven heb willen laten zien, lijkt het omgekeerde het geval. Geloofsgemeenschappen die sekte-achtige trekken vertonen en zich bijgevolg deels tegenover de moderne samenleving positioneren, blijken immers minder gevoelig voor seculariserende invloeden te zijn dan vrijzinnige gemeenschappen die het gesprek met de moderniteit daadwerkelijk aangaan. Dit kan worden verklaard door het feit dat in een moderne samenleving religie geen sociale functie meer vervult, waardoor betrokkenheid bij een geloofsgemeenschap uiteindelijk is verworden van een sociale verplichting tot een individuele keuze. In een moderne samenleving bestaat zodoende geen algemene religieuze plausibiliteitstructuur meer. Geloofsgemeenschappen zullen daarom zelf een soort van subculturele plausibiliteitstructuur moeten creëren ter ondersteuning van het geloof van hun individuele leden en om deze leden te binden aan het collectief. En dit laatste kunnen geloofsgemeenschappen die op een zekere afstand van de moderne samenleving staan beter dan *mainline* en vrijzinnige gemeenschappen. Vandaar dat meer sekte-achtige geloofsgemeenschappen, naar mijn idee, de grootste kans hebben om te overleven in een moderne samenleving. Bij deze algemene conclusie wil ik tenslotte nog drie kanttekeningen maken.

Ten eerste, met mijn beschrijving van dergelijke sekte-achtige geloofsgemeenschappen heb ik geen pleidooi willen houden voor sektarisering of voor een strikte religie. De vraag of sekte-achtige, strikte geloofsgemeenschappen ook gewenste geloofsgemeenschappen zijn is van theologische aard en valt buiten het bestek van deze bijdrage. Op basis van de huidige ontwikkelingen met betrekking tot de christelijke, institutionele religie in Nederland en daarbuiten, heb ik me enkel de sociologische vraag gesteld tot wat voor soort geloofsgemeenschap deze ontwikkelingen uiteindelijk zullen leiden. En mijn conclusie is dan, dat dit een sterke, sekte-achtige gemeenschap zal zijn gebaseerd op een strikte religie. Maar vooralsnog is dit dus een toekomstperspectief. Zo vertoont bijvoorbeeld de katholieke kerk in Nederland nog lang niet alle kenmerken van een sekte-achtige, sterke geloofsgemeenschap gebaseerd op een strikte religie. De katholieke kerk is intern nog zeer divers van samenstelling en herbergt zowel orthodoxe als vrijzinnige gelovigen en



zelfs voorgangers. Maar tegelijkertijd is de katholieke kerk zich al vanaf de jaren zeventig aan het 'reformerende', zoals Hak (2006) dat noemt, en neemt de tegenstelling tussen orthodoxen en vrijzinnigen toe. En aangezien oudere generaties kerkleden vrijzinniger zijn dan jongere generaties (Becker & De Hart 2006, 66-67, 77), is het simpelweg een kwestie van tijd voordat orthodoxe leden en voorgangers de overhand zullen hebben. Vandaar dat ik verwacht dat in de nabije toekomst de katholieke kerk, maar bijvoorbeeld ook de PKN, intern minder pluriform en meer orthodox zal worden en zo geleidelijk de vorm aan zal nemen van de sekte-achtige gemeenschap die ik hiervoor heb geschetst.

Ten tweede, zoals al eerder aangegeven, zie ik het proces van sektariseren niet als een trendbreuk in het proces van ontkerkelijking. Integendeel, sekte-achtige, strikte geloofsgemeenschappen, met de kenmerken die ik hierboven beschreven heb, zijn vanuit hun eigen aard onaantrekkelijk voor een groot deel van de bevolking. De christelijke geloofsgemeenschap van de toekomst zal daarom klein van omvang zijn en bestaan uit een beperkt aantal, maar wel loyale, leden. Sektariseren zie ik dan ook niet als een strategie die kerkleiders van met name *mainline* kerken in zouden kunnen zetten om de daling van het aantal leden te stoppen. Eerder zal het omgekeerde het geval zijn. De voortgaande daling van het aantal leden zal bij kerkleiders en achterblijvers tot dringende vragen leiden omtrent de identiteit van de gemeenschap in relatie tot de omringende samenleving. En daar zie ik wel twee opties: aanvaardt men de moderniteit of niet? De eerste optie zal dan leiden tot een op een milde religie gebaseerde zwakke gemeenschap die weinig toekomstbestendig zal zijn. Dit zien we in Nederland bijvoorbeeld terug bij de Remonstrantse Broederschap en bij de Nederlandse Protestantse Bond. De tweede optie zal leiden tot sterke, hechte gemeenschappen gebaseerd op een strikte religie. Deze gemeenschappen zullen weliswaar meer toekomstbestendig zijn, maar zullen tevens relatief klein van omvang zijn en een steeds marginalere positie innemen in de samenleving. Naar mijn idee is dit de ontwikkeling die bijvoorbeeld de katholieke kerk in veel Westerse landen te wachten staat.

Mijn derde en laatste kanttekening betreft het opkomende fenomeen van christelijke megakerken. Slechts binnen enkele decennia zijn deze doorgaans niet-denominatieve megakerken uitgegroeid tot een zeer belangrijke factor binnen het Amerikaanse religieuze landschap (Thumma & Travis 2007) en, zoals ik hierboven al heb gezegd, zijn er duidelijke aanwijzingen dat dit fenomeen ook zichtbaar wordt in Nederland. Fascinerend aan megakerken is nu niet alleen hun snelle groei en omvang, maar vooral hun reeds genoemde 'selectieve sektarianisme' (Ellingson 2010, 262-263). Megakerken zijn in vele

opzichten sekte-achtig te noemen, vanwege hun nadruk op hechte gemeenschapsvorming, orthodoxe theologie, exclusieve waarheidsclaim, gerichtheid op een persoonlijke beleving van het geloof et cetera, maar ze combineren dit met een zeer a-typisch kenmerk van sekten: megakerken zijn laagdrempelig en stellen weinig toelatingseisen. Dit selectieve sektarianisme maakt megakerken zo op het eerste gezicht tot treffende voorbeelden van vitale, sekte-achtige religieuze gemeenschappen. Toch kan nog niet met zekerheid worden gezegd of dit ook daadwerkelijk zo is, omdat met name vanuit het perspectief van de bezoekers er nog maar weinig over megakerken bekend is. Zo weten we niet welke mensen megakerken bezoeken, hoe vaak ze komen, hoe betrokken ze zijn op de megakerk als gemeenschap, hoezeer ze orthodoxe, christelijke leerstellingen onderschrijven, hoe ze zich verhouden tot andere religies en levensbeschouwingen, hoezeer ze hechten aan zelfbepaling en autonomie of hoe ze zich verhouden tot het gangbare waardepatroon in de samenleving. Vandaar dat empirisch onderzoek naar de in deze bijdrage geschetste toekomstperspectieven een zinvolle en interessante start zou kunnen maken met een studie naar enkele opkomende megakerken in Nederland.

## Noten

1. Wat betreft de daling van het kerkbezoek in katholieke gemeenschappen, dit betreft vooral de van oudsher 'witte' parochies in de Verenigde Staten. Parochies van latino's kennen daarentegen een lichte stijging van het kerkbezoek (Putnam & Campbell 2010, 106; zie ook Roberts & Yamane 2012, 142).
2. Of deze ontwikkeling zich ook in andere Europese landen voordoet, kan ik niet met zekerheid zeggen. Ik vermoed deels van wel. Zo blijkt bijvoorbeeld uit de zeer gedetailleerde studie van Gill (2003) naar kerkelijke ontwikkelingen in Groot-Brittannië, dat ook daar met name evangelische gemeenschappen het best overeind blijven. Maar in tegenstelling tot de Nederlandse context betekent overeind blijven in de Britse context, dat het aantal leden en kerkgangers in evangelische gemeenschappen minder snel daalt dan in de anglicaanse kerk.
3. De vraag of secularisering op het macro- en mesoniveau ook leidt tot secularisering op het microniveau is een van de kernvragen van het secularisatiedebat onder godsdienstsociologen. Sociologen die dit verband ontkennen wijzen daarbij vaak op de transformatie van religie in de richting van een zeer persoonlijk beleefde religiositeit of spiritualiteit. Ik ga hier op dit debat niet verder in, omdat het mij in deze bijdrage enkel gaat om ontwikkelingen met betrekking tot kerkelijk-institutionele religiositeit oftewel ontkerkelijking. Ontkerkelijking is naar mijn idee inderdaad een gevolg van

ontwikkelingen op het macroniveau, maar ik beweer niet dat deze ontwikkelingen ook leiden tot een daling van niet-institutionele vormen van religiositeit. Voor een overzicht van dit debat zie bijvoorbeeld Gorski (2003). Een meer recent overzicht van de discussie rondom secularisatie is te vinden in De Graaf (2013).

4. Op het eind van zijn *Protestantische Ethik* concludeert Weber dan ook pessimistisch: "Indem die (christelijke PV) Askese die Welt umzubauen und in der Welt sich auszuwirken unternahm, gewannen die äußeren Güter dieser Welt zunehmende und schließlich unentrinnbare Macht über den Menschen, wie niemals zuvor in der Geschichte. Heute ist ihr Geist – ob engültig, wer weiß es? – aus diesem Gehäuse entwichen. Der siegreiche Kapitalismus jedenfalls bedarf, seit er auf mechanischer Grundlage ruht, dieser Stütze nicht mehr" (Weber 1920, 203-204).
5. Het verloop van de ontkerkelijking in Nederland is illustratief voor deze bewering. In Nederland is al vroeg sprake van ontkerkelijking. Tussen 1849 en 1971 loopt het aantal niet-kerkelijken op van 0 tot 23 procent van de bevolking. Echter, tussen 1971 en 2009 stijgt dit percentage tot 44 procent. Deze snelle stijging over een relatief korte periode van 38 jaar valt naar mijn idee niet voor niets samen met het einde van de verzuiling in Nederland. Tot het midden van de jaren zestig hielden de verschillende zuilen nog een soort van religieuze plausibiliteitsstructuur in stand die een religieus-kerkelijke cultuur ondersteunde en legitimeerde. Maar met het wegvallen van de zuilen raakt vervolgens ook de ontkerkelijking in een stroomversnelling. Zie voor de hier genoemde percentages <http://statline.cbs.nl>.
6. De 'cult' wordt doorgaans beschouwd als een nieuwe religieuze beweging met een losse organisatiestructuur, als je al van een organisatie kunt spreken, en met een sterke gerichtheid op individuele beleving en spiritualiteit. Omdat ik mij in deze bijdrage vooral richt op ontwikkelingen binnen traditionele religieuze gemeenschappen, laat ik de 'cult' in het vervolg van mijn betoog buiten beschouwing.
7. Deze typering van de kerk als volkskerk stamt van Troeltsch, die de kerk als volgt definieert: "Der Typus der Kirche ist die überwiegend konservative, relativ weltbejahende, massenbeherrschende und darum ihrem Prinzip nach universale d.h. alles umfassen wollende Organisation" (Troeltsch 1912, 362).
8. Deze impliciete dan wel expliciete erkenning van pluraliteit maakt dat denominaties, in de ogen van Bruce, zwakke gemeenschappen zijn die een milde religie vertegenwoordigen. Hij zelf zegt het bijvoorbeeld zo: "As the denomination does not claim a monopoly on salvational knowledge, it is severely constrained in what it can do to maintain discipline" (Bruce 2003, 58).
9. De literatuur biedt geen eensluidende definitie van sekte, maar de hier genoemde elementen worden door de meeste auteurs wel als bepalend gezien. Voor een zeer goed overzicht van de kenmerken van de verschillende typen van religieuze organisaties, zie Roberts & Yamane (2012, 151-184).

10. Illustratief is de case-study van Kieneker (2013) van de vrijzinnige gemeente van de Nederlandse Protestantenvbond in Bennekom. Kieneker schetst het beeld van een actieve gemeente die wars van orthodoxie en leerstelling aansluiting zoekt bij de vragen van de moderne mens, maar die desondanks sterk vergrijst en niet tot nauwelijks aanwas van nieuwe leden kent.
11. Volgens De Hart (2011, 44) waren er in 2006 in Nederland 30.728 Jehovah's Getuigen en volgens het 2012 *Yearbook of Jehovah's Witnesses* (zie [www.jw.org](http://www.jw.org)) waren dat er 29.417 in 2011. Dit laatste cijfer betreft echter niet het aantal leden, maar het aantal mensen dat actief langs de deuren gaat met de *Wachtstoren*. Of de cijfers van De Hart ook betrekking hebben op deze zogenaamde 'publishers' is niet duidelijk. Dit laatste is ook niet duidelijk met betrekking tot de Amerikaanse cijfers die Roberts en Yamane (2012, 142) presenteren en die wijzen op een groei van het aantal Jehovah's Getuigen tussen 1998 en 2008 met bijna 35%.

## Literatuur

- Becker, J. & J. de Hart (2006),  
*Godsdienstige veranderingen in Nederland. Verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie*, Den Haag: SCP.
- Berger, P. & Th. Luckmann (1971),  
*The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, London: Penguin Books.
- Boersema, P.R. (2005),  
 The Evangelical Movement in the Netherlands. New Wine in New Wineskins?, in: Sengers, E. (ed.), *The Dutch and their Gods. Secularization and Transformation of Religion in the Netherlands since 1950*, Hilversum: Verloren, 163-179.
- Borg, M.B. ter (2010),  
*Vrijzinnigen hebben de toekomst. Een essay*, Zoetermeer: Meinema.
- Bruce, S. (2002),  
*God is Dead. Secularization in the West*, Oxford: Blackwell.
- Bruce, S. (2003),  
 The Demise of Christianity in Britain, in: Davie, G., P. Heelas & L. Woodhead (eds.), *Predicting Religion. Christian, Secular and Alternative Futures*, Aldershot: Ashgate, 53-63.
- Bruce, S. (2011),  
*Secularization. In Defence of an Unfashionable Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- Davie, G. (2000),  
*Religion in Europe. A Memory Mutates*, Oxford: Oxford University Press.

- Davie, G. (2002),  
*Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, London: Darton, Longman & Todd.
- Dobbelaere, K. (2002),  
*Secularization: An Analysis at Three Levels*, Bruxelles: Peter Lang.
- Ellingson, S. (2007),  
*The Megachurch and the Mainline. Remaking Religious Tradition in the Twenty-first Century*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Ellingson, S. (2010),  
 New Research on Megachurches. Non-denominationalism and Sectarianism, in: Turner, B.S. (ed.), *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, Oxford: Blackwell, 247-266.
- Felling, A., J. Peters & P. Scheepers (red.) (2000),  
*Individualisering in Nederland aan het eind van de twintigste eeuw: empirisch onderzoek naar omstreden hypotheses*, Assen: Van Gorcum.
- Finke, R. & R. Stark (2001),  
 The New Holy Clubs: Testing Church to Sect Propositions, in: *Sociology of Religion*, 62 (2), 175-189.
- Gill, R. (2003),  
*The Empty Church Revisited*, Aldershot: Ashgate.
- Gorski, P.S. (2003),  
 Historicizing the Secularization Debate. An Agenda for Research, in: Dillon, M. (ed.), *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 110-122.
- Graaf, N.D. de (2013),  
 Oorzaken en gevolgen van ontkerkelijking. Theoretische reflecties en empirische uitkomsten, in: *Religie & Samenleving*, 8 (1), 9-26.
- Hak, D. (2006),  
 Het evangelikalisme als de toekomst van een 'illusie'? Een evolutionistisch perspectief, in: *Religie & Samenleving*, 1 (2), 95-109.
- Hart, J. de (2011),  
*Zwevende gelovigen. Oude religie en nieuwe spiritualiteit*, Amsterdam: Bert Bakker.
- Hervieu-Léger, D. (2000),  
*Religion as a Chain of Memory*, New Brunswick: Rutgers University Press.
- Kelley, D.M. (1972),  
*Why Conservative Churches are Growing. A Study in Sociology of Religion*, New York: Harper & Row.
- Kieneker, J. (2013),  
*Geestelijke verzorging van voor-gaan naar bij-staan. Wat de geestelijke verzorging kan leren van de vrijzinnigheid*, masterscriptie religiestudies: Radboud Universiteit Nijmegen.

- Martin, D. (1978),  
*The Dilemmas of Contemporary Religion*, New York: St. Martin's Press.
- Norris, P. & R. Inglehart (2004),  
*Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam, R.D. & D.E. Campbell (2010),  
*American Grace. How Religion Divides and Unites us*, New York: Simon & Schuster.
- Roberts, K.A. & D. Yamane (2012),  
*Religion in Sociological Perspective* (Fifth Edition), Los Angeles: Sage.
- Schelsky, H. (1957),  
 Ist die Dauerreflektion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie, in: *Zeitschrift für evangelische Ethik*, 1, 153-174.
- Schepens, T. (1991),  
*Kerk in Nederland. Een landelijk onderzoek naar kerkbetrokkenheid en kerkverlating*, Tilburg: Tilburg University Press.
- Schillebeeckx, E. (1968),  
*God the Future of Man*, New York: Sheed & Ward.
- Sengers, E. (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, E. (2006),  
*Aantrekkelijke kerk. Nieuwe bewegingen in kerkelijk Nederland op de religieuze markt*, Delft: Eburon.
- Stark, R. (1999),  
 Secularization R.I.P., in: *Sociology of Religion*, 60 (3), 249-273.
- Stark, R. & L.R. Iannaccone (1997),  
 Why the Jehovah's Witnesses grow so Rapidly: A Theoretical Application, in: *Journal of Contemporary Religion*, 12 (2), 133-157.
- Thumma, S. & D. Travis (2007),  
*Beyond Megachurch Myths. What We Can learn from America's Largest Churches*, San Francisco: Jossey Bass.
- Troeltsch, E. (1912),  
*Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen: Mohr.
- Vermeer, P. & J. Janssen (2011),  
 Believing and Belonging among Dutch Forty-Year-Olds: A Panel Study, in: *Journal of Empirical Theology*, 24 (2), 57-79.
- Wallis, R (1975),  
 Scientology: Therapeutic Cult to Religious Sect, in: *Sociology*, 9, 89-100.

Weber, M. (1920),

Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen: Mohr, 17-206.