

Nieuwe vormen van religieuze participatie

Joris Kregting & Lieke Hoenselaar*

Summary

Since the 1960s, religion in considerable parts of the Western world has changed from being integrated in every aspect of people's lives and focusing on discipline and morality, into a set of ideas with a lot of focus on personal choices in finding purpose in life and on authenticity. In this article we explore the expectations and needs of today's believers, the forms of religious participation that might correspond to these expectations and to what extent the churches can contribute to these new forms of faith. It is assumed that this faith can especially be found among non-participating members of a church or believers without membership of a church; in the Netherlands these two groups form almost 40% of the population. These people can be reached by offering forms of religion that fit to their modern lifestyles and its characteristics, such as transparency, personal experience, individuality and authenticity. Pilgrimages, visiting monasteries, rituals around death and the well-watched TV-show *The Passion* are successful non-institutional examples of new forms of religious participation. If churches want to serve parts of the two mentioned groups of believers they will have to implement certain changes in their organization, with a shift of focus to a more temporary, event-like, client-serving form of church.

Inleiding

De christelijke kerken in Nederland hebben te maken met een sterk veranderende culturele context, getypeerd door trends als individualisering, de-traditionalisering, culturele pluriformiteit en toegenomen mobiliteit. Op het religieuze vlak zien we trends als *believing without belonging*, *stand-by* religie, zoek-spiritualiteit, de behoefte aan authentieke religieuze ervaringen, en aan nabije religiositeit. De ontwikkelingen gaan samen met een proces van

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

Lieke Hoenselaar studeerde Religiewetenschappen aan de Universiteit van Utrecht en was in 2012 gedurende een half jaar stagiaire bij het KASKI.

ontkerkelijk, steeds minder mensen beschouwen zich lid van een christelijke kerk en het einde van deze daling is nog niet in zicht.

Het pastorale beleid binnen de kerken staat door deze voortgaande ontkerkelijk onder druk. De huidige pastorale vormen en structuren zijn voor veel Nederlanders niet meer passend. Er is een kloof ontstaan tussen grote groepen Nederlanders en de kerken.

In dit artikel onderzoeken wij deze kloof en hierbij richten we ons op de volgende, drieledige vraag:

Welke verwachtingen en behoeften hebben hedendaagse gelovigen zonder nauwe band met een kerk, welke vormen van religieuze participatie sluiten hierbij aan en hoe kunnen kerken hier op inspelen?

Gelovige mensen zonder nauwe band met een kerk hebben die soms voorheen wel gehad (van huis uit) maar soms ook niet. We typeren ze als randkerkelijke gelovigen en niet-kerkelijke gelovigen. Randkerkelijke gelovigen beschouwen zich nog wel als lid van een kerk maar participeren niet of nauwelijks in enig institutioneel religieus verband. Niet-kerkelijke gelovigen beschouwen zich wel als gelovig maar zijn geen lid van een kerk. De kernkerkelijke gelovigen, zij zijn lid van een kerk én participeren, blijven buiten beschouwing (alsook gelovigen die zich verbonden voelen met een niet-christelijke godsdienst).

De randkerkelijke en niet-kerkelijke gelovigen geven hun geloofsleven dus vooral vorm buiten de traditionele institutionele kaders. Hun geloof is nieuw in de zin dat het voornamelijk buiten de kerken gestalte krijgt, vandaar dat daarvoor de term nieuwe religiositeit wordt gebruikt. In welke mate deze nieuwe religiositeit in verband kan worden gebracht met het aanbod van de kerken hangt onder andere af van de definitie die voor het geloof wordt gehanteerd. Wij stellen hierbij transcendentie als voorwaarde: het geloof moet een zichzelf overstijgende dimensie hebben (in tegenstelling tot immanent geloof waarbij vooral het heilige in het individu zelf wordt gezocht).

Wij zijn ons er van bewust dat vooral de groep niet-kerkelijke gelovigen voor hun geloof vaak andere religieuze bronnen (*bricolage* of reli-shoppen) raadpleegt. Maar dit hoeft naar onze mening niet te betekenen dat het (nieuwe) aanbod van kerken op deze groep geen aantrekkingskracht kan hebben.

Als we het in dit artikel hebben over kerken dan denken we vooral aan de twee grote christelijke kerken in Nederland: de Rooms-Katholieke Kerk en de Protestantse Kerk in Nederland (PKN). Zij vertegenwoordigen het gros van christelijk Nederland. Ruim een derde van de Nederlanders (bijna zes

miljoen) is ten minste ‘op papier’ nog lid van één van beide kerken en ruim de helft van de Nederlanders had ouders die hiervan lid waren. Met kerken bedoelen we in de praktijk vaak de geloofsgemeenschappen die daar onder vallen, de rooms-katholieke parochies en de protestantse gemeenten.

In het vervolg van dit artikel besteden we eerst aandacht aan theorievorming, vooral op basis van het recente werk van Taylor: ‘Een seculiere tijd’ (2009). We kiezen hiervoor vanwege de uitgebreide aandacht die hij besteedt aan de getransformeerde religie in de huidige tijd, die wij aanduiden met nieuwe religiositeit. Uit dit theoretische gedeelte destilleren we ook verwachtingen en behoeften rondom deze nieuwe religiositeit. We koppelen de nieuwe religiositeit aan twee groepen: randkerkelijke en niet-kerkelijke gelovigen en geven hun omvang weer. Tevens beschrijven we enkele activiteiten die bij deze groepen gelovigen zouden kunnen aansluiten en die momenteel al een behoorlijk bereik hebben. Vervolgens geven we weer welke mogelijkheden er zijn voor de kerken om te voorzien in de nieuwe vormen van religieuze participatie. We sluiten af met conclusies.

Nieuwe religiositeit

De afname van traditionele kerkelijke participatie schrijdt onverminderd voort. Een einde is vooralsnog niet in zicht. Secularisering is echter een ingewikkeld fenomeen. We volgen de opvatting van Taylor (2009), hij onderscheidt drie typen, in navolging van onder andere Dobbelaere (1981):

- 1) Secularisering op maatschappelijk niveau: religie en politieke (deel-)identiteit gaan uit elkaar, kerk en staat zijn gescheiden eenheden en de politieke samenleving is gelijkelijk van gelovigen en niet-gelovigen.
- 2) Secularisering op microniveau: burgers zijn minder bezig met religieuze opvattingen en gedrag. Het religieuze is voor hen minder belangrijk geworden.
- 3) Secularisering als de verandering van het karakter van religie zelf. Voor het eerst in de geschiedenis wordt religie een keuze, één van de alternatieven om antwoorden te vinden op de grote levensvragen, op de morele en spirituele behoefte van de mens. Ook is er een verandering in de intentionaliteit van het religieus gedrag: van verplichting of norm of sociaal gedrag in vroegere tijden, naar een individuele keuze in deze tijd.

De drie vormen van secularisering hangen wel samen, maar niet overal op dezelfde wijze. Nederland kent bijvoorbeeld een sterke scheiding van het

religieuze en het politieke/statelijke terwijl het kerkbezoek hier hoger ligt dan in de Scandinavische landen met hun staatskerken (zie *Atlas of European Values* 2011). Verder dient steeds de intentionaliteit van het religieuze gedrag in acht te worden genomen. De Verenigde Staten zijn bijvoorbeeld op micro-niveau erg religieus (ruim 80% van de Amerikanen identificeert zich met een religie, maar tegelijk staat keuzevrijheid voorop (*Pew Research Center* 2012). Omgekeerd zijn er moslimlanden waar het moskeebezoek laag is, terwijl er juist geen sprake is van keuzevrijheid.

In het werk van Taylor wordt veel aandacht besteed aan het derde type van secularisering, hij beschrijft het ontstaan van het tijdperk van de authenticiteit met de nadruk op het keuzekarakter van religie. Kenmerkend is de opkomst van een wijdverbreid expressief individualisme, als een late echo van de Romantiek. Hiermee verandert de publieke ruimte volgens hem in een schouwtoneel voor het uitdragen van eigenheid. Toebehoren aan stijlgroepen – *scenes* – vervangt een deel van de oude sociale loyaliteiten. Identiteit, respect en tolerantie worden basiswaarden. De nadruk ligt op persoonlijke ervaring en waardering (ook wel aangeduid met de term psychologisering).

Het religieuze voegt zich in deze nieuwe cultuur. Religie moet allereerst iets voor de persoon zelf betekenen, het is geen middel meer tot sociale integratie of politieke emancipatie (Taylor beschrijft het christendom in Europa en de Verenigde Staten; voor andere religies en regio's ligt dit anders). Het is overigens wel zo dat (christelijke) vormen uit de 'vaste' moderniteit – deels ernaast – blijven bestaan en dat deze ook nog steeds een rol spelen in de identiteit van een natie. Maar in hoofdzaak zijn religie en politiek van elkaar losgemaakt. Dat verhindert een vanzelfsprekende integratie van een kerk in een collectieve politieke identiteit.

Daarnaast komt de nadruk op beleving, als reactie op de wat meer verzakelijkte religie uit het voorliggende tijdperk, waarin discipline, moralisme en loyaliteit belangrijk waren. In het tijdperk van authenticiteit liggen volgens Taylor religie, discipline en beschavingsorde niet meer in elkaars verlengde; er is sprake van zelfdiscipline naast zelfbeschikking. Men heeft geen behoefte meer aan moralistische religie, zeker niet aan religieuze bemoeienissen omtrent seksualiteit, omdat de beleving en de integratie van het lichamelijke juist meer onderdeel zijn geworden van de persoonlijke identiteit. Religie die niet vanuit persoonlijke identiteit en authenticiteit wordt beleefd of zelfs daarmee in conflict is, werkt vervreemdend.

Taylor's *massive subjective turn of modern culture* sluit deels aan bij *the spiritual revolution claim* zoals Heelas en Woodhead die in 2005 opstelden. In hun boek wordt de trend gesignaleerd van het afkeren van een leven dat wordt

geleefd in termen van externe of objectieve rollen, taken en verantwoordelijkheden, naar een leven dat meer wordt geleefd in relatie tot iemands eigen subjectieve ervaringen. Het is een verandering van een 'leven-als' naar een 'subjectief-leven'. De werkelijkheid is niet objectief maar subjectief en dus afhankelijk van het perspectief van de mensen. Het is aan het individu om zijn eigen wijze van bestaan en zijn te ontdekken. Kennis en betekenis zijn gegrond in gevoelens en intuïties van het individu, en niet in externe bronnen van kennis zoals traditie, een gedeelde 'belijdenis' of een objectieve standaard. Deze opvatting betekent een steeds verdergaande individualisering en houdt tevens in dat vormen van religie die aansluiten bij de moderne subjectivering van cultuur en samenleving (gekenmerkt door sacralisering van het zelf en het benadrukken van de eigen keuzes en ervaringen), succesvoller zullen zijn dan die vormen die niet zijn aangepast aan deze wending naar het zelf, maar georiënteerd zijn op een objectieve sacrale werkelijkheid buiten het zelf (Roeland 2009).

Religie is aldus steeds meer een zaak van het individu zelf, een antwoord op zijn moreel-spirituele vragen geworden. Die gerichtheid op het persoonlijke sluit collectieve belevingen overigens niet uit. Komende uit de 'vaste' moderniteit waarin rationaliteit en autonomie van de mens centraal staan (met de al eerder genoemde objectieve vaste rollen), is er nu een vloeibare samenleving (Groen 2008) waarin autonomie blijft bestaan maar waarin de identiteit van de mensen in beweging komt (identiteit is geen gegeven maar een opgave). In de *liquid* moderniteit is religie zelf ook *liquid* (De Groot 2012). Er zijn verschillende religieuze en spirituele opties waar men uit kan kiezen. Religie wordt beleefd door middel van boeken, muziek, films en *events* en is een persoonlijke keuze geworden, gebaseerd op eigen voorkeuren.

De culturele individualisering heeft ook nadelen. Mensen zoeken naar een eigen religieuze identiteit maar de grote differentiatie hierin brengt ook onzekerheid met zich mee. Als tegenreactie gaan ze op zoek naar gemeenschappen, verbanden waarin mensen met een gedeelde interesse bij elkaar komen, tijdelijk en alleen voor het moment (Groen 2008). Via deze gemeenschappen proberen mensen hun autonome identiteit te bevestigen en onzekerheid het hoofd te bieden. Kortom, ook voor het ontwikkelen van een overtuigde individuele religieuze identiteit is sociale interactie noodzakelijk.

Kenmerken van nieuwe religiositeit

We kunnen (vooral op basis van Taylor) de volgende aspecten van nieuwe religiositeit onderscheiden:

- De band met persoonlijke identiteit en authenticiteit is cruciaal.

- Religie is niet meer vanzelfsprekend, maar een keuze. Dit keuzekarakter zit voortaan in het religieuze verweven, of anders gezegd: het is een uitvloeisel van een proces van interne secularisatie. Hierdoor komen tegelijk veel andere aspecten aan het licht: losmaking van een politiek integreerende functie, losmaking van een disciplinerend moralisme (ook zonder God of de kerk gaat de wereld niet ten onder), verbinding met identiteit en authenticiteit. Het is echter niet zo dat de nieuwe religiositeit op gaat in een therapeutisch humanisme: betrokkenheid op transcendentie en van daaruit in de wereld staan en handelen blijft een exclusief kenmerk.
- Er is spanning tussen enerzijds betrokkenheid en ergens in opgaan en anderzijds – tegelijkertijd of op andere momenten – afstandelijk en onthecht zijn, in de wetenschap dat er ook andere visies en belevingen mogelijk zijn. Taylor zegt dat het om een inherent spanningsveld gaat en dat multi-religiositeit niet zozeer van invloed is op de mate van religie, maar wel op het karakter van religie (namelijk als wezenlijk ambigu).
- Er is geen sterke institutionele binding meer met een kerk in de zin van lidmaatschap, het gaat meer om belangstelling op afstand. Vaak is het nieuwe religieuze publiek meer een *audience cult* of *client cult*. Men keert zich niet af van religie, maar wel van een bepaalde – kerkelijk-institutionele – invulling daarvan. Nieuwe religiositeit is veeleer een aanvulling en/of correctie op het bestaande religieuze aanbod. Er is de tendens waarneembaar dat transcendentie steeds abstracter wordt voorgesteld of beleefd (richting ietsisme).
- Het praktische nut van religie komt weer sterker naar voren, zoals dit in de premoderne religies ook was: leer en leven worden meer op elkaar betrokken.
- Het gaat bij nieuwe religiositeit om doorleefde houdingen of geestestoestanden, waarin gedrag/rituelen, beleving en verwoording samengaan.
- Ondanks de band met persoonlijke identiteit is er sprake van een herwaardering van het collectieve, het feest, het *event*. Tegelijk – interessant ook met name voor de jeugd – is er uiteraard de oude traditie van verstillings, onthaasting, *chill out/relax*.
- De opstelling ten aanzien van seksualiteit is volstrekt gewijzigd: seksualiteit hangt immers samen met identiteit en wordt daardoor een cruciale factor. De appreciatie van het lichamelijke is toegenomen in een poging het lichaam-geest dualisme te overwinnen; ongelijke sekserollen worden niet meer geaccepteerd.

Omvang randkerkelijke en niet-kerkelijke gelovigen

De nieuwe religiositeit koppelen we aan twee groepen die hun geloof vooral buiten kerkelijke verbanden beleven. Indelingen van groepen naar religiositeit zijn altijd arbitrair. Allereerst omdat er in plaats van duidelijk te onderscheiden groepen eerder sprake is van een continuüm, zowel wat betreft betrokkenheid bij een kerkelijk instituut als de mate waarin of wijze waarop men gelooft. Tevens is een indeling afhankelijk van gebruikte aspecten rond religieuze waarden en ervaringen en/of religieus gedrag en hoe deze aspecten door mensen worden geïnterpreteerd (later in dit artikel wordt dit punt nog aangestipt in verband met de koppeling van de groepen aan het aanbod van de kerken). Juist door differentiatie van individuele religieuze behoeften als gevolg van interne secularisering worden sociologische indelingen steeds moeilijker. Toch presenteren we hier twee indelingen, zoals weergegeven in publicaties die enkele jaren geleden zijn verschenen, omdat ze, ook al is het bij benadering, zicht geven op de omvang van onze groepen randkerkelijke en niet-kerkelijke gelovigen.

Kronjee en Lampert (2006) komen in het WRR-rapport *Geloven in het publieke domein* tot de volgende indeling:

- 28% christelijk en overig (gebonden) religieus; hierbinnen wordt geen onderscheid gemaakt tussen kern- en randkerkelijken.
- 26% ongebonden spiritueel; deze categorie komt dichtbij onze groep ‘niet-kerkelijke gelovigen’.
- 12% niet-religieus en humanistisch.
- 34% niet religieus en niet of beperkt humanistisch.

De Hart (2007) komt in het onderzoek *God in Nederland* een jaar later tot:

- 19% kerkse leden van de Rooms-Katholieke Kerk en Protestantse Kerk in Nederland.
- 12% nominale leden van de Rooms-Katholieke Kerk en Protestantse Kerk in Nederland; zij beschouwen zich wel als lid maar nemen niet regelmatig deel aan het kerkelijk leven (vergelijkbaar met onze groep ‘randkerkelijke gelovigen’).
- 23% gelovige buitenkerkelijken; deze categorie komt overeen met onze groep ‘niet-kerkelijke gelovigen’.
- 34% ongelovige buitenkerkelijken.

- 12% overig; in deze restcategorie zitten leden van andere christelijke kerken (hoofdzakelijk kerks) en Nederlanders die zich tot een niet-christelijke religie rekenen (onder wie veel moslims).

Beide onderzoekspublicaties zijn alweer enkele jaren oud maar ook op basis van recent wetenschappelijk enquête-onderzoek (Sociaal-Culturele Ontwikkelingen in Nederland 2011) komen we tot soortgelijke percentages randkerkelijke (14%) en niet-kerkelijke gelovigen (25%). We concluderen dan ook dat randkerkelijke gelovigen van de Rooms-Katholieke en Protestantse Kerk ruim 10% van de huidige Nederlanders (van 18 jaar en ouder) vormen. Niet-kerkelijke gelovigen vormen ongeveer een kwart van die Nederlanders. Samen vormen beide groepen bijna 40% van de Nederlanders van 18 jaar en ouder. In absolute aantallen komt dit neer op ongeveer vijf miljoen Nederlanders.

Succesvolle nieuwe religieuze vormen

Veel randkerkelijke en niet-kerkelijke gelovigen zijn op religieus gebied actief. Zo vermeldt *God in Nederland* (2007) dat ongeveer 80% van de randkerkelijke gelovigen en bijna 70% van de niet-kerkelijke gelovigen wel eens bidt. Nageenog alle randkerkelijke gelovigen en bijna tweederde van de niet-kerkelijke gelovigen wil een (religieus) ritueel bij belangrijke levensmomenten. Daarnaast geeft de studie aan dat ongeveer driekwart van de randkerkelijke gelovigen minimaal één van de zeven voorgegeven religieuze activiteiten (waaronder cursussen, bedevaarten en kaarsjes branden) bezigt, en dat bijna 90% van de niet-kerkelijke gelovigen dit doet.

Hier schetsen we enkele terreinen (en daarbinnen activiteiten) waarop vooral sprake is van een gemeenschappelijke geloofsbeleving en die dus geen (of in ieder geval niet een uitsluitend) individueel karakter hebben. Het gaat hierbij deels ook om oude vormen, maar met een nieuw bereik, die gelegen zijn in een (tijdelijke) breuk met het alledaagse. Waren dergelijke ‘events’ vroeger bijkomstigheden in de vaste territoriale structuur van de christelijke geloofsgemeenschappen, nu ontwikkelen zij zich mogelijk tot de primaire vormen van participatie. Deze vormen van participatie zijn deels vervanging, deels ook een aanvulling op het traditionele aanbod van de kerken, en komen vermoedelijk tegemoet aan de kenmerken van nieuwe religiositeit zoals die zich buiten en binnen de kerken heeft genesteld. Voor veel gelovigen zullen ze beter aansluiten bij hun ervaringen en behoeften, gezien de hier gesignaleerde

trends op het religieuze veld. Uiteraard is hierbij wel sprake van een diversiteit aan behoeften en voorkeuren, variërend van zich aangesproken voelen door traditionele vormen tot aangetrokken worden door uitgesproken experimentele of nieuwe vormen van religiositeit.

We onderscheiden drie mogelijke terreinen waar actuele vormen van nieuwe religiositeit kunnen worden aangetroffen:

1) Het religieus-spirituele domein.

Het gaat hierbij om activiteiten op of naar bepaalde plekken waar op de één of andere manier het sacrale gevonden kan worden. Voorheen hadden deze activiteiten vooral een institutioneel karakter maar recent komen zij ook daarbuiten tot stand.

Voorbeeld (1): Processie.

In de media komen regelmatig berichten voor die duiden op een heropleving van processies. Margry (2010) ziet deze tendens als een antwoord op de groeiende vraag naar rituelen, dat wil zeggen als antwoord op een religieus vacuüm dat in de moderne, secularistische samenleving is ontstaan.² En tevens als een uitdrukking van (katholiek) zelfbewustzijn, vooral ten opzichte van andere religies en vormen van spiritualiteit. Margry: 'De Nederlandse katholieken zijn de schaamte voorbij'. De processie is min of meer opnieuw uitgevonden als instrument voor collectieve religieuze beleving en als performatieve expressie.

Een voorbeeld is de grootste processie van Nederland, de Heiligdomsvaart in Maastricht (beschreven in de *NRC* op 2 juli 2011). De kerk in de publieke ruimte heeft een theatraal-devotioneel gezicht gekregen. Het gebeuren trekt ook niet-kerkelijken, of minder-kerkelijken aan, niet alleen als bezoekers maar ook als participanten. Aan de Heiligdomsvaart, die eens per zeven jaar wordt gehouden, doen 2.000 mensen mee met 100.000 mensen als toeschouwer. Kerk- en cultuurhistoricus Nissen in het genoemd *NRC*-artikel: 'Dat de processie nog zoveel mensen trekt, heeft alles te maken met de festivalisering van de cultuur, met de beleveniseconomie. Mensen willen wat meemaken'.

Voorbeeld (2): Kloosterbezoek.

Kloosterbezoek/retraite kan worden gezien als bezinningstoerisme, in de zin van een onderdompeling in een 'andere entourage', waardoor verstillings, onthaasting, reflectie en verdieping mogelijk worden. Quartier (2011) heeft theoretisch en empirisch het 'pastorale effect' van kloosterbezoek onderbouwd aan de hand van een bezoek van een groep studenten aan

een Benedictijnse abdij. Kloosterbezoek is een rite de passage, men laat het alledaagse tijdelijk achter zich en komt in een staat van 'liminaliteit'. Hierdoor ontstaat ontvankelijkheid voor iets nieuws, die vervolgens dan door het aanbod van het klooster gevuld kan worden. Abdijbezoek kenmerkt zich volgens Quartier ook door het feit dat men deel uitmaakt van een gemeenschap (*communitas*), die in opbouw is. Wat begint als spontane gemeenschap ontwikkelt zich idealiter tot een ideologische en uiteindelijk een normatieve gemeenschap. In deze laatste fase vindt transformatie plaats, men ontdekt nieuwe richtsnoeren voor het leven. In deze transformatie zijn drie fasen te onderscheiden: spirituele transformatie (beter in je vel gaan zitten), sociale transformatie (betere relaties) en tot slot transcendente transformatie (openheid voor het transcendente). Quartier benadrukt dat kloosterbezoek een proces vergt: een tijdsbestek en een ritueel. Vergelijkbaar met dit kloosterbezoek is het bezoek van de vele jongeren aan Taizé (jaarlijks ongeveer 100.000 onder wie 'duizenden' Nederlandse jongeren).³ Dit biedt jongeren de kans om even stil te staan bij en na te denken over wie ze zijn. Deze zoektocht delen ze met andere bezoekers. Het bezoek biedt het maximale aan gemeenschap in combinatie met het maximale aan individualiteit. Het aanbod past bij de manier waarop jongeren hun identiteit aan het zoeken zijn: een combinatie van bezinning en gezelschap met redelijke vrijheid aangaande wat je er mee wilt doen (zeker wat je er achteraf mee wilt doen).

2) Het memoriale domein.

Hiermee wordt bedoeld een aanbod rond gedenken en herdenken inspelend op de behoefte aan rituelen.

Voorbeeld (1): Allerzielen.

Dit van oudsher katholieke ritueel kent een toenemende populariteit onder brede lagen van de Nederlandse bevolking. Zo zijn er herdenkingsrituelen op begraafplaatsen, speciale concerten en geeft vooral de KRO in programma's veel aandacht aan Allerzielen (bijvoorbeeld 'Ode aan de doden'). In een artikel in *Trouw* (1 november 2012) schetst Hoondert Allerzielen als een nieuw ritueel van herdenken en loslaten (in tegenstelling tot het afscheidsritueel van de uitvaart waarbij de dode nog present wordt gesteld). 'Door te herdenken verbinden we onszelf met het verleden, met generaties voor ons. Herdenken geeft identiteit en voedt het collectieve geheugen. Dat is nodig in een tijd die zich kenmerkt door snelheid en vluchtigheid'. Arfman (2011) ziet in zijn analyse van het ontstaan en het succes van Allerzielen de rituelen als een vorm van 'implicit religion' omdat het een

effectieve manier is van integratie van elementen die te maken hebben met het kunnen omgaan met de menselijke eindigheid.

Een specifiek voorbeeld van Allerzielen is 'Allerzielen Alom'. Dit project is een initiatief (uit 2005) van beeldend kunstenaar Ida van der Lee en wordt uitgevoerd in samenwerking met het 'Amsterdamse Kunstenaars en Co' (en inmiddels ook met onder andere de uitvaartbranche en ritueel-begeleiders). Het project wordt jaarlijks gehouden op verschillende plaatsen, sluit aan bij de katholieke traditie van Allerheiligen maar is vooral bedoeld voor mensen die niet kerkelijk zijn maar wel bezig zijn met persoonlijke religiositeit en dan juist ook voor mensen die zoeken naar nieuwe rituelen rondom de dood. In de afgelopen jaren zijn hierbij al tienduizenden mensen bediend. Meewerkende kunstenaars bedenken nieuwe vormen en rituelen (kleinschalige rituele handelingen die na zonsondergang worden uitgevoerd met alledaagse voorwerpen) waarmee nabestaanden hun dierbaren kunnen herdenken en waarmee ze kunnen worden geholpen bij de rouwverwerking. Nabestaanden krijgen de kans om een mooie ambiance bij het graf te creëren. Volgens de organisator heeft iedereen wel iemand te herdenken, daarom worden er speciale plekken ontworpen voor iedereen. Het project wil de 'dodencultuur' een vernieuwende en verrijkende impuls geven waarbij rituele kunstvormen worden ingezet om een helende werking te creëren.

Voorbeeld (2): het Koningin Wilhelminabos.

Een ander ritueel in het kader van uitvaarten en herdenken dat we hier kort aanstippen is een initiatief van het Kankerfonds. Dit fonds heeft eind 2000 een gedenkplek gerealiseerd in een polder van Flevoland ter ere van mensen die aan kanker zijn overleden. Op deze plek staan glaspanelen met (inmiddels duizenden) namen van dierbaren die aan kanker zijn overleden; namen die de herinnering levend houden. Rondom de gedenkplek vormt zich uit donaties van bezoekers nu een bos. Dat bos symboliseert het leven; het groeit, biedt beschutting, sterft af en geeft daarmee leven door. Het bos biedt ook rust en ruimte voor herinneringen, voor vreugde en voor verdriet. Bij een deel van de bezoekers zal vermoedelijk ook een religieuze dimensie bij dit herdenkingsritueel aanwezig zijn.

3) Het culturele domein.

Dan gaat het om theatrale en museale settings rondom religiositeit.

Voorbeeld: The Passion.

Het paasverhaal wordt in het televisieprogramma The Passion (het resultaat van een samenwerking tussen onder andere de Rooms-Katholieke en

Protestantse Kerk met de Evangelische Omroep) op een aansprekende manier opnieuw onder aandacht gebracht van een groot publiek. Bekende artiesten spelen het verhaal van Jezus' dood en opstanding na in een show met veel muziek. Dit evenement is bedoeld voor een breed publiek en is daarin door een groot en groeiend bereik (ongeveer 1,25 miljoen kijkers in 2011 en 1,75 miljoen in 2012) geslaagd.

Kerken versus randkerkelijke en niet-kerkelijke gelovigen

We hebben al aangegeven dat veel randkerkelijke en niet-kerkelijke gelovigen participeren in religieuze activiteiten en daarvan hebben we enkele succesvolle voorbeelden gegeven. Of kerken aansluiting vinden bij het geloofsleven van deze twee groepen hangt onder andere af van de mate waarin het geloof van deze mensen inhoudelijk verschilt van het 'kerkelijk geloof'. Randkerkelijke gelovigen zijn hoofdzakelijk wat Dekker (2007) 'transcendent-godsdienstig' of 'transcendent-niet-godsdienstig' noemt. Ongeveer 85% van deze mensen (volgens de dataset van het God in Nederland-onderzoek 2006) gelooft in iets buiten zichzelf waarbij al dan niet wordt verwezen naar een (veelal christelijke) godsdienst. De overige randkerkelijke gelovigen (15%) hebben een immanente overtuiging, zij erkennen niet het bestaan van een God of hogere macht maar geloven in iets binnen de mens. Bij niet-kerkelijke gelovigen is ruim 60% transcendent- en bijna 40% immanent-gelovig.

We veronderstellen dat de randkerkelijke en niet-kerkelijke transcendent-gelovigen geen onoverkomelijke kloof wat geloofsinhoud betreft, hebben met het kerkelijke geloof. Zij vormen tezamen ongeveer een kwart van de totale bevolking (10% van de Nederlanders is randkerkelijk transcendent-gelovig en 15% niet-kerkelijk transcendent-gelovig). De menselijke behoefte aan oude tradities en gebruiken, zoals Hervieu-Léger (2000) religie omschrijft, zal ook gelden voor deze groepen gelovigen. De kerken kunnen deze behoefte vervullen. We veronderstellen dat de kerkelijke tradities deze groepen gelovigen zullen aanspreken (zoals Allerzielen bijvoorbeeld, dat al een oud katholiek ritueel is).

De vraag rijst met welke (nieuwe) karakteristieken kerken een rol kunnen spelen in de bevrediging van religieuze behoeften en in de religieuze participatie van de randkerkelijke en niet-kerkelijke transcendent-gelovigen. De veranderde rol van kerken in de huidige tijd en de wensen en behoeften van nieuwe mogelijke doelgroepen hebben tot gevolg dat de kerk zich mogelijk breder moet gaan opstellen dan wat Helleman (2012) een *religionized church*

noemt.⁴ Hij stelt dat, nadat de kerken na de Tweede Wereldoorlog hun invloed op het totale leven van de mensen hadden verloren, zij zijn opgeschoven naar kerken die zich alleen nog bezig houden met de kern van religie: het immanente verbinden met het transcendente.

Nu er geen sprake meer is van een volkskerk, moeten de kerken diverse doelgroepen bedienen die ook alle weer een andere interesse en binding hebben. De volkskerk kan plaats maken voor een denominatie die bestaat uit diffuse groepen met uiteenlopende wensen en behoeften. Een driedeling van deze *cults* (volgens Stark en Bainbridge 1985):

- 1) *Audience cults*: het publiek staat op grote afstand. Er is geen sprake van een formele organisatie omdat participanten weinig betrokken zijn. Ideeën worden verspreid door tijdschriften, boeken en de media.
- 2) *Client cults*: incidentele gebruikers van het aanbod, maar op minder grote afstand dan de *audience*. Deze *cults* richten zich vaak op één bepaald onderwerp of probleem en kunnen daarom de geïnteresseerden niet voor langere tijd aan zich binden.
- 3) *Cult movements*: geïnteresseerden die zich voor langere tijd en intensiever binden, en ook de organisatie mede dragen. In andere publicaties wordt ook gesproken van *scenes*, een verzameling geïnteresseerden die zich af en toe verzamelen.

Voor een kerk die diverse *cults* of *scenes* bedient, is de term publiekskerk wellicht geschikt. Een publiekskerk is nog steeds overkoepelend op bepaalde momenten, en tegelijkertijd divers door verschillende, ook nieuwe, groepen religieuzen te bedienen. Een publiekskerk kan ook mogelijk het probleem van continuïteit, van traditie überhaupt, oplossen, in de zin dat de kerk de traditie bewaart en tegelijk laat bewerken door de leden en belangstellenden.

Hellemans schetst vier andere, inhoudelijke, mogelijkheden om als kerken relevant te blijven in de huidige tijd:

- 1) De inhoud van religie, één zijn met het heilige, trekt vele mensen aan. Velen willen dit ervaren en blijven ervaren.
- 2) Religie trekt in deze tijd van individualisering vele mensen aan die op zoek zijn naar een minder oppervlakkig leven of die de druk van hun individualiteit willen verlichten. De enorme belangstelling voor religieuze genezing en spirituele psychotherapie zoals *mindfulness* is hier een voorbeeld van. Religie is op deze manier een overlevingsmechanisme en heeft een (functionele) gebruikswaarde voor het leven van alledag.

- 3) Moraal en ethiek zijn opnieuw relevante thema's in deze tijd waarin het construeren van een persoonlijke identiteit zeer belangrijk is geworden. Normen en waarden zijn sterk verbonden aan religie.
- 4) Religie functioneert als een publiek geweten. Religieuze leiders brengen regelmatig hun mening en advies naar voren over zaken die van algemeen belang zijn.

Vooraf van de eerste twee mogelijkheden, rond persoonlijke beleving en praktisch nut, zijn in het voorgaande al concrete voorbeelden weergegeven. Voor veel randkerkelijken en niet-kerkelijke gelovigen concurreren kerken in deze mogelijkheden met andere, niet- of minder geïnstitutionaliseerde aanbieders.

Voor Hellemans leiden de mogelijkheden tot het ideaaltipe van een aantrekkelijke minderheidskerk die als spirituele broedplaats fungeert en een breed publiek kan bereiken. Dit heeft naar zijn mening de voorkeur boven een kleine sekte-achtige kerk met een veeleisende kerngroep die op grote afstand staat van de rest van de maatschappij.

Conclusie

Taylor (2009) beschrijft hoe we sinds de jaren zestig in de westerse wereld het tijdperk van de authenticiteit hebben betreden. Kenmerkend is de opkomst van een wijdverbreid expressief individualisme. Traditionele loyaliteiten zoals sociale klasse of kerklidmaatschap maken plaats voor stijlgroepen en subculturen. Identiteit, respect en tolerantie worden basiswaarden. Authenticiteit is gestoeld op persoonlijke ervaring en smaak. In deze nieuwe cultuur moet ook religie allereerst iets voor de persoon zelf betekenen. Het is niet langer zoals vroeger een middel tot sociale integratie of politieke emancipatie. Religie en politiek zijn van elkaar losgemaakt. Religie wordt aldus steeds meer een zaak van het individu zelf, een antwoord op zijn moreel-spirituele vragen. Dat sluit collectieve belevingen niet uit; wel zijn de deelnemers of leden minder vast aan een groep gebonden dan vroeger, wisselen zij vaker van groep of nemen partieel deel.

Nieuwe vormen van religieuze participatie dienen allereerst tegemoet te komen aan de vraag, i.c., de nieuwe religiositeit. We hebben de kenmerken hiervan in het voorgaande al opgesomd: openheid, persoonlijke beleving, met een variatie van alleen en afgezonderd tot deelname aan grote *events*. Tegelijk geldt dat, net zoals bij het traditionele pastoraat van de kerken, deze

nieuwe vormen een breuk met het dagelijkse leven inhouden, een beleving van '(ergens) anders zijn' creëren, waardoor reflectie en religieuze ervaring een kans krijgen. Inhoudelijk zullen nieuwe vormen dan ook gemakkelijk kunnen aansluiten bij activiteiten en momenten waarop al een zekere breuk met het alledaagse wordt gemaakt. Aldus bezien zijn er dus meerdere vindplaatsen van het 'heilige'.

We brachten de nieuwe religiositeit, en hieruit voortvloeiend nieuwe vormen van participatie, in verband met de grote groepen randkerkelijke en niet-kerkelijke gelovigen. Om in te spelen op hun religieuze behoeften zouden kerken organisatorische transitieën dienen door te voeren. Niet met vervanging van het huidige aanbod ten gevolg; dit blijft belangrijk voor de, weliswaar verder slinkende, traditionele en territoriale geloofsgemeenschap van kernkerkelijke gelovigen die door de kerken willen worden bediend. Maar wel als aanvulling. Enkele mogelijke transitieën kunnen zijn:

- Het inspelen op een deel van de gemeenschap met een wisselende betrokkenheid en interesse, op afstand (*audience*) of intensiever (*client*). Anders gezegd de focus op *scenes*: belangrijke, thematische en stilistische netwerken, die af en toe een ontmoetings- of kristallisatiepunt creëren.
- Het creëren van regionale centra, tezamen een 'ordoïde' structuur vormend, verwijzend naar de positie van kloosterorden.
- Het creëren van andere, naast de kerkgebouwen, al dan niet virtuele of tijdelijke ruimten, met andere functies. Daarvoor kan naar het terrein van de kunsten of vrije tijd worden gekeken, bijvoorbeeld zoals een galerie, atelier, passage of foyer. Deze functies anticiperen op de diverse belangstelling en betrokkenheid van doelgroepen, oftewel zijn flexibel in tijd en ruimte.
- Het meer projectgericht werken, tegemoetkomend ook aan de vraag naar *events*.
- De focus op kloosters en bedevaartsoorden, vanuit het idee van een meer abstract geworden spiritualiteit en van incidentele betrokkenheid.
- De focus op *virtual reality*: bijna een platitude maar internet, social media en smartphones bieden vele nieuwe mogelijkheden.
- Meer samenwerking en vermaatschappelijking. Nieuwe religiositeit zal gezocht en gevonden worden door een gezamenlijk aanbod van kerken met andere organisaties (wat betreft het bezinningstoerisme, spirituele cursussen en seminars, etc.).

Voorzichtig zien we de kerken initiatieven in deze richting ontwikkelen. Zo is het beleidsthema 'nieuwe vormen van kerk-zijn' één van de drie speerpunten

in de Protestantse Kerk in Nederland voor de komende jaren (*Kerkinformatie* november 2012). Hierbij wordt gestreefd naar honderd pioniersplekken (waaronder digitale ontmoetingsplekken) waar vormen worden gezocht waarbij leden zich beter thuis voelen of vormen die aantrekkelijker zijn voor ‘nieuwkomers’. Met de organisatie van religieuze evenementen voor jongeren, zoals de Katholieke Jongerendag en het inmiddels gestopte Xnoizz Flevofestival, hebben kerken het format van seculiere festivals overgenomen. Op deze *events* staan centraal de informele en bruisende atmosfeer, de aanwezigheid van bekende personen en de gemakkelijke en tijdelijke ontmoetingen, en wordt gepoogd in te spelen op authenticiteit en persoonlijke ervaring. Hoewel de evenementen tot op heden nog vooral kerkelijk betrokken jongeren hebben getrokken, zijn zij zeker ook bestemd voor de minder kerkelijk betrokken belangstellenden.

In dit artikel is nieuwe religiositeit in verband gebracht met het kerkelijke pastorale aanbod. Een tussenstap vormde de afbakening van de groepen rand- en niet-kerkelijke transcendent-gelovigen die tezamen een kwart van de Nederlandse bevolking vormen. We hebben voor hen aantrekkelijke vormen van religieuze participatie laten zien in combinatie met de mogelijke ruimte die kerken kunnen gebruiken om hun aanbod op deze groepen toe te passen. Echter, er zijn geen gegevens getoond over hoe deze gelovigen zelf staan ten opzichte van kerken en hun aanbod. Nader onderzoek bij deze groepen is hiertoe een welkome aanvulling.⁵

Noten

- 1 Deze terreinen zijn overeenkomstig de ‘domeinen’ van Post (2010). Hij noemt ook nog het recreatieve domein: natuurbeleving, fysieke inspanning (sport) en/of avontuur en ontdekking vormen een door grote groepen Nederlanders gebezigde vorm om uit het alledaagse te treden. Dit terrein heeft vaker dan de andere hierboven genoemde terreinen een individueel karakter waardoor we het hier niet verder uitwerken (en tevens hebben bijvoorbeeld toeristische pelgrimages, naar bijvoorbeeld Santiago de Compostella, een overlap met het religieus-spirituele domein). Een mogelijke aanvulling is het diaconale terrein, waarbij het omzien naar de ander centraal staat (bijvoorbeeld terug te vinden bij de activiteiten van De Beweging van Barmhartigheid, waarbij zo’n 1.600 bondgenoten participeren om zich een levenshouding van spiritualiteit en barmhartigheid toe te eigenen).
- 2 J.P. Magry in een uitzending ‘Devotie tot de Vrouwe van alle Volkeren’ van RKK-Kruispunt (op 23 oktober 2010).

- 3 Volgens JOP, de jeugdorganisatie van de Protestantse Kerk in Nederland.
- 4 In zijn artikel is de Rooms-Katholieke Kerk het subject; wij menen dat we zijn opvattingen hieromtrent ook grotendeels op de Protestantse Kerk in Nederland mogen toepassen.
- 5 Mogelijk kan dit met behulp van de SOCON-dataset 2011 met gegevens over de motieven van mensen om wel of niet bij een kerk te horen.

Literatuur

- Arfman, W.R. (2011),
Analysing Allerzielen Alom: material culture in an emerging rite, Leiden: Sidestone.
- Dekker, G. (2007),
 Het christelijk godsdienstig en kerkelijk leven, in: Bernts, T., G. Dekker & J. de Hart, *God in Nederland 1966-2006*, Kampen: Ten Have, 12-73.
- Dobbelaere, K. (1981),
 Secularization: A multi-dimensional concept, in: *Current Sociology*, 29, 1-213.
- Groen, E. (2008),
 Hoe God opnieuw verschijnt in Jorwerd. Kansen voor een verdwijnende kerk, in: Zondervan, T. (red.), *Bricolage en bezieling. Over jongeren, cultuur en religie*, 125-145. Best: Averbode.
- Groot, K. de (2012),
 How the Roman Catholic Church Maneuvers through Liquid Modernity, in: Hellemans, S. & J. Wissing (Eds.), *Towards a New Catholic Church in Advanced Modernity*, Münster: LIT Verlag, 195-216.
- Halman, L., I. Sieben & M. van Zundert (2011),
Atlas of European Values Trends and Traditions at the turn of the Century, Leiden: Brill Publishers.
- Hart, J. de (2007),
 Postmoderne spiritualiteit, in: Bernts, T., G. Dekker & J. de Hart, *God in Nederland 1966-2006*, Kampen: Ten Have, 118-192.
- Heelas, P. & L. Woodhead (2005),
The Spiritual Revolution. Why Religion is giving way to Spirituality, Malden/Oxford: Blackwell.
- Hellemans, S. (2012),
 Tracking the New Shape of the Catholic Church in the West, in: Hellemans, S. & J. Wissing (Eds.), *Towards a New Catholic Church in Advanced Modernity*, Münster: LIT Verlag, 19-50.

Hervieu-Léger, D. (2000),

Religion as a chain of memory, Rutgers (N.J.): Rutgers University Press.

Hoondert, M. (2012),

Allerzielen als nieuw ritueel van herdenken en loslaten, in: *Trouw*, 1 november 2012.

Kronjee, G.J. & M. Lampert (2006),

Leefstijlen en zingeving, in: Donk, W.B.H.J. van de, A.P. Jonkers, G.J. Kronjee & R.J.J.M. Plum (red.), *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 171-208.

Pew Research Center (2012),

“Nones” on the Rise: One-in-Five Adults Have No Religious Affiliation, Washington: Pew Research Center.

Post, P. (2010),

Voorbij het Kerkgebouw. De Speelruimte van een ander sacraal domein, Heeswijk: Abdij Van Berne.

Quartier, T. (2011),

Ritueel beleven: leren van een benedictijnse houding, in *Speling. Tijdschrift voor bezinning*, 63 (1), 65.

Roeland, J. (2009),

Selfation: Dutch Evangelical Youth between Subjectivation and Subjection, Amsterdam: Amsterdam Utility Press/Pallas.

Stark, R. & W.S. Bainbridge (1985),

The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Taylor, C.M. (2009),

Een seculiere tijd, Rotterdam: Lemniscaat.

Datasets:

Sociaal-culturele ontwikkelingen in Nederland (SOCON). Dataset 2011.

God in Nederland. Dataset 2006.