

# *Religie & Samenleving*

Jaargang 1, nummer 2

September 2006

---

## **Inhoud**

|   |     |
|---|-----|
| Redactioneel  | 63  |
| De Secularisatie in het Westen en de 'Terugkeer van God'<br>Hoe God verdween uit de sociologie<br><i>Anton Houtepen</i> | 65  |
| Enkele kanttekeningen bij Houtepens bijdrage<br><i>L. Laeyendecker</i>  | 86  |
| Weerwoord<br><i>Anton Houtepen</i>  | 91  |
| Het evangelikalisme als de toekomst van een 'illusie'?<br>Een evolutionistisch perspectief<br><i>Durk Hak</i>           | 95  |
| Boekbesprekingen  | 110 |

## Colofon

### *Religie & Samenleving*

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

#### **Redactieleden**

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

#### **Vormgeving**

Uitgeverij Eburon, Delft

#### **Abonnementenadministratie**

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

#### **Redactieadres**

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

#### **Recensie-exemplaren**

Dr. D.H Hak  
Potgieterstraat 16  
7514 DB Enschede

#### **Abonnementsprijzen**

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

#### **Abonnement afsluiten**

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

ISSN 1872-3497

© 2006 *Religie & Samenleving*. Niets uit deze uitgave mag, op welke wijze dan ook, worden vermenigvuldigd en / of openbaar gemaakt worden zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de redactie.

## Redactioneel

Als theologen en sociologen debatteren over secularisatie valt de kans dat zij elkaar misverstaan niet geheel uit te sluiten. In de bundel *Verborgene God of lege kerk* (Van Harskamp, 1991), voor het overgrote deel een neerslag van teksten uitgesproken op een symposium dat in 1990 plaatsvond aan de Vrije Universiteit van Amsterdam, komt dat ook duidelijk naar voren. Drie theologen gaven op die studiedag hun visie op het secularisatieproces, waarna hun betogen kritisch werden besproken door drie mensen uit de sociale wetenschappen. Opvallend, zo blijkt uit hun reacties, is de moeite die zij hebben met de theologische beschouwingen. Herhaaldelijk wordt door hen met enige aarzeling, soms lijkt het zelf wel met lichte wrevel, met het kritisch bespreken begonnen, waarbij zij ook vaak de vraag stellen of zij de spreker wel goed hebben begrepen en ook of spreker en criticus het wel over hetzelfde verschijnsel hebben. Hoewel de redacteur van de bundel, Van Harskamp, opmerkt dat beide disciplines van elkaars diensten gebruik zouden moeten maken, moet het resultaat van het gesprek toch onbevredigend geweest zijn voor beide partijen.

Het uitnodigen van de theoloog, prof. dr. A. Houtepen, om zijn visie te geven op het sociologisch onderzoek naar secularisatie en daarop een reactie te vragen van de godsdienstsocioloog, prof. dr. L. Laeyendecker, voor dit nummer van *Religie & Samenleving* lijkt dan ook vragen om moeilijkheden. Toch hebben wij het gewaagd omdat wij vinden dat de visie van Houtepen beoefenaars van de sociale wetenschappen uitdaagt om te reageren. Laeyendecker heeft dat als eerste gedaan. Zijn kritische beschouwing heeft van Houtepen een weerwoord gekregen, maar wij denken dat het debat dat nu is ontstaan aanleiding kan zijn tot verdere discussie over het thema en tot verheldering ervan. Reacties van lezers op het debat zijn dan ook van harte welkom bij de redactie. Zij zullen aan de beide schrijvers worden toegestuurd en in die gevallen waar fundamentele kritiekpunten worden geformuleerd, zullen die worden opgenomen in de te openen rubriek "Debat" in *Religie & Samenleving*.

De bijdrage van Hak aan dit nummer zou men eveneens kunnen karakteriseren als uitnodigend tot debat. Hij poogt – zijn uitgangspunt is Bellahs klassieke opstel over religieuze evolutie van 1964 – de stelling te onderbouwen dat het evangelikalisme als een vorm van orthodoxie, die zich verdraagt met de opvattingen van moderne mensen in een post-industriële maatschappij, kan worden geduid. Hij treft de kenmerken van dit geloof aan in Nederland in de pinksterkerken, in een aantal migrantenkerken, in sommige kerken van de gereformeerde gezindte, in de evangelische beweging in de

PKN, en – zelfs – in bepaalde kringen in de rooms-katholieke kerk. Duidelijk wordt uit zijn betoog dat het hier gaat om een moeilijk afgrensbaar, veelkleurig verschijnsel dat bovendien ook vaak per land verschillende historische wortels heeft. Dat laatste kwam ook nog eens helder naar voren op de ASR-conferentie gehouden te Montreal, 10-12 augustus jongstleden, toen een spreker uit de USA stelde dat in de 19de eeuw het Amerikaanse mainstream Protestantisme als *evangelical* kon worden gekarakteriseerd. Er heeft zich in de 20ste eeuw een marginalisering van het evangelikalisme voorgedaan, zo meende hij. Of zijn stelling in haar algemeenheid voor de VS gelding heeft, mag worden betwijfeld, zeker is in ieder geval dat zij voor Nederland en voor sommige andere landen in West-Europa niet opgaat. Het evangelikalisme is dus voor zowel godsdienstsociologen als -historici een belangrijk onderzoeksthema, waarbij het vergelijkend perspectief de nodige aandacht zal moeten krijgen.

Met de artikelen die in dit tweede nummer zijn opgenomen, wordt zeker voldaan aan een van de doelstellingen van *Religie & Samenleving*: het leveren van een bijdrage aan het debat over de rol van religie in de hedendaagse maatschappij. Uiteraard geldt dat ook voor de boekbesprekingen. Er is in dit nummer een drietal opgenomen. Het is de uitdrukkelijke bedoeling van de redactie om in de komende nummers het aantal boekbesprekingen nog te vergroten om zo het brede veld van godsdienstsociologie, -antropologie en -geschiedenis ruime aandacht te schenken. Lezers die een boek op genoemde terreinen willen bespreken, worden dan ook van harte uitgenodigd om zulks kenbaar te maken met vermelding van hun specifieke belangstelling.

# De Secularisatie in het Westen en de ‘Terugkeer van God’

## Hoe God verdween uit de sociologie

*Anton Houtepen*

### *Summary*

Sociology of religion, after having honestly and continuously reported about the gradual and growing processes of secularisation in the West and the decline of organized religion over the past half of a century, recently started to discuss the return of God and the sacred and to question the general Weberian thesis of secularisation as a necessary historical process of disenchantment of the world.

The article, instead, wants to question the general concept of religion underlying both the secularisation thesis and its ambiguous counterpart, the so called “return of God”. It does so by referring to quite a few processes of theological renewal within Christianity at least, but present in other living faiths as well, resulting in a metamorphosis of the idea of God, leaving its “theistic” and “ontotheological” interpretations behind and overcoming the traditional dilemma of an opposition between the natural and a supposed supernatural world, implied in the concepts of “the sacred” and “the transcendent” that were used in the 19th century comparative study of religion. Because the masters of sociology borrowed these concepts from their religionist colleagues, and identified these with traditional dogmatic formulations of the Judeo-Christian tradition, and because their followers in the sociology of religion did not pay too much attention to changing theological interpretations of the idea of God in the second half of the twentieth century, sociologists of religion are endangered to lose sight of the real content of the God-belief of modern people and to take the revival of the idea of “the sacred”, of belief in miracles and alternative medical techniques, and of the growth of spiritual movements concentrating on personal experiences of the transcendent, the supernatural and the “beyond reason” wrongly for the “return of God” or for the failure of the secularisation thesis. Instead, studies of religious change should concentrate on the “metamorphosis” of the idea of God in the Judeo-Christian traditions as laid bare in theological research from the sixties of the 20th century.

### **Inleiding: 60 jaar godsdienstsociologie in Nederland**

De beoefenaars van de godsdienstsociologie in Nederland hebben na de Tweede Wereldoorlog een belangrijke bijdrage geleverd aan de bewustwording bij kerkleiders en kerkleden van fundamentele maatschappelijke veranderingen, die niet alleen tot verandering van kerkelijk beleid, maar ook tot

andere godsdienstige grondhoudingen hebben geleid. Stapels KASKI-rapporten, de jaargangen van *Wending* en *Sociaal Kompas*, de achtereenvolgende onderzoeken *God in Nederland* en de jaarlijkse rapporten van het Sociaal Cultureel Planbureau getuigen van die geleidelijke metamorfose van geloof en kerk. De godsdienstsociologie heeft zich daarbij niet beperkt tot descriptie, maar ook het kerkelijke en theologische discours ontнуchterd, de machtsaspecten ervan ontmaskerd, de illusies van heiligheid en onfeilbaarheid van de clerus blootgelegd, en aandacht gevraagd voor de empirie van het feitelijke menselijke gedrag, de maatschappelijke doorbraak en ontzuijing, de bezinning op de kwaliteit van de religieuze communicatie, de groei van het religieuze pluralisme en de toenemende scepsis met betrekking tot de overgeleverde kerkvormen en geloofsformuleringen. Ze hebben via tijdschriften als *Wending* en *Kosmos en Oecumene* ook de noodzaak en de vreugde van oecumenische samenwerking van protestanten en rooms-katholieken bepleit en door hun positieve benadering van het secularisatieproces gelovigen vrede doen vinden met de noodzakelijke en verheugende metamorfose van hun catechismusgeloof en met het verdwijnen van veel vertrouwde, maar ook versleten kerkvormen. De tijd van Vaticanum II (1962-1965) en de Wereldraad Assemblee van Uppsala (1968) moet wel hun *finest hour* zijn geweest: *Aggiornamento; Behold, I'll make all things new!*

Maar al spoedig sloeg de stemming om: de vernieuwingbeweging, die zich richtte op meer eigentijdse kerkvormen, op het bondgenootschap van kerk en wereld, op het opheffen van de scheiding tussen aarde en hemel, natuur en bovennatuur, godsdienst en humaniteit, en op de doorbraak en de afbraak van het confessionele isolement van de zuilen, vond geen weerklank bij het leeuwendeel van de kerkgangers, die in twee groepen afhaakten: de meerderheid zwoer met de kerkelijke participatie ook het traditionele Godsgeloof af, nog voordat ze zich de nieuwe geloofsvormen had kunnen eigen maken, een minderheid koos voor de *old time religion* en kwam, daarin gesteund door sommige kerkleiders, in behoudend, fundamentalistisch en ultramontaans vaarwater terecht, waar een deel van hen zich overigens al vanaf de oorlogsjaren of daarvoor had bevonden. Het secularisatieproces schreed schijnbaar onontkoombaar voort, zowel in de vorm van kerkverlating en kerkverdamping als in de vorm van de terugtocht van de religie uit het publieke domein, zoals de jaarlijkse cijfers van het Sociaal Cultureel Planbureau laten zien. En, zoals we dat met eigen ogen overal konden aanschouwen, in het teruglopende kerkbezoek, waar jongeren steeds meer ontbraken, in de sluiting van kerken, financiële tekorten en verminderde aantallen kandidaten voor de kerkelijke ambten. De diepere culturele en filosofische achtergrond van dit geleidelijke afscheid van kerk en religie in het Westen vormt mijns inziens de kritiek op de ongelooftwaardigheid van de traditionele Westerse vorm van het geloof in God.<sup>1</sup> Ik kom daarop terug, want als

we vandaag spreken over de terugkeer van God, hoop ik dat het niet dezelfde God zal zijn, die we hebben losgelaten. Naar de God van mijn jeugd verlang ik in veel opzichten niet terug!

Dit proces van gemankeerde vernieuwing van het Godsgeloof en de kerkvorm had uiteraard ook gevolgen voor de godsdienstsociologie. Begonnen als onafhankelijk, maar kerkvriendelijk sociografisch onderzoek ten dienste van het kerkelijk beleid, heeft zij zich ontwikkeld tot dé kerkkritische spreekbuis van de secularisatiethese. Vanaf het begin heeft zich daarbij de paradoxale situatie voorgedaan, dat de godsdienstsociologie in Nederland meestal werd ondergebracht bij de theologische faculteiten en niet bij de sociale wetenschappen. Dat bracht de godsdienstsociologen in de positie dat zij hun vak tegenover hun seculiere collega's geloofwaardig dienden te maken en houden door middel van een methodisch agnosme en een aan de grootmeesters van de sociologie<sup>2</sup> ontleende, in wezen vergelijkende godsdienstwetenschappelijke benadering. Zij gingen daarbij niet of nauwelijks te rade bij hun theologische collega's, aan wie zij overigens het belang van een sociaal-wetenschappelijke benadering van religie vaak ook maar moeilijk konden verkopen.

In dit artikel wil ik, vanuit theologisch perspectief, kritisch stilstaan bij het in de Nederlandse godsdienstsociologie vigerende religiebegrif. Ik zal eerst iets zeggen over de ambivalenties van de secularisatiethese en het daarin geïmpliceerde religiebegrif (1). Vervolgens sta ik stil bij de even dubbelzinnige, nogal ronkerige en voor theologen wellicht zelfs ietwat blasfemische slogan "de terugkeer van God" (2). Om te eindigen met enkele beschouwingen bij wat ik een betere term vind: de metamorfose van God (3). Daarbij zal ik vanuit enkele ideeën van onder meer Alfred Whitehead en Efraim Shmueli, bij wijze van kleine theologische wederdienst aan de godsdienstsociologen, enige nieuwe "religion making characteristics" en "ordinating constructs" aanbieden voor de studie van het Godsgeloof na 'de dood van God', opdat zij aan het verwijt van "ancestor worship" aan de klassieke grootmeesters zouden kunnen ontkomen (4).<sup>3</sup>

## 1. De ambivalenties van de secularisatie en van het concept religie

De gangbare (godsdienst)sociologische verklaringen van de voortschrijdende secularisatie in het Westen (verlies aan transcendentiebesef, rationalisering en differentiatie van de samenlevingssectoren, afname van groepsbinding (ontzuiling), wegebben respectievelijk verwaarlozing van de core-business van de kerken en afnemend belang van de georganiseerde godsdienst voor leven en samenleven)<sup>4</sup> hebben onvoldoende rekening gehouden met de diepere filosofische en historische, maar ook theologische achtergronden van de crisis van het traditionele Godsgeloof in het Westen, dat vanaf de Renaissan-

ce in theïstisch vaarwater was gekomen.<sup>5</sup> Volgens Heidegger en Marion is de crisis van het Westerse Godsgeloof het gevolg van het huwelijk van de theologie met de theïstische metafysica die de denksystemen van Leibniz, Hegel tot en met Bergson heeft gekenmerkt.<sup>6</sup> God is daarbinnen het beginsel, de oer-oorzaak, de oer-eenheid, de universele natuurkracht, de universele voorzienigheid of het universele levensélan van alles wat wij mensen kunnen waarnemen en tegelijk de ons verborgen, maar wel reële bron-, werk-, vormen doel-oorzaak van alles wat is. Naar Paulus' aan de Griekse filosofie ontleende woord in Hand. 17,28: "In hem (sic!) leven wij, bewegen wij en zijn wij".<sup>7</sup> Deze onto-theologie functioneerde tevens als de basis van een politieke theorie, waarin de macht van de vorst en diens vazallen, en van de wet als de vorm van die macht, uiteindelijk als goddelijk attribuut kon worden gelegitimeerd: de rijken (*imperia*) dezer wereld (*saeculum*) als representatie en afspiegeling van de heerschappij, het rijk, de wil en het beleid van God, de maatschappelijke orde als de vertaling van de hemelse vrede, de kerken als de draagstokken van het hemels baldakijn (Peter Berger).

De secularisatiethese houdt dan in dat de macht, de wet en de maatschappelijke orde van hun goddelijke oorsprong, vorm en sturing worden ontdaan en autonoom worden. Zij werden nu gebaseerd op militaire of economische macht (Machiavelli, Marx), op de wil van het volk (Rousseau), op een verondersteld sociaal contract, dat door middel van maatschappelijk beraad en consensus (Habermas) zoekt naar maximaal geluk voor zoveel mogelijk mensen en minimaal leed voor zo weinig mogelijk mensen (Rawls) of, tenslotte, op de technisch-wetenschappelijke rationaliteit, die streeft naar beheersing van alle levensprocessen, naar vrijwaring tegen ziekten, pijn en dood en naar vooruitgang in welvaart en welzijn van allen (economische groei, veiligheid, comfort, langere levensduur, *genetic engineering* etc.). In alle gangbare definities van secularisatie, vanaf Max Weber tot en met de godsdienstsociologische handboeken en overzichten in Nederland,<sup>8</sup> overheerst het taalveld van een te bevechten autonomie van de mens tegenover elke afhankelijkheid van een hogere werkelijkheid en van kerkelijke bemiddeling van de zin van het leven, het levensgeluk en de uiteindelijke bestemming van de mens.<sup>9</sup> God als super-oorzaak van alles wat gebeurt, ontwerper van een *intelligent design* en toezichhouder op ieders persoonlijke morele status, die de goeden beloont en de kwaden zal straffen, de bron van alle (patriarchale) gezag in kerk en samenleving en de opperste garant van recht en orde – de theïstische God – verdwijnt van het toneel, en wordt overbodig. Niemand heeft dat scherper geformuleerd dan Ludwig Feuerbach. Het gaat erom "de mensen om te vormen van theologen tot antropologen, van theofielen tot filantropen, van kandidaten voor het hiernamaals tot studenten van het ondermaanse, van godsdienstige en politieke kamerdiensers van de hemelse en aardse monarchie en aristocratie tot vrije, zelfbewust aardbewo-



ners.”<sup>10</sup> Dit emancipatiemotief was al door Kant geformuleerd als de kern van het Verlichtingsproces: “Der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit”. De grootmeesters van de sociologie – Auguste Comte, Emile Durkheim, Max Weber, Peter Berger e.a – hebben de secularisatie gedefinieerd als het afscheid van het sacrale, van magie en taboe, van angst en huiver voor het onbekende, met name voor de dood, van afhankelijkheid van religieuze bemiddelaars – sjamanen, priesters, ayatollah’s –, van tempels, offerrituelen en smeekbeden om de gunst van de goden. Ze waren geneigd daarbij in dit alles, vanuit de vergelijkende godsdienstwetenschap, de kern van religie te zien aangeduid met algemene begrippen als *mana*, het numineuze, het heilige, het mysterie, het transcendente, het geopenbaarde tegenover het profane, de empirie en het *diesseitige* of immanente.<sup>11</sup> Als in een spiegelbeeld komt dit uitgangspunt terug in vrijwel alle sociologische definities van het cultuurproces dat we secularisatie noemen.

Het feitelijke afscheid van God, waaraan zo velen gevolg hebben gegeven, was echter niet alleen gebaseerd op desacralisering, noch op de theoretische reflectie over de onmogelijkheid van godskennis of openbaring van Godswege, maar op een veel meer diffuus proces van erosie van de Godsidee, waarbij God en de verwijzing naar God langzamerhand uit het bewustzijn verdwijnen. Het gaat om een leefvorm, waarin God in vergetelheid geraakt en waarbij we eenvoudig niet langer weet hebben van God. Dat kan variëren van een niet langer willen weten van God, via een vage tolerantie die het anderen gunt om in termen van God te denken tot de volledige afwezigheid van enige vraag naar God. Kenmerkend voor het agnosme is in alle gevallen: God hoeft niet meer.<sup>12</sup> In het Westen houdt dit afscheid van God in feite het loslaten van de christelijke geloofsvormen in. Toch gaat het niet om het christendom of om de kerkvormen als zodanig, alsof er alleen van een crisis van christendom of kerk sprake zou zijn. Het afscheid van de christelijke traditie beperkt zich immers niet tot verminderde deelname aan het kerkelijk leven maar voltrekt zich vooral in de dagelijkse leefvormen, die wij cultuur noemen: het geheel van gedragingen, visies, rituelen en symbolen die ons leven – tot en met ons sterven – kleur geven, die we als waardevol beschouwen en die we daarom aan onze kinderen meegeven in opvoeding en onderwijs.<sup>13</sup> Taal, kunstvormen, wetenschappelijke modellen, wereldbeelden, religieuze expressievormen, relatiepatronen: dat alles samen ‘vormt’ een cultuur, zowel van individuen als van groepen. Het stempelt ook de collectieve instituties van volkeren als naties en staten. Cultuur in deze betekenis is de configuratieve eenheid van al deze aspecten. Geen ervan is ‘los verkrijgbaar’. Dat geldt voor taal, voor wetenschap en kunst, maar ook voor religie. Daarom is afscheid van religie ook zo'n ingrijpend cultureel proces, en niet alleen maar een persoonlijke keuze of het verlaten van één specifiek element in de cultuur. De verhalen en gestalten van de bijbelse

traditie, God en de visioenen van God, de geijkte waarden, geboden en idealen die werden ontleend aan de uiteindelijke bestemming van de mens als een thuiskomst bij God, verdwijnen uit het symbolische universum van de moderne Europeanen. We spreken nog wel van Adam en Eva, maar wie gelooft nog in het paradijs?

De theologie heeft deze erosie van de Godsidee trachten te pareren. Achtereenvolgens, in de 19e eeuw, in wat genoemd is de antithese tegen de tijdgeest, het verzet tegen Revolutie en Verlichting, door een beroep op openbaring en kerkelijk leergezag, die God en diens Woord immuun zouden maken voor kritiek, en die het christelijk geloof principieel afgrensden van alle andere vormen van religie. Toen dat niet meer hielp, in de 20e eeuw door historische kritiek en ontmythologisering van Schrift en dogma, en door pogingen om theologie en antropologie, openbaring en ervaring, kerk en wereld met elkaar te verzoenen, heeft ze gezocht naar (andere) taalvelden en analogieën voor de mogelijke verhouding van God en mens, waarin deze niet elkaars concurrenten zijn, maar bondgenoten die met elkaar verbonden zijn met het oog op de waardigheid van de mens en de eer of heerlijkheid van God. Maar er gaapt een kloof tussen een dergelijke vernieuwde theologische beeldtaal en de dagelijkse besognes en gevoelens van mensen. De zeer beperkte kerkelijke participatie heeft ook de overdracht van nieuwe exegetische en hermeneutische inzichten bemoeilijkt. Zoals Henri de Lubac in 1942 al opmerkte (met een citaat van Auguste Comte!): *La foi perdue n'est pas facile à reconstruire*.<sup>14</sup>

## 2. Secularisatie en “de terugkeer van God”

Even ambivalent als het spreken over secularisatie is dan ook het spreken over de *terugkeer van God*. De titel van dit artikel is, vanuit theologisch gezichtspunt zelfs lichtelijk blasfemisch: alsof God – de alom Aanwezige, de Eeuwige, de Schepper en Hoeder van al wat is –, zou kunnen verdwijnen of zou kunnen terugkeren van weggeweest. Maar het gaat uiteraard om de terugkeer van religie als dimensie of factor van de cultuur en van de invloed van de godsdienstige voorstellingen, rituelen en instituties in de samenleving, zoals de sociale wetenschappen daar de gegevens van in kaart kunnen brengen en interpreteren. Voor sommigen is dat kennelijk een bron van hoop, voor anderen een bron van grote vrees: *La revanche de Dieu*, zo heette het geruchtmakende boek van Gilles Kepel,<sup>15</sup> dat door Samuel Huntington in zijn *Clash of Civilizations* (1994) geopolitiek werd uitgewerkt, het begin van de “Lange Oorlog” tegen de radicale Islam, die na het einde van de Koude Oorlog moest beginnen en die door het huis Bush en de Amerikaanse politiek vanaf 1991 in naam van God als een strijd tegen “de as van het kwaad” is uitgevoerd. Sindsdien zijn in het intellectuele en journalistieke

borreltafelgesprek *religie en geweld* opnieuw aan elkaar gekoppeld, vooral na 11 september 2001.<sup>16</sup> Velen – en niet alleen de vaderlandse columnisten van de NRC en de Volkskrant – vrezen de terugkeer van God en godsdienst in de samenleving en met name in de politiek. Daarbij doemt het aloude Godsbeeld op van heteronomie en dwang, geweld en inquisitie, verzuiling en christelijke politiek, bisschoppelijke mandementen en fatwa's van ayatollah's, van kerkelijk dogma en moreel puritanisme.

Voor anderen is er reden om te juichen als in een overwinning: zie, we hadden toch gelijk, de secularisatiethese klopt niet. We zullen de wereld winnen. Evangelicals en Pentecostals, de Evangelische omroep en het Neocatechumenaat stellen jaarlijks hun groeicijfers naar boven toe bij op de reëlimarkt. In een demografisch-statistische overzichtsstudie van Philip Jenkins uit 2002<sup>17</sup> wordt er smachtend naar uitgekeken dat over 25 jaar 80% van de christenen op het zuidelijk halfrond zal wonen, samen met de Islam en de Aziatische godsdiensten die daar al waren, terwijl het Westerse Christendom zich dan in Amerika zal hebben geconcentreerd, het oude continent Europa verweesd en agnostisch achterlatend, op wat allochtone resten na die het gevolg zijn van arbeidsmigratie en vluchtelingenstromen uit het Zuiden. Sommigen, zoals Harvey Cox en bij ons een rapport van het Sociaal Cultureel Planbureau uit 1997 (Becker/De Hart/Mens) en Anton van Harskamp interpreteren het succes van New Age en andere neo-hindoeïstische religies als Hare Krishna, en van "paraculturen" als die van astrologie, yoga en de sessies van Jomanda te Tiel samen met de groei van de Pinksterkerken als het symptoom van de opkomst van een *Nieuw-Religieus Verlangen* of op zijn minst als de opbloei van een blijvende irrationele onderstroom in onze cultuur.<sup>18</sup> Kerkleiders kijken met een mengmoes van bewondering en jaloezie naar het succes van al deze religieuze bewegingen en haasten zich de formules ervan na te volgen in jongerendagen, alfa-cursussen en allerhande nieuwe vormen van religieus engagement.

Zowel vanwege de ambivalenties van het secularisatiebegrip als vanwege de tegengestelde appreciatie van het begrip "de terugkeer van God", zouden we eerder dienen te spreken van een langzaam proces van *metamorfose* van de Godsidee. Schleiermacher sprak in zijn "Reden", onder verwijzing naar Friedrich Schlegel, al over "eine grosse Auferstehung der Religion, eine allgemeine Metamorphose".<sup>19</sup> Deze metamorfose heeft niet allereerst betrekking op nieuwe kerkvormen of aparte religieuze verschijnselen en rituelen, maar op een *veranderend mensbeeld*, waarin mensen persoonlijk een andere positie gaan innemen ten aanzien van de overheersende cultuur van berekening en nut, consumptie en controle. Daarbij gaat het om verschillende facetten, dimensies of domeinen van de menselijke persoon, die zich deel weet van allerhande betrekkingen, profielen of coördinaten.<sup>20</sup> Schillebeeckx spreekt in dat verband van "antropologische constanten." Ze betreffen de

verschillende domeinen of dimensies van ons leven, datgene waarvoor we leven, wat aan ons leven zin geeft:

- ons *lijfelijke leven* met alle zorg en aandacht voor eten en drinken, slapen en vrijen, gezondheid, hygiëne, fitness, sport en spel en tenslotte het besef van eindigheid en dood;
- vervolgens onze *relaties* ik en jij, van liefde, vriendschap, ouderschap, van goede relaties met collega's en burens, heel de sfeer van ontmoeting en gesprek, troost en hulp aan de ander die op mijn pad komt, van opvoeding en familiebanden;
- meer op afstand is er de sfeer van het publieke domein, *de samenleving*, het werk, de overheid die we kiezen, de staat en het recht die ons leven reguleren, het onderwijs, de economie van productie, de dienstensector, de handel en het geld;
- vervolgens is er de sfeer van ons *levensverhaal*, van herinnering en utopie, van herdenking en planning, de sfeer van ons bewustzijn, ons geheugen en ons geweten, van onze vrijheid en onze beperkingen, van evaluatie en hoop;
- daarmee verwant, maar toch op bijzondere wijze karakteristiek voor het mens-zijn, is de sfeer van de *verbeelding*: kunst, film en het theater, de muziek en het amusement, de taal en de symbolen, de rituelen en feesten waarmee we het leven orde en ritme geven;
- een hele eigen sfeer hebben we geschapen in het domein van *wetenschap en techniek*, van experiment en verklaring van mens en wereld, de sfeer van het wereldbeeld, dat we in levenbeschouwing en gedrag met ons meedragen en dat we voortdurend bijstellen;
- tenslotte is er de sfeer of het domein van de *religie*, de religiositeit en de spiritualiteit, de dimensie van het goddelijke en heilige, van gebed, prijs-gave en aanbidding, van het besef dat het leven van elk mens een geschonken genadekans is, getekend door roeping en verantwoordelijkheid en een bestemming die de termijn van wieg tot graf overstijgt, van God of goden tot wie mensen zich richten: "Gij hebt mij geweven in de schoot van mijn moeder", "Uw dienaar zal het bederf niet zien", "mogen wij leven bij U voor altoos..."

Alle sferen of domeinen doordringen elkaar, zijn, zoals hiervoor al werd opgemerkt, niet los verkrijgbaar en dat geldt ook en met name voor het domein van de religie. Godsdienst is niet een aparte sector van het leven, maar het leven zelf in al zijn dimensies als geworteld in en gericht op God. Daarom kan er van een beetje Godsgeloof evenmin sprake zijn als van een beetje zwangerschap en is er van terugkeer naar religie en God nog geen sprake als sommige groepen weer de waarde van rituelen ontdekken, op zoek gaan naar hun ware zelf in kloosterweekends met Yoga en Zen, wandelen naar

Santiago de Compostela of van daar naar Amsterdam, geloven in wonderen of in het ingestraalde water van Jomanda, en er een markt ontstaat voor alerhande zelfhulpreligie: rent-a-priest! Het feit dat de komst van de Islam en de moslims zoveel tongen in beweging heeft gebracht over de waarde en onwaarde van religie acht ik evenmin een stevige basis voor de terugkeer van God en religie in Nederland en Europa. Achter het debat over *La revanche de Dieu* gaat zeer veel Westers secularisme en economisch imperialisme schuil: God of de rede, God of de keizer, God of de Mammon.

Praten over religie is nog niet hetzelfde als Godsgeloof. Daarvoor is het Godsgeloof te omvattend en was ook het afscheid van het Godsgeloof in de secularisatie van Europa te allesdoordringend. We hebben God weggedaan uit alle levenssferen om aan de knellende banden van het overgeleverde Godsgeloof te ontkomen. We hebben daarna een generatie lang geleefd zonder godsdienstige cultuur en hebben gewild of toegestaan dat onze kinderen opgroeiden als agnosten: als mensen die van God en godsdienst niet meer of nog nooit hebben gehoord, die geen kerkverlater kunnen heten omdat ze nooit kerkbezoeker waren en die, voor het overgrote deel ook niet weten wat ze missen, omdat ze de sfeer van God en godsdienst niet hebben leren kennen. Er zijn, zo blijkt uit sociologisch onderzoek, wat dat betreft grote verschillen in de opeenvolgende leeftijdscohorten van Nederlanders en Europeanen.

De terugkeer *naar* God zal dan ook alleen slagen, indien we het Godsbeeld waarvan de meeste Europeanen in het secularisatieproces afscheid hebben genomen, kritisch tegen het licht houden en zien wat eraan schortte en waarom zoveel mensen en onder hen ook de kerkbetrokken mensen er afscheid van hebben genomen. In drie stappen zal ik in de volgende paragraaf een aantal interne factoren noemen, die het Godsbeeld van een groot aantal Godgelovigen en met name van christenen hebben doen veranderen.

### 3. De metamorfose van God: God na "de dood van God"

a. De godsdienstige ontwikkelingen van de tweede helft van de 20e eeuw worden gekenmerkt door een enorme *metamorfose* van het Godsgeloof, van het wereldbeeld en het mensbeeld, met name binnen de christenheid. Deze metamorfose heeft plaatsgevonden, juist in de periode waarin de secularisatie in Europa zijn hoogtepunt bereikte: zowel in de gestalte van de proclamatie van de dood van God, van een methodisch atheïsme in de wetenschap, de politiek en de ethiek als in de vorm van nog steeds toenemende ontkerkelijking, kerkverlating en afnemend aandeel van de kerken in het publieke debat over humane leefvormen. De meeste mensen die geloof en kerk vaarwel hebben gezegd, hebben geen kennis genomen van de enorme veranderingen in geloofsvoorstellingen en geloofsbeleving die na hun vertrek (globaal na

1960) hebben plaatsgevonden. Ze zijn in dat opzicht te beschouwen als religieuze analfabeten. De Godsidee die sommigen van hen bestrijden (zoals bijvoorbeeld Herman Philipse in zijn *Atheïstisch Manifest*)<sup>21</sup> is door de meerderheid van de gelovigen al lang verlaten. Ook in het debat over *Intelligent Design* wordt een tegenstelling tussen geloof en wetenschap gesuggereerd, die de meeste theologen als een 19e eeuwse anachronisme ervaren.<sup>22</sup> Ik noem een aantal factoren van verandering:

- een veranderde *hermeneutiek* van de Schriften: afscheid van het biblicisme, aanvaarding van de historische kritiek, contextueel bijbelgebruik, inzicht in de rol van het traditieproces (de canon als selectie uit een ruimer geheel van geschriften (Qumran en Nag Hammadi-vondsten, apocriefen), de joodse exegese en de mondelinge thora (*halacha*, *haggada*), de kerkelijke belijdenis- en catechesetradities, theologische prioriteiten en leespatronen.<sup>23</sup>
- Een grotere rol voor de menselijke *vraag naar God en ruimte om God te zoeken* vanuit de eigentijdse menselijke ervaringen en vanuit de concrete menselijke levensvragen. Hier kunnen we de invloed bespeuren van een aantal belangrijke filosofische en theologische stromingen, die de geloofstaal van prediking, liturgie en catechese hebben vernieuwd: het existentialisme en de nadruk op de religieuze ervaring in de theologie,<sup>24</sup> de filosofische maatschappij-analyse van de Franfurter kritische Schule en de bevrijdingstheologie, het feminisme en de theologische vrouwenstudies, het post-modernisme en het theologische pluralisme. Zo hebben de interreligieuze en de oecumenische dialoog het gewonnen van het vroegere exclusivisme, verdedigen theologen “*the dignity of difference*” (Jonathan Sacks)<sup>25</sup> en wordt Godsgeloof gezien als een aangevochten mogelijkheid, waarin de geloofsvormen van de diverse religies en religieuze groeperingen met elkaar wedijveren in de maatschappelijke arena: *religion c.q. Christianity as an essentially contested concept* (Stephan Sykes).
- Een ruimer besef van de noodzaak van *interculturele uitwisseling* van geloofservaringen (mondialisering van de theologie, het diaconaat en de mondiale kerkverbanden, Christian World Communions) en van interreligieuze ontmoeting en gesprek (multiculturele samenleving, religieus pluralisme, geloofsverantwoording in een agnostische cultuur: het christendom is niet de enige drager van het Godsgeloof, vrijheid van godsdienst en levensovertuiging is fundamenteel voor het Godsgeloof én voor de mensenrechten – Johannes Paulus II –, theocratie is uit den boze).

b. Deze metamorfose van het Godsgeloof heeft nieuwe *transconfessionele overtuigingen* doen ontstaan, die met name door Vaticanum II en de Wereldraad van Kerken tot een oecumenische geloofsbasis zijn geworden, tot een nieuwe leesbril van de Schriften en tot een nieuw profetisch-kritisch enga-

gement met de problemen van de mondiale samenleving en het aardse leefmilieu (JPIC als nieuw vierletterteken (*tetragrammaton* cf JHWH) van het Godsgeloof). Deze oecumenische geloofsbasis bestaat allereerst in een nieuw soort *negatieve theologie* die we als volgt kunnen samenvatten:

- God is geen almachtig despoot (tegen de *theocratie*), noch een vrijblijvend opperwezen-in-ruste, (tegen het *deïsme* én het *ietsisme*),
- geen handlanger van de macht of van de kerk (tegen het *nationalisme*, het *racisme*, het *clericalisme*),
- geen oplosmiddel voor onze fysische of metafysische raadsels (tegen alle vormen van magie, van een *Dieu du besoin* (Levinas) of een *Lückenbusser* (Bonhoeffer),
- geen patriarch, die het mannen zou toestaan zich tegenover vrouwen als goden te gedragen, (tegen elke vorm van *patriarchaat* en *machismo*),
- geen éénkennige God, die er alleen voor een bepaalde godsdienst, c.q. het christendom zou zijn of alleen daar in waarheid aanbeden zou kunnen worden. (tegen het *religieuze exclusivisme*: *God kent geen favorieten* (Hand. 10,34; Rom. 2,11; Gal. 2,16; Kol. 3,25; 1 Petr. 1,17; Koran 2, 136); God wil een huis van gebed voor alle volkeren (Jes. 56,7; Mk. 11,15-18).

c. Maar de oecumenische beweging en de interculturele uitwisseling in de theologie heeft vervolgens ook geleid tot de ontwikkeling van een *positief Godsbeeld*, *God als bron van hoop en vrede*, die zich in de geschiedenis van mensen en volkeren heeft gemanifesteerd in een *drieledig genadeverbond*:

- in de door alle mensen ervaren gratuite gegevenheid van al het bestaande waaruit het leven opkomt, in de unieke creativiteit van elke persoon, diens vrijheid en verantwoordelijkheid en in het mysterie van zorg, gerechtigheid en erbarmen dat zich daarbinnen ontvouwt als een cultuur van vrede en hoop. Deze bron van hoop en vrede krijgt onder meer de namen van JHWH/Adonai, Abba-Vader en Allah/Rahman, de schepper en hoeder van alle mensen, bron van hun hoop en richtpunt van hun verlangen, gids van hun liefde.
- Deze ene God van alle mensen is ons als christenen vertrouwd geworden als de herder van Israël, die sluimert noch slaapt, en als degene tot wie Jezus zich richt als zijn en onze Vader, die hem heeft geroepen, gezonden en aanvaard als zijn bode, dienaar en eerstgeboren, eniggeboren Zoon, icoon van de onzichtbare God, die tot ons spreekt als parabel van Gods menslievendheid en die door God gedragen wordt, dwars door de dood en het zondige onrecht van mensen als de levende die present is waar mensen samenkomen in zijn naam. Cf. Joh. 14,9: "wie mij ziet, ziet de Vader" als kern van de voorstelling van Gods persoonlijke verbond met mensen: de onzichtbare God krijgt in Jezus een gezicht, wat God wil wordt concreet in het optreden, de boodschap en het lot van Jezus, de

- rechtvaardige barmhartige gekruisigde, die mag zetelen ter rechterhand Gods, die van God is uitgegaan en die voor altijd thuis is bij God als onze advocaat en als de uiteindelijke rechter over levenden en doden,
- Zo manifesteert zich de ene God van Abraham, Isaak, Jacob en Jezus als heilig *Pneuma*, als *levendmakende, creatieve energie, die de chaos overwint*, die ons bevrijdt uit de greep van het kwaad, ons aanzet tot geduld, ootmoed, dienstbaarheid, vrede en vreugde (Gal 5,22; Rom. 14,17), ons voert tot gemeenschap in geloof en solidariteit met mensen en die ons tenslotte leven schenkt door ons nieuw te scheppen uit de doden.

Na een tijdlang zonder Godsgeloof geleefd te hebben, keren mensen terug naar iets dat of iemand die aan de coördinaten van hun leven nog ontbrak. Peter Sloterdijk<sup>26</sup> spreekt in dit verband van *sferen*, die wij mensen bewonen, waarin we ons thuis weten, waarin we ons veilig voelen, waarin we de weg weten en ons leven richting geven, en waarvan de godsdienstige sfeer er een is, die je niet zonder gevolgen voor de andere sferen kunt weglaten. Vooral eer we daarbij zouden kunnen spreken van *de terugkeer van God* of van het failliet van de secularisatiethese is het dus zaak inzicht te hebben in wat Godsgeloof in nieuwe gedaanten zou kunnen betekenen voor de cultuur, zonder dat we terugvallen in magie en het irrationele, waar de grootmeesters van de sociologie stuk voor stuk tegen hebben geageerd.

#### 4. “Religion making characteristics” volgens Whitehead en “ordinating principles” volgens Shmueli

*Religie is wat de mens doet met zijn eigen alleen-zijn. De ontwikkeling van de religie tot ze haar uiteindelijke voltooiing bereikt, verloopt in drie etappes. Zij is de overgang van “God-de-Leege”, naar “God-de-Vijand” en van “God-de-Vijand” naar God-de-Metgezel. (Whitehead)<sup>27</sup>*

Omdat de meeste sociologen geen rekening hebben gehouden met een mogelijke metamorfose van het Godsbeeld, zoals deze zich in de tweede helft van de 20e eeuw heeft voltrokken, konden zij niet alleen een terugkeer van de religie in een gesecculariseerde cultuur niet voorzien – alle grootmeesters voorspelden immers de ondergang van de religie – maar hebben zij tegelijk onvoldoende “religion making characteristics” (Whitehead) en “ordinating principles” (Shmueli) bij de hand om de terugkeer van de religie kritisch te onderscheiden van de terugkeer van God. Zij hebben zichzelf gevangen gehouden in het dilemma van de keuze tussen de hypothese van “the decline of religion” dan wel de “persistence of religion”. Niet elke terugkeer van religieuze verschijnselen als bedevaarten, kerkdiensten, wondergeloof, gebedsacties, *funerals* of witte marsen impliceert reeds de terugkeer van God. Van



de terugkeer van het Godsgeloof kunnen we pas spreken als de hele werkelijkheid als betrokken op God en God als betrokken op de hele werkelijkheid weer in het domein van het denken kan terugkeren, daarbij emoties en genieting kan veroorzaken, de mens verzoent met het lijden en de dood, de prijs-gave van het leven ter wille van de ander en het respect voor de gegeven werkelijkheid erdoor vergroot kan worden. Bovendien veronderstelt de terugkeer van God de verantwoorde hermeneutische omgang met de geloofs-ervaringen van voorheen die in de grote wereldgodsdiensten in heilige teksten als scenario's voor het leven staan uitgetekend.

*Whitehead: Religion Making Characteristics*

Met name Alfred North Whitehead (1861-1947) heeft gewezen op de dynamiek van religie die niet statisch ergens in teksten of instituties, in ritens of geboden te vinden is, maar uitsluitend in de beweging van de mens in al zijn coördinaten naar de gratuite aanvaarding van het leven als een gegeven gave en opdracht. Zo omschrijft Whitehead de religie als "de kunst en de theorie van het innerlijke leven van de mens, voorzover die afhangt van de mens zelf en van wat blijvend is in de aard van de werkelijkheid zelf" (*De dynamiek van de religie*, 17). Deze verinnerlijking verloopt in fasen:

- De eerste fase is de ervaring van *het alleen-zijn*: "De grote religieuze thema's die de verbeelding van de beschaafde mensheid niet loslaten, zijn tonelen van alleen-zijn: Prometheus gekluisterd aan de rots, Mohammed tobkend in de woestijn, de Boeddha in meditatie, de eenzame Man Jezus op het kruis. Het behoort tot de diepte van de religieuze geest zich verlaten gevoeld te hebben" (21).
- Vervolgens is er de ervaring van *het collectieve ritueel* en de emotie als samenbindende kracht van de religiositeit: onverdiend, niet nuttig of noodzakelijk, maar pure uitdrukking van vreugde, verdriet, lust of pijn (25).
- Daarmee verbonden is *de mythe*, die magisch kan zijn, als het om dingen gaat, maar die tot religie wordt als het om een verhaal over een persoon gaat. "Het belangrijkste verschil tussen magie en religie is dat magie stagnatie in de hand werkt. En dat religie soms een factor van vooruitgang is. Religie is via de mythe een vormende factor in de vooruitgang van de mens" (29).
- Zo voert de mythe tot *redelijke religie*, omdat ze het individuele belang overstijgt door het *wereldbewustzijn* dat we met anderen kunnen delen. Het nieuwe, welhaast profane concept van de goedheid van God komt in de plaats van de vroegere nadruk op de wil van God. "In een gemeenschapsreligie zoek je naar de wil van God, opdat Hij je moge behouden; in een uitgezuiverde vorm van religie die rationeel geworden is onder invloed van het wereldbewustzijn, heb je aandacht voor zijn goedheid, om

te worden als Hij. Het is het onderscheid tussen de vijand, waarmee je je tracht te verzoenen en de gezel die je tracht na te volgen” (47). “Geen religie die rekening houdt met de feiten mag het kwaad in de wereld minimaliseren, niet alleen het morele kwaad, maar ook pijn en lijden. Het boek Job is de aanklacht tegen de gemakkelijke oplossing, zozeer in trek bij mensen die het goed hebben, dat degene die lijdt de slechterik is” (55). Het kwade kan slechts overwonnen worden door het goede.

Rationele religie mag zich niet beperken tot momenten van emotioneel enthousiasme. Zij moet standhouden in weer en wind (61). “De verering van de heerlijkheid van de macht is een barbaarse godsopvatting, waartegen de godsdiensten niet immuun zijn gebleken. Jezus en Boeddha hebben dit gezien door hun leven prijs te geven voor de velen. Hun kracht ligt in de afwezigheid van macht.” “Het doel van God is de verwezenlijking van waarde in de tijdelijke wereld. God is de spiegel die elk schepsel zijn eigen grootheid onthult.” (179).

Voorwaarde voor de ontwikkeling van een dergelijke idee van God en religie is het volledige afscheid van de oude voorstellingen. Niet alle religie is goed, soms zelfs heel slecht, zoals de religie van het eigenbelang, de macht en het profijt. Dat afscheid moet eerst op pijnlijke wijze ervaren worden om ruimte te scheppen voor een meer verfijnde Godsopvatting, aldus Whitehead (17). Zolang religie gebaseerd is op voordelen voor de enkeling, de groep, de stam of de natie, waarvan bijvoorbeeld de *Rational Choice Theory* uitgaat, is er van een dergelijke verfijnde religie nog geen sprake. Whiteheads evolutionistische opvatting van religie lijkt op de antropologische theorieën van René Girard<sup>28</sup> en Walter Burkert<sup>29</sup> die in de grote levende religies een ontwikkeling constateren van fascinatie met het gewelddadige doden van dieren op de jacht (Burkert) of het offeren van een lid van de stam als plaatsvervangende zondebok ter wille van het herstel van de lieve vrede in de groep (Girard), naar meer sophisticated vormen van religie waarin het gaat om prijsgeve en martelaarschap ter wille van het sparen van de levens van anderen. Het paradigma van zich ontwikkelende levende godsdiensten die zich inzetten voor de voorkoming en de pacificatie van het geweld in de samenleving en voor het barmhartig sparen van de zwakken verschilt hemelsbreed van het religieconcept van Durkheim en Weber, wie het te doen is om religie als instrument van “Kontingenzbewältigung” in verzet tegen chaos en anomie. Bovendien was Weber als grootmeester van de godsdienstsociologie gebiologeerd door het thema van de spanning tussen charisma en macht en het probleem van de religieuze institutionalisering van oorspronkelijke religieuze ervaringen van religieuze virtuozen.<sup>30</sup> Zijn godsdienstsociologische leerlingen hebben die spanning vaak geïnterpreteerd als kwaliteitsverlies en *watering down* van het oorspronkelijke religieuze élan, als een zich telkens

herhalende historische vervalstheorie: het sekte-kerk dilemma: van radicaal begin in een kleine groep naar minder rigide religieuze eisen in een groter en geïnstitutionaliseerd kerkverband; zo zal het altijd weer gaan. Voor een dynamische inhoudelijke ontwikkeling van de levende religies in de richting van winst aan humane kwaliteiten en meer *sophisticated* beelden van God of goden, zoals bij Whitehead, Burkert of Girard, hadden zij daardoor te weinig oog.

*Efraim Shmuely: ordinating principles*

Daar komt nog bij dat hen ook het interne pluralisme van de levende religies en de hermeneutische keuzen waarop dit pluralisme is gebaseerd veelal onverklaarbaar bleef, tenzij in termen van meer liberale en vrijgevochten dan wel meer gezagsgetrouwe en orthodoxe stromingen. De joodse historicus Efraim Shmuely heeft in zijn boek *Seven Jewish Cultures*<sup>31</sup> de plurale identiteit van de Joodse traditie door de eeuwen heen geschetst. Hij spreekt daarbij van een dialectische continuïteit. De drie grondbeginselen van het Jodendom: monotheïsme, de leefregels van de thora en de bijzondere roeping van het volk binnen een verbond met God, zijn in elke periode van de Joodse geschiedenis op verschillende manier uitgelegd, naargelang de culturele, politieke en economische omstandigheden. Bepalend waren daarbij vijf *ordinating principles*, of interpretatieregels, waarmee de overgeleverde heilige teksten werden gebruikt en uitgelegd binnen de geloofsgemeenschap:

- 1) *reconstructive interpretation*: het beroep op de innerlijke samenhang van de tekst met de intentie van de schrijvers;
- 2) *creative or constructive interpretation*: de lezing van de tekst vanuit de omringende cultuur;
- 3) *destructive interpretation*: de lezing van de tekst vanuit de cultuur die de oorspronkelijke intenties opblaast: "heretic interpretations";
- 4) *critical scientific interpretation*: de "hermeneutics of suspicion" die erop uit is de geloofwaardigheid van de tekst te verduidelijken aan de buitenstaanders en latere valse lezingen en aanvullende redacties bloot te leggen;
- 5) *comparative perspectivistic approach*: wat valt er uit de leesgeschiedenis van de tekst te leren wat betreft de eigenlijke grondwaarden van de Joodse identiteit?

Shmuely constateert een creatieve omgang met het erfgoed van de traditie binnen het Jodendom in zijn gang door de geschiedenis. Datzelfde geldt voor de andere godsdiensten met een eeuwenoude richtingwijzende traditie en "structures de longue durée" (Fernand Braudel).<sup>32</sup> De levende godsdiensten zijn hermeneutische gemeenschappen, waarin de geloofservaring van eeuwen zich heeft opgestapeld in canonieke tekstcorpora, waarvan telkens

actuele applicaties in liturgie en prediking, richtlijnen voor het gedrag en dialoog of polemieek met andersdenkenden tot stand komen volgens de door Shmueli geschetste “ordinating principles”. Het zou interessant zijn om sociologisch onderzoek te doen naar de wijze waarop elkaar bestrijdende groeperingen binnen b.v. de Islam of het Christendom deze “ordinating principles” hanteren in b.v. hun cultuurpolitiek, hun opvattingen en gedragingen inzake seks en relaties, hun omgang met bezit en hun consumptiegedrag, hun ideeën over recht, gerechtigheid en straf, hun opvoedingspatronen en hun houding inzake oorlog en vrede. Labels met te weinig nuances als liberaal of orthodox, conservatief of progressief, tolerant of radicaal c.q. fundamentalistisch zouden dan wellicht uit het wetenschappelijke en politieke vocabulaire kunnen verdwijnen.

### Besluit

Wie de *religion making characteristics* van Whitehead en de *ordinating principles* van Shmueli in zijn visie op religies betreft, moet constateren, dat godsdienstsociologen aan mensen andere vragen zouden moeten stellen:

- In plaats van “Bestaat God?” – “Als u “God” aanroept, wat bedoelt u dan, welke gevoelens en emoties hebt u daarbij? Waar heeft u het geleerd om “God” te zeggen? Spreekt u wel eens met anderen over uw voorstellingen van God? Kent u mensen of hebt u vrienden, die niet of anders dan u in God geloven?”
- In plaats van “Geloof u in de hemel?” – “Hoe verhoudt u zich tot uw moeder, uw zoon, na haar/zijn dood? Hoe staat u tegenover de gedachte van reïncarnatie? Welke voorstellingen heeft u bij een mogelijk leven na de dood?”
- In plaats van “Is Jezus van Nazaret de Zoon van God?” – “Wat betekent Jezus van Nazaret voor u? En: wat zou er bedoeld kunnen zijn met de uitdrukking “Zoon van God” en wat betekent ze zeker niet?”
- In plaats van “Gaat u geregeld naar de kerk?” – “Zijn er momenten in uw leven, waarop u wel eens bidt of waarin u wel eens met anderen over de zin of de richting van uw leven zou willen nadenken en met wie doet u dat dan?”

De vraagstelling zelf (bijvoorbeeld in de enquêtes *God in Nederland*) haalt de subjectkant van het geloven en daarmee ook de relationele inhoud van Godsgeloof, geloof in leven na de dood en engagement met de Jezusfiguur (of andere profeten of De Profeet) weg uit het antwoord. Wat we te zien krijgen is daarmee alleen kritiek op of instemming met het geformaliseerde belijden van kerken en confessies.

Het fenomeen van creatieve omgang met de traditie komt aldus evenmin in beeld. Ook de ontwikkelingspsychologische facetten van de religieuze ervaring in de diverse leeftijdscohorten blijven veelal buiten beeld, bijvoorbeeld hoe het komt dat ouderen vaker kerkbetrokken zijn dan jongeren. Wie dat als bewijs van voortschrijdende secularisatie beschouwt of wie, omgekeerd, meent dat intensief kerkelijk jongerenwerk het tij van de kerkverdramping wel zal keren, houdt met de godsdienstpsychologische verschillen in een mensenleven te weinig rekening. Wellicht zou een intensief ouderenpastoraat en catechetische nascholing van ouderen veel meer effect sorteren.

Tenslotte: zij die in God geloven, laten God toe tot hun denken. Dat wil niet zeggen dat ze daarbij hun ervaring, hun gevoel, hun rede thuislaten of stilzetten. Evenmin, dat ze in hun denken ergens een punt zetten om vervolgens de denkbeweging naar God te kunnen maken. Wie God toelaat tot het denken, reorganiseert het hele denkpatroon en alle leefvormen. Wie uitziet naar God, ziet zichzelf en de ander, de samenleving en de kosmos in een ander licht, in een ander perspectief. Daarom is er alle reden voor gelovigen en theologen van alle godsdiensten om zich door sociologisch onderzoek te laten gezeggen.

Vaak heeft de theologie te uitbundig gesproken over God, vanuit de rijkdom en de harmonie van haar systeem en haar dogma's, alsof zij over God van alles zeker zou weten. Of ze heeft, erkennend dat er omtrent God geen zekerheden te bereiken zijn, de kennisopbrengst van het vragen naar God over het hoofd gezien of zelfs geminacht. De godsdienstsociologie is op beide punten, wellicht zonder het te willen, *ancilla theologiae* geweest: theologen hebben door empirisch onderzoek bescheidenheid geleerd en terughoudendheid in hun spreken over God. Tegelijk hebben ze oog gekregen voor de rijkdom van de "invisible religion" die zich buiten de paden van de geijkte godsdienstige instituties ontvouwt als een diepgeworteld religieus verlangen. Dat dat geen irrationeel, maar een anders-rationeel verlangen is, zou in toekomstig godsdienstsociologisch onderzoek meer aandacht mogen krijgen. De echte weerlegging van de secularisatiethese à la Weber zou het zijn, als de godsdienstsociologie in empirisch onderzoek zou kunnen laten zien, dat zij die in God geloven niet met een lager IQ zijn behept dan zij die niet "aan God doen" of voor wie geloof in God er niet toe doet.

## Noten

- <sup>1</sup> Voor het volgende zie o.m.: L. Halman e.a., *Traditie, secularisatie en individualisering: Een studie naar de waarden van de Nederlanders in een Europese context*, Tilburg 1987; A. Felling/J. Peters, *Der Säkularisierungsprozeß in den Niederlanden zwischen 1966 und 1985*, Nijmegen 1988; L. Halman, *Waarden in de Westerse Wereld. Een internationale exploratie van de waarden in de westerse samenleving*, Tilburg 1991. Dat het om een 'erosie'

- van de godsídee zelf gaat, is ook de overtuiging van een groot aantal cultuurfilosofen en critici van het nog resterende geloof: Zie o.a. de discussie met H.S. Versnel in het dagblad *Trouw*, gebundeld in *Geloof het of niet*, Amsterdam 1991. Cf. H. Adriaanse, "Zonder aanhalingstekens", in: H. Kunneman/Th. Oudemans (red.), *Filosofie aan de grens*, Van Gorcum, Assen/Maastricht 1992, 139-147.
- 2 Zie: M.-J. de Jong, *Grootmeesters van de sociologie: Comte, Marx, Weber, Durkheim, Parsons, Elias, Berger, Habermas en Bourdieu*, Boom, Amsterdam-Meppel, 3<sup>e</sup> dr. 2003 en J. van Hoof. J. van Ruysseveldt (red.), *Sociologie en de moderne samenleving. Maatschappelijke veranderingen van de industriële revolutie tot in de 21<sup>e</sup> eeuw*, Boom/Open Universiteit, Amsterdam/Meppel, 4<sup>e</sup> dr. 2001.
  - 3 Dit verwijt maakte Rodney Stark aan de godsdienstsociologen in R. Stark, "Putting an End to Ancestor Worship", *Journal for the Scientific Study of Religion* 43 (2004/4), 465-475, geciteerd door H. Gooren in zijn recensie van R. Fenn (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Oxford 2004 in: *Exchange. Journal of Missiological and Ecumenical Research* 35 (2006/2), 252.
  - 4 Voor een overzicht van historische, filosofische en sociologische interpretaties van het secularisatieproces, zie: A. Houtepen, *God, een open vraag*, Meinema, Zoetermeer 1997, 26-52.
  - 5 Onder: "theïsme" verstaat men de aan het Jodendom, het Christendom en de Islam gemeenschappelijke overtuiging van het bestaan van een absolute, de wereld overstijgende, persoonlijke God, die de wereld schiep uit het niets, die haar blijvend in stand houdt en die door eigenschappen van oneindigheid, volmaaktheid, voorzienigheid en almacht richtsnoer is voor het handelen van de mens. De term "theïsme" stamt van de Engelse filosoof Ralph Cudworth (1617-1688) in diens boek *The True Intellectual System of the Universe*, London 1678: zie: W. Kern, 'Atheistisches Christentum?', in: E. Coreth-J.B. Lotz, *Atheismus kritisch betrachtet*, Kaiser, München 1971, 143-171. In het theïsme wordt God de sluitsteen van de metafysiek en deze zelf tot fundament van zowel de theologie als de fysica. G.W. Leibniz ' *Metafysische Verhandeling* vormt het eerste grote voorbeeld van een dergelijke koppeling van theologie, wis- kunde en fysica, waarop alle latere z.g. fysico-theologen zullen teruggrijpen. Zie M. Karskens, 'Inleiding', in: G.W. Leibniz, *Metafysische Verhandeling, ingeleid, vertaald en geannoteerd door M. Karskens*, Het Wereldvenster, Bussum 1981, 9-55. Vgl. J. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford/New York 2001, 456 e.v.
  - 6 M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1957, 45-64; J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, Presses Universitaires de France, Paris 1991..
  - 7 De Utrechtse godsdienstfilosoof A.E. Loen zag reeds in 1965 in het afscheid van dit type transcendentiebesef de kern van het secularisatieproces: A.E. Loen, *Säkularisation. Von der wahren Voraussetzung und angeblichen Gottlosigkeit der Wissenschaft*, München 1965. Secularisatie, zo stelt Loen met Max Weber, is het historische proces waarin de wereld ontgoddelijk (entgöttlicht) wordt, d.w.z. gott-frei en niet perse in de

zin van "wider Gott". Maar, zo vraagt hij zich af, was de wereld in die zin niet altijd al "Gott-frei", in die zin dat God nergens valt te lokaliseren? Loen: "Die Welt ist nicht göttlich. Säkularisation als Entgöttlichung einer vergötterten Welt war und ist mit dem Evangelium gegeben." (a.w. 54 en 130). Beter is het daarom aan te knopen bij Paulus: "Secularisatie is gelijkvormig worden aan deze wereld (Rom.12,2), deze era, die gekenmerkt wordt door haar verzet tegen het heilsgebeuren en daarmee tegen het 'uit Hem en door Hem en tot Hem zijn alle dingen' (Rom. 11,36)" (*ib.*, 167, 227, 13). De wereldwerkelijkheid wordt in dit verzet een zelfdragend systeem.

- <sup>8</sup> Zie b.v. G. Dekker, *Godsdienst en samenleving. Een introductie in de godsdienstsociologie*, 5<sup>e</sup> dr., Kok, Kampen 2001.
- <sup>9</sup> B.v.: C.A. van Peursen, *Strategie van de cultuur*, Amsterdam/Brussel 1970, 93: "Secularisatie betekent, dat hetgeen vroeger het sacrale was, thans binnen de natuurlijke wereld komt te liggen, zodat de wereld erachter, de metafysische *controle*, wegvalt." A. J. Nijk: *Secularisatie*, Lemniscaat, Rotterdam 1968: "Secularisatie betekent het onttrekken aan de *invloed* van kerk en godsdienst." Nijk citeert o.a. de godsdienstsocioloog N. Birnbaum: "Der Begriff der säkularisierten Gesellschaft ist ganz einfach folgender: es ist eine Gesellschaft, in der private und öffentliche Entscheidungen ohne Berücksichtigung übernatürlicher *Imperative* oder *Sanktionen* getroffen werden." Voorts: Charles C. West: "Secularisatie is het onttrekken van terreinen van leven en denken aan religieuze – en uiteindelijk ook aan metafysische – *overheersing* en de poging om deze terreinen te verstaan en erin te leven in de termen van hun eigen wetmatigheden, zonder dat men zich daarbij laat beïnvloeden door a priori geldende waarheden." G. Dekker, 'Secularisatie in de Westerse samenleving' in: G. Dekker/K. Gäbler, *Secularisatie in theologisch perspectief*, Kok, Kampen 1990, 32: "...een proces waardoor (aspecten of sectoren van) het leven en samenleven van de mensen onttrokken wordt aan de *overheersing of begeleiding of invloed* van godsdienstige instituties en symbolen." Dit proces blijkt uit drie verschijnselen: "... vermindering van de godsdienstigheid van de mensen: de mensen seculariseren, dwz ontkerkelijken; beperking van de reikwijdte van de godsdienst: de samenleving seculariseert, geloof privatiseert; aanpassing van de godsdienst: de godsdienst seculariseert." Dekker ziet dit laatste in de "horizontalisering" en de "politisering" van de kerkelijke verkondiging: een laatste noodgreep om relevantie te behouden.
- <sup>10</sup> L. Feuerbach, *Werke* (hrsg. von E. Thies), Suhrkamp, Frankfurt 1975, Bd VIII, 28. (vertaling AH).
- <sup>11</sup> Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen 1965 (= 1922), Kap. IV, 269, 469 spreekt over secularisatie als de overwinning van alle bijgeloof en magie door de rede.
- <sup>12</sup> Over de verschillende aspecten en vormen van dit *agnosme*, zie mijn *God, een open vraag*, a.w. 53-81.
- <sup>13</sup> Ik volg hier de brede omschrijving van cultuur van Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973, 89: "It denotes an historically transmitted pat-

tern of meanings embodied in symbols, a system of inherited conceptions expressed in symbolic forms by means of which men communicate, perpetuate, and develop their knowledge about and attitudes toward life.”

- <sup>14</sup> H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, 7me éd. Cerf, Paris 1983, 196.
- <sup>15</sup> G. Kepel, *La revanche de Dieu*, Seuil, Paris 1991.
- <sup>16</sup> P. Valkenberg e.a., *God en geweld*, Damon, Budel 2002.
- <sup>17</sup> Ph. Jenkins, *The next Christendom: The coming of global Christianity*, Oxford University Press, Oxford etc. 2002.
- <sup>18</sup> A. van Harskamp, *Het nieuw-religieuze verlangen*, Kok, Kampen 2000, 34 e.v. Van Harskamp kritiseert terecht de te gemakkelijke vergelijking met de ooit gevestigde vormen van religiositeit. Het gaat eerder om echte nieuwe fenomenen, die zeker niet “kerkachtig” zijn, maar eerder wijzen op de verschuiving naar een meer persoonlijke, individuele spiritualiteit en religiositeit. In dezelfde geest zou men ook het fenomeen van de z.g. “soloreligieuzen” kunnen interpreteren, waarover J. Oegema in *Trouw* dd 8 november 2005, 5 schreef: “Wij zijn afvallige kinderen van een christendom dat met zijn merkwaardige constructies religiositeit voor de nadenkende mens onmogelijk heeft gemaakt. Wij hebben daaruit onze conclusies getrokken, wij zijn daarom in of al voorbij de contramine - maar wij niet alleen. Ook de kerk telt heel wat ontvaderde zielen voor wie menig geloofsartikel op sterven na dood is.”
- <sup>19</sup> Geciteerd bij H. Zorgdrager, *Theologie die verschil maakt*, Boekencentrum, Zoetermeer, 2003, 169.
- <sup>20</sup> Vgl. A. Houtepen, *Uit aarde, naar Gods beeld. Theologische antropologie*, Meinema, Zoetermeer 2006, 41 e.v.
- <sup>21</sup> H. Philipse, *Atheïstisch manifest en De onredelijkheid van religie*, Bert Bakker, Amsterdam 2004.
- <sup>22</sup> Zie b.v. reeds S.L. Bonting (red.), *Evolutie en scheppingsgeloof*, Ambo, Baarn 1978, met name de bijdragen van Van Melsen, Schoonenberg en Schillebeeckx. Zie ook, recent, A. van de Beek, *Toevel of schepping? Scheppingstheologie in de context van het moderne denken*, Kok, Kampen 2005, m.n. 94 e.v.. Vgl. Catechismus van de Katholieke Kerk (1993), §§ 279-324. Over de verhouding van geloof en wetenschap, zie: R. van den Brandt en R. Plum (red.), *De theologie uitgedaagd. Spreken over God binnen het wetenschapsbedrijf*, Meinema, Zoetermeer 1999. Over de actuele theologische interpretaties van het bijbelboek Genesis, zie mijn: *Uit aarde, naar Gods beeld*, hoofdstuk 2 (*Genesis en de wording van de mensenwereld*), Meinema, Zoetermeer 2006.
- <sup>23</sup> Zie het document *A Treasure in Earthen Vessels*, WCC, Geneva 1998.
- <sup>24</sup> Met name bij Paul Tilich en Karl Rahner, in Nederland bij Edward Schillebeeckx en Harry Kuitert.
- <sup>25</sup> J. Sacks, *The dignity of Difference. Avoiding the Clash of Civilisations*, Continuum, London/New York 2002.
- <sup>26</sup> P. Sloterdijk, *Sferen*, Boom, Amsterdam 2005.



- <sup>27</sup> A.N. Whitehead, *De dynamiek van de religie (Religion in the Making)*, vertaald en van commentaar voorzien door J. Van der Veken, DNB/Pelckmans/Kok Agora, Kapellen/Kampen 1988, 17.
- <sup>28</sup> R. Girard, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris 1972 ; id., *Le bouc émissaire*, Grasset, Paris 1982.
- <sup>29</sup> W. Burkert, *Homo Necans*. De Gruyter, Berlin 1972.
- <sup>30</sup> Zie : M. Lemmen, *Max Weber's Sociology of Religion. Its Method and Content in the Light of the Concept of Rationality* (UTP-Katernen 10), Gooi en Sticht, Hilversum 1990, 132 e.v.
- <sup>31</sup> E. Shmueli, *Seven Jewish Cultures. A reinterpretation of Jewish history and thought*, Cambridge University Press, Cambridge etc. 1990.
- <sup>32</sup> Een fraaie historische studie over de verschillende scholen van interpretatie van de Koran en de islamitische traditie inzake de regels voor de islamitische samenleving biedt: P. Crone, *God's Rule, Government and Islam. Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought*, Columbia University Press, New York 2004.

## Enkele kanttekeningen bij Houtepens bijdrage

L. Laeyendecker

In zijn lezenswaardige bijdrage wil Houtepen, “vanuit theologisch perspectief, kritisch stilstaan bij het in de Nederlandse godsdienstsociologie vigerende religiebegrip”. Het gaat echter meer over godsbeelden dan over religie en minder over de Nederlandse dan over de internationale godsdienstsociologie. Ik wil op beide punten ingaan – voor méér is geen ruimte – en beginnen bij zijn uitspraken over de sociologie. De schets die hij daarvan geeft behoeft correctie en aanvulling. Daartoe het volgende.

De godsdienstsociologie begon volgens Houtepen als “onafhankelijk maar kerkvriendelijk sociografisch onderzoek ten dienste van kerkelijk beleid”. Dat klopt niet helemaal. Haar wortels liggen in wat de klassieke godsdienstsociologie genoemd wordt, met name in het werk van Weber en Durkheim. Dat die grootmeesters een “in wezen godsdienstwetenschappelijke benadering hanteerden”, is evenmin of hoogstens zeer ten dele juist. In Webers *Wirtschaft und Gesellschaft* staat inderdaad een uitvoerig hoofdstuk met een groot aantal thema’s die de “Weltreligionen” betreffen – dat is al een beperking – maar dat ook een reeks van sociologische perspectieven bevat. En zijn *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* hebben een expliciet sociologische invalshoek: de rol van religie in de maatschappelijke ontwikkeling. Dat hij in zijn *Wirtschaft und Gesellschaft* een aantal van de daar behandelde thema’s als de “kern van religie” zou zien, klopt niet met de uitspraak aan het begin van zijn uiteenzettingen: “Wir haben es überhaupt nicht mit dem Wesen der Religion, sondern mit den Bedingungen und Wirkungen einer bestimmten Art von Gemeinschaftshandeln zu tun”.

Ook Durkheim hanteerde geen godsdienstwetenschappelijk maar een uitgesproken sociologisch, soms zelfs sociologistisch perspectief. Hij was voornamelijk, onder invloed van actuele maatschappelijke veranderingen, geïnteresseerd in het probleem van de maatschappelijke integratie, onderzocht in zijn godsdienstsociologisch werk de rol van religie daarin en concludeerde zelfs dat religie verklaard moet worden uit haar integratieve functie. Dat hij in zijn evolutionistisch vooroordeel voor de analyse van religie terugging naar de naar zijn mening oudste vorm daarvan, maakt zijn benadering nog niet tot een vergelijkend godsdienstwetenschappelijke. Overigens heb ik niets tegen een dergelijke benadering maar een correct beeld van deze klassieke auteurs is m.i. toch wel wenselijk.

Daar komt nog iets bij: dat de grootmeesters en hun volgelingen secularisatie gedefinieerd zouden hebben als “afscheid van het sacrale” staat zeer te

bezien. Zo schrijft Durkheim dat in het moderne individualisme het individu zowel gelovige als God is. “Het individu wordt verheven tot de rang van een sacraal object”. Lijkt dat niet sterk op wat de theoloog Borgman in de jaren tachtig schreef: “de mens: een heilige zaak”? En als Weber over *Entzauberung* spreekt, heeft hij primair de terugtocht van de religie uit de centrale sectoren van de samenleving op het oog. Maar hij schrijft ook: “es ist (nicht) zufällig dasz heute nur innerhalb der kleinsten Gemeinschaftskreise, von Mensch zu Mensch, in pianissimo jenes Etwas pulsiert, das dem entspricht, was früher als prophetisches Pneuma in stürmischem Feuer durch die groszen Gemeinde ging”. Recente volgelingen hebben het dan ook eerder over de “emancipatie van het sacrale” (hetgeen ook subjectivering inhoudt) dan over de verdwijning ervan. Het heeft wel andere vormen aangenomen. Die metamorfose is door sociologen al heel vaak beschreven. In Nederland bijvoorbeeld door Ter Borg in zijn *Een uitgewaaierde eeuwigheid* (1991).

Gezien de kwaliteit van het werk van de klassieken is het nog lang geen tijd om te “ontkomen” aan ‘ancestor worship’ als ik die uitdrukking tenminste goed begrijp. Wie de relatief recente bundels van de Weber-kenner Schluchter leest, kan gewaarworden welke impulsen er van zijn werk uitgaan op hedendaagse onderzoekers.

De godsdienstsociologie stond bij de genoemde coryfeeën in het teken van de macrosociologische maatschappijanalyse. Dat werd geheel anders in de latere pastorale of kerk-sociologie die zich bezighield met de in de christelijke kerken geïstitutionaliseerde religie en sterk gericht was op (kerkelijk) beleid. Op theoretisch niveau hield die een duidelijke verschraling in, maar deze stroming heeft wel veel materiaal aangedragen waarmee de kerken hun voordeel hadden kunnen doen. Houtepen geeft terecht eer aan die prestaties maar is wat mild over zijn medetheologen als hij schrijft dat de sociologen het belang van hun wetenschap “vaak maar moeilijk (aan hen) konden verkopen”. Zij hebben er in feite jarenlang afwijzend tegenover gestaan, niet als het feitelijke beschrijvingen betrof maar wel als het over kerkelijke structuren ging en, erger nog, leerstellige formuleringen, want dan stonden God en de traditie in de weg. Binnen de kerk was er, afgezien van een kleine kring, geen bereidheid andere vakken dan de theologie serieus te nemen. “Wij verwachten van de godsdienstsocioloog alleen maar feiten, getallen, statistieken, beschrijvingen, cultuurstudies, maatschappelijke levensvragen...” schreef Jonker als reactie op de fraaie studie van Vermooten over Hervormd Amsterdam waarin deze het gewaagd had de grenspalen iets te verzetten. De onvolprezen Willem Banning schreef dat hij de oprichting van het Sociologisch Instituut van de NH Kerk (door gebrek aan steun al heel lang ter ziele) “ook wel met felheid had moeten verdedigen tegenover diepzinnig klinkende, maar in wezen onnozele opmerkingen als deze: dat Paulus in zijn zen-

dingswerk toch ook geen sociologisch instituut nodig had. Hadden de sociologen bij zulke theologen “te rade moeten gaan” om hun eigen vak te mogen en kunnen beoefenen?

Ik laat nu de ontwikkeling van de godsdienstsociologie even voor wat ze is – ik kom er straks op terug – en ga terug naar het eerste, hierboven genoemde punt. Ik denk dat Houtepen met dat “te rade gaan” verwijst naar de wijze waarop in de kerksociologie met het religie- en Godsbegrip is omgegaan. “De godsdienstsociologische verklaringen hebben onvoldoende rekening gehouden met de diepere filosofische en historische maar ook theologische achtergronden van de crisis van het traditionele Godsgeloof in het Westen, dat vanaf de Renaissance in theïstisch vaarwater was gekomen”. Dat vaarwater was toch wel aan theologische bron ontsproten en de God van Houtepens jeugd, naar wie hij “in veel opzichten” niet terugverlangt, is eeuwenlang en tot in onze dagen met grote ijver door kerk en theologie verkondigd. Hij kan nu wel naar Schleiermacher verwijzen, maar dan moet toch wel gezegd worden dat deze in katholieke kring behoorlijk verdacht was. Ik heb in de jaren vijftig, gedurende mijn eigen theologische opleiding, die zeker niet traditionalistisch was, met afschuw over Lessing horen spreken die de absoluutheid van religieuze waarheidsopvattingen relativeerde.

Bij hun onderzoek naar Godsbeelden zijn de kerksociologen ervan uitgegaan dat deze voornamelijk bepaald werden door de in de kerken verkondigde opvattingen. Wat moesten zij anders als zij wilden weten hoe de mensen daartegenover stonden? In de prediking werd het religieuze aanbod zichtbaar en in de antwoorden op vragen van sociologen de reacties op dat aanbod, en die weken steeds meer daarvan af. Dat is steeds duidelijker vastgesteld in de herhalingen van onderzoeken à la “God in Nederland”. Dat soort onderzoek stelt inderdaad vast of het oude al dan niet aanwezig is en niets over het eventuele nieuwe en dat kán door de aard van de vraagstelling ook niet worden vastgesteld. Ik val Houtepen dus geheel bij als hij zegt dat we “alleen kritiek op of instemming met het geformaliseerd belijden van kerken en confessies te zien krijgen”. Maar te weten wat niet meer is, kan er toe bijdragen niet in de fout te vervallen oude begrippen te blijven herhalen en ze nog eens uit te leggen.

Kritiek op dat soort onderzoek is dus terecht. Dat zeggende, wil ik toch ook aantekenen dat die kritiek al in 1963 door de later zeer vooraanstaande Duitse godsdienstsocioloog Luckmann werd geuit in een klein boekje (*Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*) dat vier jaar later in Engelse vertaling (*The invisible Religion*) grotere bekendheid kreeg. Hij stelde vast dat de kerkelijkheid steeds meer een maatschappelijk marginaal verschijnsel werd. “Das Schrumpfen der Kirchlichkeit ist in der wachsenden Bedeutungslosigkeit der kirchlichen Werte für die sinnvolle Integrierung des Alltagslebens der typisch modernen Person verankert [...] die Annahme dass die

moderne Gesellschaft areligiös ist, kann nicht a priori akzeptiert werden. [...] Die Soziologie muss sich allen Ernstes mit der Hypothese beschäftigen dass [...] in ihrem Wesen nichtchristliche Religion im Entstehen begriffen ist". Religie verdwijnt niet maar verandert van karakter.

Luckmann hield zich dus al bezig met de metamorfose van de religie maar had het, voorzover ik mij herinner, niet of nauwelijks over de metamorfose van het Godsbegrip. Durkheim wél, die sprak eind 19e eeuw al over de vervaging van het Godsbegrip, als gevolg van veranderingen in de sociale structuur; lang voordat er van ietsisme sprake was. Houtepen stelt dat "de meeste sociologen geen rekening gehouden hebben met de metamorfose van het Godsbeeld" en ik vraag me af waar dat eigenlijk op slaat. Geïnspireerd door het werk van Luckmann heeft een aantal Nederlandse godsdienstsociologen met subsidie van ZWO in 1974 onderzoek gedaan naar o.a. de veranderingen in het Godsbeeld. Daarvan werd gerapporteerd in een boek met de titel *Exploring the New Religious Consciousness*. Daarin werden vragen gesteld op basis van de in de jaren zestig en zeventig in de media druk besproken religieuze twijfel en geloofsonzekerheden, deels gelijkend op de door Houtepen aangedragen suggesties voor "ander" sociologisch onderzoek. Grote onderdelen van dat Luckmanniaans getinte onderzoek werden herhaald in het Soconproject van Nijmegen (Felling, Peters en Schreuder).

Zij waren zeker de enige niet. In de USA hield een aantal sociologen zich intensief bezig met nieuwe religieuze vormen in de San Francisco Bay Area, en een van hen, Charles Glock, had zich ook al met theïstische aspecten van het godsbegrip beziggehouden. Richard Gorsuch probeerde in het Godsbegrip een aantal dimensies te onderscheiden en zo los te raken van de massieve presentatie van het kerkelijk overgeleverde Godsbegrip.

Deze en dergelijke activiteiten vormden het begin van een nieuwe fase in de ontwikkeling van de godsdienstsociologie waarin onderzoek gedaan wordt naar wat nog steeds de 'invisible religion' genoemd wordt, die aansluit bij sterke individualiserings- en subjectiveringstendensen. Voor de rijkdom daarvan hebben de theologen, zo Houtepen, nu oog gekregen. Gelukkig. Maar ook kwam er onderzoek naar de Civil Religion waarin opnieuw het probleem van de maatschappelijke integratie aan de orde is en naar de breed gevarieerde nieuwe religieuze bewegingen waarin cultuurelementen van verschillende afkomst worden gemengd. Daarnaast is ook de kerksociologie blijven bestaan die op het stuk van nieuwe godsbeelden niet veel te bieden heeft maar heel wat op het gebied van de analyse van kerkelijke structuren en het functioneren van kerken in de samenleving.

Overigens mag Houtepen haar niet verwijten dat zij zich niet heeft beziggehouden met godsdienstpsychologische facetten van de religieuze ervaring. Dat is haar taak namelijk niet. Hij kan over die thema's heel veel vinden in de oude en recente godsdienstpsychologie. Zo is er de laatste decennia dus

wel het een en ander gebeurd. Men kan Houtepen dus van harte bijvallen als hij zegt dat er “alle reden (is) voor gelovigen en theologen van alle godsdiensten om zich door sociologisch onderzoek te laten gezeggen”. Daarom is het jammer dat zijn stuk de indruk wekt dat hij een paar belangrijke dingen heeft gemist.

---

#### ERRATUM RELIGIE EN SAMENLEVING, 2006 NUMMER 1.

In tabel 12 op bladzijde 21 zijn in de tabel tussenkopjes weggefallen. De tabel leest als volgt:

Tabel 12 De aanhang voor geloofspunten naar leeftijd, 1985-2002 (in procenten)

|                            | 1985 | 1991 | 1996 | 1998 | 2002 |
|----------------------------|------|------|------|------|------|
| <i>leven na de dood</i>    |      |      |      |      |      |
| 16-30                      | 45   | 48   | 54   | 59   | 56   |
| 31-50                      | 45   | 47   | 53   | 52   | 49   |
| 51 en ouder                | 59   | 49   | 53   | 54   | 43   |
| <i>Hemel</i>               |      |      |      |      |      |
| 16-30                      | 36   | 36   | 40   |      | 47   |
| 31-50                      | 41   | 40   | 41   |      | 41   |
| 51 en ouder                | 56   | 43   | 50   |      | 36   |
| <i>Hel</i>                 |      |      |      |      |      |
| 16-30                      | 12   | 13   | 18   |      | 22   |
| 31-50                      | 16   | 13   | 16   |      | 18   |
| 51 en ouder                | 21   | 18   | 20   |      | 14   |
| <i>religieuze wonderen</i> |      |      |      |      |      |
| 16-30                      |      | 29   |      | 43   | 49   |
| 31-50                      |      | 29   |      | 38   | 41   |
| 51 en ouder                |      | 37   |      | 40   | 41   |

Bron: SCP (CV'85-'02)

---

## Weerwoord

*Anton Houtepen*

De opmerkingen van Laeyendecker bij mijn beschouwingen bij het in de godsdienstsociologie veelal vooronderstelde godsbeeld getuigen niet alleen, zoals te verwachten was, van een veel breder en grondiger kennis van het hele veld van de godsdienstsociologie dan van een eenvoudige in de godsdienstsociologische resultaten van onderzoek geïnteresseerde theoloog verwacht kon worden. Terecht wijst hij op de eigen benaderingen van Weber en Durkheim als grootmeesters van de godsdienstsociologie die volgens hem niet alleen maar zijn uitgegaan van algemene godsdienstwetenschappelijke premissen omtrent religie, G/god of het sacrale, maar ook en vooral van de waarneembare uitingsvormen en de maatschappelijke impact van religie. Het is waar, dat ook sociologen als Luckmann aandacht hebben gevraagd voor de veranderingen in de godsdienstige beleving en de godsbeelden van mensen in veranderende contexten. Vanzelfsprekend wijst hij ook op het verschillende studieobject en de methoden van de godsdienstpsychologie ten opzichte van die van de sociologie. Mijn pleidooi voor meer interdisciplinaire samenwerking van godsdienstsociologen en godsdienstpsychologen verliest daarmee overigens niets van zijn belang. Terecht, tenslotte, kaatst Laeyendecker de bal terug naar de theologen van weleer, die de godsdienstsociologische gegevens op dogmatische gronden eenvoudig niet waar wilden hebben. Ik geef toe: dat soort collega's is nog niet geheel uitgestorven, ofschoon je ze wel in afgelegen streken van het land moet gaan zoeken.

Toch lijkt het me toe, dat hij aan de kern van mijn vraagstelling voorbijgaat, namelijk, dat de God/het goddelijke waar de sociologen zoals Weber en Durkheim en vele van hun volgelingen het over hadden – en waarvoor ze zich in hun tijd wellicht op kerkelijke tradities en geijkte godsdienstige overtuigingen konden beroepen, daarin gesteund door formele geloofsuitspraken, officiële rituelen en zo op het oog vaststaande, canonieke heilige teksten – niet alleen door Nietzsche c.s. is doodverklaard, maar dat deze G/god (ik noem dat de theïstische godsídee) ook door de meeste gelovigen van nu is verlaten, of ze nu kerkganger zijn gebleven of niet, of ze nu tot Allah bidden of tot Brahma, Jezus volgen of de Boeddha. Natuurlijk is dat een hypothese, die door sociologisch onderzoek zou moeten worden getoetst.<sup>1</sup> Mijn artikel vraagt juist om een ander type sociologische onderzoek dan dat van Weber of Durkheim, zonder ook maar iets aan hun verdienste voor hun tijd te willen afdoen. Maar er zijn thans andere tijden, waarin filosofen de metafysiek hebben verlaten, waarin vrouwen hun eigen beeld van het goddelijke ont-

werpen, waar ze zo lang geen zeggenschap over hadden, waarin uit andere culturen en contexten – India, Afrika, Latijns-Amerika – andere godsbeelden worden gerecipieerd en waarin dus de oude vraagstellingen niet meer relevant zijn. Wie op zoek gaat naar de oude godsbeelden vindt ze onder grote groepen mensen eenvoudig niet meer, maar is dat dan een bewijs voor de secularisatiethese? En omgekeerd, is de terugkeer van wonder- en geestengeloof, van fundamentalistische overtuigingen en de groei van evangelikale en conservatieve kerken een bewijs van herwonnen levenskracht van de religie en van “de terugkeer van God?”

Laeyendecker constateert terecht, dat ik het over het Godsbegrip (en het Godsbeeld: dat is, evenals religie, geloof of godsdienst, meer dan alleen een rationele overtuiging, het omvat emoties, voorstellingen, relaties, gebaren en rituelen, die overigens niet zomaar irrationeel, maar anders-rationeel zijn) heb. Maar hij stelt dat tegenover het begrip religie, waarover ik het dan niet of in elk geval minder gehad zou hebben. Daar ligt nu precies de kern van mijn betoog, dat wie het Godsbeeld (en daarmee ook de Godsrelatie en de hele subject-kant van het geloven) weglaat uit het begrip religie en zich concentreert op de formuleringen, de artefacten, de rituelen, de machtsaspecten, de culturele, sociale en politieke impact van de religieuze instituties, daarmee de ziel of het hart van de religie uit het oog verliest. Precies dat hebben godsdienstsociologen in het spoor van de grootmeesters gedaan, door te verklaren, dat de eigenlijke Godsrelatie buiten hun gezichtsveld lag en moest vallen, omdat daarover niets empirisch of rationeel zou zijn vast te stellen, omdat het nu eenmaal iets “beyond reason” betreft (Locke). Precies dat bedoelde ik ook met de wat speelse en uitdagende ondertitel van mijn verhaal: “hoe God verdween uit de sociologie”. En precies die opvatting, dat over God niets rationeels valt te vertellen of te weten, dat geloof zich nu eenmaal onttrekt aan rationele argumentatie en dat men hoogstens de effecten van geloof in het menselijk gedrag en de samenlevingscultuur op het spoor kan komen heb ik in mijn betoog – en in vele andere publicaties – willen bestrijden. Ik heb daarbij ook een aantal filosofische achtergronden van de metamorfose van de Godsidee (dat wil zeggen, de conceptuele, emotionele, figuratieve, relationele en culturele betekenissen die mensen met het aanroepen van “God” verbinden) aangegeven, die duidelijk andere wegen wijzen dan de paden die de volgelingen van de godsdienstsociologische grootmeesters meestal bewandeld hebben. Ik vind het jammer, dat Laeyendecker daarop in zijn reactie niet ingaat.

Met zijn aanvullingen betreffende meer subject-gerelateerd sociologisch onderzoek in Nederland in het verlengde van *Exploring the New Religious Consciousness* (1974) zal ik zeker mijn voordeel doen. Ik heb het genoemde onderzoeksproject destijds overigens al met veel interesse gevolgd en het verslag ervan (1984!) gelezen als een welkom pleidooi voor een meer genu-



anceerd oordeel over de secularisatiethese. Toch leed ook dit type onderzoek m.i. aan het zelfde euvel, dat de geconstateerde veranderingen in (christelijk) religieuze overtuigingen en morele gezichtspunten slechts werden gelezen als “a loss of orthodoxy” en als “a loss of transcendence” (p. 9). Het uitgangsperspectief was dat van de groei van niet aan de traditionele kerkelijke of denominationele instituties gebonden vormen van religie (ib. 12-13; 113), ofschoon de uitkomsten van het onderzoek dat perspectief moesten nuanceren. De kern van religie werd, met Luckmann, gedefinieerd als: “religion is the totality of meaning systems in a given historical order, or “world view” in Luckmann’s terms. With its hierarchy of significance as a constitutive trait, it performs the religious function of *transcending biological existence*” (ib. 14). Ook Luckmann heeft als uitgangspunt voor zijn religiebegrip dus een “sacred cosmos” die hij weliswaar in complexe samenlevingen andere vormen ziet aannemen (different versions of the sacred cosmos: gedifferentieerde instituties, onderscheid clerus en leken, experts en “gewone” gelovigen, scheiding van kerk en maatschappij, ib. 14), maar die toch zorgt voor “a symbolical universe which relates the experience of everyday life to a “*transcendent*” layer of reality” (ib. 18). Ook Peter Berger spreekt, met Rudolf Otto, van een “sacred cosmos” als de kern van alle religie (“the human enterprise by which a *sacred cosmos* is established” (ib. 19). Voorts worden Spiro en Wilson genoemd, die weliswaar niet het begrip “the sacred” hanteren, maar wel spreken van een “explicit reference to a *supernatural* source of values” (Wilson, ib. 20) of van “culturally patterned interaction with culturally postulated *superhuman beings*.” Ook Glock en Stark, waar het bedoelde onderzoek sterk tegen aanleunt, nemen het begrip “the sacred” op in hun definitie van religie als systeem van “ultimate meaning” en “value-orientation: “...religion, or what societies hold to be “*sacred*”...” (ib. 22)”, die zich van andere zingevings-systemen en waardeoriëntaties onderscheiden door “some statements affirming the existence of a *supernatural being, world or force*” (ib. 23) (cursivering AH). Tenslotte wordt ook Dobbelaere genoemd die religie definieert als “a coherent whole of beliefs and practices which are anchored in *the supernatural*” (ib. 160).

De ingangsvraag van het questionnaire betreffende de geloofsopvattingen van de geïnterviewden luidde, in het verlengde van al deze definities, dan ook: “the first section will deal with the ideas one may have with respect to the question if there is *another reality beyond the world we live in, a reality which one might believe*” (ib. 43). Veel respondenten herkenden zich niet in de formuleringen van de onderzoeksvragen (ib. 66). De factor-analyse leidde dan ook tot nogal verschillende grondovertuigingen onder de respondenten, met als algemene conclusie dat “the organizing principles of life have become detached from religious interpretations of that very life” (113), hetgeen de onderzoekers als een goede definitie van het secularisatieproces be-

schouwen (ib. 113). Typerend is daarbij de karakterisering van degenen die niet in het gestelde dilemma – al dan niet “another reality beyond the world”-wensen mee te gaan als aanhangers van een “empty belief” ! (ib. 42). Daarmee worden alle theologen die, zoals de meeste katholieke theologen sinds Henri de Lubac en het Tweede Vaticaans Concilie, een dergelijke scheiding van de natuurlijke leefwereld en een aparte bovennatuurlijke realiteit verworpen hebben, als behept met een “leeg geloof” bestempeld. Op gezag van sociologisch onderzoek zouden zij dan moeten vinden dat zij geheel van God los zijn geworden of dat degenen die God als een open vraag toelaten tot hun leven, hun waarden- en zingevingssysteem, er een uiterst vaag geloof op nahouden.

Die conclusie lijkt me ongefundeerd. Met gezag van argumenten heb ik dan ook geprobeerd om duidelijk te maken, dat de vraagstelling niet deugt. In de gegeven culturele en filosofische context van Europa is de God van de huidige gelovige Europeanen, die Webers “Entzauberung” van de wereld, Bultmann’s “Entmythologisierung” van bijbel en dogma en de “leegloop van de kerken” hebben meegemaakt, aanvaard en verwerkt in een vernieuwd beeld van God en in nieuwe verhalen, liederen en gebeden omtrent hun leven-met-God, geheel uit het vizier van de godsdienstsociologen verdwenen. Wat sommigen van hen als de terugkeer van de religie beschrijven focust dan ook van de weeromstuit op fenomenen uit een wereldbeschouwing, die God tot een extra-terrestrial maakt en de wereld zelf tot een huis zonder God verklaart, waarin deze via wonderen, visioenen, bijzondere religieuze ervaringen en allerlei sjamanen en magiërs moet inbreken. Nu de kerken, door fenomenen van de-institutionalisering en individualisering van de religie, op deze fenomenen geen corrigerende en oriënterende invloed meer (kunnen) uitoefenen, lijkt het me een belangrijke opgave van de theologie om deze taak ter hand te nemen. Zoals de Kanselier van de universiteit van Parijs het eind veertiende eeuw al verwoordde: “zoals de medische wetenschap ziekten bestrijdt en voorkomt en zoals de rechtswetenschap misdaden helpt berechten en door wetten tracht te voorkomen, zo dient de theologie het bijgeloof te bestrijden en de ware bestemming van de mens als beeld van God te doen oplichten.” Ik voor mij sluit niet uit, dat ook de godsdienstsociologie daarbij (weer) een betrouwbare partner kan worden, zoals ze dat in menig opzicht in mijn theologische loopbaan is geweest.

## Noten

- <sup>1</sup> Met name collega Hans van der Ven uit Nijmegen heeft als praktisch en empirisch theoloog zeer veel onderzoek verricht en laten verrichten onder gelovigen en niet-meer of nog-niet gelovigen, waaruit tal van veranderingen in opvattingen en attitudes met betrekking tot het traditionele christelijke belijden en beleven blijken.

# Het evangelikalisme als de toekomst van een ‘illusie’?<sup>1</sup>

## Een evolutionistisch perspectief

*Durk Hak*

### *Summary*

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

### 1. Inleiding en onderzoeksvraag

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

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

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

In de jaren tachtig van de vorige eeuw wordt al zichtbaar dat Bellahs *moderne godsdienst* uitloopt op kerkverlating, ‘ietsisme’ en ongelooft en het Nieuwe Tijdsdenken. De *moderne* theologie is nauwelijks nog een factor van betekenis (zie ook Hellemans, 2004; 2005). De vraag is dan ook of Bellahs stadium van *moderne godsdienst* niet is doodgelopen<sup>2</sup>, en of een andere variant van het christendom kan worden aangetroffen om als *modern*, in evoluti-onistische zin, te worden betiteld. Wereldwijd zijn voornamelijk protestantse groeperingen die als evangelikaal kunnen worden betiteld aan een opmars begonnen (o.a. Barret & Johnson, 2000; Anderson, 2004; Martin, 2005). Evangelikalen hebben anders dan Bellahs’ *moderne* gelovigen en net als *historische* en *vroegmoderne* christenen behoefte aan een ‘bovenaardse’ verlossing, maar ze kunnen die zelf bewerkstelligen door een individuele keuze te maken om Jezus als hun verlosser te accepteren. Kan het evangelikalisme als *moderne godsdienst*, in Bellahs terminologie, worden gezien, die tegemoet komt aan de behoeften aan fysiek welzijn en sociale waardering van postindustriële<sup>3</sup> Christenen?

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

## 2. Bellahs evolutionaire classificatie

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

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

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

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

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

### 3. Moderne godsdienst, onkerkelijkheid, new age en reformatie

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

#### 4. Evangelikalisme als variant moderne godsdienst

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 5. Conclusie

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

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

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

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

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

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

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

## Literatuur

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

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

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



## Noten

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

## Boekbesprekingen

Sengers, E. e.a. (red.), *The Dutch and their gods. Secularization and transformation of religion in the Netherlands since 1950 (ReLiC 3)*, Hilversum 2005, 207 pp, ISBN 90-6550-867-8. € 21,-.

Het is opvallend, maar waarschijnlijk geen toeval, dat *The Dutch and their Gods. Secularization and transformation of religion in the Netherlands since 1950* verschijnt in een periode dat in academische kringen weer een discussie is opgelaaid over Philip Jenkins' stelling over de veerkracht van het christendom op wereldniveau (*The Next Christendom. The coming of Global Christianity*, Oxford 2000), in een tijdvak waarin religie in toenemende mate voorpagina- of zaterdagbijlagenieuws is én kort voordat wijsgeer-theoloog Erik Borgman in zijn boek *Meta-morfosen* (let op de titels!) zich in opvallend parallelle categorieën uitlaat over hetzelfde verschijnsel. Het borrelt en bruist van religie: op wereldniveau en ook in Nederland. Althans: het ligt er maar aan hoe je kijkt. Precies over die 'manier van kijken' gaat *The Dutch and their Gods*. Aan het boek ligt de vraag ten grondslag, vanuit welk verklareingsmodel we wetenschappelijk moeten kijken naar de relatie tussen religie en samenleving. Is de secularisatiehypothese uitgewerkt? Is een andere model geschikter? Staan we voor een paradigmawisseling?

Het boek is deel 3 van de *Studies in Dutch Religious History* van ReLiC: het aan de Vrije Universiteit verbonden Centrum voor Nederlandse religieuze geschiedenis. Het betreft een verzamelbundel die deels teruggaat op het symposium *Ziel en zaligheid in Nederland na 1950* gehouden op 19 maart 2004. Het boek staat onder het voorteken van de hierboven genoemde vraagstelling, die wordt neergezet in deel II, met de sleutel-bijdragen van James C. Kennedy en Anton van Harskamp. Waar de eerste ervoor pleit de secularisatiehese te vervangen door de categorie 'transformatie', breekt Van Harskamp een lans voor het secularisatiemodel. Kennedy neemt de glans van vanzelfsprekendheid weg van de secularisatiehese, o.a. door te wijzen op het constructieve karakter ervan: de secularisatie was en is ten onzent ook een programma, een mythe of Groot Verhaal. Dit 'narratief' wordt verteld door hen, die vanuit een teleologische visie op geschiedenis de afkalving van het christendom begroeten. Kennedy laat zien hoe een andere, minder dualistische periodisering ook tot andere interpretaties van de geschiedenis leidt, i.c. tot de waarneming van een transformatieproces in plaats van een geleidelijke ondergang van de religie. Van Harskamp van zijn kant stemt ermee in dat religie in Nederland van gedaante verandert en zichzelf bijvoorbeeld 'dereguleert'. Hij ziet daarin echter geen aanleiding om de secularisatiehypothese los te laten. Hij neemt een paradox waar: namelijk dat er enerzijds een grote interesse vóór religieuze inhouden is terwijl anderzijds de private en publieke relevantie van religie afneemt. Die paradox moet ons doen vaststellen dat de secularisatie nog steeds 'onder ons is'. Ook Van Harskamp kiest voor een minder kortademige periodisering en een breder historisch perspectief. Deze sterken hem echter in zijn secularisatiegeloof, bijvoorbeeld omdat hij de wortels van de secularisatie al in een verder verleden waarneemt.

Deze theoretische probleemstelling, aangevuld met empirische gegevens van Jos Becker, vormt het kader voor de volgende delen van de bundel. Deze bevatten enkele casusbeschrijvingen of *capita selecta* waarin de discussie over secularisatie versus transformatie wordt geconcretiseerd, verfijnd en getoetst. Deel III is getiteld 'Religieuze antwoorden op maatschappelijke verandering' en deel IV 'Nieuwe vormen van religiositeit'. Deel III bevat bijdragen van Paul Post (over ritueeliturgische repertoires), David J. Bos (over de psychologie in de hervormde theologiestudie en ambtsopleiding) en Karin van Nieuwkerk (over de beleving van religieuze verdiensten bij Marokkaanse migrantenvrouwen). In deel IV bespreken Sengers, Aupers en Boersema achtereenvolgens de *Alpha Cursus*, de Evangelicale Beweging en New Age als nieuwe religieuze bewegingen. De bijdragen hebben gemeen dat ze alle concreet laten zien welke transformatieprocessen er op de genoemde terreinen plaatsvinden. (De scheiding van de delen III en IV is dan ook enigszins willekeurig.)

De artikelen zijn wat ongelijksoortig. Post geeft een 'panoramisch overzicht' van rituele ontwikkelingen, dat na zijn pretentieuze theoretische inleiding wat teleurstelt, omdat de categorie van 'rituele repertoires' enigszins in de lucht blijft hangen. Bos leverde een diepgravende bijdrage over de lotgevallen van de psychologie in de hervormde theologie- en ambtsopleiding en over de 'psychologisering' van het ambt als reactie op de professionaliserings- en profileringsdwang in de moderne samenleving. Deze bijdrage smaakt naar meer. Zij roept om vergelijkingen met een verder verleden enerzijds (i.c. het Jozefinisme in de 18<sup>e</sup> en 19<sup>e</sup> eeuw) en met het heden anderzijds (i.c. de superprofessionalisering van het instellingspastoraat ofwel de geestelijke verzorging anno 2006). Van Nieuwkerk geeft een verfijnde illustratie van wat er op mentaal en ritueel niveau 'gebeurt' met gelovigen, als ze in een andere culturele context komen te staan.

De bijdragen illustreren ieder op hun manier het 'transformatieproces' en geven soms in aanzet een antwoord op de onderzoeksagenda waartoe Kennedy en Van Harskamp uitnodigen. We lezen bij Post bijvoorbeeld over 'deregulering' van religieuze beleving en bij Van Nieuwkerk, Boersema en Sengers vinden we voorbeelden van 'cultural transfer'. De bijdragen van Sengers, Boersema en Aupers laten verder zien, hoe nieuwe religieuze bewegingen enerzijds creatief en vitaal zijn – en daarmee een voorbeeld van 'transformatie' vormen – maar anderzijds qua omvang, intensiteit en inhoud niet echt een indicatie vormen van een 'keerpunt' in het 'secularisatieproces'.

Tenslotte geef ik graag enkele beschouwingen, die door het lezen van de bundel worden uitgelokt. Ten eerste: door een Engelstalige uitgave hopen de samenstellers van het boek zich een meer internationaal podium te verschaffen. Dat is een loffelijk streven. Internationalisering is echter meer dan het kiezen van een juist podium. Ook een verbreding van je bronnenmateriaal en referenties hoort daarbij. Jammer genoeg zijn de verwijzingen naar bijvoorbeeld de Franstalige literatuur op het gebied van religiestudies veel te schaars om recht te doen aan het grote belang van die publicaties. Ten tweede: het is verleidelijk om zich af te vragen, waarom de samenstellers hebben gekozen voor de huidige titel – en niet voor de titel van het symposium dat eraan ten grondslag lag (*Ziel en zaligheid*). De reden kan niet zijn dat de titel 'neutraler' is – integendeel: de huidige titel lijkt een affirmatieve of ironische verwijzing te zijn naar Marquardts pleidooi voor een nieuw 'polytheïsme'. Is de transformatie van de

religie in Nederland uiteindelijk dan de metamorfose van de ene God van het traditionele Nederlandse christendom in een meer of minder opgewekt veelgodendom? En zouden daarmee misschien de 'goden' zijn bedoeld die 'wij allen' zijn geworden volgens *New Age*, zoals Aupers in zijn bijdrage 'Wij zijn allen goden' beschrijft? Een wijsgerig-theologische bijdrage in de bundel had op deze spannende en uitdagende associaties bij de titel kunnen ingaan.

*E. Corsius*

Heelas, Paul, and Linda Woodhead with Benjamin Steel, Bronislaw Szerszynski and Karin Trusting. 2005. *The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality*, Oxford: Blackwell, 204 pp, ISBN 1-4051-1958-6, £16.99.

Is er in de huidige maatschappij sprake van een spirituele revolutie? Dat is de vraag die Heelas en Woodhead pogen te beantwoorden. Aan de ene kant, zo constateren zij, is er een afnemende invloed van de traditionele vormen van religie, met name het Christendom, maar aan de andere kant groeit het aantal mensen dat zich 'spiritueel' noemt. Termen als spiritualiteit, holisme, mind-body-spirit, chakra, tai chi etcetera hebben zich steeds meer genesteld in het dagelijkse vocabulaire.

Er zullen drie vragen in dit boek worden beantwoord: 1) wat moet worden verstaan onder spiritualiteit, 2) wat is de maatschappelijke relevantie van dit fenomeen? Is het de laatste zucht, het doodsgereutel van de betrokkenheid op het sacrale of vindt er een aardverschuiving plaats in het religieuze landschap? 3) welke theorie verklaart zowel de afname van sommige vormen van godsdienst en de groei van andere? De schrijvers vinden die verklaring bij wat zij aanduiden als de 'subjectivization thesis'. Er heeft zich een massale wending naar het subjectieve voorgedaan in de moderne Westerse cultuur. Het gaat om een zich afkeren van een manier van leven die uitgaat van rollen, voorschriften en plichten (hierna: een leven zoals) naar een leven dat de eigen ervaring als uitgangspunt neemt (hierna: subjectief leven) of, zoals Woodhead en Heelas zeggen: *a turn away from life-as towards subjective-live*. Deze wending heeft zich in vele sectoren van de maatschappij voltrokken. De gemaakte tweedeling toegepast op het sacrale geeft de mogelijkheid om spiritualiteit van religie te scheiden. Religie is gekoppeld aan 'leven zoals', aan externe autoriteit en spiritualiteit aan het subjectieve leven. Zal er sprake zijn van een spirituele revolutie dan mag verwacht worden dat in de Westerse samenleving de vormen van religie die hun volgelingen voorschrijven dat zij hun leven moeten leven in overeenstemming met externe principes, afnemen. Daarentegen zullen de vormen van spiritualiteit groeien die mensen helpen te leven in overeenstemming met de diepste, sacrale dimensies van hun eigen unieke zijn.

Deze hypothese is getoetst in een onderzoek dat verricht werd in een relatief kleine conglomeraat, Kendall, in Cumbria in het noordwesten van Engeland. Het belangrijkste resultaat van het onderzoek is dat er geen sprake is van een spirituele revolutie. Wel zijn de tradi-

tionele denominaties sterk teruggelopen sinds de jaren '60 van de vorige eeuw en is er een holistisch milieu ontstaan met aanbieders en cliënten of beoefenaars van bijvoorbeeld yoga, aromatherapie, reflexologie, tai chi, reiki. Van belang is ook de constatering dat het gaat om gescheiden leefwerelden, er zijn weinig mensen uit Kendall actief in beide. Tenslotte wijst het onderzoek uit dat de groei van het holistische milieu de terugloop van de denominaties (*church and chapel*) niet compenseert. Vanuit Kendall wordt dan de blik gericht op Groot-Brittannië en de Verenigde Staten. Via wat gemakkelijke extrapolaties wordt verondersteld dat het Verenigd Koninkrijk en Kendall niet veel van elkaar verschillen. Ook voor het Verenigd Koninkrijk in zijn geheel geldt dat er een afname is van traditionele vormen van godsdienst en groei van het holistisch milieu. Hoewel de situatie in de VS verschilt van die in Groot-Brittannië menen Woodhead en Heelas hier dezelfde trend te ontdekken. Voor beide landen geldt ook dat er niet kan worden geconcludeerd dat er een spirituele revolutie aan de gang is. Er zijn bovendien te weinig data om die conclusie te ondersteunen. In sommige kerken wordt het spirituele wel benadrukt, maar het is vooral in de bredere cultuur waar het spirituele invloed heeft gekregen (onderwijs, verpleging, management). Het is ook erg zichtbaar, met name op het terrein waar de kwaliteit van het (goede) leven aandacht krijgt, in kranten tijdschriften, winkels, op internet en CD's.

Om de vraag te beantwoorden waarom het holistisch milieu is gegroeid en *church and chapel* zijn teruggelopen, wordt gekeken naar de subjectiveringsthese. Die kan zowel de sacralisatie als de secularisatie verklaren: in een samenleving waar het subjectieve meer prioriteit krijgt, zullen ook religies die inspelen op de subjectieve wending groeien. Sommige kerken zullen in aantal nog toenemen omdat zij het subjectieve aandacht schenken. Kerken die juist een haven zijn voor conservatieve personen, doen het minder goed. Dat in het holistische milieu vrouwen oververtegenwoordigd zijn en mensen in de leeftijdscategorie boven de 50 jaar wordt maar voor een deel in verband gebracht met de subjectiveringsthese. Vrouwen werken meer in beroepen waar het persoonsgerichte van belang is en zijn vanuit hun rol altijd al gericht op zorg en relaties, zo menen de schrijvers. Wat de leeftijdscategorie aangaat, wordt een verklaring gebruikt die een nog wat meer *ad hoc* karakter heeft: mensen in de categorie boven de 50 hebben meer tijd voor hun interesses. Hoe ziet nu de toekomst er uit? Het holistisch milieu zal nog groeien, maar niet meer zo snel. De *church and chapel* zullen verder afnemen. Binnen 40 jaar zullen de congregaties en het holistisch milieu dezelfde omvang hebben: tussen de 3 en 4 % van de bevolking.

Het boek van Woodhead en Heelas zal de discussie in de kringen van de godsdienstsociologie en andere geïnteresseerden in religie nog wel een tijdje gaande houden. Dat verdient het boek ook. Het snijdt op heldere wijze een belangrijk thema aan en biedt een aanzet tot verklaring. Mijn kritiek op dit boek wil ik beperken tot drie opmerkingen. De eerste is van methodologische aard. De extrapolatie van de gegevens over Kendall naar heel Groot-Brittannië is veel te gemakkelijk en eigenlijk niet verantwoord. Mijn tweede opmerking gaat over de wijze waarop het holistische milieu wordt beschreven. Dat wordt in een bepaald opzicht gezien als uniform: in al die groepen zouden de betrokkenen uitgaan van het subjectieve als laatste autoriteit. Ik vraag mij af of de autoriteit van de goeroe, de begeleider etc. ook niet van belang is in sommige groepen, vooral als die zich beroept op kennis van bovenna-

tuurlijke aard. Mijn laatste opmerking betreft de subjectiveringsthese. Deze geeft inderdaad iets van een antwoord op de vraag naar het afnemen van de traditionele vormen van godsdienst en van de opkomst van het holistisch milieu. Maar is dat wel de vraag die beantwoord moet worden? De verwachting van de schrijvers is dat traditionele vormen van godsdienst en het holistisch milieu over zo'n 40 jaar elk 3-4% van de bevolking zullen rekruteren. Moet dan niet verklaard worden waarom zowel de spirituele vormen als de traditionele zo weinig aantrekkelijk zijn voor mensen in de Westerse samenleving, die toch voor het overgrote deel zeggen het bestaan van een God of hogere macht niet uit te sluiten?

*Lammert G. Jansma*

Margreet de Vries-Schot, *Gezonde godsdienstigheid en heilzaam geloof: Verheldering van concepten vanuit de psychologie, psychiatrie en de theologie*. (Dissertatie Universiteit Tilburg) Delft: Eburon, 2006; pp. 368, ISBN 90-5972-108-X, € 29,50.

Met deze dissertatie wil De Vries-Schot, psychiater en theoloog, bijdragen aan de ontwikkeling van criteria om de kwaliteit van persoonlijk geloof of godsdienstigheid te beoordelen, zowel vanuit een psychologisch of psychiatrisch als een theologisch perspectief, en die criteria ook theoretisch onderbouwen. Zij doet dit aan de hand van het concept 'mature religion' en vraagt zich in een theoretische verkenning af wat in de psychologische/psychiatrische literatuur verstaan wordt onder gezonde godsdienstigheid en wat in de theologische literatuur verstaan wordt onder heilzaam geloof. In het empirische deel van haar onderzoek wil zij weten welke evaluatieve maatstaven psychologen/psychiaters en pastores in de praktijk hanteren om persoonlijk geloof/ godsdienstigheid te beoordelen. De Vries-Schot vat haar bespreking van de psychologische literatuur samen in de kernwoorden 'omvattendheid', 'oprechtheid', en 'openheid'. De kernwoorden 'verwondering', 'volharding' en 'vervulling' zijn het resultaat van haar bespreking van theologische literatuur volgens de dimensies geloof, hoop, liefde, en tijd. In het empirisch deel van de studie kregen 49 deskundigen, psychiaters/psychologen en theologen, zowel rooms-katholiek als protestant, stellingen en kernwoorden voorgelegd met betrekking tot 'mature religion.' Zij zagen 'geïntegreerd geloof' en 'volwassen geloof/godsdienstigheid' als de beste vertalingen van genoemd concept. Volgens hen houdt 'mature religion' het volgende in: een gerichtheid op hogere waarden vanuit innerlijke vrijheid, vertrouwen op God die het hele leven doordringt, en verantwoordelijkheid voor medemens en schepping. Mature religion is volgens deze deskundigen dus fundamenteel relationeel van aard (relatie met zelf, God, en omgeving). Het heeft verder te maken met verwondering, oprechtheid, en openheid, en met identiteit, integriteit en inspiratie. De Vries-Schot pleit aan de hand van deze resultaten voor het uitbreiden van het in de gezondheidszorg gehanteerde biopsychosociale model met een spirituele dimensie. Ook voert ze een pleidooi om hulpverlening en pastoraat wel te onderscheiden, maar niet te scheiden. Verder ziet zij geïntegreerd geloof als antwoord op een desintegrerende samenleving en roept ze de

kerk op om te laten zien en horen dat het christelijk geloof verschil maakt en een helende impuls kan geven voor de samenleving door de (transcendente) relatie met God centraal te stellen; de horizontale dimensie van het geloof vloeit uit deze verticale dimensie voort.

Ik waardeer het zeer dat De Vries-Schot een antwoord zoekt op de vraag wat nu gezonde godsdienstigheid en heilzaam geloof is, en het lijkt me dat er in de praktijk van met name de hulpverlening behoefte is aan criteria om de geloofsbeleving/godsdienstigheid te beoordelen. Wat dat betreft verdienen de suggesties voor vervolgonderzoek, onder meer met betrekking tot het ontwikkelen van een diagnostisch instrument, zeker de aandacht. Het spreekt vanzelf dat beoordeling en evaluatie altijd normatief van aard zijn. Echter, vragen rond normativiteit, (religieuze) autoriteit etcetera worden in het proefschrift helaas niet echt uitgewerkt. Wie bepaalt uiteindelijk wat gezond of heilzaam is? Kunnen de psycholoog en de theoloog ook op gespannen voet staan? En wat te denken van de verschillen tussen kerkelijke denominaties met betrekking tot geloofsopvattingen en manieren van geloven? In hoeverre dient de geloofsbeleving/godsdienstigheid van een persoon beoordeeld te worden tegen de achtergrond van de eigen geloofsgemeenschap? Ik krijg de indruk dat in het onderzoek meer aandacht besteed is aan het *fides qua* dan het *fides quae*, en ik zou wat dat betreft graag een vervolg zien. Verder verbaast het mij als psycholoog dat bij de bespreking van psychologische literatuur ontwikkelingspsychologische theorieën met betrekking tot geloven, zoals de theorie van Fowler, niet aan de orde komen; 'mature' roept toch juist associaties op met ontwikkeling(sstadia) en groei. Als theoloog vraag ik me af of er bij de bespreking van de relevante literatuur geen cirkelbeweging zichtbaar wordt: wie begint met de dimensies geloof, hoop en liefde moet niet verbaasd zijn uit te komen bij de kernwoorden verwondering, volharding en vervulling. Heeft de literatuur hier dan echt iets toegevoegd? Niettemin mag de auteur wat mij betreft tevreden zijn met de resultaten van haar onderzoek, omdat zij nu een operationalisering heeft geboden van het concept 'mature religion' waarop voortgebouwd kan worden!

*Hanneke Schaap-Jonker*

## Richtlijnen voor auteurs

Wilt u een bijdrage plaatsen in dit tijdschrift, stuur uw tekst als elektronisch document naar [f2hlgjansma@hetnet.nl](mailto:f2hlgjansma@hetnet.nl). U kunt het ook op diskette of cd-rom sturen naar: Redactie *Religie & Samenleving*, Achterweg 66, 9269 TP Veenwouden.

Een bijdrage mag niet langer zijn dan 7000 woorden. Een artikel moet vergezeld gaan van een Engelstalige samenvatting van circa 150 woorden waarin de probleemstelling duidelijk wordt verwoord. Met het artikel ontvangen wij graag een korte, alfabetisch-gerangschikte lijst van literatuurverwijzingen, en enkele relevante personalia.

Maak duidelijk onderscheid tussen de verschillende tussenkopjes: maak tussenkopjes van de eerste orde vet, die van de tweede orde cursief. Beperk het aantal eindnoten. Voeg geen eindnoten in met de eindnoot-functie van MSWord, maar zet de eindnootnummers in de tekst in superscript. Gebruik zoveel mogelijk de nieuwe officiële spelling volgens de Woordenlijst Nederlandse taal.

Zorg dat uw artikel is gemaakt in een gangbaar elektronisch bestandsformaat (bij voorkeur MSWord). Lever de tekst aan zonder opmaak, als 'platte' tekst. Plaats eventuele figuren en afbeeldingen niet in het artikel zelf, maar lever deze afzonderlijk aan in de originele bestandsformaten (jpeg, excel, powerpoint). Geef in uw artikel aan waar de figuren en de bij-schriften moeten komen te staan. Maak tabellen wel op in MSWord en plaats deze in het artikel.

(advertentie)

## Godsbeelden

MARJOLEINE DE VOS

God is niet dood maar heeft een andere gedaante aangenomen. In haar korte verhandeling *Godsbeelden* laat Marjoleine de Vos de bijbelse, mystieke, klassiek Griekse en Indiase beelden van God de revue passe-ren om vervolgens de vraag op te werpen naar het beeld van een persoonlijke God in deze tijd. De Vos (1957) is schrijfster en vooral bekend door haar bijdragen aan NRC Handelsblad.

Vierde J.H. van Oosbreelezing

ISBN 90-5166-991-7 Tweede druk. 28 pagina's

Actieprijs: € 7,50 (kortingsbon: **RS2006**)

Alleen bij Uitgeverij Eburon: [www.eburon.nl](http://www.eburon.nl)

