



Sociaal en Cultureel Planbureau

# Christenen in Nederland

Kerkelijke deelname en  
christelijke gelovigheid



# Christenen in Nederland

Kerkelijke deelname en christelijke gelovigheid

Joep de Hart  
Pepijn van Houwelingen

Het Sociaal en Cultureel Planbureau is een interdepartementaal, wetenschappelijk instituut, dat – gevraagd en ongevraagd – sociaal-wetenschappelijk onderzoek verricht. Het SCP rapporteert aan de regering, de Eerste en Tweede Kamer, de ministeries en maatschappelijke en overheidsorganisaties. Het SCP valt formeel onder de verantwoordelijkheid van de minister van Volksgezondheid, Welzijn en Sport.

Het SCP is opgericht bij Koninklijk Besluit op 30 maart 1973. Het Koninklijk Besluit is per 1 april 2012 vervangen door de ‘Regeling van de minister-president, Minister van Algemene Zaken, houdende de vaststelling van de Aanwijzingen voor de Planbureaus’.

© Sociaal en Cultureel Planbureau, Den Haag 2018

SCP-publicatie 2018-32

Opmaak binnenwerk: Textcetera, Den Haag

Figuren: Mantext, Moerkapelle

Vertaling samenvatting: AVB-vertalingen, Amstelveen

Omslagontwerp: Textcetera, Den Haag

Foto omslag: Jurjen Drenth | Hollandse Hoogte

ISBN 978 90 377 0894 3

NUR 740

### **Copyright**

U mag citeren uit SCP-rapporten, mits u de bron vermeldt.

U mag SCP-bestanden op een server plaatsen mits:

- 1 het digitale bestand (rapport) intact blijft;
- 2 u de bron vermeldt;
- 3 u de meest actuele versie van het bestand beschikbaar stelt, bijvoorbeeld na verwerking van een erratum.

### **Data**

SCP-databestanden, gebruikt in onze rapporten, zijn in principe beschikbaar voor gebruik door derden via DANS [www.dans.knaw.nl](http://www.dans.knaw.nl).

### **Contact**

Sociaal en Cultureel Planbureau

Postbus 16164

2500 BD Den Haag

[www.scp.nl](http://www.scp.nl)

[info@scp.nl](mailto:info@scp.nl)

Via onze website kunt u zich kosteloos abonneren op een elektronische attendering bij het verschijnen van nieuwe uitgaven.

# Inhoud

**De webversie van deze publicatie wijkt in opmaak iets af van de gedrukte, papieren versie. Bij verwijzingen naar pagina's van deze editie daarom vermelden dat naar de webversie is verwezen.**

Voorwoord	6
Samenvatting	7
1 Inleiding	12
<i>Joep de Hart</i>	
1.1 Ontwikkelingen in christelijk Nederland	12
1.2 Woonspiritualiteit en zoekspiritualiteit	13
1.3 Centrale thematiek en reikwijdte van dit rapport	14
1.4 Data en interpretatie van gegevens	14
1.5 Opzet van dit rapport	16
Noten	16
2 Nederland in Europees perspectief	17
<i>Pepijn van Houwelingen</i>	
2.1 Religie mondiaal	17
2.2 Kerklidmaatschap en kerkgang in Europa	21
2.3 Inhoud van het geloof	26
2.4 Sociaal-culturele en politieke aspecten van het geloof	29
2.5 Religiositeit	31
2.6 Conclusie	34
Noot	34
3 Ontwikkelingen in de kerkelijkheid en private godsdienstige activiteiten	35
<i>Joep de Hart</i>	
3.1 Ontwikkelingen in de kerkelijkheid	36
3.2 Private godsdienstige activiteiten	68
3.3 Conclusies	71
Noten	74
4 Ontwikkelingen in de christelijke gelovigheid	75
<i>Joep de Hart</i>	
4.1 Het algemene beeld	76
4.2 De situatie onder kerkleden	81

4.3	Enkele veronderstellingen met betrekking tot de huidige houding tegenover geloof en kerk	92
4.4	Conclusies	95
	Noten	97
5	Migrantenkerken in Nederland <i>Pepijn van Houwelingen</i>	98
5.1	Wat zijn migrantenkerken?	98
5.2	Soorten migrantenkerken	100
5.3	Aantallen migrantenkerken en migrantenchristenen	102
5.4	Wat doen migrantenkerken?	104
5.5	Secularisering en reverse mission	109
5.6	Samenwerking met inheemse en andere migrantenkerken	110
5.7	Problemen waar migrantenkerken tegenaan lopen	111
5.8	Conclusies	113
	Noten	114
6	Kerkleiders over de ‘religieuze stand van het land’ <i>Pepijn van Houwelingen</i>	116
6.1	Wat is religie?	116
6.2	Secularisatie	118
6.3	Scheiding van kerk en staat	124
6.4	Believing without belonging?	128
6.5	De rol van traditie, autoriteit en gezag	129
6.6	Kerken vandaag de dag	133
6.7	De toekomst	136
6.8	Conclusie	139
	Noten	140
7	Slotbeschouwing <i>Joep de Hart</i>	141
7.1	Wat verdwijnt en wat (nog) niet	141
7.2	Een proces van lange adem	142
7.3	God sterft niet, maar vervaagt	143
7.4	Selectieve affiniteit en herinterpretatie	145
7.5	Secularisatie of transformatie?	146
7.6	Nederlandse situatie: heden, verleden, toekomst	148
7.7	Geloofsgemeenschappen: nog altijd nadrukkelijk aanwezig	150
7.8	Secularisatie en het publieke domein	151
7.9	Tot besluit	154
	Noten	155

Summary	159
Bijlagen (te vinden op <a href="http://www.scp.nl">http://www.scp.nl</a> bij dit rapport)	
Literatuur	164
Publicaties van het Sociaal en Cultureel Planbureau	173

## Voorwoord

Het Sociaal en Cultureel Planbureau publiceert regelmatig rapportages over godsdienstige ontwikkelingen in Nederland. Dit rapport is het tweede deel in een drieluik. Het eerste deel, dat in juni van dit jaar is verschenen, richtte zich op moslims in Nederland. Deel 3 zal vooral ingaan op de verbreiding en impact van niet kerkelijk gebonden vormen van spiritualiteit en op de levensbeschouwing van buitenkerkelijken en niet-gelovigen. Het tweede deel, dat voor u ligt, gaat over christenen in Nederland. Het dominante beeld dat u in deze publicatie zult aantreffen is dat van een ontkerkelijking die zich over een breed front manifesteert. In eerdere studies hebben we deze ontwikkeling al uitgebreid beschreven. Nederland behoort inmiddels tot de relatief meest geseclariseerde landen van Europa, dat op zichzelf al een van de meest geseclariseerde continenten ter wereld is. Toch zien we ook andere ontwikkelingen. Zo blijkt de jeugd in Nederland die zich nog wel tot een kerk rekent, steeds kerkser en geloviger te worden.

In deze publicatie besteden we ook aandacht aan een grote en steeds belangrijker groep christenen in Nederland die tot dusverre in onderzoek wat onderbelicht is gebleven: de christenmigranten. Ook hebben we een aantal kerkleiders gevraagd te reflecteren op de godsdienstige veranderingen in Nederland.

Ten slotte: de auteurs zijn de leden van de leescommissie zeer erkentelijk voor hun betrokkenheid en kritische commentaren.

Prof. dr. Kim Putters  
Directeur Sociaal en Cultureel Planbureau



## Samenvatting

### Veranderingen in kerkelijkheid en christelijke gelovigheid in beeld

Dit rapport brengt een aantal belangrijke verschuivingen in godsdienstig Nederland in beeld, zoals die de afgelopen decennia vooral via enquêtes zijn geregistreerd onder de bevolking. Behalve van bevolkingsonderzoeken en cijfers die door de kerken geleverd zijn, is gebruikgemaakt van interviews met godsdienstige leiders en observaties (bij migrantenkerken).

De volgende vragen waren leidinggevend voor deze studie: Welke ontwikkelingen hebben zich in ons land voorgedaan in de kerkelijkheid en christelijke gelovigheid? In hoeverre weerspiegelen ze het internationale beeld en hoe ziet dat beeld eruit? Lopen de ontwikkelingen uiteen per confessioneel milieu; zien ze er anders uit voor rooms-katholieken dan voor protestanten? Doen ze zich bij jong en oud in dezelfde mate en op dezelfde wijze voor? Wat betekenen ze voor de Nederlandse samenleving?

### Europa loopt mondiaal uit de pas qua geloof, Nederland onder in Europese middenmoot

Hoofdstuk 2 begint met een blik op de wereldkaart en de positie van religie in uiteenlopende Europese landen. Het christendom en de islam vormen mondiaal de twee grootste godsdienstige stromingen. Wat betreft het christendom was dit ook honderd jaar geleden al het geval, de afgelopen decennia is het verschil met de islam snel kleiner geworden. Het Pew Research Center schat voor 2015 het aantal gelovigen van deze twee wereldreligies op bijna 2,3 miljard respectievelijk ruim 1,7 miljard, en verwacht dat ze met respectievelijk 0,6% en niet minder dan 7% verder zullen groeien tot aan 2060. Naar verwachting zal het aantal christenen vooral in Afrika en Azië nog sterk toenemen. Europa loopt mondiaal uit de pas. Daar nemen al sinds decennia het kerkklimaat en de kerkgang af. In het algemeen tellen Tsjechië en de Scandinavische landen binnen Europa de minste gelovigen. Nederland bevindt zich vanuit geloofsperspectief op een positie ergens onder in de middenmoot. Vergeleken met andere Europese landen kent ons land een hoog percentage buitenkerkelijken. Het andere uiterste vormen van oudsher katholieke landen als Polen, Ierland, Portugal en Oostenrijk, waar nog altijd zo'n driekwart of meer van de bevolking zich tot een religieuze gemeenschap rekent. Daar vinden we ook de geringste percentages die aangeven nooit naar een kerk te gaan. Een opvallende constatering is dat er in Europa nauwelijks een relatie bestaat tussen de mate van secularisatie binnen een land en het belang dat de inwoners toekennen aan religie als hulp bij het leggen van sociale contacten en bij het verschaffen van innerlijke rust en troost. Waar het gaat om de publieke rol van religie betonen Europeanen zich overwegend terughoudender in hun waardering.

### Ontkerkelijking zet door, vooral onder katholieken

In hoofdstuk 3 wordt vastgesteld dat Nederland al sinds decennia in allerlei opzichten een ontkerkelijkend land is. Dat blijkt zowel uit de institutionele tellingen van de kerken zelf als uit uiteenlopende enquêtes. Wat betreft het percentage Nederlanders dat ooit is opgevoed



in een geloof, dat zich tot een kerk rekent, dat regelmatig naar de kerk gaat, dat bij gewetensproblemen een beroep doet op een dominee, pastor of andere geestelijke als raadgever: over de hele linie boetten de kerken in aan gezag, bindingskracht en populariteit. Het kerklidmaatschap en de kerkgang daalden de afgelopen decennia bij alle geboortecohorten onder de bevolking en zetten bij elk later cohort in op een lager niveau. De toestroom naar de buitenkerkelijkheid was veruit het grootst in katholieke milieus en nam daar het meest toe sinds begin jaren tachtig. Ook de terugval in de godsdienstige socialisatie is het sterkst geweest in katholieke milieus.

Met het oog op de toekomst van de grote Nederlandse kerken hangt de vlag al sinds lang halfstok. Aangenomen mag worden dat dit ook gevolgen zal hebben voor de bredere samenleving. Onder de regelmatige kerkgangers vinden we bijvoorbeeld meer dan twee keer zoveel vrijwilligers dan onder de van huis uit onkerkelijken, en zij zijn eveneens oververtegenwoordigd in de mantelzorg.

### Distantie en selectieve affiniteit ten aanzien van de christelijke gelovigheid

In hoofdstuk 4 wordt bevestigd dat secularisatie zich in ons land niet alleen via de gestage krimp bij de kerken manifesteert, maar ook via een op vele punten alsmaar groeiende vervreemding van de christelijke geloofstraditie. Die ontwikkeling zien we het sterkst onder latere geboortecohorten. Worden bepaalde geloofswaarheden nog wel onderschreven dan gebeurt dit selectief, zonder veel bereidheid het hele pakket aan leerstellingen te omarmen.

Christelijke geloofswaarheden worden al sinds halverwege de jaren zestig steeds minder door Nederlanders onderschreven. Het geloof dat er een persoonlijke God bestaat, dat Christus Gods zoon is, dat de Bijbel het woord van God is, dat er een leven na de dood is: op alle fronten erodeert de steun voor de christelijke geloofstraditie. Steeds minder Nederlanders zijn er ook zeker van Gods aanwezigheid ooit werkelijk te hebben ervaren, steeds minder behoren tot de regelmatige lezers van de Bijbel. Niet verwonderlijk dus dat ook steeds minder mensen zichzelf als beslist een gelovig mens typeren. Het verval gaat gepaard met een sterke stijging van de percentages die het geloof op de genoemde punten zonder meer afwijzen of op zijn minst sterk relativeren. In sommige opzichten bestaat ook in niet-kerkelijke milieus sympathie voor de maatschappelijke rol van geloof en kerk. Het laat onverlet dat er een substantiële samenhang blijkt te bestaan tussen kerkelijkheid (lidmaatschap en kerkgang) en gelovigheid of waardering voor de kerken.

### Meer betrokkenheid onder jonge, vooral protestantse kerkleden

Wat betreft kerkelijke distantie wijken jonge Nederlanders nauwelijks af van het algemene beeld. Binnen de kerken ziet dat er anders uit; daar vertonen de meest recente geboortegaargen juist meer betrokkenheid bij de kerkelijke levenspraktijk. Ook op het terrein van de gelovigheid vindt onder de kerkjeugd een tegengestelde beweging plaats ten opzichte van de jeugd als geheel: zij gaat het geloof in allerlei opzichten juist steeds sterker omarmen. Nadere analyses leren dat deze revitalisering van de kerkelijke betrokkenheid en affiniteit met het geloof voornamelijk karakteristiek is voor de protestantse kerkjeugd.

## Christenmigranten: een omvangrijk en pluriform milieu

Christenmigranten zijn tot nu toe in onderzoek onderbelicht gebleven, terwijl het alleen al qua omvang een steeds belangrijker geloofsgroep in Nederland aan het worden is. In hoofdstuk 5 is er apart aandacht aan besteed. Precieze cijfers ontbreken helaas nog altijd, maar er zijn schattingen dat er ongeveer 1 miljoen christenmigranten in Nederland leven, verspreid over een paar duizend kerken, gemeenten of parochies die gemiddeld een paar honderd gelovigen tellen.

De verschillende migrantenkerken kunnen op verschillende manieren worden onderscheiden. Eén belangrijk onderscheid is dat tussen vaak al eeuwenlang in ons land gevestigde, overwegend westerse migrantenkerken zoals de Waalse of de Noorse kerk en meer recent gearriveerde, overwegend niet-westerse migrantenkerken. Die laatste zijn ontstaan naar aanleiding van de dekolonisatie en politieke (vluchtelingen) en economische (arbeidsmigranten) migratie uit Afrika en Oost-Europa. Een ander onderscheid is dat tussen migrantenparochies binnen de Rooms-Katholieke Kerk, protestantse christenmigranten (bijvoorbeeld pinkstergemeenten) en orthodoxe christenmigrantengemeenten. Daarnaast is er nog het verschil tussen migrantengemeenten die vooral bestaan uit expats, doorgaans economisch welvarend, en migrantengemeenten die vooral bestaan uit vluchtelingen of arbeidsmigranten, die doorgaans een veel zwakkere sociaaleconomische positie hebben. Migrantengerken bieden hun leden allerlei vormen van maatschappelijke ondersteuning, bijvoorbeeld door taallessen te organiseren of te helpen met solliciteren. Ze bieden hun leden ook emotionele ondersteuning en de mogelijkheid in de eigen taal en vanuit de eigen cultuur het geloof met anderen uit dezelfde etnische gemeenschap te delen en te praktiseren. Ver weg van 'huis' verschaft dit christenmigranten, zeker diegenen die net zijn gearriveerd zoals vluchtelingen en arbeidsmigranten, steun en houvast. Huisvesting, gebrek aan geld in het algemeen en bureaucratische procedures en regelgeving zijn de belangrijkste problemen waar migrantengerken in Nederland tegenaan lopen.

## Stemmen uit het veld: reacties en diagnoses van sleutelinformanten

Naar aanleiding van de bevindingen is uitgebreid gesproken met vertegenwoordigers van een aantal godsdienstige gemeenschappen; hoofdstuk 6 doet hiervan verslag.<sup>1</sup> De percepties van waar het in religie om gaat en hoe het met religie is gesteld, blijken op een aantal punten hemelsbreed uiteen te lopen. Waar de een het nauwgezet opvolgen van religieuze voorschriften ziet als het meest wezenlijk, is het voor een ander het geloof in God waar alles om draait, terwijl weer een ander een brede en inclusieve benadering hanteert waarin religie kan staan voor de meest uiteenlopende spirituele ervaringen, terwijl dit laatste voor een vierde juist het godsdienstige verval illustreert en de aanleiding vormt om de huidige tijdgeest te verwerpen. De verschillende perspectieven keren terug in de opvattingen over het secularisatieproces. De een beschouwt secularisatie als een positief begrip waarin mensen hun eigen verantwoordelijkheid gaan nemen voor hun geloof en als een uitdaging die de kerken motiveert in beweging te komen, de ander als modern onvermogen en een gevaarlijke ontwikkeling waarin mensen zelf voor god gaan spelen.

Waar de geïnterviewde kerkelijke vertegenwoordigers elkaar wel in vinden is dat zij overwegend kritisch staan tegenover een al te rigoureuze scheiding van kerk en samenleving; het geloof moet in hun ogen niet uitsluitend achter de voordeur blijven, het heeft de samenleving iets te bieden. Gemeenschappelijke grond treffen we ook aan bij de breed gedeelde twijfel aan de levensvatbaarheid van geloof buiten elke kerkelijke vorm of gemeenschapscontext om en bij de nadruk die wordt gelegd op de sociale functies van het religieuze gemeenschapsleven. Naast en in het verlengde daarvan benoemen de geïnterviewden ook het belang van traditie en autoriteit. Geloven is in een traditie staan die je iets kan leren waar je zelf niet zomaar opkomt. Daarbij geldt voor de een de Bijbel als absolute bron van alle gezag en zijn dat voor de ander ook de kerk, haar rituelen en gezagsdragers. Alle zijn de afgelopen decennia onder druk komen te staan. Wat betekent dat? In elk geval niet, daarover zijn de geïnterviewden het eens, dat de behoefte aan antwoord op de grote zingevingsvragen aan het afnemen is. Of de kerken hierbij nog een belangrijke rol zullen spelen, daarover verschilt men van mening.

### Nederland seculariseert en transformeert: nieuwe vormen van levensbeschouwing?

In de slotbeschouwing van hoofdstuk 7 zijn de bevindingen van dit rapport in een breder perspectief getrokken. De resultaten worden verbonden met de bestaande literatuur, vanuit de geconstateerde ontwikkelingen wordt teruggeblikt en vooruitgeblikt, en de vraag gesteld of wij op de drempel staan van een postreligieus Nederland.

Veel elementen van de christelijke traditie bevinden zich op de terugtocht (zoals kerkelijkheid, geloofskennis, letterlijke interpretatie van de Bijbel), andere lijken minder snel te verdwijnen (o.a. bidden, het geloof in een geestelijke dimensie) of zelfs een opleving door te maken (spirituele ervaringen). Sommige aspecten van de huidige situatie zijn van betrekkelijk recente datum, maar historische studies leren dat andere een lange, eeuwen omspannende voorgeschiedenis hebben. Vanuit mondiaal perspectief toont zich overigens een heel ander beeld. Het geografische zwaartepunt van het christendom is de afgelopen eeuw verschoven naar het zuidelijke halfrond.

In drie opzichten kan geconcludeerd worden dat Nederland seculariseert: centrale christelijke overtuigingen en praktijken worden steeds minder onderschreven in hun traditionele betekenis, de invloed van de godsdienst en godsdienstige instituties op het reilen en zeilen van de samenleving neemt af, en godsdienstige organisaties passen hun boodschap aan en vertalen die naar het moderne levensgevoel. Maar religie en daarmee ook secularisatie vormen een multidimensionaal verschijnsel. Eerder dan van het verdwijnen van religie lijkt er vooralsnog vooral sprake van selectieve affiniteit met geloofswaarheden en soms van de herinterpretatie of transformatie van religieuze inhoud (bijv. de vervaging van het Godsbeeld tot een geloof in een hogere macht, bidden als een vorm van zelfbezinning). Dit alles werpt de vraag op hoe die transformatie van traditionele christelijke tot meer persoonlijk getinte spirituele noties vorm krijgt. Hoe ziet de levensbeschouwing eruit van het voortdurend groeiende aantal Nederlanders dat geen binding (meer) heeft met de kerken of het christelijk geloof? Daarop zal worden ingegaan in een volgend rapport, deel 3 in deze trilogie van religiestudies van het Sociaal en Cultureel Planbureau.

## Noot

- 1 Het gaat om vertegenwoordigers van de volgende organisaties: Rooms-Katholieke Kerk Nederland, Protestantse Kerk in Nederland, Remonstranten, Jehova's Getuigen, Raad van Kerken in Nederland, Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap, Contactorgaan Moslims en Overheid.

# 1 Inleiding

Joep de Hart

## 1.1 Ontwikkelingen in christelijk Nederland

Op 8 september 2017 overleed de theoloog en ethicus Harry Kuitert. Van de bestseller *Het algemeen betwijfeld christelijk geloof* (1992) tot het enkele jaren terug verschenen *Kerk als constructiefout* (2014): het oeuvre van deze theoloog met de hamer laat zich lezen als een gestage opruiming van transcendente zekerheden waarbij gaandeweg steeds meer vertrouwde meubelstukken uit de inboedel van Gods woning werden verwijderd. Overgeleverde leerstellingen veranderden in zijn visie van betrouwbare richtingaanwijzers op het levenspad in slingerende routes naar kruispunten waarop een ieder zelf zal moeten bepalen in welke richting hij of zij de weg wil vervolgen. Geloven is namelijk mensenwerk, volgens Kuitert, pregnant geformuleerd in zijn onliner “Alle spreken over boven komt van beneden, ook het spreken dat beweert van boven te komen” (Kuitert 1974: 28).

Met de veronderstelling dat iemand voor anderen spreekt is het altijd oppassen geblazen. Maar gezien de enorme oplagecijfers die veel van Kuiterts boeken haalden, lijkt het er wel op dat velen begrepen waar hij het over had, zich zelfs in zijn ontwikkeling herkenden. En niet alleen Kuiterts oplagecijfers wijzen daarop. Tal van historische, theologische en sociaalwetenschappelijke studies constateren een verschuiving van een godsvruchtig Nederland dat massaal in kerken en zuilen was verenigd naar een Nederland waarin een gestaag toenemend deel van de bevolking de banden met het geïnstitutionaliseerde christendom heeft laten vieren. Een land waarin religie, ook waar zij nog vitaal aanwezig is, in veel opzichten geconcentreerd is geraakt in het persoonlijke leven. Hoe staat het daar momenteel mee? Wat valt er te vertellen over de meest recente ontwikkelingen in kerk en geloof? Daarover verschijnen met grote regelmaat interessante beschouwingen, waarvan er vele vanuit de belevingswereld van gelovigen geschreven zijn, in al haar uitbundige volheid.

Daarmee vergeleken scheert dit rapport eerder langs de oppervlakte van het levensbeschouwelijke landschap. Er bestaat een zeer omvangrijke literatuur, gewijd aan het karakter, de oorzaken en de gevolgen van de ingrijpende veranderingen die zich in de naoorlogse periode in dat landschap hebben voltrokken. In eerdere rapporten van het Sociaal en Cultureel Planbureau (SCP) is daar uitgebreid aandacht aan geschonken (o.a. Becker en Vink 1994; Becker en De Wit 2000; Becker en De Hart 1997, 2006; De Hart 2011, 2013, 2014).<sup>1</sup> In dit rapport is het doel bescheidener. Het beoogt een (voornamelijk) kwantitatief overzicht te geven van de meer recente ontwikkelingen in christelijk godsdienstig Nederland. Het vormt daarmee het kader voor een volgend SCP-rapport over de verbreiding en impact van niet kerkelijk of zelfs niet christelijk gebonden vormen van spiritualiteit, en over de levensbeschouwing van buitenkerkelijken en niet-gelovigen. Al eerder

(juni 2018) werd een eerste deel in deze scp-trilogie gepubliceerd, geheel gericht op de opvattingen en verschillen onder de Nederlandse moslims (Huijnk 2018).

## 1.2 Woonspiritualiteit en zoekspiritualiteit

Dit rapport en het geplande vervolg erop knopen aan bij een onderscheid dat de Amerikaanse socioloog Robert Wuthnow maakt tussen twee typen van spiritualiteit. Ze hebben betrekking op hoe mensen het heilige opvatten en worden door hem aangeduid als respectievelijk woonspiritualiteit (*spirituality of dwelling*) en zoekspiritualiteit (*spirituality of seeking*) (Wuthnow 1998). Wuthnow constateert dat de eerste vorm van spiritualiteit in de loop van de tweede helft van de vorige eeuw steeds meer concurrentie is gaan krijgen van de tweede. Wat niet betekent dat er, op samenlevingsniveau, simpelweg gesproken kan worden van vervanging. Beide opties bestaan naast elkaar; ze hebben ook beide altijd deel uitgemaakt van de tradities van de wereldgodsdiensten.

Wuthnows beschrijving (aan de hand van de Amerikaanse ontwikkelingen) kan eveneens op ons land toegepast worden. Honderd jaar geleden was de praktisering van je geloof binnen een christelijk kader ook hier de gangbare vorm van levensbeschouwelijke beleving, waarin vrijwel de hele bevolking participeerde. In de volkstelling van 1909 gaven nog geen 300.000 Nederlanders – 5% van de bevolking – aan zich tot geen van de kerken te rekenen (Knippenberg 1992: 276). Op een vanzelfsprekende wijze rekende je jezelf destijds tot een godsdienstige traditie en een kerkelijke stroming, en dat gold doorgaans van de wieg tot het graf. Met vaste regelmaat werden godsdienstige samenkomsten bezocht en er werd massaal geloofd in kerkelijke leerstukken, geformuleerd rondom de Bijbelse God als centrum van het universum. Die in hoge mate collectief georganiseerde en gezamenlijk beleden religie manifesteerde zich in de meest uiteenlopende maatschappelijke sectoren en werd in huiselijke kring voortgezet via de opvoeding en gezinsrituelen. De hoogtijdagen van deze woonspiritualiteit boden herkenning en geborgenheid, gestut door vaste patronen, organisatievormen en bijeenkomsten, alerte geestelijke leidsmannen en een gedetailleerd uitgewerkte metafysica en moraal.

Heel anders ziet volgens Wuthnow de zoekspiritualiteit eruit. Daarin wordt op individuele basis gezocht naar momenten die als ‘heilig’ worden ervaren, maar deze momenten zijn vluchtig; ze manifesteren zich niet of nauwelijks in vaste contexten, groepsverbanden en situaties. Er worden nieuwe horizonten verkend, waarbij je je weg moet zoeken te midden van complexe, veranderende en dikwijls verwarrende noties van spiritualiteit. Dit proces wordt vaak eerder gedreven door intrigerende vragen dan door pasklare en in graniet gehouwen antwoorden. Met als enig kompas veelal dat iets beloftevolle perspectieven lijkt te bieden, aansluit bij je eigen verlangens, aanbevolen wordt door vertrouwenspersonen of aansprekende voorbeelden, authentiek oogt of gewoon ‘goed voelt’. Dat levert een manier van geloven op die sterk afwijkt van de traditionele religiositeit. Robert Warner is slechts een van de vele auteurs die stellen dat religieuze geloofswaarheden en praktijken vandaag de dag voortdurend veranderen, dat ze minder als absoluut worden ervaren en vaker met twijfels vergezeld gaan, eerder provisorisch tot stand komen, op basis van individuele keu-

zes, en minder voorspelbaar zijn vanuit iemands geboortemilieu of een levenslange loyaliteit aan een kerkelijke denominatie (Warner 2010: 181). We komen hier nog uitgebreid op terug in het genoemde vervolg op deze publicatie.

### 1.3 Centrale thematiek en reikwijdte van dit rapport

Om bij Wuthnows termen te blijven: in dit rapport worden vooral de kenmerken van woonspiritualiteit beschreven. We laten zien hoe het met hun aantrekkingskracht onder hedendaagse Nederlanders is gesteld. Speciale aandacht schenken we daarbij aan de jongere generatie (17-30 jaar), buiten en binnen de kerken, en hun houding tegenover allerlei aspecten van de religie. In een eerder rapport (De Hart 2014) vonden we aanwijzingen voor een sterkere binding onder de jongere kerkleden met de christelijke geloofstraditie en kerkelijke praktisering. De vraag is of deze ontwikkeling zich heeft doorgezet in recente jaren en waar zij zich dan manifesteert.

Met de uiteenlopende manifestaties van de twee vormen van spiritualiteit, binnen en buiten de kerken, is maar een deel van godsdienstig Nederland genoemd. Ons land telt vandaag de dag ook een aanzienlijk aantal christenmigranten, voor een groot deel verenigd in eigen kerken. En daarnaast ook omvangrijke moslimgemeenschappen, als resultaat van massale, vrijwillige verhuizingen die vanaf de jaren zestig en zeventig op gang kwamen vanuit islamitische landen.<sup>2</sup> Ook aan deze beide groepen wordt in het genoemde drietal SCP-rapporten aandacht besteed. We vermeldde al dat het eerste rapport uit deze reeks zich volledig op de moslims in ons land concentreert (Huijnk 2018). In dit tweede rapport hebben we een hoofdstuk opgenomen over de christenmigranten in Nederland.

Volgens Olivier Roy (2002) is voor migranten een belangrijke consequentie van de overgang naar westelijke landen ontheemding, identiteitsverandering en het wegvallen van culturele referentiepunten. Loskoppeling van de oorspronkelijke cultuur zorgt ervoor dat de band met het geloof opnieuw gedefinieerd moet worden, hernieuwd individueel bevestigd en vormgegeven, binnen een context van verloren maatschappelijke vanzelfsprekendheid en zekerheid. Daarbij veranderen niet zozeer de dogma's en rituelen maar de manier waarop de gelovige zijn relatie met zijn religie construeert en beleeft. Op de reconstructie van de identiteit is ook de nieuwe samenleving van invloed. Wat in het thuisland werd beschouwd als een universele waarde, wordt na emigratie een persoonlijke waarde – en het maakt nogal verschil of je die waarde in Nederland wilt beleven of in bijvoorbeeld Frankrijk. Hoe dit soort processen uitwerkt in de religiositeit van Nederlandse moslims en christenmigranten is een van de vragen die we ons gesteld hebben in het vorige rapport in deze reeks en in het huidige rapport.

### 1.4 Data en interpretatie van gegevens

Voor dit rapport is een grote hoeveelheid data geanalyseerd. In zoverre die betrekking hebben op de christelijke levensbeschouwing zijn de gegevens verzameld in twee enquêtes die in een lange reeks van jaren zijn gehouden onder de Nederlandse bevolking. Het eerste



is het onderzoek God in Nederland dat in 1966, 1979, 1996, 2006 en 2015 is uitgevoerd. Daarin is met een grote thematische breedte de godsdienstigheid van de Nederlanders gemeten. Een probleem is wel dat de methodologie van dataverzameling een forse bijstelling onderging. In plaats van de mondelinge face-to-face-interviews die tot en met de editie van 2006 werden gehouden op basis van steekproeven uit de Nederlandse bevolking, maakte het onderzoek van 2015 gebruik van een webenquête, uitgezet bij een internetpanel (zie Bernts en Berghuijs 2016: 200 e.v.). Dat maakt een directe vergelijking tussen de cijfers van 2015 en eerdere jaren niet goed mogelijk. Daarom beperken we ons voornamelijk tot de (gewogen) uitkomsten van de enquête van 2015. Voor het andere longitudinale onderzoek, Culturele Veranderingen in Nederland, uitgevoerd door het scp in samenwerking met het Centraal Bureau voor de Statistiek (CBS), geldt dit bezwaar niet. Wel hebben hier in de loop der jaren soms bijstellingen in de vraagstelling plaatsgevonden, wat vermeld zal worden waar dit het geval is.

Dit is een rapport boordevol cijfers. Ze zijn ontleend aan uiteenlopende gegevensbronnen, die niet altijd tot dezelfde uitkomsten komen aangaande de stand van het religieuze leven in ons land – zelfs niet als het om hetzelfde religieuze aspect gaat en de gegevens in hetzelfde of nagenoeg hetzelfde jaar zijn verzameld (zie internetbijlage 2 op [www.scp.nl](http://www.scp.nl)). Verschillende factoren zijn hiervoor verantwoordelijk, waaronder de opzet van het onderzoek (te denken valt bijvoorbeeld aan de wijze waarop vragen zijn geformuleerd; panelonderzoek versus onderzoek dat zich baseert op een landelijke steekproef; onderzoek waarin vrijwel uitsluitend vragen over godsdienst worden gesteld versus onderzoek waarin godsdienst slechts een van de onderwerpen is waarnaar wordt geïnformeerd; kwantitatief versus kwalitatief onderzoek). Er is niet één waarheid over de situatie waarin religie zich bevindt in ons land; al naargelang de invalshoek van de onderzoeker en de gekozen methode van dataverzameling zullen de bevindingen verschillen. Dat in aanmerking genomen moeten we niet tot de slotsom komen dat er dus maar wat raak geconcludeerd wordt over religie in Nederland. Wel is het verstandig om uiteenlopende benaderingen en onderzoeken naast elkaar te bekijken om aldus een zo volledig mogelijk beeld te krijgen (vgl. o.a. Schuman en Presser 1981; Schuman 2008).

Zoals gezegd: in de God in Nederland-onderzoeken is al sinds halverwege de jaren zestig zeer uitgebreid, veel uitgebreider dan in Culturele Veranderingen in Nederland, geïnformeerd naar de godsdienstige opvattingen en gedragingen van de bevolking. We gaan hier de uitkomsten daarvan niet allemaal herhalen (ze zijn voor een groot deel te vinden in Bernts en Berghuijs 2016), maar beperken ons tot korte samenvattingen van de relevante gegevens die nadere analyses op het God in Nederland-bestand van 2015 hebben opgeleverd. Dat doen we vooral waar het gaat om Nederlandse jongeren en jonge kerkleden. Daarbij moet steeds bedacht worden dat rechtstreekse vergelijkingen tussen God in Nederland-gegevens en die van Culturele Veranderingen in Nederland niet goed mogelijk zijn, vanwege de andere methode van dataverzameling (panelgegevens versus gegevens via een steekproef uit de bevolking).

Voor internationale vergelijkingen hebben we voornamelijk gebruikgemaakt van twee databronnen: de European Social Survey (ESS) en het International Social Survey Pro-

gramme (ISSP), waarbij we ons beperkt hebben tot Europese landen. Omdat in 2008 een speciale ‘religiemodule’ deel uitmaakte van de ISSP gebruiken we deze, wat oudere data, soms ook. Deze module zal overigens in 2018 opnieuw in het ISSP-onderzoek worden opgenomen.<sup>3</sup> Wat betreft het hoofdstuk over christenmigranten zijn, helaas, betrouwbare kwantitatieve gegevens – en zeker recente – niet of nauwelijks aanwezig. Voor dit hoofdstuk hebben we ons dan ook voor een groot deel gebaseerd op interviews met vertegenwoordigers of kenners van migrantenkerken in Nederland. Ook hebben we een aantal kerkdiensten van migrantenkerken bezocht en daar observaties ter plekke verricht (indachtig een variant op de bekende stelling van Johan Cruijff: je gaat het pas doorhebben als je het ziet). Ten slotte: voor het hoofdstuk aan het eind van dit rapport hebben we met een aantal godsdienstige leiders en voorgangers die belangrijke religies in ons land vertegenwoordigen, gesproken over de stand van het geloof in Nederland in het algemeen en hun eigen geloofsrichting in het bijzonder.

## 1.5 Opzet van dit rapport

We starten onze reis door godsdienstig Nederland met een rondgang door Europa, waarbij we een aantal kerncijfers voor ons land vergelijken met die in andere landen (hoofdstuk 2). Daaropvolgend bespreken we in hoofdstuk 3 en 4 recente ontwikkelingen in de kerkelijkheid, private godsdienstigheid en christelijke gelovigheid. Deze hoofdstukken zijn volgens hetzelfde stramien opgebouwd. Eerst passeren ontwikkelingen onder de hele bevolking, onder de Nederlandse 17-30-jarigen en onder uiteenlopende geboortecohorten de revue. Vervolgens komen binnenkerkelijke verschillen aan bod (katholieken vergeleken met protestanten, verschillen tussen jonge en oudere kerkleden). Hoofdstuk 5 richt zich op de positie en belevingswereld van christenmigranten in ons land en in hoofdstuk 6 komen een aantal vertegenwoordigers van godsdienstige stromingen aan het woord, die om commentaar zijn gevraagd. In het afsluitende hoofdstuk 7 lopen we de belangrijkste bevindingen nog eens langs en plaatsen die in een breder historisch en theoretisch verband.

## Noten

- 1 Enige historische inbedding verschaft de tijdlijn met een aantal markante gebeurtenissen op het terrein van godsdienst en levensbeschouwing vanaf de jaren vijftig, die is opgenomen in internetbijlage 1 op [www.scp.nl](http://www.scp.nl).
- 2 Inmiddels leeft een derde van alle moslims in een samenleving waar zij een levensbeschouwelijke minderheid vormen (Roy 2002).
- 3 Helaas waren deze data niet op tijd beschikbaar voor dit rapport, maar in het volgende religierapport en andere toekomstige SCP-rapporten over religie zullen we hier uitgebreid aandacht aan besteden.

## 2 Nederland in Europees perspectief

Pepijn van Houwelingen

Nederland is geen eiland en religie is in menig opzicht bij uitstek een fenomeen dat zich niet beperkt tot landsgrenzen. Voordat we de religieuze ontwikkelingen in ons land nader gaan bekijken, verwijden we daarom onze blik en nemen in vogelvlucht allereerst de religieuze ontwikkelingen op mondiaal niveau in ogenschouw (§ 2.1). Vervolgens richten we ons op Europa en op de positie van Nederland ten opzichte van andere Europese landen. We kijken hoe het ervoor staat met het kerkklimaat en de kerkgang (§ 2.2) en wat er valt te zeggen over de inhoud van het geloof: hoe religieus zijn Europeanen, bijvoorbeeld als het gaat om het geloof in hemel en hel (§ 2.3)? Vervolgens gaan we in op enkele sociaal-culturele en politieke aspecten van het geloof. We bekijken hoe er in ons land en in andere Europese landen wordt aangekeken tegen de rol van religie binnen de maatschappij en de politiek (§ 2.4). Tot slot combineren we enkele gegevens om uitspraken te kunnen doen over de gemiddelde religiositeit per Europees land (§ 2.5).

### 2.1 Religie mondiaal

Zoals figuur 2.1 op mondiale schaal en, in iets meer detail, figuur 2.2 voor Europa mooi laten zien, neemt Nederland op de ‘wereldreligiekaart’ een bijzondere positie in. Ons land is een van de weinige landen in de wereld waar ‘geen religie’ de dominante levensbeschouwelijke stroming is. Slechts op een paar andere plekken in de wereld, bijvoorbeeld Oost-Duitsland, Tsjechië, Noord-Korea, Vietnam en grote delen van Rusland en China – allemaal (voormalig) communistische landen – is dit ook het geval. In de rest van de wereld zijn het niet de agnosten en atheïsten maar de aanhangers van een religie – doorgaans het christendom of de islam – die de grootste groep vormen. In grote lijnen vormen, zoals algemeen bekend, rooms-katholieken de grootste geloofsgroep in Zuid-Europa en Latijns-Amerika, is het protestantisme de belangrijkste religie in Noord-Europa, Noord-Amerika en het zuiden van Afrika, en vormt de islam het voornaamste geloof in Noord-Afrika, het Midden-Oosten en Indonesië. Als we naar figuur 2.3 kijken, waar voor het gemak de verschillende christelijke denominaties zijn samengevoegd, is duidelijk dat er vrijwel overal in de wereld een dominante religieuze (in plaats van seculiere) hoofdstroom te onderkennen is. Op wereldschaal neemt het voor een groot deel geseclariseerde Nederland met dat kenmerk een uitzonderingspositie in.

Dat blijkt ook uit de cijfers (tabel 2.1). In 2015 werd het totaal aantal christenen in de wereld geschat op ongeveer 2,3 miljard, gevolgd door ongeveer 1,8 miljard moslims, de op een na grootste geloofsgroep in de wereld. Het totaal aantal seculieren in de wereld was in vergelijking met de ruim 4 miljard christenen en moslims gering te noemen: slechts 1,2 miljard, waarmee zij qua omvang de derde levensbeschouwing in de wereld vormden. De seculie-

ren werden op de voet gevolgd door ruim 1 miljard hindoes, en daarnaast waren er nog een half miljard boeddhisten. Kortom, de wereld als geheel is op dit moment verre van seculier. Zal dit in de toekomst gaan veranderen? De ontwikkelingen op wereldschaal wijzen niet in die richting, integendeel. Naar verwachting zullen er in 2060<sup>1</sup> wereldwijd zowel 3 miljard christenen als 3 miljard moslims zijn. De islam is daarmee de snelst groeiende religie in de wereld. Nu is ongeveer een op de vier wereldbewoners moslim, in 2060 zal dit naar verwachting bijna een op de drie zijn. Maar ook het percentage christenen wereldwijd laat tot 2060 een (zij het lichte) groei zien en neemt in ieder geval niet af. Als percentage van de wereldbevolking zou dan de snelst krimpende levensbeschouwing, wellicht verrassend, de groep zijn die zichzelf definieert als seculier (d.w.z. als agnost of atheïst). Op dit moment beschouwt ongeveer een op de zes mensen wereldwijd zichzelf als seculier, in 2060 zal dit naar verwachting een op de acht zijn. Met andere woorden, Nederland is wereldwijd gezien niet alleen opvallend omdat in ons land seculieren als groep de grootste levensbeschouwing vormen, ons land wijkt ook af van de wereldwijde trend waarin eerder sprake lijkt te zijn van de-secularisatie dan van het omgekeerde. Deze ontwikkeling is overigens niet nieuw. Zoals we eerder lieten zien (De Hart 2014: 20) neemt sinds 1970 wereldwijd het percentage gelovigen geleidelijk toe (en het percentage agnosten en atheïsten dus navenant af).

Tabel 2.1

Omvang en verwachte groei van de belangrijkste wereldreligies, 2015-2060 (in miljoenen en procenten)

	populatie 2015	% wereld- bevolking	populatie 2060 (verwacht)	% populatie 2060	groei populatie 2015-2060
christenen	2276	31,2	3054	31,8	778
moslims	1753	24,1	2987	31,1	1235
seculieren	1165	16,0	1202	12,5	37
hindoes	1099	15,1	1393	14,5	294
boeddhisten	499	6,9	462	4,8	-37
volksgeloof	418	5,7	441	4,6	23
overige geloven	60	0,8	59	0,6	-0
joden	14	0,2	16	0,2	2
totaal	7285	100	9616	100	2331

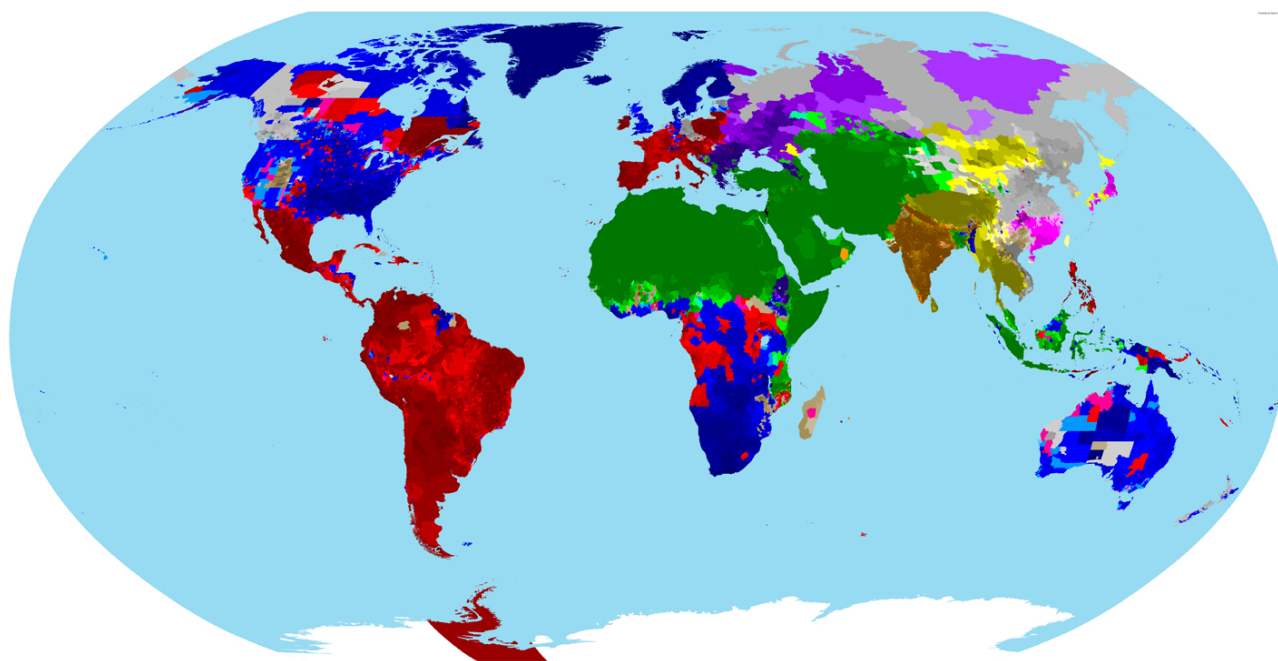
Bron: Pew Research Center 2017: 10

Bedacht moet wel worden dat deze algemene mondiale ontwikkelingen grote verschillen laten zien al naargelang de regio waar het om gaat. Het christendom bijvoorbeeld is zich al enige tijd aan het verschuiven van het oude en het nieuwe continent naar Latijns-Amerika, Afrika en het Verre Oosten. In 2015 woonden er al meer christenen in Sub-Sahara-Afrika en in Latijns-Amerika dan in Europa, en in 2060 zal volgens de prognose minder dan een op de zeven christenen in Europa (en meer dan twee op de vijf in Sub-Sahara-Afrika) leven (Pew Research Center 2017: 29). Naar verwachting zullen in 2050, na de Verenigde Staten,

de meeste christenen respectievelijk in Brazilië, Nigeria, de Filippijnen en Congo wonen, geen van alle Europese landen (Pew Research Center 2015: 63). In het algemeen wonen seculieren in regio's met lage geboortecijfers, zoals Europa, Noord-Amerika, China en Japan. Terwijl het vruchtbaarheidscijfer voor seculieren met 1.7 onder het vervangingsniveau zit van 2.1, ligt het vruchtbaarheidscijfer wereldwijd van christenen (2.7) en moslims (3.1) aanzienlijk hoger, en ook boven het wereldwijd gemiddelde van 2.5 (Pew Research Center 2015: 10). Dit kan verklaren waarom, ondanks dat wordt verwacht dat het percentage seculieren in bijvoorbeeld de Verenigde Staten zal stijgen van 16% in 2010 naar 26% in 2050 (Pew Research Center 2015: 9), wereldwijd het percentage gelovigen verder blijft stijgen. In 2010 woonden de meeste seculieren in China (701 miljoen), Japan (72 miljoen) en de Verenigde Staten (51 miljoen) (Pew Research Center 2015: 85). Naast geboorte en sterfte is er uiteraard ook sprake van geloofsconversie: mensen die van hun geloof afvallen of zich juist bekeren tot een geloof. Maar voor de komende decennia bedragen deze aantallen, afhankelijk van de religie in kwestie, per saldo slechts enkele miljoenen (moslims) of hooguit enkele tientallen miljoenen (christenen) (Pew Research Center 2015: 11). Ze vallen daarbij dus in het niet bij de natuurlijke aanwas en sterfte.

Figuur 2.1

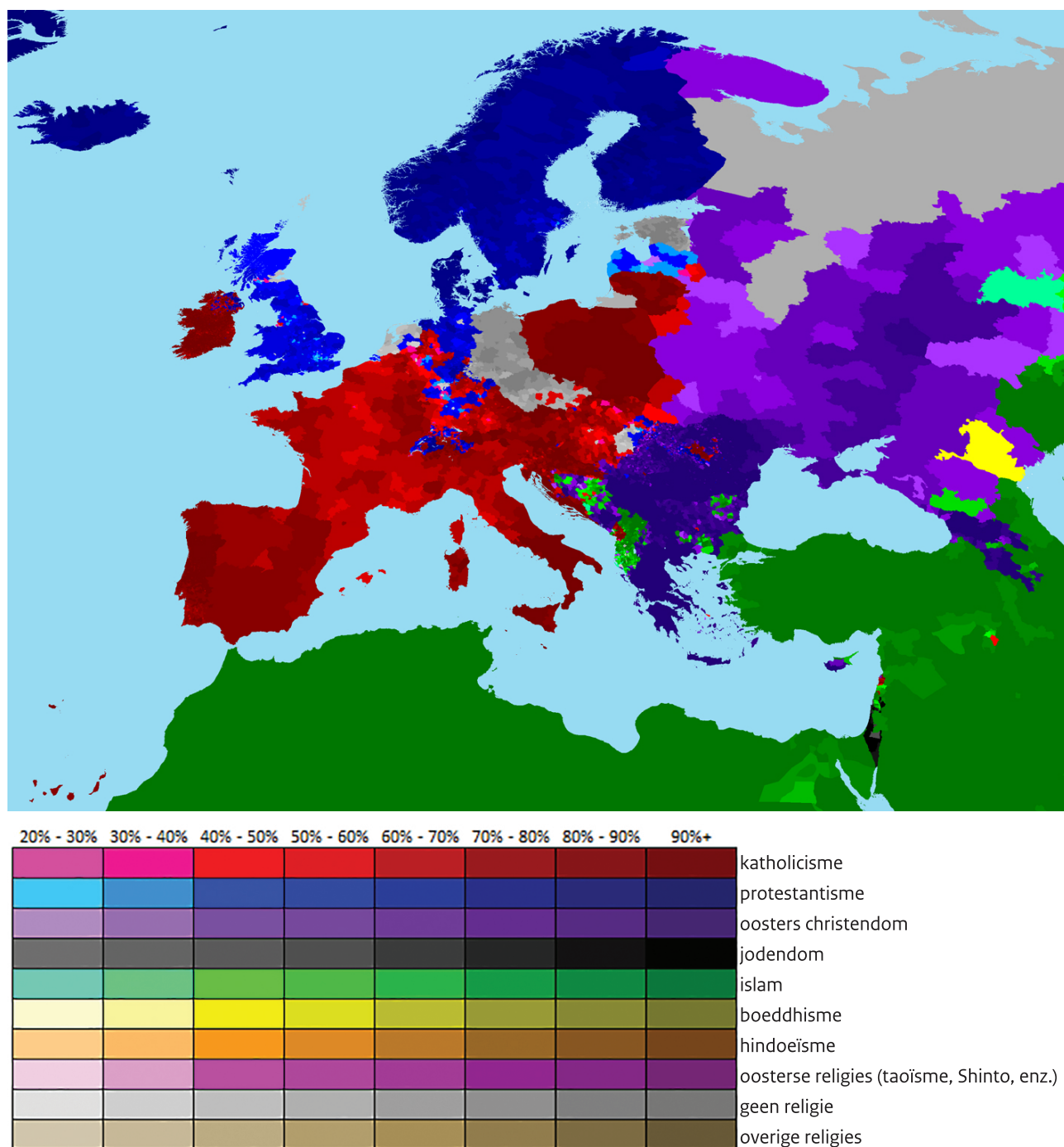
Dominante religie wereldwijd



Bron: Briljant Maps (2015)

Figuur 2.2

Dominante religie in Europa

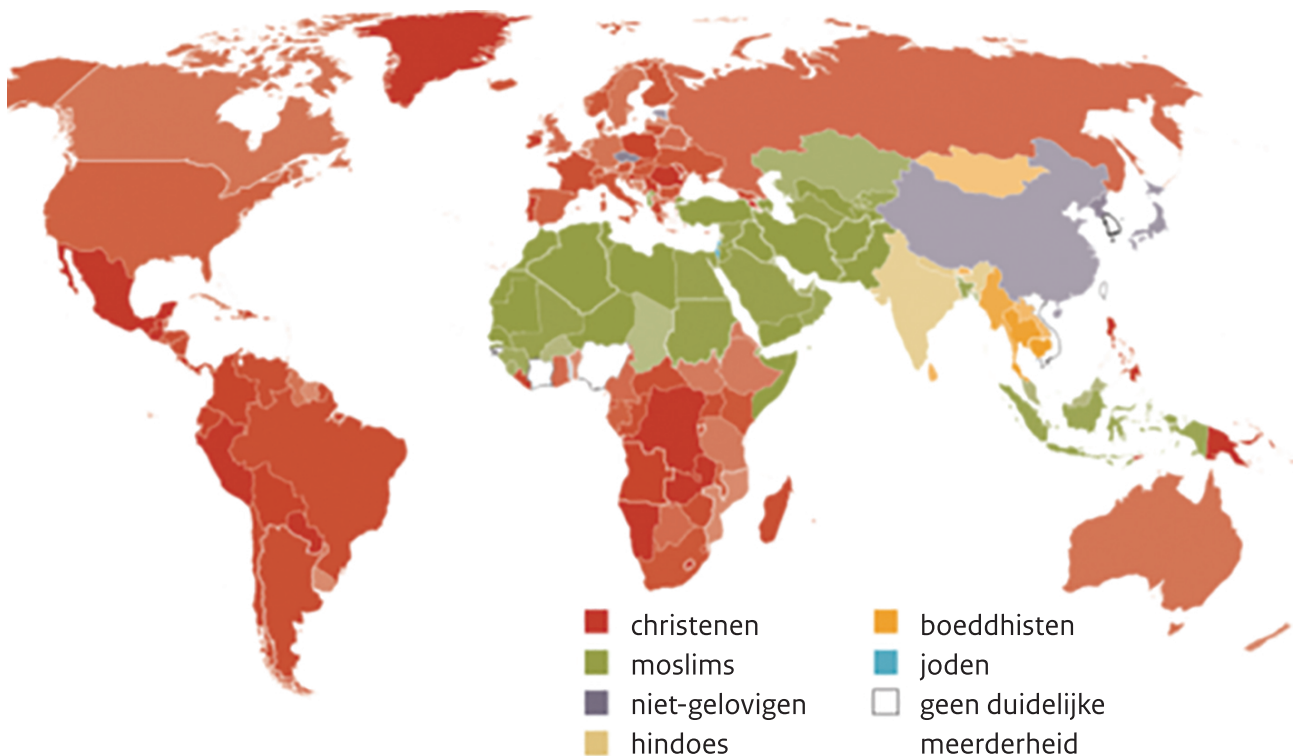


Bron: Briljant Maps (2015)



Figuur 2.3

Dominante religie wereldwijd (christelijke denominaties samengevoegd)



Bron: Pew Research Center 2012: 12

## 2.2 Kerklidmaatschap en kerkgang in Europa

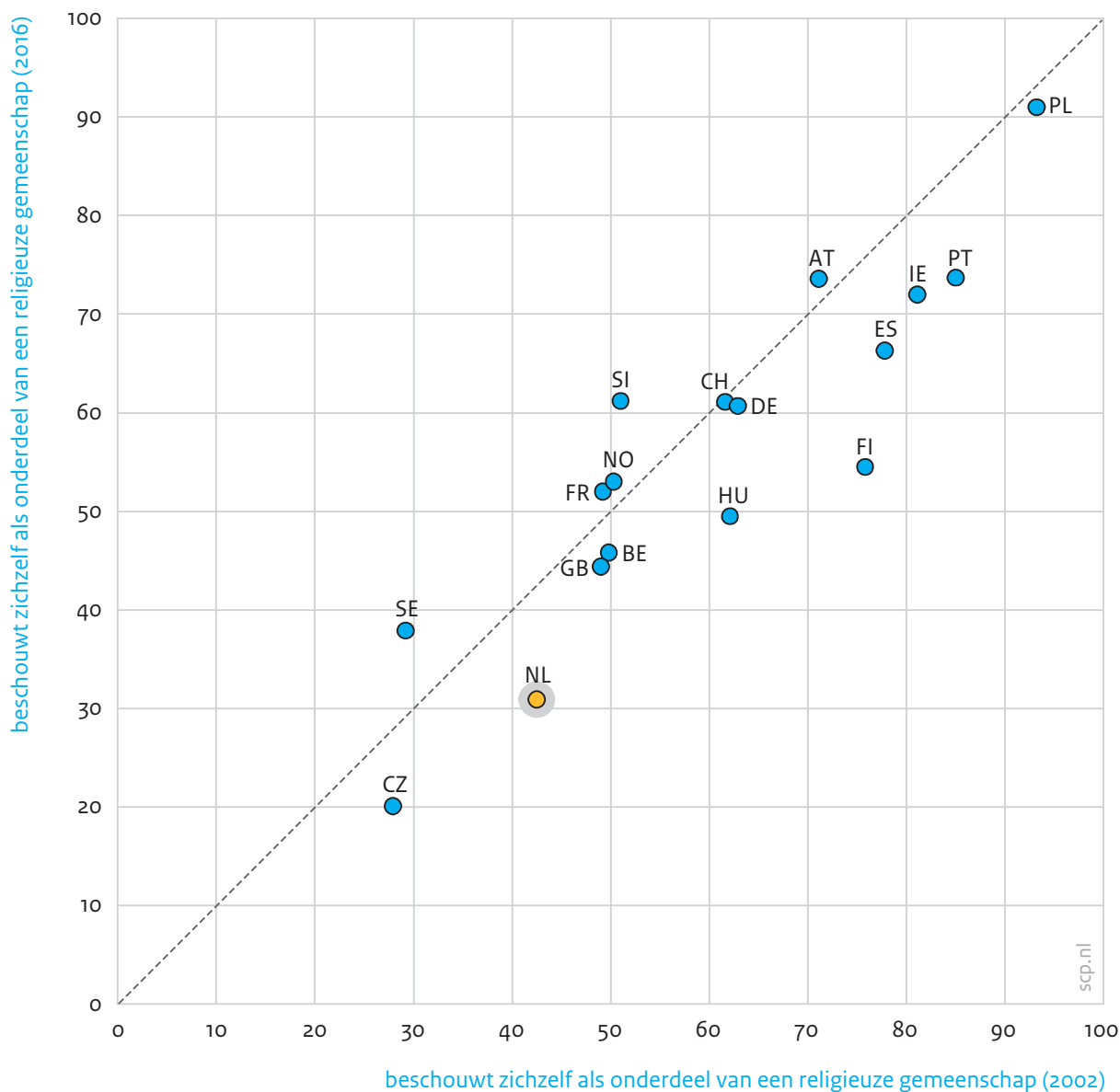
Na deze korte verkenning, waarin we met ruime penseelstreken de religieuze situatie en ontwikkelingen op wereldniveau hebben geschetst, gaan we nu wat nauwkeuriger kijken naar de religieuze positie van Nederland binnen Europa. Figuur 2.4 laat per (Europees) land voor zowel 2002 als 2016 zien hoeveel procent van de bevolking zichzelf als lid van een religieuze gemeenschap beschouwt. Linksonder staan de Europese landen waarin veel mensen zich als seculier zullen omschrijven. Dit zijn allereerst Tsjechië en Zweden, daarna komt Nederland. Binnen Europa is ons land dus een van de meest gesecculariseerde landen. In 2016 gaven iets meer dan drie op de tien Nederlanders aan lid te zijn van een geloof of kerkgemeenschap; in het meest religieuze Europese land, Polen, waren dat negen op de tien. Andere relatief religieuze landen in Europa zijn onder andere Portugal en Ierland. Figuur 2.4 brengt in de tweede plaats de ontwikkeling in religiositeit tussen 2002 en 2016 in beeld. Landen die zijn weergegeven onder de diagonaal die van de oorsprong onder een hoek van 45 graden naar het punt rechtsboven in de grafiek loopt hebben tussen 2002 en 2016 te maken met secularisatie; landen die erboven liggen zien het religieuze deel van hun bevolking juist toenemen. Vrijwel alle landen liggen onder de diagonaal. Met andere woorden, Europa seculariseert. Dit proces is vooral sterk in landen als Finland, Hongarije, maar ook in Nederland. Alleen in Slovenië en Zweden zien we tussen 2002 en 2016 een duidelijke toename van het percentage dat lid is van een religieuze gemeenschap. Maar dit is de uit-



zondering op de Europese regel. Ook in ons land is het secularisatieproces sterk. In 2002 identificeerde nog 43% zich met een geloof (d.w.z. beschouwde zichzelf als lid van een bepaald geloof of kerkgenootschap), in 2016 was dit teruggelopen tot 31%.

Figuur 2.4

Percentage inwoners dat lid is van een religieuze gemeenschap in 2002 en 2016, per Europees land<sup>ab</sup>



- a De letterlijke vraag luidt: ‘Beschouwt u zichzelf als lid van een bepaald geloof of kerkgenootschap?’  
 b AT = Oostenrijk; BE = België; CH = Zwitserland; cz = Tsjechië; DE = Duitsland; ES = Spanje; FI = Finland; FR = Frankrijk; GB = Verenigd Koninkrijk; HU = Hongarije; IE = Ierland; NL = Nederland; no = Noorwegen; PL = Polen; PT = Portugal; SE = Sweden; si = Slovenië.

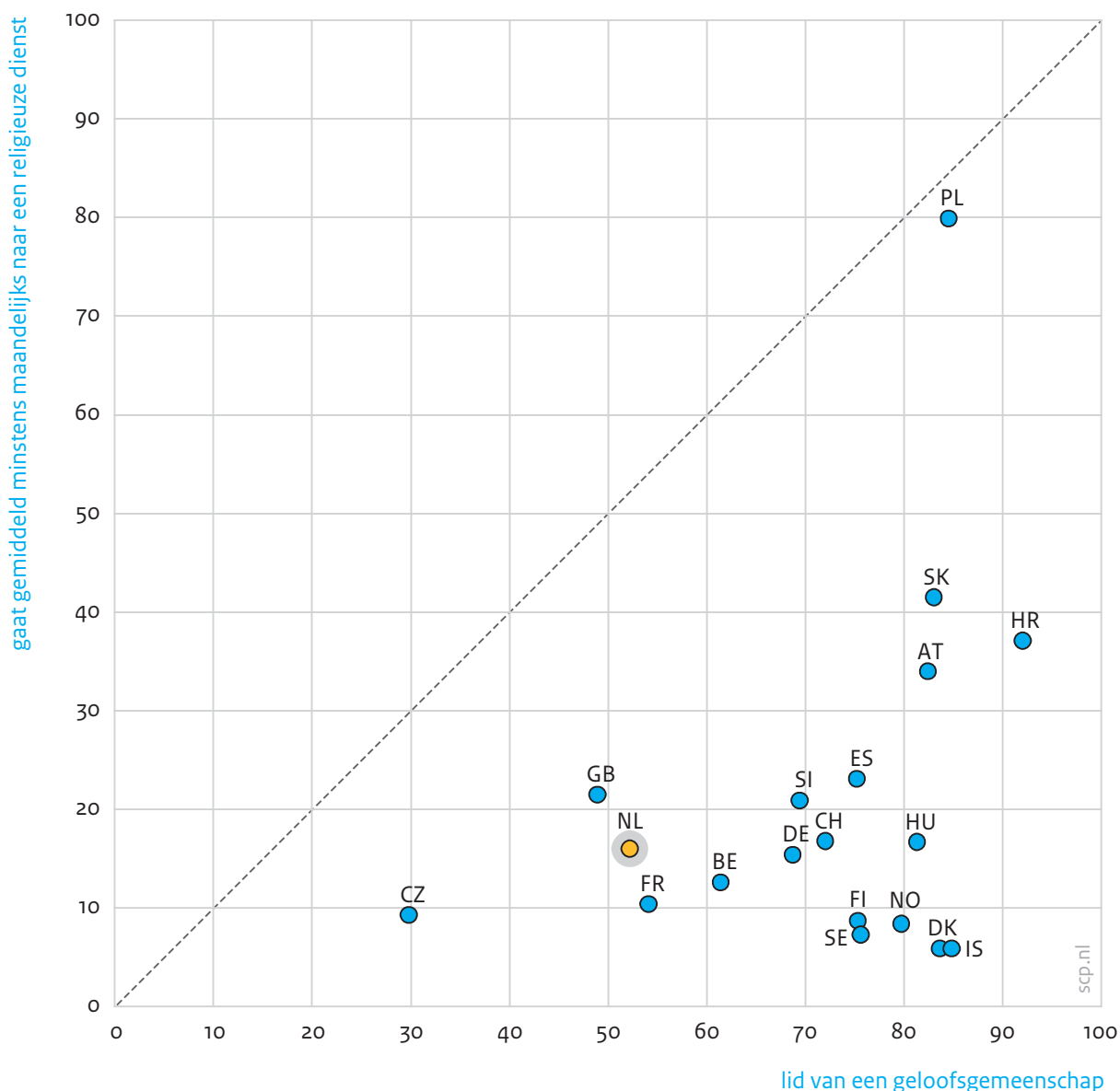
Bron: European Social Survey (ESS’02 en ’16)

Lid zijn van een religieuze gemeenschap betekent niet automatisch dat iemand ook belijdend gelovige is, dat wil zeggen regelmatig een religieuze bijeenkomst bijwoont. Ook is het van belang op te merken dat de vraagstelling van invloed kan zijn op de gevonden percentages. In het onderzoek waar figuur 2.4 op is gebaseerd (ESS) is gekozen voor een zogenoemde tweetrapsvraagstelling, waarbij eerst is gevraagd of men lid is van een geloofsgemeenschap. Alleen wanneer de respondent 'ja' antwoordde, werd gevraagd welk geloof dit betrof. Bij de eentrapsvraag uit het andere internationale onderzoek (ISSP; figuur 2.5) daarentegen is gelijk een lijst met verschillende geloven voorgelegd, inclusief een optie 'geen'. De laatste vraagversie leidt doorgaans tot beduidend hogere percentages gelovigen (Zweden is daarbij een extreem geval: bij de tweetrapsvraag beschouwde 29% van de Zweden zichzelf als onderdeel van een religieuze gemeenschap, bij de eentrapsvraag 76%). Maar, zo blijkt uit figuur 2.5, hoe ook gemeten, de onderlinge positie van de verschillende Europese landen verandert niet of nauwelijks en ook de ontwikkelingen door de tijd heen blijven constant.

Net als in figuur 2.4 zien we ook in figuur 2.5 dat in Polen en Oostenrijk relatief veel mensen lid zijn van een geloofsgemeenschap, terwijl dat in Tsjechië, het Verenigd Koninkrijk en ook in ons land een relatief klein deel van de bevolking betreft. Daarnaast zien we, zoals kon worden verwacht, een correlatie tussen het percentage van de bevolking dat lid is van een geloofsgemeenschap en het percentage kerkgangers dat minstens één keer per maand naar de kerk gaat (we gebruiken hier het woord 'kerkganger' voor iedereen die heeft aangegeven een religieuze dienst of viering te hebben meegemaakt, dat kan dus ook in een moskee of synagoge zijn). Voor bijna alle Europese landen ligt dit percentage onder de 25%, alleen in Oostenrijk, Kroatië, Slowakije en vooral Polen gaan inwoners aanzienlijk vaker regelmatig naar de kerk. In alle Europese landen is het percentage dat aangeeft regelmatig naar de kerk te gaan lager dan het percentage inwoners dat aangeeft lid te zijn van een geloofsgemeenschap.

Figuur 2.5

Percentage inwoners dat lid is van een geloofsgemeenschap en percentage dat naar de kerk gaat, per Europees land<sup>abc</sup>



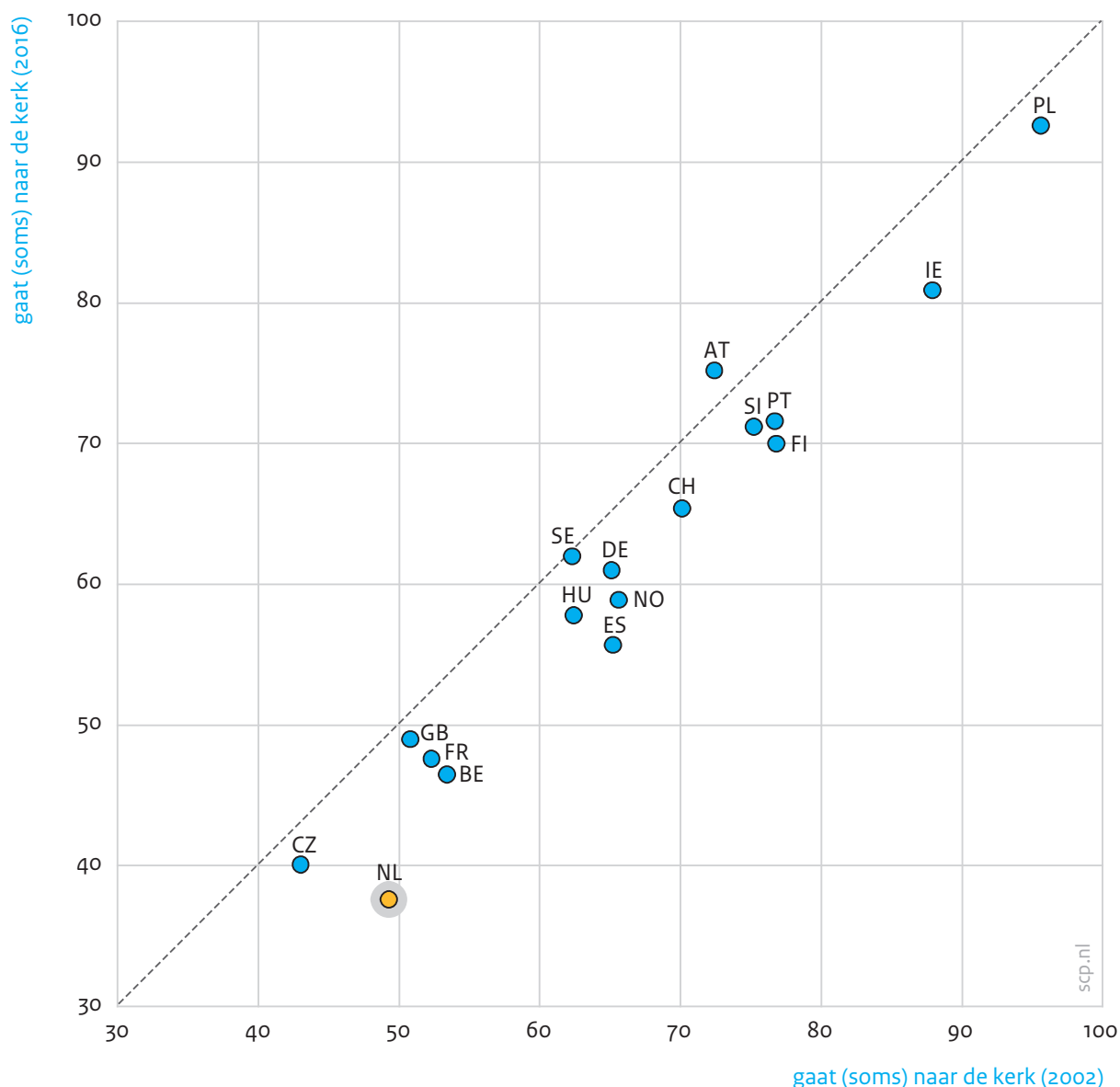
- a De letterlijke vraag luidt: ‘Hoe vaak hebt U gemiddeld in de afgelopen jaren een viering of dienst van een geloofsgemeenschap meegemaakt?’ Weergegeven is het percentage dat aangeeft één keer per maand of vaker naar de kerk te gaan.
- b De letterlijke vraag luidt: ‘Tot welke godsdienst of levensovertuiging rekent U zich?’ De mogelijke antwoorden in Nederland waren ‘geen’, ‘Rooms-Katholiek’, ‘Protestant’, ‘Joods’, ‘Islam’ en ‘Anders’.
- c AT = Oostenrijk; BE = België; CH = Zwitserland; CZ = Tsjechië; DK = Denemarken; DE = Duitsland; ES = Spanje; FI = Finland; FR = Frankrijk; GB = Verenigd Koninkrijk; HR = Kroatië; HU = Hongarije; IS = IJsland; NL = Nederland; NO = Noorwegen; PL = Polen; SE = Sweden; SK = Slowakije; SI = Slovenië.

Bron: International Social Survey Programme (ISSP’14)

Hoe groot is het percentage van de bevolking dat, ongeacht of men wel of geen lid is van een geloofsgemeenschap, zegt soms naar een religieuze bijeenkomst te gaan? En hoe heeft zich dit ontwikkeld tussen 2002 en 2016? Figuur 2.6 laat dit zien.

Figuur 2.6

Percentage inwoners dat (soms) naar de kerk gaat in 2002 en 2016, per Europees land<sup>ab</sup>



- a De letterlijke vraag luidt: ‘Afgezien van speciale gelegenheden zoals huwelijken en begrafenissen, hoe vaak gaat u tegenwoordig naar religieuze diensten?’ Weergegeven is het percentage dat aangeeft dit niet nooit te doen.
- b AT = Oostenrijk; BE = België; CH = Zwitserland; CZ = Tsjechië; DE = Duitsland; ES = Spanje; FI = Finland; FR = Frankrijk; GB = Verenigd Koninkrijk; HU = Hongarije; IE = Ierland; NL = Nederland; NO = Noorwegen; PL = Polen; PT = Portugal; SE = Sweden; SI = Slovenië.

Bron: European Social Survey (ESS’02 en ’16)

Ook hier zien we weer het inmiddels bekende Europese ‘secularisatiekopgroepje’ met Tsjechië, Nederland, België, Frankrijk en het Verenigd Koninkrijk, landen waar ongeveer de helft van de bevolking of zelfs iets meer aangeeft nooit naar een religieuze dienst te gaan. In Polen en ook Ierland daarentegen gaat respectievelijk slechts 7% en 19% in 2016 nooit naar een religieuze dienst en ook in Portugal, Slovenië, Oostenrijk en Finland gaan minder

dan drie op de tien inwoners nooit naar een kerk of andere religieuze bijeenkomst. Ook hier springt Nederland er dus weer uit als een verregaand gesecculariseerd land waar in 2016 slechts 38% aangeeft (soms) naar de kerk te gaan. De Europese cijfers maken duidelijk dat het proces van secularisatie in ons land zich tussen 2002 en 2016 relatief snel voltrok. In deze periode liep het percentage kerkgangers met 12 procentpunt terug; in geen enkel ander van de door ons bekeken zeventien Europese landen verliep de ontkerkelijking sinds het begin van deze eeuw zo snel. Wel daalde in vrijwel alle Europese landen het percentage kerkgangers onder de bevolking tussen 2002 en 2016, met uitzondering van Oostenrijk, waar het licht steeg.

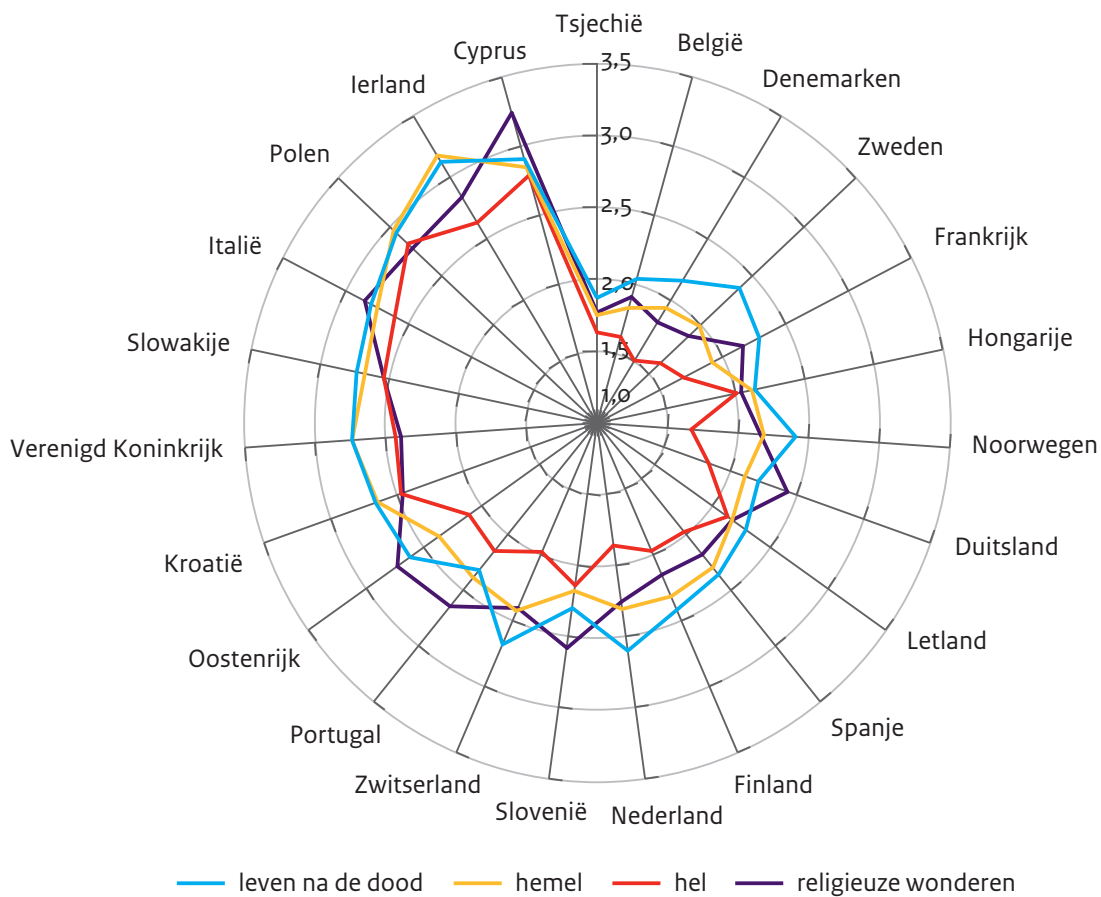
### 2.3 Inhoud van het geloof

Naast kerklidmaatschap en kerkgang kunnen uiteraard ook diverse meer inhoudelijke aspecten van geloofsbeleving worden onderscheiden. Gelooft men in Europese landen bijvoorbeeld in hemel en hel? Bestaan er religieuze wonderen, denkt men? Immers, het feit dat je niet (langer) lid bent van een kerk hoeft nog niet te betekenen dat je ook allerlei inhoudelijke aspecten van het geloof afwijst.

In figuur 2.7 zijn landen, met de klok mee, geordend op hun ‘gemiddelde religiositeit’ wat betreft de vier in de figuur vermelde geloofsaspecten. Allereerst valt op dat de verschillende geloofsaspecten sterk met elkaar lijken te correleren. Met andere woorden, in landen waar inwoners geneigd zijn in religieuze wonderen te geloven is men ook eerder overtuigd van het bestaan van een leven na de dood, hemel en hel. We zien wederom dat in Tsjechië gemiddeld het minst in dit alles wordt geloofd. Ook in Scandinavië, onze twee directe buurlanden en Frankrijk wordt, nogmaals in het algemeen, relatief weinig geloof gehecht aan de genoemde geloofsaspecten: alle scores liggen beneden de twee en een half – de helft van de schaal van een tot vier. Nederland is het eerste land waar inwoners in het algemeen op een van de vier geloofsaspecten – namelijk ‘leven na de dood’ – eerder wel dan niet geneigd zijn te geloven. Hoewel Nederland tot nu toe wat betreft kerklidmaatschap en kerkgang steeds een van de minst religieuze Europese landen bleek te zijn, zitten Nederlanders wat de vier inhoudelijke geloofsaspecten betreft ergens in de middenmoot. Verrassend is ook de positie van het Verenigd Koninkrijk, dat wat betreft kerklidmaatschap en kerkgang zoals we zagen erg vergelijkbaar is met Nederland maar waar men desalniettemin relatief vaak in hemel, hel, religieuze wonderen en een leven na de dood gelooft. Ten slotte wordt, gemiddeld, in Ierland, Polen en Italië – drie duidelijk rooms-katholieke landen – vaak geloof gehecht aan de vier genoemde geloofsaspecten in figuur 2.7.

Figuur 2.7

Mate waarin diverse geloofsaspecten worden onderschreven door de bevolking van 18 jaar en ouder, gemiddelde scores per Europees land (schaal van 1 'geloof ik zeker niet' tot en met 4 'geloof ik zeker')



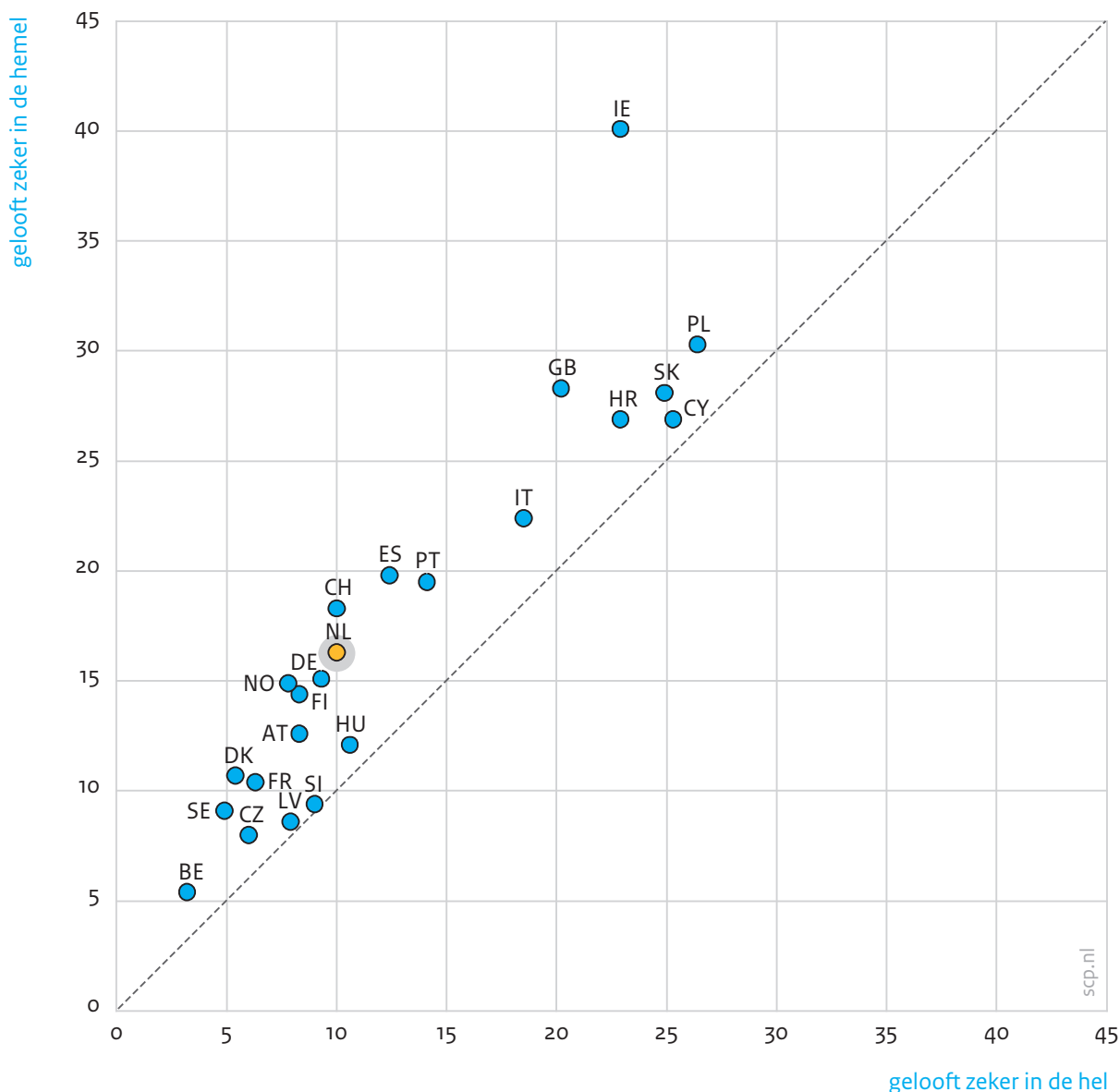
scp.nl

Bron: International Social Survey Programme (ISSP'08)

Zoals uit figuur 2.8 blijkt is men in alle genoemde Europese landen eerder geneigd in het bestaan van de hemel te geloven dan in dat van de hel. Hoewel de correlatie tussen beide geloofsaspecten zeer hoog is op landniveau (0,92), gelooft 18% van de inwoners in de genoemde landen 'zeker' in de hemel, tegen 13% zeker in de hel. Dit wijst op een bepaalde mate van 'individualisering' of 'eclectisering' van de geloofsbeleving in Europa. Waar de gevestigde religies doorgaans 'hemel en hel' in één hetzelfde pakket aanbieden, besluit een klein deel van de gelovigen slechts een van de twee af te nemen. In alle landen in figuur 2.8 is de hemel dus populairder dan de hel; het verschil (in procentpunten) is het grootst in Ierland, waar 40% er zeker van is dat de hemel bestaat terwijl slechts 23% net zo overtuigd is van het bestaan van de hel. Als percentage is het verschil het grootst in Denemarken, waar twee keer zo vaak geloofd wordt in de hemel als in de hel.

Figuur 2.8

Percentage inwoners dat gelooft in hemel en hel, bevolking van 18 jaar en ouder, per Europees land<sup>a</sup>



a AT = Oostenrijk; BE = België; CH = Zwitserland; CY = Cyprus; CZ = Tsjechië; DK = Denemarken; DE = Duitsland; ES = Spanje; FI = Finland; FR = Frankrijk; GB = Verenigd Koninkrijk; HR = Kroatië; HU = Hongarije; IS = IJsland; IT = Italië; LV = Letland; NL = Nederland; NO = Noorwegen; PL = Polen; PT = Portugal; SE = Sweden; SK = Slowakije; SI = Slovenië.

Bron: International Social Survey Programme (ISSP'08)

Wederom zien we dat in (het rooms-katholieke) Polen en Ierland het vaakst in hemel en hel wordt geloofd, terwijl daar in Tsjechië en de (protestantse) Scandinavische landen het minst vaak geloof aan wordt gehecht. Opvallend is dat dit laatste ook in België en Frankrijk het geval is, terwijl opnieuw – als we kijken naar de beperkte kerkgang en het beperkte kerklidmaatschap in dat land – onverwacht veel Britten vast en zeker geloven in hemel en hel. Nederland, ten slotte, bevindt zich wat het geloof in hemel en hel betreft ergens in de Europese middenmoot en ook dat is, gezien het kerklidmaatschap en de kerkgang in ons



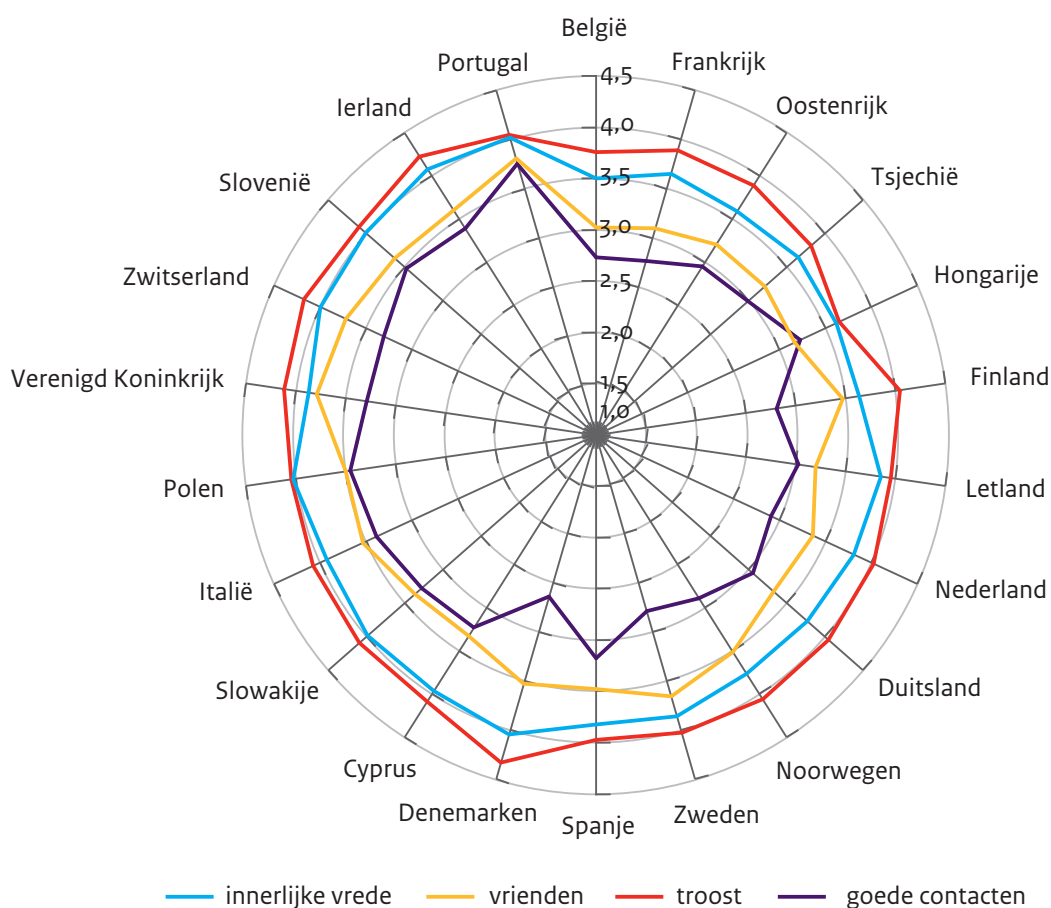
land, meer dan men wellicht zou verwachten. Net zoals in het Verenigd Koninkrijk lijkt de geloofsbeleving in ons land dus voor een relatief groot deelgekenmerkt te worden door niet-kerkelijk gebonden geloof, ook wel *believing without belonging* genoemd (Davie 1990, 1994, 2000, 2006; Berger et al. 2008; zie hoofdstuk 4).

## 2.4 Sociaal-culturele en politieke aspecten van het geloof

Geloof en geloofsbeleving omvatten meer dan kerkgang, kerklidmaatschap en theologie alleen. Aan religie wordt ook een belangrijke sociaal-culturele betekenis toegekend en zij wordt voor een samenleving in allerlei opzichten van belang geacht.

Figuur 2.9

Mate waarin sociaalpsychologische effecten van religie worden onderschreven door de bevolking van 18 jaar en ouder, gemiddelde scores per Europees land (schaal van 1 'sterk mee oneens' tot en met 5 'sterk mee eens')<sup>a</sup>



scp.nl

a De stelling luidt: 'Religie helpt met het verkrijgen van ...'

Bron: International Social Survey Programme (ISSP'08)

Hoe wordt er in ons land en in andere Europese landen aangekeken tegen de rol van religie binnen de maatschappij en de politiek? Kan religie mensen bijvoorbeeld helpen met het leggen van sociale contacten? Verschaft een religie individuen innerlijke rust en troost (zin-

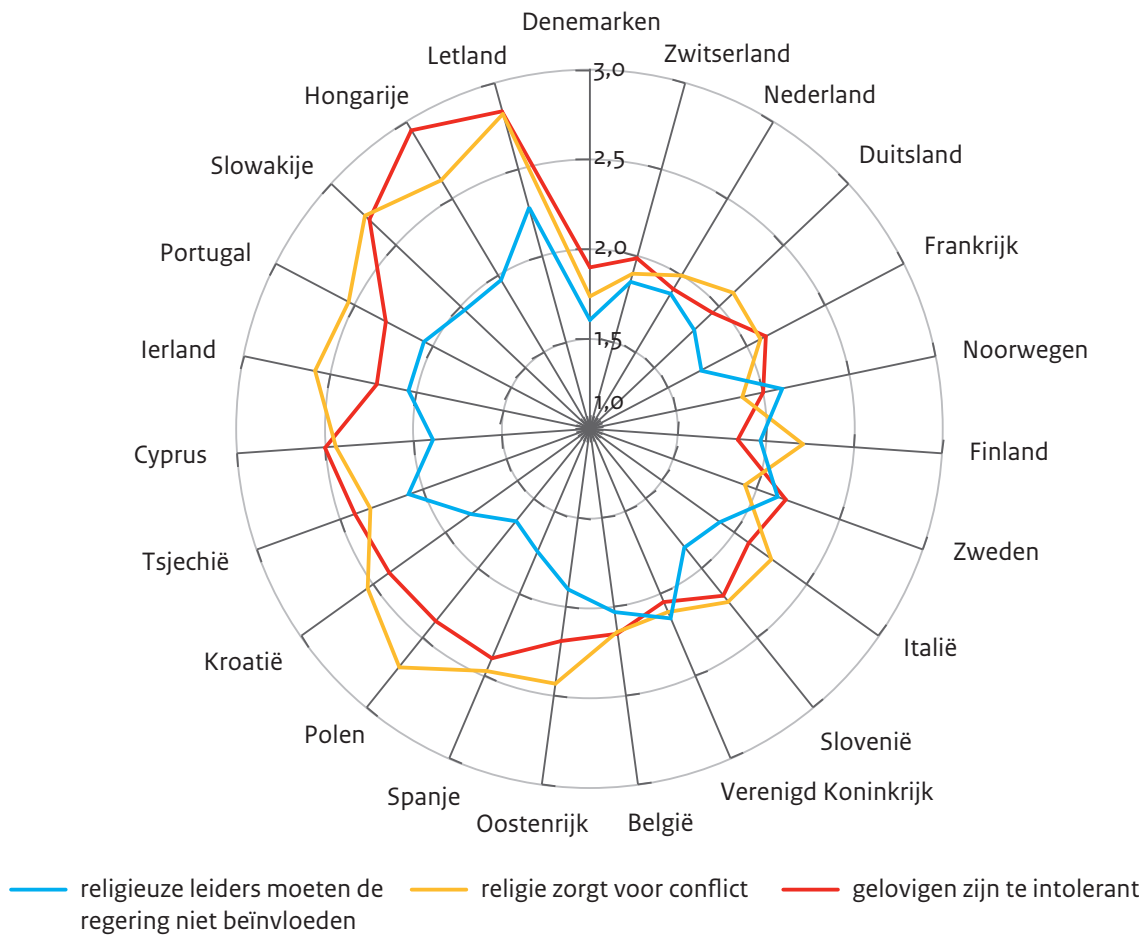
geving) en helpt zij zo vertwijfeling en depressie te voorkomen? Zorgt religie niet voor (politieke) conflicten en intolerantie? Ook over dit soort zaken wordt binnen Europa verschillend gedacht.

In alle Europese landen is men in het algemeen van mening dat religie helpt bij het vinden van innerlijke vrede en troost. De verschillen zijn iets groter als we vragen naar het belang van religie voor het maken van vrienden of het leggen van de juiste contacten. In het algemeen lijkt, zoals verwacht mocht worden, dit belang wat kleiner te zijn in gesecculariseerde landen zoals Tsjechië, Frankrijk en Nederland, en groter in relatief religieuze landen zoals Portugal, Ierland, Italië en Polen. In Denemarken wordt geloof geacht een kleine rol te spelen in het leggen van goede contacten, zeker in vergelijking met de relatief religieuze landen. In een volgend religierapport zullen we overigens in een apart hoofdstuk aandacht besteden aan de groep die weliswaar zelf niet gelooft maar desalniettemin wel het sociaal-culturele belang van religie voor individuen en een samenleving erkent: de zogenoemde cultuurchristenen.

Religie, zo denken verreweg de meesten, helpt dus bij het vinden van troost en innerlijke vrede en bij het leggen van sociale contacten. Maar hoe staat het met de politieke aspiraties en gevolgen van religie? Moeten kerk en staat gescheiden zijn? En brengt religie mensen bij elkaar of bevordert het juist intolerantie en conflict in een samenleving? Het is duidelijk (zie figuur 2.10) dat religie wat dit alles betreft in Europa in het algemeen met argwaan wordt bekeken. In alle Europese landen is de (over)grote meerderheid van de bevolking van mening dat religieuze leiders de regering niet zouden moeten beïnvloeden. Men neigt er ook naar religie als een bron van intolerantie en conflict te zien. Wat dat laatste betreft is er overigens een behoorlijk verschil waarneembaar tussen de West-Europese en de (paar) Oost-Europese landen die zijn opgenomen in figuur 2.10. In vergelijking met bijvoorbeeld Denemarken, Zwitserland en Nederland zijn inwoners van Letland, Hongarije en Slowakije aanzienlijk minder snel geneigd religie als een bron van conflict en intolerantie te zien.

Figuur 2.10

Mate waarin stellingen over politieke aspecten van religie worden onderschreven door de bevolking van 18 jaar en ouder, gemiddelde scores per Europees land (schaal van 1 'sterk mee eens' tot en met 5 'sterk mee oneens')



scp.nl

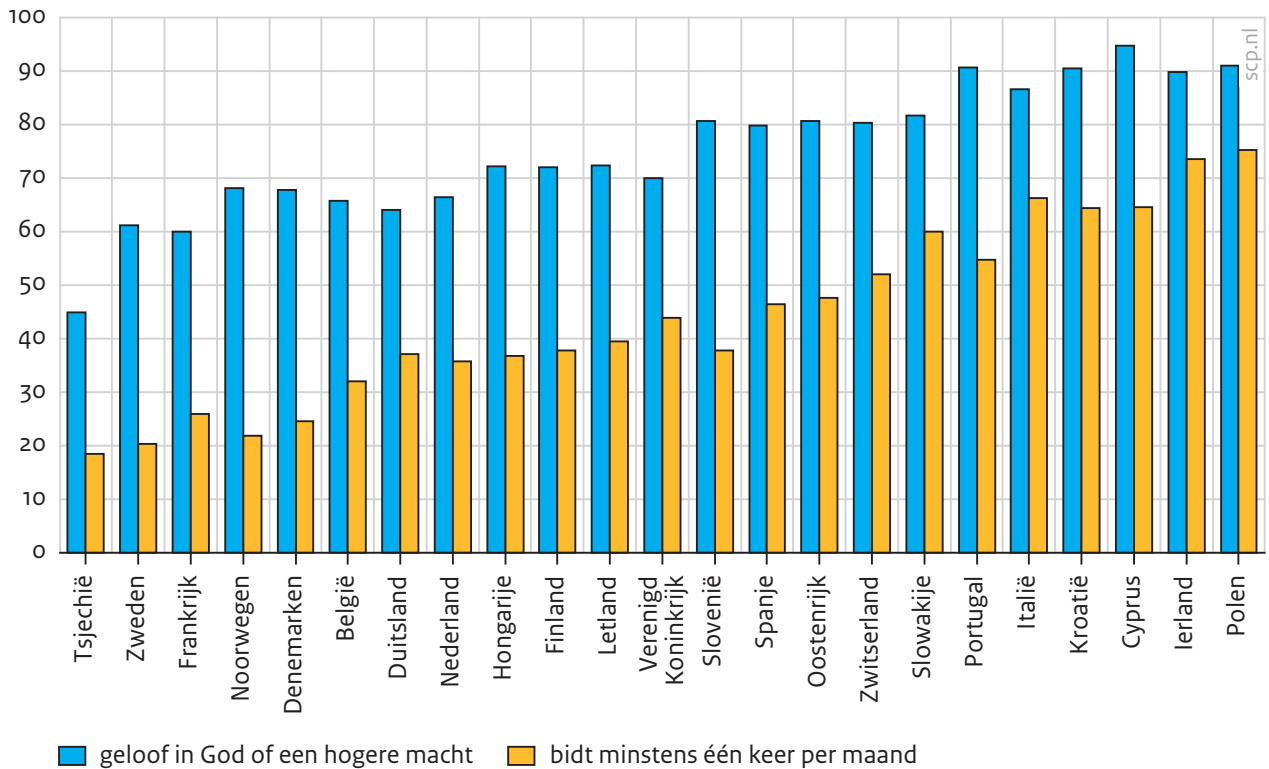
Bron: International Social Survey Programme (ISSP'08)

## 2.5 Religiositeit

We hebben nu, weliswaar heel kort en in vogelvlucht, gekeken naar kerklidmaatschap, kerkgang, diverse inhoudelijke geloofsaspecten en hoe er in verschillende Europese landen wordt gedacht over de sociale en politieke betekenis van religie. In figuur 2.11 hebben we twee belangrijke kernindicatoren voor religiositeit – geloof in God of een hogere macht en regelmatig, d.w.z. minstens één keer per maand, bidden – voor verschillende landen samengevoegd en gerangschikt op hun totaalscore.

Figuur 2.11

Percentage inwoners dat gelooft in God of een hogere macht en bidden, bevolking van 18 jaar en ouder, per Europees land

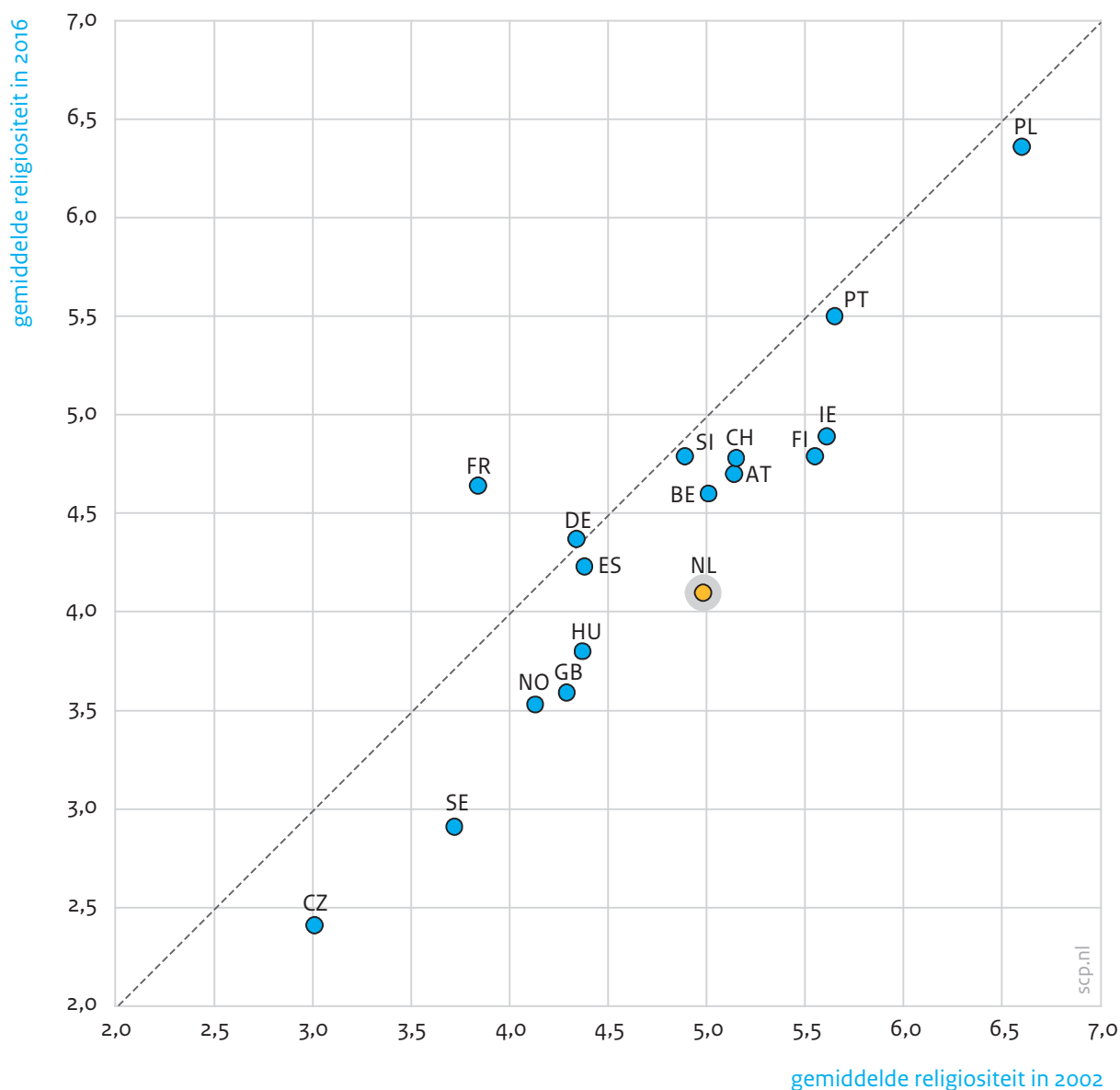


Bron: International Social Survey Programme (ISSP'08)

De figuur bevestigt wat we al eerder constateerden: in Europa is (de beleving van) religiositeit al met al het grootst in Polen, Ierland, Cyprus, Kroatië en Italië – uitgezonderd Cyprus overwegend katholieke landen en dit is waarschijnlijk geen toeval (Berger 1967, Bruce 2011). Ook in Portugal, Slowakije, Zwitserland en Oostenrijk ligt zowel de frequentie van bidden als de kerkgang boven het Europees gemiddelde. Tsjechië en de Scandinavische landen zijn het minst religieus. Nederland ligt steeds net wat beneden het gemiddelde. Hoewel Nederland dus, net zoals het Verenigd Koninkrijk overigens, relatief veel mensen kent die geen lid zijn van een kerk (figuur 2.4) of nooit naar een kerk gaan (figuur 2.6), zijn Nederlanders al met al niet veel minder religieus dan andere Europeanen als we kijken naar 'geloof in God of een hogere macht', 'bidden' (figuur 2.11) of het geloof in 'leven na de dood' of 'hemel en hel' (figuur 2.7).

Figuur 2.12

Mate van religiositeit (schaal van 0 'helemaal niet religieus' tot 10 'erg religieus'), gemiddelde scores per Europees land<sup>a</sup>



- a AT = Oostenrijk; BE = België; CH = Zwitserland; cz = Tsjechië; DE = Duitsland; ES = Spanje; FI = Finland; FR = Frankrijk; GB = Verenigd Koninkrijk; HU = Hongarije; IE = Ierland; NL = Nederland; NO = Noorwegen; PL = Polen; PT = Portugal; SE = Sweden; SI = Slovenië.

Bron: European Social Survey (ESS'02 en '16)

Hoe heeft de mate van religiositeit zich ontwikkeld in Nederland en andere landen de afgelopen jaren? In figuur 2.12 is deze ontwikkeling in beeld gebracht. Wederom blijkt, ook volgens deze religiositeitsmaat, Nederland zich in de middenmoot te bevinden tussen enerzijds Tsjechië en de Scandinavische landen, waar men niet of nauwelijks religieus is, en anderzijds relatief religieuze landen als Polen, Portugal en Ierland. Wat betreft de ontwikkeling van religiositeit tussen 2002 en 2016 zien we dat vrijwel alle landen gedurende deze periode minder religieus zijn geworden; uitzonderingen zijn vooral Frankrijk en in veel min-

dere mate Duitsland. De religiositeit is in Nederland het snelst gedaald sinds het begin van deze eeuw. Ons land lijkt relatief snel te seculariseren.

## 2.6 Conclusie

In dit hoofdstuk hebben we kort gekeken naar twee traditionele vormen van geloofsuitoefening – kerkgang en bidden – in wereldwijd verband. Europa, en in nog grotere mate Nederland, is weliswaar voor een aanzienlijk deel gesecculariseerd, maar de wereld als geheel is dat zeker niet, integendeel. Naar verwachting zal het percentage gelovigen wereldwijd de komende decennia verder stijgen van 84% in 2015 naar ongeveer 88% in 2060. Vooral het aantal moslims zal de komende decennia wereldwijd sterk groeien, zodat er vermoedelijk in 2060 net zoveel christenen als moslims op de aarde zijn. Met name in Afrika en Azië zal naar verwachting het aantal christenen snel groeien. In Europa is dat niet het geval: daar zien we in het algemeen de afgelopen decennia een geleidelijke teruggang van het aantal kerkleden en de kerkgang. Dit proces is in Nederland, in vergelijking met andere Europese landen, relatief sterk. Toch wordt ook in ons land nog steeds door een groot deel van de bevolking waarde gehecht aan diverse inhoudelijke geloofsaspecten, zoals het bestaan van een leven na de dood. Ook wordt, en zeker niet alleen door gelovigen, (veel) waarde gehecht aan allerlei sociaalpsychologische functies van het geloof, waaronder het verschaffen van troost en betekenis, en het mensen in staat stellen nieuwe kennis en vrienden te leren kennen. In Europa wordt tegelijk veel waarde gehecht aan de strikte scheiding van kerk en staat. Ten slotte: uit allerlei religiositeitsmaatstaven blijkt keer op keer dat, over het geheel gesproken, Tsjechië en de Scandinavische landen in Europa het minst gelovig zijn, terwijl religie juist een grote rol speelt voor onder andere Polen, Ieren en Italianen. Nederland neemt daarbij een positie ergens onder in de middenmoot in. Anders gezegd: Nederland seculariseert weliswaar relatief snel maar is, in Europees verband, nog steeds een gemiddeld religieus land.

## Noot

- 1 Uiteraard zijn voorspellingen zo ver in de toekomst altijd onzeker, hoewel er in de ramingen (op basis van een cohortmodel) rekening is gehouden met de leeftijdsopbouw, immigratie, bekering, sterfte- en vruchtbaarheidscijfers.

### 3 Ontwikkelingen in de kerkelijkheid en private godsdienstige activiteiten

Joep de Hart

Nu we de religieuze positie van Nederland ten opzichte van de rest van de wereld en Europa hebben bepaald, is het tijd om in te zoomen op de situatie binnen Nederland. Het grootste deel van dit hoofdstuk (§ 3.1) is gericht op ontwikkelingen in de kerkelijkheid in Nederland. In een kort tweede deel (§ 3.2) komen vervolgens enkele ontwikkelingen in de private, niet per se kerkelijk gebonden godsdienstigheid aan bod. In hoofdstuk 4 staan vervolgens ontwikkelingen en verschillen in de geloofsopvattingen centraal. Bij elk van de onderwerpen die in dit en het volgende hoofdstuk worden behandeld is de opbouw als volgt. Eerst worden cijfers gepresenteerd die betrekking hebben op de bevolking als geheel, daarna wordt ingezoomd op ontwikkelingen bij degenen die zich tot een kerk rekenen – dus: op de situatie binnen de kerken.

Maar om te beginnen brengen we de kerkelijke ontwikkelingen in kaart, en dat doen we allereerst op basis van cijfers die door de kerken zelf zijn bijgehouden (§ 3.1.1). Daarna kijken we naar wat enquêtes onder de Nederlandse bevolking ons daarover leren (§ 3.1.2). We richten ons daarbij op drie thema's. In de eerste plaats kijken we naar het algemene beeld. We stellen ons de vraag welke ontwikkelingen zich in de achterliggende decennia hebben voorgedaan in de vitaliteit van het kerkelijk leven en de kerkelijke betrokkenheid van de Nederlanders. Wijken de jongere Nederlanders op dit punt af van het beeld dat de bevolking als geheel te zien geeft? Vervolgens gaan we in op de situatie binnen de kerken. Vallen er verschillen tussen de kerken waar te nemen (waarbij we ons beperken tot de twee veruit grootste kerken in ons land: de Rooms-Katholieke Kerk en de Protestantse Kerk in Nederland)? En manifesteren zich binnen de kerken verschillen tussen jong en oud? Dit laatste in aansluiting op de bevindingen van een eerder SCP-rapport (De Hart 2014), waarin we constateerden dat er tekenen zijn van een heropleving van kerkbinding en gelovigheid onder de kerkjeugd. In een kort intermezzo over het media-event *The Passion* zoeken we naar parallellen met de situatie binnen de kerken. Ten slotte kijken we naar de maatschappelijke functies die aan religie en kerk worden toegekend, hun publieke gezicht en rol als bron van maatschappelijke inzet.

Als tweede onderdeel van dit hoofdstuk komen, zoals gezegd, enkele private, niet altijd kerkelijk geïnstitutionaliseerde vormen van religiositeit ter sprake (§ 3.2). Ook hier kijken we eerst naar hun aantrekkingskracht onder de hele bevolking, om ons vervolgens te richten op de kerkleden. Wat betreft de kerkleden stellen we opnieuw de vraag of er sprake is van confessionele verschillen en verschillen tussen jong en oud binnen de kerken. In de afsluitende paragraaf 3.3 worden de belangrijkste bevindingen nog eens samengevat.



## 3.1 Ontwikkelingen in de kerkelijkheid

### 3.1.1 Institutionele cijfers

De meeste Nederlandse kerken verkeren al sinds enige tijd in roerig water. De Rooms-Katholieke Kerk (RKK) kwam herhaaldelijk in opspraak vanwege misbruikschandalen. Het ledenbestand van de Rooms-Katholieke Kerk en de Protestantse Kerk in Nederland (PKN) vergrijsst, het kerkbezoek neemt af en is meer incidenteel geworden. In een onderzoek door de Protestantse Kerk in Nederland zei een op de drie Nederlanders in 2012 van plan te zijn met Kerstmis een kerk te bezoeken, twee keer zoveel als er op een doorsnee-weekend in een kerk zitten. Het Kaski, het expertisecentrum over religie en samenleving van de Radboud Universiteit, telde 310.000 katholieke weekendkerkgangers in 2007, maar met Kerstmis van dat jaar bijna 1,8 miljoen en met Pasen 813.000 (Kaski 2018; PKN 2012). Minimalisten zullen stellen dat het beter dan niets is en toch een indicatie dat de behoefte aan kerkelijke samenkomsten nog altijd niet verdwenen. Optimisten zien het misschien zelfs als een kans om de affiniteit met het kerkelijk leven ook buiten dit soort concentratiepunten te revitaliseren. Realisten zullen constateren dat alleen op basis van gelovigen die de knusse sfeer van 25 december komen opsnuiven een kerk niet in stand kan worden gehouden.

Nederland telt naar schatting ongeveer 7000 kerkgebouwen, waarvan er ongeveer 4000 daadwerkelijk als godshuis in gebruik zijn. Het ontstaan van megakerken in dorpen op de Veluwe en elders doet anders vermoeden, maar ze vertekenen het beeld: het algemene patroon is een snel afnemend aantal kerken, een ontwikkeling waarvan het eind nog niet in zicht is. De Taskforce Toekomst Kerkgebouwen berekende dat de komende jaren per week twee kerken gesloten zullen worden; de stichting Kerkelijk Waardebeheer beraamde in 2013 dat in de jaren erna de helft van de rooms-katholieke en protestantse kerkgebouwen in Nederland moeten sluiten.<sup>1</sup> Volgens een rapport van de Nederlandse bisschoppen zal, als de ontkerkelijking en vergrijsing in het huidige tempo doorgaan, van de katholieke kerkgebouwen een derde voor 2010 verdwenen zijn en twee derde voor 2025. Teruglopend kerkbezoek en kerklidmaatschap maken het onderhoud te duur. De kerken zijn afhankelijk van de vrijwillige bijdragen van de gelovigen en die zijn inmiddels niet meer in staat voldoende financiële middelen bijeen te brengen om hun parochiekerken te onderhouden.<sup>2</sup>

### Ledenaantal grootste kerken daalt gestaag

Eerst kijken we nu naar een aantal institutionele tellingen, gebaseerd op administratieve cijfers van de kerken zelf. Zoals tabel 3.1 laat zien, daalde het aantal leden in Nederland van de zes grootste kerken tussen 2000 en 2015 geleidelijk maar gestaag van 7,6 miljoen naar ruim 6 miljoen (-19%), terwijl over dezelfde periode de totale bevolking met ongeveer een miljoen is gegroeid (+6,5%). Vooral de Rooms-Katholieke Kerk en de Protestantse Kerk in Nederland zagen hun ledenaantal sterk teruglopen. De Gereformeerde Kerken (vrijgemaakt), Christelijk Gereformeerde Kerken en Gereformeerde Gemeenten daarentegen hielden hun ledenaantal enigszins op peil of wisten zelfs een groei te realiseren. Gemiddeld verlieten sinds 2000 per saldo 267 mensen dagelijks een van de kerkelijke organisaties

genoemd in tabel 3.1; jaarlijks betrof het gemiddeld een aantal in de buurt van de omvang van een stad als Delft. In dezelfde periode liep het aantal aangeslotenen bij het Nederlands Bijbelgenootschap terug met maar liefst 63%.

Tabel 3.1

Aantal leden van de grootste Nederlandse kerken en het Nederlands Bijbelgenootschap, 2000-2015<sup>a</sup> (in aantallen × 1000)

	2000	2003	2006	2009	2012	2015	% verschil 2000-2015
RKK	5106	4533	4352	4212	4044	3882	-24
PKN <sup>b</sup>	2271	2458	2329	2149	2153	1970	-13
Gereformeerde Kerken (vrijgemaakt)	125	126	126	124	122	119	-5
Gereformeerde Gemeenten	98	101	103	105	106	108	10
Christelijk Gereformeerde Kerken	75	74	74	74	74	73	-3
Hersteld Hervormde Kerk			70	58	59	59	
totaal zes kerken	7675	7292	7054	6722	6558	6211	-19
Nederlands Bijbelgenootschap	331	303	202	182	138	122	-63

a Het Kaski levert voor wat de Rooms-Katholieke Kerk betreft ook cijfers voor 2016. Omwille van de vergelijkbaarheid met de situatie in de Protestantse Kerk in Nederland gebruiken we 2015 als laatste meetjaar in de tabellen.

b Tot aan 2004: Nederlandse Hervormde Kerk, Gereformeerde Kerken in Nederland en Evangelisch-Lutherse Kerk.

Bron: Kaski (2018); statistische jaarboeken; tellingen van afzonderlijke kerken en het Nederlands Bijbelgenootschap

We werpen nog een nadere blik op de Rooms-Katholieke Kerk en de Protestantse Kerk in Nederland. De twee kerken samen omvatten ongeveer 90% van alle Nederlanders die bij een christelijke kerk of groepering zijn aangesloten. Van de moeilijke positie waarin deze grootste Nederlandse kerken zich bevinden, getuigen tabel 3.2 en 3.3, waarin een aantal cijfers staan die opnieuw aan de administratie van de kerken zelf zijn ontleend.

## Ontwikkelingen in de Rooms-Katholieke Kerk, kerncijfers 2003-2015 (in aantallen en procenten)

	2003	2009	2015	verandering 2003-2015		gemiddelde verandering per jaar	
				aantal	%	aantal	%
leden	4.532.500	4.212.000	3.882.000	-650.500	-14	-54.208	-1
weekendkerkgangers	385.675	288.100	186.700	-198.975	-52	-16.581	-4
sacramenten/rituelen							
kinderdoop	37.065	25.980	14.030	-23.035	-62	-1.920	-5
communie	40.435	34.900	19.870	-20.565	-51	-1.714	-4
vormsel	29.385	23.630	12.660	-16.725	-57	-1.394	-5
huwelijk	7.700	4.400	1.910	-5.790	-75	-483	-6
uitvaart	38.130	29.750	21.880	-16.250	-43	-1.354	-4
toetreding	805	780	540	-265	-33	-22	-3
kerkgebouwen	1.782	1.647	1.513	-269	-15	-22	-1
parochies	1.525	1.382	726	-799	-52	-67	-4
seculiere priesters <sup>a</sup>	549	472	409	-140	-26	-12	-2
reguliere priesters <sup>a</sup>	250	186	113	-137	-55	-11	-5
diakens	65	85	79	+14	+22	+1	+2
pastoraal werkers	372	337	213	-159	-43	-13	-4
vrijwilligers	274.600	239.400	194.400	-80.200	-29	-6.683	-2

a Seculiere priesters: vallend onder een bisschop; reguliere priesters: vallend onder een overste van een religieuze orde of congregatie.

Bron: Kaski (2018)

Ze illustreren de snelle en massale ontkerkelijking op uiteenlopende fronten. Tussen 2003 en 2015 liep het aantal leden bij de Rooms-Katholieke Kerk terug met gemiddeld meer dan 50.000 per jaar, bij de Protestantse Kerk in Nederland in dezelfde periode met ruim 40.000. Het aantal weekendkerkgangers daalde in die periode bij beide kerken met circa 200.000 (een daling van 52% respectievelijk 36%). Niet verwonderlijk tegen die achtergrond dat het aantal katholieke kerkgebouwen en parochies daalde met achtereenvolgens 15% en 52%, het aantal kerkgebouwen en gemeenten van de Protestantse Kerk in Nederland met 23% en 28%. Het aantal geestelijke voorgangers (priesters, predikanten, diakens) laat bij beide kerken eveneens een forse terugloop zien, net als het aantal vrijwilligers dat in de kerken actief is.

Tabel 3.3

Ontwikkelingen in de Protestantse Kerk in Nederland, kerncijfers 2003-2015 (in aantallen en procenten)

	2003	2009	2015	verandering 2003- laatste jaar		gemiddelde verandering per jaar	
				aantal	%	aantal	%
leden	2.458.174	2.149.136	1.969.755	-488.419	-20	-40.702	-2
weekendkerkgangers	558.603	396.000	358.000 <sup>b</sup>	-200.603	-36	-20.060	-4
rituelen							
doopsels/ doopbedieningen	14.154	11.598	7.655 <sup>b</sup>	-6.499	-46	-591	-4
belijdenissen	7.639	5.723	3.854 <sup>b</sup>	-3.785	-50	-344	-5
kerkelijk ingezegende huwelijken	3.100	5.700	5.100 <sup>a</sup>	+2.000	+65	+200	+6
kerkelijke begrafenissen/ crematies	19.153	20.500	18.500 <sup>a</sup>	-653	-3	-65	0
kerkgebouwen	3.101	2.600	2.400 <sup>b</sup>	-701	-23	-64	-2
gemeenten/kerken	2.233	1.716	1.597 <sup>b</sup>	-636	-28	-58	-3
predikanten/diakens	2.264	2.120	1.864	-400	-18	-36	-2
pastoraal werkers	467	264	290 <sup>a</sup>	-177	-38	-18	-4
vrijwilligers	271.000	204.500	190.000 <sup>a</sup>	-81.000	-30	-8.100	-3

a Cijfer voor 2013.

b Cijfer voor 2014.

Bron: Kaski (2018); Statistische Jaarbrief 2015 van de PKN

Het pendant van het hoge tempo van kerksluitingen bij de rooms-katholieken was een sterke groei van de gemiddelde omvang van parochies. Bij beide grote kerkgenootschappen nam bij vieringen het gemiddeld aantal lege kerkbanken per kerkgebouw stevig toe. Een opvallend verschijnsel bij de rooms-katholieken is dat de afgelopen jaren het aantal vrijwilligers het aantal kerkgangers overtreft. In 2014 en 2015 waren er respectievelijk

203.000 en 194.000 vrijwilligers actief in de Rooms-Katholieke Kerk, tegenover achtereenvolgens 198.000 en 186.700 kerkgangers. Terwijl het percentage van de leden dat als vrijwilliger optreedt in de kerk daalde met 18%, nam het aantal vrijwilligers per rooms-katholieke parochie toe met gemiddeld 49% en steeg dat percentage onder de kerkgangers met maar liefst 47%. Het lijkt waarschijnlijk dat dit samenhangt met de fusies tussen parochies. Het lijkt er ook op te wijzen dat men in rooms-katholieke kerken door de week (of buiten de missen om) massaler actief is dan in de vorm van kerkgang. Hier zullen verschillende dingen in meespelen. Bijvoorbeeld de sterk gegroeide omvang van parochies in combinatie met een teruglopend aantal priesters en pastorale werkers, maar mogelijk ook een ‘hardekerneffect’: de meest gemotiveerde gelovigen blijven over.

Tabel 3.4

Enkele samenvattende cijfers voor de Rooms-Katholieke Kerk en de Protestantse Kerk in Nederland, 2003-2015 (in aantallen en procenten)

	RKK			PKN		
	2003	2015	% verschil	2003	2013/ 2014	% verschil
gemiddelde omvang parochie/gemeente	2972	5347	+80	1101	1031	-6
% kerkgangers van de leden	9	5	-47	23	21 <sup>a</sup>	-9
aantal kerkgangers per kerkgebouw	216	123	-43	180	143 <sup>a</sup>	-20
aantal kerkgangers per parochie/gemeente	253	257	+2	250	223 <sup>a</sup>	-11
% vrijwilligers van de leden	6,1	5,0	-18	11,0	11,3 <sup>a</sup>	+3
% vrijwilligers van de kerkgangers	71	104	+47	49	53 <sup>a</sup>	+8
gemiddeld aantal vrijwilligers per parochie/ gemeente	180	268	+49	121	118 <sup>a</sup>	-2

a Cijfer voor 2013.

Bron: SCP (op basis van Kaski-cijfers)

Tot zover een blik in vogelvlucht via de administratieve gegevens die door de kerken zelf geleverd werden. In de rest van dit hoofdstuk kijken we naar het beeld dat ontstaat als we ons baseren op enquêtes die onder de Nederlandse bevolking zijn gehouden. Daarbij leggen we het accent op gegevens die de afgelopen decennia zijn verzameld.

### 3.1.2 Ontwikkelingen volgens enquêtes

#### 3.1.2.1 Het algemene beeld

Zoals vermeld in de inleiding laten de gegevens die zijn verzameld via het onderzoek Culturele Veranderingen in Nederland betrouwbaarder vergelijkingen tussen jaren toe dan die uit de God in Nederland-onderzoeken. Bij de weergave van onderzoeksuitkomsten in tabelvorm of in de vorm van figuren concentreren we ons op gegevens ontleend aan Culturele Veranderingen. Op veel plaatsen zullen ook uitkomsten uit het God in Nederland-onderzoek van 2015 ter sprake komen, maar om de lezer niet te bedelven onder de tabellen, zullen de belangrijkste resultaten van analyses op deze gegevens worden samengevat in de tekst.

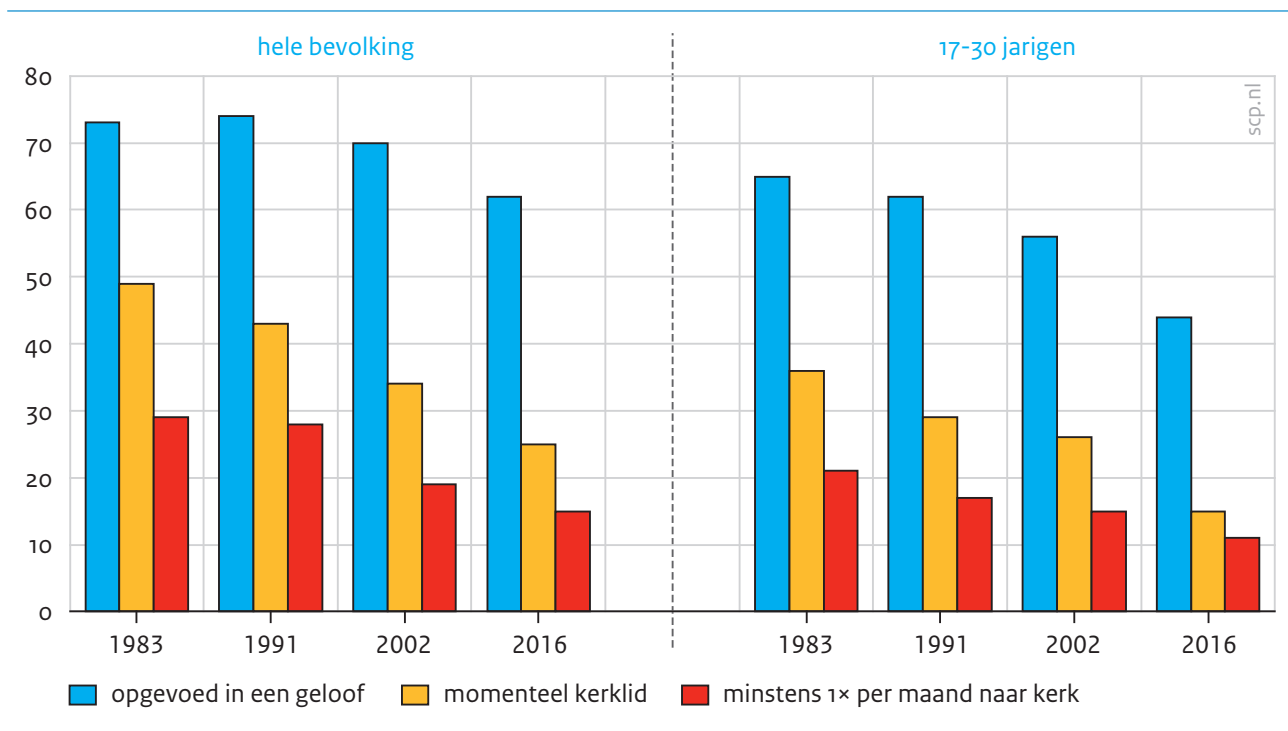
Eerst vormen we ons een beeld van de ontwikkelingen in de meest recente decennia via cijfers die onder de hele bevolking zijn verzameld. Op de langetermijnontwikkelingen in de kerkelijkheid is in eerdere scp-rapporten ingegaan (o.a. De Hart 2013, 2014). Hier beperken we ons tot een kort resumé via de verschuivingen in intervallen van ongeveer tien jaar voor de afgelopen dertig jaar. We vatten het beeld samen voor de bevolking als geheel en daarnaast voor het jongere deel ervan, de 17-30-jarigen.

#### Gelovige opvoeding, kerklidmaatschap en kerkgang nemen af

Uit figuur 3.1 kan worden opgemaakt dat nog altijd bijna twee derde van de Nederlanders ooit is opgevoed in een bepaald geloof. Het percentage liep wel terug, in 1983 bedroeg het nog 73%. Hetzelfde geldt voor het percentage dat zich op het moment van ondervraging rekende tot een kerk (van 49% naar 28%) en het percentage dat minstens eenmaal per maand naar de kerk ging (van 29% naar 17%). Wat betreft het opgevoed zijn in een geloof is het verschil met de jeugd inmiddels aanzienlijk. Van de 17-30-jarigen gaf in 2014 nog niet de helft aan godsdienstig te zijn grootgebracht. Van alle Nederlanders ging in 2016 naar eigen zeggen slechts 9% wekelijks en twee derde nooit ter kerke. Bij de jeugd was dat respectievelijk 7% en 71%. Bij beide categorieën behoort ongeveer een kwart tot de incidentele kerkgangers. Wat betreft het kerklidmaatschap en kerkgang groeiden oud en jong naar elkaar toe, via een inhaalbeweging qua ontkerkelijking onder het oudere deel van de bevolking.

Figuur 3.1

Percentage Nederlanders dat is grootgebracht in een geloof, dat lid is van een kerk en dat regelmatig naar de kerk gaat, respectievelijk hele bevolking en 17-30-jarigen, 1983-2016

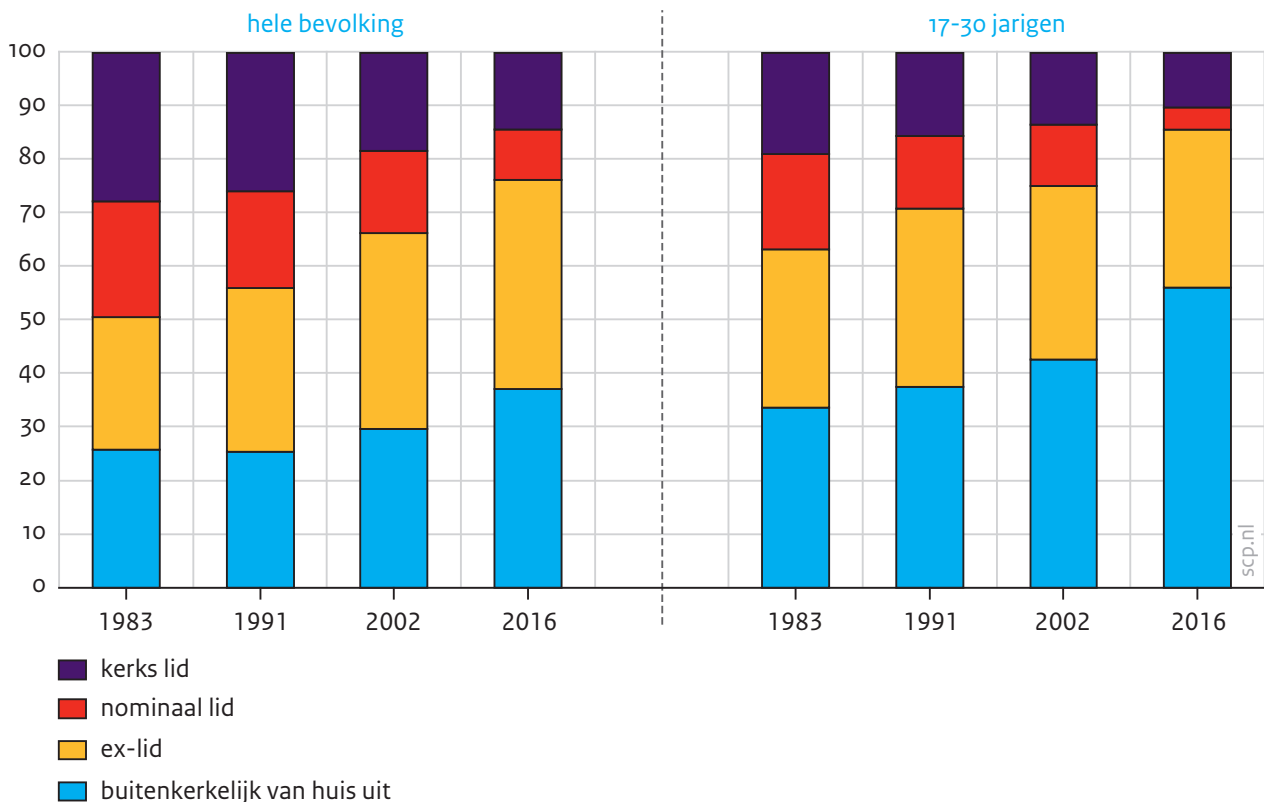


Bron: scp (cv'83-'16)

Via een combinatie van de gegevens uit de vorige tabel kan het een en ander beknopt worden beschreven via een typologie van vier typen: zij die nooit in een geloof zijn opgevoed, zij waarvoor dit wel geldt maar die momenteel niet (langer) zijn aangesloten bij een kerk, zij die kerklid zijn maar zelden of nooit een kerkdienst bezoeken en zij die niet alleen kerklid zijn maar ook minstens maandelijks ter kerke gaan (zie onderstaande figuur 3.2).<sup>3</sup> Het percentage van huis uit buitenkerkelijken steeg sinds 1983 van 25% naar 36%, onder de jeugd zelfs van 32% naar 55%. Het percentage dat later de weg naar de onkerkelijkheid insloeg groeide van 24% naar 38% (en bleef onder de jeugd nagenoeg gelijk, ongeveer 30%). De kerkse kerkliden zagen hun aantal gereduceerd van 27% naar 14%, en onder de jeugd van 18% naar 10%. Het genoemde inhaaleffect qua ontkerkelijking onder de oudere bevolking komt opnieuw naar voren.

Figuur 3.2

Bevolking verdeeld naar kerkelijke typen<sup>a</sup>, respectievelijk hele bevolking en 17-30-jarigen, 1983-2016 (in procenten)



a Kerkse kerkleden: kerklid en ging het voorgaande half jaar minstens een keer per maand naar de kerk.  
Bron: scp (cv'83-'16)

### Selectieve affiniteit met kerken zichtbaar

Aanvullend kunnen enkele gegevens uit het onderzoek God in Nederland in beschouwing worden genomen. Wat de rol van de kerken betreft is wel gesproken over *vicarious religion* (Davie 2007; daarentegen o.a. Bruce en Voas 2010). Men gaat dan wel niet meer met regelmaat ter kerke, maar velen vinden het wel belangrijk dat de kerken blijven bestaan. Al was het maar om rituelen te verzorgen bij overgangsmomenten in de levensloop, bij geboorte, huwelijk of overlijden, of ter bemoediging of steun bij bijvoorbeeld ernstige gewetensnood. In hoofdstuk 4 gaan we wat uitgebreider in op *vicarious religion*. Hier bespreken we alvast wat gegevens uit God in Nederland die daarop betrekking hebben. In de God in Nederland-editie van 2015 gaf een derde van de Nederlanders aan prijs te stellen op een kerkelijk ritueel bij belangrijke levensgebeurtenissen (doop, huwelijk, begraven), waarvan de helft erbij aantekende dit dan wel op zijn eigen manier vorm te willen geven. De uitkomsten suggereren dat op de langere termijn de rol van kerkelijke vertegenwoordigers sterk is afgenomen, waarbij de verandering zich – in de periode die de God in Nederland-gegevens bestrijken – voornamelijk tussen 1966 en 1996 voltrok. In het eerstgenoemde jaar gaf nog 35% aan bij een ernstig gewetensconflict aan te kloppen bij een dominee, pastor of geestelijke; in 1979 gold dit voor 18% en in 2006 nog maar voor 10%.



In de editie van 2015 was dit 6%. Het belang van vrienden of vriendinnen nam daarentegen sterk toe. Zei in 1966 22% hun om raad te vragen, in 1979 was dit 38%, in 1996 al 62%. Sindsdien bleven vrienden veruit het meest favoriete aanspreekpunt.

In meerdere opzichten geven de achterliggende decennia een teruggang in de kerkbinding te zien. Desondanks, en als we ons richten op het God in Nederland-onderzoek van 2015, geeft – zoals we al zagen – nog altijd twee derde van de Nederlanders aan ooit in zijn jeugd in een geloof te zijn grootgebracht, hecht een derde bij biografische overgangen aan een viering of ritueel in een kerk, is ook nu nog ruim een kwart aangesloten bij een kerk en gaat 18% op zijn minst soms naar de kerk. Tegelijk met de afbrokkeling van de kerkelijke presentie in het leven van de bevolking manifesteerde zich nog een ander proces, dat aangeduid zou kunnen worden als de modularisering van het kerkelijk leven. Dat wil zeggen: op onderdelen geven grote aantallen Nederlanders nog blijk van affiniteit met de kerken, maar de percentages die *alle* onderdelen van het kerkelijke menu onderschrijven zijn zeer gering.

### Kerken weinig relevant voor het eigen (spirituele) leven

Tot dusver hebben we ons geconcentreerd op het behoren tot een kerkelijke gemeenschap en de actieve deelname daaraan. Min of meer los daarvan staat de visie van mensen op de kerken en hun maatschappelijk functioneren. In hoeverre vindt men dat zij aansluiten bij de eigen kijk op het leven? Meer algemeen: in hoeverre acht men de kerken in staat antwoord te geven op de belangrijke spirituele vragen van onze dagen? En hoe is het eigenlijk gesteld met het vertrouwen in kerken en religieuze organisaties?

In 2014 vonden maar weinigen dat de kerken in hoge mate aansloten bij de eigen levensvisie of dat ze zeker in staat zijn antwoord te geven op de belangrijke spirituele vragen van deze tijd, al gaf zo'n 20% de kerken bij de eerste en de tweede vraag gedeeltelijk krediet (tabel 3.5). In beide opzichten stemmen de antwoorden van de 17-30-jarigen vrijwel overeen met die van de bevolking als geheel.

Tabel 3.5

Relevantie van kerken voor het eigen (spirituele) leven, hele bevolking en 17-30-jarigen, in 2014 en 2016 (in procenten)

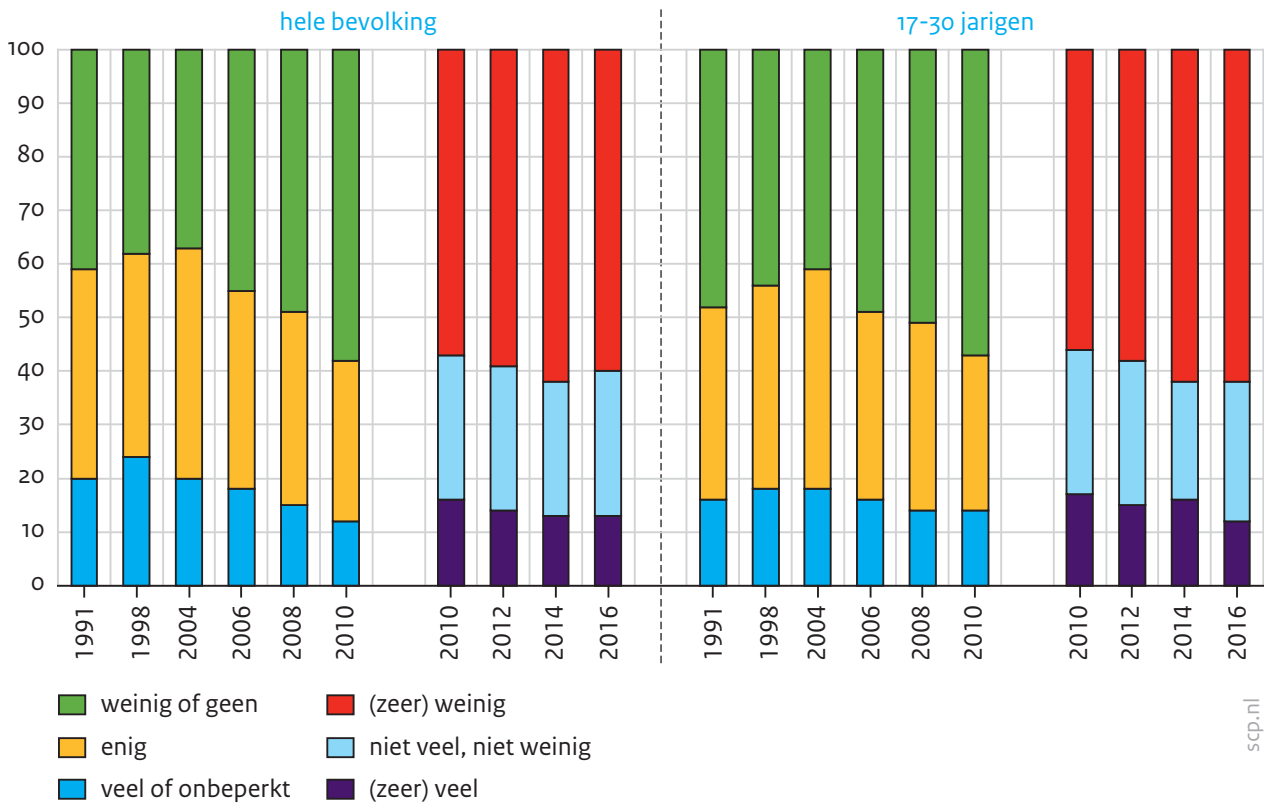
	hele bevolking		17-30-jarigen	
	2014	2016	2014	2016
Sluiten kerken aan bij eigen visie?				
ja, in hoge mate	7	7	8	6
ja, gedeeltelijk	20	20	17	17
nee, weinig	28	27	28	28
nee, totaal niet	45	46	47	49
Zijn kerken in staat tot antwoord op spirituele vragen?				
ja, zeker	7	7	8	8
ja, gedeeltelijk	22	22	24	23
nee, weinig	30	28	28	29
nee, zeker niet	42	43	41	41

Bron: SCP (cv'14 en '16)

Volgens figuur 3.3 is zowel onder de bevolking als onder het jongere deel ervan het percentage dat veel of zeer veel vertrouwen in de kerken en religieuze organisaties zegt te hebben al sinds 1991 niet groot (in 2016 respectievelijk 13% en 12%). Ongeveer twee derde van beide populaties geeft aan zeer weinig vertrouwen in de kerken en religieuze organisaties te hebben. De daling in de periode 2004-2010 is opmerkelijk. Hier kan een zogenaamd samenstellingseffect meespelen, dat wil zeggen: de daling is beïnvloed door de ontkerkelijking. Er is niet naar gevraagd, maar het is niet ondenkbaar dat hier de publiciteit naar aanleiding van misbruikschandalen in de Rooms-Katholieke Kerk mede een rol speelt (waarbij mogelijk door menigeen de kerken op dit punt over één kam worden geschoren). Ook bijvoorbeeld de afkeuring van homoseksualiteit en, meer in het algemeen, LHBT-personen in sommige (vooral kleinere, gereformeerde) kerken zou mee kunnen spelen in de overwegingen (zie Huijnk 2014).

Figuur 3.3

Mate van vertrouwen in kerken en religieuze organisaties<sup>a</sup>, respectievelijk bij de hele bevolking en bij 17-30-jarigen, 1991-2016 (in procenten)



a Tot en met 2010 waren de antwoorden respectievelijk: onbeperkt, veel, enig, weinig en geen vertrouwen. In 2010 en latere jaren waren dat respectievelijk: zeer veel, veel, niet veel maar ook niet weinig, weinig en zeer weinig vertrouwen.

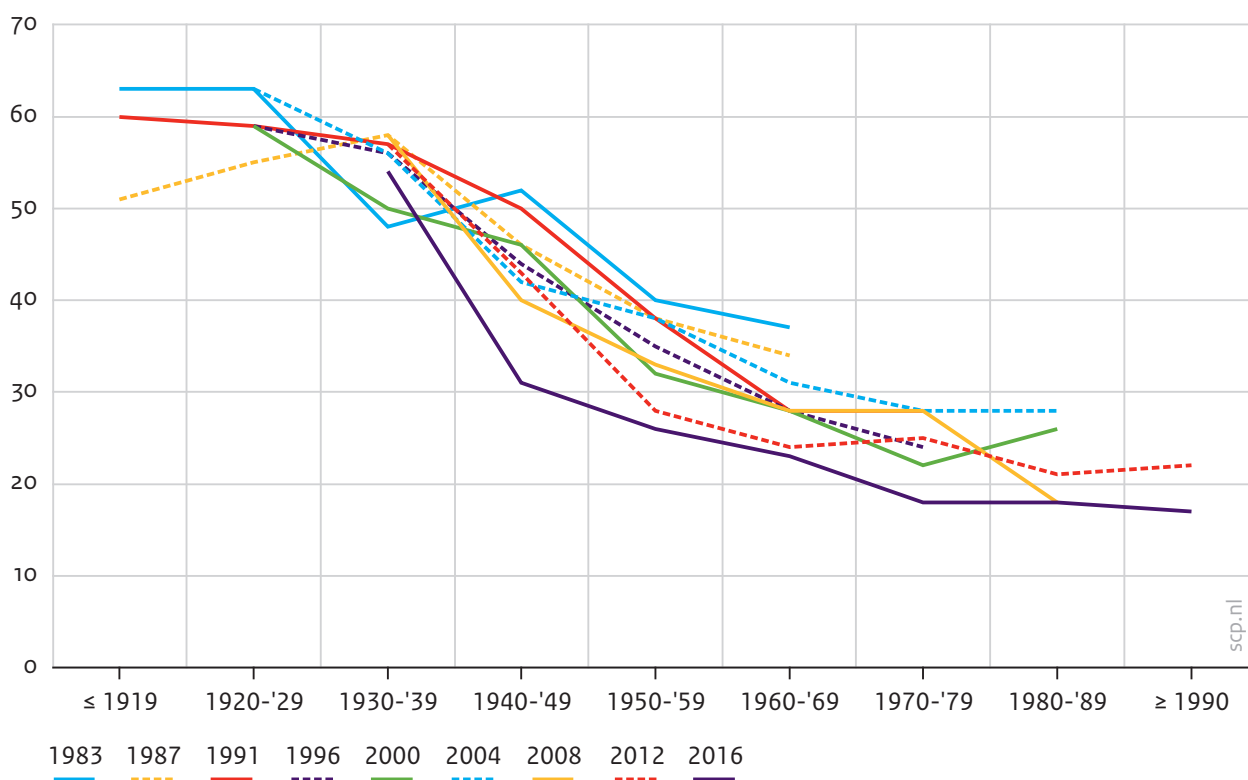
Bron: SCP (cv'91-'16)

### Ontkerkelijking vanaf 1940, dalende trend bij elk cohort

Is de ontkerkelijking een algemene trend of is zij gerelateerd aan verschillen tussen geboortecohorten? Figuur 3.4 leert dat ontkerkelijking geen proces is met een eenparige beweging. Het is een proces dat bij alle geboorteaargangen van periode tot periode schommelingen vertoont. Bij de vooroorlogse geboortecohorten bleef het kerklidmaatschap door de jaren heen min of meer stabiel op een relatief hoog niveau,<sup>4</sup> bij alle geboorteaargangen vanaf 1940 bevindt het zich op een aanzienlijk lager niveau en vertoont het over het geheel genomen een dalende tendens. De grootste terugval zien we bij het geboortecohort 1940-1949. Anno 2016 (het laatste meetjaar) is er een duidelijke afstand tussen de vooroorlogse generatie (waarvan 54% bij een kerk is aangesloten) en de geboorteaargangen die sindsdien het levenslicht zagen, wat vooral geldt voor de drie jongste cohorten (waarvan nog maar 17-18% lid is).

Figuur 3.4

Percentage kerkleden per geboortecohort, bevolking van 17 jaar en ouder, 1983-2016<sup>ab</sup>



a In 1983-2000 eentrapsvraag, vanaf 2004 tweetrapsvraag.

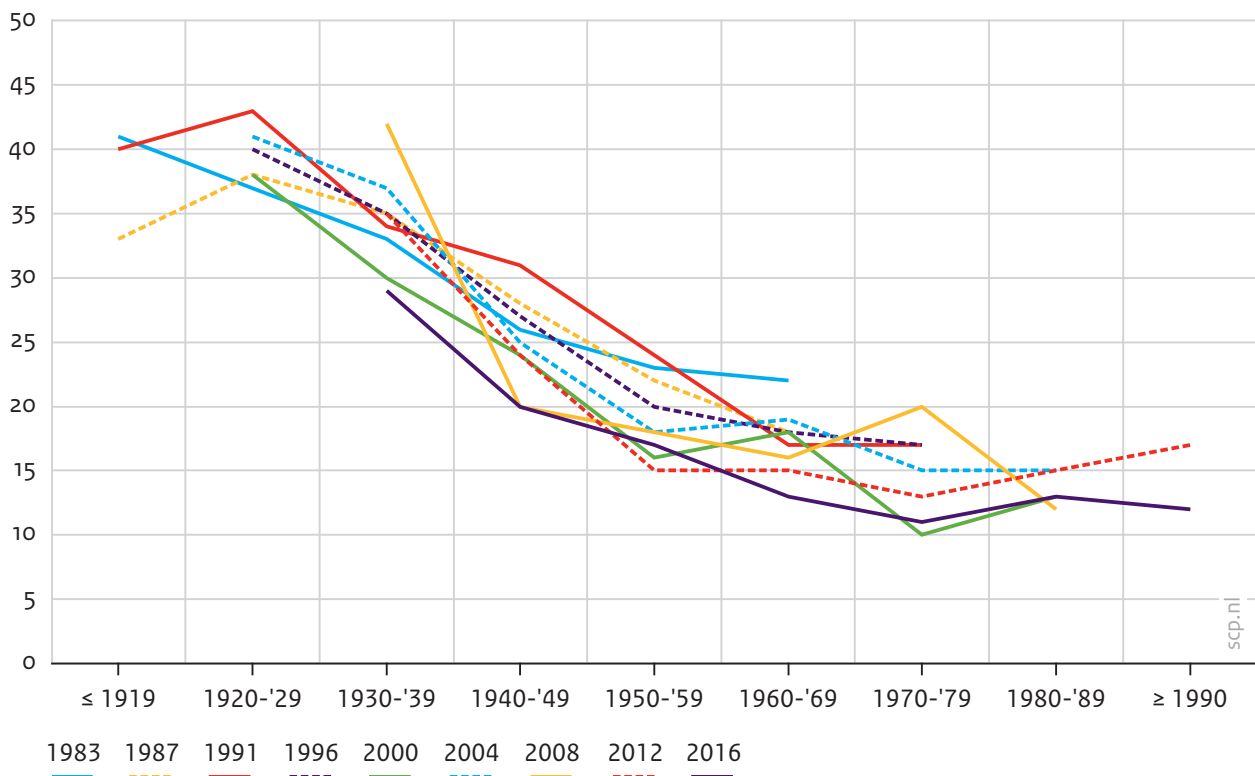
b Leesvoorbeeld: in 2004 geloofde 63% van de mensen die tussen 1920 en 1929 werden geboren zonder twijfel in het bestaan van God, in hetzelfde jaar gold dit voor 28% van het geboortecohort 1980-1989.

Bron: SCP (cv'83-'16)

Bij de meeste van de onderscheiden geboortecohorten vertoont het percentage kerkleden een daling, wat suggereert dat de ontkerkelijking tot op zekere hoogte ook een algemene trend is. De jongere cohorten tellen duidelijk minder kerkleden dan de oudere; het proces van cohortvervangning lijkt een belangrijke factor in de ontkerkelijking. Zoals figuur 3.5 vervolgens laat zien, vertoont het percentage kerkgangers (minstens een keer per maand naar de kerk) ongeveer hetzelfde beeld van schommelingen en een scheidslijn tussen vooral de vooroorlogse en latere geboortecohorten, waarbij elk later cohort op een lager niveau van kerksheid start. In 2016 bezocht 29% van de geboortejaargang 1930-1939 minstens maandelijks een kerk, tegen slechts 12% van de degenen die na 1989 werden geboren.

Figuur 3.5

Percentage per geboortecohort dat minstens een keer per maand naar de kerk gaat, bevolking van 17 jaar en ouder, 1983-2016



Bron: scp (cv'83-'16)

### 3.1.2.2 De situatie onder kerkleden

In deze paragraaf richten we ons op verschillen tussen de kerkrichtingen, waarbij we ons concentreren op een vergelijking tussen rooms-katholieken en leden van de Protestantse Kerk in Nederland (en voor de jaren voorafgaand aan de grote protestantse kerkfusie van 2004 op Nederlands-hervormden en synodaal gereformeerden).

Aan de hand van de God in Nederland-onderzoeken kan de dramatische teruggang in de kerkbinding onder vooral de rooms-katholieken worden gedemonstreerd. Behoorde halverwege de jaren zestig nog 86% (naar eigen zeggen) tot de regelmatige kerkgangers, in 2006 was dit geslonken tot 25%. In dezelfde periode daalde het percentage dat in het geval van ernstige gewetensnood contact zou zoeken met een kerkelijke vertegenwoordiger onder hen van de helft tot 10%. Voorafgaand aan de kerkfusie van 2004 (tot de Protestantse Kerk in Nederland) liep, in de periode 1966-1996, ook onder de gereformeerden de kerkbinding fors terug. Het percentage regelmatige kerkgangers slonk van maar liefst 95% tot 68%, het percentage dat bij gewetensnood te rade zou gaan bij een kerkelijke vertegenwoordiger van 60% naar 20%. Volgens de laatste peiling (van 2015) is in beide opzichten de kerkbinding in de PKN beduidend groter dan bij de rooms-katholieken. Het beeld ziet er voor een aantal kleine protestantse kerken<sup>5</sup> anders uit. Daar ging anno 2015 nog altijd 78% met regelmaat naar de kerk en gaf 33% aan, in geval van ernstige gewetensnood, een geestelijke te consulteren. Katholieken verschillen nauwelijks van de leden van

de PKN in hun massale behoefte belangrijke levensgebeurtenissen zoals geboorte, huwelijk of overlijden te markeren met een kerkelijk ritueel (resp. 78% en 84%). Vaker dan de protestanten willen katholieken daar dan wel een eigen invulling aan geven (34% tegen 23%), zoals zij ook vaker kiezen voor een ritueel buiten een kerkelijke ambiance (16% tegen 7%).

### Verval in katholieke opvoeding groter dan bij protestanten

Via tabel 3.6 werpen we een nadere blik op de vraag in welk geloof men is opgevoed en of men zich momenteel tot een kerk rekent. Zoals we al zagen, vertoonde het percentage dat niet in een godsdienstig milieu opgroeide sinds 1983 een stijgende tendens en nam het bij het jongere bevolkingsdeel sterk toe (van 35% naar 55%). Bij jong én oud steeg het percentage dat op het moment van ondervraging niet bij een kerk was aangesloten in ongeveer dezelfde mate.

Tabel 3.6

Percentage Nederlanders dat is grootgebracht in een bepaald geloof en dat lid is van een kerk, inclusief kerkrichting, hele bevolking en 17-30-jarigen, 1983-2016

	hele bevolking				17-30-jarigen			
	1983	1991	2002	2016	1983	1991	2002	2016
geloof/kerk waarin men is opgevoed <sup>a</sup>								
niet in geloof opgevoed	27	28	31	38	35	40	44	56
rooms-katholiek opgevoed	42	42	40	31	38	37	29	18
Nederlands-hervormd opgevoed	19	20	16	15	15	13	13	9
gereformeerd opgevoed	8	10	9	9	8	10	9	5
opgevoed in ander geloof <sup>b</sup>	5	1	5	8	5	1	5	12
geloof/kerk waartoe men zich momenteel rekent <sup>a</sup>								
geen kerklid	51	57	66	79	64	71	74	88
RKK	28	21	17	9	20	13	12	3
PKN	18	18	12	6	13	13	11	3
anders <sup>b</sup>	4	4	4	7	3	3	3	6

a In 1983, 1991 en 2002: eentrapsvraag, in 2016 tweetrapsvraag.

b Hindoeïstisch, islamitisch, boeddhistisch of ander geloof.

Bron: SCP (cv'83-'16)

Tabel 3.6 maakt duidelijk dat het verval in de katholieke opvoeding in de afgelopen dertig jaar aanzienlijk groter was dan dat in de protestantse opvoeding. Het percentage Nederlanders dat opgroeide in een rooms-katholiek gezin liep sinds 1983 terug van 42% naar 31%, onder de 17-30-jarigen zelfs van 38% naar 18%. In protestantse kring bedroeg de daling respectievelijk 3 en 7 procentpunten. Het percentage dat zich op het moment van ondervraging rekende tot een kerk vertoonde voor de rooms-katholieken een terugval van

28% naar 9% en voor de protestanten van 18% naar 6%. Bij het jongere bevolkingsdeel betrof het een terugval van respectievelijk 17 en 10 procentpunten.

### Kerkbinding neemt af, nauwelijks nieuwe aanwas

Relateren we het geloof waarin men al dan niet is opgevoed aan de huidige positie dan ontstaat het volgende beeld (tabel 3.7). Wie is opgegroeid in een buitenkerkelijk milieu maakt later vrijwel nooit de stap naar kerklidmaatschap. Bij hen die wel godsdienstig zijn grootgebracht is de toestroom naar de buitenkerkelijkheid, vooral in de meest recente periode, het sterkst toegenomen onder katholieken. Tot in de eerste jaren na de millenniumwisseling zei van de gereformeerd opgevoeden een minderheid het kerkelijk lidmaatschap vaarwel. Sindsdien is ook bij deze groep de ontkerkelijking op gang gekomen; inmiddels is de kans fiftyfifty of men bij een kerk blijft aangesloten. Voor de jaren waarin dit kan worden nagegaan treffen we bij de jeugd hetzelfde patroon in versterkte mate aan.

Tabel 3.7

Geloof waarin men is opgevoed en huidige kerkelijke positie<sup>a</sup>, hele bevolking en 17-30-jarigen, 1983-2016 (in procenten)

	hele bevolking				17-30-jarigen			
	1983	1991	2002	2016	1983	1991	2002	2016
buitenkerkelijk opgevoed								
buitenkerkelijk gebleven	96	96	97	96	97	98	98	98
kerklid geworden	4	4	3	4	3	2	2	2
rooms-katholiek opgevoed								
buitenkerkelijk geworden	34	46	56	73	47	63	58	84
kerklid gebleven	66	54	44	27	53	37	42	16
Nederlands-hervormd opgevoed								
buitenkerkelijk geworden	37	44	57	59	48	b	b	b
kerklid gebleven	63	56	43	41	52	b	b	b
gereformeerd opgevoed								
buitenkerkelijk geworden	26	30	39	53	b	b	b	b
kerklid gebleven	74	70	61	47	b	b	b	b

a Tot en met 2002 eentrapsvraag, in 2016 tweetrapsvraag naar opvoeding en huidig lidmaatschap.

b Te kleine aantallen.

Bron: SCP (CV'83-'16)

Er is dus sprake van een eroderende kerkbinding en een haperende religieuze socialisatie. Het onderzoek *God in Nederland* geeft een voor kerkelijk Nederland wat rooskleuriger beeld dan *Culturele Veranderingen in Nederland*, al is de algemene tendens hetzelfde: katholieken en Nederlands-hervormden als grootleveranciers van buitenkerkelijk Nederland, en een toename van buitenkerkelijkheid in latere jaren, ook onder de gereformeerden. Volgens *God in Nederland* was 50 jaar geleden slechts 13% van de rooms-katholiek grootgebracht de weg van de buitenkerkelijkheid ingeslagen, terwijl dit inmiddels geldt voor bijna twee derde van degenen die opgroeiden in een katholiek milieu. Bij de gereformeerd opgevoeden voltrok zich eenzelfde verandering, hoewel aanzienlijk minder massaal. Anno 2015 behoort van degenen die ooit gereformeerd zijn opgevoed 40% niet langer tot een kerk. Bij de Nederlanders afkomstig uit een Nederlands-hervormd milieu ligt het percentage nauwelijks onder dat voor de katholieken: 58%. Daarbij vergeleken is het socialisatiesucces van buitenkerkelijke milieus enorm. Terwijl van de katholieken 36%, van de Nederlands-hervormden 42% en van de gereformeerden 60% kerklid bleef, geldt voor vrijwel alle Nederlanders uit een buitenkerkelijk milieu dat zij de buitenkerkelijkheid van hun jeugdijaren hebben voortgezet (in 2015 gold dit voor 96% van de nazaten van buitenkerkelijken).

### Gelovige opvoeding geen garantie voor kerklidmaatschap en kerkgang

Via een enquête, gehouden in het kader van het *Sociaal en Cultureel Rapport 2010*, kunnen we het beeld van het effect van een godsdienstige opvoeding en geloofsveranderingen tijdens de levensloop verder aanvullen (tabel 3.8). In die enquête werd geïnformeerd naar generatieverschillen in de praktisering van het geloof – op dat moment en in de kinderjaren (Van Houwelingen et al. 2010; vgl. Vermeer et al. 2011). Opnieuw komen de gereformeerden naar voren als de meest *true believers*. Terwijl de kans in 2010 fiftyfifty was dat Nederlanders uit rooms-katholieke of Nederlands-hervormde milieus zelf op het moment van ondervraging deel uitmaakten van een kerk of hun kinderen hadden opgevoed in een geloof, gold dit voor respectievelijk twee derde en ruim 80% van de Nederlanders die gereformeerd opgroeiden.

Een ander gegeven dat opnieuw bevestigd wordt is de teloorgang van de wekelijkse kerkgang, niet alleen maar wel vooral onder Nederlanders van rooms-katholieke huize. Tijdens hun kinderjaren staken de katholieken de gereformeerden nog naar de kroon qua kerkbezoek: driekwart geeft aan dat destijds minstens een keer per week te hebben gedaan. In 2010 gold dit nog maar voor amper een op de tien. Waartoe een gelovige opvoeding ook heeft geleid, frequente kerkgang in het latere leven hoort daar niet bij. Dat geldt niet minder voor de kinderen van de ondervraagden. Terwijl meer dan de helft van de katholiek of Nederlands-hervormd opgevoede ondervraagden stelde zijn eigen kind(eren) eveneens te hebben grootgebracht in het geloof, is inmiddels het overgrote deel zo goed als nooit in een kerkdienst te vinden en gaat vrijwel geen van de nakomelingen wekelijks.



Als we de stand van zaken in ogenschouw nemen per leeftijdsgroep waartoe de onder-  
vraagden behoren, dan zien we dat in de oudste leeftijdsgroepen (vanaf 70 jaar) de ver-  
schillen tussen kerkgang tijdens de eigen kinderjaren, huidige kerkgang en kerkgang bij de  
nakomelingen aanzienlijk zijn. Bij de jongere groepen is de discrepantie tussen eigen jeugd  
en huidige geloofswandel juist gering en bestaat er geen of nauwelijks verschil tussen  
ouders en hun kinderen wat betreft de huidige kerkgang. Beide generaties zijn bij deze  
groepen op één lijn beland qua kerkelijke distantie (vgl. De Hart 2014: 57).

Tabel 3.8

Kerklidmaatschap en kerkgang bij ouders die in een geloof zijn opgevoed en minstens één uitwonend kind  
hebben, tijdens de kinderjaren, tegenwoordig, en bij hun kind(eren), in 2010 (in procenten)

	is zelf grootgebracht als:		
	rooms- katholiek	Nederlands- hervormd	gerefor- meerd
momenteel kerklid	46	45	66
heeft zijn kind(eren) opgevoed in een geloof	60	55	81
kerkgang tijdens de eigen kinderjaren:			
minstens 1 × per week	73	41	76
minder vaak	20	40	16
(bijna) nooit	7	19	8
eigen kerkgang tegenwoordig:			
minstens 1 × per week	11	16	46
minder vaak	27	20	11
(bijna) nooit	62	64	43
kerkgang oudste uitwonende kind:			
minstens 1 × per week	1	9	33
minder vaak	14	11	11
(bijna) nooit	85	79	56

Bron: SCP (SCR'10)

### Kerk sluit bij PKN-leden veel vaker aan bij levensvisie dan bij katholieken

We kijken eens naar enkele specifieke opvattingen van kerkleden over de kerken: het vertrouwen dat men in ze heeft en hun maatschappelijke rol. Wellicht ten overvloede moet daarbij wel worden aangetekend dat dit geen uitsluitend biedt over de vraag of men ook regelmatig een kerk bezoekt. Uit tabel 3.9 kan worden afgelezen dat leden van de Protestantse Kerk in Nederland veel vaker dan rooms-katholieken van mening zijn dat de kerk aansluit bij hun levensvisie. Zij achten de kerk ook vaker in staat antwoord te geven op belangrijke actuele spirituele vragen. Het is dan ook niet verwonderlijk dat figuur 3.6 duidelijk maakt dat zij, in elk van de daarin weergegeven jaren, in het algemeen meer vertrouwen stellen in de kerken en religieuze organisaties.

Tabel 3.9

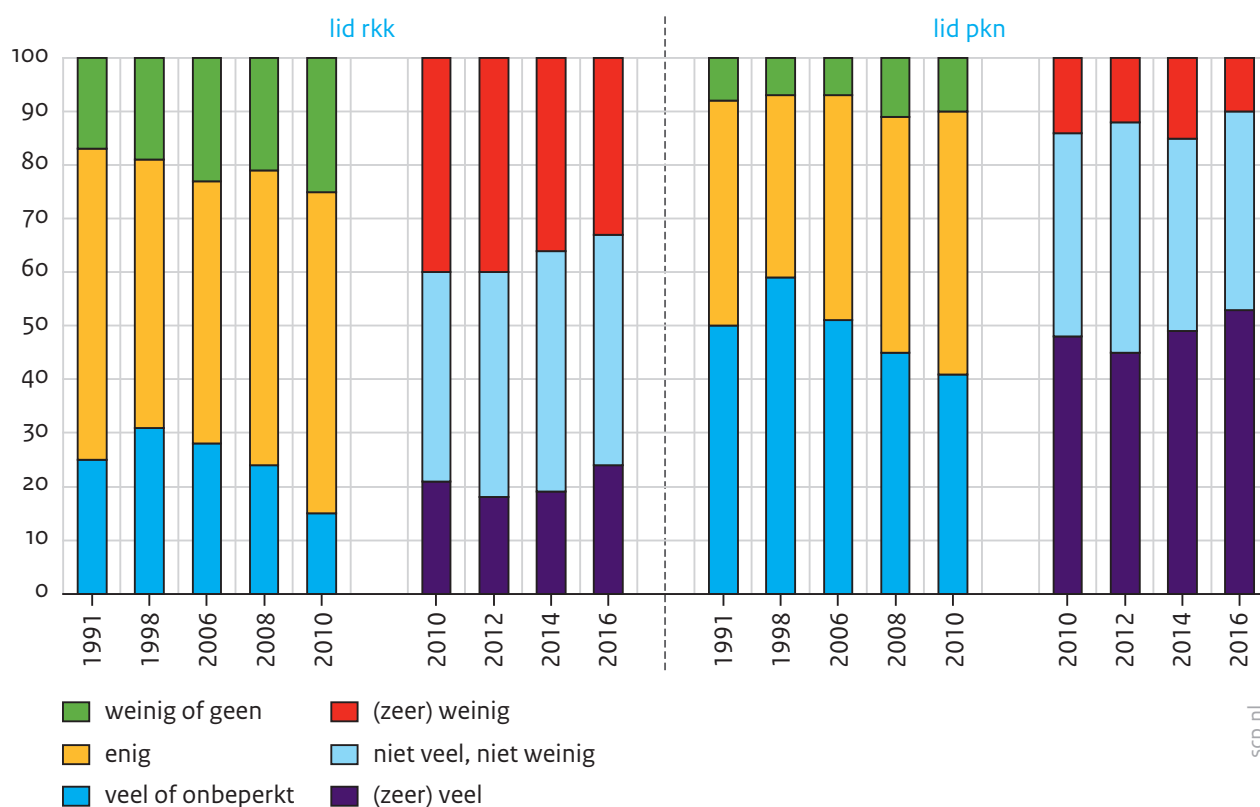
Relevantie van kerken voor het eigen (spirituele) leven voor RKK- en PKN-leden, in 2014 en 2016 (in procenten)

	lid RKK		lid PKN	
	2014	2016	2014	2016
Sluiten kerken aan bij eigen visie?				
ja, in hoge mate	10	8	28	31
ja, gedeeltelijk	46	50	53	52
nee, weinig	30	32	14	13
nee, totaal niet	14	11	5	5
Zijn kerken in staat tot antwoord op spirituele vragen?				
ja, zeker	8	11	21	16
ja, gedeeltelijk	35	33	44	55
nee, weinig	35	37	25	19
nee, zeker niet	22	18	10	10

Bron: SCP (cv'14 en '16)

Figuur 3.6

Mate van vertrouwen in kerken en religieuze organisaties bij RKK- en PKN-leden<sup>a</sup>, 1991-2016 (in procenten)



a In 1991 en 1998: Nederlands-hervormd en gereformeerd samengetrokken; vanaf 2004: PKN.

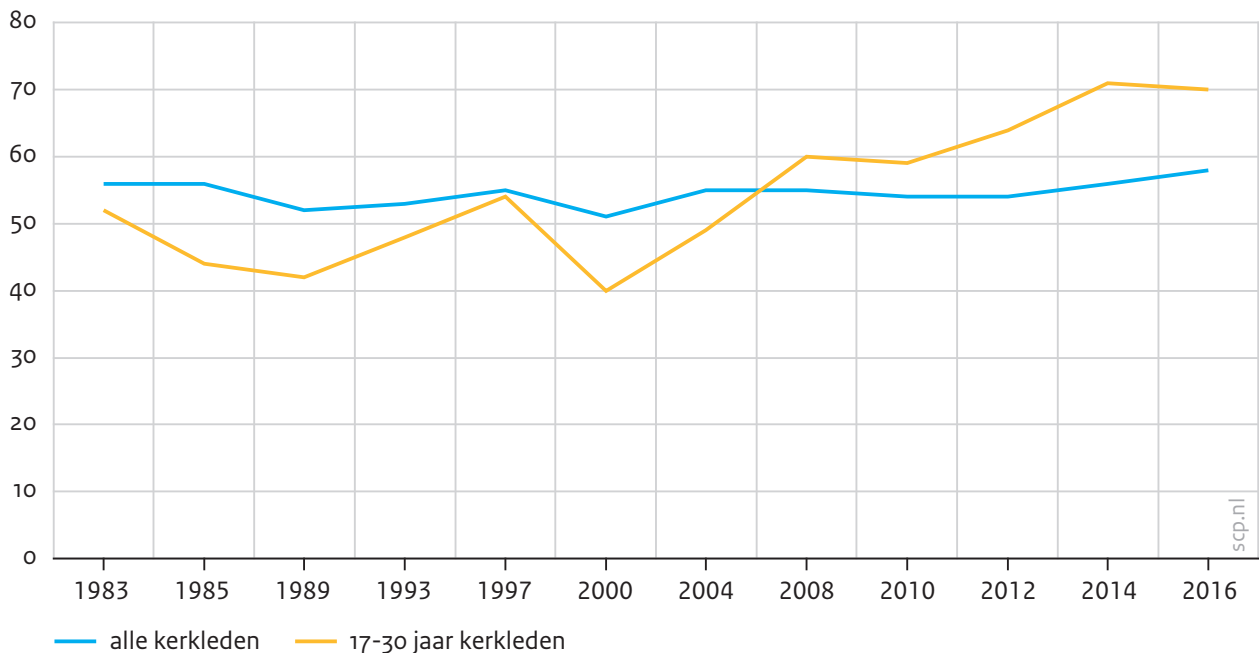
Bron: scp (cv'91-'16)

### Groeiende binding met kerk en geloof onder jonge kerkleden

Figuur 3.7 illustreert een ontwikkeling waarvan we al eerder melding maakten (De Hart 2014), namelijk die van een, in de recentere jaren, groeiende binding met kerk en geloof onder het jongere deel van de kerkleden. Hier wordt die geïllustreerd door het percentage leden dat met enige regelmaat ter kerke gaat. De cijfers voor de gezamenlijke kerkleden schommelen tijdens de hele periode 1983-2016 rond de 54-55%. Die voor de kerkjeugd vertonen sterkere fluctuaties. Vanaf 2008 gaan de jongere leden het meest kerkse deel van de kerken vormen, een aparte positie die in de meest recente periode steeds pregnanter is geworden (het verschil tussen jong en oud in de kerken is in de laatste drie meetjaren steeds statistisch significant). Kerkelijk betrokken jongeren zijn een steeds kleinere, selectieve groep onder de Nederlandse jeugd gaan vormen. In een het overheersend kerkelijke Nederland van weleer was (belijdend) lidmaatschap van een kerkgemeenschap min of meer vanzelfsprekend. Aangenomen mag worden dat je vandaag de dag als jongere sterker persoonlijk gemotiveerd moet zijn om nog kerklid te zijn en te blijven.

Figuur 3.7

Percentage kerkleden dat in het voorgaande half jaar minstens een keer per maand naar een kerk ging, voor alle kerkleden en voor 17-30-jarige kerkleden, 1983-2016 (in procenten)

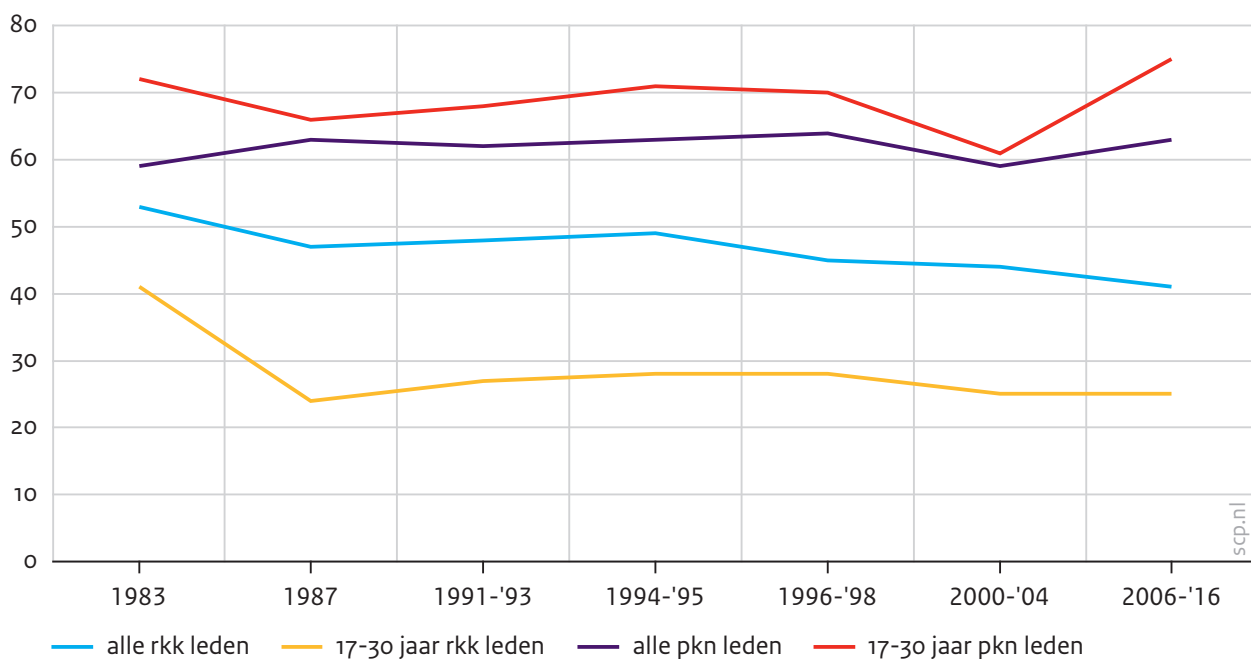


Bron: SCP (cv'83-'16)

Bij de meer betrokken houding van jongere kerkleden kan sprake zijn van compositie-effecten of wel een selectieproces. Onder de jongere kerkleden groeit namelijk het aandeel jongeren dat deel uitmaakt van de Protestantse Kerk in Nederland, en het is bij hen dat de godsdienstigheid toenam. Dat laat figuur 3.8 zien (zie ook figuur 3.13 en 3.14). Helaas kan juist voor de meer recente periode, waarin de jeugd zich kerkser gaat opstellen, geen uitsplitsing per jaar meer worden weergegeven vanwege de lage celfrequenties, maar de cijfers suggereren wel dat een groeiende kerkelijke deelname onder haar leden een protestants verschijnsel is. Jong en oud binnen de Protestantse Kerk in Nederland bezoeken al sinds langere tijd frequenter kerkelijke bijeenkomsten dan bij de rooms-katholieken het geval is, maar het jongere deel van de PKN vormt hiervan vooral in het meest recente tijdvak de overtreffende trap.

Figuur 3.8

Percentage RKK-leden en PKN-leden dat in het voorgaande half jaar minstens een keer per maand naar een kerk ging, alle kerkleden en 17-30-jarige kerkleden, 1983-2016<sup>a</sup> (in procenten)



a Latere jaren samengetrokken vanwege te lage celfrequenties bij uitsplitsing naar kerkrichting.

Bron: SCP (cv'83-'16)

Het is overigens niet in alle opzichten dat de kerkelijke jeugd de grootste betrokkenheid aan de dag legt. Een voorbeeld is de vraag of men in het geval van ernstige gewetensnood contact zou zoeken met een kerkelijke vertegenwoordiger voor steun of raad. Daartoe zijn jongere kerkleden relatief weinig geneigd. Terwijl 22% van de kerkleden in het God in Nederland-onderzoek van 2015 zegt dat dan te zullen doen, geldt dit voor slechts 6% van de 17-30-jarige kerkleden.

### Kerkleden overwegend positief over relevantie kerken

Het zal niet verwonderen dat kerkleden, in tegenstelling tot de bevolking als geheel (zie tabel 3.5) overwegend positief gestemd zijn over de kerken. Zeven op de tien kerkleden menen dat de kerk op zijn minst ten dele aansluit bij de eigen levensvisie, zes op de tien dat zij (minstens deels) in staat is antwoord te geven op belangrijke spirituele vragen van deze tijd. Bij de kerkjeugd ziet het beeld er – ook op deze punten – nog gunstiger uit voor de kerken (en opnieuw is het contrast groot met de Nederlandse jeugd als geheel; vgl. tabel 3.5). Van de jongere leden stelt zelfs 80% dat de kerk opereert in het verlengde van hun kijk op het leven en dat zij antwoord weet te bieden op prangende actuele spirituele vragen. Dat laat onverlet dat Nederlanders die zich tot een kerk rekenen niet allemaal kritikloos staan tegenover de kerk: 21% van hen vindt dat de kerk weinig, 8% dat ze totaal niet aansluit bij hun visie; ruim een kwart meent dat de kerk weinig ingericht is op het beantwoorden van actuele spirituele vragen, 13% zelfs dat ze dat totaal niet is.

Ook de percentages kerkleden die veel of zeer veel vertrouwen uitspreken in kerken of religieuze organisaties liggen duidelijk boven die voor de hele bevolking (vgl. tabel 3.3). Bij alle kerkleden lagen ze in de periode 1991-2014 tussen de 34% en 47%. Tot en met 2008 vinden we hetzelfde beeld bij de jongere kerkleden, maar ook hier zien we in de recentere jaren weer een relatief sterke kerkbinding onder de jongere kerkleden. Vanaf 2010 vormen zij duidelijk het meest positief gestemde segment en fluctueren de percentages met (zeer) veel vertrouwen van 50% tot 60%.

Tabel 3.10

Relevantie van kerken voor het eigen (spirituele) leven, alle kerkleden en 17-30-jarige kerkleden, in 2014 en 2016 (in procenten)

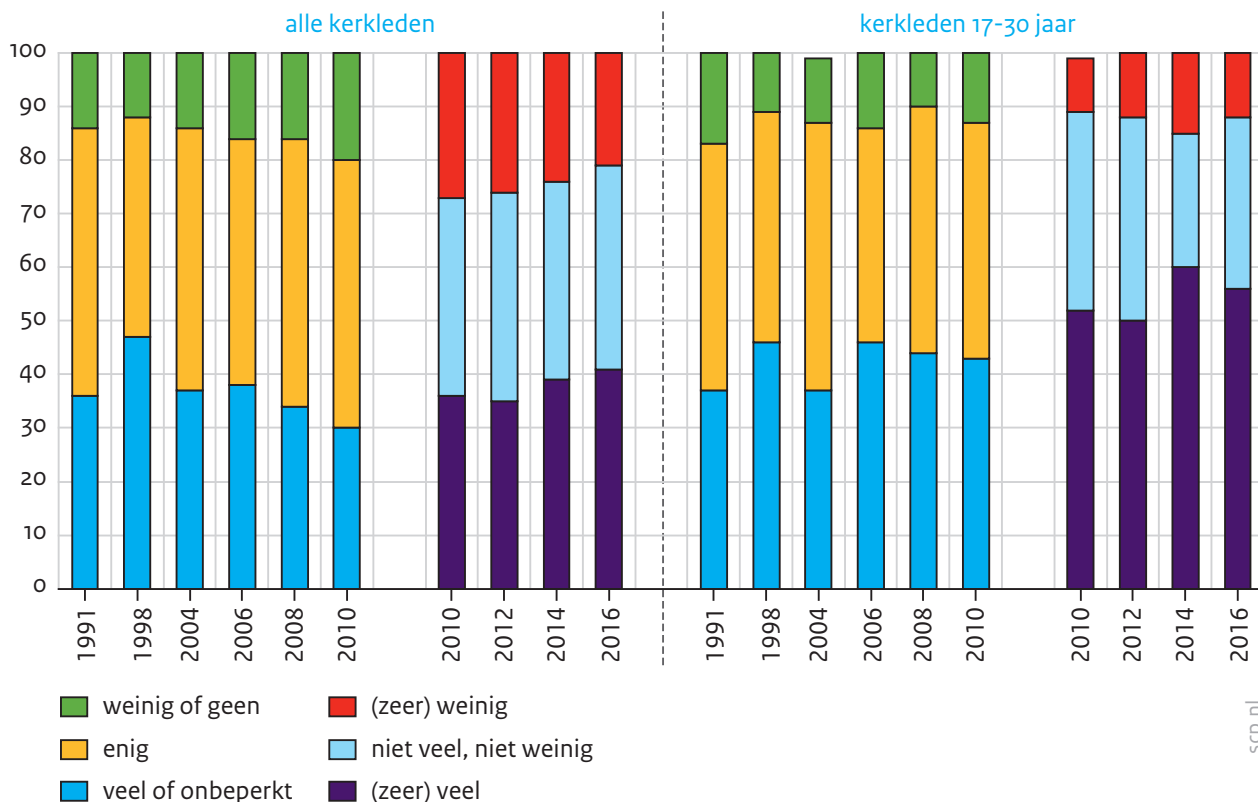
	alle kerkleden		kerkleden 17-30 jaar	
	2014	2016	2014	2016
Sluiten kerken aan bij eigen visie?				
ja, in hoge mate	24	25	38	32
ja, gedeeltelijk	47	46	42	41
nee, weinig	20	21	13	22
nee, totaal niet	9	8	7	5
Zijn kerken in staat tot antwoord op spirituele vragen?				
ja, zeker	19	21	30	31
ja, gedeeltelijk	41	39	50	42
nee, weinig	26	27	11	21
nee, zeker niet	15	13	11	6

Bron: SCP (cv'14 en '16)

Het positievere beeld bij de kerkjeugd toont zich nog beduidend sterker waar het gaat om het vertrouwen dat in de kerken gesteld wordt (figuur 3.9). Zoals al opgemerkt naar aanleiding van figuur 3.8 zal zich hier mede het in omvang toenemende aandeel van de protestantse jeugd onder de jongere kerkleden manifesteren.

Figuur 3.9

Mate van vertrouwen in kerken en religieuze organisaties, respectievelijk bij alle kerkleden en bij 17-30-jarige kerkleden, 1991-2016 (in procenten)

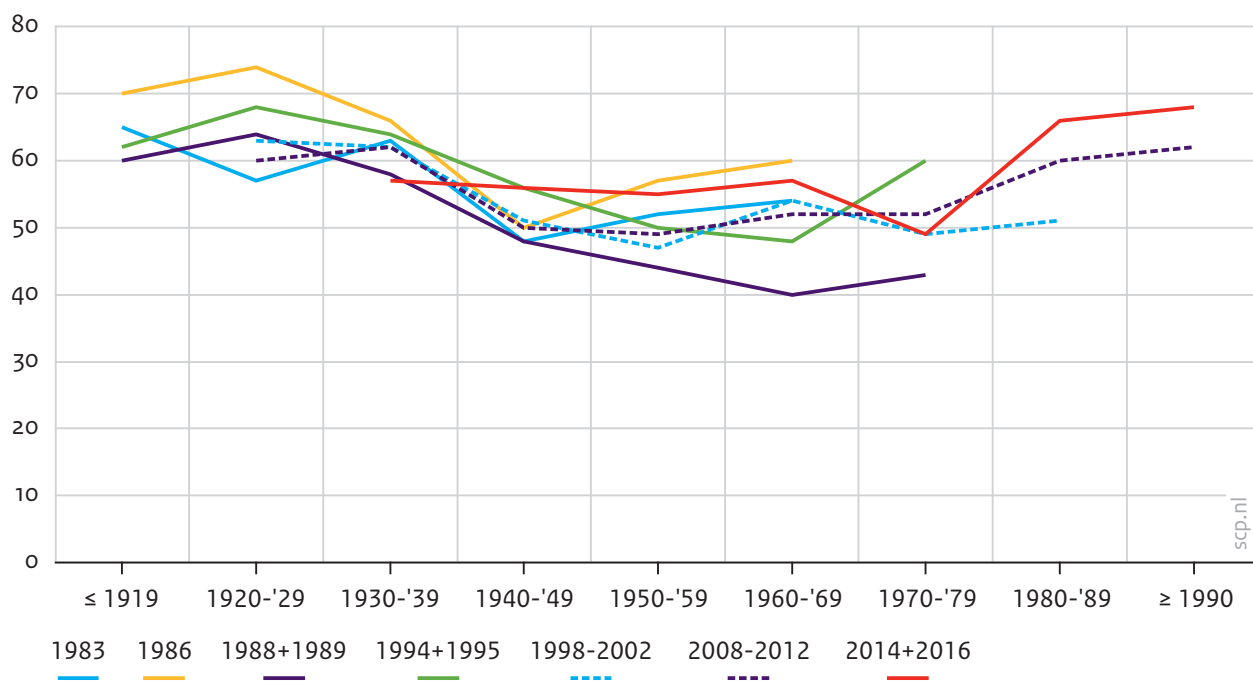


Bron: SCP (cv'91-'16)

Figuur 3.10 geeft een indruk van hoe het onder kerkleden met het regelmatige kerkbezoek (dat wil zeggen: minstens één keer per maand) is gesteld per leeftijdsgroep. Duidelijk komt naar voren dat bij de twee jongste cohorten (geboren in 1980-1989 en vanaf 1990) de regelmatige kerkgang een stijgende tendens vertoont. Zoals zal blijken, is daarbij de kerkrichting wel een factor van belang.

Figuur 3.10

Percentage Nederlanders dat in het voorgaande half jaar minstens een keer per maand de kerk bezocht, onder kerkleden en per geboortecohort<sup>a</sup>



- a Leesvoorbeeld: van het geboortecohort 1980-1989 onder de kerkleden ging in de jaren 1998-2002 51% minstens maandelijks naar de kerk. In de jaren 2008-2012 was dat 60% en in de jaren 2014-2016 was dit percentage verder gestegen naar 66%.

Bron: SCP (cv'83-'16)

Meerdere malen is nu al geconstateerd dat de jeugd als geheel zich van kerk en religie aan het verwijderen is, maar dat de jeugd die nog wel kerkelijk of religieus is gericht zo ongeveer is uitgegroeid tot een keurkorps van godsdienstigheid. Het is een patroon dat we ook verder in dit rapport nog een aantal keren zullen vaststellen, bijvoorbeeld waar het gaat om de geloofsinhoud.



---

### Kader 3.1 The Passion

Een interessante parallel biedt het fenomeen The Passion. Dit paasevenement werd in zijn Nederlandse versie voor het eerst op Witte Donderdag 2011 uitgezonden en heeft zich sindsdien tot een jaarlijkse traditie ontwikkeld. Bij de organisatie werken de omroepen EO en KRO-NCRV samen met de Protestantse Kerk in Nederland, de Rooms-Katholieke Kerk, het Nederlands Bijbelgenootschap en ambtenaren van de stad waarin de gebeurtenis plaatsvindt. Het evenement wordt elk jaar in een andere plaats georganiseerd en rechtstreeks uitgezonden op televisie. De organisatoren willen via The Passion een breed publiek bereiken met het lijdensverhaal, en het ook toegankelijk maken voor een niet-kerkelijk publiek en nieuwe generaties. Bij de muziek die het verhaal begeleidt wordt geput uit het bestaande, populaire, Nederlandstalige repertoire (zoals van Frank Boeijen en Marco Borsato). Bekende artiesten, televisiepersoonlijkheden en kunstenaars hebben prominente rollen (in voorgaande jaren o.a. Frank Lammers, Frans Bauer, Philip Freriks, Anita Meyer, Beau van Erven Dorens, Robert ten Brink, Roel van Velzen, Ellen ten Damme, Xander de Buissonjé en Johnny Kraaijkamp jr.).

Over de theologische en godsdienstsociologische betekenis van The Passion wordt druk gespeculeerd en zijn de meningen verdeeld. Is het een aanwijzing voor de vitaliteit van religie, die zich ook in een in veel opzichten gesecculariseerde samenleving op de meest onverwachte plaatsen en in nieuwe contexten blijft manifesteren? Is het een voorbeeld van de ver-Disney-sering van de christelijke traditie, die alleen nog aantrekkelijk kan zijn voor moderne mensen als zij vrijblijvend blijft, met de nodige opsmuk aan de man gebracht door BN'ers? Heeft de populariteit van The Passion wellicht mede te maken met een hunkering naar collectieve verbondenheid en gedeelde nestgeur in een geïndividualiseerde, ontzuilde samenleving, hoe kortstondig ook? Is er zo gezien een wezenlijk verschil met de periodieke opflakking van natiebrede emoties rondom bijvoorbeeld sportwedstrijden, nationale herdenkingen en grote inzamelingsacties? Er zijn aanwijzingen dat het laatste mede een rol zou kunnen spelen. Nadere analyses wijzen uit dat, behalve Nederlanders met een godsdienstige achtergrond, mensen die relatief sterk geneigd zijn zich met hun landgenoten te identificeren rondom nationale gebeurtenissen zich eveneens sterker geïnteresseerd betonen in The Passion, zowel wat betreft het kijken ernaar als wat betreft de mate waarin ze erdoor worden aangesproken.

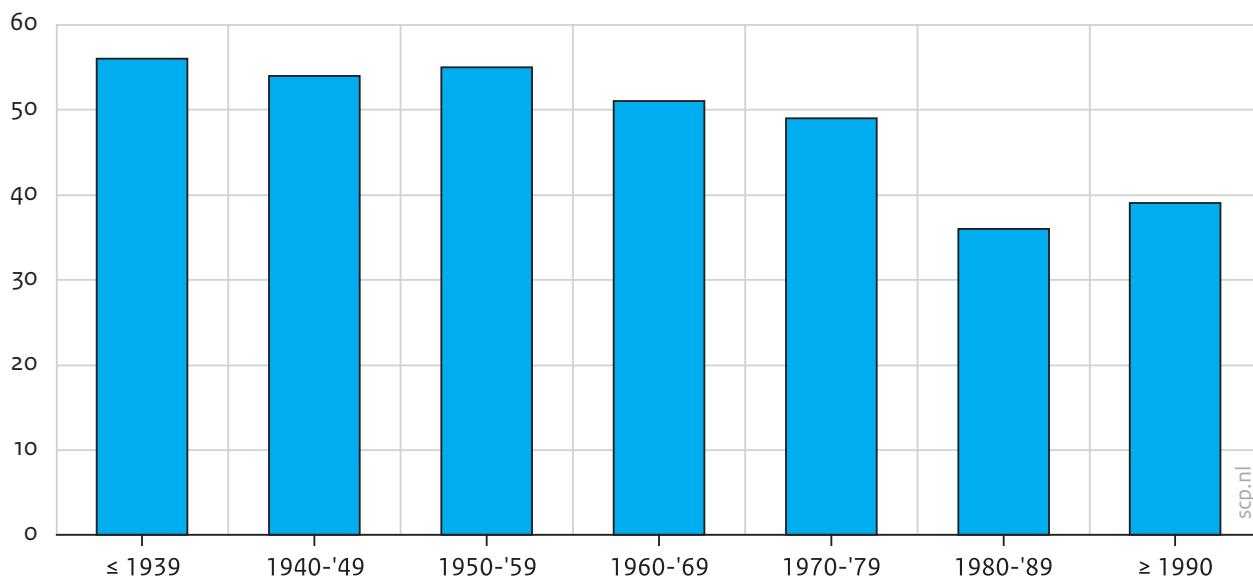
Hoe het ook zij, de toeloop is groot, de kijkcijfers zijn aanzienlijk: sinds 2014 stemden bij elke editie meer dan drie miljoen kijkers hun televisie af op de uitzending. In het God in Nederland-onderzoek van 2015 zijn enkele vragen over The Passion opgenomen. Er werd om te beginnen gevraagd of men wel eens naar de tv-uitzending van het jaarlijkse evenement heeft gekeken of dit zelf heeft bezocht. Vervolgens werd aan hen die hier bevestigend op antwoordden (n = 1085) gevraagd naar wat ze vonden van de manier waarop het evenement is georganiseerd en in beeld gebracht: aansprekend, het eigen geloof versterkend, nieuwsgierigheid opwekkend naar het christelijke geloof of kitscherig? Ten slotte werd de kijker of bezoeker gevraagd een rapportcijfer aan het evenement toe te kennen (1-10).

Hier beperken we ons, indachtig het onderwerp van deze paragraaf, tot de weergave van een paar cijfers die betrekking hebben op verschillen tussen leeftijdsgroepen onder de bevolking. Figuur 3.11 laat zien dat latere geboortecohorten minder vaak hebben gekeken naar het evenement dan eerdere cohorten (let wel: de latere cohorten kijken sowieso minder televisie en bijvoorbeeld internetgebruik is hier niet gemeten). Maar onder hen die gekeken hebben (figuur 3.12) zijn het juist de latere generaties (geboren na 1970) waarbij de interesse in het geloof het meest blijkt gewekt. Zij geven ook vaker aan dat The Passion hen aanspreekt en waarderen die vaak met een hoog cijfer. Met de restrictie dat het hier alleen om televisiegebruik gaat, suggereren dus ook deze gegevens een, vergeleken met de oudste leeftijdsgroepen, ogenschijnlijk relatief lage affiniteit met

het christelijke geloof onder latere geboortegaargangen, met tegelijkertijd juist een sterkere betrokkenheid onder het deel ervan dat zich (nog) wel geïnteresseerd betoont en er kennis van neemt.

**Figuur 3.11**

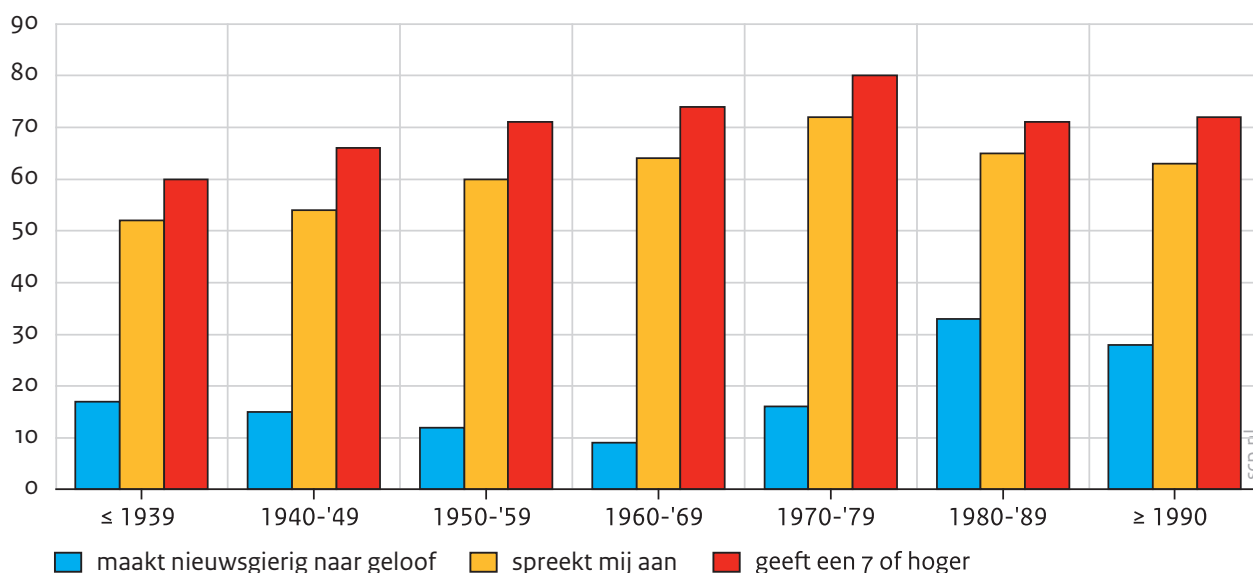
Percentage Nederlanders dat kijkt naar The Passion, naar geboortecohort



Bron: SCP (GIN'15)

**Figuur 3.12**

Waardering van The Passion bij hen die een of meerdere keren gekeken hebben naar een uitvoering ervan, naar geboortecohort (in procenten)



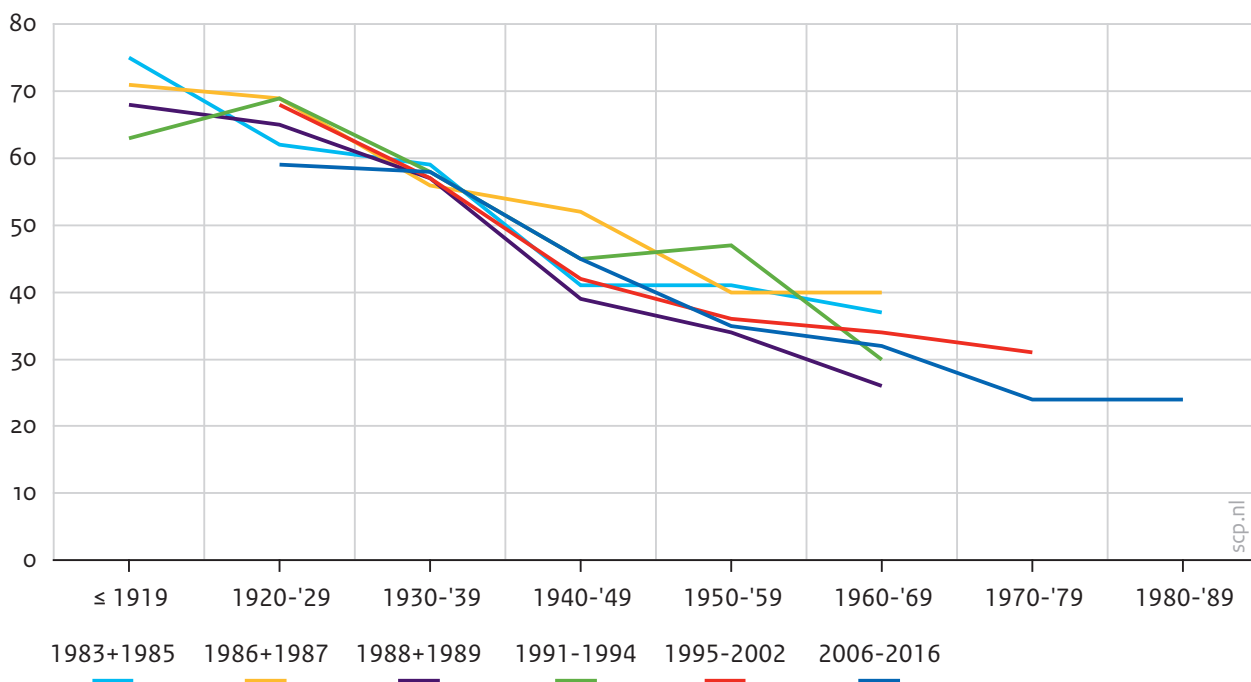
Bron: SCP (GIN'15)

### Grote confessionele verschillen in kerksgang

Tot besluit van deze paragraaf zoomen we nog eens in op confessionele verschillen in kerksgang. Figuur 3.13 en figuur 3.14 laten een heel verschillend patroon in kerksgang zien voor mensen die in de enquêtejaren aangesloten waren bij de Rooms-Katholieke Kerk en de (vanaf 2014) Protestantse Kerk in Nederland. Voor de leden van de RKK geldt: hoe later geboren, des te minder frequente kerksgang. Voor de leden van de (latere) PKN geldt juist dat de meest recente jaargangen het hoogste percentage frequente kerksgangers tellen. Overigens bevinden de verschillende generaties zich veel meer op één lijn dan bij de katholieken. Tussen de twee confessionele richtingen komen grote verschillen naar voren. Bij de katholieken geldt: hoe jonger, hoe minder regelmatige kerksgang. Er zijn schommelingen waar te nemen, maar door de bank genomen fluctueert het percentage kerksgangers binnen de cohorten niet veel. Een ander beeld treffen we bij de protestanten aan. Daar blijven de jongste cohorten zeker niet achter bij de oudere qua regelmatig kerkbezoek. Integendeel: het jongste cohort (hier 1980-1989) overtreft in het meest recente tijdvak alle andere wat betreft kerksgang. Het is dus de protestantse jeugd die verantwoordelijk is voor de eerder geconstateerde stijgende trend in de regelmatige kerksgang onder de jongste kerkleden.

Figuur 3.13

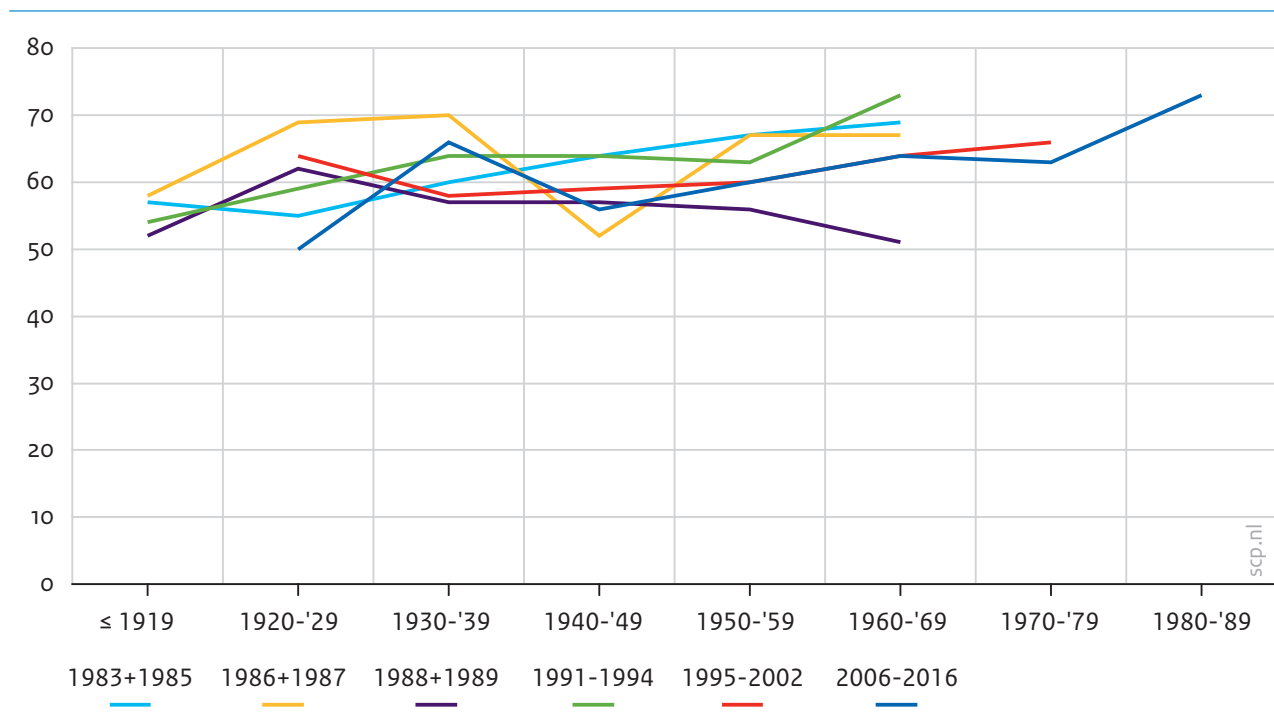
Percentage RKK-leden dat in het voorgaande half jaar minstens een keer per maand naar de kerk ging, per geboortecohort



Bron: scp (cv'83-'16)

Figuur 3.14

Percentage PKN-leden<sup>a</sup> dat in het voorgaande half jaar minstens een keer per maand naar de kerk ging, per geboortecohort (in procenten)



a Tot aan 2004: leden van de Nederlandse Hervormde Kerk en synodaal gereformeerden opgeteld.

Bron: scp (cv'83-'16)

### 3.1.2.3 Het maatschappelijk gezicht van religie

De kerken vormen niet alleen godsdienstige instituties waarbinnen gelovigen hun geloof beleven. En hun imago wordt niet alleen bepaald door als ouderwets ervaren zeden en schandalen (zoals misbruik in de Rooms-Katholieke Kerk, opvattingen over homoseksualiteit in behoudende protestantse kringen, interne conflicten binnen kerkelijke gemeenschappen). Van oudsher spelen kerken ook een rol binnen de Nederlandse civil society en zijn ze met aan hen gelieerde partijen vertegenwoordigd in de politiek op nationaal en lokaal niveau. Manifesteren de geconstateerde verschillen zich bij de maatschappelijke functies die men aan de kerken toeschrijft, bij de rol die men religie toe wenst te dichten in de publieke sfeer? En hoe staat het met religie als bron van maatschappelijke inzet? Is die na zoveel decennia van ontkerkelijking niet aan het opdrogen? Daarop richten we ons in deze paragraaf.

#### Veel Nederlanders onderschrijven maatschappelijke functies kerken

Wat betreft de maatschappelijke functies die aan kerken worden toegekend geven een aantal vragen uit het onderzoek God in Nederland enig inzicht. Daarin is onder andere geïnformeerd naar wat volgens de respondenten zou gebeuren als de kerken zouden verdwijnen. In 2015 bleek meer dan de helft van de ondervraagden het oneens met de stelling dat dit een goede zaak zou zijn (eens: 11%). Omvangrijke minderheden vrezen dat zonder kerken zwakke groepen in onze samenleving meer aan hun lot worden overgelaten (41%),

dat minder mensen zich dan vrijwillig inzetten voor anderen (35%), en dat veel mensen gaan twijfelen aan de zin van het leven (30%). Aan de debetzijde wordt gesteld dat er dan minder mensen met ouderwetse opvattingen zouden zijn (42%), minder conflicten (38%), en dat meer mensen de samenleving echt gaan veranderen in plaats van op een beter leven in het hiernamaals te wachten (23%). Op al deze punten blijkt de leeftijdsgroep van 17-30 jaar nauwelijks af te wijken van de bevolking als geheel.

Aldus het algemene beeld. Zoals te verwachten viel, pakt op allerlei punten de steun voor de kerken hoger uit onder kerkleden dan onder de bevolking als geheel. Dat geldt zeker ook voor de jongere kerkleden vergeleken met hun leeftijdsgroep onder de hele bevolking. Kerkleden betonen zich minder gecharmeerd van de kritische stellingen over de kerken dan de bevolking al geheel, maar dergelijke oordelen komen onder hen wel degelijk voor. Ook van de kerkleden hekelt 37% in 2015 de ouderwetse opvattingen, 23% de conflicten en 13% de passiviteit waarmee het kerkelijk leven in hun ogen gepaard kan gaan. Vooral de jonge kerkleden onderschrijven de waarde van de kerken bij het mobiliseren van mensen tot vrijwillige inzet, maar zij zien in de kerken minder een waarborg tegen ongebreideld egoïsme dan de oudere kerkleden. Ten slotte komt nog naar voren dat Nederlanders die zich tot de Protestantse Kerk in Nederland rekenen op vrijwel alle punten blij geven van meer vertrouwen in de kerk dan rooms-katholieken. De laatste associëren de kerk vaker met achterhaalde denkbeelden en conflicten.

### Vooraf jonge kerkleden zien rol voor kerk in publieke sfeer

Betekent het feit dat velen allerlei maatschappelijke functies aan de kerken toekennen ook dat men een rol voor de kerken ziet weggelegd in de publieke sfeer en dat de overheid zich sterk zou moeten maken voor de ondersteuning van godsdienstige instellingen? Ook daarvan biedt het God in Nederland-onderzoek uit 2015 een indruk. Jongere Nederlanders, protestanten en vooral jonge kerkleden vinden vaker dat religie niet beperkt hoeft te blijven tot de privésfeer en ook een rol mag spelen in het openbare leven. Wat een verwevenheid van politiek en godsdienst betreft, stelt men zich terughoudender op; binnen de kerken geldt dat vooral voor katholieken. In alle groepen (jong en oud onder de bevolking, RKK en PKN, jongere en oudere kerkleden) beaamt ongeveer een derde de stelling dat de overheid godsdienstige organisaties niet mag ondersteunen; dat zijn er evenveel als de mensen die vinden dat de overheid zich hiervan moet onthouden. Een uitzondering zijn de jongere kerkleden, waarvan een meerderheid zich tegen een op dit punt terughoudende overheid keert. Moet de Nederlandse overheid er garant voor staan dat in elke plaats minstens één kerkgebouw overblijft waar mensen kunnen samenkomen? Van de Nederlandse bevolking als geheel en ook de jongere Nederlanders antwoordt zowel een derde instemmend als ontkennend. De helft van de kerkleden onderschrijft de uitspraak en opnieuw lopen de jonge kerkleden uit de pas: meer dan 70% van hen vindt dat de overheid daar inderdaad garant voor moet staan. Andermaal stellen we hier de sterke kerkelijke betrokkenheid van de jongste kerkleden vast.

## Religie vooral van belang geacht bij belangrijke momenten en als normatief kompas

‘Religie mag een rol spelen in het openbare leven’, zo luidt de stelling zoals die aan de respondenten werd voorgelegd in God in Nederland. In 2015 werd die door 37% van de onderzochten beaamd; de helft was van mening dat religie tot het privéleven beperkt moet blijven. Wat staat de respondenten daarbij voor ogen? Een wat concretere invulling bieden andere gegevens uit hetzelfde onderzoek. Daar gaat het om het belang dat aan religie wordt toegekend bij nationale gebeurtenissen, in de privésfeer, als onderdeel van de collectieve identiteit, en als morele instantie. In het totaal gaat het om twaalf gebeurtenissen en situaties waarbij gevraagd is of men religie daarbij van belang acht. Dat zijn: nationale gebeurtenissen als herdenkingen, rampen en nationale feestelijkheden; ervaringen in de persoonlijke sfeer zoals geboorte en overlijden, de opvoeding van kinderen; moraliteit: het wijzen op maatschappelijke misstanden, als luis in de pels van machthebbers, om ons voor te houden hoe wij goed moeten samenleven, voor het behoud van waarden en normen, om te wijzen op het belang van soberheid; als onderdeel van de collectieve identiteit: voor onze identiteit als Nederlander en voor onze identiteit als Europeaan. De items blijken te verwijzen naar één onderliggende dimensie, die de saillantie die men toekent aan religie genoemd kan worden (bij een factoranalyse laden ze alle twaalf hoog op één factor, met alle ladingen boven .75).

Nemen we het beeld op de afzonderlijke aspecten in ogenschouw, dan kan om te beginnen worden geconstateerd dat de Nederlandse jeugd weinig afwijkt van het algemene beeld. Wel blijkt zij minder gehecht aan religie als kritische maatschappelijke instantie (‘luis in de pels’) en juist wat sterker aan religie als element bij nationale feestelijkheden. Het merendeel (70%) van de Nederlanders, jong of oud, ziet bij een of meer van de genoemde situaties een rol weggelegd voor religie. Die heeft eerst en vooral betrekking op herdenkingen of rampen, overgangsmomenten in het privéleven (geboorte, overlijden) en religie als normatief kompas (waarden en normen, goed samenleven).

Zoals verwacht kon worden, kennen kerkleden (jong of oud) in alle situaties aanzienlijk meer belang toe aan religie. Ook onder de kerkleden acht de jeugd de rol van religie als maatschappijkritische instantie van relatief weinig belang. De kerkjeugd hecht daarentegen wel sterker aan religie als element van de Nederlandse identiteit. De leden van de Protestantse Kerk in Nederland kennen bij alle gelegenheden veel meer belang toe aan religie dan de rooms-katholieken. Het belang ervan benadrukken zij vooral beduidend meer als onderdeel van de Nederlandse identiteit en als morele instantie die ons voorhoudt hoe wij goed moeten samenleven. Katholiek en protestant vinden elkaar vooral bij de rol van religie in de persoonlijke sfeer: bij geboorte en overlijden en bij de opvoeding van de kinderen.

## Meeste giften aan kerken, veel vrijwilligers onder kerkgangers

We maken het maatschappelijk belang van religie concreter door ten slotte nog eens te kijken naar de rol van religie bij de maatschappelijke inzet van Nederlanders. Ook daarover is het een en ander bekend. Volgens het onderzoek Geven in Nederland werd in alle jaren van 1995 tot 2013 het meest gegeven aan kerkelijke en levensbeschouwelijke doelen (977 mil-

joen euro in 2013), waarmee deze andere goede doelen (zoals internationale hulp of sport en recreatie) in dit opzicht ruimschoots overtreffen. De giften aan kerk en levensbeschouwing maakten in 2013 43% van het totaalbedrag aan giften van huishoudens uit (ter vergelijking: organisaties op het terrein van internationale hulp en gezondheid ontvangen respectievelijk 12% en 13% van de giften van Nederlandse huishoudens). De kerken zijn, naast de sportverenigingen, ook de maatschappelijke organisaties die de meeste vrijwilligers tellen. Omgekeerd vinden we vrijwilligers relatief vaak onder mensen met een kerkelijke achtergrond, met name actieve kerkgangers (Bekkers 2015; vgl. o.a. Dekker en De Hart 2002, 2006; De Hart 2013; De Hart en Dekker 2013; Bekkers 2003, 2013; Bekkers en Boezeman 2011; Van Houwelingen en Dekker 2017; Graham en Haidt 2010).

Dat laatste wordt bevestigd door de gegevens uit het onderzoek Culturele Veranderingen in Nederland. In tabel 3.11 is weergegeven hoe het tussen 2008 en 2016 was gesteld met de bereidheid onder Nederlanders met een uiteenlopende kerkbinding om vrijwilligerswerk te doen. Regelmatige kerkgangers vormen zeker wat het vrijwilligerswerk betreft een relatief zeer actieve groep onder de bevolking. Het beeld is stabiel: het percentage van hen dat daarin participeert bedraagt in alle jaren meer dan het tweevoudige van wat we vinden bij Nederlanders die nooit een kerk bezoeken.<sup>6</sup>

Tabel 3.11

Percentage Nederlanders dat vrijwilligerswerk doet, naar kerkelijkheidstype en frequentie van kerkgang, 2008-2016

	2008	2010	2012	2014	2016
hele bevolking	28	28	30	28	28
van huis uit buitenkerkelijk	22	22	24	20	22
ex-kerklid	25	25	26	27	26
nominaal kerklid	23	29	31	26	28
kerks kerklid	49	45	50	48	48
gaat nooit naar de kerk	21	21	25	22	23
gaat eens per maand of minder	30	36	32	33	33
gaat minstens eens per twee weken	49	46	52	47	48

Bron: SCP (cv'08-'16)

Nadere analyses wijzen uit dat het verschil tussen kerkgangers en niet-kerkgangers groot blijft, ook als een breed scala aan kenmerken in aanmerking wordt genomen, die in de literatuur vaak genoemd worden als verbonden met het doen van vrijwilligerswerk: opleidingsniveau, geslacht, leeftijd, inkomen en attitudekenmerken zoals het vertrouwen in andere mensen, politieke interesse of sociale vaardigheden. Wordt het effect van kerkgang op het doen van vrijwilligerswerk vergeleken met andere godsdienstige kenmerken (zoals geloofsinhoud, kerkelijk lidmaatschap of kerkrichting), dan komt kerkelijke deelname opnieuw naar voren als de dominante factor (o.a. De Hart en Dekker 2005, 2008,

2009: 155-177). Al die kerkelijke energie wordt niet alleen gericht op de eigen geloofsgemeenschap. Nadere analyses (De Hart en Dekker 2013: 180-181) wijzen uit dat kerk-gangers en leden van de Protestantse Kerk in Nederland in het algemeen niet alleen over-vertegenwoordigd zijn bij godsdienstig gericht vrijwilligerswerk, maar ook bij seculier vrijwilligerswerk, dat niet gerelateerd is aan een godsdienstige of levensbeschouwelijke organisatie. In de praktijk werkt dat vaak als volgt. Vanuit het sociale netwerk rond de kerk belandt men in een groepje dat bepaalde activiteiten ontplooit (bijv. een gespreksgroep, liturgische voorbereidingen, een zangkoor e.d.). Vervolgens treden vanuit zo'n binnenkerkelijke groep spillover-effecten op: men wordt eveneens actief in een bredere maatschappelijke context (bijv. vrijwilliger in een derdewereldwinkel, in een maatjesproject in de gezondheidszorg, ten bate van natuurbehoud) (o.a. Dekker en De Hart 2002, 2006; De Hart en Dekker 2008). Het effect van regelmatige kerkgang blijkt zelfs te verdwijnen als we die deelname aan godsdienstig gericht vrijwilligerswerk aan de analyse toevoegen. Wat suggereert dat het een belangrijke schakel vormt tussen deelname aan een godsdienstige gemeenschap en maatschappelijke inzet daarbuiten. Met het voorgaande wil niet gezegd zijn dat de impact van het kerkelijk leven *alleen* een kwestie van sociale netwerken is. Dat wijst een vergelijking met sportorganisaties uit. Ook daar gaat deelname gepaard met veel vrijwilligerswerk, maar veel minder dan bij de kerken met spillover-effecten naar activiteiten buiten de eigen organisatie, c.q. niet sportief gericht vrijwilligerswerk (Dekker en De Hart 2006: 331).

Op basis van de God in Nederland-gegevens van 2006 kan worden bekeken hoe het, behalve met het vrijwilligerswerk in het algemeen, gesteld is met het vrijwilligerswerk in de eigen parochie, protestantse gemeente of religieuze groep, kortom: het vrijwilligerswerk voor de eigen godsdienstige gemeenschap. Dat levert het volgende beeld op. Terwijl destijds 29% van de buitenkerkelijken wel eens vrijwilligerswerk deed, gold dit voor 46% van de kerkleden. Leden van de Protestantse Kerk in Nederland waren actiever dan leden van de Rooms-Katholieke Kerk: 49% tegen 43% (en zij staken hier ook meer tijd in: gemiddeld 2,8 uur per week tegen 2,5 uur per week). Ook in God in Nederland vormden regelmatige kerkgangers met 58% vrijwilligers de meest actieve groep. Die verdeling keert terug bij het vrijwilligerswerk voor de eigen godsdienstige gemeenschap (een vraag die alleen aan kerkleden is gesteld, overigens zonder verwijzing naar de algemene vraag naar vrijwilligerswerk, zodat een koppeling daarmee niet mogelijk is): 11% van de katholieken was daarin actief, tegen 24% van de PKN-leden en zelfs 47% van de frequente kerkgangers.

Andere recente gegevens over de maatschappelijke inzet naar kerkelijke achtergrond zijn gerapporteerd in een rapport uit de SCP-reeks Continu Onderzoek Burgerperspectieven (COB) (Dekker et al. 2016: 41-57). Daarin wordt onder andere geconcludeerd dat kerkleden en vooral kerkgangers meer vertrouwen stellen in anderen, dat zij relatief vaak vertrouwen hebben in instituties als de rechtspraak en de Tweede Kamer en dat zij in allerlei opzichten minder blijf geven van politiek cynisme. En daarnaast, opnieuw, dat kerkgangers beduidend vaker actief zijn in het vrijwilligerswerk, eerder informele hulp geven en vaker acties verrichten gericht op landelijke of internationale kwesties dan onkerkelijken. Waar het gaat om het maatschappelijk activisme van kerkgangers bevestigen de COB-gegevens het in het



voorgaande geschetste patroon. In het COB-onderzoek gaf 44% van de kerkgangers aan wel eens informele hulp te verlenen, 55% deed vrijwilligerswerk. Onder de nominale kerkleden (kerkleden die niet of zelden ter kerke gaan) was dit respectievelijk 36% en 39%, onder de buitenkerkelijken lagen de percentages nog lager: 30% respectievelijk 29%.

### 3.2 Private godsdienstige activiteiten

Met kerkelijk lidmaatschap en kerkgang zijn de mogelijkheden van religieuze praktisering zeker niet uitgeput. Het scala aan religieuze of spirituele activiteiten dat privaat of buiten elk collectief of geïnstitutionaliseerd verband kan worden gepraktiseerd is breed. In dit beknopte onderdeel over dergelijke geïndividualiseerde godsdienstige activiteiten richten we ons specifiek op het hebben ervaren van de aanwezigheid van een God of hogere macht, bidden en Bijbellezing, naast enkele andere vormen van bezinning. Hiervoor maken we vooral gebruik van het meest recente God in Nederland-onderzoek (uit 2015). In de volgende paragrafen vatten we de bevindingen samen.<sup>7</sup>

#### 3.2.1 Het algemene beeld

Via kerkelijke rituelen, maar ook helemaal los daarvan, kunnen mensen religieuze ervaringen hebben (door Yamane en Polzer omschreven als *'direct, subjective experiences of ultimate reality and supernatural agency'*; Yamane en Polzer 1994: 2). In het God in Nederland-onderzoek van 2015 meende een derde van de ondervraagden ooit mogelijk of zeker God of een hogere macht te hebben ervaren; 47% gaf aan wel eens te bidden, waarvan 27% elke week wel eens, 20% dagelijks en 11% zelfs meerdere keren op een dag. Een derde las wel eens in de Bijbel (regelmatig echter: 9%). Er werden ook een aantal praktijken genoemd die in het huidige Nederland minder expliciet naar een godsdienstige context hoeven te verwijzen. Zoals het bezoek aan een bezinningsplek, het volgen van een cursus spiritualiteit of het branden van kaarsjes. De verschillen tussen oud en jong blijken niet zo groot te zijn.

#### Kerkgangers ontvankelijker voor private godsdienstige activiteiten

Als we ons beperken tot conventionele godsdienstige activiteiten, dan lijkt het bidden binnen het repertoire van christelijke praktisering vooralsnog beter te beklijven dan collectieve, geïnstitutionaliseerde gedragingen, zoals kerkelijke deelname. Net als veel andere vormen van bezinning sluit het gebed wellicht ook beter aan bij een samenleving die gekenmerkt wordt door zich op tal van terreinen manifesterende processen van individualisering. Zoals opgemerkt: substantiële minderheden zeggen wel eens te bidden, wel eens in de Bijbel te lezen of ooit mogelijk of beslist God of een hogere macht te hebben ervaren (32% wat het laatste betreft). Bijna twee op de tien ondervraagden en 14% van de 17-30-jarigen verklaren deze stellingen alle drie op zichzelf van toepassing. In een ontkerkelijk land, het werd al opgemerkt, is het denkbaar dat bidden uiteindelijk een van de laatste vindplaatsen van geloof wordt. Bidden is in principe niet aan tijd of plaats, een groep of instituties gebonden, het kan overal plaatsvinden, op momenten dat

iemand daar behoefte aan heeft. Toch gaat deze redenering niet helemaal op. Van degenen die zijn aangesloten bij een kerk zegt twee derde met minstens wekelijkse frequentie tot gebed te komen, van de regelmatige kerkgangers is dit zelfs vrijwel iedereen (95%).

Het contrast is groot met buitenkerkelijken en mensen die nooit ter kerke gaan, van wie respectievelijk 12% en 9% minstens wekelijks bidt, 68% respectievelijk driekwart echter zelfs nooit. Er zijn dan ook duidelijke correlaties tussen bidden en enerzijds het zich rekenen tot een kerk (Cramer's  $V = .57$ ,  $p < .001$ ), anderzijds de frequentie waarmee men een kerk bezoekt ( $\text{tau-b} = .58$ ,  $p < .001$ ).

Het zal geen verbazing wekken dat hetzelfde ook van toepassing is op het lezen in de Bijbel en het ooit hebben ervaren van een God of hogere macht, terwijl het ook opgaat voor het bezoeken van bezinningsplekken. Hoewel het zeker niet zo is dat we deze ervaringen alleen tegenkomen bij Nederlanders die godsdienstig zijn opgevoed of zich verbonden achten met een kerk, is het wel zo dat deze mensen zich er duidelijk ontvankelijker voor betonen. Wat suggereert dat met het verdwijnen van de kerken uit de leefwereld van steeds meer Nederlanders ook dit soort private vormen van religieuze praktisering na verloop van tijd onder druk komen te staan.

### 3.2.2 De situatie onder kerkleden

Een vergelijking op de bovenstaande punten tussen de leden van de Rooms-Katholieke Kerk en de leden van de Protestantse Kerk in Nederland leert het volgende wat betreft de praktisering van geïndividualiseerde vormen van religiositeit. Om te beginnen blijkt dat onder de protestanten bij alle drie de aspecten van conventionele gelovigheid (bidden, Bijbellezing en transcendentie-ervaringen) een aanzienlijk hoger percentage zich godsdienstiger betoont dan onder de katholieken. De plaats van de Bijbel in de geloofsbeleving is traditioneel een punt waarin katholieken en protestanten zich sterk van elkaar onderscheiden. Van de katholieken bezat in 2006 twee derde thuis een Bijbel, wat voor vrijwel alle PKN-leden gold. Van de katholieke bezitters las 9% er regelmatig in. Bij de PKN-leden was dit de helft. In 2015 gaf 55% van de katholieken aan nooit tot lezing van de Bijbel te komen, bij de PKN-leden was dit slechts 14%. Meer katholieken dan PKN-leden stelden in 2015 God of een hogere macht nooit te hebben ervaren (39% tegen 19%). Voor de overige vormen van bezinning geldt dat katholieken vaker naar een bepaalde plek gaan om stil te staan bij hun leven, een kaarsje voor iets of iemand branden, een herdenkingsplek bezoeken of inrichten en een bezinningsplek thuis hebben. Protestanten nemen dan weer liever deel aan een cursus, een training of iets dergelijks gericht op spiritualiteit of zingeving. Ook als we een wat ruimere definitie van de drie conventionele godsdienstige activiteiten hanteren (praktiseert ze 'wel eens'), betonen PKN-leden zich beduidend gemotiveerder ze te praktiseren dan katholieken. Van de PKN-leden praktiseert 63% ze alle drie, van de katholieken nog niet een kwart. Het verschil zit voornamelijk in de Bijbellezing en het werkelijk menen te hebben ervaren van een God of hogere macht.

### ‘Nestblijvers’ laten vaker private religiositeit zien dan ‘nestvlieders’

Zoals al meerdere keren gesteld, is het voorstelbaar dat de secularisatie, ondanks alle ontkerkelijkering, vooralsnog minder vat heeft op private religieuze praktijken. Om ons een nadere indruk te vormen in hoeverre dit inderdaad het geval is, zijn bij personen die ooit in een geloof zijn grootgebracht mensen die de kerk trouw bleven (de nestblijvers) vergeleken met hen die inmiddels geen lid meer zijn (de nestvlieders). Wat we in het voorgaande vaststelden over de band tussen kerkelijkheid en private praktisering (private religieuze praktijken zijn niet zo ‘vrijzwevend’ als wel eens geopperd wordt), wordt nog eens bevestigd. Kerkelijke nestvlieders zijn beslist minder actief betrokken bij private religiositeit dan kerkelijke nestblijvers, en dat geldt vooral voor de protestantse wereld.

In de enquête voor het *Sociaal en Cultureel Rapport 2010*, waarnaar in een eerdere paragraaf al werd verwezen (zie tabel 3.8), is ook geïnformeerd naar twee godsdienstige activiteiten in huiselijke kring, namelijk gezamenlijk gebed en Bijbellezing (zie De Hart 2014: 54 e.v.).

We roepen een paar uitkomsten nog even in herinnering. Weer zien we een forse toename, vergeleken met de kindertijd, in het percentage dat momenteel nooit tot dergelijke godsdienstige activiteiten komt (rooms-katholieken: +33%, Nederlands-hervormden: +42%, gereformeerden: +28%). En andermaal blijkt het geloof nog het best te beklijven in gereformeerde kring, waar nog steeds in de helft van de gezinnen aan gezamenlijk gebed of Bijbellezing wordt gedaan, iets wat op 38% van de uitwonende kinderen van toepassing is. Desalniettemin geldt ook in gereformeerde milieus dat een minderheid van vier op de tien uitwonende kinderen van ouders die tijdens hun jeugd vertrouwd waren met dagelijks of bijna dagelijks gebed of Bijbellezing, die praktijk in hun eigen leven hebben voortgezet. Net als bij de kerkgang (tabel 3.8), zo leren aanvullende analyses, zijn de verschillen tussen eigen kindertijd, huidige geloofspraktijk en die van de kinderen het grootst bij de oudste leeftijdsgroepen (vgl. De Hart 2014: 58).

Keren we nog een keer terug naar de bevindingen van het God in Nederland-onderzoek van 2015. Daaruit komen, ook bij de private praktijken, een paar verschillen naar voren tussen de kerkleden als geheel en de jongere kerkelijke garde. Niet wat betreft het gebed, transcendentie-ervaringen of het bezoeken van een bezinningsplek. Wel waar het gaat om Bijbellezing (58% van de 17-30-jarige kerkleden leest soms of regelmatig in de Bijbel, tegen 47% van alle kerkleden) en de deelname aan cursussen, workshops en dergelijke, gericht op spiritualiteit (43% respectievelijk 25%). Met deze beide praktijken hebben jongere kerkleden relatief vaak ervaring opgedaan. Voor andere spirituele handelingen, zoals kaarsjes branden en het thuis inrichten van een sacrale ruimte, geldt dit dan weer niet. Opnieuw roepen we in herinnering wat eerder in dit hoofdstuk werd gesteld, namelijk dat hier selectie-effecten een rol kunnen spelen: het aandeel protestantse jongeren neemt toe onder de kerkjeugd. We brachten in dit verband al het begrip ‘modularisering’ ter sprake. Met het godsdienstige aanbod van private praktijken blijken jongere kerkleden niet veel meer of minder selectief om te gaan dan de overige kerkleden.

Tabel 3.12

Gezamenlijk gebed of Bijbellezing bij ouders die in een geloof zijn opgevoed en minstens één uitwonend kind hebben, tijdens de kinderjaren, tegenwoordig, en bij hun kind(eren), in 2010 (in procenten)

	is zelf grootgebracht als		
	rooms- katholiek	Nederlands- hervormd	gerefor- meerd
gezamenlijk gebed of Bijbellezing tijdens de eigen kinderjaren:			
(vrijwel) elke dag	47	60	91
minder vaak	26	26	8
nooit	27	14	2
gezamenlijk gebed of Bijbellezing tegenwoordig:			
(vrijwel) elke dag	15	27	52
minder vaak	25	17	18
nooit	60	56	30
gezamenlijk gebed of Bijbellezing oudste uitwonende kind:			
(vrijwel) elke dag	3	12	38
minder vaak	22	20	21
nooit	75	68	41

Bron: SCP (SCR'10)

### 3.3 Conclusies

In het algemeen kan worden gesteld dat Nederland al decennialang een ontkerkelijkend land is. Ons land mag dan inmiddels binnen Europa niet meer tot de absolute voorhoede van de ontkerkelijking behoren, dat betekent niet dat deze ontwikkeling hier tot staan is gekomen. De teruggang van de kerken valt te demonstreren via zowel institutionele tellingen als enquête-uitkomsten. Het verval was groot bij de Rooms-Katholieke Kerk en de (kerken die in 2004 opgingen in) Protestantse Kerk in Nederland: de eerste verloor tussen 2000 en 2015 maar liefst een kwart, de tweede 13% van zijn leden. Een aantal kleine, orthodoxe protestantse kerkgenootschappen hielden hun ledenbestand aanzienlijk beter op peil, al lijkt het ijs ook daar in recente jaren te zijn gaan kruien (uitzondering onder de grotere kerken: de Gereformeerde Gemeenten). Bij de twee grootste Nederlandse kerken manifesteerde de krimp zich, behalve in kerksluitingen, ook onder andere in een teruglopend aantal kerkgangers, in een verminderde behoefte aan kerkelijke rituelen en bij de rekrutering van kerkelijke ambtsdragers. Vooral onder de rooms-katholieke kerkgangers probeert een groeiend percentage vrijwilligers de plaatselijke geloofsgemeenschap zo veel mogelijk overeind te houden.<sup>8</sup>

Het patroon van een ontkerkelijkend Nederland komt op niet mis te verstane wijze eveneens naar voren uit bevolkingsenquêtes. Wat betreft het percentage Nederlanders dat ooit

opgevoed is in een geloof, dat zich tot een kerk rekent, dat regelmatig naar de kerk gaat, dat bij gewetensproblemen een beroep doet op een dominee, pastor of andere geestelijke als raadgever – hoe ook bezien, in alle opzichten is er al sinds langere tijd sprake van een duidelijke teruggang. De breuk met de kerken wordt ook radicaler: het is vooral het percentage Nederlanders dat van huis uit nooit tot een kerk heeft behoord dat stijgt. Het kerkelijk leven krimpt en er wordt selectiever aan deelgenomen: veel meer bij belangrijke biografische overgangen (geboorte, huwelijk, overlijden) of alleen tijdens Kerstmis of Pasen dan in de vorm van regelmatig bezoek aan kerkdiensten. Driekwart van de Nederlanders geeft te kennen dat de kerken weinig of niet aansluiten bij hun eigen visie op de zin van het leven, twee derde zegt weinig of geen vertrouwen in de kerken of religieuze organisaties te hebben. Het kerklidmaatschap en de kerkgang daalden de afgelopen decennia bij alle geboortecohorten onder de bevolking en zetten bij elk later cohort in op een lager niveau. Terwijl vrijwel alle Nederlanders die buitenkerkelijk zijn opgevoed hun buitenkerkelijkheid later voortzetten, bleek in de Culturele Veranderingen in Nederland-enquête anno 2016 slechts iets meer dan een kwart van de Nederlanders uit een katholiek ouderlijk milieu kerklid te zijn gebleven (bij de 17-30-jarigen zelfs maar 16%). Dit gold voor 41% van degenen afkomstig uit een Nederlands-hervormd en 47% van degenen uit een gereformeerd milieu. De toestroom naar de buitenkerkelijkheid was dus veruit het grootst in katholieke milieus en was daar ook het meest toegenomen (van 34% in 1983 naar maar liefst 73% in 2016; onder de Nederlands-hervormden was dit van 37% naar 59% en onder de gereformeerden van 26% naar 53%). De cijfers in het God in Nederland-onderzoek komen hiermee niet helemaal overeen, maar het algemene patroon is hetzelfde. Kijkend naar de al sinds 1966 verzamelde gegevens uit God in Nederland blijkt (zoals ook, voor een nog langere periode, uit volkstellinggegevens naar voren komt) dat de leegloop richting buitenkerkelijkheid het eerst onder de Nederlands-hervormden op gang kwam. Die werden daarbij tussen 1979 en 1996 ingehaald door de katholieken, waarna vooral sinds 1996 ook de gereformeerden een flinke bijdrage aan de buitenkerkelijkheid gingen leveren. Op een pregnante wijze komt de godsdienstige teruggang naar voren als we kijken naar wat respondenten aangeven over de kerkgang, het bidden en Bijbellezen tijdens hun kinderjaren, in hun huidige leven en bij hun oudste uitwonende kind. Driekwart van de ondervraagden van rooms-katholieke en gereformeerde huize zegt tijdens zijn kinderjaren minimaal een keer per week naar de kerk te zijn gegaan (Nederlands-hervormden: 41%). Momenteel geldt dit nog maar voor 11% respectievelijk 46% van hen (Nederlands-hervormd: 16%) en voor niet meer dan 1% respectievelijk 33% van hun uitwonende kinderen (Nederlands-hervormd: 9%). De teloorgang van de godsdienstige socialisatie in ouderlijke (bovenal katholieke) milieus kan nauwelijks scherper worden geïllustreerd. Gegevens over gezamenlijk gebed en Bijbellezing in huiselijke kring vertellen een vergelijkbaar verhaal. Van de rooms-katholiek, Nederlands-hervormd en gereformeerd grootgebracht geeft respectievelijk bijna de helft, 60% en 91% aan dat dit in hun kinderjaren vrijwel zo goed als dagelijks gebeurde, tegen respectievelijk 15%, 27% en 52% die dit in hun huidige leven heeft voortgezet, en achtereenvolgens 3%, 12% en 38% die dit bij hun oudste uithuisige kind ziet plaatsvinden.

Niet alleen hier, maar ook bij tal van andere aspecten van het kerkelijk leven vonden we duidelijke verschillen tussen rooms-katholieken en protestanten.<sup>9</sup> Steeds geven de leden van de Protestantse Kerk in Nederland blijk van een grotere kerkelijke betrokkenheid dan de katholieken. Zij stellen ook meer vertrouwen in de kerken en menen vaker dat de kerken in hoge mate aansluiten bij hun eigen levensvisie. Telkens bleek dat de katholieken wat betreft hun vertrouwen in hun voorgangers en behoefte aan religie als ritueel en kerkelijk vormgegeven groepsgebeuren al sinds lange tijd ruimschoots overtroffen worden door hun medechristenen in de Protestantse Kerk in Nederland.

Wat betreft kerkelijke distantie wijken jonge Nederlanders nauwelijks af van het algemene beeld. Binnen de kerken ziet dat er anders uit; daar tonen de meest recente geboortegeneraties juist meer betrokkenheid bij de kerkelijke levenspraktijk. Onder de steeds kleiner wordende groep van jonge kerkleden neemt onder andere de regelmatige kerkgang al langere tijd steeds verder toe. Een en ander heeft ertoe geleid dat zij onder de kerkleden een bij uitstek kerkelijk gemotiveerd segment vormen, ook bijvoorbeeld wat betreft het vertrouwen dat zij hebben in het vermogen van de kerken om antwoord te geven op de belangrijke spirituele vragen van deze tijd. Vermoed kan worden dat hier vooral de invloed van een groeiend aandeel van protestantse jongeren onder de kerkleden van invloed is. Een interessante parallel constateerden we bij het mediaspektakel *The Passion*: daar wordt door recentere cohorten minder notie van genomen, maar degenen die dat wel doen, zijn er juist het meest van gecharmeerd en geven aan dat het hun nieuwsgierigheid naar het geloof heeft gewekt. Zoals gezegd: het beeld ziet er qua oriëntatie op de kerken voor de kerkelijke jeugd anders uit dan voor de Nederlandse jeugd als geheel. Nadere analyses leerden vervolgens dat daarbinnen de rooms-katholieke van de protestantse kerkjeugd moet worden onderscheiden. De toename in de kerkgang bleek namelijk een protestants gegeven, onder de katholieke leeftijdgenoten vonden we die niet terug.

De ontkerkelijking heeft gevolgen voor de samenleving. Dat vinden om te beginnen niet onaanzienlijke percentages onder de bevolking (vaker van protestantse dan van katholieke signatuur), waarvan bijvoorbeeld meer dan de helft het oneens is met de stelling dat het een goede zaak zou zijn als de kerken verdwijnen. Wel vindt men overwegend dat religie een privézaak moet zijn en los moet staan van de politiek en overheidssteun. Vier op de tien Nederlanders vrezen dat in een Nederland zonder kerken zwakke groepen meer aan hun lot overgelaten zouden worden, ruim een derde dat minder Nederlanders zich dan vrijwillig zouden inzetten voor anderen. Dat laatste vindt ook steun in de feiten. Onder de regelmatige kerkgangers vinden we al sinds jaar en dag meer dan twee keer zoveel vrijwilligers dan onder de van huis uit onkerkelijken (al steken deze kerkgangers een deel van hun vrijwilligerswerk in activiteiten voor godsdienstige gemeenschappen). Regelmatige kerkgangers ontpoppen zich ook relatief vaak tot informele hulpverleners.

De eerder gesignaleerde selectieve affiniteit met christelijke praktijken keert terug bij private vormen van praktisering, zoals bidden en Bijbellesing. Gebed en Bijbellesing (in het hedendaagse Nederland voornamelijk een protestants gegeven) hangen sterk samen met de frequentie van kerkgang. Bij andere, niet zo strak godsdienstig ingekaderde activiteiten is dit veel minder het geval. Voorbeelden zijn de deelname aan een cursus over spirituali-

teit (vaker bij protestanten), de behoefte om periodiek stil te staan bij het leven dat men leidt, het branden van een kaarsje voor iets of iemand en het inrichten van een herdenkingsplek (alle drie vaker bij katholieken).

## Noten

- 1 <http://www.frieschdagblad.nl/index.asp?artID=64159>
- 2 Zie Friesch Dagblad, 6/12/2013; Trouw, 24/12/2014; Reformatorisch Dagblad, 8/8/2016.
- 3 Buiten de typologie valt, al naargelang het jaar, 3% tot 5% van de ondervraagden.
- 4 Opvallend is de toename van het lidmaatschap bij de oudste geboortecohorten. Hier kan sprake zijn van een selectie-effect.
- 5 Daartoe behoren orthodox gereformeerde kerken zoals de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt en bevindelijk gereformeerden zoals de Gereformeerde Gemeenten, de evangelische en pinkstergemeenten, naast enkele vrijzinnige kerken.
- 6 Toch neemt het vrijwilligerswerk in het algemeen gesproken niet af in ons land, wat erop kan duiden dat tot op heden de terugloop van kerkelijk betrokken Nederlanders gecompenseerd wordt door een verhoogde motivatie onder niet kerkleden.
- 7 Voor meer gedetailleerde uitkomsten verwijzen we naar het onderzoeksrapport, zie: Bernts en Berghuijs 2016.
- 8 Zoals we zagen is inmiddels de helft van de kerkgangers actief als vrijwilliger.
- 9 Overigens kunnen niet alleen gelovigen geenszins allemaal over één kam worden geschoren, dat geldt ook voor niet-gelovigen (o.a. Baker en Smith 2009a, 2009b; Lim et al. 2010; Ribberink en Houtman 2010; Schnell en Keenan 2011; Silver et al. 2014). Daar zullen we in een vervolg op dit rapport uitgebreid op terug komen.



## 4 Ontwikkelingen in de christelijke gelovigheid

Joep de Hart

Religie kent meerdere dimensies (o.a. Stark en Glock 1968: 14-16; Smart 1996; Saroglou 2011). Naast kerkelijkheid, de individuele praktisering van religiositeit, het hebben van religieuze ervaringen of het maatschappelijk handelen vanuit een godsdienstige overtuiging, die in het vorige hoofdstuk ter sprake kwamen, vormt de onderschrijving van geloofsinhouden een ander aspect van godsdienstigheid. Dit hoofdstuk is gewijd aan veranderingen daarin gedurende de afgelopen decennia. Dat gebeurt in grote lijnen; voor een gedetailleerder beeld verwijzen we naar eerdere SCP-rapporten (o.a. De Hart 2011 en 2014). Net als in hoofdstuk 3 ligt het accent, in elk geval bij de weergave in tabellen en figuren, op uitkomsten van het onderzoek Culturele Veranderingen in Nederland. Op het punt van de geloofsinhoud bieden echter de God in Nederland-onderzoeken uitvoeriger informatie. We zullen daarom ook uitkomsten daarvan in de beschouwing betrekken. Om het aantal tabellen en figuren enigszins te beperken en omdat de belangrijkste gegevens uit God in Nederland eerder gepubliceerd zijn (zie Bernts en Berghuijs 2016), vatten we, waar relevant, ook nu uitkomsten van God in Nederland zo veel mogelijk tekstueel samen. Opnieuw zetten we steeds het totaalbeeld naast de positie van de jongere leeftijdsgroep van 17-30 jaar. We beperken vergelijkingen tussen de kerken ook in dit hoofdstuk tot een vergelijking van de leden van de Rooms-Katholieke Kerk met die van de Protestantse Kerk in Nederland (de beide kerken omvatten samen circa driekwart van de kerkleden in Nederland). We beginnen weer met het beeld voor de hele bevolking (§ 4.1). Daarbij kijken we naar het geloof in God en in uiteenlopende onderdelen van de christelijke geloofsleer. We vragen ons af in hoeverre die geloofsleer nog als een totaalpakket wordt onderschreven dan wel of er sprake is van selectieve affiniteit met bepaalde onderdelen ervan. Vervolgens richten we het vizier op de situatie binnen de kerken, op de opvattingen onder kerkleden (§ 4.2). Verschillen rooms-katholieken van protestanten in hun geloofsopvattingen? En wat is de houding van jongere kerkleden? Nemen zij een aparte positie in? Het soort gegevens dat in dit en het vorige hoofdstuk wordt gepresenteerd, heeft in de literatuur geleid tot enkele veronderstellingen over de gedaante en de vitaliteit van het christelijke geloof in de huidige tijd. In paragraaf 4.3 houden we twee gezaghebbende hypothesen, op basis van de besproken gegevens, kort tegen het licht. Daarna zetten we in de slotparagraaf 4.4 de belangrijkste conclusies op een rijtje.

Op meerdere plaatsen in dit hoofdstuk wordt het begrip ‘christelijke orthodoxie’ gebruikt. Daarbij moet meteen worden vermeld dat wat als ‘orthodox’ kan gelden arbitrair is. Gelovigen en ongelovigen, uiteenlopende kerken en levensbeschouwelijke groepen vellen daarover dikwijls een verschillend oordeel, dat bovendien niet voor de eeuwigheid staat gebeteld in graniet, maar er per historische periode weer anders uit kan zien. Het laatste geldt niet alleen voor de opvattingen van gewone gelovigen en niet-gelovigen, maar ook voor de officiële leer van de kerken. Het behoort niet tot de taak van de sociale wetenschapper



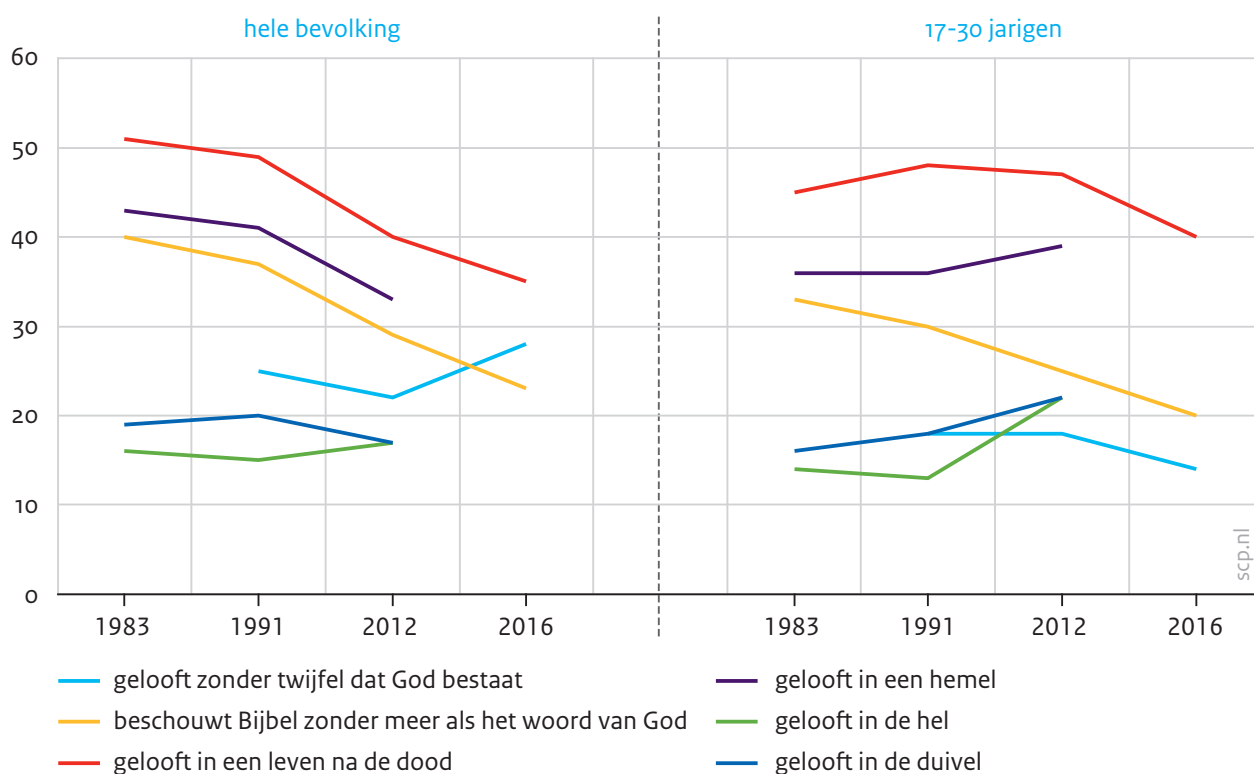
om wezensdefinities op te stellen. Wij, in dit rapport, zullen het moeten doen met wat er aan gegevens beschikbaar is. Hoe ‘orthodoxie’ of ‘gelovigheid’ precies geoperationaliseerd zijn, zal verderop steeds duidelijk vermeld worden.

#### 4.1 Het algemene beeld

Zowel het onderzoek God in Nederland als het onderzoek Culturele Veranderingen in Nederland brengt het verval van de christelijke levensovertuiging in de afgelopen 40-50 jaar in beeld. Zoals de God in Nederland-enquêtes vooral voor de afgelopen vijftig jaar laten zien, maar figuur 4.1 ook voor de meest recente decennia, brokkelde die af, al blijken sommige onderdelen ervan meer aan schommelingen onderhevig dan andere.

Figuur 4.1

Mate waarin geloofswaarheden worden onderschreven, door de hele bevolking en door 17-30-jarigen, 1983-2016 (in procenten)



Bron: SCP (cv'83-'16)

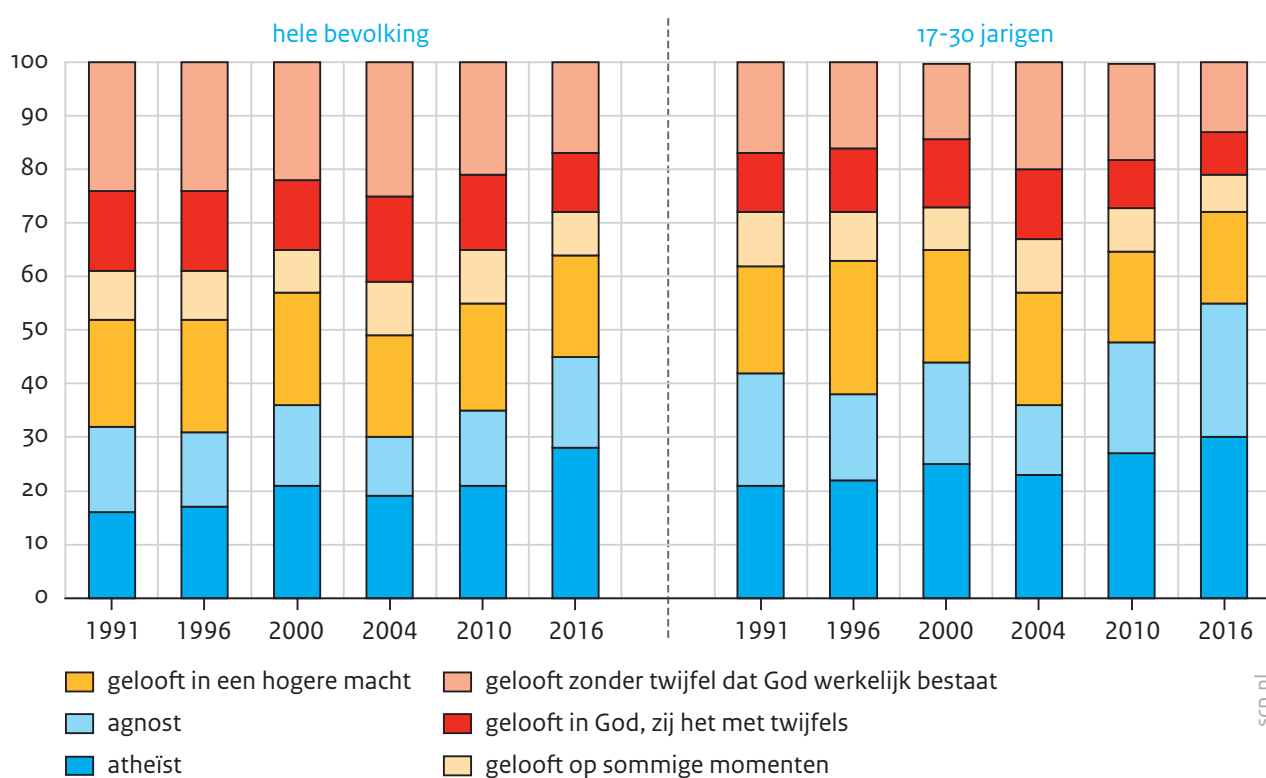
De visie op de Bijbel als Gods woord, het geloof in een leven na de dood en in een hemel: ze vertoonden alle sinds 1983 in het collectieve bewustzijn verdere sporen van slijtage. Wat opvalt, is dat de jongere Nederlanders op sommige punten (geloof in God en de goddelijke inspiratie van de Bijbel) minder een aparte positie gingen innemen binnen de gehele bevolking. Wat de overige in de tabel opgenomen geloofswaarheden betreft lijken ze na de millenniumwisseling zelfs de meeste gelovigheid aan de dag te zijn gaan leggen.

## Steeds kleiner deel Nederlanders uitgesproken gelovig

Figuur 4.2 brengt de veranderingen in het geloof in God wat gedetailleerder in beeld voor de afgelopen decennia. Het percentage dat volledig overtuigd zegt te zijn van het werkelijke bestaan van God vertoont lichte schommelingen, maar daalde sinds begin jaren negentig van 25% naar 20% onder de hele bevolking en van 18% naar 17% onder de jongere Nederlanders. Het percentage uitgesproken niet-gelovigen steeg in dezelfde periode respectievelijk van 16% naar 26% en van 21% naar 28%. Nog altijd kiest ruim de helft van beide populaties dus positie tussen de twee extremen. Daarbij neigt de jeugd eerder tot agnosticisme en het oudere deel van de bevolking eerder tot deeltijdgeloof of geloof met twijfels.

Figuur 4.2

Geloof in God of een hogere macht<sup>a</sup>, bij de hele bevolking en bij 17-30-jarigen, 1991-2016 (in procenten)



- a Respectievelijk: 'ik geloof niet in God' (atheïst); 'ik weet niet of er een God is en ik geloof niet dat er een manier is om dat te weten te komen' (agnost); 'ik geloof niet in een God die zich met ieder van ons persoonlijk bezighoudt, maar ik geloof wel in een of andere hogere macht'; 'op sommige momenten geloof ik in God, op andere momenten niet'; 'ik geloof in God, al heb ik mijn twijfels', 'ik geloof zonder twijfel dat God werkelijk bestaat'.

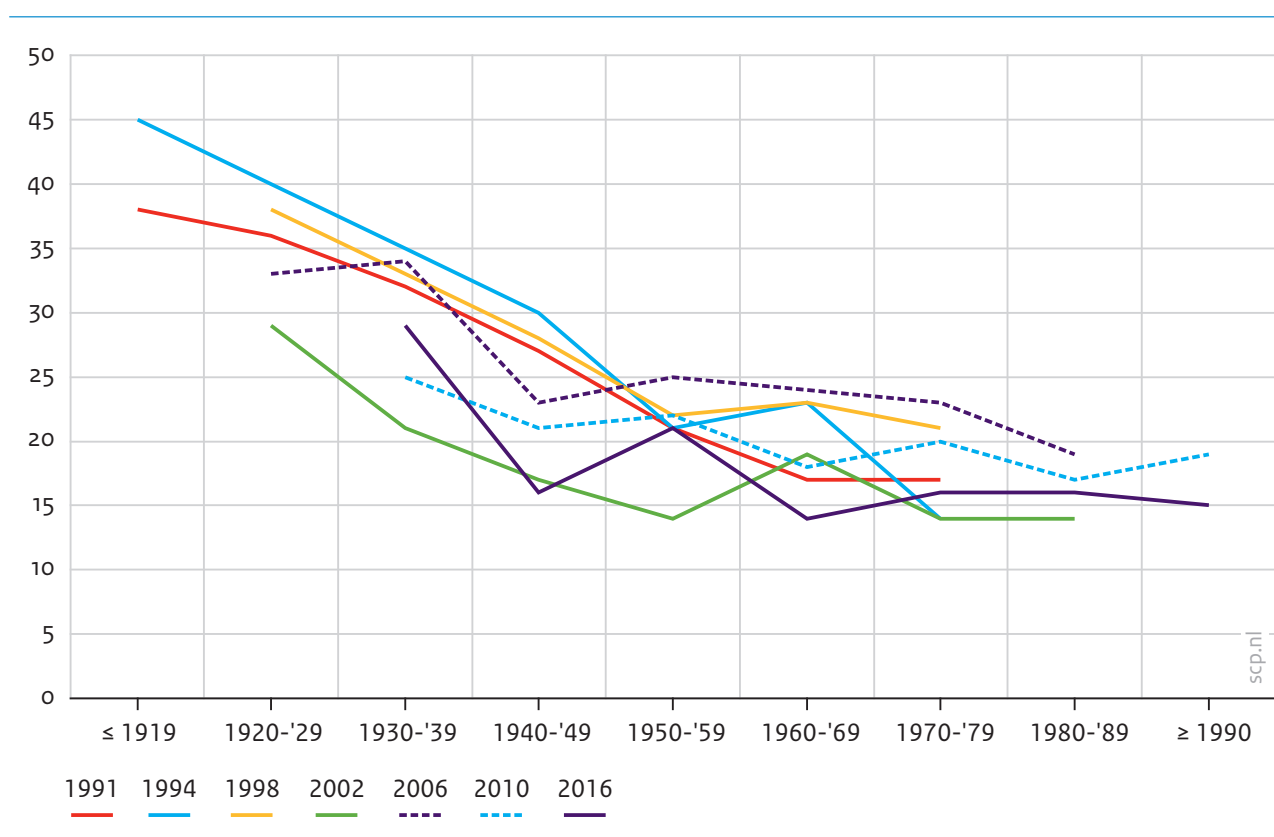
Bron: SCP (cv'91-'16)

In 2014 stelde 14% van de bevolking geen uitspraak te kunnen doen over het bestaan van God (de agnosten), tegen 21% van de 17-30-jarigen. Van beide groepen geloofde 20% niet in een persoonlijke God maar wel in een soort hogere macht, en 19% van de Nederlanders en 13% van de jongere Nederlanders geloofde soms of met de nodige twijfels.

In figuur 4.3 is het percentage dat vast overtuigd is van het bestaan van God tussen 1991 en 2016 nog eens gerelateerd aan het geboortecohort waartoe men behoort. De variatie binnen geboortecohorten is opmerkelijk. In alle onderzoeksjaren sinds 1991 geven de eerdere cohorten blijk van meer geloofszekerheid dan de latere. De scheidslijn lijkt ook op dit punt vooral te lopen tussen de cohorten die voor 1940 geboren werden (vaker overtuigd van het bestaan van God) en latere geboorteaargangen (daarvan in minder groten getale overtuigd).

**Figuur 4.3**

Percentage Nederlanders dat zonder twijfel gelooft dat God werkelijk bestaat, per geboorteaargang, 1991-2016<sup>a</sup>



a In de legenda staan de meetjaren. Leesvoorbeeld: in 1991 geloofde 38% van zij die voor 1920 geboren waren zonder twijfel in het bestaan van God, in hetzelfde jaar gold dit voor 17% van het geboortecohort 1970-1979.

Bron: scp (cv'91-'16)

### Een tiende van bevolking sterk orthodox

In het voorgaande is de onderschrijving van christelijke geloofswaarheden per stuk bekeken. Nu bekijken we hoe het staat met de onderschrijving van al deze waarheden gezamenlijk, een leerstelling die kan worden aangeduid als de mate van christelijke orthodoxie. In onderstaande tabel zijn twee varianten van christelijke gelovigheid (of orthodoxie) weergegeven, omdat de items waaruit de indexen zijn geconstrueerd niet in dezelfde jaren aan de respondenten zijn voorgelegd. De cijfers leren dat, volgens de hier gehanteerde definities, in beide varianten ongeveer 10% van de bevolking en van de

17-30-jarigen als sterk orthodox kan worden aangeduid. Bij de tweede, meest uitgebreide variant, komt in de meest recente jaren de opmars van de leerstelligheid onder het jongere deel van de bevolking naar voren. In paragraaf 4.2 zullen we daar nader op ingaan voor wat betreft de jeugd binnen de kerken.

Uitgebreider nog kan de balans worden opgemaakt aan de hand van de God in Nederland-  
editie van 2015. Daar is naar een breed scala aan geloofskennmerken en geloofswaarheden  
gevraagd. Hier beperken we ons tot de volgende zeven aspecten: voelt men zich verwant  
met het christendom, beschouwt men zichzelf als een gelovig mens, ziet men Christus als  
Gods zoon of door God gezonden, denkt men dat religieuze wonderen echt bestaan,  
gelooft men in een leven na de dood, gelooft men in een God die zich met ieder mens per-  
soonlijk bezighoudt, en ten slotte: ziet men de Bijbel als het woord van God? Vier op tien  
ondervraagden gaven aan zich (eigenlijk of beslist) als een gelovig mens te beschouwen of  
waren het er op zijn minst voor een deel mee eens dat religieuze wonderen bestaan.  
Nauwelijks minder stelden dat ze zich sterk of redelijk verwant voelden met het christen-  
dom. Ongeveer een kwart zag Christus als van goddelijke oorsprong of geloofde in een  
hiernamaals en 14% zei in een persoonlijk gerichte God te geloven of de Bijbel als Zijn  
woord te zien. Maar bij zowel de bevolking als de 17-30-jarigen blijkt vrijwel niemand  
bereid alle geloofsaspecten te omarmen: in 2015 wees 42% respectievelijk 44% ze zelfs alle  
zeven af. Wat betekent dat, hoewel geloofsinhouden vooral per stuk vaak nog wel behoor-  
lijk populair zijn, ze niet langer als een samenhangend pakket worden omarmd, een selec-  
tieve affiniteit die we eerder hebben aangeduid als de modularisering van de christelijke  
traditie (o.a. De Hart 2007, 2011, 2014). Die kwam ook in het vorige hoofdstuk al ter sprake  
voor wat betreft het kerkelijk leven en de private godsdienstige praktisering. De modulari-  
sering die we nu op drie terreinen in beeld hebben gebracht – in het kerkelijk leven, in de  
private geloofspraktijk en qua geloofsopvattingen – betekent overigens niet dat de christe-  
lijke geloofspraktijk en traditie, in de beleving van de Nederlanders, inmiddels als los zand  
aan elkaar hangt. Zij laat onverlet dat de christelijke levensvisie en de praktisering daarvan  
nog altijd een hoge mate van coherentie vertoont (zie § 4.3).

Tabel 4.1

Geloof onder Nederlanders uitgesplitst naar twee varianten van christelijke gelovigheid, hele bevolking en 17-30-jarigen, 1983-2016 (in procenten)

	1983	1985	1987	1991	1993	1996	2002	2010	2012	2014	2016
<b>christelijke gelovigheid variant 1<sup>a</sup></b>											
hele bevolking				14	13	16	12	13	13	12	10
sterk				42	40	43	39	40	38	36	34
midden				44	47	41	49	47	49	51	56
niet/zwak											
alle 17-30-jarigen											
sterk				10	9	11	10	12	12	11	7
midden				42	43	45	44	44	43	42	40
niet/zwak				48	48	44	45	44	46	47	53
<b>christelijke gelovigheid variant 2<sup>b</sup></b>											
hele bevolking											
sterk	10	10	10	9	8	10	9	10	10	10	10
midden	47	47	47	49	49	51	44	45	43	43	43
niet/zwak	43	43	43	42	43	39	47	45	47	47	47
alle 17-30-jarigen											
sterk	9	7	8	8	6	10	10	12	12	12	12
midden	44	45	42	47	50	50	49	48	47	47	47
niet/zwak	47	48	50	45	43	40	42	40	41	41	41

a Gelovigheid variant 1: gelooft zonder twijfel aan God én ziet Bijbel zonder meer als het woord van God én gelooft in een leven na de dood. Waarbij sterk orthodox: onderschrijft alle; niet/zwak orthodox: onderschrijft geen van alle.

b Gelovigheid variant 2: ziet Bijbel zonder meer als het woord van God én gelooft in een leven na de dood én gelooft in een hemel én gelooft in de hel én gelooft in de duivel. Waarbij sterk orthodox: onderschrijft alle; niet/zwak orthodox: onderschrijft geen van alle.

Bron: SCP (cv'83-'16)

## 4.2 De situatie onder kerkleden

In deze paragraaf kijken we naar verschillen tussen de (grote) kerkrichtingen en vatten daarover opnieuw eerst wat uitkomsten uit de God in Nederland-enquêtes samen. Kan ook wat het geloof betreft gesproken worden van confessionele culturen? Hoewel bij alle denominaties een teruggang valt waar te nemen, is het percentage gelovigen in een persoonlijke God onder de Nederlandse rooms-katholieken sinds 1966 steeds meer in schril contrast komen te staan met het vergelijkbare percentage onder protestanten.

### Protestanten vaker overtuigd gelovig dan katholieken

Anno 2015 geeft 17% van de katholieken aan ervan overtuigd te zijn dat er een God bestaat die zich om ieder mens persoonlijk bekommert, tegen meer dan de helft van de aangesloten bij de Protestantse Kerk in Nederland. In 1966 ging het nog om 61% (rooms-katholiek) tegen 63% (Nederlands-hervormd) en 95% (gereformeerd). Het percentage gelovigen in een hogere macht en het percentage agnosten ligt daarentegen hoger onder katholieken dan onder protestanten (in 2015 respectievelijk 46% en 30% tegen 33% en 14%). Tussen 1966 en 2006 steeg het percentage rooms-katholieken dat meent dat er zoiets als een hogere macht moet bestaan die het leven beheerst van 35% naar 55% en het percentage dat aangeeft niet te kunnen zeggen of er een God of hogere macht bestaat van 4% naar 17%. Het verschil tussen de katholieke en protestantse beleving strekt zich ook uit over de ervaringsdimensie. In alle onderzoeksjaren waarin dit is onderzocht geven de protestanten beduidend vaker aan er zeker van te zijn de aanwezigheid van een hogere macht of God ook werkelijk ooit te hebben ervaren. In 2015 gold dit voor 13% van de rooms-katholieken tegen 34% van de leden van de Protestantse Kerk in Nederland. Kortom, de verschillen tussen de katholieken en de protestanten blijken andermaal op alle punten groot: qua zelftypering als gelovig, waar het gaat om religieuze ervaringen, en wat betreft opvatting over de Bijbel en het lezen daarin, het geloof in een leven na de dood en het beeld van Christus.

Met betrekking tot de leerstelling kan aan de hand van de God in Nederland-gegevens het beeld geschetst worden voor de wat langere termijn. In de periode 1966-1996 manifesteerde zich bij alle drie de grote kerkrichtingen (rooms-katholiek, Nederlands-hervormd en gereformeerd) een sterk teruglopende orthodoxe gelovigheid, een proces dat wel is aangeduid als de interne secularisering van het kerkelijke deel van de Nederlandse bevolking. Onder de katholieken heeft die ertoe geleid dat er al halverwege de jaren negentig vrijwel geen echt orthodoxe katholieken meer waren. Ook in protestantse kringen werden orthodoxe geloofswaarheden allengs aanzienlijk minder onderschreven, maar anders dan bij de katholieken is daar nog altijd een niet geringe minderheid (van ongeveer een derde) te vinden die als orthodox gelovig kan worden gekwalificeerd.

Op basis van het onderzoek Culturele Veranderingen in Nederland kunnen we ons voor meer jaren uit het afgelopen decennium een indruk vormen van de ontwikkelingen in de mate waarin orthodox-christelijke leerstellingen worden bijgevallen (zie tabel 4.2).

Tabel 4.2

Geloof onder rooms-katholieken en Nederlands-hervormden/gereformeerden/pkN-leden, uitgesplitst naar twee varianten van christelijke gelovigheid, 1983-2016 (in procenten)

	1983	1985	1986	1987	1991	1993	1994	1996	2002	2010	2012	2014	2016
christelijke gelovigheid variant 1 <sup>a</sup>													
rooms-katholiek					17	15	19	21	16	14	14	18	17
sterk													
midden					56	55	54	56	55	53	55	51	41
niet/zwak					27	29	27	23	29	33	31	31	42
Nederlands-hervormd/ gereformeerd/pkN <sup>c</sup>					41	40	51	46	44	42	50	51	43
sterk													
midden					46	43	39	45	46	46	38	33	41
niet/zwak					13	16	10	9	10	12	12	16	16
christelijke gelovigheid variant 2 <sup>b</sup>													
rooms-katholiek					6	6	6	7	9	6	4		
sterk	9	7	10	7	6	6	6	7	9	6	4		
midden	61	66	64	65	70	68	71	71	63	64	64		
niet/zwak	30	27	26	28	25	26	23	22	28	30	32		
Nederlands-hervormd/ gereformeerd/pkN <sup>c</sup>					30	29	33	32	36	35	37		
sterk	31	35	32	36	30	29	33	32	36	35	37		
midden	56	57	57	57	58	58	59	62	54	56	53		
niet/zwak	14	8	11	7	11	13	8	7	10	9	10		

Tabel 4.2  
(Vervolg)

- 
- a Christelijke gelovigheid variant 1: gelooft zonder twijfel aan God én ziet Bijbel zonder meer als het woord van God én gelooft in een leven na de dood. Waarbij sterk orthodox: onderschrijft alle; niet/zwak orthodox: onderschrijft geen van alle.
  - b Christelijke gelovigheid variant 2: ziet Bijbel zonder meer als het woord van God én gelooft in een leven na de dood én gelooft in een hemel én gelooft in de hel én gelooft in de duivel. Waarbij sterk orthodox: onderschrijft alle; niet/zwak orthodox: onderschrijft geen van alle.
  - c T/m 2002: Nederlands-hervormden en synodaal gereformeerden; vanaf 2010: Protestantse Kerk in Nederland.

Bron: scp (cv'83-'16)



Orthodoxie is hier, net als in tabel 4.1, geoperationaliseerd volgens twee varianten (zie de noten onder de tabel). In het Nederland van de afgelopen twintig jaar wijkt het percentage rooms-katholieken dat als sterk orthodox betiteld kan worden niet of nauwelijks meer af van het betreffende percentage voor de bevolking als geheel (vgl. tabel 4.1). De protestanten nemen nog wel een afzonderlijke positie in – en dan gaat het hier nog om het *mainline* protestantisme; voor de kleine, overwegend zeer behoudende richtingen binnen het Nederlandse protestantisme zou de afstand ten opzichte van de gehele bevolking nog veel groter zijn geweest. De godsdienstige modularisering of selectieve affiniteit met geloofselementen is onder de katholieken veel verder voortgeschreden dan onder de protestanten. Op alle afzonderlijke punten overtreffen die laatste de katholieken ruimschoots in gelovigheid, en dat geldt ook voor de coherentie van hun geloof.

### Kerkjeugd onderscheidt zich in gelovigheid

Vervolgens kijken we weer naar de houding van jongeren en latere geboortejaargangen, dit keer binnen de kerken. Omwille van de vergelijkbaarheid roepen we ook het beeld voor de bevolking als geheel en de groep jongere Nederlanders als geheel nog even in de herinnering. Volgens de laatste editie van Culturele Veranderingen in Nederland (van 2016) omschreef 18% van de Nederlanders en 13% van de jongere Nederlanders zichzelf als ‘beslist wel religieus’. Hetzelfde gold voor ruim de helft van degenen die zich tot een kerk rekenden. Daarbij kon men zich als beslist wel religieus, enigszins religieus, nauwelijks religieus of beslist niet religieus typeren. In de jaren 1991-2008 werd een fijnmaziger vraagstelling gehanteerd, waarbij gevraagd werd of men zich als ‘gelovig’ zou willen typeren (lopend van 1: buitengewoon gelovig t/m 7: buitengewoon ongelovig). Zowel bij de meer specifieke als de ruime vraagstelling zijn de verschillen tussen oud en jong gering.

Tabel 4.3

Percentage dat zichzelf ziet als zeer gelovig of beslist wel religieus, voor alle kerkleden, voor 17-30-jarige kerkleden, voor de hele bevolking en voor alle 17-30-jarigen, 1991-2016

	ziet zich als zeer gelovig						ziet zich als beslist religieus		
	1991	1994	1996	1998	2004	2006+ 2008	2010	2012	2014+ 2016
alle kerkleden	32	38	34	35	37	37	49	51	52
17-30-jarige kerkleden	26	36	39	39	31	43	50	46	56
hele bevolking	16	19	17	17	17	16	19	19	17
alle 17-30-jarigen	9	14	12	14	11	13	13	12	12

Bron: SCP (CV'91-'16)

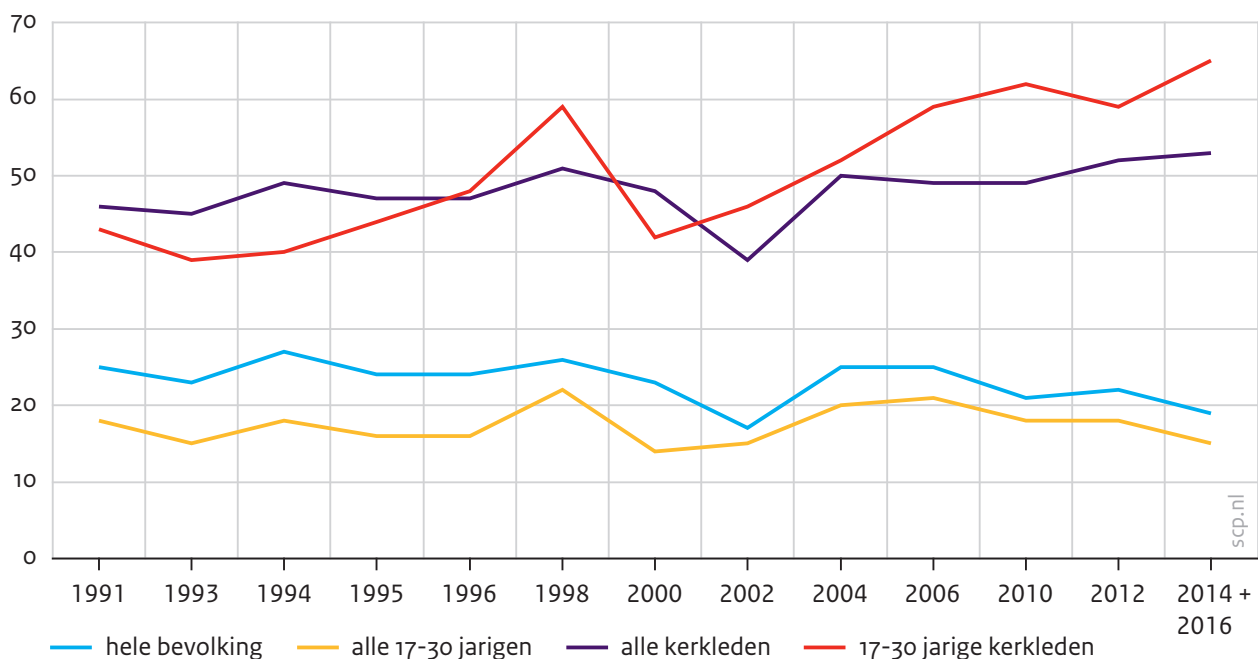
Wat houdt de gelovigheid uit de vorige tabel in en wat betekent dat voor de aantrekkingskracht van het christelijke geloof? Daarvoor kijken we nu eerst naar een aantal afzonderlijke onderdelen van de christelijke geloofstraditie. We doen dat weer voor alle kerkleden

gezamenlijk en voor de jongste kerkelijke garde (17-30 jaar) afzonderlijk. De God in Nederland-gegevens van 2015 wijzen uit dat in uiteenlopende opzichten de jongere kerkleden momenteel het meest gelovige deel van de kerken vormen. Dat geldt voor de plaats die wordt toegekend aan het geloof in het eigen leven, voor de visie op de Bijbel als Gods woord en op Christus als Gods zoon, en voor het geloof in een leven na de dood en in het bestaan van religieuze wonderen. Het geldt ook voor de overtuiging dat er een God bestaat die zich met iedere mens persoonlijk bezighoudt, en voor de zekerheid dat men ooit de aanwezigheid van God of een hogere macht werkelijk heeft ervaren. Het lijkt er bovendien op dat de kerkjeugd zich in haar sterkere gelovigheid in enigszins toenemende mate onderscheidt van de kerkleden als geheel. Zoals betoogd in hoofdstuk 3 mag aangenomen worden dat hier compositie-effecten een rol spelen. We zullen opnieuw zien dat het vooral de protestantse jeugd is, duidelijk meer dan de katholieke jeugd, die zich gelovig betoont. Haar aandeel neemt toe onder de kerkleden.

Via het onderzoek Culturele Veranderingen in Nederland kan in meer detail worden gedocumenteerd hoe het beeld de afgelopen 25 jaar is verschoven. Per stuk zijn er wel verschillen met de uitkomsten van God in Nederland, maar het algemene patroon komt overeen. Bij alle drie de geloofsovertuigingen die in de figuren 4.4 tot en met 4.6 zijn opgenomen, valt in de meest recente periode een soort schaarbeweging waar te nemen. Terwijl het beeld voor de kerkleden als geheel min of meer stabiel blijft (de Bijbel als het woord van God), dan wel een geleidelijk toename van geloof (geloof in God) of afkalving (leven na de dood) te zien geeft, gingen de jongere kerkleden op alle drie de punten het meest gelovige deel van de kerkleden vormen (de verschillen met de oudere kerkleden zijn in de drie meest recente van de onderscheiden tijdvakken steeds statistisch significant). Voor de volledigheid zijn ook de ontwikkelingen voor de hele bevolking en voor alle 17-30-jarigen nog eens opgenomen in de figuren. Daar valt onder de jongere leeftijdsgroep geen ontwikkeling in de richting van meer gelovigheid waar te nemen. Het betreft met andere woorden een binnenkerkelijke verschuiving onder een weliswaar slinkende maar meer gemotiveerde groep.

Figuur 4.4

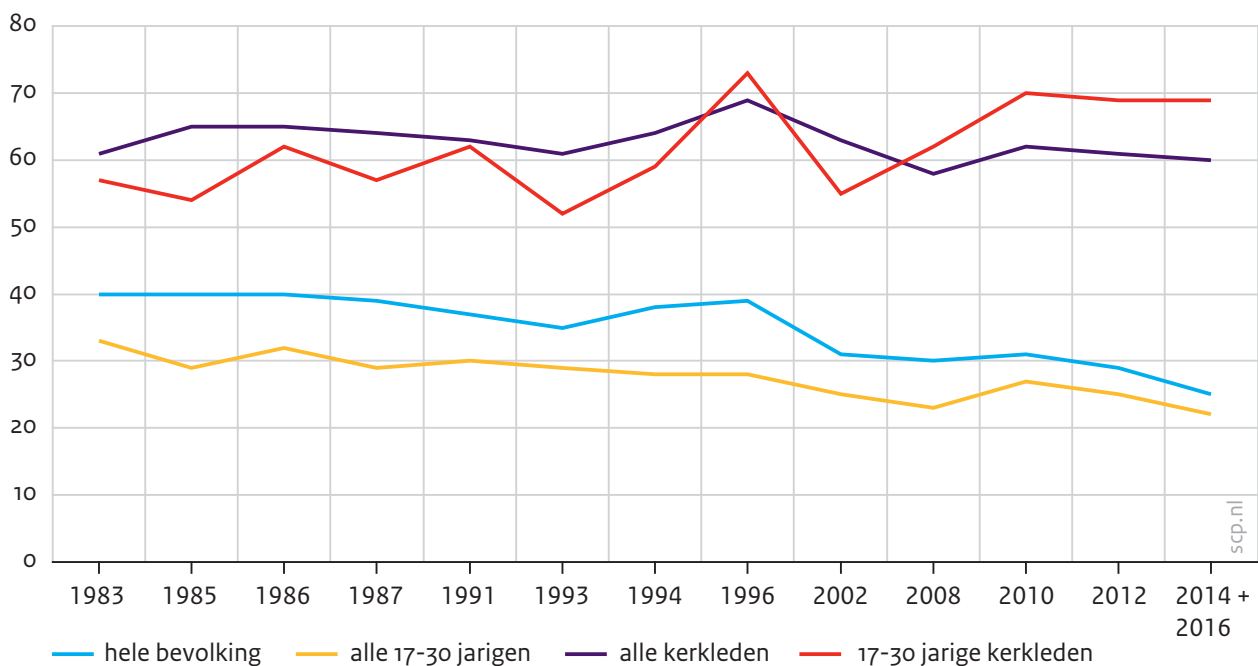
Percentage dat zonder twijfel gelooft dat God bestaat, voor de hele bevolking, voor alle 17-30-jarigen, voor alle kerkleden en voor 17-30-jarige kerkleden, 1991-2016



Bron: SCP (cv'91-'16)

Figuur 4.5

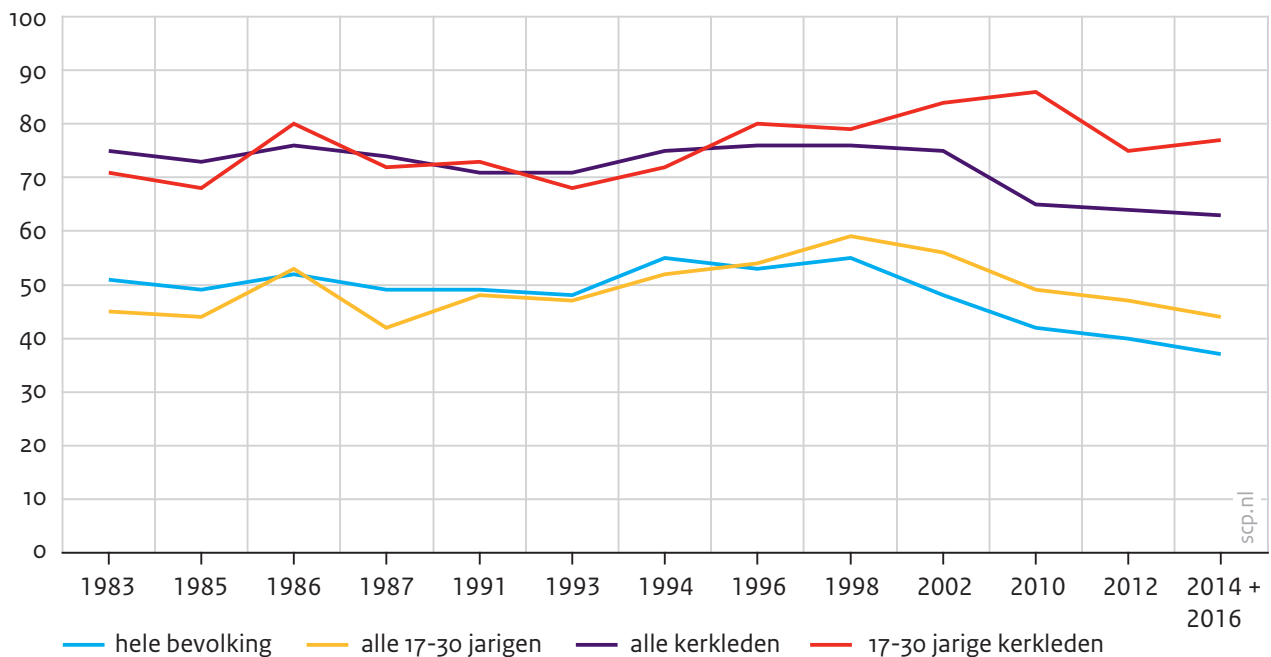
Percentage dat de Bijbel zonder meer ziet als het woord van God, voor de hele bevolking, voor alle 17-30-jarigen, voor alle kerkleden en voor 17-30-jarige kerkleden, 1983-2016



Bron: SCP (cv'83-'16)

Figuur 4.6

Percentage dat gelooft in een leven na de dood, voor de hele bevolking, voor alle 17-30-jarigen, voor alle kerkleden en voor 17-30-jarige kerkleden, 1983-2016

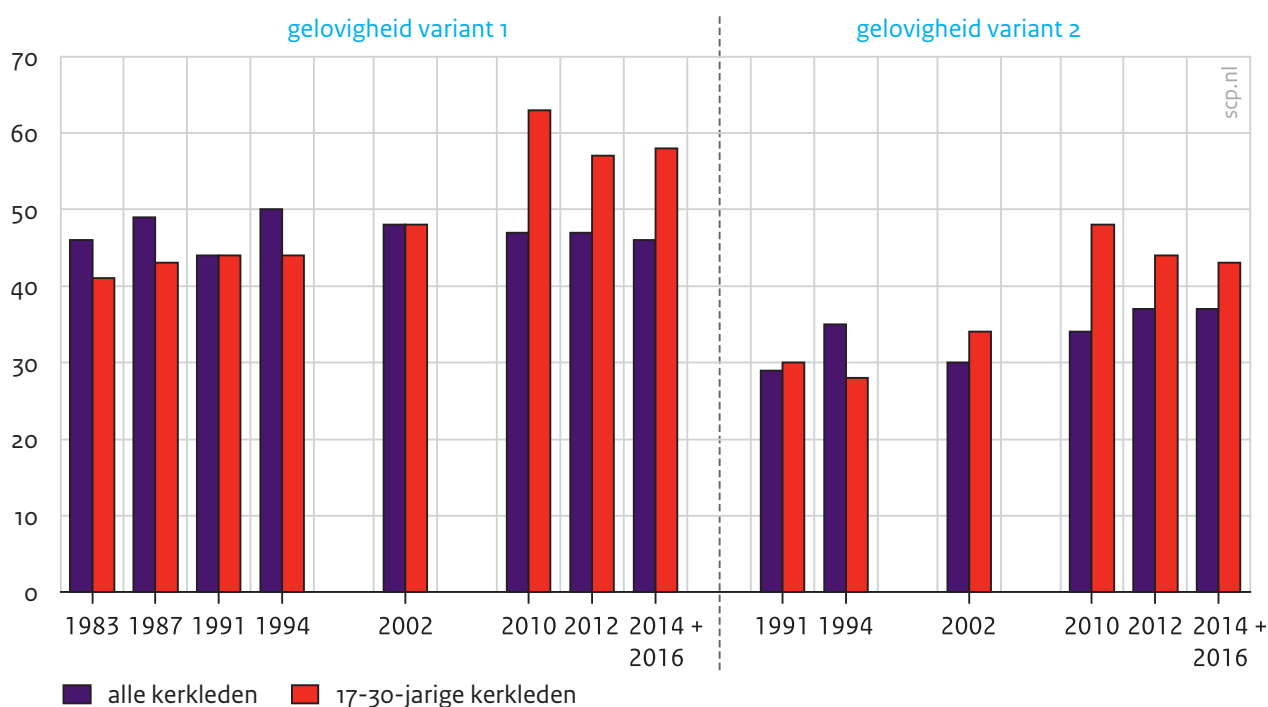


Bron: SCP (cv'83-'16)

Hetzelfde beeld komt naar voren wat betreft de onderschrijving van meerdere van deze overtuigingen tegelijk (figuur 4.7), wat aangeduid kan worden als de mate van christelijke orthodoxie. Het een en ander heeft erin geresulteerd dat onder de kerkleden de jonge garde in de loop der jaren het meest orthodoxe deel van de gelovigen is gaan vormen. Hier is dat geïllustreerd door te kijken naar twee varianten daarvan. In de eerste plaats de overtuiging dat de Bijbel het woord van God is gecombineerd met de overtuiging dat er een leven na de dood is (orthodoxie 1); in de tweede plaats deze beide overtuigingen met daaraan nog toegevoegd het zonder twijfel geloven dat God bestaat (orthodoxie 2). De resultaten staan in figuur 4.7. De figuur laat opnieuw zien dat de jongere kerkleden zich pas in de meer recente jaren zijn gaan onderscheiden in hun sterkere gelovige orthodoxie.<sup>1</sup>

Figuur 4.7

Geloof onder alle kerkleden en voor 17-30-jarige kerkleden, uitgesplitst naar twee varianten van christelijke gelovigheid<sup>a</sup>, respectievelijk voor de jaren 1983-2016 en voor de jaren 1991-2016 (in procenten)



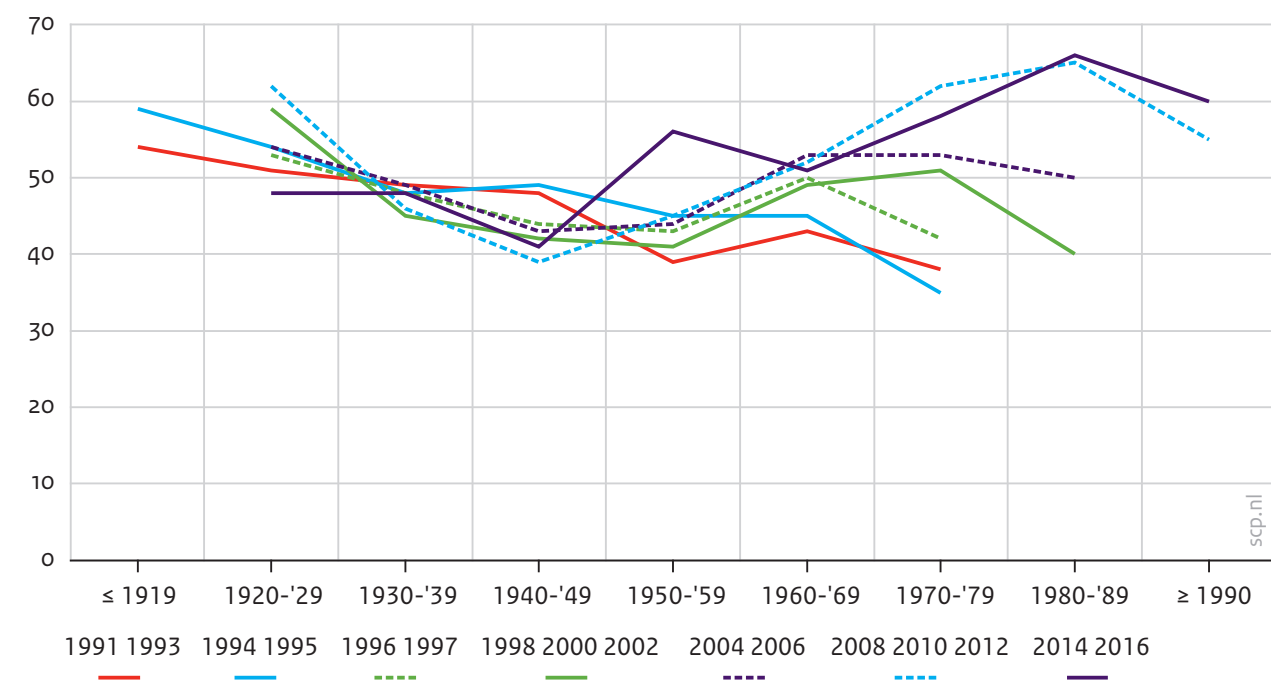
- a Christelijke gelovigheid variant 1: meent dat de Bijbel zonder meer het woord van God is én gelooft in een leven na de dood. Christelijke gelovigheid variant 2: meent dat de Bijbel zonder meer het woord van God is én gelooft in een leven na de dood én gelooft zonder twijfel dat God bestaat.

Bron: scp (cv'83-'16)

Ook dit keer lichten we het centrale element van het geloof in God er nog eens apart uit. Weer vergelijken we de leeftijdsgroepen onder de kerkleden met elkaar. Om te beginnen staat, voor alle kerkleden gezamenlijk, in figuur 4.8 voor achtereenvolgende jaren het percentage per geboortecohort dat aangeeft zonder twijfel te geloven dat God bestaat. Het al eerder geconstateerde beeld keert hier terug: een min of meer stabiel beeld bij oudere geboortecohorten maar een grotere betrokkenheid bij het geloof onder de kerkleden van latere geboortecohorten.<sup>2</sup> Voor het geloof in God geldt binnen de kerken: hoe jonger, des te vaker vast overtuigd van het bestaan van God. Zoals gezegd: we zullen zien dat zich hier vooral de invloed van de protestantse jeugd doet gelden.

Figuur 4.8

Percentage kerkleden dat zonder twijfel gelooft dat God bestaat, per geboortegaang, 1991-2016 (in procenten)



Bron: SCP (cv'91-'16)

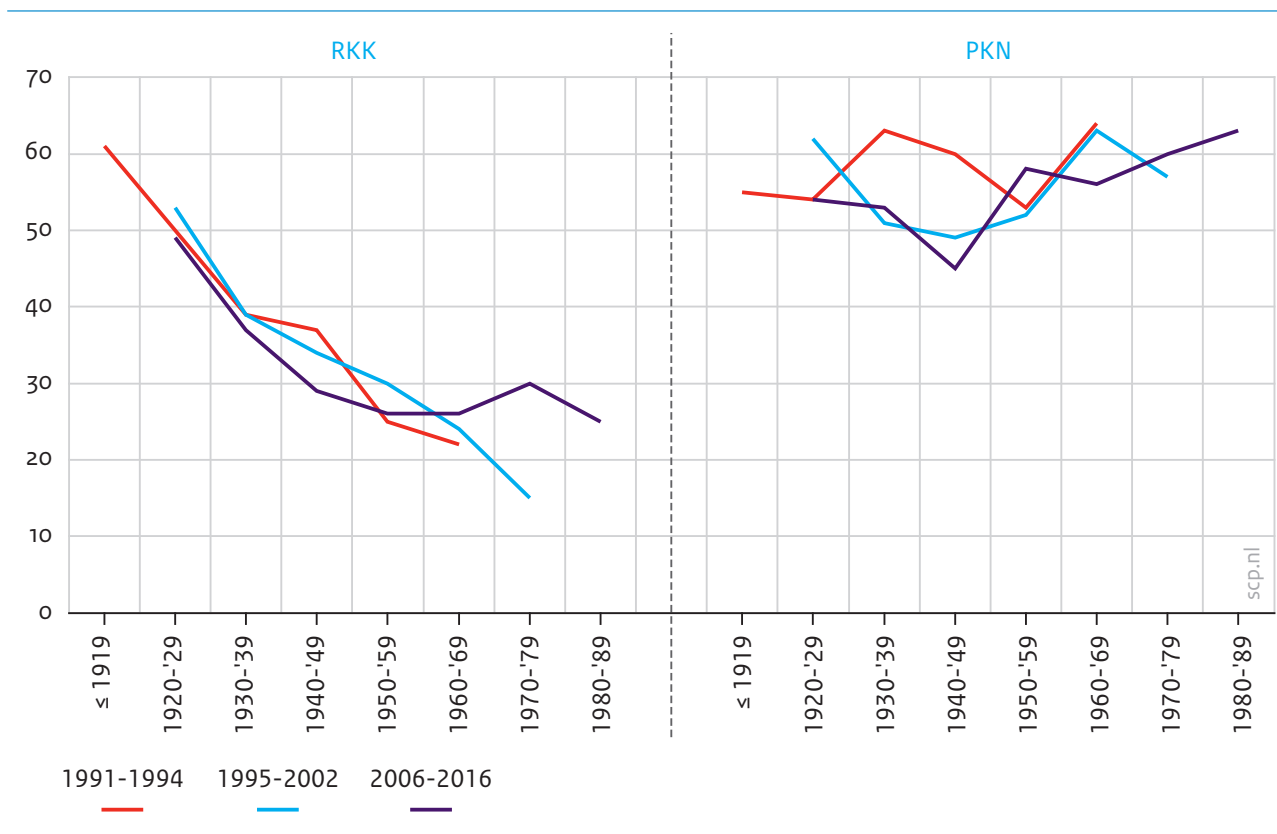
### Protestantse kerkleden even gelovig, bij katholieken dalende tendens

Tot zover het algemene patroon. Verschillen de twee grote kerkrichtingen van elkaar?

Figuur 4.9 laat zien dat dit inderdaad het geval is. Nog eens komt naar voren dat bij de protestanten van de Protestantse Kerk in Nederland onder alle cohorten een hoog niveau van gelovigheid werd gehandhaafd, terwijl zich bij de katholieken over de generaties heen een onmiskenbaar dalende tendens manifesteert. Er zijn wel aanwijzingen dat onder de jongere leden van de Rooms-Katholieke Kerk het percentage overtuigde gelovigen niet verder aan het afnemen is. Onder de protestanten vormen de jongere leden inmiddels het meest gelovige deel van de kerk. Bij de katholieken is dit zeker niet het geval.

Figuur 4.9

Percentage RKK- en PKN-leden<sup>a</sup> dat zonder twijfel gelooft dat God bestaat, naar geboortejaargang, 1991-2016



a Voor 1991-2002: leden van de Nederlandse Hervormde Kerk en synodaal gereformeerden opgeteld.

Bron: scp (cv'91-'16)

Als we ons nu weer richten op de mate van christelijke orthodoxie, geoperationaliseerd als het bijvallen van meerdere christelijke geloofswaarheden tegelijk, dan kan verwacht worden dat het beeld van jonge kerkleden als het meest gelovige deel van de kerkleden terugkeert. Tabel 4.4 leert dat dit inderdaad het geval is. Ook dit keer zien we de kerkjeugd (vooral in de strengere variant 2 en vanaf halverwege de jaren negentig) opschuiven in orthodoxe richting – naar mag worden aangenomen mede door het groeiende aandeel van de protestantse jeugd onder de kerkjeugd.

Tabel 4.4

Geloof onder alle kerkleden en onder 17-30-jarige kerkleden, uitgesplitst naar twee varianten van orthodox-christelijk geloof, 1983-2016 (in procenten)

	1983	1985	1986	1987	1991	1993	1994	1996	2002	2010	2012	2014+2016
christelijke gelovigheid variant 1 <sup>a</sup>												
alle kerkleden					29	29	35	35	30	34	37	37
sterk					51	49	47	50	49	46	44	42
midden					20	22	18	15	21	20	19	21
niet/zwak												
17-30-jarige kerkleden												
sterk					30	26	28	40	34	47	44	43
midden					50	47	53	47	51	46	45	44
niet/zwak					20	27	19	14	15	7	12	13
christelijke gelovigheid variant 2 <sup>b</sup>												
alle kerkleden	19	20	21	21	18	18	20	22	23	27	28	
sterk	58	62	57	61	64	63	64	64	58	56	54	
midden	23	18	19	18	18	19	16	14	20	18	18	
niet/zwak												
17-30-jarige kerkleden												
sterk	21	15	22	20	22	19	22	32	31	46	44	
midden	54	63	59	62	60	61	63	57	55	50	49	
niet/zwak	25	22	19	18	18	20	15	11	14	4	7	

a Gelovigheid variant 1: gelooft zonder twijfel aan God én ziet Bijbel zonder meer als het woord van God én gelooft in een leven na de dood. Waarbij sterk orthodox: onderschrijft alle; niet/zwak orthodox: onderschrijft geen van alle.

b Gelovigheid variant 2: ziet Bijbel zonder meer als het woord van God én gelooft in een leven na de dood én gelooft in een hemel én gelooft in de hel én gelooft in de duivel. Waarbij sterk orthodox: onderschrijft alle; niet/zwak orthodox: onderschrijft geen van alle.

Bron: SCP (cv'83-'16)



### Vooral protestantse kerkjeugd sterk gelovig

Met gebruikmaking van de God in Nederland-gegevens van 2015 kan ten slotte de aparte positie van de kerkelijke jeugd nog eens worden geïllustreerd. We kijken dan naar de mate waarin geloofsovertuigingen door deze jeugd, vergeleken met de kerkleden gezamenlijk, in hun totaliteit dan wel per stuk worden onderschreven (de al meermalen genoemde modularisering). Vooral aan een leven na de dood, een God die zich met ieder mens persoonlijk bezighoudt en de Bijbel als Gods woord werd in 2015 door jongere kerkleden duidelijk vaker geloof gehecht. Ook blijken zij vaker geneigd alle van de in de vragenlijst opgenomen geloofskennmerken bij te vallen. Het eerder gegeven patroon wordt bevestigd: anno 2015 onderschreef van de kerkjeugd ruim een derde elk van de (in totaal zeven) aan haar voorgelegde geloofselementen, terwijl dit bij de kerkleden als geheel voor een op de vijf ondervraagden gold.

### 4.3 Enkele veronderstellingen met betrekking tot de huidige houding tegenover geloof en kerk

In het voorgaande constateerden we op meerdere plaatsen een zekere mate van selectieve affiniteit met de kerkelijke en private praktisering van het geloof. Diezelfde modularisering zagen we bij de onderschrijving van christelijke geloofswaarheden. Dat werpt de vraag op of het nog echt om een intern consistent of samenhangend geheel van opvattingen en gedragingen gaat.

Kan iemand bijvoorbeeld een gelovig mens zijn zonder ooit naar de kerk te gaan? Dat is een algemene vraag die in een viertal jaren (tussen 1975 en 1985) in het onderzoek Culturele Veranderingen in Nederland aan de respondenten is voorgelegd. In alle jaren antwoordde nagenoeg heel Nederland de vraag bevestigend. Dat geldt ook voor degenen die waren aangesloten bij een kerkgenootschap. De gereformeerden betoonden zich nog het meest terughoudend, maar ook van hen vond de overgrote meerderheid dat kerkgang en geloof niet automatisch in elkaars verlengde liggen. In het meest recente God in Nederland-onderzoek (uit 2015) wees slechts een minderheid van de ondervraagden stellingen als dat religie op zich niet zoveel met kerkelijkheid heeft te maken en dat religie iets persoonlijks is en niet zozeer een groepsgebeuren zonder meer af. Er bestaat een opvallende communis opinio op dit punt tussen buitenkerkelijken en kerkleden (waarvan 70% het op zijn minst ten dele eens is met de stelling dat religie en kerkelijkheid niet in elkaars verlengde liggen). Het veel aangehaalde individualisme van protestanten manifesteert zich hier niet. Het zijn vooral katholieken die de losse relatie tussen religie en kerkelijkheid benadrukken, en religie beschouwen als iets persoonlijks en minder als een groepsgebeuren. De eerste constatering sluit aan bij de massaal onder de bevolking aanwezige twijfel aan het vermogen van de kerken om recht te doen aan hoe men zelf in het leven staat en om antwoord te geven op de belangrijke spirituele vragen van deze tijd (zie tabel 3.5 van hoofdstuk 3). De tweede constatering correspondeert met de op beide punten beduidend grotere scepsis onder rooms-katholieken dan onder protestanten (zie tabel 3.9 van hoofdstuk 3).

### Staat ontkerkelijking gelijk aan geloofsverval?

Het zijn onderzoeksuitkomsten als de bovenstaande die aanleiding hebben gegeven tot een levendige discussie over de vraag in hoeverre ontkerkelijking en geloofsverval in elkaars verlengde liggen. Betekent ontkerkelijking dat ook het geloof wordt ondermijnd? Daarover bestaan in de godsdienstsociologie twee gezaghebbende hypothesen, die we tot besluit van dit hoofdstuk zullen bekijken. Beide komen van de Engelse sociologe Grace Davie. Om te beginnen gaat het om wat zij aanduidt als *believing without belonging*, in de tweede plaats om wat zij *vicarious religion* heeft genoemd (zie hoofdstuk 3; Davie 1990, 1994, 2000, 2006; Berger et al. 2008). Het betreft twee concepten die school hebben gemaakt in de godsdienstsociologie, niet in de laatste plaats omdat ze door Davie (en in haar spoor door andere sociologen) zijn gebruikt om de voorspellingen van de secularisatiethese te relativeren.

De eerste redenering komt hierop neer. Het mag dan zo zijn dat de kerkelijkheid en kerkgang in veel landen onmiskenbaar teruglopen, daarmee is niet gezegd dat ook het geloof, dat religie verdwijnt. Religie blijkt zich ook buiten een kerkelijke basis, in een niet-geïstitutionaliseerde vorm, volop te manifesteren: als niet kerkelijk gebonden geloof (*believing without belonging*). Het is de aandrang of gewoonte om het geloof in geïstitutionaliseerde vorm te belijden die afneemt, niet het geloof zelf. Daarnaast kan er sprake zijn van een soort uitbestedingsproces, in de vorm van brede sympathie en steun voor de functies van de kerken bij mensen die zelf niet kerkelijk actief zijn of zelfs maar bij een kerk zijn aangesloten (*vicarious religion*). Laten we, aan de hand van de gegevens van God in Nederland, eens kijken hoe realistisch beide veronderstellingen zijn waar het gaat om ons land.

### Enig potentieel voor *believing without belonging*

We kunnen ons het best aan de hand van de al sinds 1966 gehouden God in Nederland-enquêtes een indruk vormen van de ontwikkeling van drie indicatoren van gelovigheid: het zichzelf typeren als een op zijn minst enigszins gelovig mens, bidden en het geloof in een God of hogere macht. Daarnaast kijken we naar twee indicatoren van kerkelijkheid: het aangesloten zijn bij een kerk en het (op zijn minst soms) deelnemen aan kerkgang. Zo geoperationaliseerd wijzen de gegevens uit dat er ook in Nederland inderdaad meer gelovigheid dan kerkelijkheid aanwezig is onder de bevolking, maar ook dat het tempo waarin die gelovigheid terugloopt niet of nauwelijks onderdoet voor het tempo waarin de kerkelijkheid afkalft. Dat is overigens niet alleen in ons land het geval. Voas en Crockett (2005) constateren hetzelfde voor Groot-Brittannië en Aarts et al. (2008) voor West-Europa en de Verenigde Staten.

Vervolgens kunnen we kijken naar de correlaties tussen de eerder genoemde indicatoren van gelovigheid en kerkelijkheid. Het mag dan zo zijn dat in algemene zin massaal gemeend wordt dat je een gelovig mens kunt zijn zonder ooit naar de kerk te gaan, toch komt naar voren dat de mate waarin Nederlanders zichzelf als een gelovig mens typeren duidelijk samenhangt met de vraag of ze kerklid zijn (0,60;  $p < 0,001$ ) of wel eens naar de kerk gaan (0,67;  $p < 0,001$ ). Waar het bidden betreft is het verband met kerkelijk lidmaat-

schap zwakker (0,49;  $p < 0,001$ ), maar wel onmiskenbaar aanwezig. Dat geldt ook voor het geloof in een God of hogere macht (0,43;  $p < 0,001$ ).

Kortom, over de toekomst van *believing without belonging* moeten niet te snel optimistische conclusies worden getrokken, want ze blijken zich bepaald niet los van elkaar te ontwikkelen. Toch is het nu ook weer niet zo dat ze helemaal samenvallen, in zoverre heeft Davie gelijk. Er lijkt een zeker potentieel aanwezig voor *believing without belonging*, en dat lijkt zich te concentreren bij het transcendentiegeloof en bidden. Ter illustratie: van de Nederlanders die zich als een 'beslist wel gelovig mens' typeren, is 23% niet bij een kerk aangesloten en gaat 14% nooit ter kerke (nog eens 17% doet dit 'een hoogst enkele keer'). Bij hen die aangeven te geloven in een God of hogere macht zijn deze percentages zelfs respectievelijk 49% en 34% (31%) en bij hen die zeggen wel eens te bidden 47% en 31% (31%). Dat betekent dat zowel van de Nederlanders die geloven in een God of hogere macht als van de Nederlanders die wel eens zeggen te bidden bijna de helft buitenkerkelijk is en een derde nooit een kerk bezoekt.

### Vicarious religion lijkt redelijk aanwezig

Hoe staat het met de andere veronderstelling van Davie, dat we moeten oppassen met de conclusie dat religie verdwijnt, omdat er sprake is van *vicarious religion*? Met andere woorden, dat een actieve minderheid van gelovigen de religie in stand houdt die door een veel groter aantal, zij het zelf niet actieve, sympathisanten wordt gesteund? Op basis van de God in Nederland-vragen van 2015 kan *vicarious religion*, de waardering van religie en kerk door niet-actieve gelovigen, langs een aantal dimensies worden geoperationaliseerd. Zou men het verdwijnen van religie betreuren? Kent men aan religie nog betekenis voor het eigen leven en maatschappelijke functies toe? Geldt dat ook voor de kerken? En vindt men dat hiervoor een rol voor de overheid is weggelegd?

In het God in Nederland-onderzoek van 2015 is geïnformeerd naar het belang dat men toekent aan religie in ruime zin en aan de kerken in het bijzonder. Indachtig de veronderstelling van Davie concentreren we ons op het potentieel voor deze opvattingen onder buitenkerkelijken en Nederlanders die zelden, respectievelijk nooit naar de kerk gegaan. Is er inderdaad een omvangrijke groep buitenkerkelijken en sporadische of niet-kerkgangers te vinden die zich er ontvankelijk voor betoont?

Welnu, de God in Nederland-gegevens over de maatschappelijke functies van religie en de kerken die al de revue passeerden in paragraaf 3.3 maken duidelijk dat het beeld nogal varieert. Onder de buitenkerkelijken vreest een kleine minderheid van 13-16% het verdwijnen van het geloof in God als een bedreiging van de moraal. Beduidend meer buitenkerkelijken kennen aan religie in algemene zin een belangrijke functie toe bij levensmomenten als geboorte en overlijden en het behoud van waarden en normen (40-43%), terwijl ruim een derde van hen religie van belang vindt bij herdenkingen, rampen en de opvoeding (33-38%). Ongeveer een kwart schrijft aan religie een voorbeeldrol toe of een rol bij nationale feestelijkheden en het signaleren van maatschappelijke misstanden (23-28%). Wat betreft de kerken is 44% van de buitenkerkelijken het oneens met de stelling dat het een goede zaak zou zijn als de kerken zouden verdwijnen. Een derde meent dat

in dat geval zwakke groepen vaker in de steek zouden worden gelaten, en ruim een kwart vreest dat dan minder Nederlanders zich vrijwillig voor anderen zouden inzetten. Eveneens een kwart van de buitenkerkelijken vindt dat de kerken genoeg te bieden hebben aan mensen met spirituele vragen en behoeften, al zijn er minder die vinden dat zij aansluiten bij hun eigen levensvisie of die gebruik zouden maken van een kerkelijk ritueel bij overgangsmomenten in hun leven. Men staat terughoudend tegenover overheidssteun voor kerkelijke gemeenschappen. Wel vinden drie op de tien buitenkerkelijken en Nederlanders die nooit ter kerke gaan dat de overheid moet garanderen dat in elke plaats in elk geval één kerkgebouw in stand wordt gehouden waar mensen kunnen samenkomen.

Op een aantal punten blijkt er dus nog een niet geringe gehechtheid buiten de kerken te bestaan aan allerlei functies van religie en de kerken. Daarnaast lijken inderdaad nogal wat Nederlanders die zelf niet deelnemen aan het kerkelijk leven het belang van geloof en kerk te onderschrijven. De hamvraag (die hier nog niet beantwoord kan worden) is wat hiervan op de lange duur beklijft, gezien het hoge tempo van het verval van het traditionele christelijke geloof en de kerkelijkheid, in combinatie met de in het voorgaande geconstateerde aanzienlijke samenhang tussen beide. In hoeverre handhaaft de sympathie zich wanneer voor steeds meer mensen wegvalt wat wel (in navolging van Peter Berger 1967, 1971) wordt aangeduid als de geloofwaardigheidsstructuur (*plausibility structure*) van de godsdienst, de ondersteuning vanuit instituties en een gelijkgestemde omgeving van de opvattingen die men huldigt?

We vonden weinig steun voor de eerste van Davies' hypothesen (*believing without belonging*) en gematigde steun voor de tweede (*vicarious religion*).

#### 4.4 Conclusies

De God in Nederland-enquêtes laten in de periode 1966-2015 over een brede linie een gestage afbrokkeling van het christelijke geloof zien (vgl. Bernts en Berghuijs 2016). Dat beeld zagen we in dit hoofdstuk in grote lijnen bevestigd via de gegevens van het onderzoek Culturele Veranderingen in Nederland. De algemene trend die met betrekking tot kerkelijkheid naar voren kwam in hoofdstuk 3 keerde terug ten aanzien van het geloof in God: latere geboortecohorten zijn veel minder overtuigd van zijn bestaan dan eerdere. Naast een, vooral op de lange termijn, verflauwende christelijke orthodoxie is er sprake van wat we de modularisering van de christelijke geloofstraditie hebben genoemd: sommige onderdelen worden nog onderschreven, zonder dat men bereid is ze allemaal te omarmen. Die ontwikkeling manifesteert zich met betrekking tot zowel de kerkelijke deelname als de geloofsinhoud als de private religieuze praktisering. Door heel dit hoofdstuk heen hebben we vastgesteld dat de godsdienstige terugval zich vrijwel steeds aanzienlijk sterker onder rooms-katholieken manifesteert dan onder protestanten (van de Protestantse Kerk in Nederland). Het is al vaker gesteld: iets zorgt dat rooms-katholieken langer vasthouden aan hun katholieke identiteit, ook als zij niet langer godsdienstig actief zijn (Wilkins–Laflamme 2016a; vgl. o.a. Demerath 2000).<sup>3</sup> Het is de vraag hoe lang dit nominale katholicisme stand gaat houden. Want zoals we zagen in zowel dit als het vorige hoofdstuk zijn er

juist in katholieke milieus steeds minder ouders die nog kerkelijk deelnemen en hun kinderen in het geloof grootbrengen. En er zijn aanwijzingen dat juist in relatief sterk geseculariseerde landen de invloed van de religieuze socialisatie vanuit het ouderlijk milieu op de nakomelingen groot is (Kelley en De Graaf 1997).

De algemene trend mag dan zijn dat christelijke geloofsinhouden aan populariteit inboeten, tegelijkertijd zagen we dat de (in aantallen krimpende) kerkelijke jeugd (van 17-30 jaar) wat dit betreft in een aantal opzichten uit de pas ging lopen. Zij ging zichzelf juist vaker als uitgesproken gelovig typeren, zonder enige restrictie in God geloven, in de Bijbel Zijn woord zien en het bestaan van een leven na de dood bijvallen. Er is onder de kerkjeugd ook minder sprake van modularisering, een *pick and choose*-houding tegenover de geloofsleer. Latere geboortecohorten van kerkleden blijken in al deze opzichten een grotere affiniteit met de geloofstraditie te hebben dan eerdere. Het is een ontwikkeling die naar voren komt uit beide onderzoeken die hier werden benut, God in Nederland en Culturele Veranderingen in Nederland. Dit alles heeft ervoor gezorgd dat jongeren binnen de kerken er, vergeleken met de kerkleden als geheel, inmiddels in menig opzicht uitspringen als uitzonderlijk betrokken bij het geloof. Zij rijden wat dit betreft als het ware tegen het verkeer in.

De gecombineerde ontwikkeling van een algemene erosie van kerk en geloof, met tegelijkertijd een in uiteenlopende opzichten sterkere band met godsdienst en kerk onder de overblijvende kerkleden van voornamelijk protestantse huize is ook in andere landen waargenomen (uitzondering: Scandinavië) (zie bijv. Wilkins-Laflamme 2016a, 2016b).

In hoofdstuk 2 is geconstateerd dat de ontwikkelingen er op wereldschaal anders uitzien en ondanks de in dit en het vorige hoofdstuk vastgestelde afgenomen aantrekkingskracht van de christelijke godsdienst en kerkelijkheid kan niet uitgesloten worden dat het tij ooit nog zal keren, maar de kans hierop lijkt vooralsnog gering. Zoals onder anderen Steve Bruce heeft gesteld: de gedeelde voorraad kennis van de godsdienst is klein, haar publieke reputatie niet zo best, en zij wordt voornamelijk gedragen door bevolkingsgroepen met beperkte demografische kenmerken of immigranten (Bruce 2014). In dit hoofdstuk zijn we apart ingegaan op de vraag in hoeverre er gesproken kan worden van gelovigheid buiten een kerkelijke context en van een brede sympathie voor de sociale functies van religie, ook bij mensen die zich niet tot een kerk rekenen. Voor beide vonden we aanwijzingen. Dat wil zeggen: tot op zekere hoogte, want er bestaat wel degelijk een duidelijke samenhang tussen kerkelijke betrokkenheid en affiniteit met christelijke geloofswaarheden enerzijds en kerkelijke achtergrond en de waardering van de rol die godsdienst en godsdienstige instituties spelen in de samenleving anderzijds.

Dat de gelovigheid in ongeveer hetzelfde tempo is teruggelopen als het kerklidmaatschap en de kerkgang is ook elders vastgesteld. Dat geldt ook voor het generationele karakter van het verval en het beperkte socialisatiesucces van kerkelijke vergeleken met ongodsdiensstige milieus (Voas en Crockett 2005; Crockett en Voas 2006; vgl. Bruce 2013). Tegelijkertijd constateren dezelfde auteurs dat er ook nogal wat – wat zij noemen – *fuzzy fidelity* bestaat in menig Europees land: mensen die een tussenpositie innemen tussen regelmatige kerkgang en welbewust ongeloof. Het zijn mensen die wel geloven dat er ‘iets’ bestaat, lipdienst bewijzen aan christelijke waarden, en bereid kunnen zijn tot een

zekere identificatie met een religieuze stroming. Maar het zijn geen regelmatige kerk-gangers en evenmin welbewust en expliciet niet-religieus (Voas 2009: 161). Hier kan alvast vermeld worden dat dit een van de onderwerpen zal zijn van de in hoofdstuk 1 aangekondigde vervolgstudie van het scp op dit rapport. Daarop zal uitgebreid worden ingegaan op de opvattingen van niet kerkelijk verbonden, maar wel in spirituele vragen geïnteresseerde Nederlanders.

## Noten

- 1 Nader onderzoek met aanvullende gegevens zal hiervoor een verklaring moeten bieden; op basis van de hier gerapporteerde gegevens kan er alleen over gespeculeerd worden.
- 2 Verder vallen de grote verschillen binnen sommige cohorten op, wat de vraag opwerpt of hier geen steekproefeffecten meespelen.
- 3 Er is wel over gespeculeerd of het niet te maken heeft met de historische relatie van het protestantisme met de Verlichting en haar rol als een instrument voor processen van modernisering, individualisering en institutionele differentiatie (bijv. Martin 2000).

## 5 Migrantenkerken in Nederland

Pepijn van Houwelingen

*“Gaaf dan heen en maakt alle volken tot mijn discipelen” (Mattheüs 28:19)*

Niet alleen in Nederland maar ook in andere landen spelen migrantenkerken een belangrijke rol. Er zijn naar schatting ongeveer evenveel moslims als migrantenchristenen in Nederland. De laatste groep is echter tot nu toe in onderzoek enigszins onderbelicht gebleven vandaar dat we in dit hoofdstuk – dat is gebaseerd op een literatuurstudie, interviews en veldonderzoek – apart aandacht besteden aan de betekenis van migrantenkerken voor het christendom in Nederland. We beginnen met het omschrijven en afbakenen van het begrip ‘migrantenkerken’ (§ 5.1). Vervolgens presenteren we een aantal indelingen van migrantenkerken die in de literatuur gehanteerd worden (§ 5.2). Om enig zicht te krijgen op het belang van migrantenkerken vandaag de dag voor het christendom in Nederland maken we een (onvermijdelijk grove) schatting van het aantal migrantenkerken en migrantenchristenen in Nederland (§ 5.3). Wat doen migrantenkerken? En wat betekenen ze voor migrantenchristenen? In § 5.4 beschrijven we de maatschappelijke en emotionele ondersteuning die migrantenkerken christenmigranten bieden en de gemeenschappen die daarbij worden gevormd. Migrantenchristenen in ons land verbazen zich vaak over de mate van secularisering in Nederland en voelen zich soms verplicht het christendom in Nederland te verspreiden, dit laatste wordt *reverse mission* genoemd (§ 5.5). Ten slotte beschrijven we de samenwerking tussen inheemse en migrantenkerken (§ 5.6) en de problemen waar migrantenkerken zoal tegenaan lopen (§ 5.7).

### 5.1 Wat zijn migrantenkerken?

De terminologie, definitie en afbakening van het begrip ‘migrantenkerk’ is lastig. Allereerst is het begrip ‘migrantenkerk’ zelf niet onomstreden en geven sommigen bewust de voorkeur aan begrippen zoals ‘internationale kerk’ of ‘expatkerk’. Er zijn ook nog andere varianten in zwang (geweest), zoals ‘niet-inheemse kerk’ of ‘allochtone kerk’ (zie kader 5.1). Daarnaast is de diversiteit binnen migrantenkerken dusdanig groot dat in de literatuur onderscheid wordt gemaakt naar verschillende soorten migrantenkerken, en ook deze indelingen verschillen. Ten slotte zijn de twee begrippen waaruit het woord ‘migrantenkerk’ is opgebouwd, namelijk ‘migrant’ en ‘kerk’, op zichzelf al lastig te definiëren en af te bakenen.

Na een zoektocht op basis van verschillende indelingen, afbakeningen en benamingen van het begrip ‘migrantenkerk’ komt Wartena (2006b: 24) tot de volgende definitie die wij zullen overnemen:

*Een migrantenkerk is een christelijke geloofsgemeenschap die regelmatig bij elkaar komt, voor georganiseerde vieringen, waarin bijbellezing, gebed, uitleg, muziek en rituelen een*



*plaats hebben, waarbij de niet-Nederlandse of niet-westerse, etnische of culturele achtergrond een bepalende rol speelt in de identiteitsbeleving van de gemeenschap en/of in [de] dagelijkse leefwereld van de betrokkenen. De vorm van vieringen en/of de inhoud van de geloofsbeleving worden in belangrijke mate bepaald door de etnische/culturele achtergrond waarin het christendom buiten Nederland vorm kreeg en/of de kerk heeft bijzondere doelstellingen en functies gerelateerd aan de problematiek die migranten ondervinden.*

Met andere woorden, een migrantenkerk is een christelijke geloofsgemeenschap die haar geloof belijdt in een vreemd land op een manier die in ieder geval deels overeenkomt met die van het land van herkomst. Stoffels (2006: 18) bijvoorbeeld vat de definitie van Warrena als volgt samen:

*Immigrant churches are churches in which the immigration aspect plays an important role – in the social composition of the congregation, as well as in language, culture, and religious rituals, practices and beliefs.*

In dit hoofdstuk zal waar mogelijk een onderscheid worden gemaakt tussen de volgende vier typen migrantenkerken hoewel we soms ook gebruik zullen maken van andere indelingen die in de literatuur gehanteerd worden:

- 1 historisch gevestigde kerken van internationale origine, zoals de Waalse Kerk Rotterdam;
- 2 relatief recent gestichte internationale kerken die deel uitmaken van een groter kerkverband (City Life Church, Molukse kerken in Nederland);
- 3 kleine charismatische kerken die sterk gecentreerd zijn rond één voorganger;
- 4 expatkerken.

---

### **Kader 5.1 Migrantenkerken: definities en soorten**

Het samenwerkingsverband van migrantenkerken in Nederland, SKIN (Samen Kerk in Nederland), definieert het begrip ‘migrantenkerk’ als volgt (Davelaar et al. 2012: 17): ‘Migrantenkerken zijn niet-inheemse christelijke geloofsgemeenschappen in Nederland gesticht door migrantenchristenen.’ Wanneer is een kerk een migrantenkerk, hoeveel procent van de kerkgangers moet dan minimaal een immigrant zijn? Van der Sar en Visser (2006: 8) leggen de grens op minimaal 50% (‘de meerderheid’) terwijl voor Koning (2011: 18) 20% of meer al voldoende is. En wat is een ‘migrant’? De Waalse Kerk Rotterdam bijvoorbeeld is gesticht in 1591 en daarmee de oudste migrantenkerk in ons land (SKIN-Rotterdam 2015). Veel van haar leden wonen al generaties lang in Nederland, in zoverre zijn dit dus geen migranten. Maar de diensten van deze kerk worden wel in het Frans gehouden en de achtergrond van de gemeenteleden is, naast Nederlands, overwegend Franstalig (België, Frankrijk, Congo, Kameroen). De kerk is daarmee gericht op het Franse taal- en cultuurgebied. Andere migrantenkerken hebben veel expats onder hun gemeenteleden. Ook zij zijn doorgaans geen migranten maar mensen die tijdelijk – voor een paar jaar – in Nederland wonen.

Leden van migrantenkerken zijn dus lang niet altijd migranten. Wat ze wel gemeen hebben is een gemeenschappelijke verbintenis met hun land (of landen) van herkomst. Men voelt zich naast Nederlander bijvoorbeeld ook – en misschien zelfs wel in de eerste plaats – Nigeriaan, Pool of Noor en wil juist daarom graag met kerkgangers uit hetzelfde land (of cultuurgebied, bijvoorbeeld



de Franstalige landen) van herkomst en in de moedertaal het geloof belijden. Met andere woorden, ‘migrantenkerk’ is volgens de afbakening die we hier zullen hanteren een breed begrip. Wat alle christenmigranten en migrantenkerken gemeen hebben is dat de taal en cultuur van het (oorspronkelijke) land of de landen van herkomst een bepalende invloed heeft op de geloofsbelijdenis en geloofsgemeenschap. Dit blijkt bijvoorbeeld uit het feit dat de kerkdiensten (deels) worden gevoerd in de taal van het land van herkomst.

Zoals gezegd: migrantenkerken bestaan niet uitsluitend uit migranten en hebben soms, zoals de Scots International Church Rotterdam, kerkleden uit allerlei landen, onder wie ook veel autochtone Nederlanders (Hayali 2018: 4). Vandaar dat SKIN-Rotterdam er sinds 2007 voor kiest om niet langer over ‘migrantenkerken’ maar over ‘internationale kerken’ te spreken. Deze term wordt door velen als prettiger en inclusiever ervaren en doet ook meer recht aan het feit dat leden van migrantenkerken in Rotterdam soms al decennia in Rotterdam wonen en zich primair Rotterdammer voelen. Toch zullen we in dit hoofdstuk de aanduiding ‘migrantenkerk’ gebruiken, enerzijds omdat deze term – in ieder geval in de literatuur – gangbaarder en minder vaag is, anderzijds omdat migrantenkerken meer zijn dan kerken met een internationale oriëntatie. Jehova’s Getuigen bijvoorbeeld zijn als geloofsgemeenschap zeer internationaal georiënteerd en georganiseerd, en het predicaat ‘internationale kerk’ lijkt dus bij uitstek van toepassing te zijn op deze kerk. Hetzelfde geldt voor de Rooms-Katholieke Kerk, die in zo goed als elk land ter wereld aanwezig is. Desalniettemin maken deze twee kerken geen onderdeel uit van onze onderzoekspopulatie in dit hoofdstuk omdat, en dat is hier het bepalende criterium, de leden van deze kerken geen duidelijk oriënteringspunt hebben buiten Nederland met een ander land of cultuurgebied. Het zijn geen migranten of mensen met een migratiegeschiedenis. Tegen die achtergrond is in deze publicatie gekozen voor de term ‘migrantenkerk’ zoals omschreven en gedefinieerd door Wartena en Stoffels.

---

## 5.2 Soorten migrantenkerken

Het begrip ‘migrantenkerk’ is erg divers en breed. Dat weerspiegelt zich in de uiteenlopende indelingen van migrantenkerken die in de literatuur opduiken.<sup>1</sup> SKIN-Rotterdam komt tot een driedeling in traditioneel ‘cultureel-historische’ kerken die soms al eeuwenlang in Rotterdam zijn gevestigd, ‘autochtoon-ondernemende’ kerken die onder autochtone leiding staan maar etnisch en cultureel gemengd zijn, en ‘nieuw-missionaire’ kerken, het type kerken waaraan men traditioneel als eerste denkt als het om migrantenkerken gaat (SKIN-Rotterdam 2015). SKIN-Nederland werkt graag met de volgende vierdeling, waarbij het moment van oprichting een belangrijk criterium is:<sup>2</sup>

- 1 traditionele oude migrantenkerken, bijvoorbeeld de Waalse kerk of zeemanskerken zoals de Zweedse en Noorse kerk in Nederland maar ook de Armeens-Apostolische Kerk, de oudste niet-westerse kerk in Nederland;
- 2 dekoloniatiekerken: bijvoorbeeld Perki, in 1930 opgericht door Indonesische studenten in Nederland, de Molukse kerk en na 1975 ook Surinaamse kerken;
- 3 migrantenkerken die sinds de jaren tachtig en negentig (en uiteraard ook weer recent) door vluchtelingen en asielzoekers zijn opgericht;
- 4 Oost-Europese kerken, opgericht door arbeidsmigranten afkomstig uit de Europese Unie.

Daarnaast maakt SKIN-Nederland ook een onderscheid tussen de volgende drie organisatorische structuren waarin veel migrantenkerken in ons land zijn ondergebracht:<sup>3</sup>

- 1 de katholieke kerk (met soms ook eigen migrantenparochies);
- 2 protestantse kerken (met daarbinnen allerlei verschillende groeperingen, zoals de pinksterkerken);
- 3 de orthodoxe kerken, die weer zijn onderverdeeld in enerzijds oriëntaals-orthodoxe kerken, waaronder de Koptische, Eritrese en Armeense migrantenkerken (in totaal ongeveer 40 kerken), die vallen onder een eigen patriarch, en anderzijds de oosters-orthodoxe kerken zoals de Russisch-Orthodoxe Kerk en de Grieks-Orthodoxe Kerk.

Zowel het jaar van oprichting als de structuur van de kerk – staat de kerk op zichzelf of maakt ze deel uit van een groter kerkverband? – is voor veel auteurs een belangrijk criterium op basis waarvan migrantenkerken kunnen worden ingedeeld. Daarnaast, zo bleek uit een aantal van onze interviews met vertegenwoordigers van migrantenkerken,<sup>4</sup> maken sommigen een onderscheid tussen ‘migrantenkerken’ en ‘expatkerken’. De laatste groep heeft namelijk moeite zich als ‘immigrant’ te identificeren. Enerzijds omdat men, als expat, slechts tijdelijk in Nederland woont en weet dat men doorgaans na een paar jaar Nederland weer zal verlaten. Anderzijds vanwege het behoorlijke verschil in sociaaleconomische positie tussen immigranten die om politieke of economische redenen naar Nederland zijn gekomen of gevlucht en doorgaans in een sociaaleconomisch zwakke positie zitten, en expats die naar Nederland zijn gekomen maar overwegend goed opgeleid en welgesteld zijn.

---

### Kader 5.2 Migrantenkerken: katholiek versus protestants

Veruit de meeste migrantenkerken zijn protestants. Katholieken worden geacht zich aan te sluiten bij een en dezelfde kerk: de Rooms-Katholieke Kerk Nederland. Zoals we zullen zien is een groot deel van de christenmigranten katholiek. Sinds 2004 zijn veel migrantenkerken ondergebracht in de bestaande parochiale structuur van de Rooms-Katholieke Kerk. Desalniettemin zijn er daarbinnen ‘migrantenparochies’ of missies te onderscheiden die diensten uitvoeren in hun eigen taal, bijvoorbeeld het Spaans of Pools. Een aparte ‘migrantenparochie’ is sinds 2005 alleen mogelijk als de migrantengemeenschap in kwestie groot genoeg is om een aparte parochie te vormen, zoals de Poolse parochie in Den Haag (Davelaar et al. 2012: 52). Maar ook bijvoorbeeld een Antilliaan die lid wordt van een parochie waar Papiamentó gesproken wordt, is ingebed in de overkoepelende structuur van de Rooms-Katholieke Kerk. Zijn parochie valt uiteindelijk onder het gezag van het bisdom waar ze bij hoort, en de sacramenten worden toegediend door de bisschop of een van zijn vertegenwoordigers.

Bij de protestanten is dit niet het geval. Hier staan de migrantenkerken voor het grootste deel of zelfs geheel op zichzelf en is de inbedding vaak beperkt tot het huren van een kerkruimte bij een protestantse gemeente. Volgens de Kerkzoeker van de Protestantse Kerk in Nederland zijn er 468 protestantse migrantenkerken in ons land (PKN 2018b), maar het werkelijke aantal ligt ongetwijfeld hoger omdat niet alle kerken en geloofsgemeenschappen – bijvoorbeeld orthodoxe geloofsparochies – hierin geregistreerd zullen zijn. Vooral veel pinkstergemeenten, die doorgaans klein en lokaal georganiseerd zijn, zullen snel buiten beeld blijven. In een stad als Rotterdam heeft maar liefst twee derde van alle bij SKIN-Rotterdam bekende migrantenkerken een evangelisch of

pinksterkarakter (SKIN-Rotterdam 2015: 14), terwijl slechts 7% van die kerken of geloofsgemeenschappen een katholieke denominatie heeft. Deze katholieke kerken, geloofsgemeenschappen of parochies zijn, in vergelijking met de protestantse migrantenkerken in Rotterdam, wel aanzienlijk groter: 29% van alle bij SKIN-Rotterdam bekende christenmigranten geeft aan katholiek te zijn (PKN 2018a). De katholieke migrantenparochies in ons land – waaronder bijvoorbeeld Italiaanse, Hongaarse, Japanse en Vietnamese – zijn weliswaar (erg) groot in vergelijking met de protestantse migrantenkerken, maar klein in vergelijking met Nederlandse parochies: gemiddeld 1950 gelovigen tegenover 3185 gelovigen (De Jonge en Barth 1996: 55). De grenzen tussen de verschillende denominaties zijn overigens, zeker bij christenmigranten, moeilijk te trekken. Zo bestaat het beeld dat veel (jonge) christenmigranten snel de overstap van katholiek naar pinkster maken.<sup>5</sup>

---

### 5.3 Aantallen migrantenkerken en migrantenchristenen

Er zijn helaas geen betrouwbare cijfers beschikbaar over het aantal migrantenkerken en het aantal christenmigranten in Nederland. Wellicht komt dit doordat er nog maar weinig over migrantenkerken is gepubliceerd in ons land (Euser 2006b: 62), met als gevolg dat de schattingen die er zijn enorm uiteenlopen van grofweg een half miljoen tot anderhalf miljoen christenmigranten. Deze grote verschillen ontstaan enerzijds doordat auteurs het begrip ‘christenmigrant’ niet op dezelfde wijze definiëren – sommige beperken zich bij hun schatting bijvoorbeeld tot de niet-westerse christenmigranten – en anderzijds doordat er geen betrouwbare registercijfers beschikbaar zijn. Het CBS noteert namelijk geen gegevens meer over de religieuze achtergrond van immigranten en de migrantenkerken houden zelf meestal geen ledenregisters bij (Euser 2006a: 33). Het in kaart brengen van het aantal migrantenkerken is bovendien erg lastig omdat de kerken zelf vaak een informeel en laagkerkelijk (huisgemeenten, gebedskringen) karakter hebben (Davelaar et al. 2012: 26). Bovendien verhuizen de gemeenschappen veel (Hoekema en Van Laar 2004; Davelaar et al. 2012: 29) en verblijven vermoedelijk veel christenmigranten illegaal in Nederland. De Vries (2006: 96) schat het percentage illegalen voor de Afrikaanse geloofsgemeenschappen in Amsterdam-Zuidoost zelfs op 40 tot 50%.

Bij gebrek aan registercijfers – waarover we overigens ook niet altijd beschikken in het geval van de autochtone kerken – kunnen aantallen doorgaans redelijk betrouwbaar geschat worden op basis van individuele enquêtegegevens. Helaas zijn veel christenmigranten ook moeilijk via normale enquêtes te bereiken, bijvoorbeeld omdat ze de Nederlandse taal onvoldoende machtig zijn. De bestaande landelijke schattingen zijn daarom overwegend gebaseerd op extrapolaties van lokale studies of op migratiecijfers. Daarbij wordt dan aangenomen dat een bepaald, voor elke migratiegroep afhankelijk van het land van herkomst uiteraard verschillend, percentage van de migranten christelijk is. Beide schattingsmethoden zijn uiteraard erg ruw: één casestudie is lastig te veralgemeniseren naar heel Nederland en immigratie is vaak selectief. Zo bevinden zich onder het aantal Irakezen dat naar ons land is gevlucht om begrijpelijke redenen relatief veel christenen. Kortom, de cijfers die in deze paragraaf genoemd worden zijn slechts grove schattingen van het aantal christenmigranten in ons land en bovendien vaak ook verouderd. Omdat recente en precieze cijfers ontbreken, zullen we het hiermee moeten doen.

Euser (2006a: 34) noemt schattingen in de literatuur van het aantal christenmigranten in Nederland. Het Kaski hanteert een ondergrens van 573.000 en een bovengrens van 750.000 voor het aantal niet-westerse christenmigranten. Ferrier (2002) spreekt van 800.000 christenmigranten (westers en niet-westers<sup>6</sup>) en Frans Wijsen (Euser 2006a: 34) van 640.000, namelijk 40% van de 1,6 miljoen niet-westerse migranten die Nederland in 2003 telt. Stoffels (2006: 15) schat het aantal niet-westerse christenmigranten wat lager in op 516.500 maar voegt daar wel een veel hoger aantal christenmigranten uit westerse landen (Duitsland, België, Polen enz.) aan toe, namelijk 798.000, en komt zo op een totaal van ongeveer 1,3 miljoen christenmigranten in ons land. SKIN ten slotte schat dat er zo'n 650.000 legale en 100.000 tot 200.000 illegale christenmigranten in Nederland verblijven (Van der Sar en Visser 2006: 6). Deze schattingen zijn inmiddels allemaal minstens tien jaar oud. Aangezien ook het afgelopen decennium veel migranten naar Nederland zijn gekomen mag verwacht worden dat het werkelijke aantal inmiddels iets boven deze schattingen ligt. We zullen daarom het gemiddelde van de genoemde schattingen iets ophogen en aannemen dat er inmiddels ruwweg 1 miljoen christenmigranten (westers en niet-westers) in ons land wonen.

Hoe zit het met het aantal migrantenkerken in ons land? Het zal duidelijk zijn dat we ook hierover slechts grove schattingen kunnen geven. Euser (2006a: 35) neemt het aantal van 930 migrantenkerken dat Van den Broek in 2004 heeft geschat over. Dit getal vormt een ondergrens, het werkelijke aantal ligt vermoedelijk (veel) hoger. De Raad van Kerken vermoedt dat er ongeveer 1200 migrantenkerken in ons land zijn (Raad van Kerken in Nederland 2012). Overigens zijn in dit aantal, anders dan in de 930 van Van den Broek, de katholieke parochies die zich richten op een taalgroep of etnische groep (bijvoorbeeld Polen of Spanjaarden) niet opgenomen, aangezien die geacht worden deel uit te maken van de Rooms-Katholieke Kerk. Stoffels (Jansen en Stoffels 2006: 4) schat het aantal migrantenkerken in ons land op 1100.<sup>7</sup>

Het aantal leden per migrantenkerk in Rotterdam varieert sterk van enkele tientallen tot meer dan duizend personen (SKIN-Rotterdam 2015: 12). Met een totaal geschat ledental van 22.000 leden en 175 migrantenkerken is de gemiddelde omvang van een migrantenkerk in Rotterdam ongeveer 125 personen. Dit komt goed overeen met de constatering van Daveelaar et al. (2012: 26) dat de grootte van migrantenkerken varieert van enkele tientallen tot enkele honderden leden. Voor Den Haag bijvoorbeeld stellen zij (2012: 40) dat de 74 geregistreerde kerken een paar honderd leden hebben, met uitschieters zoals de Koptische Kerk (circa 1000 leden) en de Rooms-Katholieke Church of Our Saviour (circa 3000 kerkbezoekers).<sup>8</sup> Bij een geschat totaalaantal christenmigranten van ongeveer 1 miljoen en een kerkgemeenschap die gemiddeld een paar honderd leden groot is mag men vermoeden dat het totaalaantal migrantenkerken of geloofsgemeenschappen in ons land eerder een paar duizend dan slechts duizend zal zijn.<sup>9</sup>

Deze aantallen moeten wel in perspectief geplaatst worden. In vergelijking met veel autochtone christenen zijn migrantenchristenen namelijk intensief met hun geloof bezig en gaan ze vaak naar de kerk. Godsdienstsocioloog Philip Jenkins bijvoorbeeld hanteert de stelling dat het traditionele christendom in het Westen dan wel op zijn retour mag zijn,

maar dat het christendom wereldwijd, dankzij Latijns-Amerika, Afrika en Azië – de landen waar veel christenmigranten vandaan komen – juist een opleving laat zien (zie ook hoofdstuk 1). In 1900, aldus Jenkins (2011: 2), was twee derde van alle christenen in de wereld gevestigd in Europa, in 2025 zal dit naar schatting ruim onder de 20% liggen. Jenkins merkt hierover enigszins provocerend op (2011: 3):

*Soon the phrase ‘a white Christian’ may sound like a curious oxymoron, as mildly surprising as a ‘Swedish Buddhist’. Such people can exist but a slight eccentricity is implied.*

Op bezoek in Amsterdam viel het Jenkins op dat er maar weinig religieuze activiteit te zien was op zondagmorgen in het centrum van de stad. Maar het beeld bij de migranten in de buitenwijken was heel anders en liet een groot aantal kerkgangers zien (Stoffels 2006: 21). Ook Wartena (2006a: 70) constateert dat er op een zondag in Amsterdam misschien 2500 van de 10.000 leden van de PKN naar de kerk gaan, terwijl er op hetzelfde moment naar schatting zo'n 30.000 migranten in de stad een dienst bijwonen. Ongeveer eenzelfde verhouding – voor elke PKN-kerkganger tien christenmigranten die een dienst bijwonen – werd aangetroffen in Rotterdam (in de wijken Charlois en Feijenoord).<sup>10</sup> De Jonge en Barth (1996: 54) tellen in Amsterdam-Zuidoost ongeveer 50 kerkgenootschappen van christenmigranten met samen zo'n 20.000 leden, te vinden in 25 kerkgebouwen. Met andere woorden, de christenmigranten in ons land beoefenen en beleven hun geloof veel intensiever in vergelijking met autochtone christenen. Maar ook de aantallen christenmigranten als percentage van alle christenen zijn inmiddels aanzienlijk. Zo schat SKIN-Rotterdam dat ongeveer een op de zes inwoners en daarmee bijna de helft (!) van het totaal aantal christenen in Rotterdam (passief) christenmigrant is.<sup>11</sup> Ook zijn er naar schatting meer christenmigranten in Rotterdam (100.000) dan moslims (90.000) (SKIN-Rotterdam 2014). Het bisdom Rotterdam schat overigens dat 20% van de katholieken in het bisdom inmiddels een migrantenachtergrond heeft. Vermoedelijk ligt dit percentage in de stad Rotterdam wat hoger, omdat de buitengebieden en randgemeenten in het bisdom waarschijnlijk minder parochianen met een migratieachtergrond hebben dan de stad Rotterdam. Als naar schatting ongeveer de helft van alle christenen in Rotterdam inmiddels een migratieachtergrond heeft, dan zou dit betekenen dat het percentage christenen met een migratieachtergrond onder protestanten hoger is dan onder katholieken.

#### 5.4 Wat doen migrantenkerken?

Net zoals autochtone Nederlandse kerken is het fundament van migrantenkerken het geloof en de geloofsbeoefening. Daartoe worden er onder andere (wekelijks) diensten georganiseerd, preken gegeven, bijbelklassen gehouden en sacramenten toegediend. Maar de activiteiten van veel migrantenkerken, net als bij de meeste autochtone kerken, beperken zich hiertoe doorgaans niet. Op allerlei terreinen ondersteunen de leden van migrantenkerken elkaar, van hulp bij het vinden van een woonruimte of het verkrijgen van een verblijfsvergunning tot het geven van onderwijs zoals computerlessen of een sollicita-

tietraining (Van der Sar en Visser 2006: 20; Davelaar et al. 2012: 61). Davelaar et al. (2012: 8) verwoorden dit als volgt:

*De kerken zijn actief op verschillende gebieden zoals armoedebestrijding, integratie, participatie en onderwijs. Ze bieden daarbij tevens activiteiten aan die specifiek zijn gericht op mannen, vrouwen of kinderen/jongeren. De hulpverlening is informeel, en heeft als kenmerk dat ze 'holistisch' is – ofwel niet gespecialiseerd of gefragmenteerd. In de hulpverlening speelt vertrouwen in de persoon van de voorganger een belangrijke rol. Persoonlijke netwerken (hulpvrager en hulpbieder kennen elkaar) bepalen sterk of, en naar wie, er wordt doorverwezen. De kerken zorgen in de eerste plaats voor een 'thuisbasis', maar werken vanuit die basis ook meer en meer aan het bieden van een 'springplank' naar succesvolle participatie in de maatschappij.*

Deze maatschappelijk ondersteunende activiteiten van migrantenkerken nemen vaak een aanzienlijk deel van de totale tijdsbesteding in beslag. Een van de migrantenkerken stelt zelfs dat het werk dat ze doen voor 90% maatschappelijk werk is en dat slechts 10% spiritueel van karakter is (Davelaar et al. 2012: 55). In deze paragraaf zullen we kort nader ingaan op de verschillende vormen van ondersteuning die migrantenkerken hun leden kunnen bieden.

#### 5.4.1 Maatschappelijke ondersteuning

Een erg belangrijke functie van migrantenkerken is het bieden van sociale ondersteuning aan hun leden. Migrantkerken zijn voor hun leden vaak een veilige haven in een vreemde wereld (Ferrier 1996: 75; Stoffels 2006: 21). Geloofsuitoefening blijkt bij uitstek een zaak die het best gedijt in een vertrouwde omgeving waarbij vooral het delen van eenzelfde taal en wijze van geloofsbeleving – meer nog dan etniciteit – van groot belang is (Davelaar et al. 2012: 42). Zoals een van onze respondenten zei: 'Je kan eigenlijk alleen in je moederstaal bidden'.<sup>12</sup> Migrantkerken vervullen vaak een soort opvangfunctie. Migrantkerken hebben in Nederland doorgaans minder familie dan in het buitenland en spreken de taal vaak nog niet of nauwelijks. Tijdens de kerkdienst is dat anders, men komt in aanraking met mensen met een vergelijkbare culturele achtergrond die wel dezelfde taal spreken en in dezelfde situatie zitten. Dat maakt het makkelijk om tips uit te wisselen. Hoe kom ik aan een verblijfsvergunning? Waar kan ik een woning zoeken? Migrantkerken gaan bijvoorbeeld ook langs bij gezinnen en op bezoek als leden in het ziekenhuis liggen. In Den Haag geeft 60% van de migrantkerken aan dat de voorganger of een andere medewerker van de kerk dag en nacht telefonisch bereikbaar is voor ondersteuning. Hetzelfde percentage kerken verwijst wekelijks of maandelijks mensen door naar de sociale dienst (Davelaar et al. 2012: 60), waarbij kerkleiders vaak als een tussenpersoon bemiddelen tussen instanties en migrantchristenen (Van der Sar en Visser 2006: 19). Op deze wijze spelen migrantkerken dus een belangrijke rol bij de integratie van hun leden in onze samenleving (Engbersen en Lupi 2015: 63).



Van der Sar en Visser (2006: 20) geven een opsomming van activiteiten op het gebied van maatschappelijke hulpverlening van migrantenkerken in Den Haag. Zij noemen daarbij, onder andere, de volgende voorbeelden:

- schuldhulpverlening bieden;
- taallessen organiseren;
- computerlessen organiseren;
- sollicitatiecursus aanbieden;
- asielzoekers opvangen;
- kleding inzamelen en distribueren;
- voetbalwedstrijden organiseren tussen verschillende kerken;
- maaltijden verzorgen voor daklozen;
- ‘Adopt a Block’: praktische hulp in de buurt bieden;
- bemiddelen tussen illegaal in Nederland verblijvende mensen en allerlei instanties, bijvoorbeeld de huisarts;
- hulp in de huishouding na een bevalling organiseren.

Met andere woorden, bijna elke vorm van welzijnswerk wordt wel op een of andere manier door migrantenkerken in Den Haag verzorgd. Van der Sar en Visser schatten dat de door hen onderzochte migrantenkerken in Den Haag in totaal ongeveer 44.000 uur aan maatschappelijk werk leveren. Ook Davelaar et al. (2012: 61) onderscheiden een grote keur aan maatschappelijke ondersteuningsvormen die migrantenkerken in Den Haag hun leden bieden, waaronder armoedebestrijding, hulp bij het aanvragen van een verblijfsvergunning, en onderwijs of training. Verschillende kerken hebben een samenwerkingsverband met de voedselbank. Deze en andere vormen van armoedebestrijding zijn hard nodig omdat relatief veel leden van migrantenkerken arm zijn: de schattingen variëren van 30% tot zelfs 50% (Davelaar et al. 2012: 62). De armoedebestrijding beperkt zich overigens niet tot Nederland. Migrantkerken onderhouden immers relaties met het land van herkomst en zijn daar soms ook betrokken bij (kleinschalige) ontwikkelingsprojecten of dragen bij aan vredesprocessen (Davelaar et al. 2012: 25). Dakloosheid is ook een groot probleem, onder andere omdat leden, vooral bij veel Afrikaanse migrantkerken, lang niet altijd over een verblijfsvergunning beschikken.<sup>13</sup> De kerken helpen via hun eigen netwerk illegalen aan een slaapplek, waarbij ook de kerk zelf als onderkomen kan dienen. Ook zoeken de kerken soms naar werk voor illegalen (Van der Meulen 2006: 52).

Migrantkerken bieden hun leden verder een groot aantal ‘sociale’ activiteiten aan, zoals cursussen koken of een bingoavond.<sup>14</sup> Ten slotte verrichten ze ook activiteiten speciaal voor de jeugd, zoals jeugdavonden of een kampeerweekend, verzorgen ze diverse vormen van onderwijs (bijvoorbeeld sollicitatietrainingen of Nederlandse taallessen), begeleiden ze ex-gedetineerden bij hun re-integratie, geven ze opvoedingscursussen voor alleenstaande moeders en behartigen ze de belangen van hun leden bij officiële instanties.

Kortom, migrantkerken bieden hun leden doorgaans veel vormen van maatschappelijke ondersteuning. Een van onze gesprekspartners vergeleek migrantkerken in dit verband met een baarmoeder die migranten op allerlei manieren helpt zich te ontwikkelen en te

groeien en zo een bestaan op te bouwen, door het bieden van zorg, scholing en een netwerk voor het vinden van werk.<sup>15</sup> De kerken kunnen dit goed doen omdat ze, vaak in tegenstelling tot overheidsorganisaties, het vertrouwen genieten van hun leden (Davelaar et al. 2012: 66). Dit is natuurlijk zeker het geval voor illegalen, voor wie contact met de overheid tot problemen zou kunnen leiden. Uiteindelijk levert het ook de Nederlandse overheid wat op. De diensten die migrantenkerken leveren hoeven officiële instanties immers niet meer te verrichten. Van der Sar en Visser (2006: 4) schatten bijvoorbeeld, op basis van een aantal aannames, dat de gemeente Den Haag dankzij de maatschappelijke ondersteuning die migrantenkerken bieden, jaarlijks minimaal 17,5 miljoen euro bespaart. Omgerekend voor Nederland zou dat betekenen dat migrantenkerken de Nederlandse overheid jaarlijks zo'n 100 miljoen euro aan werk uit handen nemen. Tegelijkertijd kan men zich natuurlijk ook afvragen of de integratie van migranten in de Nederlandse samenleving wellicht niet wordt belemmerd door migrantenkerken waarvan de leden hun eigen taal kunnen blijven spreken, hoewel een promotieonderzoek door Van der Meer (2010) juist heeft uitgewezen dat Afrikaanse migranten die lid zijn van een migrantenkerk doorgaans beter geïntegreerd zijn dan diegenen die lid zijn van een Nederlandse kerk. Daarnaast zouden migrantenkerken, als 'heimwekerken' die georiënteerd zijn op het land van herkomst, het wellicht voor hun leden lastiger kunnen maken zich (emotioneel) te verbinden met het land waar ze nu wonen. Maar deze emotionele ondersteuning biedt ook veel voordelen.

#### 5.4.2 Emotionele ondersteuning en gemeenschapsvorming

Naast allerlei vormen van praktische maatschappelijke ondersteuning is vooral ook de emotionele ondersteuning die een migrantenkerk haar leden kan bieden erg belangrijk. Christenmigranten zitten immers doorgaans ver van huis en haard in een vreemd land waarvan ze de taal deels of (nog) helemaal niet spreken. Ze zijn vaak (nog) eenzaam en onzeker, voelen zich vervreemd en staan onder psychische druk. De (psycho)sociale ondersteuning en zorg die een migrantenkerk dan kan bieden is van groot belang. De kerk is een plek waar men rust kan vinden en zich kan ontspannen, en zichzelf kan zijn met anderen met wie men een taal en cultuur deelt.<sup>16</sup>

Van der Sar en Visser (2006: 19) onderscheiden de volgende vormen van psychosociale steun en zorg die door migrantenkerken wordt geboden:

- stervenden begeleiden;
- rouwverwerking ondersteunen;
- relatietherapie bieden;
- misbruikslachtoffers begeleiden;
- leden op regelmatige basis bezoeken;
- gedetineerden bezoeken;
- telefonische 24-uurs hulplijn verzorgen;
- kerstdiner voor alle buurtbewoners organiseren.



Voor veel leden, aldus de directeur van SKIN-Rotterdam, Madelon Grant, in een interview (Bruins, 2015) voelt de kerkelijke gemeenschap als familie bij de afwezigheid van biologische verwanten.

*In deze nieuwe familie speelt het voorgangerechtpaar vaak daadwerkelijk een vader- en moederrol. Deze vorm van gemeenschap is slechts mogelijk bij een relatief klein aantal gemeenteleden. [...] Dat is cruciaal als je als migrant uit een ander land komt, in een vreemde omgeving leeft en kampt met heimwee en eenzaamheid.*

Bij expatkerken speelt eenzaamheid en heimwee waarschijnlijk een minder grote rol. Men verblijft immers vaak tijdelijk in ons land en dan ook nog met familie en collega's. Maar ook bij expats – die sociaaleconomisch vaak sterk in hun schoenen staan – vervult de migrantenkerk een belangrijke emotionele behoefte. Voor hen biedt de kerk een mogelijkheid eens per week of vaker in een cultureel vertrouwde omgeving in de eigen taal met landgenoten te praten. Voor de kerkleden van de Deutsche Evangelische Kirche in Den Haag bijvoorbeeld is het samenzijn met andere Duitsers en het kunnen spreken en vieren van diensten in de Duitse taal een belangrijke reden om lid te zijn van de kerk. Men komt daarvoor zelfs uit Hoofddorp en Rotterdam. De spirituele interesse is over het algemeen wat minder, net zoals de lokale binding, omdat men immers erg verspreid door heel Nederland woont en elkaar in het dagelijks leven niet of nauwelijks tegenkomt. Daar staat echter de 'kerkkoffie' na de dienst – het 'derde sacrament', aldus de pastoor<sup>17</sup> – tegenover. Vooral voor een expatkerk is de koffietijd na de dienst bijzonder belangrijk. Voor migrantenkerken die al wat langer in Nederland gevestigd zijn wordt deze sociale functie doorgaans ook belangrijker. De Hongaren die lid zijn van de Hongaarse Gereformeerde Kerk in Nederland kunnen (inmiddels) hun weg in Nederland prima vinden, maar ze vinden het erg fijn om samen met andere Hongaren te zijn en met hen hun geloof te belijden, immers, zo luidt een Hongaars gezegde: 'Je vloekt, bidt en rekt in je eigen taal'. De voorganger van deze kerk vermoedt dat veel leden niet (meer) gelovig zijn maar toch lid blijven omdat dit 'sociale aspect' voor hen erg belangrijk is.<sup>18</sup> Voor een andere (expat)kerk in Den Haag, de American Protestant Church, is het bieden van liefde en zorg aan (eenzame) ouderen en kerkleden een belangrijke taak.<sup>19</sup>

Met andere woorden, veel christenmigranten doen meer dan alleen samen het geloof belijden: ze vertonen als groep ook de kenmerken van een (hechte) sociale gemeenschap. Het vormen van een nieuwe gemeenschap in een vreemd land en het daarin verschaffen van een zinvolle plaats, ondanks een niet zelden gemarginaliseerde (sociaaleconomische) positie, het behouden en doorgeven van het eigen geloof en de eigen taal en cultuur (Stoffels 2006: 21) en, inderdaad, soms ook het beschermen van de eigen leden tegen westerse invloeden en gevaren (individualisme, hedonisme, drugs, vrije seksuele moraal): het zijn allemaal doelstellingen die veel migrantenkerken typeren (Wartena 2006b: 21). Migrantengerken in Nederland verschaffen hun leden niet alleen onderdak en middelen (*refuge* en *resources*) (Jansen en Stoffels 2006: 6), maar ook datgene wat Hirschman (2004: 1211) aanduidt als *respectability*. Dat wil zeggen: bronnen van trots waarmee men voor zichzelf een zinvolle plek in een (deels) vreemde samenleving kan veroveren. De kerk is voor veel

migrantenchristenen ‘een thuishaven waar men krachten, ervaring en vaardigheden opdoet waarmee men de samenleving in kan varen’. Het behoren tot een gemeenschap en het belijden van een eigen religie geeft christenmigranten zelfrespect en eigenwaarde (Euser 2006b: 49 en 60).

## 5.5 Secularisering en reverse mission

In de literatuur wordt opgemerkt dat christenmigranten in Nederland vaak schrokken toen het tot hen doordrong in welke mate Nederland is uitgegroeid tot een seculiere samenleving. Zelf komen ze dikwijls uit landen waar het christendom, ook in het openbare leven, een belangrijke rol speelt. Bovendien zijn de blanken die ze in hun thuisland ontmoeten vaak zendelingen, waardoor de indruk kon ontstaan dat alle blanken zijn zoals zendelingen. Dit contrast is voor christenmigranten extra schrijnend omdat ze vaak uit landen komen waar het christendom vanuit Europa naartoe is gebracht (Pluim en Kuyk 2002: 46). Geconcludeerd wordt dan soms dat een herleving van het christelijk geloof in ons land noodzakelijk is (Wartena 2006b: 21). Voor sommige migrantenkerken is Nederland zelfs een missiegebied geworden (Koning 2011: 103):

*More than half of the leaders of the churches and ministries considered Dutch unbelievers to be their second mission target. In various ways, they depicted the Dutch as secularised people who had lost Christian beliefs, morals, and practices. They often stressed that the Dutch used to be Christian but had now given up their faith.*

Dit verschijnsel, waarbij niet langer Europa naar het Zuiden gaat om het evangelie te verspreiden maar christenen uit zuidelijke landen naar ons komen om hier het evangelie levend te houden, wordt wel *reverse mission* genoemd (Davelaar et al. 2012: 26). Barth (1996: 60) verwoordt dit pregnant als volgt:

*In het verleden brachten de Europeanen het evangelie naar Afrika, maar nu zijn de tijden veranderd. Afrika gaat nu naar Europa, als een teken van dankbaarheid. De mensen die ons zegenden met het evangelie, hebben het nu verloren. Wij zullen het hen teruggeven.*

Migrantenchristenen zijn vaak niet alleen regelrecht geschokt door de graad van secularisatie in Nederland maar ook de wijze waarop Nederlandse kerken hiermee omgaan (Koning 2006: 106).<sup>20</sup>

In Den Haag besteden migrantenkerken 18.000 duizend uur per jaar aan het bekeren van niet-gelovigen (Koning 2006: 103). Doel van sommige migrantenkerken is ook daadwerkelijk het evangeliseren. Zichzelf zien zij niet zozeer als ‘migrantkerken’ maar als ‘New Mission Churches’ (Koning 2006: 103). Een goed voorbeeld hiervan zijn de Afrikaanse migrantenkerken in Europa, die zich hebben verenigd onder de veelzeggende naam ‘Gift from Africa to Europe’ (GATE). Het doel van deze organisatie is ‘to lead Europe away from being a “spiritual desert”’ (Koning 2006: 104).

Dit bekeren van autochtone Nederlanders die hun geloof hebben verloren is echter lang niet altijd makkelijk voor migrantenkerken, omdat ze daarbij niet zelden stuiten op agres-

sie en vijandigheid (Koning 2011: 109). De wijze waarop migrantenkerken het christelijk geloof invullen en beleven lijkt, in het algemeen, ook te verschillen van dat van autochtone Nederlandse kerken. De duivel neemt bijvoorbeeld een prominentere plaats in het christelijk geloof en de preken van (Afrikaanse) migrantenkerkenvoorgangers in (Pluim en Kuyk 2002: 46),<sup>21</sup> net als gebedsgenezing en duivelsuitdrijving. Ook de geloofsbeleving is, zeker bij de Afrikaanse migrantenkerken, anders van karakter: de nadruk ligt meer op het gevoel, de speciale relatie met Jezus en een spirituele invulling van het geloof in plaats van het bestuderen van Bijbelteksten (Koning 2011: 104):

*In the Netherlands, there is theology, but what is lacking is spirituality. When you look at Dutch churches, they know about Bible stories, but you don't feel... You don't feel it, yes theology is there, but I don't feel spirituality at all. In the sermon, you have [the biblical book of] Romans, [the biblical book of] Acts, but salvation is not Acts, salvation is not Romans. Salvation is Jesus. And the relationship with Jesus is very important.*

De grotere nadruk op (Bijbel)tekst en het begrip hiervan in het Nederlandse kerkelijke leven, maakt voor veel migrantenchristenen het geloof 'abstract' en ongeloofwaardig (Pluim en Kuyk 2002: 26). In vergelijking met inheemse kerken zijn de vieringen in migrantenkerken doorgaans veel uitbundiger (Barth 1996: 61-62) en meer gericht op het gesproken woord, muziek, bewegen, geluid en improvisatie (Stark 2006: 180). Doel is het hart van mensen 'te pakken' (Barth en De Jonge 1996: 35). De in hun ogen nogal formalistische Nederlandse geloofsbeleving is voor veel Afrikaanse migrantenchristenen zelfs in tegenspraak met de Bijbel (De Vries 2006: 108). Het is niet altijd even makkelijk voor migranten om in een relatief areligieuze omgeving als Nederland hun geloof uit te oefenen (Jansen 2006: 68). Tegelijkertijd stimuleert de seculiere context waarin migrantenkerken zich in Nederland bevinden, wellicht juist ook weer een heroriëntatie op de Bijbel (Calvert 2010: 16).

## 5.6 Samenwerking met inheemse en andere migrantenkerken

Hoe is de verhouding tussen migrantenkerken en de gevestigde kerken in ons land? Dit thema speelt vooral bij de protestantse kerken een rol aangezien, zoals opgemerkt, katholieke migrantengemeenschappen geacht worden te integreren in de parochiale organisatiestructuur van de Rooms-Katholieke Kerk in Nederland. De samenwerking tussen de gevestigde kerken en de migrantenkerken verloopt niet altijd even soepel. Dat is ook niet zo vreemd aangezien, zoals we ook al hebben opgemerkt, migrantenkerken vaak op een eigen wijze en vaak ook veel intensiever hun geloof beleven en zich georganiseerd hebben rond een gemeenschappelijke taal, etniciteit<sup>22</sup> en cultuur. Dit alles schept, onvermijdelijk, enige afstand tot de gevestigde kerken in Nederland en de manier waarop zij hun geloof uitoefenen en beleven. We gaan kort in op een aantal van deze knelpunten. Allereerst, en dit geldt met name voor veel migrantenkerken uit Afrika en Oost-Europa, zijn christenmigranten in het algemeen wat conservatiever (Westerbeek 2011).<sup>23</sup> Naast geloofsinhoudelijke verschillen wordt er soms ook een verschil ervaren in de wijze waarop het

menselijk contact tot stand komt – de Nederlandse gebruiken worden door migrantenkerken niet zelden als kil gezien.<sup>24</sup> Soms zijn de knelpunten heel concreet en prozaïsch, bijvoorbeeld geluidsoverlast wanneer kerken door Afrikaanse gemeenschappen gebruikt worden. Of er heerst wantrouwen over geldkwesties (De Vries 2006: 109) – want, zo is de gedachte: ‘Migrantengroepen moeten leren budgetteren en kosten voor het gemeente-zijn inplannen’ (Pluim en Kuyk 2002: 38). Ook zijn er regels met betrekking tot het opleidingsniveau van predikanten waar voorgangers van migrantenkerken vaak niet aan kunnen voldoen, onder andere omdat hun diploma’s in Nederland niet altijd erkend worden.

De verhouding met gevestigde kerken in Nederland is dus niet altijd even goed, hoewel we ook voorbeelden zijn teggekomen waarin goed werd samengewerkt. Wat veel voorkomt is bijvoorbeeld dat migrantenkerken een kerkgebouw huren van een Nederlandse kerk. Daarnaast is het zo dat migrantenkerken dikwijls internationaal georganiseerd zijn (Westerbeek 2011) en vaak steun krijgen van hun ‘moederkerken’ in het buitenland; voorbeelden zijn de Hongaarse, de Noorse en de Duitse kerk. Vooral voor migrantenkerken met een ‘expat-karakter’ lijkt dit vaak het geval te zijn. De Deutsche Evangelische Kirche in Den Haag werkt bijvoorbeeld niet samen met de PKN maar wel met de Duitse moederkerk.<sup>25</sup> Hetzelfde geldt voor de American Protestant Church, eveneens in Den Haag. Dikwijls is het dan ook de moederkerk in het thuisland die de pastoor benoemt, vaak op tijdelijke basis om zo te garanderen dat de binding met het moederland in stand blijft.

De steun die migrantenkerken in Nederland ontvangen is, zo ervaren veel migrantenkerken dit althans zelf, vrij mager. De migrantenkerken zien dat de kerken in hun land van herkomst vanuit Nederland vaak wel hulp ontvangen maar dat de migrantenkerken in Nederland niet of nauwelijks gezien worden (Van Laar 1996: 71). Dit terwijl zij ook vaak hulp kunnen gebruiken, zoals we in de volgende paragraaf zullen zien. Migrantkerken voelen zich ook daardoor niet altijd serieus genomen (Barth en De Jonge 1996: 35).

Samenwerking tussen migrantkerken onderling komt doorgaans ook moeizaam tot stand. Immers, de eigen taal en cultuur staan centraal en die verschillen per migrantkerk. Voor bijvoorbeeld een verzamelboek met christelijke liederen die in de verschillende migrantkerken gezongen worden is dan ook niet of nauwelijks belangstelling: een Ghanese migrantkerk in Nederland is niet geïnteresseerd in de liederen die Indonésische christenen in Nederland zingen.<sup>26</sup>

## 5.7 Problemen waar migrantkerken tegenaan lopen

Niet alleen de samenwerking met Nederlandse kerken en met elkaar is lastig voor migrantkerken. Ze worden ook met andere problemen geconfronteerd die met hun unieke situatie te maken hebben. Allereerst, zo blijkt niet alleen uit de literatuur maar ook uit onze eigen interviews, is de huisvesting voor migrantkerken vaak een groot probleem (Davelaar et al. 2012: 15; Goossen 2006: 123). Verrassend is dit niet. Migrantkerken zijn immers niet alleen relatief jong – waardoor ze nog weinig vermogen hebben kunnen opbouwen – de leden van veel migrantkerken (met uitzondering van de expatkerken) zitten niet zelden in een sociaaleconomisch zwakke positie en hebben moeite om de eind-

jes aan elkaar te knopen. De economische crisis heeft migrantenchristenen bovendien extra hard getroffen: in vergelijking met een Rotterdamse PKN-gemeente is de werkloosheid in vier Rotterdamse gemeenten met christenmigranten gemiddeld zes tot acht keer groter (Bruins, 2015). Daarnaast steunen christenmigranten financieel soms ook familieleden in het land van herkomst, terwijl in hun thuisland de missie soms juist vanuit ontwikkelingshulp werd betaald (Pluim en Kuyk 2002: 55 & 57).

Dit gebrek aan financiële draagkracht van migrantengemeenten maakt het niet alleen lastig om een kerkruimte te financieren maar draagt er begrijpelijkerwijs ook toe bij dat migrantenchristenen doorgaans erg gericht zijn op het vinden van een betaalde baan en daardoor minder tijd beschikbaar hebben voor vrijwilligerswerk (Davelaar et al. 2012). Met andere woorden, zowel qua tijd als qua geld kunnen migrantenkerken maar een beperkt beroep doen op hun leden. En er blijft al helemaal weinig tijd, geld en energie over om open te staan voor andere groepen, in het bijzonder autochtone Nederlanders (Engbersen en Lupi 2015: 59). Zoals opgemerkt hebben expatkerken doorgaans minder of geen financiële problemen, aangezien hun leden sociaaleconomisch sterker staan maar ook omdat ze vaak steun (kunnen) ontvangen van de moederkerken in hun thuisland. De Deutsche Evangelische Kirche in Den Haag kan daarbij ook gebruikmaken van de Duitse ‘kerkbelasting’ van leden, die door de Duitse belastingdienst automatisch wordt ingehouden en afgedragen aan de kerken.

Naast financiële en huisvestingsproblemen hebben migrantenkerken ook last van de negatieve beeldvorming rond buitenlanders in het algemeen en moslims in het bijzonder.<sup>27</sup> Maatregelen die gericht zijn tegen radicaal islamitisch terrorisme – waaronder beperkingen op buitenlandse financiering voor moskeeën en het weren van radicale imams – hebben ook consequenties voor migrantenkerken. Datzelfde geldt voor het begrenzen van de mogelijkheden voor gezinshereniging. Daarnaast hebben leden van migrantenkerken soms te maken met discriminatie, vermoedelijk bijvoorbeeld in het geval waarin een kerkruimte voor een christenmigrantengemeente aanvankelijk wel gehuurd kon worden door een blanke vrouw maar ineens niet meer toen ook haar Afrikaanse pastor (en echtgenoot) meekwam.<sup>28</sup>

Een ergernis bij migrantenkerken die we tijdens een aantal interviews tegenkwamen is de indruk dat (welzijns)initiatieven en activiteiten van migrantengemeenten al snel gekaapt worden door gemeenten of andere overheidsinstellingen en vervolgens strikt utilitair worden ingezet door de instellingen voor de eigen beleidsdoelstellingen.<sup>29</sup> Dat valt verkeerd bij migrantenkerken, al was het maar omdat ze er in eerste instantie zijn om hun geloof te belijden. Echter, willen migrantenkerken subsidie ontvangen van bijvoorbeeld de gemeente, dan moeten ze activiteiten verrichten die binnen het beleid passen en aan andere randvoorwaarden voldoen (bijvoorbeeld het werven van een minimumaantal nieuwe vrijwilligers).<sup>30</sup> Albert Abraham, medewerker van het steunpunt migrantenkerken in Den Haag, bekritiseert het gebrek aan steun voor migrantenkerken vanuit de gemeente en merkt op dat de gemeente vooral geïnteresseerd is in ‘iets nieuws’. Als men een subsidieaanvraag gehonoreerd wil zien moet er eerst aan allerlei regels worden voldaan. Andere vrijwilligersorganisaties krijgen dit wel voor elkaar en gaan dan, aldus de heer

Abraham, soms met zijn ideeën aan de haal en dat is onrechtvaardig.<sup>31</sup> Er zijn dus migrantenkerken die zich onvoldoende erkend voelen door de overheid, al is dit zeker niet altijd het geval (Davelaar et al. 2012: 9).<sup>32</sup>

De door sommige migrantenkerken als ‘kil’ en ‘zakelijk’ ervaren cultuur in Nederland in het algemeen en de bureaucratie in het bijzonder (SKIN-Rotterdam 2016) is een ander heet hangijzer dat een paar keer terugkwam in onze interviews met migrantenkerken. De American Protestant Church in Den Haag bijvoorbeeld gebruikte vroeger fairs (bijvoorbeeld op de Amerikaanse internationale school) om te adverteren voor de kerk, maar door regelgeving zijn deze bijeenkomsten niet meer mogelijk.<sup>33</sup> Voor de Deutsche Evangelische Kirche is het niet altijd makkelijk de benodigde formulieren – bijvoorbeeld voor verzekeringen of de renovatie van het kerkorgel – in het Nederlands ingevuld te krijgen, ook omdat het verloop onder het kerkbestuur, typisch voor een expatkerk, vrij groot is.<sup>34</sup>

## 5.8 Conclusies

Hoewel precieze cijfers ontbreken leven er naar schatting ongeveer 1 miljoen christenmigranten in Nederland, verspreid over een paar duizend kerken, gemeenten of parochies die gemiddeld ongeveer een paar honderd gelovigen tellen. Christenmigranten en migrantenkerken vormen daarmee een belangrijke en vermoedelijk ook steeds belangrijker geloofsgroep in ons land. Er kan op diverse manieren een onderscheid worden gemaakt tussen migrantenkerken. Eén belangrijk onderscheid is dat tussen vaak al eeuwenlang in ons land gevestigde, overwegend westerse migrantenkerken, zoals de Waalse kerk of Noorse kerk, en meer recent gearriveerde, overwegend niet-westerse migrantenkerken die zijn ontstaan naar aanleiding van de dekolonisatie en politieke (vluchtelingen) en economische (arbeidsmigranten) migratie uit Afrika en Oost-Europa. Een ander belangrijk onderscheid is dat tussen migrantenparochies binnen de Katholieke Kerk, protestantse christenmigranten (bijvoorbeeld pinkstergemeenten) en orthodoxe christenmigrantengemeenten. Ten slotte moet er ook een onderscheid gemaakt worden tussen migrantengemeenten die vooral bestaan uit expats en doorgaans economisch welvarend zijn, en migrantengemeenten die overwegend bestaan uit vluchtelingen of arbeidsmigranten en doorgaans een wat zwakkere sociaaleconomische positie hebben.

Migrantenkerken bieden hun leden allerlei vormen van maatschappelijke ondersteuning, bijvoorbeeld door taallessen te organiseren of te helpen met solliciteren. Daarnaast – en voor henzelf heel belangrijk – bieden migrantenkerken hun leden emotionele ondersteuning. En ze bieden hun leden de mogelijkheid in de eigen taal en vanuit de eigen cultuur het geloof met anderen die dus tot dezelfde etnische gemeenschap behoren, te delen en te beoefenen. Ver weg van ‘huis’ verschaft dit christenmigranten – zeker diegenen die net zijn gearriveerd, bijvoorbeeld als vluchteling of arbeidsmigrant – houvast.

Christenmigranten in ons land zijn vaak verbaasd en soms ook teleurgesteld over het seculiere karakter van de Nederlandse samenleving. Soms zien ze het als hun taak het evangelie in Nederland opnieuw te verspreiden. Er wordt ook samengewerkt met Nederlandse inheemse kerken. Die samenwerking verloopt niet altijd even gemakkelijk, vanwege allerlei



cultuurverschillen en ook verschillende interpretaties van het geloof zelf – christenmigranten zijn doorgaans aanzienlijk conservatiever in hun geloofsbeleving. Ten slotte: huisvesting, gebrek aan geld in het algemeen zijn, naast bureaucratische procedures en regelgeving, de belangrijkste problemen waar migrantenkerken in Nederland tegenaan lopen.

## Noten

- 1 Pluim en Kuyk (2002: 15) maken bijvoorbeeld een onderscheid tussen ‘historische’ en ‘nieuwe’ migrantenkerken. Historische migrantenkerken zijn al generaties lang of, bijvoorbeeld in het geval van de Waalse Kerk Rotterdam, zelfs eeuwenlang gevestigd in Nederland, terwijl de nieuwe migrantenkerken pas recent in ons land zijn gevestigd (denk aan veel pinksterkerken). Ferrier (2002) maakt een onderscheid tussen enerzijds ‘historische’ migrantenkerken waarvan de leden zijn opgegroeid met de Nederlandse taal en cultuur en nieuwere migrantenkerken die overwegend de laatste twintig jaar zijn opgericht, waarvan de leden dat niet zijn. Van den Broek (2004) en Ruff (1996) komen met drielingen waarin de tijd van oprichting van de migrantenkerk eveneens een belangrijk onderscheidend kenmerk is. Daarnaast hanteren Pluim en Kuyk (2002: 15) nog een ander onderscheidend criterium: zijn de migrantenkerken onderdeel van een groter kerkverband, bijvoorbeeld de Syrisch-Orthodoxe Kerk of de Molukse kerken in Nederland, of zijn ze niet verbonden aan een hoofdstroom en staan ze grotendeels op zichzelf, zoals veel pinksterkerken?
- 2 Interview met Anmar Hayali, SKIN-Nederland, 23 mei 2017.
- 3 Interview met Anmar Hayali, SKIN-Nederland, 23 mei 2017.
- 4 We hebben gesproken met tien vertegenwoordigers van migrantenkerken in Den Haag en Rotterdam. Uiteraard kunnen deze gesprekken geen representatief beeld geven van Nederland als geheel. Wel kunnen ze ons een verdiepend inblikje geven in de wereld van migrantenkerken.
- 5 Interview met Madelon Grant, SKIN-Rotterdam, 2 december 2016.
- 6 Wij danken de heer Laurens Hogebrink die ons op dit onderscheid attent heeft gemaakt.
- 7 Deze aantallen lijken allemaal minimale schattingen te zijn. Zo komt bijvoorbeeld Van den Broek (2004) voor het aantal migrantenkerken in Rotterdam op 90 uit, terwijl een veel nauwkeurigere schatting van SKIN-Rotterdam uitwijst dat er waarschijnlijk zo’n 175 migrantenkerken in Rotterdam zijn (SKIN-Rotterdam 2015: 8). Bijna het dubbele dus, ook omdat er sinds 2004 in Rotterdam veel migrantenkerken zijn bijgekomen (SKIN-Rotterdam 2015: 13).
- 8 Van der Sar en Visser (2006: 12 & 15) komen voor Den Haag met vergelijkbare cijfers over de gemiddelde omvang van een migrantenparochie.
- 9 Uit Rotterdamse cijfers blijkt dat slechts circa een op de vier christenmigranten actief lid is van een migrantenkerk. Dat zou landelijk neerkomen op ongeveer  $1.000.000/4/125=2000$  kerken (opmerking Madelon Grant).
- 10 Opmerking Madelon Grant.
- 11 Dit aantal van 100.000 is gebaseerd op een schatting naar etniciteit. Daarbij wordt aangenomen dat migranten in Rotterdam afkomstig uit overwegend christelijke landen zoals Brazilië, Colombia of Italië grotendeels christen zijn. Echter, niet al deze christenmigranten gaan ook daadwerkelijk naar een kerk. Vandaar dat deze schatting (voor 2017 in Rotterdam inmiddels ruim boven de 100.000) aanzienlijk hoger uitvalt dan het aantal van 22.000 leden die de bij SKIN-Rotterdam bekende migrantenkerken samen hebben.
- 12 Interview met pastoor Mathis-Meuret, Deutsche Evangelische Kirche, 14 december 2016.
- 13 Interview met Albert Abraham, steunpunt migrantenkerken Den Haag, 10 november 2016.
- 14 Interview met Madelon Grant, directeur SKIN-Rotterdam, 2 december 2016.
- 15 Interview met Heleen Joziase, medewerker Mara Den Haag, 12 december 2016.

- 16 Davelaar et al. (2012: 66) tekenen onder andere de volgende citaten op:  
 ‘Onze taak als kerk is om mensen zich thuis te laten voelen.’  
 ‘De kerk is vooral een plek om te ontspannen.’  
 ‘De kerken zijn belangrijk voor de geestelijke gezondheid van mensen. Eenzaamheid bijvoorbeeld, dat is een groot probleem in Nederland.’  
 Filipijnse schoonmaaksters in Amsterdam bijvoorbeeld, vinden in hun migrantenkerk een gevoel van veiligheid en gemeenschap (Jansen 2006: 69). De bijeenkomsten van migrantenkerken hebben dus ook enigszins het karakter van lotgenotencontact of dat van een *selfesteem movement* (Stark 2006: 188):  
 ‘If you think you are not worthy, I have got bad news for you. God is looking for you...’
- 17 Interview met pastoor Mathis-Meuret, Deutsche Evangelische Kirche, 14 december 2016.
- 18 Interview met Martha Tüski, voorganger Hongaarse Reformatus Kerk in Nederland, 10 januari 2017.
- 19 Interview met pastoor Mark Vermaire, American Protestant Church, 7 december 2016.
- 20 We vinden die ervaring verwoord bij een Afrikaanse pastor in Nederland, die stelt: ‘In your churches you can smell the graveyard’ (De Vries 2006: 109). Soms zijn preken in migrantenkerken dan ook gericht tegen de goddeloze Nederlandse samenleving (Stark 2006: 189):  
 No God, no God anymore, God is gone... We are not going to sit here, ah, and watch Amsterdam go to the devil! Somebody needs to stand up, somebody needs to say: O God!  
 In een zendingsboek staat de spirituele toestand in Nederland als volgt omschreven (Wartena 2006b: 21):  
 Famous for it’s glorious Christian past and its decadent present, the Netherlands is a land in need of revival.
- 21 Op bezoek bij een dienst van een Afrikaanse migrantenkerk in Rotterdam (12 maart 2017) viel het ons inderdaad op dat de kwaadaardige invloed van de duivel een belangrijke rol speelde in de preek.
- 22 Volgens mevrouw Martha Tüski, voorganger van de Hongaarse Reformatus Kerk in Nederland, is men zelfs eerst Hongaar en dan pas christen (interview 10 januari 2017).
- 23 Zo vermeldt Stoffels (2006) een veelzeggend voorbeeld van een dienst georganiseerd door een lesbische pastoor van een Nederlandse protestantse kerk en een Nigeriaanse gemeente die het kerkgebouw van de protestantse gemeente huurde voor haar diensten. De Nigeriaanse voorganger was een sterk tegenstander van homoseksualiteit en deed net alsof hij niet wist dat zijn protestantse collega lesbisch was. De samenwerking tussen deze twee kerken is uiteindelijk beëindigd. Ook Euser (2006a) merkt op dat, ondanks dat veel migrantengemeenschappen al jaren in Nederland actief zijn, er weinig vruchtbare contacten met Nederlandse kerken zijn ontstaan en dat ontmoetingen die plaatsvinden nogal eens stuklopen op culturele verschillen.
- 24 Interview met Albert Abraham, steunpunt migrantenkerken Den Haag, 10 november 2016.
- 25 Interview met pastoor Mathis-Meuret, Deutsche Evangelische Kirche, 14 december 2016.
- 26 Interview met Klaas van der Kamp, secretaris van de Raad van Kerken, 10 januari 2017.
- 27 Interview met Madelon Grant, directeur SKIN-Rotterdam, 2 december 2016.
- 28 Interview met Madelon Grant, directeur SKIN-Rotterdam, 2 december 2016.
- 29 Interview met Heleen Joziasse, medewerker Mara Den Haag, 12 december 2016.
- 30 Interview met Heleen Joziasse, medewerker Mara Den Haag, 12 december 2016.
- 31 Interview met Albert Abraham, steunpunt migrantenkerken Den Haag, 10 november 2016.
- 32 Interview met pastoor Habtom Baryagabr, Ethiopisch-Eritrese gemeente Den Haag, 20 november 2016.
- 33 Interview met pastoor Mark Vermaire, American Protestant Church, 7 december 2016.
- 34 Interview met pastoor Mathis-Meuret, Deutsche Evangelische Kirche, 14 december 2016.



## 6 Kerkleiders over de ‘religieuze stand van het land’

Pepijn van Houwelingen

In de voorafgaande hoofdstukken is op basis van allerlei gegevens – enquêtes, interviews, registerdata – een beeld geschetst van recente ontwikkelingen in christelijk Nederland. Herkennen vertegenwoordigers van christelijk Nederland zich hierin? Hebben ze er wellicht een verklaring voor? Zijn er misschien belangrijke ontwikkelingen die we hebben gemist op basis van onze gegevensbronnen? Voor het beantwoorden van deze vragen hebben we met een aantal kerkleiders, onder wie één oud-kerkleider, van verschillende christelijke denominaties in Nederland gesproken: kardinaal Adrianus Simonis, René de Reuver (scriba Protestantse Kerk in Nederland), Joost Röselaers (secretaris Remonstranten in Nederland), Michel van Hilten (voorlichter Jehovah’s Getuigen) en Klaas van der Kamp (secretaris Raad van Kerken in Nederland). Daarnaast hebben we gesproken met een vertegenwoordiger van het jodendom, Ruben Vis (Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap), en de islam in Nederland, Rasit Bal (voorzitter Contactorgaan Moslims en Overheid). Hoewel bijna alle kerkleiders medewerking wilden verlenen aan ons onderzoek is het ons helaas niet gelukt een vertegenwoordiger van de gereformeerde kerken te spreken. Het gereformeerde perspectief ontbreekt dan ook in dit hoofdstuk.

De interviews duurden gemiddeld ongeveer anderhalf uur. Zeven brede thema’s kwamen in al deze gesprekken aan bod, namelijk de vraag wat religie is, de secularisatie in Nederland, de scheiding van kerk en staat, de kwestie van *believing without belonging*, de rol van traditie, autoriteit en gezag, de rol die de kerk vandaag de dag speelt in de geloofsbeleving, en de toekomst van de verschillende kerkgenootschappen. Aan de hand van deze thema’s schetsen we in dit hoofdstuk een beeld van de gesprekken. Waar mogelijk contrasteren we dit beeld met de overige bevindingen in deze publicatie.

### 6.1 Wat is religie?

Tijdens onze interviews kwam allereerst de vraag aan de orde wat religie eigenlijk is. Een aantal elementen werden benadrukt. Ruben Vis van het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap merkt bijvoorbeeld op dat het jodendom een ‘wettisch’ geloof is met allerlei voorschriften en leefregels die moeten worden nageleefd.

*Nou ja, het zit ergens in je dat je natuurlijk daarin kennelijk gelooft, maar als je aan iemand vraagt: geloof je in God? Zegt hij: ah, jongens, hou op. Ik moet wel even opletten of mijn keppel groot genoeg is, of: de sabbat begint om 17.17 uur, oh ik heb nog 2 minuten. Weet je, daar gaat het om. Of: hoe kan je nou een palmtak nemen met 3 blaadjes in plaats van 5 blaadjes? Vraag me niet of ik in God geloof, dat willen mensen helemaal niet beantwoorden deze vraag.*

In deze interpretatie van religie staat niet zozeer het geloof zelf centraal, als wel de uitwerkingen die het geloof krijgt in allerlei regels en voorschriften. Wie bereid is de religieuze regels na te leven is in zekere zin religieus, ongeacht of hij gelovig is of niet. Anderen daarentegen stelden het geloof zelf in het algemeen en het geloof in God in het bijzonder nadrukkelijk voorop. Dit geloof is de rots waarop het religieuze bouwcomplex rust, in de woorden van Michel van Hilten, voorlichter van Jehovah's Getuigen:

*De definitie van geloof staat ook in de bijbel zelf. Geloof is een verzekerde verwachting van dingen waarop wordt gehoopt. Een duidelijke demonstratie, een vaststaand feit, van werkelijkheden die niet worden gezien. Dat klinkt misschien een beetje cryptisch maar je zou het kunnen vergelijken met geloven dat het waait omdat de bomen heen en weer zwiepen, geloven dat er stroom aanwezig is omdat de verlichting gaat branden als je de schakelaar overhaalt. Dat zijn indirecte bewijzen van de realiteit en zo moet je ook naar de schepper kijken. Die is onzichtbaar, maar als je oog hebt voor de indirecte bewijzen van zijn bestaan, ja dan heb je geloof, een rotsvast vertrouwen dat het is zoals je hebt ondervonden dat het is.*

Het begrip 'religie' werd door sommigen breder getrokken dan het opvolgen van (goddelijke) leefregels en het geloof in God. Volgens René de Reuver, de scriba van de Protestantse Kerk in Nederland, kan men ook religieuze aspecten herkennen in alledaagse gebeurtenissen, zoals sportwedstrijden, die verder losstaan van een geloof in God:

*Ik was gisteravond bij Ajax in de Arena, als je ziet als die spelers daar bijvoorbeeld het veld opkomen en dan de muziek aanslaat, de goden, niet de gladiatoren, maar de godenzonen betreden de Arena. Mensen gaan staan en klappen, dat heeft iets religieus. Dat zijn onze jongens, daar kijken wij tegenop. Dat betekent natuurlijk niet dat mensen die daar zijn dus gelovigen zijn, maar dat heeft iets religieus in zich. Dus religie zit in heel veel dingen. Maar nogmaals het heeft ook te maken met je begrip van religie, dat is nog weer wat anders als christelijk geloof. In het christelijk geloof zit ook heel veel religiositeit, maar christelijk geloof, net zo goed denk ik als een moslim of een jood, dat is specifieke religiositeit, zou je misschien kunnen zeggen.*

In deze veel bredere en inclusievere benadering van het begrip 'religie' is dus ook ruimte voor religieuze ervaringen die zich afspelen buiten de kaders van de grote wereldgodsdiensten. De Amerikaanse filosoof William James heeft hier begin vorige eeuw in zijn standaardwerk over religieuze ervaringen (James 2009) al een lans voor gebroken. Vandaag de dag worden dit soort religieuze ervaringen vaak gebundeld onder de verzamelnaam 'spiritualiteit' (De Hart 2014). Klaas van der Kamp, secretaris van de Raad van Kerken, merkt op dat er onder de onkerkelijken een grote groep aanwezig is die zichzelf als 'spiritueel' ziet en bijvoorbeeld het tijdschrift *Happinez* leest of op scharniermomenten in hun leven, bijvoorbeeld bij een begrafenis, iets met die spiritualiteit wil doen.

Volgens kardinaal Simonis is dit echter allemaal 'Ersatz': lapmiddelen die mensen in deze tijd zelf bij elkaar knutselen maar die als surrogaat zeker geen volwaardige vervanger van (de christelijke) religie en het geloof in God kunnen zijn. Hij distantieert zich daar onomwonden van:

*Het rapport God in Nederland van vier maanden geleden dat spreekt boekdelen, dat zegt daar 18% van degenen die zich nog katholiek noemen gelooft in een persoonlijke God en de rest is ietsist geworden en daar mag Onze Lieve Heer het dan mee doen. Hebben geen flauw benul meer over de meest wezenlijke zaken. Nogmaals ik begrijp er niks van en daarom zeg ik, ik wil met deze tijdgeest helemaal niets te maken hebben.*

Het begrip ‘religie’ heeft dus, ook voor officiële vertegenwoordigers, uiteenlopende betekenissen. Sommigen definiëren religie allereerst als het geloof in een (persoonlijke) God zoals dat is vastgelegd in heilige teksten (‘religie als geloof’). Anderen leggen de nadruk op het naleven van (normatieve) leefregels (‘religie als regelgeving’). En er is ook een groep die religie vooral ziet als een individuele mentaliteit waarmee men het aardse hier en nu ontstijgt (‘religie als spiritualiteit’). De betekenis van religie bepaalt voor een groot deel hoe men vervolgens aankijkt tegen het proces van secularisatie.

## 6.2 Secularisatie

Volgens het beleidsplan van de Raad van Kerken is ‘secularisatie’ een positief begrip waarin mensen hun eigen verantwoordelijkheid nemen voor hun geloof:

*Wij leggen uit dat mensen meer hun eigen verantwoordelijkheid nemen, dus secularisatie heeft te maken met emancipatie van mensen. Die lijn kun je eigenlijk al vanaf de reformatie, en misschien al wel vanaf de middeleeuwen aanwijzen. Je ziet dat mensen mondiger worden. Die mondigheid heeft in de Rooms-Katholieke Kerk in de middeleeuwen een plaats gekregen in bepaalde orden waarmee de emancipatie zich voltrekt en waarbij eigen inbreng groeit en later krijgt het ook een gestalte in een eigen kerk en buiten de kerk.<sup>1</sup>*

Zo bekeken is secularisatie niet een proces dat het einde van religie betekent maar een transformatie van het geloof, waarbij het individu ten opzichte van de instituten waarin het geloof beleden wordt (kerken) aan belang wint. Secularisatie is een vorm van emancipatie van het individu die al vanaf de middeleeuwen, met de reformatie, in gang is gezet. Secularisatie als de-institutionalisering en individualisering is bovendien, aldus De Reuver, niet actief te keren. Maar dat hoeft ook niet omdat secularisatie, in deze visie, niet betekent dat er in de toekomst helemaal geen plek meer zal zijn voor religie en iedereen ‘puur seculier’ wordt.

Heel anders ziet kardinaal Simonis het secularisatieproces. Voor hem staat secularisatie gelijk aan ‘ontgoddelijking’: voor God – en daarmee dus ook religie – is geen plaats meer.

*Secularisering, en dat hebben we niet in de gaten gehad, dat is ontgoddelijking: voor God is geen plaats meer en wij spelen voor God en ik begrijp niet hoe je met de grote levensvragen van dood en leven, de zin van het bestaan, hoe je daarmee klaar kan komen zonder geloof en zonder een uitgesproken en beleefd geloof.*

De mens stelt meer en meer zichzelf in plaats van God centraal. Zoals we zagen is het percentage Nederlanders dat in God gelooft de afgelopen decennia inderdaad duidelijk

gedaald (zie hoofdstuk 4, figuur 4.2). Dit heeft voor kardinaal Simonis niets met individua-  
lisering of emancipatie te maken – en is dus ook geen transformatie van het geloof – maar  
komt voort uit de zondigheid van de mens. De mens is van nature ‘eigenwijs’ en ‘eigenge-  
reid’ en denkt het, onder andere dankzij de technologische vooruitgang van de afgelopen  
eeuwen, tegenwoordig zelf ook wel zonder God te kunnen redden:

*Omdat we nu zo machtig zijn geworden, technisch en maakbaar en alles kunnend, dat de  
mensen het idee verloren hebben van ik ben nog afhankelijk en ik ben schepsel. Ik las een  
week geleden een doodsprentje, gestorven 30 jaar geleden op de gezegende leeftijd van 77  
jaar, nou zeggen ze: 97 dat is een gezegende leeftijd. Dit soort ontwikkelingen hebben we  
niet meer in de gaten gehad en het is zo imponerend en zo concreet allemaal. Ik heb de hele  
wereld op dat roltoestelletje, dat heb ik voor mijn ogen en het is zo imponerend: de Ersatz-  
goden en de afgoden.*

Daarnaast is de bewondering en verwondering meer en meer uit ons leven verdwenen,  
waardoor velen heden ten dage compleet ongevoelig zijn geworden voor het geloof, welk  
geloof dan ook. Vandaar dat, zo stelt Simonis, de hedendaagse geloofscrisis zo massief en  
ernstig is. Veel erger nog, in zijn ogen, dan de geloofscrisis die een half millennium geleden  
tot de reformatie heeft geleid. Toen werd er tenminste nog ergens in geloofd, terwijl nu  
geloof en religie als zodanig ter discussie staan:

*Dit is veel erger en is in de geschiedenis praktisch nooit voorgekomen, deze massieve  
geloofsafval is in de geschiedenis praktisch nooit voorgekomen. 500 jaar geleden de refor-  
matie, dat waren 2 verschillende manieren van geloven, maar het was geloof en nu is geloof  
weggefallen.*

Het zal duidelijk zijn dat kardinaal Simonis het secularisatieproces anders interpreteert dan  
bijvoorbeeld Van der Kamp van de Raad van Kerken. Waar de eerste een proces van ont-  
goddelijking en daarmee het einde van het geloof en dus religie waarneemt, ziet de tweede  
secularisering als een (positieve) transformatie van het geloof. Waar al onze gesprekspart-  
ners het echter over eens zijn, is het verband tussen secularisatie enerzijds en de-institutio-  
nalisering anderzijds. Nederlanders worden minder snel lid van een kerk (vgl. hoofdstuk 3,  
tabel 3.1) of een andere geloofsgemeenschap:

*Ik noem nu eerst even de negatieve kant, dat is de de-institutionalisering, dat zien we  
natuurlijk niet alleen als kerk, dat zien we veel breder, op alle terreinen. Zeker jonge mensen  
sluiten zich heel moeilijk bij een instituut aan, bij een vereniging, maar dat geldt dus ook  
formeel bij een kerk. Dat is een lastige stap, zien mensen ook het belang niet zo heel erg van.  
Dus dat is een moeilijke kant waar we als kerk zeker mee te maken hebben.<sup>2</sup>*

Joost Röselaers, algemeen secretaris van de Remonstranten, laat in zijn gesprek met ons  
herhaaldelijk weten hoe lastig het is om jongeren naar de kerk te krijgen. Ook Ruben Vis  
merkt expliciet op dat het voor allerlei verenigingen, dus niet alleen geloofsgenootschap-  
pen, moeilijker is geworden hun ledental op peil te houden:

*Terug naar de vraag wat onze grootste uitdagingen zijn: dat is het feit hoe ga je om met het hele concept lidmaatschap waarbij je ziet dat mensen veel minder snel geneigd zijn om lid te worden, überhaupt van iets, dus die formele binding aan ons kerkgenootschap. En het tweede is de inhoudelijke binding aan het jodendom..*

Vis ziet een verband tussen de-institutionalisering enerzijds en de inhoudelijke binding met het geloof anderzijds. Het is, en ook dit was een terugkerend thema in onze gesprekken, niet eenvoudig voor mensen in deze tijd om te (blijven) geloven. Zoals opgemerkt is voor veel joden het geloof zelf problematisch geworden en richten ze zich daarom steeds sterker op de regels ('religie als regelgeving'). Vergelijken met protestanten ligt ook bij de katholieken van oudsher de nadruk meer op het belang van rituelen dan op de individueel beleefde, inhoudelijke binding met het geloof. Met, aldus kardinaal Simonis, als ongelukkig gevolg dat daardoor het katholieke geloof zelf met de secularisatie extra onder druk is komen te staan:

*R(espondent): Nee, dat is het paradoxale, ik heb vanmorgen gezegd: ik ken veel protestanten die zich meer door de geest laten leiden dan katholieken, en ik heb altijd beweerd dat een halve katholiek veel erger is dan een halve protestant.*

*I(nterviewer): Waarom, in welk opzicht?*

*R: Nou omdat het een halve gelovige is. Nee, een halve katholiek is veel erger dan een goeie protestant.*

Wat dit betreft zijn ook de volgende drie fragmenten uit ons interview met Joost Röselaers veelzeggend, omdat ze laten zien hoe lastig het is geworden om met de 'dood van God' in een overwegend seculiere maatschappij nog te kunnen geloven, en daarmee een inhoudelijke binding met het geloof te kunnen beleven:

*R: Ik had laatst een gemengd huwelijk. Een heel katholiek meisje, echt zo'n... dat ik niet wist dat mensen nog zó katholiek konden zijn, maar... Ik merkte aan die priester, die had ook de moed verloren. Ik vond het bijna zelig. Dus die arrogantie is zeg maar, zelfs bij katholieken... Ik ken bij katholieken ook wel mensen als van nou, jullie protestanten komen net kijken. Maar die had echt iets van ja, dit is voorbij, en dan zo'n kerk in Limburg.*

*[...]*

*R: Ja, je moet er ook in geloven. En dat... ja.*

*I2: Want hoe belangrijk is dat dan inderdaad?*

*R: Het geloof?*

*I1: Ja...*

*R: Hebben we het helemaal niet over gehad! [lacht]*

*I1: Dat is waar, dat komt nog! Ik miste ook iets, vertel!*

*R: Ja, ja! Wel typisch, ja... Nee, dat is de vraag en dat is waar remonstranten, op dat kruispunt zitten we van in hoeverre ben je nog christelijk? Of religieus. Ja. Ik ben voluit christelijk, maar vrij daarin.*

[...]

R: Nee, niet in het... het blijft wel... ja, over God wordt niet gesproken of... nee, het blijft wel vrij... dus...

I1: Over God wordt niet gesproken...?

R: Nee.

I1: In een Bijbelclub...?

R: Nee.

Terwijl honderd jaar geleden het geloof, ook in ons land, alom aanwezig was en als normatief verplichtend werd gezien, is dit volgens onze gesprekspartners tegenwoordig wel anders. Volgens hen is het tegenwoordig niet gemakkelijk om te geloven en vergt het vaak durf, zelfs in een Bijbelclub, om God ter sprake te brengen. Bij gebrek aan een inhoudelijke binding met het geloof zoeken sommigen houvast in de religieuze leefregels ('religie als regelgeving'), anderen sprokkelen zelf, op eclectische wijze, hun geloof bij elkaar, daarbij sterk gericht op de persoonlijke ervaring, waarbij het resultaat veelal een tijdelijk karakter heeft ('religie als spiritualiteit'). Religie en geloven worden niet langer door de maatschappij als iets onontbeerlijks en vanzelfsprekends gezien. Dat maakt de positie van het geloof, zijn 'geloofwaardigheidsstructuur' (Berger 1979, zie ook hoofdstuk 4), zwakker, waardoor het voor individuen moeilijker wordt om te (kunnen blijven) geloven. Vroeger moest je je verantwoorden als je niet gelovig was, nu is het omgekeerd. En deze verantwoording is, zeker in een seculiere maatschappij die God dood heeft verklaard, niet makkelijk. Daardoor komen de inhoudelijke binding met het geloof en het *kunnen* geloven (verder) onder druk te staan.

Diegenen die (nog) wel een daadwerkelijke inhoudelijke binding met het geloof hebben – en aan de secularisatie ontsnappen – lijken zich deels af te (moeten) keren van de seculiere maatschappij om dit geloof in stand te kunnen houden. Zoals we in dit rapport herhaaldelijk hebben laten zien zijn jongeren die (nog) wel christelijk zijn doorgaans conservatiever in hun godsdienstige opvattingen (zie hoofdstuk 4, figuur 4.4). Voor een niet gering deel wonen ze dicht bij elkaar in plaatsen die deel uitmaken van de Bijbelgordel. Ook Jehovah's Getuigen in Nederland geloven (nog) 'stellig' in een persoonlijke God die in de toekomst 'de touwtjes weer in eigen handen neemt', zoals Van Hilten een aantal keer benadrukt tijdens het interview:

*Wij staan aan de andere kant van het spectrum. Wij zijn heel optimistisch. Wij zien dat religie, en dan ga ik even chargeren, in het algemeen geen invulling heeft kunnen geven aan de geestelijke behoefte van mensen. Mensen die altijd naar de kerk gingen en ermee opgehouden zijn om dat nog langer te doen, missen niets in hun leven. Dat betekent dat het voor die tijd, toen ze nog wel gingen, ook geen toegevoegde waarde had in hun leven. Dat is de tendens die je onder veel meer mensen ziet die christelijk zijn grootgebracht en met Bijbelse normen en waarden bekend zijn geraakt, maar door de gebrekkige invulling, door de gebrekkige praktische toepassing van die waarden, hebben ze daar in hun leven nooit veel mee gedaan en het maar aan de kant geschoven. Dus in dat opzicht heeft religie als instituut, en*



*dat geldt voor zowel christelijke als niet-christelijke religies, gefaald omdat ze mensen niet gebracht heeft wat ze ervan verwacht hadden. Religie heeft mensen in veel opzichten teleurgesteld. Mensen hebben daardoor weinig vertrouwen in religie. Wij als Jehovah's Getuigen zijn juist van een heel andere benadering. Wij geloven stellig in een schepper die hemel en aarde heeft gemaakt, geloven stellig in zijn belangstelling voor zijn schepping, geloven stellig in het feit dat hij heeft voorzien in een handleiding voor het leven, de Bijbel, waarvan hij graag wil dat die onder alle mensen bekend wordt gemaakt, geloven stellig als Jehovah's Getuigen in het feit dat mensen een vrije wil hebben om een keuze te maken die naar hun eigen beoordeling de beste is. Wij zien het als onze taak om mensen die meer informatie willen hebben ook die informatie te geven, te helpen een praktische invulling te geven aan Bijbelse beginselen. Wij zien echter in het grote kader uit naar dat wat de Bijbel belooft, namelijk een toekomst waarin de schepper de touwtjes weer in eigen handen neemt, de regie van mensen weer terugneemt en zijn voornemen, wat hij aanvankelijk had toen hij de aarde en de mensheid schiep, te verwezenlijken en in die tussentijd doen wij niets anders dan hij ons heeft opgedragen, namelijk om dat toekomstbeeld met mensen te delen en wij zijn er vast van overtuigd, ongeacht wat er allemaal gaande is in de wereld, dat dat gestand zal worden gedaan.*

Gelovigen zoals Jehovah's Getuigen, gereformeerden of orthodox-katholieken zoals Simonis die nog 'stellig' geloven vormen nog maar een kleine minderheid in onze samenleving. De algehele tendens, daar zijn onze gesprekspartners het over eens, is richting secularisatie of ontgoddelijking, en daarmee een lossere of helemaal geen binding met het (traditionele) geloof. Er zijn echter, zo merkt een aantal geïnterviewden op, twee belangrijke uitzonderingen: christenmigranten (zie hoofdstuk 5) en moslims (zie Huijnk, 2018).

*De komst van meer moslims, maar niet alleen moslims, ook migranten die christen zijn, de meeste, nagenoeg alle migranten zijn gelovig en zijn of christen of moslim. Dat is zo'n beetje half/half, dus dat zijn niet alleen maar moslims. Er zijn ook heel veel christenen, dus daarmee is een enorme grote nieuwe groep Nederlanders religieus, die brengt de religie ook weer op een pregnante wijze in de Nederlandse samenleving en vanuit het seculiere discours merk ik dat we er eigenlijk niet zo goed mee om weten te gaan.<sup>3</sup>*

Zowel christenmigranten als moslims die in Nederland komen wonen, geloven in het algemeen 'stellig' en dat maakt het voor hen niet altijd makkelijk, zoals De Reuver opmerkt, een plek te vinden in een overwegend seculiere samenleving. De komst van moslims en christenmigranten naar de grote steden in ons land leidt er tegelijkertijd ook toe dat het religieuze leven hier, meer dan op het platteland, een nieuwe impuls krijgt. In Groningen bijvoorbeeld vergrijsst en krimpt het aantal katholieken en hoewel deze ontwikkelingen ook zichtbaar zijn in Zuid-Holland, heeft in deze provincie tegelijkertijd ongeveer 20% van de katholieken een migrantenachtergrond (hoofdstuk 5). Het gevolg daarvan is dat het aantal katholieken in Zuid-Holland relatief minder snel daalt dan in Groningen.

Niet alleen zijn moslims die naar ons land komen overwegend zeer gelovig – zeker in vergelijking met het seculiere karakter van Nederland – maar, aldus Rasit Bal, voorzitter van

het Contactorgaan Moslims en Overheid, de moslims die in Nederland wonen zijn de afgelopen jaren niet gesecculariseerd maar juist vromer geworden. Hoewel er ook onder moslims jongeren zijn die, net zoals sommige christenjongeren, van hun geloof afvallen, is dit maar een kleine groep, zeker in vergelijking met de groep jongeren die eerder geloviger lijken te worden:

*En je hebt een kleine groep die zich seculariseert, natuurlijk, het is heel dynamisch... Dus dat soort dingen zijn er ook, die seculariserende jongeren, hun aantal is niet heel erg groot, is mijn inschatting. Op dit moment, die andere groep van vromiserende jongeren, die zijn groot. Relatief veel jongeren maken zo'n proces door.*

Volgens Bal vindt een dergelijk proces van 'vromisering' onder jongeren niet plaats in de twee belangrijkste herkomstlanden, Turkije en Marokko.

*I: In het herkomstland zelf?*

*R: Ja. In Turkije en Marokko heb je dat niet. Wij hebben alleen maar incidenten, incidenten die bijvoorbeeld samenhangen met is of Hizb ut Tahrir, echt zeer extreme groepen die neigen naar geweld. Dat valt alleen op, voor de rest, die hele gemeenschap of die hele samenleving en de nieuwe generatie zeg maar die seculariseert. En hier hebben wij inderdaad die vromisering.*

Bal wijt dit aan de gebrekkige acceptatie van moslimjongeren in Nederland, en erkent verder dat jongeren zich deels niet meer (kunnen) herkennen in de geloofsbeleving van hun ouders, die dikwijls gericht is op het land van herkomst waar de jongeren zelf nooit gewoond hebben.

*Omdat de religiositeit van de gemeenschap eigenlijk traditioneel is, een gemeenschappelijke beleving heeft terwijl die religiositeit van de nieuwe generatie eigenlijk ook als reactie daarop ontstaat. Dus die nieuwe generatie, die tweede, derde generatie, in hun religiositeit hebben niet alleen een statement naar de dominante samenleving: jij sluit mij uit, daarom ben ik hier. Maar dezelfde reflex zie je ook ten opzichte van de gemeenschap. Zij zeggen: ja, de gemeenschap is achterlijk of de gemeenschap snapt het niet, de gemeenschap is niet... het is bevroren of het is cultuur, daarom ben ik niet daar.*

Samengevat, onze gesprekspartners constateren dat de Nederlandse samenleving de afgelopen decennia is gesecculariseerd. Sommigen duiden dit neutraal of zelfs positief als een transformatie van de religie of een vorm van emancipatie, anderen negatief als een vorm van 'ontgoddelijking'. Vooral groepen die nog 'stellig' geloven en het geloof niet slechts beleven als een vorm van spiritualiteit of, zoals cultuurchristenen bijvoorbeeld doen, een verzameling nuttige regels en rituelen waaraan men zich kan houden, staan onder druk. Christenmigranten die in Nederland komen wonen en moslims die hier al wonen vormen hierop een uitzondering. De eerste groep gelooft doorgaans nog 'stellig' en de tweede groep lijkt eerder vromer te worden dan te seculariseren.



### 6.3 Scheiding van kerk en staat

De scheiding van kerk en staat – een uitdrukking die overigens in ons land met de afkoopregeling voor kerkelijke traktementen in 1983 pas een begrip is geworden – werd, op allerlei manieren, tijdens de interviews regelmatig genoemd. Verwonderlijk is dit niet omdat, zeker ook in vergelijking met veel andere landen, de kerken in Nederland de afgelopen decennia veel van hun invloed, met name op het overheidsbeleid, hebben verloren (Kennedy 2013). Het is een ontwikkeling die door de Nederlandse bevolking bovendien ondersteund lijkt te worden (vgl. hoofdstuk 2, figuur 2.10). Overigens wordt de secularisering van de samenleving zelf hiervoor niet uitsluitend verantwoordelijk gehouden. Ook de opkomst van het ‘kaderdenken’ en het zogenaamde ‘New Public Management’ – dat wil zeggen het expliciet toepassen van bedrijfsmatige principes zoals zuinigheid, doelmatigheid en efficiëntie in de publieke sector – bij de overheid in de jaren tachtig en negentig wordt geacht een rol te spelen (Kennedy 2013). Religieuze instellingen pasten doorgaans niet goed in de nieuwe kaders en werden gedwongen afstand te nemen van hun evangelisatiedoelstelling om in aanmerking te komen voor subsidie. Het Leger des Heils zag zich hierdoor genoodzaakt haar welzijnswerk onder te brengen in aparte stichtingen. Onze gesprekspartners – die bijna allemaal een (grote) religieuze organisatie in Nederland vertegenwoordigen – waren overwegend kritisch op deze nogal strikte scheiding van kerk en staat in Nederland. Voor hen neigt dit in de praktijk naar de verwijdering van godsdienst uit het publieke domein, en dat gaat hun te ver. Het geloof moet juist niet uitsluitend achter de voordeur blijven:

*Ook met mensen vanuit de politiek, alsof het geloof eens achter de voordeur moet blijven, heb ik gezegd: wees dankbaar dat dat niet zo werkt. Wees als samenleving dankbaar dat het niet zo werkt. Moet je eens zien wat er allemaal gebeurt, het is een contradictio in terminis. Het kan helemaal niet want geloof krijgt ook handen en voeten, [...] de samenleving zou er niet beter op worden als dat achter de voordeur zou blijven.<sup>4</sup>*

De religieuze overtuiging zou, ondanks de scheiding van kerk en staat, handen en voeten moeten kunnen krijgen in de samenleving. Religie heeft, dat is de overtuiging van de geïnterviewden, de samenleving iets te bieden (vgl. hoofdstuk 2, figuur 2.9). Maar, zoals wordt geconstateerd, de stem van religieuze leiders is klein in het Nederlandse debat:

*Dus het joodse geluid naast de andere religieuze geluiden is niet meer relevant. Die religieuze leiders komen niet meer zoveel in de pers met hun boodschap, dat kun je gewoon waarnemen. Wat ik wel denk is dat religie een boodschap heeft aan de samenleving. En ik denk dat je daar dus wel mee door moet gaan. Ik denk dat een samenleving [...] behoefte heeft aan gidsen, behoefte heeft aan gezamenlijkheid, behoefte heeft aan het zichzelf daar op dat terrein opnieuw uitvinden, en daar kan religie een rol in spelen. Daar kan een religieus, niet religieus, maar daar kan een religieus gebaseerde opvatting of koersbepaling een rol in spelen. Dat kan een positieve bijdrage van de religie in de samenleving zijn.<sup>5</sup>*

Voor Simonis gaat het zelfs zover dat sommige partijen er alles aan doen om religieuze invloeden uit het publieke domein te weren.

Tegelijkertijd doet de overheid soms wel een beroep op religieuze organisaties. Zo werd de Raad van Kerken verzocht met een ritueel of een symbool voor de MH17-herdenking te komen. Veelzeggend hierbij is dat dit symbool of ritueel niet mocht verwijzen naar een bestaande godsdienst, waardoor het automatisch betekenisloos wordt, in de ogen van sommigen:

*R: Ik herinner me dat we gebeld zijn door het Ministerie van Binnenlandse Zaken in verband met MH17, men had behoefte aan een symbool, een ritueel.*

*I: Is dat zo, daarvoor bellen ze wel?*

*R: Daar hebben we een telefoontje over gehad, maar er werd gesteld dat men een symbool wenste wat niet mocht verwijzen naar het evangelie of naar God. Dus het moest gaan om een ritueel wat betekenisloos is. Dat kan natuurlijk niet. Je kunt toch wel gewoon accepteren dat mensen verschillende gevoelens hebben bij licht en bij een kaars? Zo'n symbool verwijst voor verschillende mensen naar de basis van leven. Dat mag je toch wel gebruiken? Je moet daar niet krampachtig over doen, lijkt me. En als veel van de slachtoffers moslim zijn, lijkt het me goed dat de imam ook iets zegt over die slachtoffers en dat hij daarbij woorden uit zijn traditie gebruikt. De nabestaanden vinden hun troost in die traditie. Dat kun je gewoon in een publieke ruimte zeggen, omdat het om deze concrete mensen gaat. Die balans en de ruimte om die discussie te voeren moeten we nu vaak wat forceren, omdat er weinig antenne voor is bij mensen die op de loonlijst staan bij de overheid, zo lijkt het.<sup>6</sup>*

De positie van religieuze organisaties in het publieke domein ligt gevoelig in Nederland en, aldus veel van onze gesprekspartners, er wordt daardoor nogal krampachtig omgegaan met religieuze uitingen in dat domein. Sinds de jaren tachtig hebben kerken hierdoor hun sociale en politieke invloed voor een groot deel verloren (Kennedy 2013: 54). In het buitenland is dit vaak anders. De Church of England bijvoorbeeld speelt een belangrijke rol in de Britse samenleving. Remembrance Day, vergelijkbaar met de Nationale Dodenherdenking op 4 mei, wordt daar volledig vanuit de kerk georganiseerd onder leiding van de bisschop van Londen. Nationale herdenkingen en vieringen vinden plaats in de St. Paul's of Westminster, de dominee is een sleutelfiguur in het dorp bij de opening van een kermis. Het Britse parlement wordt elke ochtend geopend met een dienst en een gebed door de huispredikant en predikanten dragen ook op straat een boordje.

*En als je in het ziekenhuis komt, ik noem maar wat, hier [in Nederland] moet ik altijd uitleg geven, ik ben predikant, mag ik even alleen... Maar als je met een boordje binnenkomt dan is het meteen duidelijk: o, die moet alleen spreken, dan moet dus het gordijn dicht en laten ze je met rust. Dus het heeft ook echt wel een functie, ja.<sup>7</sup>*

In vergelijking met het Verenigd Koninkrijk, maar ook met Duitsland, is de rol van religieuze organisaties in het publieke domein in Nederland, zo stellen onze gesprekspartners, nogal gering en die rol wordt ook niet gewaardeerd. De scheiding van kerk en staat wordt weliswaar erkend en waardevol gevonden – het verschaft immers godsdienstvrijheid –

maar, zo is de teneur, zij is inmiddels doorgeslagen in een scheiding van godsdienst en samenleving. Dat gaat sommigen te ver:

*Nee, dat is alleen maar een zegen, maar ze hebben er hier van gemaakt: scheiding van staat en godsdienst, en als je dan zo gek bent om dan nog christen te zijn dan doe je dat achter de voordeur en niet naar buiten toe. Terwijl godsdienst wil zeggen dat bestempelt je hele leven, ze hebben hier de scheiding van kerk en staat gemaakt tot scheiding van kerk en godsdienst. De staat die is dus wezenlijk ongodsdienstig.<sup>8</sup>*

Religieuze organisaties hebben de samenleving volgens de geïnterviewden heel wat te bieden. De overheid zou er verstandig aan doen daar wat meer kennis van te nemen:

*Neem maar de hele kwestie van het homohuwelijk, wat dat pedagogisch teweeg gaat brengen onder de mensen, met geen pen te beschrijven en daar waarschuwen de pausen voor en weet ik het allemaal, maar mensen zijn hardleers en willen niet horen en wij hebben gelijk want wij spelen voor God.<sup>9</sup>*

Van der Kamp is optimistischer gestemd en erkent weliswaar de 'krampachtigheid' waarmee de overheid religieuze organisaties tegemoet treedt, maar merkt ook dat er vanuit de overheid weer meer belangstelling ontstaat voor de rol die kerken kunnen spelen in het bestrijden van bijvoorbeeld armoede:

*Ik denk dat we naar een samenleving toegaan waarin meer balans komt en waarin religie meer mogelijkheden krijgt zichtbaar te zijn in het publieke domein. Het beslissende criterium voor religie is dat je een bijdrage levert aan de democratie. Er zijn ook wel tekenen dat die verandering zich doorzet. Ik denk dat de scherpte van de discussie al wat muteert. Ik zie dat bijvoorbeeld in de armoedediscussie. Het was heel lang een sjibbolet dat de overheid de garantie bood dat arme mensen brood krijgen, een huis krijgen, aandacht krijgen die nodig is om tot hun rechten te komen. Maar de laatste keer bij de presentatie van de armoedenota van de kerken was de benadering veranderd. De minister liet officieel verklaren dat ze die garantie niet meer kon geven en dat ze de kerken nodig heeft.*

Deze rol van religieuze organisaties – als leverancier van allerlei sociale voorzieningen zoals zorg en bijzonder onderwijs – was en is altijd relatief goed ontwikkeld in Nederland (Kennedy 2013). Christelijke (hulp)organisaties zijn daarbij de laatste jaren ook zelfbewuster geworden. De houding was tot voor kort vaak 'We zijn een christelijke organisatie maar je hebt er geen last van'. Maar recent worden de religieuze grondslagen die onder het maatschappelijk werk liggen vaker expliciet gemaakt. Misschien dat kerken zich dit tegenwoordig ook eerder kunnen permitteren omdat met de decentralisaties en de wens in Den Haag om de verzorgingsstaat te vervangen door een participatiesamenleving de staat kerken ook meer nodig heeft. Desalniettemin blijft de relatie tussen kerk en staat in Nederland moeizaam, ook omdat bij de overheid vaak simpelweg elementaire kennis over religieuze organisaties ontbreekt:

*Als je met bepaalde ministers praat merk je dat ze weinig idee meer hebben van wat de kerk is. Als je dan bij hen komt met een divers samengestelde delegatie, met een bisschop en een*

*scriba en iemand van de Raad van Kerken, vinden ze het moeilijk in te schatten wie er nou precies voor hen zitten. Ze hebben door de bank genomen ook minder idee wat de rol van de kerken in de samenleving is. Ik herinner me bijvoorbeeld dat je als kerken projecten niet kon inbrengen met een diaconale achtergrond als gift vrij van belasting. Later kwam de Johan Cruyff Foundation bij de minister. Die kreeg wel belastingruimte daarvoor. Een opmerkelijk ambtenaar wees erop dat het in beginsel om eenzelfde thema ging als wat het diaconaat van een kerk doet. En dat er dus sprake moest zijn van een gelijke behandeling. De Cruyff Foundation legt een voetbalveldje aan en het diaconaat van de kerk zorgt voor de voedselbank of helpt mensen bij het invullen van hun formulieren om bijstand te krijgen. Het werk valt in dezelfde categorie. De verantwoordelijke bewindvoerder had het eerst niet in de gaten. De vanzelfsprekendheid van kennis is weg. De vanzelfsprekendheid van de relaties is weg. En dat is heel snel gegaan.<sup>10</sup>*

De kennis is minder geworden, zo wordt vastgesteld, terwijl de complexiteit van het Nederlandse religieuze landschap, met de komst van moslims en christenmigranten, juist is toegenomen. Dit leidt, vooral bij de kleinere godsdiensten, soms ook tot enig misverstand en onbegrip. Voor hen is het soms lastig om contact te leggen met de overheid. Zo is besloten de bestaande overlegstructuren met moslimorganisaties te ontmantelen en alternatieve overlegkanalen te bouwen met specifieke sleutelfiguren en *social influencers*:

*Het gaat om deze overgang, minister van Sociale Zaken van de vorige regering die had bedacht: ik ga niet meer structureel overleggen met georganiseerde verbanden van moslims, want zij lopen leeg. Er komt een nieuwe generatie, die nieuwe generatie heeft geen hulp nodig van de overheid en als ik dan blijf praten met georganiseerde verbanden dan help ik hun in stand houden. Ze moeten zo snel mogelijk ontmanteld worden en vandaar dat hij gekozen heeft om niet met ons te overleggen. Ja, wij gingen alleen maar voor projecten overleggen en voor de rest, hij is begonnen met het construeren, bouwen van een alternatief overlegkanaal naar de kringen van moslims en dat is dan sleutelfiguur, social influencers, netwerkstructuur zeg maar.<sup>11</sup>*

Dit terwijl, aldus Rasit Bal, het belangrijk is voor moslimorganisaties om contact te houden met de overheid, juist omdat de scheiding van kerk en staat in het geval van de islam nog niet op een historische wijze in Nederland tot stand is gekomen:

*Het scheiden van kerk en staat, dat beginsel is natuurlijk historisch op een bepaalde manier ontwikkeld in Nederland via het christendom. Dus doordat wij aan de ene kant staat hadden en aan de andere kant christenen, nou via allerlei incidenten is de grens tussen die twee getrokken, historisch. Nu hebben we de moslims, alleen wij zeggen dan niet meer: ja, die grens is nu eenmaal getrokken, sluit aan. Eigenlijk zeggen een heleboel mensen dat, maar dat werkt niet. Dus de grenzen van scheiden van kerk en staat moeten opnieuw getrokken worden, eigenlijk opnieuw uitgevonden worden via de islam, via de incidenten die samenhangen met de aanwezigheid van moslims hier in Nederland. En wij hebben nu alleen incidenten waardoor wij constant herinnerd worden aan scheiding van kerk en staat. Dus als een moslim in Den Haag komt, in de Kamer komt of met een politieke partij praat of met*

*een minister aan tafel zit, dan begint het gesprek bijna altijd met scheiding van kerk en staat. Dus daar zien wij het naar voren komen, blijkbaar moeten we die reeds getrokken grens opnieuw uitvinden, maar dan in de context van de islam nu.<sup>12</sup>*

#### 6.4 Believing without belonging?

Secularisering manifesteert zich onder andere in de opkomst van geloofsvormen zoals spiritualiteit die buiten de gevestigde kaders van de grote traditionele religies geplaatst kunnen worden en meer door het individu zelf worden vormgegeven. Omdat het individu maatgevend(er) is geworden zou men mogen verwachten dat sociale structuren en de religieuze instituties waarbinnen ze plaatsvinden – rituelen, kerken, gezamenlijke religieuze diensten enzovoort – in de religieuze beleving van velen minder belangrijk worden. Dit wordt wel aangeduid als *believing without belonging* (zie hoofdstuk 4). De vertegenwoordigers van de traditionele religies, waarvan we een aantal vertegenwoordigers hier aan het woord laten, zijn zonder uitzondering van oordeel dat zij, naast het ondersteunen van het (individuele) geloof, ook belangrijke sociale functies hebben te vervullen (vgl. hoofdstuk 2, figuur 2.9). Wat betekent in dit licht de voortschrijdende ontkerkelijking? Onze geïnterviewden vragen zich af of iemand geheel buiten een religieus-sociale structuur om – zoals de kerk – volwaardig zijn geloof kan uitoefenen. ‘Christelijk geloof’, aldus De Reuver, ‘veronderstelt gemeenschap.’ Tegelijkertijd erkent hij dat juist in Nederland, onder invloed van het calvinisme, de christelijke geloofsbeleving, ook bij katholieken, al sinds lang een relatief sterk individueel karakter heeft:

*Nederland is natuurlijk – en dan praten we vooral over het gebied boven de grote rivieren, maar dat geldt voor heel Nederland – sterk door het calvinisme getekend. Waarbij het calvinisme zeg maar de individualiteit sterk benadrukt: een mens staat direct voor God, is zelf verantwoordelijk, het komt dus ook niet op flauwekul aan, maar op keuzes die jij maakt. Dus jij bent zelf een individu die ook over het geloof nadenkt en daar ook dus een keuze in moet maken.*

Kerken en andere religieuze organisaties bieden een kader, een soort pantser, dat individuen in staat stelt hun geloof te handhaven. Het viel ons tijdens de interviews op hoe vaak onze gesprekspartners het belang van de ‘sociale dimensie’ benadrukten – we kwamen hetzelfde tegen bij de christenmigranten, in hoofdstuk 5. Bij de remonstranten duurt de koffie na de dienst soms langer dan de dienst zelf en stellen de kerkleden nadrukkelijk ook prijs op de gemeenschap die daarbij gevormd wordt. Ruben Vis van het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap merkt hetzelfde op:

*R: En wat zie ik nu, en wat gebeurt er? Die dienst wordt dus gedaan, zal ik maar zeggen, de dienst is afgelopen, daarna ga je naar huis en dan heb je een vrijdagavondmaaltijd met je gezin of familieleden. Ook nog een punt waar ik op kom. En wat ik nu de laatste tijd waarneem, het zijn eigenlijk alleen mannen die dan op vrijdagavond naar de synagoge gaan. Vrouwen doen dat niet bij ons. Ik heb het niet over de progressieven, daar zit een veel breder en veel socialer gebeuren, ik heb het even over de synagoge.*

I2: Is dat van oudsher zo?

R: Dat is van oudsher zo, ja.

I: Dat is niet iets van de laatste tijd?

R: Nee, nee, maar wat nu wel van de laatste tijd is, is dat we blijven hangen, we blijven bij elkaar, terwijl we natuurlijk best weten dat het gezin thuis zit te wachten, nou ja.

I: Na de dienst?

R: Ja, na de dienst.

Na de dienst is er een behoefte om met elkaar de week door te nemen, men is op zoek naar sociale verbanden, het uitwisselen van ervaringen die men als jood in een overwegend niet-joodse samenleving heeft, en het gezamenlijk vieren en beleven van feesten zoals de bar mitswa. De sociale behoefte waarin een religieuze organisatie voorziet varieert met de behoeften van de leden. Minderheden zoals joden en moslims hebben een andere positie in Nederland, ook als gemeenschap, dan christenen. De kerk is, aldus onze gesprekspartners, niet alleen een plek van geloof, bezieling en hoop, maar ook van verbinding en gemeenschap. Daar ligt, zeker vandaag de dag, een belangrijke taak voor religieuze organisaties:

*Waar we alleen op onszelf teruggeworpen worden daar wordt het wel heel stil, dan horen we alleen nog maar onze eigen stem en vereenzamen mensen, vereenzaam je zelf ook want wie kan nou zonder vrienden, zonder relaties. Dus we zoeken het dan virtueel voor een deel van onze samenleving. De kerk heeft hierbij dus twee rollen als een plek van verbinding, gemeenschap, waar jouw ik meedoet, maar dan in een veel bredere wij om het zo te zeggen, en twee de kerk als een plek van bezieling en van hoop.<sup>13</sup>*

## 6.5 De rol van traditie, autoriteit en gezag

Naast en in het verlengde van het belang van een (geloofs)gemeenschap benoemen de geïnterviewden ook het belang van traditie en autoriteit. Geloven is in een traditie staan waar je je toe moet verhouden, die je kan tegenspreken en die een individu iets kan leren wat hij zelf niet kan bedenken. Van al onze gesprekspartners benadrukt kardinaal Simonis het belang van traditie en autoriteit het meest. De essentie van het christelijk geloof, aldus Simonis, is ontzag voor God en het volgen van Zijn geboden. Daar schort het enorm aan in deze tijd waarin de mens elk gevoel voor ontzag en verwondering verloren is en als individu, eigenwijs en eigengereid als de mens van nature nu eenmaal is, zelf meent te weten wat goed voor hem is:

*Weet u wat de pedagogiek van God is en dat staat totaal haaks op het huidige tijdige denken? Over pedagogische dingen, als er nou een de weerbarstigheid van het menselijk hart kent dan is het God zelf en weet u wat zijn pedagogiek is? Hij weet dat we zelf voor God willen spelen, dat we zelf willen uitmaken wat goed en kwaad is, dat we zelf willen uitmaken wat we al of niet wensen te geloven en weet u wat zijn pedagogiek is? Je zult. Zo hoort het. En we zijn het totaal kwijt. De protestanten hebben het nog. Je zult. Zo hoort het. En ik zie hier kinderen spelen met opa en oma aan de waterkant. Niet aan de waterkant komen. En*



*dat is niet om dat kind te pesten, maar om het te bewaren voor het kwaad en ik denk dat wij in het verleden als kerkmensen een grote fout hebben gemaakt door die geboden en regels te zelfstandig te brengen alsof het daarom gaat en niet hebben laten zien: ze komen uit Godsvaderlijke zorg en liefde voort. We hebben ze nodig. Ik heb het gebod nodig om zondag naar de kerk te gaan want anders dan doe ik het niet. Ik heb het nodig. Nou dit wordt totaal niet meer gezien. Het moet leuk zijn. Als het maar leuk is.*

Simonis meent dat de kerk hier in het verleden een steek heeft laten vallen en er niet genoeg zorg voor heeft gedragen dat de geboden van de pastoor door zijn volgelingen ook werden geïnternaliseerd. Van de weeromstuit is Nederland toen naar de andere kant doorgeslagen. Het heeft al het gevoel voor autoriteit en gezag laten varen en eeuwenoude tradities vaarwel gezegd:

*Wij zullen het weleens laten zien bij dat Tweede Vaticaans Concilie. Daar waren natuurlijk toen talloze katholieken, periodieken en de pers en weet ik het allemaal, kranten en tijdschriften en weet ik het allemaal. Allemaal hyperprogressief en waar kwam dat uit voort? Uit een te eenzijdig autoritair verleden van waarom moet ik dat geloven want de pastoor zegt het, te eenzijdig autoritair, te weinig het geloof tot innerlijk bezit makend, te moralistisch. Krijg je een reactie en dan typisch Hollands, precies de andere kant op. Er is een Italiaans spreekwoord, 'se non è vero, è ben trovato', als het niet waar is, is het aardig gevonden. Dat kan een Nederlander niet zeggen, als het niet waar is, is het vals. Wij denken onmiddellijk in tegenstellingen en dat werd gevoed door de tijdgeest. President Kennedy, paus Johannes xxiii met zijn humor en dan gaan we in een totaal nieuwe tijd en toen moest alles anders. Dus het celibaat moest worden afgeschaft en de vrouw die moest in het ambt en weet ik het allemaal en toen ging dat feest niet door en nou zullen wij weleens laten zien hoe het eigenlijk moet en dat was het Pastoraal Concilie van Noordwijkerhout en honderden journalisten en dan werd het export: de Nederlandse tijdgeest.*

In wat mindere mate werd het belang van gezag en autoriteit ook door de andere gesprekspartners beaamd, hoewel men het tegelijkertijd niet makkelijk vindt dit in deze tijd vorm te geven. In het ideale geval accepteert men, vrijwillig, de autoriteit van een religieuze traditie of, in de katholieke kerk, een hogergeplaatste religieuze functionaris zonder dat dit van boven moet worden afgedwongen, want dit kan en werkt niet (meer). Maar het betekent wel dat je als gelovige bereid moet zijn gezag – van een boek, persoon of traditie – te accepteren of je in ieder geval te laten tegenspreken, want anders zit je in je eigen individuele echoput:

*Dus christelijk geloof veronderstelt gemeenschap en daarom ook een traditie want niet alleen gemeenschap met mensen die er nu zijn, maar ook die er voor je waren. Dat is natuurlijk aan traditie. Dat je je in gemeenschap bevindt van de mensen die er eerder waren en die ook weleens wat geroepen hebben wat de moeite waard is. Ik vind de houding van de kerk is toch zoek de mens op waar die is en probeer daar ook te starten en te zoeken wat je verbindt. Dus iets van dat zoeken, ik zou zeggen met zo'n zwevende gelovige, uiterst boeiend om daarover te praten en dan vanuit het christelijk geloof die vraag ook te stellen van joh,*

*word jij nou weleens gestoord in die zin door de stem van een ander of is het nou eigenlijk altijd toch die echoput?*<sup>14</sup>

Het verschil met een debatcentrum zoals De Balie in Amsterdam is dat aan religieuze discussies uiteindelijk een traditie ten grondslag ligt, die je dus ook kunt tegenspreken of in ieder geval ter discussie stelt, en die voorkomt dat het geloof alleen een projectie van jezelf wordt.<sup>15</sup> Voor veel religieuze leiders is het echter heel lastig te bepalen waar de grens moet worden gelegd tussen ‘meegaan met de tijd’ en het respecteren van de traditie en daarmee blijven staan waarvoor je staat. Röselaers verwoordt deze worsteling als volgt:

*Ja, ja. Bij zo’n doop hè. Bij zo’n huwelijk... Ik heb ook weleens huwelijken gedaan, dat ik dacht ja, dit moet ik niet meer doen. Had ik er echt een slecht gevoel bij na afloop. Ik heb me helemaal aangepast aan hen. Dus ik heb nu wel minimumcriteria van er moet een Bijbelstuk en er moet een zegen zijn, ja die twee eigenlijk en als dat niet is dan kun je beter... Er zijn genoeg rituelenaanbieders, dan ga je daar maar naartoe, maar ik sta wel voor een traditie.*

Zelfs bij een relatief moderne en progressieve geloofsrichting, in dit geval de Remonstranten, blijft een traditie en vooral de autoriteit van een traditie belangrijk en een, misschien wel hét, definiërend element van het geloof. De mate waarin gezag en traditie belangrijk worden geacht, verschilt wel. Voor Jehovah’s Getuigen is de Bijbel de centrale en enige bron van alle autoriteit:

*Naar onze bescheiden mening is alleen de Bijbel een betrouwbare richtlijn, betrouwbare bron, betrouwbaar meetsnoer om te bepalen hoe je je aanbedding moet inrichten. Dat betekent dat je elke religie die er is aan de Bijbel zou moeten toetsen om te bepalen of het conform de Bijbel is of niet en al zijn er maar twee verschillende meningen over één boek, er kan er maar één de juiste zijn of ze zijn beide niet juist, maar ze kunnen niet allebei juist zijn. Dus dat betekent dat een kerkgenootschap zich naar de Bijbelse richtlijn, door de Bijbelse richtlijn moet laten leiden, er geen dingen bij moet verzinnen.*<sup>16</sup>

Tegelijkertijd moet deze autoriteit ook, zo benadrukt Van Hilten, gestoeld zijn op logische argumenten die de gelovige begrijpt en heeft verinnerlijkt. Alleen ‘autoriteit’, dat wil zeggen een pastoor die zegt ‘zo moet het’ – kardinaal Simonis merkt dit ook op – of alleen een individueel (onderbuik)gevoel ‘zo moet het zijn’ is niet voldoende voor een ‘stevig geloof’:

*Jehovah’s Getuigen vinden het heel belangrijk om niet op basis van emotie en gevoel een keuze te maken. Geloof moet een vaststaand feit zijn, een verzekerde verwachting. Dus je kunt alleen maar gelukkig zijn, je kunt alleen maar een vaststaand geloof hebben, als je echt overtuigd bent en die overtuiging moet gevormd worden op basis van argumenten, op basis van bewijzen. Als die nooit zijn gegeven of als je die nooit hebt gevonden, ja dan wordt het wel een heel wankel geloof. Om die reden vinden wij het heel belangrijk om te evangeliseren en mensen Bijbelkennis bij te brengen zodat ze een gedegen onderzoek kunnen instellen en zichzelf een goed beeld kunnen vormen van wat iedereen zoal beweert. Kijk een timmerman gebruikt een meetlat voordat hij iets in elkaar gaat zetten. Wij moeten de Bijbel gebruiken voordat we een keuze maken of een beslissing nemen en dat wordt te weinig gedaan. Er*



*wordt te veel vanuit de onderbuik of vanuit traditie of vanuit sociale controle gehandeld en dat is wat wij als Jehovah's Getuigen hebben verlaten. We willen op basis van gedegen onderzoek en bewijzen onze keuze bepalen.<sup>17</sup>*

De Bijbel is weliswaar uiteindelijk de bron van alle autoriteit en de richtsnoer voor alle beslissingen die genomen worden, maar die autoriteit moet het individu – idealiter los van de traditie of sociale controle – zelf, op basis van argumenten en bewijzen inzien en zich eigen maken. De Reuver omschrijft dit proces als volgt:

*Als christen en protestants theoloog zeg ik: wij leven van de woorden van de ander, godswoorden die tot ons komen en die je verrassen en die jouw leven soms op zijn kop zetten en die je grond onder de voeten geven en die je perspectief geven. Maar leven van woorden van de overzijde en natuurlijk is dat een heel dialectisch proces. Je kent wellicht iets van die theologische discussie van spreken over boven komt van beneden of hoe dat zo precies zit. Maar daarom noemen wij dat ook woorden van God, dat zijn woorden ten principale die je niet zelf bedenkt, maar die jou verrassen. Dat is ook het aardige van christen zijn dat je woorden hoort die je verrassen en niet die je alleen maar zelf bedenkt en natuurlijk kun je daar zelf denkend ook al heel goed op reflecteren, maar dat zijn woorden die tot je komen.<sup>18</sup>*

De Bijbel is en blijft de basis maar hij moet wel steeds weer uitgelegd en door het individu verinnerlijkt worden, en dat is, zeker in deze tijd, niet eenvoudig:

*Je moet het uitleggen en je moet uitleggen waarom een gebod gegeven wordt, waarom dat gebod, je zult de dag des Heren heiligen, omdat we het nodig hebben en dat komt uit zijn vaderlijke liefdevolle zorg voort en daarom geeft die ons dat gebod. Maar zo hoort het, maar het menselijk hart is weerbarstig en ik ga liever naar het strand dan naar de kerk.<sup>19</sup>*

Het is niet eenvoudig omdat niet alleen veel (religieuze) kennis ontbreekt maar ook en vooral, aldus De Reuver en Simonis, omdat de interesse, de verwondering en het gezag van en ontzag voor het goddelijke in deze tijd tanende is. Daarmee verdwijnt ook de sociale druk die het vroeger bijvoorbeeld vanzelfsprekend maakte om naar de kerk te gaan:

*Ik kom zelf uit Lisse en dat was toen in mijn jeugd een standenmaatschappij en daar woonden 10.000 mensen en 5.000 katholieken en 5.000 protestanten en die leefden in een hele geordende samenleving naast elkaar en praktisch iedereen ging naar de kerk en als er iemand niet naar de kerk ging dan werd die met de vinger nagewezen. Sociale controle en geloof en kerk dat was de lucht die je inademde. Het is totaal weg.<sup>20</sup>*

De rol van autoriteit, traditie en gezag binnen verschillende geloofsrichtingen is, al met al, de afgelopen decennia behoorlijk onder druk komen te staan. Binnen de Nederlandse moslimwereld spelen daarbovenop nog eens extra complicerende factoren, met name de soms wat gespannen relatie tussen jongeren en ouderen. De tweede en derde generatie moslims in Nederland herkennen zich niet altijd in de wijze waarop hun ouders hun geloof uitoefenen die voor hen óf te veel op het land van herkomst gericht is – waarin ze zelf niet zijn grootgebracht – of als onvoldoende vroom wordt beoordeeld. Vanwege deze verschil-

len durft de oudere generatie moslims in Nederland het bestuur van moskeeën soms niet over te dragen aan de jongeren. Die proberen op hun beurt de overdracht dan te forceren door de moskee 'te veroveren', dat wil zeggen: het bestuur tegen de zin van de oudere generatie in over te nemen:

*R: En daar komt ook die verovering vandaan, want die eerste generatie heeft onvoldoende vertrouwen in hun eigen kinderen, waardoor ze zeggen: kom jij bent mijn zoon en dochter, wil je voorzitter worden? Wil je secretaris worden? Dat durven zij niet.*

*I: Waar zijn zij dan bang voor?*

*R: Ik denk dat dat slaat op de verschillen die betrekking hebben op perceptie van religie. Die oude generatie die constateert, die stelt vast dat de nieuwe generatie een andere religiositeit heeft. Of doorgesloten vroom of voor een andere vorm, waardoor die eerste generatie dan zegt: aan wie gaan wij de boel overdragen? Kunnen zij het aan? Kunnen wij hun vertrouwen? En dat vertraagt de overdracht. Waardoor wij zien dat in de Marokkaanse moskeeën een heleboel bestuursleden volhouden, niet vertrekken, het voorzitterschap, die sleutelpositie niet loslaten. Vervolgens onderneemt de nieuwe generatie een poging om de boel eventueel geforceerd over te nemen.<sup>21</sup>*

De problemen die in het algemeen rond gezag, autoriteit en traditie binnen verschillende geloofsrichtingen in Nederland spelen, worden dus in de islamitische gemeenschap in Nederland mogelijk nog eens versterkt door – in sommige gevallen – gebrek aan gezag en ontzag bij jongere moslims voor hun ouders, in ieder geval wat betreft geloofsaangelegenheden.

## 6.6 Kerken vandaag de dag

Kerken staan, zo merkten we al op, door de dalende lidmaatschapsaantallen (vgl. hoofdstuk 3, tabel 3.1) als instituten onder druk. Gemiddeld wordt er wekelijks ergens in Nederland een kerkgebouw gesloten. Dit betekent in eerste instantie onvermijdelijke inkrimping. Ook worden, zo bleek tijdens onze interviews, joden en moslims in Nederland minder snel lid van een synagoge of moskee. Rasit Bal over de jonge moslims die 'vromiseren':

*Ze bezoeken de moskee, maar bijvoorbeeld als het vrijdag is, alleen dat doen zij omdat het verplicht is en omdat er geen alternatief is. Dus ook op andere momenten bezoeken zij... Alleen zij sluiten zich niet aan bij de gemeenschap, zij betalen geen contributie. Dus zij maken ook geen onderscheid welke moskee het is, Turks of Marokkaans of... Zij lopen in en uit.*

Dus zelfs voor moskeeën, die niet te maken hebben met een dalend aantal gelovigen in Nederland, is het lastig jongeren aan zich te binden. Onze gesprekspartners zijn het erover eens dat kerken (religieuze organisaties) erg belangrijk zijn voor het verkondigen en onderhouden van het geloof. Zoals opgemerkt is men daarnaast van mening dat in het algemeen een geloof bij voorkeur in gemeenschapsverband beleden moet worden. Ook daar zijn kerken dus noodzakelijk voor. Van Hilten formuleert het als volgt:

*Je kunt het pas echt naar je zin hebt als je met gelijkgezinden samen kunt komen en dingen kunt delen en jezelf kunt scherpen en verbeteren en een ander kunt verbeteren en helpen en elkaar zo kunt versterken.*

Zoals eerder opgemerkt: voor het vormen van zo'n geloofsgemeenschap wordt aan een kerk een cruciale rol toegekend. Ook meermaals geconstateerd: daarnaast is de sociaal ondersteunende rol van kerken, bijvoorbeeld via armoedebestrijding, vluchtelingenwerk en het verlenen van zorg, de afgelopen jaren belangrijker geworden. Dit komt onder andere door de transformatie van een verzorgingsstaat naar een participatiesamenleving, zoals die bijvoorbeeld vorm heeft gekregen in de Wet maatschappelijke ondersteuning (Wmo). Kerken mogen dan weliswaar qua ledenaantal kleiner zijn geworden, in het vrijwilligersleven en de civil society spelen ze een belangrijke(re) rol (zie bijvoorbeeld ook hoofdstuk 3, tabel 3.11):

*Hoewel de kerken dus formeel kleiner worden, institutioneel, dat is duidelijk, groeit dat werk, het aantal mensen wat meedoet, het aantal uren menskracht, uren die er besteed worden en het geld groeit aan diaconale voorzieningen, armoede en dat komt dus naar mijn idee door de terugtrekkende overheid.<sup>22</sup>*

Het diaconaal werk heeft dus zeker niet aan belang verloren. Maar kerken zijn natuurlijk geen welzijnsorganisaties. Waar ze mee worstelen, zo bleek tijdens onze gesprekken, is het vinden van een onderscheidende rol. Dit probleem lijkt vooral te spelen bij de meer progressieve kerkverbanden:

*We zijn ook steeds minder onderscheidend. Ik spreek nu alle predikanten, ik vraag: wat is ons verhaal? Want we waren altijd dé liberale, de vrijzinnige kerk, dus. Bij ons mogen homo's trouwen, bij ons mogen vrouwen op de kansel, maar de PKN heeft dat nu ook steeds meer, althans de helft van de PKN is eigenlijk remonstrants nu.<sup>23</sup>*

De Protestantse Kerk in Nederland is natuurlijk al een fusie tussen verschillende (relatief vrijzinnige) protestantse richtingen. Ook het streven naar eenheid, 500 jaar na de reformatie, tussen katholieken en protestanten is groot:

*Maar de reformatie gaat over de reformatie van de kerk, dat heeft helaas ook tot een scheiding geleid, maar dat gaat ons allebei aan en we staan samen in diezelfde traditie. Dat betekent niet dat protestanten katholiek moeten worden of katholieken protestant, maar we horen wezenlijk bij elkaar. [...] Bisschop De Korte die zei gisteren nog, wat in de laatste 50 jaar tussen protestanten en katholieken in toenemende mate ook evangelisch is bereikt, dat is meer dan in de afgelopen 450 jaar die eraan vooraf gaat.<sup>24</sup>*

Voor De Reuver is het zelfs lastig om nog grote principiële verschillen in het geloof tussen protestanten en katholieken te ontwaren:

*Leg iemand die helemaal geen kerkelijke achtergrond heeft, leg die eens uit wat nou het verschil tussen rooms-katholiek en protestant is. Daar kun je natuurlijk best wat over zeggen, maar als die nou zou vragen moet ik nou protestant of katholiek worden? Kijk mijn*

*kerk is mij lief, dus ik zou het mooi vinden als je protestant werd, maar dat is natuurlijk... bijna in de zin van smaken verschillen. Veel belangrijker is dat je christen bent. Dat gevoel is denk ik wel heel breed aan het groeien. Het is veel belangrijker dat je christen bent dan dat je protestant bent of katholiek.*

Daar staan meer behoudende stromingen tegenover, die juist bijzonder prijs stellen op hun eigen identiteit en onderscheidend vermogen. Zo zien de Jehovah's Getuigen in Nederland zelfs niet veel in samenwerking met andere christelijke organisaties. Slechts één religie kan immers de juiste zijn:

*Nee, nee. We werken niet samen met andere christelijke organisaties of religies, vanuit de opvatting dat er maar één religie kan zijn die naar Bijbelse beginselen leeft. Als er 2000 verschillende christelijke organisaties zijn, dan moeten die op terreinen van elkaar verschillen, anders dan zou het wel een en hetzelfde zijn. Bovendien hechten we eraan om onze eigen identiteit te bewaren.<sup>25</sup>*

Het zijn echter juist deze meer behoudende (christelijke) stromingen, zoals we in dit rapport maar ook in andere rapporten (Van Houwelingen en Dekker 2017) hebben laten zien, die er vandaag de dag in slagen hun ledenaantal op peil te houden of zelfs te doen groeien. Volgens kardinaal Simonis is dit geen toeval:

*R: Omdat dat houvast geeft en dat is duidelijk en dat hoef ik niet zelf uit te maken wat waar is en niet waar, het wordt mij gegeven. Nou ik heb datzelfde beweerd, dat vond ik het hoopvolle in dat rapport, dat in ieder geval de kleine kerken die het meest orthodox zijn, het meest aantrekkelijk zijn.*

*I: Dat zijn ironisch genoeg vaak toch de protestantse kerken?*

*R: Ja, want wij katholieken hebben deze goddelijke pedagogiek totaal verloren.<sup>26</sup>*

Naast de meer behoudende richtingen groeien ook de migrantenkerken in Nederland. Deze kerken staan echter, aldus De Reuver, in het algemeen redelijk los van de bestaande oude Nederlandse kerken. De PKN heeft zich tot doel gesteld de komende jaren de relaties tussen deze lokale migrantengemeenten en de protestantste gemeenten te versterken. Dit zal overigens niet altijd makkelijk zijn, aangezien christenmigrantkerken zelf doorgaans ook redelijk behoudend zijn, zoals we al in hoofdstuk 5 opmerkten. Röselaers zegt hierover:

*Ik ben de enige kerk waar homo's mogen trouwen en ik had vorig jaar het eerste homohuwelijk in Engeland. John en John, twee Britten, Church of England actief, konden daar niet trouwen, dus die heb ik getrouwd. Maar toen waren die Nigerianen in de kerk en toen zei ik ook tegen de mensen uit de Nederlandse kerk van ja, don't mention the gay wedding, is natuurlijk bij hun... Ja, hoe vrolijk en tolerant die migranten of die Nigerianen zijn, dat homohuwelijk is natuurlijk een doodzonde, zouden ze meteen allemaal op de brandstapel zetten bij wijze van spreken.*

Naast verschil in opvattingen zijn migrantenkerken doorgaans ook sterk georiënteerd op het land van herkomst en de eigen etniciteit (zie hoofdstuk 5). De interesse voor de geloofsbeleving en uitoefening in Nederlandse kerken, maar ook voor andere migrantenkerken is er gering:

*Ik heb als uitgever weleens voorgesteld een mooie bundel te maken met migrantenliederen, in het kader van de multiculturele samenleving in Nederland. Dat is mislukt om twee redenen. De ene reden is dat nogal wat migranten niet de gewoonte hebben om hun liederen uit te schrijven. Ze zingen spontaan en kunnen geen liederen aanreiken. De tweede reden is, dat migranten zelf helemaal niet op zo'n bundel zitten te wachten. Iemand van de Afrikaanse kerk zei tegen mij het wel goed te vinden als wij zo'n uitgave zouden willen maken, maar tegelijk gaf hij aan dat hij zelf de bundel niet zou gebruiken. 'Wij zijn helemaal niet geïnteresseerd in de manier waarop Indonesische christenen in Nederland zingen', zei hij. 'Wij willen Afrikaans zingen want dat is nou net een deel van onze identiteit'. De migranten zelf zijn erg met hun eigen identiteit bezig en met vragen die daarmee samenhangen, zoals kerkopbouw.<sup>27</sup>*

Kort samengevat staan Nederlandse kerken, door hun dalende ledenaantallen, organisatorisch onder druk. De meer behoudende (protestantse) kerken vormen hierop een uitzondering, net als de migrantenkerken. Deze laatste groep integreert echter maar beperkt in de bestaande kerkelijke structuur in Nederland, waardoor het dus de vraag is in hoeverre de komst van christenmigranten de al bestaande Nederlandse kerken kan gaan ondersteunen.

## 6.7 De toekomst

Hoe kijken, tot slot, onze gesprekspartners naar de toekomst van 'gelovig Nederland'? Bijna iedereen is van mening dat, ook in de moderne tijd, de behoefte aan antwoorden op de grote zingevingsvragen zal blijven voortbestaan en dat daarmee een rol blijft weggelegd voor religieuze organisaties. Sterker nog: juist in de moderne tijd, waarin veel gemeenschappelijke kaders – zoals de zuilen van vroeger – grotendeels zijn weggevallen, lopen veel mensen met een 'lege ziel' rond:

*Dat is het tweede wat ik waarneem, in alle voorzichtigheid hoor, een soort lege ziel noem ik het maar even. Mensen met een lege ziel en die dan toch iets hebben ook van waarom doe ik het allemaal, waarom is het er. [...] En dat er iets van een kentering van het belang van religie van mensen en voor hun samenleving niet als een gepasseerd station, maar als een blijvend belang weer wat meer terugkomt, herontdekt wordt.<sup>28</sup>*

De kerk in het algemeen en de pastoor en dominee in het bijzonder, spelen vandaag de dag de rol van vertrouwenspersoon en gesprekspartner met wie men kan reflecteren op existentiële levensvragen, soms zelfs geheel los van een (specifiek) geloof. Dit komt misschien ook doordat steeds meer mensen alleen in plaats van in familieverband wonen. Deze zingevingsbehoefte is, aldus vrijwel al onze gesprekspartners, universeel en zal ook niet

zomaar verdwijnen, net zoals de vraag naar een (religieus) vertrouwenspersoon die kan helpen bij het beantwoorden van deze levensvragen. Enkele citaten uit de gesprekken:

*Nou in mijn beleving, ieder mens heeft wel bepaalde levensvragen. Al is het maar een vraag als 'Wat is de zin van het leven?' en 'Wat gebeurt er bij de dood?' en 'Is het leven dat je nu leidt, alles wat er is op de eeuwigheid?'. Dat zijn vragen die iedereen wel een keer voorbij ziet komen. Alleen de een staat er misschien wat meer bij stil dan een ander. Dat zou kunnen natuurlijk, maar ik ben er wel van overtuigd dat ieder mens die vragen van tijd tot tijd heeft.<sup>29</sup>*

*Ik denk wel dat essentieel voor een mens is dat niemand alleen kan leven, altijd toch in verbondenheid met anderen en dat een mens eigenlijk ook altijd wel op zoek is naar iets van zin, van waarom en dat is ook de vraag die natuurlijk heel veel mensen stellen, de waarom vraag, in allerlei situaties.<sup>30</sup>*

*Maar mensen hebben dus wel behoefte aan zingeving.<sup>31</sup>*

*De zingeving van wat doe ik hier op aarde? En waar gaan we naartoe? Wat doe ik hier in godsnaam?<sup>32</sup>*

Alleen kardinaal Simonis twijfelt of de moderne mens überhaupt nog geïnteresseerd is in zingevingsvragen en of er in de toekomst dus nog wel een plek is voor religie:

*Maar menselijkerwijze gesproken zie ik geen enkel teken van revalidering of van een geestelijke heropleving en ik begrijp eenvoudigweg niet hoe je als mens kunt leven zonder enig geloof, maar zo leeft het gros van de mensen en dat verklaren ze ook.*

In plaats van zich in levensvragen te verdiepen zetten jongeren vandaag de dag liever hun mobieltje aan:

*Ze hebben zoveel Ersatz en ze zijn natuurlijk speels als jongere en voortdurend met die apparaatjes bezig. Ze hebben zoveel Ersatz en ik denk liever daar niet over na want dan word ik op mezelf geworpen, dan voel ik weer mijn afhankelijkheid want dan weet ik het zelf ook niet meer: weg met die gedachte, apparaatje aan.*

Simonis is dan ook erg pessimistisch over de toekomst van het geloof in het algemeen en de kerk in West-Europa in het bijzonder:

*Nou ik vind die tijdgeest zo verloederd aan alle kanten dat ik zeg menselijkerwijze gesproken zie ik geen enkele redding voor West-Europa. [...] West-Europa is een geweldig crisisgebied, ik zit dikwijls te denken aan de tijd van Paulus in Klein-Azië, waar bloeiende gemeenten waren, de tijd van Augustinus in Noord-Afrika, bloeiende christelijke gemeenten: is geen spaan van over en dat kan met West-Europa ook gebeuren. Dat er geen spaan van overblijft.<sup>33</sup>*

Maar zeker niet iedereen die we spraken is zo pessimistisch. De Jehovah's Getuigen bijvoorbeeld zien de toekomst met vertrouwen tegemoet:

*Nou ja kijk aan de hand van de Bijbel hebben wij een zeer opgewekt toekomstbeeld. Zien we de toekomst met vertrouwen tegemoet en in de zorgwekkende ontwikkelingen van vandaag zien we een aanloop zoals de Bijbel dat vertelt naar betere tijden. Dus nee we zijn optimistisch gestemd, maar we proberen niet de regie in eigen hand te nemen.<sup>34</sup>*

Ook anderen vertrouwen erop dat God, ook in de toekomst, de kerk zal beschermen:

*Dus ik maak me daar niet al te veel zorgen om ook al ken ik natuurlijk wel en herken ik helemaal de zorgen over het kerk zijn en het kleiner worden. Ik denk je bent geroepen in deze tijd de kerk te zijn, sta daar met vertrouwen in, God zal zelf wel voor zijn kerk zorgen en hoe, nou misschien wel verrassend anders dan dat wij nu denken.<sup>35</sup>*

De Reuver wijst in dit verband expliciet op de migranten, zowel christenen als moslims, die naar ons land komen en daarmee het geloof in Nederland revitaliseren:

*Als gelovig mens zeg ik Simonis, beste broeder, maak je niet al te veel zorgen, kerk is aan God, die vindt wel wegen hoor waardoor de kerk er zal zijn en als ik, even wat meer vanuit een ander perspectief denk ik van nou, denk eens wat er wereldwijd is, groeit, christenen en moslims is meer dan de helft van de wereldbevolking. Zie hier eens in Nederland wat een veranderingen hier gaande zijn, om de zoveel jaar hebben we zoveel migranten hier, allemaal gelovige mensen. Ik geloof er helemaal niets van dat die over twintig jaar allemaal geseculariseerd zijn, zie je nu bij de moslims toch ook niet. Dus ik vind ook cultureel gezien geen reden om te denken dat het geloof en ook het christelijk geloof op zijn laatste benen loopt, dat geloof ik gewoon niet.<sup>36</sup>*

Overigens merkte ook Simonis op dat inwoners van Afrika en Azië, de gebieden waar natuurlijk de meeste migranten vandaan komen, in het algemeen nog wel verwondering en ontzag voor het geloof hebben. Maar hij constateert ook dat de islam geen versterking voor het (christelijk) geloof in Nederland kan zijn:

*Ik vind de islam, voor de Nederlander zeker, wezensvreemd en, maar dan kom je weer op een ander chapter, de mensen hebben geen flauw benul over de inhoud van hun geloof en over de inhoud van de islam en de God van het christendom is totaal anders dan Allah. Nou dan krijg je dat relativisme, het maakt allemaal niks uit, alle potten hebben iets van waarheid.<sup>37</sup>*

Net zoals de Protestantse Kerk in Nederland heeft de Remonstrantse kerk te maken met een dalend aantal leden. Toch is ook hun vertegenwoordiger positief omdat hij verwacht, in tegenstelling tot de PKN, als kleine kerk makkelijker te kunnen inspelen op de veranderingen:

*I: Maar al met al ben je wel hoopvol?*

*R: Ja, zeker! Ja, ja, omdat bij de remonstranten die ruimte er is, ja. Bij de PKN moet je eerst twintig synodes door en ben je tien jaar verder voordat er iets besloten is.*



I: Ja, je kunt natuurlijk veel sneller besluiten.

R: Ja, het is een klein clubje en... ja initiatief wordt gewaardeerd.<sup>38</sup>

Een paar van onze gesprekspartners benadrukten dat religieuze organisaties zich moeten aanpassen aan de behoeften van deze tijd, hoewel dit niet altijd even makkelijk is. Ouderen – voor een aanzienlijk deel traditionele kerkgangers – hebben andere behoeften en kijken anders naar het geloof dan jongeren. Er zijn (latent) religieuzen die graag een traditionele invulling zien van het geloof, bijvoorbeeld met liederen die ze kennen van 20, 30 jaar geleden, maar ook jongere gelovigen met een ander verwachtingspatroon. De kerk zou, aldus Klaas van der Kamp, bijvoorbeeld kunnen overwegen om vaker nieuwe rituelen te ontwikkelen voor het markeren van scharnierpunten in het leven. Want vermoedelijk is hier ook tijdens het leven – en niet alleen bij geboorte en sterfte – behoefte aan:

*De kerk heeft veel rituelen aan het begin van het leven, dus bij de geboorte. De kerk verzorgt de doop, volgt de kinderen daarna op allerlei manieren tot ze een jaar of achttien zijn. De kerken hebben ook rituelen aan het eind, als je overlijdt. Maar daar tussenin niet. Dus wij adviseren de kerken om de rites de passage in mensenlevens te zoeken en daar iets voor aan te bieden. Als jij je eerste kind krijgt dan zal je het kind laten dopen. Maar dan is het voor de hand liggend om ook even wat verder mee te lopen in het traject. Als jij 40 wordt en het leven scharniert, is het zinvol daarbij stil te staan. Tot je 40e denk je misschien: 'Ik kan profvoetballer worden', als je 40 bent dan weet dat profvoetballerschap er niet meer in zal zitten. Dat soort emotionele momenten kan je met gesprek en met rituelen een plek geven in het leven van een mens.<sup>39</sup>*

## 6.8 Conclusie

Kort samengevat zijn de meningen van de door ons geïnterviewde Nederlandse (kerk)leiders erg divers, bijna net zo divers als het Nederlandse religieuze landschap. We hebben optimisten en pessimisten gesproken, vrijzinnigen en orthodoxen, en mensen die vooral overeenkomsten of juist vooral verschillen tussen religieuze stromingen ontwaren. Toch zien we ook een aantal rode lijnen die we ook in andere hoofdstukken in dit rapport hebben onderscheiden. De meest duidelijke is ongetwijfeld het proces van secularisering (zie ook hoofdstuk 2, 3 en 4), dat sommigen opvatten als een bedreiging voor en anderen als een transformatie van het geloof. Over de (toegenomen) scheiding van kerk en staat zijn de meningen wat minder verdeeld: dit wordt overwegend betreurd. De scheiding in Nederland wordt als nogal strikt en krampachtig ervaren. Daarnaast wordt de positie van religieuze traditie, autoriteit en gezag in onze moderne samenleving als problematisch gezien. Vrijwel iedereen benoemt op een of andere manier de sociale rol die godsdienst in onze samenleving speelt. Dit belangrijke aspect van religie noemde een aantal van onze gesprekspartners ook al als iets cruciaals voor veel migrantenkerken (zie ook hoofdstuk 5). Over de rol en de toekomst van kerken in ons land bestaat ten slotte enige onzekerheid. Enerzijds is men ervan overtuigd dat de behoefte aan zingeving zal blijven bestaan en dat migranten mogelijk het geloof in Nederland kunnen revitaliseren. Anderzijds is het niet



altijd duidelijk hoe de kerk zich het best kan aanpassen (of juist niet) aan de afgelopen decennia sterk gewijzigde religieuze omstandigheden en de voortschrijdende secularisering.

## Noten

- 1 Van der Kamp.
- 2 De Reuver.
- 3 De Reuver.
- 4 De Reuver.
- 5 Vis.
- 6 Van der Kamp.
- 7 Röselaers.
- 8 Simonis.
- 9 Idem.
- 10 Van der Kamp.
- 11 Bal.
- 12 Idem.
- 13 De Reuver.
- 14 De Reuver.
- 15 De Reuver en Röselaers.
- 16 Van Hilten.
- 17 Idem.
- 18 De Reuver.
- 19 Simonis.
- 20 Idem.
- 21 Bal.
- 22 De Reuver.
- 23 Röselaers.
- 24 De Reuver.
- 25 Van Hilten.
- 26 Simonis.
- 27 Van der Kamp.
- 28 De Reuver.
- 29 Van Hilten.
- 30 De Reuver.
- 31 Vis.
- 32 Röselaers.
- 33 Simonis.
- 34 Van Hilten.
- 35 De Reuver.
- 36 De Reuver.
- 37 Simonis.
- 38 Röselaers.
- 39 Van der Kamp.

## 7 Slotbeschouwing

Joep de Hart

In de voorgaande hoofdstukken zijn heel wat cijfers de revue gepasseerd. Die werden voor het leeuwendeel ontleend aan enquêtes die de afgelopen jaren onder de bevolking zijn gehouden. In de samenvatting van dit rapport zijn de hoofdconclusies op een rijtje gezet. Ze vormen de aanleiding tot deze slotbeschouwing, waarin we onze bevindingen in een wat breder kader plaatsen. We doen dat door de gepresenteerde gegevens in het perspectief van langetermijnontwikkelingen en de internationale context te plaatsen. De constatering uit de voorgaande hoofdstukken relateren we aan de discussies over het onderwerp die in de literatuur worden gevoerd. Ook bezinnen we ons op de toekomst van de christelijke religie in ons land.

De volgende vragen staan centraal. Ontkerkelijking en slinkende onderschrijving van traditionele christelijke geloofsovertuigingen, ontzuiling en terugdringing van religie naar de privésfeer: betekent het dat wij aan de vooravond staan van het verdwijnen van religie uit Nederland? Hoe is het zo gekomen en gaat het hier om secularisatie? Zo ja, hoe manifesteert zij zich en hoe radicaal is zij? Wat betekent het voor de geloofsgemeenschappen in ons land? Kunnen wij eigenlijk wel in generaliserende termen spreken over secularisatie? Is de situatie daarvoor niet te pluriform, met onder andere verschillen naar religieuze stroming en een uiteenlopend beeld per religieuze dimensie en godsdienstig aspect? En in hoeverre bevinden de ontwikkelingen in ons land en enkele andere Europese landen zich in lijn met die elders op de wereld?

### 7.1 Wat verdwijnt en wat (nog) niet

Alles verandert, maar niets gaat verloren: de kern van Ovidius' *Metamorphosen*, geschreven rond het begin van onze jaartelling. Die basisgedachte wordt door de dichter ook op de goden toegepast. In de eerste boeken van zijn epos zijn de goden almachtig en doen met de mens wat hun goeddunkt, ze hebben voortdurend contact met stervelingen en laten zich geregeld op aarde zien. Dan volgt een fase waarin ze hun herkenbaarheid verliezen, om geleidelijk aan onzichtbaar te worden. Aan het eind (in boek 15) zijn de rollen omgedraaid, worden mensen goddelijk<sup>1</sup> en zetten zij het lot definitief naar hun hand.

Alles verandert – het kan ook als motto voor de Nederlandse godsdienstgeschiedenis gelden. En naast veranderingen hebben we ook veel van wat er tegelijkertijd nog beklijft geprobeerd in dit rapport te boekstaven, voornamelijk via enquêtes die aan de bevolking zijn voorgelegd. Nog altijd zijn meer dan 6 miljoen Nederlanders aangesloten bij alleen al zes van de grootste christelijke geloofsgemeenschappen, is twee derde van de bevolking in een geloof opgevoed, typeren vier op de tien Nederlanders zich als een gelovig mens en vormen atheïsten een minderheid van ongeveer een vierde van de bevolking. Ongeveer de

helft geeft aan wel eens te bidden, kent belang toe aan religie bij bijvoorbeeld herdenkingen en rampen, bij de opvoeding en levensmomenten als geboorte en overlijden.

*Plus ça change, plus c'est la même chose?* Dat nu ook weer niet. Bij veel diagnoses van de huidige situatie waarin de kerken zich bevinden, fungeren expliciet of impliciet de honderd jaren van verzuimd Nederland (ruwweg 1860-1960) als referentiekader. Ze vormden een hoogtepunt in het bestaan van de kerken als gesloten christelijke gemeenschappen en als cruciale maatschappelijke factor. Via een enorm scala aan levensbeschouwelijk verwante organisaties oefenden ze invloed uit in de politiek, de gezondheidszorg, het onderwijs, de cultuur, het mediagebruik, de vrijetijdsbesteding – als een *corpus christianum* naar vaderlandse snit. Dat beeld is verdwenen. Voor het christendom lijkt te gelden dat het in het Nederland van nu van het hoofdprogramma van de samenleving is afgevoerd naar besloten optredens in bijzaaltjes. Zijn vrijwel alle maatschappelijke sectoren bestrijkende dominantie heeft het moeten opgeven.

Betekent dit dat wij momenteel de laatste stuiptrekkingen van religie meemaken?

Matthew Arnold meende van wel. In zijn beroemde gedicht *Dover Beach* (gepubliceerd in 1867) gebruikte hij de zee als metafoor voor het geloofsverval en het laagtij dat zich aandienende in de godsdienst. Het beeld van de zee, met zijn eb en vloed, mag anders suggereren, maar Arnold was diep pessimistisch gestemd over de kansen op een religieuze revival. Ooit lag 'de zee van het geloof' als een gordel rond heel de aarde, maar vandaag de dag 'I only hear its melancholy, long, withdrawing roar, retreating, to the breath of the night-wind...'. Menig een zei het hem na in het negentiende-eeuwse Engeland, en niet alleen daar. In 1934 reisde een andere dichter door Engels stad en platteland, waar hij optekende: 'the Church does not seem to be wanted in country or suburb; and in the town only for important weddings'.<sup>2</sup> Het lijkt ook op het hedendaagse Nederland steeds meer van toepassing.

## 7.2 Een proces van lange adem

Het betreft een proces van lange adem, daarover waren, ook in de dagen van Matthew Arnold, de meeste commentatoren het wel eens. *C'est la faute à Voltaire*, zegt men wel in Frankrijk, als iedereen zijn handen in onschuld wast. Als het gaat om het verval van het traditionele geloof, was het in menig opzicht inderdaad de generatie van Voltaire ('*Écrasez l'infâme!*') die voor het eerst allerlei oude christelijke waarheden ter discussie begon te stellen. Ideeënhistorici wijzen erop dat al vanaf de achttiende eeuw volop geknaagd werd aan de wortels van het religieuze wereldbeeld via critici als – naast Voltaire – Edward Gibbon en David Hume, via gebeurtenissen als de Franse Revolutie, via vertegenwoordigers van de romantiek en de Duitse Bijbelkritiek. Waarna de secularisatie momentum kreeg bij onder anderen Auguste Comte en het positivisme, Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, Ludwig Feuerbach en Karl Marx. Om vervolgens uit te monden bij evolutietheoretici als Herbert Spencer en Charles Darwin, die de mens definitief van zijn troon stootten als heer van de schepping en Gods evenbeeld. In een uitgebreider scenario figureren ook denkers als Epicurus, Lucretius, Socrates en Rabelais.<sup>3</sup>

Volgens historicus Lucien Febvre, in een vermaarde studie, was atheïsme eigenlijk onmogelijk in de zestiende eeuw, iets wat voor de mensen van toen gewoonweg onvoorstelbaar was (Febvre 1962).<sup>4</sup> Het was de eeuw van de reformatie, waarin Johannes Calvijn zijn *Institutio religionis Christianae* (1559) schreef. Daarin legde hij uit dat God in elke mens een aangeboren bewustzijn van Zijn aanwezigheid (*sensus divinitatis*) installeert. David Hume was 200 jaar later een andere opvatting toegedaan. De gewone affecties van het menselijk leven – de gespannen gerichtheid op geluk, de angst voor toekomstige ellende, de gruwel van de dood, de dorst naar wraak, eetlust en andere noodzakelijkheden – dat zijn de behoeften die volgens hem ten grondslag liggen aan het geloof in God.<sup>5</sup> Irrationele motieven wellicht, maar daarmee niet irreëel. Weer 100 jaar later waren het Ludwig Feuerbach en Karl Marx die religie interpreteerden als een illusoir compensatiemechanisme voor onbevredigde menselijke behoeften. De laatste typeerde religie als ‘de zucht van de mens die in de knel zit’ en als ‘opium van het volk’ (Marx 1971: 208).<sup>6</sup> Luttele decennia later werd hij daarin bijgevallen door Friedrich Nietzsche, die sprak van ‘de twee grote Europese drugs: alcohol en het christendom’ (Nietzsche 1969: 98).<sup>7</sup>

Daarna werd het stokje overgenomen door onder anderen Freud en Weber, gevolgd door de secularisatietheoretici van de jaren zestig en zeventig van de vorige eeuw (waarvan de Engelse socioloog Bryan Wilson waarschijnlijk de bekendste en in elk geval een van de meest consequente was). Tal van processen die verbonden zijn met de modernisering van de samenleving – waaronder industrialisering, urbanisering, stijging van het opleidingsniveau, sociale zekerheid, veranderende waardeoriëntaties en opvoedingsideeën, het wetenschappelijke wereldbeeld en individualisering – vormden een uitdaging voor het traditionele christelijke mens- en wereldbeeld.<sup>8</sup> Niet langer bood dit op een vanzelfsprekende wijze een gemeenschappelijke taal, gedeeld door de vromen, lauw dan wel sceptisch, voorzien in een breed scala aan maatschappelijke behoeften en algemeen aanvaarde begrippen en symbolen – aldus vat de Engelse historicus Hugh McLeod de positie van het christendom na de verlichting, de Franse Revolutie en de industriële revolutie samen (McLeod en Ustorf 2003: 20).

### 7.3 God sterft niet, maar vervaagt

Als christenen leven vanuit de Blijde Boodschap, dan zouden ze er wel eens wat meer verlost uit mogen zien, schamperde Nietzsche (zelf een domineeszoon) al 130 jaar geleden.<sup>9</sup> In 2017 werd op tal van plaatsen in ons land 500 jaar reformatie herdacht. Het vormde de aanleiding tot vele historische terugblikken, maar ook tot bezorgde geluiden over de huidige positie waarin het christendom verkeert, in de Europese regio's waar de reformatie ooit wortel schoot, en meer in het bijzonder in ons land. Daar zijn de ontkerstening en kerkverlating ver voortgeschreden en ontwikkelde de reformatie zich tot een repeterende breuk waarvan de limiet nog altijd niet bereikt is. ‘De Reformatie vond plaats binnen het Christendom. Het was een binnenkerkelijke discussie’, stelde een van de commentatoren. ‘De grote vraag is dus: wat kunnen we van de Reformatie leren voor een post-christelijke, post-moderne en post-religieuze tijd en context, waarin niet de vraag centraal staat naar

een genadige God, maar naar God überhaupt' (Wessels 2017). Goede vraag. En een die niet alleen binnen de kerken werd opgeworpen.

Wie in 2009 vanuit Amsterdam naar Den Haag reed, kon de indruk krijgen dat hier inmiddels de doodsklokken voor Zijn verscheiden waren gaan luiden. Ter hoogte van Schiphol passeerde hij of zij dan namelijk een reusachtig billboard met daarop de tekst: 'Er is waarschijnlijk geen God. Durf zelf te denken en geniet van dit leven!' De tekst vormde een wat meer cerebrale getinte variant op een campagne die begin dat jaar in Londen en andere Engelse steden was gestart. Daar reden vanaf januari honderden bussen rond met daarop in forse letters het volgende advies: '*There's probably no God. Now stop worrying and enjoy your life.*' Een initiatief van Engelse atheïsten, onder wie de bekende bioloog Richard Dawkins, die enkele jaren daarvoor, in zijn boek *The God Delusion*, al een afrekening in de bovenwereld had geprobeerd te bewerkstelligen (Dawkins 2006). Nederland was een van de landen waarin het initiatief werd overgenomen, hier door de filosoof-activist Floris van den Berg, die in hetzelfde jaar een boek publiceerde met de eenduidige titel *Hoe komen we van religie af?* (Berg 2009). Hoewel het woord 'waarschijnlijk' enige ruimte voor relativering bood, leidde het initiatief van Van den Berg in ons land tot de nodige beroering. De SGP stelde, bij monde van zijn fractieleider, Kamervragen over de campagne. De belangrijkste busmaatschappijen weigerden hun medewerking omdat zij boodschappen met een politieke of levensbeschouwelijke lading niet wilden toestaan. Waarop Van den Berg het billboard liet plaatsen aan de A4.

Maar ondanks bussen en billboards: van 'God bless America' tot 'God save the Queen', van het Te Deum waarmee in België traditioneel Koningsdag wordt gevierd tot de twaalf keer dat God in ons eigen volkslied opduikt ('mijn schild ende betrouwen...'): de Allerhoogste is ook heden ten dage in tal van landen bij nationale plechtigheden nog steeds op zijn minst nominaal aanwezig. En, zoals we al zagen: niet alleen daar. Het geloof in een God (Jahweh, Allah) is het kernelement in de drie grote abrahamitische, strikt monotheïstische wereldreligies: het christendom, het jodendom en de islam.

Wat niet betekent dat daar niet verschillend tegenaan gekeken kan worden. Een sprekend voorbeeld uit de christelijke wereld zijn de zogenaamde God-is-dood-theologen uit vooral de jaren zestig van de vorige eeuw. Zij radicaliseerden zowel Nietzsches gedachtegoed ('God is dood, en wij hebben hem vermoord') als de Duitse historische Bijbelkritiek van de achttiende en negentiende eeuw (van o.a. Lessing en Strauss) tot een vervanging van het theïsme door het geloof in deze wereld en in de mensheid.<sup>10</sup> Waarmee zij zich in de ogen van de theoloog en godsdienstsocioloog Peter Berger enthousiast waren gaan inzetten voor hun eigen liquidatie (Berger 1967).

De critici van de Bijbelse God hadden even na 1900 al een medestander gevonden in de Amerikaanse schrijver Mark Twain, die, na een opsomming van de slechte karaktertrekken van de hoofdpersoon van het Oude Testament, met een Trumpiaans gevoel voor hyperbolen sprak van '*perhaps the most damnatory biography that exists in print anywhere*' (Griffin en Smith 2015: 128). Minder heftig ziet Herman Vuijsje het afscheid van het Opperwezen zich voltrekken. 'De God van Nederland en West-Europa is een ouwe soldaat – hij sterft niet, maar vervaagt', schrijft hij. 'In plaats van een secularisatiethese of een desecularisatiethese

kunnen we beter een “vervagingsthese” stellen.’ (Vuijsje 2007: 210). De ook in dit rapport vastgestelde teruggang, of toch in elk geval vervaging, van het geloof in God is een centraal aspect van een groeiende distantie tegenover het christelijke geloof, en niet het enige.

#### 7.4 Selectieve affiniteit en herinterpretatie

In dit rapport hebben we opnieuw geconstateerd dat veel Nederlanders nog steeds bereid zijn afzonderlijke onderdelen van de christelijke geloofsleer en levenspraktijk te onderschrijven, maar dat maar zeer weinigen affiniteit hebben met het christelijke totaalpakket. We hebben het aangeduid als de modularisering van de (christelijke) religie: wel met Kerstmis naar de kerk maar niet komende zondag, wel eens gebed maar geen Bijbel, wel geloof in religieuze wonderen of een leven na de dood maar niet in de duivel of de hel (vgl. o.a. De Hart 2007: 173-191). Een kijk op religie die ervan uit lijkt te gaan dat zij bedoeld is om ons een goed humeur te bezorgen. Hoe dan ook: steeds minder Nederlanders proberen de zijden van de theologische kubus van Rubik nog in een en dezelfde kleur te krijgen. Behalve van selectieve affiniteit en een veelkleurig palet, lijkt er ook sprake te zijn van de loskoppeling van allerlei noties van hun traditioneel christelijke context en herinterpretatie van deze noties, waarbij soms elke verwijzing naar een christelijke betekenis wordt losgelaten.

‘Eccovi l'uom ch'è stato all'Inferno’, zeiden de Veronezen tegen hun kinderen, als ze Dante Alighieri op straat zagen lopen: daar gaat de man die in de hel was (Friedell 2007: 163). Zo letterlijk zijn wij niet langer geneigd de christelijke leer op te vatten, ook niet in de versie van virtuoze dichters. Gefilterd door het moderne levensgevoel kan bijvoorbeeld een ‘leven na de dood’ ook gaan verwijzen naar reïncarnatie, bijna-doodervaringen of een voortleven in de herinnering. Geldt ‘bidden’ als een vorm van zelfbezinning en anticipatie op wat komen gaat<sup>11</sup> en wordt de Bijbel gezien als een boek vol intrigerende verhalen. Wat het zondebesef betreft windt de Heidelbergse Catechismus er geen doekjes om. Wij mensen zijn ‘alzo verdorven, dat wij ganselijk onbekwaam zijn tot enig goed en geneigd tot alle kwaad’, zo valt te lezen in het hoofdstuk met de eveneens niet mis te verstane titel ‘Van des mensen ellende’. De catechismus mag dan voor veel gelovigen (in o.a. de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt) nog steeds richtinggevend zijn, het is de vraag hoeveel (ook gelovige) Nederlanders zich hier nog in herkennen. Of in de hellevrees die ons wordt ingepeperd op de timpanen en kapitelen van middeleeuwse kathedralen en de schilderijen van een Jeroen Bosch. ‘Boete’ of ‘verlossing’ zullen tegenwoordig toch vooral worden opgevat als een nuchtere uitnodiging niet naast je schoenen te lopen, als de bereidheid te erkennen dat je fouten hebt gemaakt (steeds vaker publiekelijk), en meer algemeen als een uitnodiging om ‘aan jezelf te blijven werken’. Wat dan eerder als een vorm van zelfontwikkeling en het benutten van je potentiële mogelijkheden wordt geïnterpreteerd dan als een oproep te vertrouwen op de genade van de Schepper van hemel en aarde.

Ook wat Nederlanders bedoelen als ze zeggen een ‘gelovig’ mens te zijn, laat een grote verscheidenheid zien. Het verwijst lang niet altijd naar traditioneel christelijke of kerkelijke interpretaties (en wordt in dat geval vaker eerder als ‘spiritualiteit’ dan als ‘godsdienst’ aangeduid).<sup>12</sup> ‘Er zijn geen massa’s meer die op een uniforme wijze geloven. Eenieder

gelooft en praktiseert op zijn eigen wijze, wat hij kan, zoals hij het wil', constateerde de Franse filosoof Ernest Renan al, op 11 maart 1882, in een lezing aan de Sorbonne. En hij concludeerde: 'Godsdienst is een individuele aangelegenheid geworden; voor iedereen een persoonlijke gewetenszaak.' (Renan 2013: 93).<sup>13</sup> Dit soort loslaten van de oorspronkelijke, nauw omschreven godsdienstige duiding en individuele inkleuring buiten de canons van de traditie, ook door veel kerkleden, kan in veel gevallen moeilijk anders gezien worden dan als een vorm van secularisatie, of anders toch ten minste als een zich verwijderen van de christelijke traditie. Veel Nederlanders lijken inmiddels te redeneren volgens het pragmatische adagium *the truth is what works* (James 2010).

## 7.5 Secularisatie of transformatie?

Betekent het dat wij moeten spreken van Nederland als een seculariserend land? Tot op zekere hoogte wel. Er vallen tal van aspecten aan secularisatie te onderscheiden, maar het gaat in elk geval om de volgende drie processen (of varianten), die wel plegen samen te hangen maar zich min of meer zelfstandig kunnen manifesteren (Dekker en Stoffels 2009: 124 e.v.; vgl. o.a. Dobbelaere 1981; Brown 2009). In de eerste plaats betreft het de vermindering van de godsdienstigheid van mensen, zoals die zich onder andere uitdrukt in een afname van het percentage kerkleden en kerkgangers en een afname in het percentage dat gelooft in God of kerkelijke leerstukken onderschrijft. Met betrekking tot de christelijke religie in ons land zijn hierover in hoofdstuk 3 en 4 uitgebreid cijfers gepresenteerd. Die suggereren dat inderdaad gesproken moet worden van secularisatie in de genoemde betekenis. Daarnaast heeft secularisatie ook betrekking op een beperking van de reikwijdte van de godsdienst (o.a. Luhmann 1987; Chaves 1994). De invloed van de godsdienst en godsdienstige instituties op de samenleving neemt af. Organisaties geven hun confessionele grondslag op, de christelijke godsdienst verliest zijn monopolie op zingeving, wordt weggedrongen uit het openbare leven naar het privéleven. Allerlei maatschappelijke sectoren (het onderwijs, de arbeidswereld, politieke besluitvorming, media enz.) ontworstelen zich aan de ooit allesbeheersende greep van de godsdienst en ontwikkelen zich voortaan autonoom.<sup>14</sup> Ook daarvoor zijn in de literatuur veel aanwijzingen aangedragen. Ten slotte heeft secularisatie nog betrekking op de aanpassing van de godsdienst: godsdienstige gemeenschappen sluiten aan bij het moderne leven in hun leer en vormgeving aan rituelen, wat wel wordt aangeduid als 'interne secularisatie'. Aldus opgevat lijkt zich eveneens een onmiskenbare secularisatie te hebben voorgedaan, al kan deze ontwikkeling ook worden gezien als een bij de tijd brengen van de religie, iets dat door alle eeuwen heen steeds weer is gebeurd – veelal met een revitalisering van het geloof als resultaat. Een weerspiegeling ervan in de opvattingen van de gelovigen hebben we eveneens in hoofdstuk 3 en 4 aangetroffen.

De secularisatiethese is met afstand het meest bediscussieerde onderwerp in de godsdienstsociologie, waarvoor de hoogtijdagen in de jaren zestig en zeventig van de vorige eeuw aanbraken. Ze hield ook de grondleggers van de moderne sociale wetenschappen (auteurs als Marx, Durkheim, Weber) al bezig. Alle, vanuit hun eigen invalshoek, kwamen



die tot de conclusie dat religie op termijn zou verdwijnen of toch ten minste ernstig verzwakt zou gaan worden door de moderniseringsprocessen waaraan westerse samenlevingen onderhevig waren, handzaam samengevat in de titel van Freuds beroemde essay *Die Zukunft einer Illusion* (1927). Een hele generatie sociologen heeft die veronderstelling vervolgens uitgebouwd, tot kerngedachte van haar werk gemaakt en verheven tot de sociologische orthodoxie. Niet of religie zal overleven was de vraag, maar wanneer de laatste muzikant de finale zal gaan inzetten in deze afscheidssymfonie.<sup>15</sup>

Al vroeg waren er ook relativiserende geluiden,<sup>16</sup> die vooral vanaf de jaren tachtig aanzwollen.<sup>17</sup> In het licht van de mondiale vitaliteit van religie repte de (zelf niet gelovige) Duitse filosoof Habermas, met gevoel voor ironie, zelfs over de ‘geloofscrisis van het secularisme’ (Habermas 2008). De discussie is voorlopig nog niet ten einde, maar met de meest recente, internationale gegevens in het achterhoofd is wel gesteld dat secularisatie een universele, unilineaire, noch onontkoombare ontwikkeling is. David Martin is slechts een van de auteurs die dat vanuit een historisch perspectief heeft betoogd. Liever dan van godsdienstig verval, spreekt hij over de zich steeds weer manifesterende vormwisselingen van religie, zodra oude vormen zijn uitgewerkt.<sup>18</sup> Katholiek of protestant, rekkelijk of precies: tempo en gestalte kunnen verschillen, maar samenleving en cultuur veranderen en leggen daarmee een druk op de kerken om zich te vernieuwen. Zoals een bekende protestantse zegswijze luidt: *ecclesia semper reformanda est* (steeds moet de kerk hervormd worden, bij de tijd gebracht). We spreken tenslotte niet voor niets van kerkgeschiedenis en godsdienstgeschiedenis.

Op zoek naar aansluiting bij de moderne cultuur werden onder andere liturgische vernieuwingen doorgevoerd en initiatieven op internet ontplooid (*virtual church, rent a priest*). Een poging tot aanpassing aan de moderne tijd die in hoofdstuk 3 werd aangestipt is *The Passion: religie als media-event*.<sup>19</sup> Een ander voorbeeld om via laagdrempeligheid een gemêleerd publiek te interesseren is de Kerkennacht (De Boer en de Roest 2016). Of denk aan een initiatief als de Preek van de Leek, waarbij bekende Nederlanders (cabaretiers, columnisten, schrijvers, wetenschappers, politici) eenmalig een kerkdienst verzorgen, inmiddels in allerlei plaatsen overgenomen. Via zogenaamde pioniersplekken – een laatste voorbeeld – streeft de Protestantse Kerk in Nederland naar eigentijdse vormen van kerk zijn en gemeenschapsvorming voor mensen die geen aansluiting meer hebben bij de bestaande kerken.

In hoofdstuk 2 zagen we dat Nederland bepaald niet het enige West-Europese land is waar ontkerkelijking en godsdienstige vervreemding zich manifesteren, maar ook dat het er op vele plekken elders op de wereld heel anders uitziet.<sup>20</sup> Er zijn regio’s waar de verbreiding van het christendom welhaast epidemische vormen aanneemt. Zuckerman berekent dat 85-90% van de wereldbevolking in een of meerdere goden gelooft (Zuckerman 2007); een website als *godchecker.com* geeft een indruk van de enorme variëteit. Op basis van de *World Values Survey* concluderen Norris en Inglehart dat ‘*the world as a whole now has more people with traditional religious views than ever before – and they constitute a growing proportion of the world’s population*’ (Norris en Inglehart 2011 5). Het christendom is al lang niet meer altijd westers en het Westen al lang niet meer altijd christelijk. Mondiaal is er sprake van een ver-



schuiving van het geografische zwaartepunt van het christendom naar gebieden ver buiten de westelijke wereld. Het is een voorbeeld van wat Olivier Roy ‘deterritorialisering’ noemt: de loskoppeling van religies van hun oorspronkelijke thuislanden (het christendom van Europa, de islam van de Afrikaanse woestijnlanden en het Midden-Oosten, het hindoeïsme van India), een proces waarbij deze religies volgens hem van karakter veranderen (Roy 2008; vgl. Roy 2002).

## 7.6 Nederlandse situatie: heden, verleden, toekomst

Terug naar ons land. Zoals bleek in hoofdstuk 4 zei nog in 2016 bijna de helft van de Nederlanders in een God of hogere macht te geloven, al was dat niet zelden met de nodige twijfels (8%) of alleen op bepaalde momenten (7%). Een jaar eerder gaf een derde aan niet te willen uitsluiten ooit de aanwezigheid van God of een hogere macht zelf ook werkelijk te hebben ervaren (13% was hier zelfs zeker van). Het is wel vaker opgemerkt: God bleef praten, ook nadat Zijn boek ter perse was gegaan (Boorstin 1992: 46). In zoverre hij zich buiten een kerkelijke of strikt gelovige context doet gelden, lijkt het – althans in ons land, en om met Blaise Pascal te spreken – wel steeds minder de God van Abraham, Isaak en Jakob, en steeds vaker de God van filosofen en geleerden waar de aandacht naar uit gaat.<sup>21</sup>

De Nederlandse bevolking beweegt zich in allerlei opzichten steeds verder af van ten minste de traditionele, gevestigde christelijke religie. Voor de Nederlandse jeugd geldt dat zeker niet minder. Het verval is ook in protestantse kringen onmiskenbaar, maar onder de kerkleden vormen de katholieken al sinds langere tijd een voorhoede van de secularisatie, waarbij de teruggang in de afgelopen 50 jaar gerust dramatisch kan worden genoemd. De Nederlandse katholieken wijken wat dat betreft sterk af van het Europese beeld, dat juist in rooms-katholieke landen op allerlei punten het minste geloofsverval te zien geeft (zie hoofdstuk 2). De christelijke traditie, in een strikte en coherente zin, wordt in het huidige Nederland voornamelijk in evangelische en gelovig protestantse kring verdedigd, en dan in het bijzonder door het jongste deel ervan. Dat geldt zowel voor de inhoud van het geloof als voor kerkelijkheid en kerkelijke deelname als haar geïnstitutionaliseerde, collectief gedeelde pendant.

Op meerdere van plaatsen in dit rapport hebben we verschillen tussen rooms-katholieken en protestanten vastgesteld, met name in hoofdstuk 3 en 4. Zulke confessionele verschillen bleken te bestaan wat betreft de kerkelijke deelname en de verwachtingen ten aanzien van de kerk, en ook waar het gaat om de inhoud van geloofsovertuigingen.<sup>22</sup> Kerkverlating manifesteerde zich al in de tweede helft van de negentiende eeuw binnen protestants Nederland. Zoals blijkt uit de volkstellingen verloor de Nederlandse Hervormde Kerk tussen 1859 en 1947 de helft van haar aandeel onder de bevolking (Knippenberg 1992). De ontwikkeling verliep er veel geleidelijker dan, veel later, bij de rooms-katholieken (die rond 1930 het grootste Nederlandse kerkgenootschap gingen vormen). Toen de katholieke leegloop na 1970 echt op gang kwam ging het hard. ‘In twee perioden van tien jaar (1954-1964-1974) tekende zich een ware geestelijke volksverhuizing af in de rooms-katholieke kerkprovincie in Nederland’, constateren Schuyt en Taverne (2000: 356; vgl. o.a.

Kennedy 2005). Zoals al eerder opgemerkt: de afgelopen 50 jaar heeft geen godsdienstige richting in ons land zo ruim bijgedragen aan de stijging van het percentage buitenkerkelijken als de rooms-katholieken. Al kan ook dat een kwestie van perspectief zijn en verschillen per kerkelijke achtergrond. ‘Er leven niet veel minder rooms-katholieken dan Chinezen op deze aardbol’, zei bisschop Wiertz enkele jaren terug. ‘En niemand gaat er vanuit dat er binnen afzienbare tijd geen Chinezen meer zullen zijn.’ Hij voegde eraan toe: ‘Wij in Nederland vormen geen eiland, we moeten de horizon van de wereldkerk in de gaten blijven houden. Misschien dat mensen uit andere werelddelen ons een tijdlang moeten komen helpen vanuit hun inspiratie’ (Posthumus et al. 2014: 167). De Nederlandse RKK vormt een kerkprovincie binnen een wereldkerk: dat verschil met andere kerken in ons land klinkt door in de woorden van de bisschop.

Hoe dit optimisme – mondiaal zijn er ruim 1,2 miljard katholieken en 1,3 miljard Chinezen; beide aantallen nemen nog steeds toe – verder ook beoordeeld moet worden, het lijkt geen invalshoek die alle Nederlandse kerken even snel zullen omarmen. Nederland is een land waar de kerken al decennialang aan invloed inboeten. Dat is het geval op het niveau van de samenleving en binnen maatschappelijke instituties, wat betreft de aantrekkingskracht van lokale godsdienstige gemeenschappen en waar het gaat om de rol die kerkelijke leerstukken en rituelen spelen binnen het persoonlijke leven van individuele Nederlanders, een proces waarvan het eind voorlopig nog niet in zicht lijkt. Voor menig vrijdenker in de traditie van Multatuli is het een kwestie van tijd tot de reflexen van deze onthoofde kip zijn uitgedoofd. In de andere hoek van de ring, waar zich een gezelschap fervente gelovigen in steeds nauwere aaneensluiting heeft verzameld, wordt de secularisatie misschien als een nieuwe beproeving ervaren, opgelegd door hun Heer in een ondoorgroendelijk raadsbesluit. Maar voor een groeiend aantal, vooral jonge Nederlanders betreft het waarschijnlijk een ontwikkeling waar zij tamelijk onverschillig tegenover staan, het afscheid van een cultuur waarmee zij niet of nauwelijks vertrouwd zijn geraakt, de wereld van hun ouders of grootouders, de wereld van gisteren. Wat daar resteert, lijkt hooguit het gevoel van de piëteitsvolle buitenstaander, onovertroffen verwoord in het gedicht *Church Going* van de Engelse dichter Philip Larkin.<sup>23</sup> ‘Voor het modernisme was de dood van God een trauma, maar voor de postmoderne mens maakt het niets meer uit’, stelt Hans Boutellier (2015: 58; vgl. Eagleton 2014: 185 e.v.).

Toch, we zeiden het al, zijn speculaties over een postchristelijk, ja zelfs postkerkelijk Nederland prematuur. Er vallen meerdere dimensies te onderscheiden aan religie (en ipso facto aan secularisatie). De accentuering daarvan kan er niet alleen per groep of persoon, maar ook al naargelang de culturele omgeving of het historisch tijdvak anders uitzien. Zo is het denkbaar dat enerzijds traditionele kerkelijke dogma’s allengs minder worden onderschreven, de kerkgang afneemt en de kennis van de godsdienstige betekenis van christelijke markeringspunten slijt (bijvoorbeeld van Pasen of Pinksteren<sup>24</sup>). Anderzijds hoeft dit niet of veel minder te gelden voor religie als inspiratiebron voor sociale bekommernis of onderdeel van de Nederlandse identiteit (bijvoorbeeld bij zogenoemde cultuurchristenen die zelf niet geloven maar wel de culturele waarde van het christendom onderkennen voor onze samenleving). Mogelijk wordt er juist meer belang gehecht aan een geestelijke dimensie

van het leven en spirituele ervaringen. Het beeld is pluriform en paradoxaal, al helemaal, zoals we zagen, op wereldschaal. Hier is sprake van secularisatie, daar veeleer van transformatie en weer ergens anders van herleving. Naast niet-gelovigen zijn er rooms-katholieken en protestanten in ons land, praktiserende christenen en cultuurchristenen, fulltime gelovigen en deeltijdgelovigen, vrijzinnige maar ook orthodoxe gelovigen. Er zijn moslims naast christenmigranten, behalve kerkelijke deelname is er informeel beleefde spiritualiteit – en dat zijn dan zomaar wat gezichten die de Nederlandse religiositeit kan vertonen. En ook het ongeloof in ons land kent tal van gradaties en varianten. In het in 2008 verschenen *Handboek Christelijk Nederland* staan zo'n 650 kerken en godsdienstige groeperingen binnen alleen al de christelijke belevingswereld opgesomd en beschreven (Hoekstra en Ipenburg 2008). De ontwikkelingen zijn, ook in ons land, lang niet altijd eenduidig en soms rondt tegenstrijdig. Dit alles samenvatten in één slagzin, doet denken aan een poging de veelvormige wonderen van de diepzee ten toon te stellen in een viskom.

### 7.7 Geloofsgemeenschappen: nog altijd nadrukkelijk aanwezig

Er zijn nog altijd groeikerken in ons land, maar vastgesteld moet worden dat de aanwas daar ten enenmale tekortschiet om de leegloop bij de grote en vrijzinnige kerken te compenseren. Tussen 1970 en 2010 nam de Nederlandse bevolking toe met 28%. In dezelfde 40 jaren alleen al nam het aantal Nederlanders dat stond ingeschreven bij een kerkgenootschap af met ruim 3,1 miljoen, een krimp van een derde. Voor alle groeikerken (orthodox, bevindelijk, evangelisch of klein christelijk) gezamenlijk stond daar een ledenstijging van nog geen 230.000 tegenover. Om dit in proporties te plaatsen: dat zou betekenen dat tegenover het verdwijnen van de acht grootste steden van ons land (Amsterdam, Rotterdam, Den Haag, Utrecht, Eindhoven, Tilburg, Groningen en Almere) het beklijven van Den Bosch en Haarlemmermeer staat. Kortom, hoewel niet alle kerken over één kam geschoren kunnen worden, leiden zowel enquêtes als kerkelijke tellingen tot de conclusie dat Nederland per saldo een in hoog tempo ontkerkelijkend land is.

Sommige van de door ons geïnterviewde kerkleiders betonen zich hoopvol, maar de meeste zijn nogal of zelfs zeer pessimistisch gestemd over de toekomst van kerkelijk Nederland. Er is het gevoel uit het publieke domein te worden verdreven. Veel cijfers die in dit rapport de revue passeerden, geven daar ook aanleiding toe. Anderzijds kan ook geconstateerd worden dat de Nederlandse kerken, ook na decennia van ontkerkelijking, nog altijd een maatschappelijke factor van geen geringe betekenis vormen. Al was het maar wat betreft het aantal Nederlanders dat zij in zich weten te verenigen. Alleen al de twee grootste christelijke kerken hadden samen in 2012 meer leden dan alle Nederlandse vakbonden of omroepen bij elkaar opgeteld, dan alle organisaties gezamenlijk die gericht zijn op sport en recreatie, op consumentenbelangen of op internationale hulp of solidariteit, op gezondheidszorg en welzijn of op natuur en milieu. Het ledental van de RKK en PKN overtrof al helemaal ruimschoots dat van alle politieke partijen, vrouwenorganisaties of ouderenorganisaties bij elkaar (Posthumus et al. 2014). De Rooms-Katholieke Kerk heeft in ons land ook volgens de laatste tellingen een omvang die het ledental van de ANWB bena-

dert, de Protestantse Kerk in Nederland is maar half zo groot maar nog altijd groter dan bijvoorbeeld de KNVB of de vakbond FNV, en er zullen niet veel commentatoren zijn die de stelling voor hun rekening willen nemen dat het voetbal, consumenten of vakbonden in ons land aan het verdwijnen zijn. Volgens het onderzoek Culturele Veranderingen in Nederland bezocht 17% van de volwassen Nederlanders in 2014 minstens maandelijks een kerk. Dat zijn er nagenoeg evenveel als maandelijks een sportwedstrijd of sportevenement bezoeken. Als sport 'de belangrijkste bijzaak in het leven' is (dixit de sportjournalist Kees Jansma<sup>25</sup>), dan lijkt dat ook nog altijd van kerkgang gezegd te mogen worden. Het is zeker van toepassing op de vele vitale gemeenschappen waarin christenmigranten verenigd zijn in ons land. Christenmigranten zijn er al sinds jaar en dag in onze contreien. Van de calvinisten die na de val van Antwerpen (1585) naar de noordelijke Nederlanden trokken en de Hugenoten die dit deden na de opheffing van het Edict van Nantes (1685) tot de vreemdelingen die naar hier trokken in het kielzog van handelsbetrekkingen (anglicanen, de Noorse, Zweedse en Duitse zeemanskerken), geconcentreerd in Rotterdam en Amsterdam, centra van ons land als zeevarende mogendheid. Na de Tweede Wereldoorlog nam de toestroom toe onder invloed van dekolonialisatieprocessen: Molukkers werden gevolgd door Indonesiërs en, weer later, door Surinamers en Antillianen. Na de val van de Berlijnse Muur trokken steeds meer Oost-Europese christenen naar het Westen, later ook christenen uit het Nabije en Midden-Oosten. Daarnaast zijn er onder andere een groot aantal Afrikaanse en Kaapverdische migrantenkerken in ons land gevestigd (Hoekstra en Ipenburg 2008: 587-588). Het illustreert nog maar eens dat Nederland traditioneel een godsdienstig veelstromenland is. Behalve christenen in alle soorten en maten wonen er onder anderen joden, hindoes, boeddhisten en moslims.

## 7.8 Secularisatie en het publieke domein

Er was een tijd dat de verschillende geledingen van het christelijk geloof stevig verankerd waren in vele maatschappelijke instituties. In de 100 bloeiende jaren van het verzuilde Nederland lag het land er ordelijk bij, verkaveld tussen de uiteenlopende levensbeschouwelijke richtingen. Voor het grootste deel van de bevolking was de godsdienst richtinggevend bij beslissingen in het dagelijks leven: van de krant die men las tot de school waar men zijn kinderen heen stuurde, van de wijze waarop en het verband waarin men zijn vrije tijd beleefde tot de vakbond waarbij men was aangesloten, van de instellingen waaraan men geld doneerde tot de politieke partij waarop men stemde. Via de zuilen werd de religie buiten de kerkmuren met andere middelen voortgezet. Tot ver in de jaren vijftig van de vorige eeuw bleef ons land een soort religieuze archipel, elk eiland met zijn eigen levensbeschouwelijke biotoop.<sup>26</sup> Binnen de vertrouwde beschutting van hun confessionele zuil namen rooms-katholieken op geheel eigen wijze de omringende samenleving waar; hetzelfde gold voor het gereformeerde volksdeel en de socialisten. Dat Nederland is verleden tijd. Het Engelse *good fences make good neighbours* was gedurende 100 jaar het parool van omvangrijke bevolkingsgroepen. Maar vanaf de jaren zestig stak een nieuwe wind op, die zich in de loop van dat decennium tot stormkracht ont-

wikkelde. De turbulentie bracht de zuilen aan het wankelen, in hoog tempo werden de hekken neergehaald, waarna de schapen zich in alle windrichtingen verspreidden, daarbij menig herder in verwarring achterlatend. In de afgelopen halve eeuw hebben zich grote veranderingen voorgedaan in de godsdienstige beleving van de Nederlanders, waarvan de ook in dit rapport gedocumenteerde afbrokkeling van de kerkelijke deelname de meest zichtbare is.

Vandaag de dag staan nog altijd zo'n 6 miljoen Nederlanders formeel ingeschreven bij een kerkgenootschap en worden er in een doorsneeweekend ongeveer 600.000 geteld die aan een kerkdienst bij alleen al de twee grootste kerkgenootschappen in ons land deelnemen (de Rooms-Katholieke Kerk en de Protestantse Kerk in Nederland) (Posthumus et al. 2014). Kerkelijk Nederland is niet verdwenen, maar inmiddels wel aanzienlijk geslonken en als een dagelijkse realiteit uit het leven van de meeste van 's lands inwoners verdwenen. Enquêtes suggereren dat de houding tegenover kerk en religie ambivalent is. Enerzijds blijkt bijvoorbeeld meer dan een derde van de bevolking van mening te zijn dat de overheid er garant voor moet staan dat in elke plaats minstens één kerkgebouw overblijft waar mensen kunnen samen komen. Anderzijds komt uit hetzelfde onderzoek waaruit hier wordt geciteerd, God in Nederland 2015, naar voren dat een ruime meerderheid van de Nederlanders (68%) vindt dat politiek en godsdienst los van elkaar moeten staan. Ongeveer de helft vindt dat religie beperkt moet blijven tot de privésfeer en geen rol mag spelen in het openbare leven. De kerken lijken voor grote groepen steeds meer uit het zicht te geraken. Het werpt de vraag op wat deze ontwikkeling betekent voor het publieke domein.

In verschillende opzichten nemen de kerken een bijzondere positie in te midden van de vrijwillige verbanden die typerend zijn voor de vaderlandse civil society of het maatschappelijke middenveld. De kerkelijke hoofdrichtingen hebben een – vergeleken met andere maatschappelijke organisaties – lange geschiedenis, nog altijd aanzienlijke omvang en overwegend gemêleerd ledenbestand. De kerken zijn van belang voor de maatschappelijke participatie vanwege de breedte van de onderwerpen waarop zij hun visie formuleren, de invloed die zij veelal blijken te hebben op de beslissingen van hun kernleden en de rol van moreel geweten die hun nog altijd door velen wordt toebedeeld. De meeste kerken zijn ingebed in uitgebreide sociale netwerken. Niet alleen bestaan er van oudsher tal van banden tussen de grote kerken en bestuurlijke instanties en circuits van politieke besluitvorming, maar ook plegen kerken sterk geworteld te zijn in lokale gemeenschappen en informele interactiepatronen. Alleen al de twee grootste kerkgenootschappen (de RKK en de PKN) beschikken over bijna 4000 kerkgebouwen, verspreid over heel het land. Ze bieden daar op plaatselijk niveau het middelpunt en de infrastructuur van bijna 2.500 parochiegemeenschappen en gemeenten.

Kerken fungeren niet alleen als instituties die spirituele en praktische bijstand geven aan hun leden, maar genereren ook vaak breder sociaal engagement. Ze dragen in hoge mate bij aan allerlei onbetaalde vormen van sociale dienstverlening. Iets waaraan vooral in Amerikaans onderzoek veel aandacht is geschonken: in de kerkelijke gemeenschappen worden tal van activiteiten georganiseerd die mensen kunnen scholen in maatschappelijke vaardigheden, die hen kunnen socialiseren in prosociale normen, die het maatschappelijk

bewustzijn kunnen verruimen en de weg openen naar rekrutering voor ook niet-kerkelijke vormen van activisme. Verba et al. (1995) hebben laten zien dat veel mensen die, vanwege hun opleidingsniveau en beroep, anders veroordeeld zouden zijn tot politieke passiviteit, via hun kerkelijke activiteiten competenties kunnen ontwikkelen die een effectieve participatie op andere sociale terreinen mogelijk maken. Dat lijkt zeker op te gaan voor de migrantenkerken, die zich in de achterliggende decennia in een breed scala in de marge van grootschalige ontwikkelingen als de vorming van de PKN en veranderingen in de RKK in Nederland manifesteren.

Vanuit de in het voorgaande gepresenteerde gegevens lijkt het aannemelijk dat door de ontbinding van kerkelijke gemeenschappen en het wegvallen van kerkelijke netwerken een belangrijke bron van sociaal engagement en maatschappelijke deelname zal opdrogen. Zeker, naast de krimpers zijn er onder de kerken ook groeiers. Die hebben een aantal gemeenschappelijke kenmerken, zoals een duidelijke identiteit, een sterke oriëntatie op plaatselijke gemeenschappen of subculturen, veel ruimte voor spontane emoties en direct contact met het heilige. Maar het is de vraag of succesvolle stromingen als de evangelische beweging, de pinksterbeweging of de Evangelische Broedergemeenten soelaas kunnen bieden voor de leegloop en vergrijzing bij de Rooms-Katholieke Kerk en de Protestantse Kerk in Nederland – en niet alleen getalsmatig. Hun rekruteringskracht ontleen zij voornamelijk aan hergroeperingen in (orthodox) protestantse kring (niet aan een toestroom van buiten de kerken). Bovendien zijn ze relatief sterk geassocieerd met vooral veel samenbindend sociaal kapitaal, activisme ten behoeve van de eigen religieuze gemeenschap en ‘kiezen voor de eigen vertrouwde kudde’.

Een andere interessante ontwikkeling heeft betrekking op de migrantenkerken. Tot op heden is nog maar een beperkt aantal onderzoeken beschikbaar, maar die suggereren dat migrantengemeenten en migrantenkerken een aanzienlijke rol spelen bij de opvang en integratie van nieuwkomers in de Nederlandse samenleving. Zij bieden een ontmoetingsplaats met geestverwanten in een land dat vaak nog onvertrouwd is en zij verlenen geestelijke hulp of begeleiding bij ingrijpende gebeurtenissen (geboorte, huwelijk, rouwverwerking, ontslag, relatieproblemen). Daarnaast geven zij praktische bijstand door de migranten op allerlei terreinen wegwijs te maken in de nieuwe maatschappij (bij het aanvragen en gebruik van voorzieningen, bij medische zorg en onderwijs, bij sollicitaties en ontslag). Bijna allemaal zijn ze erop gespist via netwerken van steun en hulp de participatie van hun leden in de Nederlandse samenleving te bevorderen. Zij dragen bij aan een goede sociale infrastructuur voor migranten en fungeren als communicatiekanalen – als spreekbuis voor migranten, maar ook als intermediair en aanspreekpunt van de overheid waar zij migranten wil bereiken. Bij het slechten van taal- en cultuurbarrières blijken de voorgangers van de kerken niet zelden een cruciale schakel te vormen.

In dit rapport geciteerd onderzoek leert dat kerkgangers meer vertrouwen aan de dag leggen in andere mensen en in allerlei opzichten blijken geven van minder politiek cynisme. Zij hebben bijvoorbeeld ook vaker vertrouwen in instituties als de rechtspraak en de Tweede Kamer. Onderzoek laat eveneens zien dat het kerkelijk actieve deel van de bevolking al sinds jaar en dag beduidend vaker actief is in het vrijwilligerswerk, guller doneert



aan goede doelen, vaker is aangesloten bij ideële organisaties, eerder informele hulp verleent en deelneemt aan acties gericht op landelijke of internationale kwesties dan Nederlanders die niet bij een kerk zijn aangesloten. Is het een kwestie van mentaliteit of moraal, of spelen hier overwegend andere factoren een rol? Onderzoek naar de sterkere participatie van kerkse mensen in het vrijwilligerswerk suggereert dat beide waarschijnlijk meespelen, maar dat de rol van de kerken als sociale netwerken weleens doorslaggevend zou kunnen zijn. Zoals al opgemerkt: men ontmoet elkaar in kerkelijk verband op regelmatige basis, wat het actief worden in de geloofsgemeenschap laagdrempelig maakt. Vanuit dit binnenkerkelijke activisme treden spillover-effecten op naar een bredere maatschappelijk betrokkenheid. De stap wordt gemaakt van bijvoorbeeld het participeren in een kerkelijk initiatief gericht op ouderen of ontwikkelingshulp naar bijvoorbeeld een maatjesproject in de gezondheidszorg, vrijwilligerswerk in een derdewerldwinkel of activiteiten voor een milieuorganisatie.

Vooralsnog valt geen teruggang in de vrijwillige inzet waar te nemen, maar of dit zo zal blijven met een verdergaande ontkerkelijking van Nederland is onzeker. Het is mogelijk dat andere groepen de rol van de slinkende groep kerkelijk gemotiveerde Nederlanders overnemen, maar het is de vraag of dit op korte termijn, op alle genoemde punten en op dezelfde wijzen het geval zal zijn. Wat betekenen de ontkerkelijking en het verval van de christelijke godsdienst in ons land voor het publieke domein? Een blik, zoals in dit rapport, op alleen de aantrekkingskracht van christelijk Nederland is daarvoor onvoldoende. Het is een vraag die in het derde rapport van deze reeks opnieuw aan de orde zal worden gesteld, aan de hand van de daar verzamelde gegevens over Nederlanders die betrokken zijn bij alternatieve spirituele stromingen en Nederlanders die zich uitdrukkelijk als ongelovig bestempelen.

## 7.9 Tot besluit

Tijdens het bezoek van Richard Nixon aan China in 1972 werd de Chinese premier Zhou Enlai gevraagd hoe hij de gevolgen van de Franse Revolutie inschatte. Het aan hem toegeschreven en veel geciteerde antwoord luidde dat het te vroeg was om dat nu al te zeggen.<sup>27</sup> Dan lijkt het toch niet minder voorbarig een apodictisch oordeel te vellen over de toekomst van de godsdienst, na twee millennia christendom en 1400 jaar islam, op basis van enquêtes die sinds nauwelijks meer dan een halve eeuw onder de bevolking van westerse landen worden gehouden. Beide religies, zo wordt soms gesteld, zijn een zaak van de *longue durée*. Hun geschiedenis is behalve lang en veelzijdig er ook een van voortdurend verschuivende grenzen en vele ups and downs.<sup>28</sup> Zo kan er ook tegen de in dit rapport geconstateerde ontwikkelingen aangekeken worden, maar het is veelzeggend dat dit geluid nagenoeg ontbreekt in de beschouwingen van de kerkelijke leiders die in het vorige hoofdstuk aan het woord kwamen. Zij worden dag in dag uit geconfronteerd met een teruglopende kerkelijke deelname, vergrijzend ledenbestand, kerksluitingen en wegvallende confessionele basis bij maatschappelijke instituties.

Maar er is meer aan de hand in levensbeschouwelijk Nederland dan de erosie van het traditionele christendom. Zoals blijkt wanneer we het traditioneel christelijke of kerkelijke erf verlaten en ons richten op religie in een bredere betekenis: als bewustzijn van een geestelijke dimensie van het bestaan, als tijdelijk resultaat van een eclectische belangstelling voor uiteenlopende wijsheidsleren en levensfilosofieën. Als vorm van coping met teleurstellingen en verdriet, eindigheid en onrecht, als zeer persoonlijke spirituele ervaring. Als een dynamische zoektocht naar innerlijk harmonie waarmee vaak een leven lang gemoeid is (Wuthnows 'zoekspiritualiteit' waaraan in hoofdstuk 1 werd gerefereerd) – dit alles zonder veel neofobie. Want zoveel is wel duidelijk geworden in dit rapport: de antwoorden van het traditionele christendom spreken al decennialang een krimpend aantal Nederlanders aan. Maar geldt dat ook voor de vragen waaruit zij voortkomen? Misschien wordt er minder gevonden en al helemaal pasklaar aangetroffen, maar daarom niet minder gezocht. Misschien duiken religie en spiritualiteit in het hedendaagse Nederland steeds vaker op als in een gebroken spiegel: herkenbaar, maar in stukken en brokken en niet op de plaats waar je ze verwacht. Dit zoekgedrag, veelal buiten alle vertrouwde kaders om, staat centraal in deel 3 van deze rapportagereeks over de stand van religie in ons land. Daarin zal ook apart ingegaan worden op de levensvisie van niet-gelovige, niet kerkelijk verbonden Nederlanders.

## Noten

- 1 Bij Ovidius: Romulus, Julius Caesar en Augustus. Zie bijv. d'Hane-Scheltema (2013), die ook voor een fraaie vertaling zorgde: Ovidius (2015).
- 2 O.a. Porter en Thwaite 1974: 264-265; Wilson 1999; Eliot 1975: 161-162.
- 3 O.a. Guthke 1971; Watson 2005, 2014; Friedell 2007.
- 4 Charles Taylor komt in *A secular age* tot dezelfde conclusie (Taylor 2007). Volgens Peter Harrison stamt ook de interpretatie van religie als een historisch bepaald en niet religieus en comparatief te bestuderen geheel van sociale praktijken uit de (zeventiende- en achttiende-eeuwse) verlichting. Het vormde een breuk met oudere noties, waarin zij stond voor een geloofstraditie en geloofspraktijken als een concrete leefwijze (Harrison 2002).
- 5 '(...) the ordinary affections of human life; the anxious concern for happiness, the dread of future misery, the terror of death, the thirst of revenge, the appetite for food and other necessaries' (Hume 1957: 155).
- 6 '(...) der Seufzer der bedrängten Kreatur' en 'Opium des Volks', in *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (Marx 1971: 208).
- 7 '(...) die zwei großen europäischen Narcotica, Alkohol und Christenthum' (Nietzsche 1969: 98).
- 8 O.a. Chadwick 1975; McLeod 2000; McLeod en Ustorf 2003; Taylor 2007.
- 9 In *Also sprach Zarathustra* (Von den Priestern): 'Bessere Lieder müßten sie mir singen, daß ich an ihren Erlöser glauben lerne: erlöseter müßten mir seine Jünger aussehen!' (Nietzsche 1954: 350). Nietzsches beide grootvaders waren dominee.
- 10 Tot de theologische stroming worden o.a. John A.T. Robinson, Dorothee Sölle, Harvey Cox, Gabriel Vahanian, Thomas Altizer gerekend. Nietzsches uitspraak is te vinden in *Die fröhliche Wissenschaft* (1882) en *Also sprach Zarathustra* (1885). De bekendste representant van de Duitse Bijbelkritiek van destijds is waarschijnlijk *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* uit 1835 van David Friedrich Strauss.
- 11 Vgl. o.a. Janssen et al. 1989a, 1989b; De Hart 2007: 141 e.v.



- 12 O.a. Zinnbauer et al. 1997; Zinnbauer et al. 1999; Marler en Hadaway 2002; Wuthnow 2001. Vgl. Waaijman 2000; Paloutzian en Park 2005; Westerink 2012; Houtman 2016. Op vergelijkbare wijze kan bijvoorbeeld ‘zonde’ de betekenis krijgen van een herinnering dat niemand volmaakt is en van de begrensdeheid van elk menselijk streven (wat nogal een vervaging is van Augustinus’ ideeën over de zondeval en erfzonde), wordt de ‘hel’ een metafoor voor aardse ellende en kan ‘duivels’ refereren aan de lokroep van slechte impulsen of raadgevers. Als ‘heilig’ kunnen dingen gelden die je ter harte gaan, die je bezielen en bijzondere ervaringen. ‘God’ wordt een energie die kan opvonken in je innerlijk (o.a. Janssen et al. 1994; De Hart 2007) en ‘goddelijk’ heeft betrekking op momenten waarop je boven jezelf uitstijgt of je je opgenomen voelt in een groter geheel. ‘Christus’ wordt een historische figuur (in plaats van de Zoon van God, de Messias en deel van de heilige drie-eenheid), zij het wel een bijzonder mens wiens daden in menig opzicht tot inspiratie kunnen strekken. Enzovoort. Een staalkaart van dit soort ideeën is onder andere te vinden in Bernts et al. 2007 (p. 57 e.v.) en Bernts en Berghuijs 2016 (hoofdstuk 4).
- 13 *‘Il n’y a plus de masses croyant d’une manière uniforme. Chacun croit et pratique à sa guise, ce qu’il peut, comme il veut. Il n’y a plus de religion d’État; on peut être Français, Anglais, Allemand, en étant catholique, protestant, israélite, en ne pratiquant aucun culte. La religion est devenue chose individuelle; elle regarde la conscience de chacun’* (Renan 2013: 92).
- 14 Daarmee komt de religie steeds vaker op gespannen voet te staan met de ontwikkelingen in die afzonderlijke domeinen. In de *Zwischenbetrachtung* van zijn godsdienstsociologische essays, schrijvend over de ‘niveaus en richtingen van religieuze wereldverwerpingen’, bespreekt Max Weber een aantal waardesferen waarin die spanning tussen het godsdienstige en niet-godsdienstige mens- en wereldbeeld naar voren komt (bijv. de moraal van de Bergrede en naastenliefde versus *raison d’état* en economische eigenbelang). De aanzet daarvan ziet hij in de ‘profetische en verlossingsreligies’ (judaïsme, christendom, islam), die voor het eerst een fundamentele scheiding aanbrachten tussen wereldlijk en buitenwereldlijk, natuur en bovennatuur, particulier en universeel. Dat brengt Weber onder andere tot de conclusie: *‘Es gibt durchaus keine ungebrochene, als Lebensmacht wirkende, Religion, welche nicht an irgendeiner Stelle das “credo non quod, sed quia absurdum” – das “Opfer des Intellekts” – fordern müsste’* (Weber 1963: 566; 542 e.v.).
- 15 En niet alleen in intellectuele kringen zoals die hier genoemd zijn. Als we ons beperken tot de afgelopen honderd jaar dan kan worden gesteld dat er van oudsher grote regionale verschillen bestaan in o.a. de binding met de kerken. Er is bijvoorbeeld wel geconstateerd dat rond 1900 minder dan 20% van de Londenaren tot de regelmatige kerkbezoekers behoorde, iets wat destijds voor 16% van de inwoners van Marseille gold (een teruggang van 34% vergeleken met 1840); een van de redenen waarom de Rooms-Katholieke Kerk sommige delen van Frankrijk (waaronder de arbeiderswijken van de grote steden) tot ‘missiegebieden’ bestempelde (Merriman 1996: 876-877).
- 16 Zoals van de Engelse socioloog Martin, die zelfs vond dat de term secularisatie, als bron van misverstaan, verwijderd zou moeten worden uit het sociologische woordenboek (Martin 1965).
- 17 Het arsenaal aan discussianten is, alleen al binnen de sociologie, inmiddels enorm. Beperken we ons tot enkele voorbeelden van commentatoren die hun argumenten baseren op statistische gegevens, dan ziet een eerste categorie de seculariseringsthese voordurend bevestigd door de beschikbare gegevens, met name (maar niet alleen) voor Europa (o.a. Daiber 1995; Bruce 2002, 2011, 2013; Voas en Crockett 2005; Voas 2009). Maar er zijn ook auteurs die juist concluderen dat de these beter helemaal ten grave kan worden gedragen en zelfs op Europa niet toepasbaar is (o.a. Stark en Iannaccone 1994; Stark en Finke 2000), al was het alleen maar omdat de ontwikkelingen daarvoor te veel van regio tot regio verschillen (Greeley 2003). Een variant hierop is de constatering dat secularisatie een multidimensionaal, om niet te zeggen ambigu proces is of dat weliswaar een verminderde betekenis en invloed wordt waargenomen van de christelijke kerken, maar tevens een onverminderde populariteit of zelfs verbreding van individueel gekleurde, syncretistische vormen van religiositeit (o.a. Luckmann 1991; Hervieu-

Léger 1993, 1999; Davie 1990, 1994, 2002, 2007; Asad 2003; Heelas en Woodhead 2005; Pecora 2006; Turner 2011). Deze auteurs spreken veelal liever van transformatie dan van secularisatie en stellen dat religie niet verdwijnt maar zich steeds vaker op andere wijzen manifesteert dan in haar oude collectief gedeelde, geïnstitutionaliseerde gestalten. Waarbij de tegenwerping van de verdedigers van de these dan weer luidt dat er dan wel gesproken kan worden van religieuze individualisering, maar dat dit gepaard gaat met een verlies aan maatschappelijke relevantie van de religie, zoals Pollack bovenstaande discussie samenvat (Pollack 2009; vgl. o.a. Voas 2009; Smith 2010). Een recent overzicht biedt o.a. Ribberink (2017).

- 18 Martin 2005, 2007, 2014; vgl. o.a. Gorski 2000 die spreekt van *structural reconfiguration*. Menig auteur heeft dan ook gewaarschuwd voor al te stellige en generaliserende oordelen over de erosie dan wel toename van de godsdienstigheid in westerse landen over een uitgestrekte historische periode. Gorski is daarvan een voorbeeld. Aan de hand van de reformatie legt hij de vinger op zowel haar seculariserende als deseculariserende effecten. Hij wijst bovendien op de zwakte van veel operationalisering die vanuit een modern perspectief zijn ontwikkeld. Neem kerkelijkheid: hoe die toe te passen op een premoderne periode waarin kerklidmaatschap nagenoeg universeel was en kerkgang werd afgedwongen, religiositeit eerder ritueel was dan intellectueel, meer collectief dan individueel van karakter (Gorski 2000)?
- 19 Theologische bespiegelingen hierover: Barnard 2016; Klomp en Barnard 2017; Klomp en Van der Meulen 2017.
- 20 Zoals we al zagen is voorzichtigheid geboden met al te generaliserende conclusies over de staat van religie, ook in Europa, want, zoals o.a. Greeley stelt: het continent vertoont een pluriform beeld. In de afgelopen decennia waren er landen waar religie een heropstanding beleefde (bijvoorbeeld Rusland), in andere brokkelde zij af (bijvoorbeeld in ons land en in Engeland), en in weer andere landen was de verandering relatief gering (vooral in traditioneel katholieke landen) (Greeley 2003; vgl. o.a. Draulans en Halman 2005; Halman en Draulans 2006; Norris en Inglehart 2011).
- 21 Met een referentie aan Exodus 3: 2-6 en Pascal. Exodus 3: 6: 'Ik ben de God uws vaders, de God van Abraham, de God van Izak en de God van Jakob'. Na zijn dood trof men in de voering van Pascals kleding een opgevouwen stukje perkament aan, dat voor de filosoof en wiskundige lijkt te hebben gefungeerd als een memoriaal, met het verslag van een mystieke ervaring. Het begint met: '*L'an de grâce 1654. Lundi 23 novembre, jour de saint Clément pape et martyr et autres au martyrologe. Veille de saint Chrysogone martyr et autres. Depuis environ dix heures et demi du soir jusques environ minuit et demi. Feu. Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants*' (Pascal 1962: 553 e.v.).
- 22 Deze constatering is in lijn met zowel een lange godsdienstsociologische theoretische traditie (o.a. Troeltsch 1923 [1912]; Berger 1967: 105-125; Woodhead 2004) als met recent ander onderzoek in ons land (bijv. Bernts en Berghuis 2016). Er is veel (internationaal) onderzoek dat suggereert dat de confessionele verschillen daartoe niet beperkt blijven, maar zich eveneens manifesteren in bijvoorbeeld de sfeer van waarden en normen (o.a. Inglehart en Baker 2000; Hofstede 2001; Arruñada 2010), omgangsvormen en beslissingen in het dagelijks leven (o.a. Ammerman 2014), en maatschappijvisies (o.a. Martin 1985; Wuthnow 1989).
- 23 '*Once I am sure there's nothing going on/ I step inside letting the door thud shut. (...) For though I've no idea/ What this accoutred frowsty barn is worth/ It pleases me to stand in silence here...*' (Larkin 2003: 58-59).
- 24 Een manifestatie van wat Danièle Hervieu-Léger ziet als het losraken van wat zij noemt de *chain de mémoires* die de huidige generaties met het religieuze verleden verbindt, een vorm van secularisatie die zij kwalificeert als 'een crisis van het collectieve geheugen' (Hervieu-Léger 1993).
- 25 De uitspraak stamt overigens oorspronkelijk uit het Duits, als de titel van een boek van Horst Peets van 1960: *Sport is die wichtigste Nebensache der Welt*.
- 26 De navolgende passage is een ingekorte en bewerkte versie van enkele passages uit De Hart en Dekker 2005 en ibid. 2006.

- 27 'Een goed verhaal moet je niet kapot checken', wordt er op sommige redacties wel eens verzocht. Maar volgens een diplomaat die bij het bezoek aanwezig was, begreep Zhou Enlai de vraag waarschijnlijk verkeerd: hij dacht dat er bedoeld werd op de meirevolte van 1968 (zie bijv. Nicholas 2011).
- 28 De Rooms-Katholieke Kerk en de oosterse orthodoxe kerken hebben een geschiedenis van permanente aanwezigheid die teruggaat tot hun opkomst in de tweede en derde eeuw.

## Summary

### Christians in the Netherlands

#### Church participation and Christian belief

##### Trends in church attendance and Christian belief

This report describes a number of important changes in religious participation in the Netherlands, like those recorded in recent decades based on population surveys. In addition to population surveys and figures provided by churches themselves, interviews with religious leaders and observations (in migrant churches) were also used.

The following questions served as a guide for this study: Which developments have occurred in church attendance and in Christian belief in our country? To what extent are these consistent with the international picture and what is the international picture? Do these developments vary between denominations; are there differences between Roman Catholics and Protestants? Are they occurring to the same extent and in the same way among younger and older people? What do they mean for Dutch society?

##### Europe is out of step with the world when it comes to religion; the Netherlands is slightly below the average in Europe

Section 2 starts by looking at the worldwide situation and the position of religion in various other European countries. Christianity and Islam are the two largest religions in global terms. As far as Christianity is concerned, this was already the case a hundred years ago; but in recent decades the number of Muslims has been catching up quickly. The Pew Research Centre estimates the number of followers of these two world religions to be almost 2.3 billion and at least 1.7 billion, respectively, and expects these numbers to grow by 0.6% and no less than 7%, respectively, between now and 2060. The number of Christians is expected to rise rapidly in Africa and Asia, in particular. Europe is out of step in global terms, in this respect. Church membership and church attendance have been falling in Europe for decades.

Overall, the Czech Republic and the Scandinavian countries have the fewest believers, within Europe. The Netherlands' position is slightly below the average. Compared to other European countries, our country has a high percentage of people who do not attend church. At the other extreme are the traditionally Catholic countries such as Poland, Ireland, Portugal and Austria, where about three-quarters or more of the population still count themselves as part of a religious community. Those countries are also where we find the lowest numbers of people who say they never attend church. One noteworthy observation is that within Europe there is hardly any relationship between the degree of secularisation within a country and the importance that the inhabitants attribute to religion as way of forming social bonds and finding inner peace and comfort. When it comes to the public role of religion, Europeans tend to be less convinced of its value.

### Secularisation is continuing, especially among Catholics

Section 3 describes how the Netherlands has, in certain respects, been a secular nation for many decades already. This is apparent both from the churches' own numbers and from various surveys. Churches have declined in influence, authority and popularity in many respects, including the percentage of Dutch people who have been brought up with religion, who see themselves as part of a church community, who attend church regularly, and who ask for advice from a minister, pastor or other clergyman when they have a spiritual problem. Church membership and church attendance have declined in recent decades among all birth cohorts of the population and fall to a lower level with every successive birth cohort. The slow rise of secularism has been much greater among Catholics, and has become more pronounced since the early 1980s. The decline in religious socialisation has also been strongest in Catholic communities.

When it comes to the future of the major Dutch churches, the flag has been flying at half mast for some time now. Presumably, this will have an effect on wider society. Among regular church-goers, for example, we find more than twice as many volunteer workers than among non-church members, and they are also overrepresented in the informal care sector.

### Estrangement from and selective affinity with the Christian faith

Section 4 confirms that secularisation in our country manifests itself not only through the steady decline of churches, but also through a growing estrangement from the traditions of Christian faith. This trend is the strongest among later birth cohorts. Where certain tenets of faith are still endorsed, they are endorsed selectively, with little willingness to embrace Christian doctrines in their entirety.

The basic tenets of the Christian faith have enjoyed diminishing support among Dutch people since the mid-1960s. This includes the belief in a personal God, that Christ is God's son, that the Bible is the word of God, and that there is life after death; on all these fronts there is less support for the traditions of Christian faith. Fewer and fewer Dutch people are certain of ever having experienced God's presence, or read the Bible regularly. It is therefore unsurprising that fewer and fewer people define themselves as decidedly religious. This decline is being accompanied by a sharp increase in the numbers who reject religion outright in relation to the points mentioned, or at least strongly relativise any faith they may have. In some respects, there is sympathy for the social role of religion and the church including among non-church-goers. Nevertheless, there remains a significant correlation between church attendance (membership and church attendance) and religiosity and valuing the church.

### Greater involvement among young people, especially in the Protestant church

As far as estrangement from the church is concerned, the picture among younger Dutch people is generally consistent with the overall picture. Within churches, however, there are differences; there, the most recent birth cohorts are actually more involved with the practices of church life. When it comes to faith, too, the trend among young people in the

church contrasts with that among young people more generally; in fact, young churchgoers tend increasingly to embrace all aspects of faith more strongly. Closer analysis reveals that this strengthening of church involvement and an affinity with religion is primarily a characteristic of young people in the Protestant church.

### Christian migrants: an extensive and multiform environment

Christian migrants have hitherto been under-researched, although in terms of their numbers alone they are an increasingly important faith group in the Netherlands. Section 5 is devoted to this group. Precise figures are still lacking, unfortunately, but it is estimated that there are about one million Christian migrants living in the Netherlands, distributed between a few thousand churches, congregations or parishes that on average have a few hundred members.

The various migrant churches can be classified in various ways. One important distinction is that between the mainly Western migrant churches that have existed in the Netherlands for centuries, such as the Walloon or Norwegian Churches, and more recently established, mainly non-Western migrant churches. The latter have emerged as a result of decolonisation and the arrival of political (refugees) and economic (migrant workers) migration from Africa and Eastern Europe. Another distinction is between migrant congregations within the Roman Catholic Church, Protestant Christian migrants (e.g. Pentecostal congregations) and Orthodox Christian migrant communities. Additionally, there is a difference between migrant communities that consist mainly of expats, who are usually economically well-off, and migrant communities that consist mainly of refugees or migrant workers, who usually have a much weaker socio-economic position.

Migrant churches offer their members various kinds of social support, such as organising language lessons or helping with job applications. They also offer their members emotional support and the opportunity to share and practise their faith with others from the same ethnic community, in their own language and culture. Living far away from home, this provides Christian migrants, such as refugees and economic migrants, with support and a sense of community, especially those who have recently arrived. A place of worship, a general lack of funds, and bureaucratic procedures and regulations are the most important issues that immigrant churches in the Netherlands encounter.

### Voices from the field: responses and commentary from key informants

Based on the findings, extensive discussions were held with representatives from a number of religious communities; section 6 reports on these.<sup>1</sup> The perceptions of what religion is all about and which direction religion is moving in appear to diverge widely on a number of points. While some view the careful observance of religious precepts as essential, for others it is the belief in God that is central, and others still apply a broad and inclusive approach whereby religion can include a very diverse range of spiritual experiences, and for a fourth group this is illustrative of religious decay and is an excellent reason to reject the current zeitgeist. These different perspectives are also reflected in views on the process of secularisation. Some see secularisation as a positive concept that enables people to take

their own responsibility for their own faith or as a challenge that will motivate the churches to adapt, while others see it as a modern scourge and a dangerous development that leads to people adopting the role of God themselves.

One point on which all church representatives agreed was that they are mainly critical of an overly rigorous separation of church and society; in their eyes, religious faith should not remain exclusively behind the closed doors because it has something to offer society. We also discovered common ground in widely shared doubts regarding the viability of faith outside some form of church or community context, and an emphasis on the social functions of religious community life. In addition to this, and by extension, the respondents also mentioned the importance of tradition and authority. Religious belief was placed within a tradition whereby one learns something that one could not simply learn for oneself. Within that tradition, some see the Bible as the absolute source of all authority, while for others the church, its rituals and figures of authority also play a role. All of these have come under pressure in recent decades. What are the implications of this? All the respondents agreed that the need for an answer to the big questions regarding the meaning of life is not diminishing. Opinions were divided over whether or not churches and religious communities will continue to play an important role in this respect, however.

### The Netherlands is secularising and transforming: towards new forms of morality and sense-making?

The concluding remarks of section 7 place the findings of this report in a broader perspective. The results are linked to the existing literature. In light of the trends observed, this section looks back and ahead, and the question of whether we are on the brink of a post-religious Netherlands is explored.

Many elements of Christian tradition are in retreat (such as church-going, religious knowledge, the literal interpretation of the Bible), while others seem to be disappearing less quickly (including prayer, the belief in a spiritual dimension) or even undergoing a revival (spiritual experiences). Some elements of the current picture are relatively recent, but history shows us that others have a long, centuries-old tradition. From a worldwide perspective, a completely different picture emerges. The geographic centre of gravity of Christianity has shifted towards the southern hemisphere over the past century.

In three respects, it can be concluded that the Netherlands is secularising: basic Christian convictions and practices are becoming less and less widespread in their traditional forms; the influence of religion and religious institutions on everyday life is diminishing; and religious organisations are adapting their messages to modern ways of life. But both religion and secularisation are multidimensional phenomena. Rather than religion disappearing, we are currently seeing that a selective affinity with religious truths is coming to predominate, and that sometimes religious notions are being reinterpreted and transformed (e.g. the blurred distinction between belief in God and belief in a higher power, prayer as a form of self-reflection). All of this raises the question of how this transformation from traditional Christianity to more personal notions of spirituality is taking shape. How do the ever-growing numbers of Dutch people who no longer have any ties with a church or with



the Christian faith view the purpose of their lives? This question will be explored in a subsequent report, part 3 of this trilogy of religious studies by the Netherlands Institute for Social Research (SCP).

### Note

- 1 Representatives of the following organisations were consulted: The Roman Catholic Church of the Netherlands, the Protestant Church in the Netherlands, the Remonstrants, the Jehovah's Witnesses, The Council of Churches in the Netherlands, the Dutch-Israelite Denomination, the Muslim Contact Organ and the government bodies.

## Literatuur

- Aarts, O., A. Need, M.T. Grotenhuis en N.D. de Graaf (2008). Does belonging accompany believing? Correlations and trends in Western Europe and North America between 1981 and 2000. In: *Review of Religious Research*, jg. 50, nr. 1, p. 16-34.
- Ammerman, N.T. (2014). *Sacred Stories, Spiritual Tribes: Finding Religion in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Arruñada, B. (2010). Protestants and Catholics: Similar Work Ethic, Different Social Ethic. In: *The Economic Journal*, jg. 120, nr. 547, p. 890-918.
- Asad, T. (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Baker, J.O. en B. Smith (2009a). None Too Simple: Examining Issues of Religious Nonbelief and Nonbelonging in the United States. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, jg. 48, nr. 4, p. 719-733.
- Baker, J.O. en B. Smith (2009b). The Nones: Social Characteristics of the Religiously Unaffiliated. In: *Social Forces*, jg. 87, nr. 3, p. 1251-1263.
- Barnard, M. (2016). Liturgical Formation in the Network Culture. In: *Studia Liturgica*, jg. 46, nr. 1/2, p. 180-194.
- Barth, A. (1996). Een Afrikaanse kerk. In: A. Barth (red.), *Op basis van gelijkwaardigheid... Migrantenkerken in Den Haag* (p. 58-62). Kampen: Uitgeverij Kok.
- Barth, A. en J. de Jonge (1996). De Indonesische kerken. In: A. Barth (red.), *Op basis van gelijkwaardigheid... Migrantenkerken in Nederland* (p. 32-27). Kampen: Uitgeverij Kok.
- Becker, J. (2003). *De vaststelling van de kerkelijke gezindte in enquêtes: 40% of 60% buitenkerkelijken?* Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Becker, J. en R. Vink (1994). *Secularisatie in Nederland, 1966-1991*. Rijswijk: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Becker, J. en H. de Wit (2000). *Secularisatie in de jaren negentig*. Rijswijk: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Becker, J. en J. de Hart (1997). *Secularisatie en alternatieve zingeving in Nederland*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Becker, J. en J. de Hart (2006). *Godsdienstige veranderingen in Nederland: verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Bekkers, R. (2003). De bijdrage der kerckelijken. In: T.N.M. Schuyt (red.), *Geven in Nederland 2003: giften, legaten, sponsoring en vrijwilligerswerk* (p. 141-172). Houten/Diegem: Bohn Stafleu van Loghum.
- Bekkers, R. (2013). Geven van tijd: vrijwilligerswerk. In: T.N.M. Schuyt et al. (red.), *Geven in Nederland 2013: giften, nalatenschappen, sponsoring en vrijwilligerswerk* (p. 107-123). Amsterdam: Reed Business Education.
- Bekkers, R. (red.) (2015). *Geven in Nederland 2015: giften, legaten, sponsoring en vrijwilligerswerk*. Amsterdam: Reed Business Education.
- Bekkers, R. en E. Boezeman (2011). Geven van tijd: vrijwilligerswerk. In: T.N.M. Schuyt et al. (red.), *Geven in Nederland 2011: giften, nalatenschappen, sponsoring en vrijwilligerswerk* (p. 96-110). Amsterdam: Reed Business Education.
- Berg, F. van den (2009). *Hoe komen we van religie af?* Antwerpen: Houtekiet.
- Berger, P. (1971). *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. Harmondsworth: Penguin.
- Berger, P.L. (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, NY: Doubleday.
- Berger, P.L. (1979). *Facing up to Modernity: Excursions in Society, Politics, and Religion*. New York: Penguin.
- Berger, P.L., G. Davie en E. Fokas (2008). *Religious America, Secular Europe: A Theme and Variations*. Aldershor: Ashgate.
- Bernts, T. en J. Berghuijs (2016). *God in Nederland 1966-2016*. Utrecht: Ten Have.
- Boer, E.M. en H. de Roest (2016). Bounding during the Night of the Churches converging and differing experiences of churchgoers and non-churchgoers. *Archive for the Psychology of Religion*, jg. 38, nr. 1, p. 47-71.
- Boorstin, D.J. (1992). *The creators: a history of heroes of the imagination*. New York: Vintage Books.

- Boutellier, H. (2015). *Het seculiere experiment. Hoe we van God los gingen samenleven*. Amsterdam: Boom.
- Briljant Maps (2015). *Incredibly Detailed Map Of the World's Religions*. Geraadpleegd 22 oktober 2018 via [brilliant-maps.com/religion-world-map/](http://brilliant-maps.com/religion-world-map/).
- Broek, A. van den (2004). *Ieder hoorde in zijn eigen taal*. Amsterdam: Raad van Kerken in Nederland.
- Brown, C.G. (2009) *The Death of Christian Britain: Understanding Secularisation 1800-2000*. London/New York: Routledge.
- Bruce, S. (2002). *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.
- Bruce, S. (2011). *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Bruce, S. (2013). Post-secularity and Religion in Britain: An Empirical Assessment. In: *Journal of Contemporary Religion*, jg. 28, nr. 3, p. 369-384.
- Bruce, S. (2014). Late Secularization and Religion as Alien. In: *Open Theology*, jg. 1, nr. 1, p. 13-23.
- Bruce, S. en D. Voas (2010). Vicarious religion: An examination and critique. In: *Journal of Contemporary Religion*, jg. 25, nr. 2, p. 243-259.
- Bruins, G. (2015). Rotterdam telt 175 migrantenkerken van een Jezus-disco in een wijkcentrum tot een houten zeemanskerk. In: *Nederlands Dagblad*, zaterdag 15 augustus 2015.
- Chadwick, O. (1975). *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chaves, M. (1994). Secularization as Declining Religious Authority. In: *Social Forces*, jg. 72, nr. 3, p. 749-774.
- Crockett, A. en D. Voas (2006). Generations of Decline: Religious Change in 20th-Century Britain. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, jg. 45, nr. 4, p. 567-584.
- d'Hane-Scheltema, M. (2013). *Alles altijd anders. Over Ovidius*. Amsterdam: Athenaeum-Polak & Van Genneep.
- Daiber, K.-F. (1995). *Religion unter den Bedingungen der Moderne*. Marburg: Diagonal-Verlag.
- Davelaar, M., A. Martins en I. Troostwijk (2012). *Naar een hoger plan. De vrijwillige inzet van internationale en migrantenkerken in Den Haag*. Utrecht: Verwey-Jonker Instituut.
- Davie, G. (1990). Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain? In: *Social Compass*, jg. 37, nr. 4, p. 455-469.
- Davie, G. (1994). *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell.
- Davie, G. (2000). *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*. Oxford: Oxford University Press.
- Davie, G. (2002). *Europe, the Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World*. Darton: Longman and Todd.
- Davie, G. (2006). Is Europe an Exceptional Case? In: *The Hedgehog Review*, jg. 8, nr. 1/2, p. 23-34.
- Davie, G. (2007). Vicarious Religion: A Methodological Challenge. In: N.T. Ammerman (red.), *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives* (p. 21-35). New York: Oxford University Press.
- Dawkins, R. (2006). *The God Delusion*. Londen: Bantam Press.
- Dekker, P. en J. de Hart (2002). Het zout der aarde: een analyse van de samenhang tussen godsdienstigheid en sociaal kapitaal in Nederland. In: *Sociale Wetenschappen*, jg. 45, nr. 1, p. 45-61.
- Dekker, P. en J. de Hart (2006). Kerkgangers, investeerders in de civil society. In: P. Schnabel (red.), *Investeren in vermogen: sociaal en cultureel rapport 2006* (p. 317-338). Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Dekker, P. en J. de Hart (2008). Religie als bron van sociaal engagement en moraliteit. In: M. ter Borg et al. (red.), *Handboek religie in Nederland. Perspectief, overzicht, debat* (p. 495-515). Zoetermeer: Meinema.
- Dekker, P. en J. de Hart (2009). *Vrijwilligerswerk in meervoud. Civil society en vrijwilligerswerk 5*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Dekker, P., L. de Blok en J. de Hart (2016). *Continu onderzoek burgerperspectieven. Kwartaalbericht 2016-3*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Dekker, G., en H.C. Stoffels (2009b). *Godsdienst en samenleving: een introductie in de godsdienstsociologie*. Kampen: Kok.
- Demerath, N.J. (2000). The Rise of 'Cultural Religion' in European Christianity: Learning from Poland, Northern Ireland, and Sweden. In: *Social Compass*, jg. 47, nr. 1, p. 127-139.
- Dobbelaere, K. (1981). *Secularization: A Multi-dimensional Concept*. Londen: Sage Publications.

- Draulans, V. en L. Halman (2005). Mapping Contemporary Europe's Moral and Religious Pluralist Landscape: An Analysis Based on the Most Recent European Values Study Data. *Journal of Contemporary Religion*, jg. 20, nr. 2, p. 179-193.
- Eagleton, T. (2014). *Culture and the Death of God*. New Haven/Londen: Yale University Press.
- Eliot, T.S. (1975). Choruses from 'The Rock'. In: T.S. Eliot, *Collected poems 1909-1962*. Londen: Faber & Faber.
- Engbersen, R. en T. Lupi (2015). *Het belang van slow social work. Op zoek naar nieuwe welzijnsfuncties in Rotterdam*. Den Haag: Platform31.
- Euser, H. (2006a). Aantallen migrantenchristenen en hun kerken. In: H. Euser, K. Goossen, M. de Vries en S. Wartena (red.), *Migranten in Mokum. De betekenis van migrantenkerken voor de stad Amsterdam* (p. 33-41). Amsterdam: Vrije Universiteit Amsterdam.
- Euser, H. (2006b). Aziatische voorgangers en integratie. In: H. Euser, K. Goossen, M. de Vries en S. Wartena (red.), *Migranten in Mokum. De betekenis van migrantenkerken voor de stad Amsterdam* (p. 42-63). Amsterdam: Vrije Universiteit Amsterdam.
- Febvre, L. (1962). *Le problème de l'incroyance au xvie siècle: la religion de Rabelais*. Parijs: Albin Michel.
- Ferrier, K. (1996). Ontmoeting als gelijken. In: A. Barth (red.), *Op basis van gelijkwaardigheid... Migrantkerken in Nederland* (p. 75-77). Kampen: Uitgeverij Kok.
- Ferrier, K. (2002). *Migrantkerken*. Kampen: Kok.
- Friedell, E. (2007). *Kulturgeschichte der Neuzeit*. München: C.H. Beck.
- Goossen, K. (2006). Op weg naar kerkverzamelgebouwen voor migrantkerken. In: H. Euser, K. Goossen, M. de Vries en S. Wartena (red.), *Migranten in Mokum. De betekenis van migrantkerken voor de stad Amsterdam* (p. 114-134). Amsterdam: Vrije Universiteit Amsterdam.
- Gorski, P. (2000). Historicising the secularization debate: church, state, and society in late medieval and early modern Europe, ca. 1300-1700. *American Sociological Review* 65, 1: 138-166.
- Graham, J. en J. Haidt (2010). Beyond Beliefs: Religions Bind Individuals in Moral Communities. In: *Personality and Social Psychology Review*, jg. 14, nr. 1, p. 140-150.
- Greeley, A.M. (2003). *Religion in Europe at the End of the Second Millennium*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Griffin, B. en H.E. Smith (red.) (2015). *Autobiography of Mark Twain*, deel 2. Berkeley: University of California Press.
- Guthke, K.S. (1971). *Die mythologie der entgötterten Welt: Ein literarisches Thema von der Aufklärung bis zur Gegenwart*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Habermas, J. (2008). Secularism's Crisis of Faith: Notes on Post-Secular Society. In: *New perspectives quarterly*, jg. 25, nr. 4, p. 17-29.
- Halman, L. en V. Draulans (2006). How Secular is Europe? In: *The British Journal of Sociology*, jg. 57, nr. 2, p. 263-288.
- Harrison, P. (2002). *'Religion' and the Religions in the English Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hart, J. de (2007). Postmoderne spiritualiteit. In: T. Bernts, G. Dekker en J. de Hart, *God in Nederland 1996-2006* (p. 118-192). Kampen: Ten Have.
- Hart, J. de (2011). *Maak het nieuw! Over religieuze ontwikkelingen en de positie van de kerken: een persoonlijke geschiedenis*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Hart, J. de (2013). *Zwevende gelovigen: oude religie en nieuwe spiritualiteit*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Hart, J. de (2014). *Geloven binnen en buiten verband. Godsdienstige ontwikkelingen in Nederland*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Hart, J. de en P. Dekker (2005). Churches as voluntary associations. In: S. Rossteutscher (red.), *Democracy and the Role of Associations* (p. 168-196). Londen/New York: Routledge.

- Hart, J. de en P. Dekker (2006). Kerken in de Nederlandse civil society. Institutionele grondslag en individuele inspiratiebron. In: W.B.H.J. van de Donk, A.P. Jonkers, G.J. Kronjee en R.J.J.M. Plum (red.), *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie* (p. 139-170). Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Hart, J. de en P. Dekker (2008). Religie als bron van sociaal engagement en moraliteit. In: M. ter Borg, E. Borgman, M. Buitelaar, Y. Kuiper en R. Plum (red.), *Handboek religie in Nederland: Perspectief – overzicht – debat*. Zoetermeer: Meinema (p. 495-516).
- Hart, J. de en P. Dekker (2009). Maatschappelijke en politieke participatie en betrokkenheid. In: Rob Bijl et al. (red.), *Sociale staat van Nederland 2009*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau (p. 239-270).
- Hart, J. de en P. Dekker (2013). Religion, Spirituality and Civic Participation. In: J. de Hart, P. Dekker en L. Halman (red.), *Religion and Civil Society in Europe* (p. 169-188). New York: Springer Press.
- Hayali, A. (2018). *De wereldkerk in eigen land. Twaalf portretten van diverse migrantenkerken en internationale kerken in Nederland*. Amersfoort: SKIN.
- Heelas, P. en L. Woodhead (2005). *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Hervieu-Léger, D. (1993). *La religion pour mémoire*. Parijs: Éditions du Cerf.
- Hervieu-Léger, D. (1999). *Le pèlerin et le converti: La religion en mouvement*. Parijs: Flammarion.
- Hirschman, C. (2004). The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States. In: *International Migration Review*, jg. 38, nr. 3, p. 1206-1233.
- Hoekema, A. en W. van Laar (2004). *De wereldkerk op een vierkante kilometer. Migrantenkerken in Rotterdam*. Rotterdam: Gemeente Rotterdam.
- Hoekstra, E.G. en M.H. Ipenburg (2008). *Handboek christelijk Nederland. Kerken, gemeenten, samenkomsten en vergaderingen*. Kampen: Kok.
- Hofstede, G. (2001). *Culture's consequences: comparing values, behaviors, institutions, and organizations across nations*. Thousand Oaks: Sage.
- Houtman, D. (2016). Pure Religion, Real Sacrality: The Cultural Logic of An Anti-Institutional Religious Tradition. In: R. Hefner, C. Timmerman, L. Braeckmans en S. Mels (red.), *Religion and Culture in a Globalized World: New Paradigms and Research*. Berlin: Peter Lang (in druk).
- Houwelingen, P. van en P. Dekker (2017). Maatschappelijke participatie en betrokkenheid. In: R. Bijl, J. Boelhouwer en A. Wennekers (red.), *Sociale Staat van Nederland 2017* (p. 231-255). Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Houwelingen, P. van, J. de Hart en J. den Ridder (2010). Leren participeren: de civil society van ouder op kind. In: A. van den Broek, R. Bronneman-Helmens en V. Veldheer (red.), *Wisseling van de wacht: generaties in Nederland* (p. 93-122). Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Huijnk, W. (2014). *De acceptatie van homoseksualiteit door etnische en religieuze groepen in Nederland*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Huijnk, W. (2018). *De religieuze beleving van moslims in Nederland: diversiteit en verandering in beeld*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Hume, D. (1957 [1757]). *The Natural History of Religion*. Stanford: Stanford University Press.
- Inglehart, R. en W.E. Baker (2000). Modernization, cultural change, and the persistence of traditional values. In: *American Sociological Review*, jg. 65, nr. 1, p. 19-51.
- James, W. (2009 [1902]). *The Varieties of Religious Experience*. Garden City: Image Books.
- James, W. (2010 [1907]). *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. Auckland: The Floating Press.
- Jansen, M. (2006). The Wind Beneath my Wings. In: M. Jansen en H. Stoffels (red.), *A Moving God. Immigrant Churches in The Netherlands* (p. 61-78). London: Transaction Publishers.
- Jansen, M. en H. Stoffels (2006). Introduction. In: M. Jansen en H. Stoffels (red.), *A Moving God. Immigrant Churches in The Netherlands* (p. 3-12). London: Transaction Publishers.

- Janssen, J., J. de Hart en C. den Draak (1989a). Praying Practices. In: *Journal of Empirical Theology*, jg. 2, nr. 1, p. 28-39.
- Janssen, J., J. de Hart en C. den Draak (1989b). A Content Analysis of the Praying Practices of Dutch Youth. *Journal for the Scientific Study of Religion*, jg. 29, nr. 1, p. 99-107.
- Janssen, J., J. de Hart en M. Gerardts (1994). Images of God in Adolescence. In: *The International Journal for the Psychology of Religion*, jg. 4, nr. 2, p. 105-121.
- Jenkins, P. (2011). *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. New York: Oxford University Press.
- Jonge, J. de en A. Barth (1996). Veelkleurig. In: A. Barth (red.), *Op basis van gelijkwaardigheid... Migrantenkerken in Nederland* (p. 52-57). Kampen: Uitgeverij Kok.
- Kaski (2018). *Kerkgangers*. Geraadpleegd 6 november 2018 via [ru.nl/kaski/onderzoek/cijfers-rooms/virtuele\\_map/kerkgangers/](http://ru.nl/kaski/onderzoek/cijfers-rooms/virtuele_map/kerkgangers/).
- Kelley, J. en N.D. de Graaf (1997). National Context, Parental Socialization, and Religious Belief: Results from 15 Nations. In: *American Sociological Review*, jg. 62, nr. 4, p. 639-659.
- Kennedy, J. (2013). The Public Role of Religion in Europe Since the 1960s: The Dutch Case. In: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*, jg. 107, p. 49-62.
- Kennedy, J.C. (2005). Recent Dutch Religious History and the Limits of Secularization. In: E. Sengers (ed.), *The Dutch and Their Gods: Secularization and Transformation of Religion in the Netherlands since 1950* (p. 27-42). Hilversum: Verloren.
- Klomp, M. en M. Barnard (2017). Sacro-Soundscapes: Interpreting Contemporary Ritual Performances of Sacred Music. In: *International Journal of Practical Theology*, jg. 21, nr. 2, p. 1-19.
- Klomp, M. en M. van der Meulen (2017). The Passion as ludic practice; understanding public ritual performances in late modern society: a case study from the Netherlands. *Journal of Contemporary Religion* 32/3 (2017), 387-401.
- Knippenberg, H. (1992). *De religieuze kaart van Nederland. Omvang en geografische spreiding van de godsdienstige gezindten vanaf de Reformatie tot heden*. Assen/Maastricht: Van Gorcum.
- Koning, D. (2006). Bringing the Gospel Back to Europe. In: M. Jansen en H. Stoffels (red.), *A Moving God. Immigrant Churches in The Netherlands* (p. 103-114). London: Transaction Publishers.
- Koning, D. (2011). *Importing God*. Amsterdam: Vrije Universiteit van Amsterdam.
- Kuitert, H. (1974). *Zonder geloof vaart niemand wel: een plaatsbepaling van christendom en kerk*. Baarn: Ten Have.
- Laar, W. van (1996). Veelkleurig geloven als bijbelse opdracht. In: A. Barth (red.), *Op basis van gelijkwaardigheid... Migrantenkerken in Nederland* (p. 70-74). Kampen: Uitgeverij Kok.
- Larkin, Ph. (2003). *Collected Poems*. Londen: The Marvell Press/Faber and Faber, p. 58-59.
- Lim, C., C.A. MacGregor en R.D. Putnam (2010). Secular and Liminal: Discovering Heterogeneity among Religious Nones. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, jg. 49, nr. 4, p. 596-618.
- Luckmann, T. (1991). *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1987). *Soziologische Aufklärung 4: Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Marler, P. en C.K. Hadaway (2002). Being Religious or Being Spiritual in America: A Zero-Sum Proposition? In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, jg. 41, nr. 2, p. 289-300.
- Martin, D. (1965). Towards eliminating the concept of secularisation. In: J. Gould (red.), *Penguin Survey of the Social Sciences* (p. 169-182). Harmondsworth: Penguin.
- Martin, D.A. (1985). Religion and Public Values: A Catholic-Protestant Contrast. *Review of Religious Research*, jg. 26, nr. 4, p. 313-331.
- Martin, D. (2000). Personal reflections in the mirror Halévy and Weber. In: R. Fenn (ed.), *The Blackwell companion to the sociology of religion*. Oxford: Blackwell (p. 23-38).
- Martin, D. (2005). *On Secularization: Towards a Revised General Theory*. Aldershot: Ashgate.
- Martin, D. (2007). What I Really Said about Secularisation. In: *Dialog: A Journal of Theology*, jg. 46, nr. 2, p. 139-152.



- Martin, D. (2014). Secularization: An international Debate from a British Perspective. In: *Social Science and Modern Society*, jg. 51, nr. 5, p. 465-471.
- Marx, K. (1971). *Die Frühschriften*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- McLeod, H. (2000). *Secularisation in Western Europe 1848-1914*. New York: St. Martin's Press.
- McLeod, H. en W. Ustorff (red.) (2003). *The Decline of Christendom in Western Europe 1750-2000*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meer, N. van der (2010). *Believers in the Universal Church: Processes of Self-Identification among Catholic Immigrants of African Descent in the Dutch Religious Landscape*. Nijmegen: Radboud Universiteit.
- Merriman, J. (1996). *A History of Modern Europe, Volume 2: From the French Revolution to the Present*. New York/Londen: W.W. Norton & Company.
- Meulen, M. van der (2006). Being Illegal is Like Fishing without a Permit. In: M. Jansen en H. Stoffels (red.), *A Moving God. Immigrant Churches in The Netherlands* (p. 49-60). London: Transaction Publishers.
- Nicholas, D. (2011). *Zhou Enlai's Famous Saying Debunked*. Geraadpleegd 6 november 2018 via [historytoday.com/blog/news-blog/dean-nicholas/zhou-enlais-famous-saying-debunked](http://historytoday.com/blog/news-blog/dean-nicholas/zhou-enlais-famous-saying-debunked).
- Nietzsche, F. (1954). *Werke in drei Bänden*, band 2. München: Carl Hanser Verlag.
- Nietzsche, F. (1969). *Nietzsche Werke* (hrsg. G. Colli en M. Montinari), band 3. Berlijn: Walter de Gruyter & Co.
- Norris, P. en R. Inglehart (2011). *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ovidius (2015). *Metamorphosen*. Amsterdam: Athenaeum-Polak & Van Gennep.
- Paloutzian, R.F. en C.L. Park (red.) (2005). *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. New York/Londen: The Guilford Press.
- Pascal, B. (1962). *Oeuvres complètes* (red. J. Chevalier). Parijs: Gallimard.
- Pecora, V.P. (2006). *Secularisation and Cultural Criticism: Religion, Nation, and Modernity*. Chicago en Londen: University of Chicago Press.
- Pew Research Center (2012). *The Global Religious landscape: A Report on the Size and Distribution of the World's Major Religious Groups as of 2010*. Washington: Pew Research Center.
- Pew Research Center (2015). *The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050*. Washington: Pew Research Center.
- Pew Research Center (2017). *The Changing Global Religious Landscape*. Washington: Pew Research Center.
- Pluim, I. en E. Kuyk (2002). *Relaties met migrantenkerken. Ervaringen en perspectieven*. Utrecht: Kerk in Actie.
- Pollack, D. (2009). Säkularisierung: Konzept und empirische Befunde. In: H.G. Kippenberg, J. Rüpke en K. von Stuckrad (Hg.), *Europäische Religionsgeschichte: ein mehrfacher Pluralismus*, band 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Porter, P. en A. Thwaite (red.) (1974). *The English Poets, from Chaucer to Edward Thomas*. Londen: Secker & Warburg.
- Posthumus, H., J. den Ridder en J. de Hart (2014). *Verenigd in verandering. Grote maatschappelijke organisaties en ontwikkelingen in de Nederlandse civil society*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- PKN (2012). *Een derde van de Nederlanders overweegt met Kerst naar de kerk te gaan*. Geraadpleegd 6 november 2018 via [protestantsekerk.nl/actueel/nieuws/een-derde-van-de-nederlanders-overweegt-met-kerst-naar-de-kerk-te-gaan-3](http://protestantsekerk.nl/actueel/nieuws/een-derde-van-de-nederlanders-overweegt-met-kerst-naar-de-kerk-te-gaan-3).
- PKN (2018a). *Geschiedenis interculturele kerken en feiten*. Geraadpleegd 6 november 2018 via [protestantsekerk.nl/actueel/dossiers/migrantenkerken/geschiedenis](http://protestantsekerk.nl/actueel/dossiers/migrantenkerken/geschiedenis).
- PKN (2018b). *Kerkzoeker*. Geraadpleegd 6 november 2018 via [protestantsekerk.nl/over-ons/kerkzoeker?denominatie%5B0%5D=migrantenkerken&page=47](http://protestantsekerk.nl/over-ons/kerkzoeker?denominatie%5B0%5D=migrantenkerken&page=47).
- Raad van Kerken in Nederland (2012). *Rotterdamse migrantenkerken*. Geraadpleegd 6 november 2018 via [raad-vankerken.nl/pagina/2016/rotterdamse\\_migrantenkerken](http://raad-vankerken.nl/pagina/2016/rotterdamse_migrantenkerken).
- Renan, E. (2013). *Wat is een natie?* Amsterdam: Elsevier Boeken.



- Ribberink, E. (2017). "There is probably no God". A quantitative study of anti-religiosity in Western Europe. Geraadpleegd 6 november 2018 via [egbertribberink.nl/wp-content/uploads/2015/03/PhD-thesis-Ribberink-Antireligiosity-in-Western-Europe.pdf](http://egbertribberink.nl/wp-content/uploads/2015/03/PhD-thesis-Ribberink-Antireligiosity-in-Western-Europe.pdf).
- Ribberink, E. en D. Houtman (2010). 'Te ongelovig om atheïst te zijn': over de de-privatisering van ongelof. *Religie & Samenleving*, jg. 5, nr. 3, p. 209-226.
- Roy, O. (2002). *L'islam mondialisé*. Parijs: Editions du Seuil.
- Roy, O. (2008). *La sainte ignorance: Le temps de la religion sans culture*. Parijs: Editions du Seuil.
- Ruff, O. (1996). Een breder kader. In: A. Barth, R. Budiman, K. Ferrier, J. de Jonge, W. van Laar en O. Ruff (red.), *Op basis van gelijkwaardigheid.... Migrantenkerken in Nederland* (p. 9-16). Kampen: Uitgeverij Kok.
- Sar, J. van der en R. Visser (2006). *Gratis en waardevol. Rol, positie en maatschappelijk rendement van migrantenkerken in Den Haag*. Utrecht: Oikos.
- Saroglou, V. (2011). Believing, Bonding, Behaving, and Belonging: The Big Four Religious Dimensions and Cultural Variation. In: *Journal of Cross-Cultural Psychology*, jg. 42, nr. 8, p. 1320-1340.
- Schnell, T. en W.J.F. Keenan (2011). Meaning-Making in an Atheist World. In: *Archive for the Psychology of Religion*, jg. 33, 55-78.
- Schuman, H. (2008). *Method and Meaning in Polls and Surveys*. Cambridge, Ma.: Harvard University Press.
- Schuman, H. en S. Presser (1996). *Questions and Answers in Attitude Surveys: Experiments on Question Form, Wording, and Context*. Londen: Sage Publications.
- Schuyt, K. en E. Taverne (2000). *1950. Welvaart in zwart-wit*. Den Haag: Sdu Uitgevers.
- Silver, C.F., T.J. Coleman, R.W. Hood en J.M. Holcombe (2014). The Six Types of Nonbelief: A Qualitative and Quantitative Study of Type and Narrative. *Mental Health, Religion & Culture*, jg. 17, nr. 10, p. 990-1001.
- SKIN-Rotterdam (2014). *Blog 4 – Internationale Kerken: cijfers & relevantie*. Geraadpleegd 6 november 2018 via [skinrotterdam.nl/blog-4-internationale-kerken-cijfers-relevantie/](http://skinrotterdam.nl/blog-4-internationale-kerken-cijfers-relevantie/).
- SKIN-Rotterdam (2015). *Gids voor christelijke internationale gemeenschappen in Rotterdam*. Rotterdam: SKIN-Rotterdam.
- SKIN-Rotterdam (2016). *Blog 14 – Migranten & Gezondheidszorg – de ervaren drempels*. Geraadpleegd 6 november 2018 via [skinrotterdam.nl/blog-14-migranten-gezondheidszorg-de-ervaren-drempels/](http://skinrotterdam.nl/blog-14-migranten-gezondheidszorg-de-ervaren-drempels/).
- Smart, N. (1996). *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*. Berkeley: University of California Press.
- Smith, S.D. (2010). *The Disenchantment of Secular Discourse*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Stark, C. (2006). The Energizing Pulpit. In: M. Jansen en H. Stoffels (red.), *A Moving God. Immigrant Churches in the Netherlands* (p. 177-196). London: Transaction Publishers.
- Stark, R. en C.Y. Glock (1968). *American piety: the nature of religious commitment*. Berkeley: University of California Press.
- Stark, R. en L.R. Iannacone (1994). A Supply-Side Reinterpretation of the 'Secularization' of Europe. *Journal for the Scientific Study of Religion*, jg. 33, nr. 3, p. 230-252.
- Stark, R. en R. Finke (2000). *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Stoffels, H. (2006). A Coat of Many Colours: New Immigrant Churches in the Netherlands. In: H. Jansen en H. Stoffels (red.), *A Moving God. Immigrant Churches in The Netherlands* (p. 13-30). London: Transaction Publishers.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Troeltsch, E. (1923 [1912]). *Gesammelte Schriften 1: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Turner, B.S. (2011). *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation, and the State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vermeer, P., J. Janssen en J. de Hart (2011). Religious Socialization and Church Attendance in the Netherlands from 1983 to 2007: A Panel Study. In: *Social Compass*, jg. 58, nr. 3, p. 373-392.

- Verba, S., K.L. Schlozman en H. Brady (1995). *Voice and Equality: Civic Voluntarism in American Politics*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Voas, D. (2009). The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe. *European Sociological Review*, jg. 25, nr. 2, p. 155-168.
- Voas, D. en A. Crockett (2005). Religion in Britain: Neither Believing nor Belonging. *Sociology*, jg. 39, nr. 1, p. 11-28.
- Vries, M. de (2006). Ongedocumenteerden en Afrikaanse migrantenkerken in Amsterdam Zuidoost. In: H. Euser, K. Goossen, M. de Vries en S. Wartena (red.), *Migranten in Mokum. De betekenis van migrantenkerken voor de stad Amsterdam* (p. 90-113). Amsterdam: Vrije Universiteit Amsterdam.
- Vuijsje, H. (2007). *Tot hier heeft de Heer ons geholpen. Over godsbeelden en goed gedrag*. Amsterdam/Antwerpen: Contact.
- Waaijman, K. (2000;). *Spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden*. Gent/Kampen: Carmelitana/Kok.
- Warner, R. (2010). *Secularization and its Discontents*. Londen/New York: Continuum International Publishing Group.
- Wartena, S. (2006a). Brede kerk als integratie-instrument. In: H. Euser, K. Goossen, M. de Vries en S. Wartena (red.), *Migranten in Mokum. De betekenis van migrantenkerken voor de stad Amsterdam* (p. 64-89). Amsterdam: Vrije Universiteit Amsterdam.
- Wartena, S. (2006b). Migrantenkerken, definities, evaluaties en alternatieve benaderingen. In: H. Euser, K. Goossen, M. de Vries en S. Wartena (red.), *Migranten in Mokum. De betekenis van migrantenkerken voor de stad Amsterdam*. Amsterdam: Vrije Universiteit Amsterdam.
- Watson, P. (2005). *Ideas: A History from Fire to Freud*. Londen: Weidenfeld & Nicolson.
- Watson, P. (2014). *The Age of Nothing: How We Have Sought to Live Since the Death of God*. Londen: Weidenfeld & Nicolson.
- Weber, M. (1963). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, deel 1. München: J.C.B. Mohr.
- Wessels, J. (2017). *Ecclesia Reformata semper reformanda*. Geraadpleegd [datum] via <http://www.oecumene.nl/documentatie/500-jaar-reformatie/1410-ecclesia-reformata-semper-reformanda>.
- Westerbeek, R. (2011). Migrantenkerken sluiten veel beter aan bij de wereld van nu. In: *cv-koers*, jg. 7, p. 62-65.
- Westerink, H. (2012). Spirituality in Psychology of Religion: A Concept in Search of Its Meaning. In: *Archive for the Psychology of Religion*, jg. 34, p. 632-654.
- Wilkins-Laflamme, S. (2016a). Protestant and Catholic Distinctions in Secularization. In: *Journal of Contemporary Religion*, jg. 31, nr. 2, p. 165-180.
- Wilkins-Laflamme, S. (2016b). The Remaining Core: A Fresh Look at Religiosity Trends in Great Britain. In: *The British Journal of Sociology*, jg. 67, nr. 4, p. 165-180.
- Wilson, A.N. (1999). *God's Funeral: The Decline of Faith in Western Civilization*. New York: W. W. Norton & Company.
- Woodhead, L. (2004). *Christianity: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Wuthnow, R. (1989). *Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment, and European Socialism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wuthnow, R. (1998). *After Heaven: Spirituality in America Since the 1950s*. Berkeley: University of California Press.
- Wuthnow, R. (2001). Spirituality and spiritual practice. In: R. Fenn (ed.), *The Blackwell Companion to the Sociology of Religion* (p. 306-320). Oxford: Blackwell.
- Yamane, D. en M. Polzer (1994). Ways of Seeing Ecstasy in Modern Society: Experiential-Expressive and Cultural-Linguistic Views. *Sociology of Religion*, jg. 55, nr. 1, p. 1-25.
- Zinnbauer, B.J., K.I. Pargament en A.B. Scott (1999). The Emerging Meanings of Religiousness and Spirituality: Problems and Prospects. In: *Journal of Personality*, jg. 67, nr. 6, p. 889-919.
- Zinnbauer, B.J., K.I. Pargament, B. Cole, M.S. Rye, E.M. Butter, T.G. Belavich, K.M. Hipp, A.B. Scott and J.L. Kadar (1997). Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, jg. 36, nr. 4, p. 549-564.

Zuckerman, P. (2007). Atheism: Contemporary Numbers and Patterns. In: M. Martin (red.), *The Cambridge Companion to Atheism* (p. 47-65). Cambridge: Cambridge University Press.

# Publicaties van het Sociaal en Cultureel Planbureau

## SCP-publicaties

Onderstaande lijst bevat een selectie van publicaties van het Sociaal en Cultureel Planbureau. Deze publicaties zijn in gedrukte vorm verkrijgbaar bij de (internet)boekhandel en zijn als pdf gratis te downloaden via [www.scp.nl](http://www.scp.nl). Een complete lijst is te vinden op [www.scp.nl/publicaties](http://www.scp.nl/publicaties).

## SCP-publicaties 2018

- 2018-1 *Werken aan de start. Jonge vrouwen en mannen op de arbeidsmarkt* (2018). Ans Merens en Freek Bucx (red.). ISBN 978 90 377 0859 2
- 2018-2 *Lees:Tijd. Lezen in Nederland* (2018). Annemarie Wennekers, Frank Huysmans en Jos de Haan. ISBN 978 90 377 0858 5
- 2018-3 *De Wmo 2015 in praktijk. De lokale uitvoering van de Wet maatschappelijke ondersteuning* (2018). Lia van der Ham, Maaïke den Draak, Wouter Mensink, Peggy Schyns en Esther van den Berg. M.m.v. Pepijn van Houwelingen en Isabella van de Velde. ISBN 978 90 377 0856 1
- 2018-4 *Jezelf zijn in het verpleeghuis* (2018). Lisette Kuypers, Debbie Verbeek-Oudijk en Cretien van Campen. ISBN 978 90 377 0855 4 (pdf)
- 2018-5 *Maatschappelijke ondersteuning: keuzes van cliënten en beleid van gemeenten* (2018) (handelseditie proefschrift). Anna Maria Marangos. ISBN 978 90 377 0846 2 (pdf)
- 2018-6 *Een lokaal sociaal contract. Voorwaarden voor een inclusieve samenleving* (2018). Kim Putters. ISBN 978 90 377 0861 5
- 2018-7 *The social state of the Netherlands 2017* (2018). Rob Bijl, Jeroen Boelhouwer en Annemarie Wennekers (red.). ISBN 978 90 377 0862 2 (pdf)
- 2018-8 *Net als thuis. Wooninitiatieven opgezet door ouders voor hun kinderen met een beperking* (2018). Inger Plaisier en Mirjam de Klerk. ISBN 978 90 377 0863 9
- 2018-9 *Bouwend aan een toekomst in Nederland. De leefsituatie van Poolse migranten die zich na 2004 in Nederland hebben ingeschreven* (2018). Mérove Gijsberts, Iris Andriessen, Han Nicolaas (CBS) en Willem Huijnk. ISBN 978 90 377 0864 6 (pdf)
- 2018-10 *Publieke voorkeuren. Een methodologische en inhoudelijke verkenning van voorkeuren voor publieke voorzieningen* (2018). Martin Olsthoorn en Ab van der Torre. ISBN 978 90 377 0867 7 (pdf)
- 2018-11 *De religieuze beleving van moslims in Nederland. Diversiteit en verandering in beeld* (2018). Willem Huijnk. ISBN 978 90 377 0868 4 (pdf)
- 2018-12 *Opvattingen over seksuele en genderdiversiteit in Nederland en Europa* (2018). Lisette Kuypers. ISBN 978 90 377 0866 0 (pdf)
- 2018-13 *Verhalen blijven vertellen en elkaar willen begrijpen* (2018). Kim Putters, Andries van den Broek, Ab van der Torre, Martin Olsthoorn, Esther van den Berg, Wouter Mensink, Lotte Vermeij, Marcel Coenders en Annemarie Wennekers. ISBN 978 90 377 0872 1
- 2018-14 *Syriërs in Nederland. Een studie over de eerste jaren van hun leven in Nederland* (2018). Jaco Dagevos, Willem Huijnk, Mieke Maliepaard (WODC) en Emily Miltenburg. ISBN 978 90 377 0869 1
- 2018-15 *Tijdelijk werk geven. Invloed van laagconjunctuur en langdurende ziektegevallen* (2018). Edith Josten en Jan Dirk Vlasblom. ISBN 978 90 377 0870 7 (pdf)

- 2018-16 *Kwetsbaar en eenzaam? Risico's en bescherming in de ouder wordende bevolking* (2018). Cretien van Campen, Frieke Vonk en Theo van Tilburg (VU AMSTERDAM). ISBN 978 90 377 0874 5
- 2018-17 *Veranderde zorg en ondersteuning voor mensen met een beperking. Landelijke evaluatie van de Hervorming Langdurige Zorg* (2018). Redactie: Mariska Kromhout, Nora Kornalijslijper en Mirjam de Klerk. ISBN 978 90 377 0875 2
- 2018-18 *An international comparison of care for people with intellectual disabilities. An exploration* (2018). Isolde Woittiez, Evelien Eggink, Lisa Putman en Michiel Ras. ISBN 978 90 377 0871 4 (pdf)
- 2018-19 *Van sociale werkvoorziening naar Participatiewet. Hoe is het de mensen op de Wsw-wachlijst vergaan?* (2018). Klarita Sadiraj, Stella Hoff en Maroesjka Versantvoort. ISBN 978 90 377 0880 6 (pdf)
- 2018-20 *Lastige kwesties. Acht focusgroepen over vertegenwoordiging en stemmen* (2018). Paul Dekker en Josje den Ridder. ISBN 978 90 377 0878 3 (pdf)
- 2018-21 *Kijk op kinderopvang. Hoe ouders denken over de betaalbaarheid, toegankelijkheid en kwaliteit van kinderopvang* (2018). Anne Roeters en Freek Bucx. ISBN 978 90 377 0876 9 (pdf)
- 2018-22 *Verdeeldheid en verbinding. Terugblik op de rol van de civil society bij de komst van vluchtelingen* (2018). Wouter Mensink. ISBN 978 90 377 0882 0 (pdf)
- 2018-23 *Als werk weinig opbrengt. Werkende armen in vijf Europese landen en twintig Nederlandse gemeenten* (2018). Cok Vrooman, Edtih Josten, Stella Hoff, Lisa Putman en Jean Marie Wildeboer Schut. ISBN 978 90 377 0881 3
- 2018-24 *Het culturele leven. Hoe 10 culturele domeinen bezien vanuit 14 kernthema's* (2018). Andries van den Broek en Yvette Gieles. ISBN 978 90 377 0890 5 (pdf)
- 2018-25 *De sociale staat van Nederland 2018. Hoofdpijnen* (2018). Annemarie Wennekers, Jeroen Boelhouwer, Cretien van Campen en Rob Bijl (red.). ISBN 978 90 377 0886 8
- 2018-26 *Eritrese statushouders in Nederland. Een kwalitatief onderzoek over de vlucht en hun leven in Nederland* (2018). Leen Sterckx, Merhawi Fessehazion, m.m.v. Bet-El Teklemariam. ISBN 978 90 377 0888 2
- 2018-27 *LHBT-monitor 2018. De leefsituatie van lesbische, homoseksuele, biseksuele en transgender personen in Nederland* (2018). Gabriël van Beusekom en Lisette Kuiper. ISBN 978 90 377 0891 2 (pdf)
- 2018-28 *Overall rapportage sociaal domein 2017. Wisselend bewolkt* (2018). Evert Pommer, Jeroen Boelhouwer, Evelien Eggink, Anna Maria Marangos en Ingrid Ooms. ISBN 978 90 377 0895 0
- 2018-29 *Samenvatting Overall rapportage sociaal domein 2017. Wisselend bewolkt* (2018). Evert Pommer, Jeroen Boelhouwer, Evelien Eggink, Anna Maria Marangos en Ingrid Ooms. ISBN 978 90 377 0896 7
- 2018-30 *De SCP-methode voor het meten van armoede. Herijking en revisie* (2018). Benedikt Goderis, Bart van Hulst, Jean Marie Wildeboer Schut en Michiel Ras. ISBN 978 90 377 0900 1 (pdf)
- 2018-31 *Rapportage sport 2018* (2018). Hugo van der Poel (Mulier Instituut), Resie Hoeijmakers (Mulier Instituut), Ine Pulles en Annet Tiessen-Raaphorst. ISBN 978 90 377 0893 6
- 2018-32 *Christenen in Nederland. Kerkelijke deelname en christelijke gelovigheid* (2018). Joep de Hart en Pepijn van Houwelingen. ISBN 978 90 377 0894 3
- 2018-33 *Ons geld. Vrouwen en mannen over het belang van inkomen en economische zelfstandigheid voor vrouwen* (2018). Wil Portegijs. ISBN 978 90 377 0889 9
- 2018-34 *Alle ballen in de lucht. Tijdsbesteding in Nederland en de samenhang met de kwaliteit van leven* (2018). Anne Roeters (red.). ISBN 978 90 377 0899 8

## Digitale publicaties 2018

- Verhalen blijven vertellen en elkaar willen begrijpen* (infographic). Kim Putters, Andries van den Broek, Ab van der Torre, Martin Olsthoorn, Esther van den Berg, Wouter Mensink, Lotte Vermeij, Marcel Coenders en Annemarie Wennekers. ISBN 978 90 377 0873 8, publicatiedatum 4-5-2018
- Een (on)gezonde leefstijl* (card stack). Stéfanie André (RU), Gerbert Kraaykamp (RU), Roza Meuleman (RU). ISBN 978 90 377 0879 0, publicatiedatum 10-7-2018
- De sociale staat van Nederland 2018* (card stack). Annemarie Wennekers, Jeroen Boelhouwer, Cretien van Campen en Rob Bijl (red.). ISBN 978 90 377 0885 1, publicatiedatum 11-9-2018
- (Un)healthy lifestyles. Education as a dividing line* (card stack). Stéfanie André (RU), Gerbert Kraaykamp (RU), Roza Meuleman (RU). ISBN 978 90 377 0897 4, publicatiedatum 22-10-2018
- Publiek voorzien. Ontwikkelingen in de uitgaven en dienstverlening van 27 publieke voorzieningen* (digitaal gelaagd rapport). Evelien Eggink, Ingrid Ooms, Lisa Putman, Michiel Ras, Ab van der Torre en Sytske Wierda. ISBN 978 90 377 0892 9, publicatiedatum 6-11-2018
- Armoede in kaart 2018* (cardstack). Hoff, S., B. Goderis, B. van Hulst en J.M. Wildeboer Schut. ISBN 978 90 377 0902 5, publicatiedatum 23-11-2018

## Overige publicaties 2018

- Burgerperspectieven 2018 | 1* (2018). Paul Dekker, Lia van der Ham en Annemarie Wennekers. ISBN 978 90 377 0865 3
- Burgerperspectieven 2018 | 2* (2018). Josje den Ridder, Evelien Boonstoppel en Paul Dekker. ISBN 978 90 377 0877 6
- Burgerperspectieven 2018 | 3* (2018). Josje den Ridder, Paul Dekker, Evelien Boonstoppel. ISBN 978 90 377 0883 7
- Verdringing op de arbeidsmarkt. Beschrijving en beleving.* (2018). Wiljan van den Berge, Jan Dirk Vlasblom, Jos Ebregt, Lisa Putman, Jochem Zweerink en Marloes de Graaf-Zijl. ISBN 978 90 377 0887 5 (pdf)

## SCP-publicaties 2017

- 2017-1 *Grenzen aan de eenheid. De beleving en waardering van diversiteit en inclusiviteit onder medewerkers van Defensie* (2017). Iris Andriessen, Wim Vanden Berghe en Leen Sterckx. M.m.v. Jantine van Lisdonk en Ans Merens. ISBN 978 90 377 0814 1
- 2017-2 *Wie maakt het verschil? Sociale ongelijkheid in condities en consequenties van informele hulp.* Oratie. (2017). Alice de Boer. ISBN 978 90 377 0752 6
- 2017-3 *Langer zelfstandig. Ouder worden met hulpbronnen, ondersteuning en zorg* (2017). Cretien van Campen en Jurjen Iedema (SCP), Marjolein Broese van Groenou (VU-LASA) en Dorly Deeg (VUMC-LASA). ISBN 978 90 377 0817 2
- 2017-4 *Beleidssignalement Ervaringen van LHBT-personen met sport* (2017). Ine Pulles en Kirsten Visser. ISBN 978 90 377 0820 2 (pdf)
- 2017-5 *Voorzieningen verdeeld. Profijt van de overheid* (2017). Martin Olsthoorn, Evert Pommer, Michiel Ras, Ab van der Torre en Jean Marie Wildeboer Schut. ISBN 978 90 377 0821 9
- 2017-6 *Van oost naar west. Poolse, Bulgaarse en Roemeense kinderen in Nederland: ouders over de leefsituatie van hun kinderen* (2017). Ria Vogels, Simone de Roos en Freek Bucx. ISBN 978 90 377 0819 6
- 2017-7 *First steps on the labour market* (2017). Ans Merens, Freek Bucx en Christoph Meng (ROA). ISBN 978 90 377 0822 6
- 2017-8 *Zorg en ondersteuning in Nederland: kerncijfers 2015. Ontvangen hulp bij het huishouden, persoonlijke verzorging, verpleging en begeleiding* (2017). Debbie Verbeek-Oudijk, Lisa Putman en Mirjam de Klerk. ISBN 978 90 377 0818 9 (pdf)



- 2017-9 *Kwesties voor het kiezen. Analyses van enkele maatschappelijke thema's voor de Tweede Kamerverkiezingen 2017* (2017). ISBN 978 90 377 0770 0 (pdf)
- 2017-10 *Achtervolgd door angst. Een kwantitatieve vergelijking van angst voor slachtofferschap met een algemeen gevoel van onveiligheid* (2017). Lonneke van Noije en Jurjen Iedema. ISBN 978 90 377 0825 7
- 2017-11 *Discriminatie herkennen, benoemen en melden* (essay) (2017). Iris Andriessen. ISBN 978 90 377 0826 4 (pdf)
- 2017-12 *Dorpsleven tussen stad en land. Slotpublicatie Sociale Staat van het Platteland* (2017). Anja Steenbekkers, Lotte Vermeij en Pepijn van Houwelingen. ISBN 978 90 377 0830 1 (pdf)
- 2017-13 *Leren van verschillen. Opleidingsverschillen in de vrouwenemancipatie* (2017). Anne Roeters. ISBN 978 90 377 0829 5 (pdf)
- 2017-14 *Transgender personen in Nederland* (2017). Lisette Kuypers, m.m.v. Wim Vanden Berghe. ISBN 978 90 377 0831 8 (pdf)
- 2017-15 *Gelijk verdeeld. Een verkenning van de taakverdeling bij LHb-stellen* (2017). Anne Roeters, Floor Veerman en Eva Jaspers. ISBN 978 90 377 0832 5 (pdf)
- 2017-16 *Nederlanders en nieuws. Gebruik van nieuwsmedia via oude en nieuwe kanalen* (2017). Annemarie Wennekers en Jos de Haan. ISBN 978 90 377 0833 2 (pdf)
- 2017-17 *Beroep op het mbo. Betrokkenen over de responsiviteit van het middelbaar beroepsonderwijs* (2017). Monique Turkenburg en Ria Vogels. M.m.v. Yvette Sol. ISBN 978 90 377 0836 3
- 2017-18 *Ouderen in verpleeghuizen en verzorgingshuizen. Landelijk overzicht van hun leefsituatie in 2015/'16* (2017). Debbie Verbeek-Oudijk en Cretien van Campen. ISBN 978 90 377 0838 7
- 2017-19 *Gelukkig in een verpleeghuis? Ervaren kwaliteit van leven en zorg van ouderen in verpleeghuizen en verzorgingshuizen* (2017). Cretien van Campen en Debbie Verbeek-Oudijk. ISBN 978 90 377 0837 0
- 2017-20 *Zicht op de Wmo 2015. Ervaringen van melders, mantelzorgers en gespreksvoerders* (2017). Peteke Feijten, Roelof Schellingerhout, Mirjam de Klerk, Anja Steenbekkers, Peggy Schyns, Frieke Vonk, Anna Maria Marangos, Alice de Boer en Liesbeth Heering. ISBN 978 90 377 0842 4
- 2017-21 *Gevlucht met weinig bagage. De leefsituatie van Somalische Nederlanders* (2017). Iris Andriessen, Mérove Gijsberts, Willem Huijnk en Han Nicolaas (CBS). ISBN 978 90 377 0839 4 (pdf)
- 2017-22 *Overall rapportage sociaal domein 2016. Burgers (de)centraal* (2017). Evert Pommer en Jeroen Boelhouwer (red.). ISBN 978 90 377 0843 1
- 2017-23 *Samenvatting Overall rapportage sociaal domein 2016. Burgers (de)centraal* (2017). Evert Pommer, Jeroen Boelhouwer (red.) ISBN 978 90 377 0844 8
- 2017-24 *Regionale verschillen in het sociaal domein: voorzieningengebruik nader verklaard* (2017). Ingrid Ooms, Klarita Sadiraj en Evert Pommer. ISBN 978 90 377 0852 3 (pdf)
- 2017-25 *De sociale staat van Nederland 2017* (2017). Rob Bijl, Jeroen Boelhouwer, Annemarie Wennekers (red.). ISBN 978 90 377 0847 9
- 2017-26 *Zorg en ondersteuning in Nederland: kerncijfers 2016* (2017). Lisa Putman, Debbie Verbeek-Oudijk en Mirjam de Klerk. ISBN 978 90 377 0850 9 (pdf)
- 2017-27 *Voor elkaar?* (2017). Mirjam de Klerk, Alice de Boer, Inger Plaisier, Peggy Schyns. ISBN 978 90 377 0849 3

## Digitale publicaties 2017

*Zorg en ondersteuning in Nederland: kerncijfers 2015* (onepager). Debbie Verbeek-Oudijk, Lisa Putman en Mirjam de Klerk. ISBN 978 90 377 0824 0, publicatiedatum 23-1-2017



*Eerste treden op de arbeidsmarkt* (digitaal magazine). Ans Merens, Freek Bucx, m.m.v. Christoph Meng (ROA).  
ISBN 978 90 377 0823 3, publicatiedatum 31-1-2017

*Arbeidsmarkt in kaart. Werkgevers 2017* (card stack). Patricia van Echtelt en Marian de Voogd-Hamelink.  
ISBN 978 90 377 0840 0, publicatiedatum 24-10-2017

*Zorg en ondersteuning in Nederland: kerncijfers 2016* (onepager). Debbie Verbeek-Oudijk, Lisa Putman en Mirjam de Klerk. ISBN 978 90 377 0851 6, publicatiedatum 17-11-2017

*De sociale staat van Nederland 2017* (infographic). Rob Bijl, Jeroen Boelhouwer, Annemarie Wennekers (red.).  
ISBN 978 90 377 0853 0, publicatiedatum 12-12-2017

*Een week in kaart – editie 1* (card stack). Anne Roeters. ISBN 978 90 377 0857 8, publicatiedatum 21-12-2017

## Overige publicaties 2017

*Burgerperspectieven 2017 | 1* (2017). Paul Dekker, Josje den Ridder en Pepijn van Houwelingen.  
ISBN 978 90 377 0827 1

*Burgerperspectieven 2017 | 2* (2017). Josje den Ridder, Iris Andriessen en Paul Dekker. ISBN 978 90 377 0834 9

*Oud worden in Nederland* (2017). Redactie: Lotte Vermeij (SCP) en Radboud Engbersen (PLATFORM31).  
ISBN 978 90 377 0835 6

*Burgerperspectieven 2017 | 3* (2017). Josje den Ridder, Paul Dekker en Pepijn van Houwelingen.  
ISBN 978 90 377 0841 7

*Burgerperspectieven 2017 | 4* (2017). Paul Dekker en Pepijn van Houwelingen. ISBN 978 90 377 0854 7

## Werkprogramma

Het Sociaal en Cultureel Planbureau stelt jaarlijks zijn Werkprogramma vast. De tekst van het lopende programma is te vinden op de website van het SCP: [www.scp.nl](http://www.scp.nl).