

Geloof als innerlijke keuze: Over de kerkelijke, religieuze en maatschappelijke implicaties van individualisering

RELIGION AS INNER CHOICE: INDIVIDUALIZATION AND ITS IMPLICATIONS FOR CHURCH, RELIGION AND SOCIETY

Individualization is one of the basic traits of contemporary Western society. How are church and religion related to this trend? After defining individualization as a process in which people become more independent of their immediate environment, as well as of related traditional cultural patterns, values and norms, this article focuses on the consequences of individualization for church and religion. Individualization is seen to have three ecclesiastical implications: church individualization, increasing church mobility and church decline, as well as three religious implications: religious individualization, increasing religious mobility and an increase of the popularity of atheism. It is argued that individualization entails at least three social paradoxes: more freedom of choice but also a heavier burden upon the individual to make choices, less social restrictions but also a weakening of the sense of safety and belonging, and more informal ways of social behavior, but also social coarsening. Churches and religions which fully incorporate the positive aspects of individualization and at the same time clearly meet its negative aspects will have chances to flourish in late modern society.

Lange tijd werd het vakgebied van de godsdienstsociologie gedomineerd door de secularisatiethese die er – simpel gezegd – vanuit gaat dat religie en moderniteit elkaar slecht verdragen en processen van modernisering op termijn onvermijdelijk gepaard gaan met een afnemend maatschappelijk belang van religie. Sinds de jaren negentig staat deze these zwaar onder kritiek en worden hiervoor alternatieven ontwikkeld. Rodney Stark, Roger Finke en Laurence Iannacone lanceerden de ‘religieuze markt’-these en Paul Heelas en Linda Woodhead de ‘spirituele revolutie’-these. José Casanova spreekt over ‘the deprivatization of modern religion’, Peter Berger over ‘the desecularization of the world’ en Jürgen Habermas over een ‘postseculiere’ samenleving.¹

¹ Zie voor een overzicht van de secularisatiethese(n) en alternatieven daarvoor: G. Davie, *The Sociology of Religion*, London 2010; B.S. Turner (red.), *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, Cambridge/Malden (MA) 2010; R. Warner, *Secularization and its Discontents*, London 2010.

Hoewel deze thesen en concepten de ontwikkeling van religie in het huidige tijdvak zeer verschillend duiden en analyseren, hebben ze de veronderstelling met elkaar gemeen dat religie en moderniteit elkaar niet op voorhand uitsluiten en specifieke vormen van religie onder bepaalde condities van moderniteit het zelfs juist zeer goed kunnen doen. Religie dient niet gezien te worden als een relikwie uit het verleden, maar als een verschijnsel dat ook in hedendaagse, laatmoderne samenlevingen, waaronder de Europese, een rol van betekenis kan spelen in leven en samenleven.

Uitgaande van de veronderstelling dat religie – en ook kerk in de ruimste zin van het woord van religieuze groeperingen – in het hedendaagse Europa een belangrijk maatschappelijk verschijnsel kan zijn, is het interessant om na te gaan hoe zij zich verhouden ten opzichte van basiskenmerken van het huidige, laatmoderne Europa. In dit artikel sta ik stil bij de verhouding van kerk en religie tot de fundamentele trend van individualisering die zich sinds het begin van de jaren zestig in Europese landen krachtig manifesteert.² Ik richt me daarbij specifiek op de vraag welke kerkelijke, religieuze en maatschappelijke implicaties deze trend heeft alsmede hoe kerk en religie zich tot die maatschappelijke gevolgen verhouden. Individualisering blijkt gepaard te gaan met tenminste drie maatschappelijke paradoxen: toenemende keuzevrijheid maar ook meer keuzelast, bevrijding van knellende banden maar ook groeiende eenzaamheid, toenemende zelfcontrole maar ook maatschappelijke verharding. Hoe verhouden kerk en religie zich hiertoe?

In dit artikel noem ik kerk en religie vaak in een adem. Ik maak hierbij twee opmerkingen. Allereerst: wat versta ik onder deze termen? In de godsdienstsociologie sta ik een discursieve benadering van religie voor waarin geen eenduidige, algemene definitie van religie wordt gegeven maar de aandacht gericht is op datgene wat in een bepaalde historische situatie geldt als religie.³ Religie is datgene wat in uiteenlopende contexten telt als religie.

² Hoewel individualisering diepe wortels heeft in de Westerse geschiedenis, is deze ontwikkeling vooral sinds in de jaren zestig van de vorige eeuw maatschappelijk duidelijk zichtbaar geworden in Europa vanwege onder meer een enorme stijging van het opleidingsniveau van de bevolking, de relatieve verzwakking van de ‘maatschappelijke middenveld’, en technische en economische ontwikkelingen die de zelfstandigheid van het individu sterk hebben bevorderd zoals de grootschalige introductie van ‘de pil’, de televisie, de personenauto en later het internet. Zie over de hedendaagse trend van individualisering: P. Schnabel (red.), *Individualisering en sociale integratie*, Nijmegen 1999; J.W. Duyvendak, *Een eensgezinde, vooruitstrevende natie: Over de mythe van ‘de’ individualisering en de toekomst van de sociologie*, Amsterdam 2004; U. Beck, E. Beck-Gernsheim, *Individualization*, London 2010; D. Houtman, S. Aupers, W. de Koster, *Paradoxes of Individualization: Social Control and Social Conflict*, Aldershot 2011.

³ Vgl. A.M. McKinnon, ‘Sociological Definitions, Language Games, and The “Essence” of Religion’, *Method & Theory in the Study of Religion*, 14/1, 61–83; J.A. Beckford, *Social Theory & Religion*,

In dit artikel is de focus gericht op religie in het hedendaagse Europa en in die context staat religie voor zeer velen voor een betrokkenheid op een veronderstelde transcendente werkelijkheid.⁴ Daarover wordt gesproken in termen van ‘god’, ‘goden’, ‘geesten’ of ‘spirituele entiteiten’. Ik maak onderscheid tussen religie en kerk. Religie staat voor de opvattingen, waarden, normen, ervaringen en daarmee verbonden praktijken in relatie tot een veronderstelde transcendentale werkelijkheid en kerk staat voor de sociale verbanden waarin religie is georganiseerd. Ik hanteer dus een breed kerkbegrip; kerk is de algemene benaming voor religieuze groeperingen.

Hoewel ik kerk en religie hier regelmatig in een adem noem, is er wel een belangrijke verschil tussen deze beide grootheden in de wijze waarop zij zich verhouden tot de trend van individualisering en gevolgen daarvan. Kerken zijn namelijk handelende instanties, religies zijn dat niet. Religies zijn stelsels van (cognitieve en morele) opvattingen en daarmee verbonden ervaringen en praktijken, zij kennen geen *agency* zoals religieuze groeperingen. Religieuze groeperingen reageren veelal doelbewust op ontwikkelingen in eigen kring en/of de omgeving, bij religies is daarvan geen sprake.

Alvorens in te gaan op de implicaties van het proces van individualisering voor kerk, religie en maatschappij en de wijze waarop kerk en religie zich daartoe verhouden, geef ik aan hoe ik de term ‘individualisering’ gebruik. Ik sluit het artikel af met twee opmerkingen over de bedreigingen en kansen die individualisering kerk en religie bieden in termen van relevantie en voortbestaan.

Het concept van individualisering

Binnen de sociale wetenschappen zijn tal van definities van ‘individualisering’ in omloop.⁵ Hoewel deze in veel opzichten van elkaar verschillen, lijken ze een gemeenschappelijk element te hebben: de toenemende zelfstandigheid van individuen ten opzichte van hun directe omgeving. Individualisering heeft

Cambridge 2003, 11–29; K. von Stuckrad, ‘Discursive Study of Religion: Approaches, Definitions, Implications’, *Method and Theory in the Study of Religion* 25/1 (2013), 5–25.

⁴ Vgl. Roland Robertson spreekt in zijn religiedefinitie over een ‘supra-empirical segment of reality’ en Dick Mulder over een ‘transcendente werkelijkheid’. Hun definities zijn niet universeel toepasbaar – het onderscheid tussen ‘deze’ en een ‘andere’ werkelijkheid is irrelevant bij het markeren van religie in jager- en verzamelaarsamenlevingen – maar geven mijns inziens wel adequaat weer wat heden ten dage in het westen doorgaans onder religie wordt verstaan. Zie: R. Robertson, *The Sociological Interpretation of Religion*, Oxford 1970, 47; D.C. Mulder, ‘Het einde van de religie?’, *Rondom het Woord* 13/3 (1971), 294–304.

⁵ Zie noot 2.

betrekking op de relatie tussen collectief en individu, of in de terminologie van Norbert Elias, op de balans tussen ‘wij’ en ‘ik’, waarbij het zwaartepunt verschuift in de richting van het ‘ik’. In overeenstemming hiermee kan individualisering worden omschreven als de ontwikkeling waarbij mensen zich onafhankelijker gaan opstellen ten aanzien van nabije verbanden van gezin, familie, burens/buurt, kerk of politieke groeperingen en daarmee verbonden culturele kaders. Het verwante begrip ‘individualisme’ staat voor het ethos dat een verdergaande individualisering propageert.⁶

Om het concept van individualisering helder te krijgen, is het van belang een aantal misverstanden rondom dit begrip uit de weg te ruimen. Ik noem er drie. Allereerst het misverstand dat individualisering (per definitie) inhoudt dat mensen in het algemeen zelfstandiger worden. Dat is niet het geval. Weliswaar zijn mensen de afgelopen decennia lossers komen te staan van hun directe omgeving maar tegelijkertijd zijn ze juist ook afhankelijker geworden van nationale en internationale instituties. Het WRR rapport *De toekomst van de nationale rechtsstaat* zegt: ‘Economische en normatieve afhankelijkheden verschuiven van de directe sociale omgeving (zoals partners, ouders, burens, de pastoor) naar anonieme collectieve verbanden (zoals werkgevers, verzekeraars, overheid)’.⁷ In feite is de situatie nog complexer en hebben zich niet alleen ogenschijnlijk tegelijkertijd twee tegenstrijdige ontwikkelingen voorgedaan maar is de ene ontwikkeling ook een voorwaarde geweest voor de andere. Omdat mensen afhankelijker geworden zijn van grotere, abstractere verbanden, zoals de overheid bijvoorbeeld in het geval van armoede, zijn zij de afgelopen decennia in staat geweest zich onafhankelijker op te stellen ten opzichte van ‘bekende anderen’.

Ten tweede is er het misverstand dat individualisering resulteert in een steeds grotere diversiteit in opvattingen en gedragingen. Dat blijkt niet overal en altijd het geval te zijn. Zo laten Jan Willem Duyvendak en Menno Hurenkamp in hun studie met de treffende titel *Kiezen voor de kudde* zien dat hoewel de keuzevrijheid toeneemt, er onder de Nederlandse bevolking een opmerkelijke eensgezindheid lijkt te zijn gegroeid over diverse morele kwesties.⁸ Volgens hen is er in Nederland de laatste decennia zelfs een soort vrijzinnige *moral majority* ontstaan van mensen die dezelfde ‘progressieve’ waarden voorstaan omtrent thema’s als de autonomie van het individu, de

⁶ Zie S. Lukes: *Individualism*, Oxford 1973.

⁷ WRR, *De toekomst van de rechtsstaat*, Den Haag 2002, 90.

⁸ J.W. Duyvendak, M. Hurenkamp (red.), *Kiezen voor de kudde: Lichte gemeenschappen en de nieuwe meerderheid*, Amsterdam 2004.

gelijkheid van mannen en vrouwen en de acceptatie van homoseksualiteit. Kennelijk betekent het gegeven dat mensen meer te kiezen hebben niet per definitie dat men dan ook verschillend kiest.

Ten derde noem ik het misverstand dat individualisering eigenlijk neerkomt op toenemend egoïsme, of juist omgekeerd, op juist een toenemende nadruk op ‘authenticiteit’, zoals de Canadese filosoof Charles Taylor beweert als hij stelt dat de huidige cultuur vooral gekenmerkt wordt door een wijdverbreid expressief individualisme.⁹ Beide opvattingen zijn eenzijdig. Het eerste standpunt gaat voorbij aan het toenemende belang van een concept als ‘authenticiteit’ en het tweede standpunt doet geen recht aan het empirische gegeven dat individualisering zich ook uit in groeiend egocentrisch en soms onmaatschappelijke gedrag, waar we in het vervolg nog verder over komen te spreken. In het boek *Habits of the Heart* maken Robert Bellah c.s. onderscheid tussen twee vormen van individualisme: utilitair individualisme en expressief individualisme.¹⁰ Van utilitair individualisme is sprake als individuen zich bij hun keuzen vooral laten leiden door eigenbelang, en van expressief individualisme als zij hun grotere onafhankelijkheid vooral gebruiken om uitdrukking te geven aan hun ‘zelf’. De auteurs laten overtuigend zien dat in de huidige westerse cultuur beide principes met elkaar concurreren en zij in de moderne maatschappij maar ook in het leven van ieder modern individu afzonderlijk altijd in combinatie met elkaar voor komen.

Het is verhelderend onderscheid te maken tussen twee vormen van individualisering, te weten sociale individualisering en culturele individualisering.¹¹ Sociale individualisering heeft betrekking op de band die mensen met andere mensen, groepen en instellingen hebben; culturele individualisering heeft betrekking op de wijze waarop mensen zich ten opzichte van voorgegeven opvattingen, waarden, normen, gebruiken en gewoonten opstellen. Sociale individualisering komt sinds de jaren zestig onder meer tot uitdrukking in de egalisering van (persoonlijke) relaties, terwijl een belangrijke uiting van de trend van culturele individualisering de liberalisering van de seksuele moraal is.

We zijn geïnteresseerd in de implicaties van sociale individualisering voor de kerk (dus in de ruimste zin van het woord van religieuze groeperingen) alsmede van culturele individualisering voor religie in het huidige tijdvak.

⁹ Zie C. Taylor, *Een seculiere tijd*, Rotterdam 2007, 625f.

¹⁰ R. Bellah et al., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley 1985.

¹¹ Vgl. Schnabel, *Individualisering en sociale integratie*.

Kerkelijke implicaties

Welke implicaties heeft het proces van sociale individualisering voor de kerk? Zeer schematisch weergegeven, en voorbijgaand aan tal van verschillen in tijd en regio, was godsdienst in de zogenaamde vroegmoderne periode in veel Europese landen in belangrijke mate een zaak van de vorst en/of de staat.¹² Er bestond een verbond tussen ‘troon en altaar’. De staat ondersteunde de heersende kerk en religie, en omgekeerd legitimeerden de heersende kerk en religie de staat en droegen ze bij aan de vorming van hun ‘lidmaten’ tot ‘gewillige’ onderdanen. Met de differentiatie tussen kerk en staat sinds het einde van de achttiende eeuw, werd de godsdienst in veel landen steeds minder een zaak van de staat en steeds meer een zaak van individuele gelovigen en groepen van gelijkgezinde gelovigen of kerken. Kerken kregen in toenemende mate het karakter van volkskerken en later denominaties. In de negentiende en de eerste helft van de twintigste eeuw lag de macht op het religieuze veld vooral bij de kerken. Die ontwikkelden zich tot mobiliserende massaorganisaties die een sterke en omvattende greep hadden op hun leden. Met Duyvendak en Hurenkamp kunnen we spreken van ‘zware gemeenschappen’.¹³ Na de Tweede Wereldoorlog en vooral na de jaren vijftig verloren deze groeperingen aan kracht en won in de balans tussen kerk en individu het individu aan macht en invloed. ‘Zware gemeenschappen’ moesten wijken voor ‘lichte gemeenschappen’, of - in Taylors terminologie - ‘het tijdperk van mobilisatie’ maakte plaats voor ‘het tijdperk van authenticiteit’.¹⁴

Deze verschuiving heeft tenminste drie ingrijpende gevolgen op kerkelijk gebied: kerkelijke individualisering, kerkelijke mobiliteit en ontkerkelijking.

Kerkelijke individualisering: Allereerst is binnen kerkelijke verbanden het zwaartepunt verschoven van organisatie naar individu. Dit geldt niet voor alle kerken in dezelfde mate maar is wel in bijna alle kerken, ook de meer orthodoxe kerken, zichtbaar. Beruste de kerkelijke binding vroeger vooral op gewoonte en sociale controle, nu lijkt het principe van ‘pick and choose’ allerwegen dominant.¹⁵ Mensen kiezen uit het kerkelijk aanbod die elementen

¹² Deze schematische weergave is mede gebaseerd op H. McLeod, *Religion and the People of Western Europe 1789-1989*, Oxford 1997; H. Mc Leod, ‘Altijd een gespannen verhouding. De moeizame scheiding tussen kerk en staat in West-Europa sinds 1789’, in M. ten Hooven, T. de Wit, T. (red.), *Ongewenste goden: De publieke rol van religie in Nederland*, Amsterdam 2006, 90–105; P. van Rooden, *Religieuze regimes: Over godsdienst en maatschappij in Nederland, 1570-1990*, Amsterdam 1996, 17–45; P. de Rooy, *Openbaring en openbaarheid*, Amsterdam 2009.

¹³ Duyvendak, Hurenkamp, *Kiezen voor de kudde*.

¹⁴ Taylor, *De seculiere tijd*, 561–664.

¹⁵ Vgl. J. de Hart, *Zwevende gelovigen: Oude spiritualiteit en nieuwe spiritualiteit*, Amsterdam 2011; J. Kregting, C. Sederel, ‘Kerkelijke betrokkenheid in de 21^{ste} eeuw’, *Religie & Samenleving* 8 (2013), 41–62.

die ze aantrekkelijk vinden en hebben de neiging andere elementen links te laten liggen. Als ze het gevoel hebben dat het kerkelijk aanbod tekort schiet, vullen ze dat eventueel aan met elementen uit het aanbod van andere religieuze verbanden, zoals een bezoek aan een klooster, een evangelische meeting, een cursus bij een spiritueel centrum, participatie in een religieuze internetgemeenschap, of met niet-specifiek religieus aanbod, als het bezoek van een concert of museum of een wandeling in de vrije natuur. Deze ‘geïndividualiseerde’ situatie betekent voor kerken dat zij gedwongen zijn om hun aanbod aan te laten sluiten bij de preferenties van hun leden om nog voor hen van betekenis te kunnen zijn.¹⁶ Omdat die voorkeuren niet vastliggen en bovendien vaak divers zijn, is het huidige aanbod van veel kerken veel dynamischer en gevarieerder dan in het verleden het geval was.

Interkerkelijke mobiliteit: Voorts is de kerkelijke mobiliteit toegenomen. Het percentage kerkelijken dat verkast van de ene religieuze groepering naar de andere is sinds de jaren zestig sterk gegroeid. Veel gemakkelijker dan in het verleden kunnen kerkelijken nu overstappen van de ene naar andere religieuze groepering. In de jaren 1950 rustte er in Nederland bijvoorbeeld nog een groot taboe op het huwelijk tussen katholieken en protestanten en kwam zelfs een kerkelijk gemengd huwelijk tussen hervormden en gereformeerden slechts sporadisch voor.¹⁷ Kerkelijken werden geacht binnen de eigen groep te blijven, geen hechte banden aan te gaan met mensen van andere gezindten, laat staan een overstap te maken naar een andere kerk. Sindsdien zijn de scheidslijnen tussen deze groeperingen goeddeels weggefallen. Vaak kiezen kerkelijke ‘overstappers’ voor een groep die een sterker accent legt op individu en geloof zoals New Age of evangelische groeperingen. Een deel van de groei van deze bewegingen is te danken aan de ‘circulation of the saints’.¹⁸

Ontkerkelijkking: Ten derde is de onkerkelijkheid sterk gegroeid. In de periode 1970 tot 2006 is het percentage kerkelijken in Nederland maar liefst met 32 procent gedaald van 76 naar 44 procent.¹⁹ Hoewel in de meeste andere

¹⁶ Zie voor de werking van het marktmechanisme op het religieuze veld Peter Bergers klassieker: *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York 1967.

¹⁷ Vgl. G. Dekker, *Het kerkelijk gemengde huwelijk in Nederland*, Meppel 1966.

¹⁸ Vgl. R.W. Bibby, M.B. Brinkerhoff, ‘Circulation of the Saints 1966-1990: New Data, New Reflections’, *Journal for the Scientific Study of Religion* 33/3 (1994), 273–280; S. Aupers, A. van Otterloo, *New Age: Een godsdiensthistorische en sociologische benadering*, Kampen 2000, 96–114; P.R. Boersema, ‘The Evangelical Movement in the Netherlands: New Wine in new Wineskins?’, in E. Sengers (red.), *The Dutch and their Gods: Secularization and Transformation of Religion in the Netherlands since 1950*, Hilversum 2005, 163–179.

¹⁹ De Hart, *Zwevende gelovigen*, 44. Deze getallen zijn gebaseerd op tellingen die door de kerken zelf zijn verricht. Als we kijken naar enquêtecijfers over het percentage Nederlanders dat zich tot een kerkgenoot-

Europese landen de daling minder dramatisch is, wijzen diverse indicatoren erop dat ook bijvoorbeeld in een land als Engeland de kerkelijke betrokkenheid sterk is gedaald. Zo is het aandeel dopelingen van de Church of England van alle geboren kinderen in Engeland teruggevallen van ruim 60 procent in 1956 naar 22 in 1997.²⁰ Mensen verlaten de kerk omdat deze hen weinig meer zegt of tegenstaat. Men stoort zich aan het standpunt van de kerk over de positie van de vrouw of homoseksualiteit of laat de kerk achter zich omdat deze hen onverschillig laat. De Britse historici Hugh McLeod en Callum G. Brown schrijven ‘the death of Christian Britain’ vooral toe aan de ‘culturele revolutie’ van de jaren zestig waarin waarden als individuele vrijheid, expressiviteit en reflexiviteit centraal stonden en waarop de christelijke kerken geen antwoord hadden, of sterker nog, waar zij zich openlijk tegen verzetten, waardoor ze de aansluiting op de leefwereld van nieuwe generaties verloren.²¹ Peter van Rooden ziet in deze verklaring ook de sleutel tot het begrijpen van de ‘ineenstorting’ van het Nederlandse christendom in de jaren zestig en zeventig. Ook die is toe te schrijven aan de opkomst van ‘het reflexieve en expressieve zelf’ die de traditionele vorm van godsdienst die in de kerken werd gekoesterd uit de kern van het leven verdreef en op den duur eenvoudigweg irrelevant maakte.²²

Ik wil nog eens benadrukken dat individualisering niet gelijkgesteld moet worden aan ontkerkelijkheid. Individualisering heeft betrekking op de verhouding tussen individu en religieuze groepering en houdt in dat individuen zich onafhankelijker opstellen ten opzichte van de kerk. Welke keuze mensen

schap rekt, dan komen de getallen lager uit. In 1970 rekende 61 procent van de Nederlandse bevolking zich tot een kerk en in 2012 was dit percentage gedaald naar 30 procent. Zie J. de Hart, *Geloven binnen en buiten verband: Godsdienselijke ontwikkelingen in Nederland*, Den Haag 2014, 38.

²⁰ C.G. Brown, *The Death of Christian Britain: Understanding Secularization 1800-2000*, London/New York 2009, 6–7.

²¹ Zie McLeod, *Religion and the People of Western Europe*, 140–143; Brown, *The Death of Christian Britain*, 193–198.

²² Zie P. van Rooden, ‘Oral History en het vreemde sterven van het Nederlands christendom’, *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 119 (2004), 524–551. Ik vind het overigens bezwaarlijk te spreken over ‘de dood’ of ‘het sterven’ van het christendom in landen als Engeland of Nederland. Het is duidelijk dat de grote christelijke kerken sinds de jaren zestig van de vorige eeuw in deze landen in een ernstige crisis verkeren, maar een dergelijke zegswijze heeft een definitief karakter en gaat voorbij aan de vitaliteit van bijvoorbeeld evangelische kerken en gemeenten waar de historicus Philip Jenkins op wijst in zijn studie *God’s Continent: Christianity, Islam and Europe’s Religious Crisis*, Oxford 2007. Bovendien is er geen enkele inherente reden te geven waarom het christendom in een laatmoderne context, waarin authenticiteit maar ook genieten en het opdoen van bijzondere ervaringen hoge waarden zijn, niet alsnog zou kunnen gaan bloeien. In het brede repertoire van het kerkelijke christendom zijn voldoende elementen aanwezig om deze waarden te rechtvaardigen en te cultiveren.

daarbij maken, is niet gegeven met de trend van individualisering. Mensen kunnen ervoor kiezen kerken te verlaten – en hebben dat de laatste decennia in Europa ook *en masse* gedaan – maar noodzakelijk is dat zeker niet, zoals bijvoorbeeld blijkt uit de onverminderd hoge niveaus van kerkelijkheid in de Verenigde Staten onder condities van individualisering.

Religieuze implicaties

Welke implicaties heeft het proces van culturele individualisering voor religie? Ook hier wijs ik op drie implicaties: religieuze individualisering, interreligieuze mobiliteit en afnemende religiositeit.

Religieuze individualisering: Allereerst betekent individualisering een verandering in de relatie tussen de individuele gelovige en het aan hem of haar overgedragen geloof, waarbij het individu meer keuzevrijheid en zeggenschap krijgt. Ik noem dit ‘religieuze individualisering’ naar analogie van de term ‘kerkelijke individualisering’. Hoewel de godsdienstigheid in Europa afneemt, houdt nog steeds een groot deel van de bevolking er een (traditioneel) christelijke voorstellingswereld op na. In Nederland stemt ongeveer een kwart van de bevolking in met uitspraken zoals dat God zich met ieder mens persoonlijk bezighoudt of de Bijbel Gods woord is.²³ Het bevolkingsaandeel dat regelmatig bidt is iets hoger, namelijk een derde.²⁴ Wel is de verhouding tot de christelijke voorstellingswereld veranderd en is die voor velen meer dan in het verleden een optie geworden. Volgens Charles Taylor is er een zekere ambivalentie in het geloofsleven in het Westen geslopen en navigeren velen tussen twee gezichtspunten: ‘een “betrokken” gezichtspunt waarin we de werkelijkheid die ons gezichtspunt voor ons opent zo goed mogelijk doorleven, en een “onthecht” gezichtspunt, waarin we zien dat we één gezichtspunt innemen onder een reeks mogelijke gezichtspunten, waarmee we op diverse manieren moeten coëxisteren’.²⁵ Gelovigen zijn lossier komen te staan ten opzichte van de eigen geloofstraditie en bepalen meer zelf hoe zij hun geloof vorm en inhoud geven. Er zijn diverse aanwijzingen dat dit ook binnen de islam in West-Europese landen het geval is.²⁶

²³ De Hart *Zwevende gelovigen*, 51.

²⁴ T. Bernts, G. Dekker, J. de Hart, *God in Nederland 1996-2006*, Kampen 2007, 47.

²⁵ Taylor, *Een seculiere tijd*, 55; zie over de religie als keuze of optie ook: H. Joas, *Glaube als Option: Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg 2012.

²⁶ Zie O. Roy, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*, New York 2004; F. Peter, ‘Individualization and Religious Authority in Western European Islam’, *Islam and Christian-Muslim Relations* 17 (2006), 105–118; N. Fadil, *Submitting to God, submitting to the Self: Secular and religious trajectories of second generation Maghrebi in Belgium*, Leuven 2008.

Onderzoek wijst uit dat gelovigen in de laatmoderne samenleving vaak sterk selectief omgaan met de religieuze traditie waarmee ze zich verwant voelen.²⁷ Men kiest daaruit de elementen die aanspreken en laat andere elementen links liggen. Bij de selectie speelt de eigen biografie van de persoon een grote rol.²⁸ In het algemeen gesproken blijken hedendaagse gelovigen een sterke voorkeur te hebben voor de meer positieve kanten van het geloof en weinig op te hebben met de meer negatieve kanten, zoals het geloof in de zondigheid van de mens of het bestaan van een hel. Omdat de religieuze preferenties van gelovigen niet vastliggen maar zich ontwikkelen, verandert ook hun selectieve affiniteit met de eigen godsdienstige traditie. We kunnen spreken van ‘zoekreligiositeit’.²⁹

Interreligieuze mobiliteit: Terwijl de term ‘religieuze individualisering’ betrekking heeft op de relatie tussen een individu en de eigen geloofstraditie, gaat het bij ‘interreligieuze mobiliteit’ om de stap die individuen zetten van de ene traditie naar de andere. Veel gemakkelijker dan in het verleden kunnen mensen die stap maken. Niet alleen zijn de muren tussen de katholieke en protestantse tradities goeddeels geslecht, ook tussen de christelijke en andere ‘grote’ tradities bestaat vermoedelijk meer grensverkeer dan in het verleden.³⁰

Belangrijker dan het interreligieuze grensverkeer is overigens dat individuen in toenemende mate zelf elementen uit de eigen traditie combineren met elementen uit andere geloofstradities. Volgens Robert Wuthnow modelleert in de huidige pluralistische religieuze cultuur elk individu zijn of haar religieuze opvattingen in hoge mate naar de eigen persoonlijke voorkeur en is eclecticisme de uitkomst.³¹ Mensen die christelijk zijn opgevoed combineren bijvoorbeeld christelijke geloofsvoorstellingen en -praktijken met het geloof

²⁷ De Hart, *Zwevende gelovigen*, 54f.

²⁸ Vgl. U. Popp-Baier, ‘From Religion to Spirituality – Megatrend in Contemporary Society or Methodological Artifact? A Contribution to the Secularization Debate from Psychology of Religion’, *Journal of Religion in Europe* 3 (2010), 60.

²⁹ Vgl. W.C. Roof, *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*, San Francisco 1993; De Hart, *Zwevende gelovigen*, 57f.

³⁰ Veel gegevens zijn hierover overigens niet bekend. Enkele studies over de ‘bekering’ in Europa tot de islam zijn: A. Köse, *Conversion to Islam: A Study of Native British Converts*, London/ New York 1996; A.S. Roald, *New Muslims in the European Context: The Experience of Scandinavian Converts*, Leiden/ Boston 2004; E. Harmsen, ‘Nieuwe moslims in West-Europa: Bekering tot de Islam als keuzemogelijkheid in hedendaagse westerse samenlevingen’, *Religie & Samenleving* 3/3 (2008), 173–196. Sophie Gilliat-Ray schatte het aantal bekeerlingen tot de islam in Groot-Britannië aan het begin van deze eeuw op zo’n 20.000. Daarvan had waarschijnlijk ongeveer 60 procent een christelijke achtergrond. Zie S. Gilliat-Ray, *Muslims in Britain. An Introduction*, Cambridge 2011, 118).

³¹ R. Wuthnow, *The Struggle for America’s Soul: Evangelicals, Liberals and Secularism*, Grand Rapids 1989.

in reïncarnatie dat zijn wortels heeft in Oosterse godsdiensten en/of met esoterische denkbeelden waarin de concepten van ‘energie’ of ‘het paranormale’ belangrijk zijn. Soms blijven de elementen uit de verschillende tradities in iemands leven herkenbaar aanwezig, soms vloeien ze samen tot een nieuw geheel. In het eerste geval is er sprake van ‘bricolage’, in het tweede van ‘individueel syncretisme’.³² Als we in Nederland katholieken en protestanten met elkaar vergelijken, blijkt het geloofsleven van protestanten minder eclectisch te zijn dan dat van katholieken.³³

Groei atheïsme: Met het losser worden van de band tussen individu en de overgedragen religieuze traditie, is het atheïsme gegroeid. Onderzoek constateert dat het percentage atheïsten in de Nederlandse bevolking in de periode 1966 tot en met 2006 is toegenomen van 6 naar 14 procent.³⁴ Bij nadere beschouwing blijkt dat we onder atheïsten dezelfde patronen tegenkomen als onder zogenaamde ‘agnosten’, ‘ietsisten’ en zelfs ‘theïsten’, namelijk van zoekgedrag, eclecticisme en nadruk op het belang van het ervaren van de waarheid.³⁵

Er bestaat geen direct verband tussen ontkerkelijking en de groei van het atheïsme. Bij een beperkt deel van de ‘kerkverlaters’ gaat het afscheid van de kerk gepaard met het afscheid van godsdienst als zodanig, maar bij een groot deel gaat het vooral samen met religieuze individualisering. Onderzoek van Kronjee en Lampert laten zien dat ongeveer een op de vier Nederlanders te beschouwen is als ‘ongebonden religieus’.³⁶ Volgens David Voas is de betekenis van religie voor mensen die vallen in de categorie van ‘believing without belonging’ wel geringer dan voor trouwe ‘kerkgangers’. Hij spreekt over ‘flawed religion’.³⁷

In veel beschouwingen wordt individualisering direct gekoppeld aan subjectivering, dat wil zeggen de ontwikkeling waarbij in een cultuur het belang van persoonlijke ervaring toeneemt.³⁸ In dit verband valt vaak de term ‘spiritualisering’ dat omschreven kan worden als het samengaan van

³² J.A. Beckford, *Social Theory & Religion*, Cambridge 2003, 75.

³³ De Hart, *Zwevende gelovigen*, 186.

³⁴ T. Bernts, G. Dekker, J. de Hart, *God in Nederland 1996-2006*, Kampen 2007, 40.

³⁵ De Hart, *Zwevende gelovigen*, 185.

³⁶ G. Kronjee, M. Lampert, ‘Leefstijlen in zingeving’, in W.B.H.J. van de Donk, A.P. Jonkers, G.J. Kronjee, R.J.J.M. Plum (red.), *Geloven in het publieke domein: Verkenningen van een dubbele transformatie*, Amsterdam 2006, 176.

³⁷ D. Voas, ‘The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe’, *European Sociological Review*, 25/2 (2008), 155–168.

³⁸ Vgl. A.C. Zijdeveld, ‘Individualisering en anti-institutionalisering’, in A. van den Broek, B. Seuren (red.), *Individualisering en Solidariteit*, Tilburg 1994, 3–18.

individualisering en subjectivering waarbij het belang van de ervaring van het individu steeds belangrijker wordt als maatstaf voor geloof en leven.³⁹

In diverse studies wordt een scherpe tegenstelling gecreëerd tussen ‘religie’ en ‘spiritualiteit’. De ondertitel van Joep de Harts studie *Zwevende gelovigen* (2011) luidt ‘Oude religie en nieuwe spiritualiteit’ en Paul Heelas en Linda Woodhead stellen in hun inmiddels vermaarde studie *The Spiritual Revolution* (2005) de vraag centraal: ‘why religion is giving way to spirituality?’⁴⁰ Deze Engelse sociologen stellen dat religie en spiritualiteit in twee zeer gescheiden milieus voorkomen: religie treft men vooral aan binnen christelijke ‘congregations’ en spiritualiteit binnen een holistisch milieu van groepen en praktijken, zoals die van Reiki, psychosynthese, tai chi of yoga. In de Westerse cultuur voltrekt zich een massieve ‘subjective turn’ van een leven waarin ‘objectieve’ rollen, taken en plichten centraal staan naar een leven waarin ieders subjectieve ervaring in het middelpunt staat. Er is in hun woorden een omslag gaande van ‘life-as’ (een plichtgetrouwe vrouw, vader, echtgenoot, kerklid, werknemer etc.) naar een ‘subjective-life’ waarin de verbinding met unieke ervaringen van een persoon in relatie met de ander als essentieel geldt. ‘Religie’ staat voor de sacralisering van ‘life-as’ en ‘spiritualiteit’ voor de sacralisering van ‘subjective life’. Het feit dat Heelas en Woodhead in hun empirisch onderzoek in het Engelse plaatsje Kendall, liggend ten zuidoosten van het Lake District, weinig steun vinden voor hun thesen, weerhoudt de auteurs er niet van te voorspellen dat de ‘spiritual revolution’ zich in het Westen verder zal doorzetten.

Ik maak hierbij hier twee opmerkingen. Allereerst scheppen de bovengenoemde auteurs een tegenstelling die in de praktijk veel minder scherp is dan voorgesteld. Daar wijst in feite de studie van De Hart ook op. Dezelfde tendensen die zich buiten de kerken voordoen, doen zich namelijk ook binnen de kerkelijke verbanden voor, zoals individualisering, nadruk op ervaring, toenemend eclecticisme en ‘zoekreligiositeit’.⁴¹ Ook binnen christelijke kerken is sprake van ‘a turn to experience’.⁴² Uiteraard zijn er verschillen in de mate

³⁹ Vgl. G. Schultze, *Die Erlebnisgesellschaft, Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt/ New York 1992; S.J. Vellenga, ‘Alleen als ik het zelf ervaar ... Individualisering en subjectivering als kenmerken van nieuwe religiositeit’, in G. van den Brink, E. van Burg (red.), *Srijdbaar of lijdzaam: De positie van christenen in het publieke domein*, Heerenveen 2006, 76–96.

⁴⁰ P. Heelas, L. Woodhead, *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford 2005.

⁴¹ Zie De Hart, *Zwevende gelovigen*, 184f.

⁴² J. Roeland, P. Versteeg, ‘Transformations of Mainline Protestantism: The Rise of Experiential Religiosity’, in P. Heelas (red.), *Spirituality in the Modern World: Within Religious Tradition and Beyond*, volume 2, London 2011, 45–62.

waarin deze tendensen zichtbaar zijn tussen uiteenlopende levensbeschouwelijke milieus, maar die zijn eerder gradueel dan principieel en bieden geen rechtvaardiging voor het maken van een scherpe tegenstelling tussen religie en spiritualiteit.

Daarnaast is het verhelderend om onderscheid te blijven maken tussen individualisering en subjectivering (en derhalve spiritualisering), waarbij de trend van individualisering de meest fundamentele van de twee is in de huidige cultuur. Individualisering kan samengaan met subjectivering, maar noodzakelijk is dat niet.⁴³ Zo ging de trend van individualisering tot de jaren tachtig in Nederland niet zozeer gepaard met ‘subjectivering’ maar met wat de historicus James Kennedy noemt ‘ethicalisering’ waarbij religie vooral functioneerde als een belangrijke bron van politieke aspiraties.⁴⁴ Individualisering betekent dat mensen zich in hun geloofsleven steeds meer laten leiden door hun eigen preferenties. Die preferenties beperken zich niet tot het opdoen of uiting geven aan ervaringen, maar kunnen ook betrekking hebben op de omgang met existentiële levensvragen, de hoop op een betere wereld of op andere meer seculiere doeleinden.⁴⁵

Waar zal het proces van individualisering op uitlopen? Een mogelijke uitkomst is dat religie verandert van doel in middel. Met het proces van individualisering is religie niet meer primair een zaak van collectieve verbanden maar van het individu. Mensen hebben nu veel meer zeggenschap over de vorm en inhoud van de religie die zij voorstaan dan voorheen. De verandering is in feite echter nog veel radicaler. Niet alleen is de plaats van religie in de cultuur veranderd, ook haar karakter is door het proces van individualisering wezenlijk aangetast. Hierop attendeert de Franse historisch socioloog Marcel Gauchet in zijn boek *Religie in de democratie: Het traject van de laïcité*.⁴⁶ In het verleden betekende godsdienst voor velen de overgave aan God die gezien en ervaren werd als een overweldigende, transcendente macht. Geloven hield de onvoorwaardelijke onderwerping aan die macht in. Met de individualisering is de verhouding tussen individu en de beleden en beleefde God principieel gewijzigd. In de laatmoderne samenleving staat het leven als individueel project centraal en wordt religie ook in dit licht gezien en beleefd. Stond

⁴³ Zijderveld, ‘Individualisering en anti-institutionalisering’.

⁴⁴ J.C. Kennedy, ‘Recent Dutch Religious History and the Limits of Secularization’, in E. Sengers (red.), *The Dutch and their Gods: Secularization and Transformation of Religion in the Netherlands since 1950*, Hilversum 2005, 27–42.

⁴⁵ Vgl. Popp-Baier ‘From Religion to Spirituality’, 34–76 en met name 59–60.

⁴⁶ M. Gauchet, *Religie in de democratie. Het traject van de laïcité*, Amsterdam 2006.

voorheen het leven van het gelovige individu in het teken van de religie, nu staat religie in het teken van het leven van het individu. De uiterste consequentie van het proces van individualisering is dat religie voor het individu geen doel meer is maar vooral een middel.

Maatschappelijke implicaties en de rol van kerk en religie

Nu we stil hebben gestaan bij de kerkelijke en religieuze implicaties van de trend van individualisering komt de vraag aan de orde welke maatschappelijke gevolgen deze trend heeft en hoe kerk en religie zich daartoe verhouden. Na de jaren zestig was er aanvankelijk vooral oog voor de positieve effecten van individualisering: individualisering stond voor toenemende keuzevrijheid, bevrijding van knellende banden en meer informele omgangsvormen. Maar sinds de jaren negentig komen de schaduwkanten van deze trend meer naar voren en dringt het besef door dat individualisering in feite gepaard gaat met tenminste drie paradoxen: keuzevrijheid maar ook keuzelast, bevrijding maar ook eenzaamheid, en informalisering maar ook verharding.⁴⁷ We gaan na hoe kerk en religie zich daartoe verhouden.

Keuzevrijheid en keuzelast: Allereerst betekent individualisering meer keuzevrijheid.⁴⁸ In vroeger tijden vormden individuen een vanzelfsprekend onderdeel van de gemeenschap en speelde het leven zich voornamelijk af binnen de voorgegeven orde van de gemeenschap. Met de individualisering nam op tal van terreinen de keuzevrijheid toe, zoals op het vlak van partnerrelaties, opleiding, levensstijl, politieke partij en godsdienst.

De groeiende keuzevrijheid gaat onvermijdelijk gepaard met groeiende keuzedwang. Mensen kunnen zich namelijk niet onttrekken aan het maken van keuzen en zijn simpelweg gedwongen op veel gebieden hun eigen levensloop te ontwerpen. Volgens de Britse socioloog Antony Giddens ervaren velen de keuzedwang als een keuzelast. Men beleeft de toegenomen vrijheid niet alleen maar als winst maar ook als een veeleisende opgave. Dit wordt nog versterkt doordat het individu geen vast beeld heeft van zichzelf. Door de individualisering is de persoonlijke identiteit geen vast gegeven meer, ingebed in een stabiele sociale omgeving, maar een 'reflexief project'. Dit project is nooit afgerond, wat het lastig maakt steeds opnieuw de juiste keuzen te maken.⁴⁹ De zelf-identiteit van een persoon steunt volgens Giddens op een besef

⁴⁷ Vgl. Houtman et al., *Paradoxes of Individualization*.

⁴⁸ Zie noot 2 en verder: A. Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge 1992 alsmede Z. Bauman, *The Individualized Society*, Oxford 2001.

⁴⁹ Giddens, *Modernity and Self-Identity*, 32.

van ‘ontologische geborgenheid’. In een samenleving die sterk in beweging is en weinig vanzelfsprekendheden meer kent staat deze geborgenheid sterk onder druk.⁵⁰ Als de vertwijfeling toeslaat, is hulp van ‘identity experts’ geboden. Zygmunt Bauman valt Giddens bij in diens tijdsdiagnose als hij stelt dat postmoderniteit gekenmerkt wordt door ‘identity-focused uncertainty’ en dat dit de basis vormt voor de huidige ‘counselling boom’.⁵¹

Welke rol spelen kerk en religie bij het keuzevraagstuk? Bauman ziet religie vooral als een residu uit de (pre-)moderne tijd die in de huidige postmoderne samenleving van weinig belang is.⁵² Alleen als bron van vaste morele noties kan religie nog enigszins van betekenis zijn. Hij ziet dan ook vooral voor fundamentalistische groeperingen in het postmoderne tijdvak een (bescheiden) rol weggelegd. Giddens gaat een stap verder als hij stelt dat de onzekerheid waarmee de laatmoderniteit gepaard gaat niet alleen bijdraagt aan de opleving van traditionele vormen van religie maar ook aan ‘the creation of new forms of religious sensibility and spiritual endeavour’.⁵³ In de huidige tijd gelden kerk en religie voor velen als een steun om in het onoverzichtelijke, haastige en stressvolle bestaan overeind te blijven. De overtuiging dat een goddelijke macht mensen draagt, beantwoordt aan de behoefte aan ‘ontologische zekerheid’. In religieuze gemeenschappen wordt de identiteit van een persoon dikwijls bevestigd. Rituelen, kloosterbezoeken en pelgrimages bieden rust, en bezinning op ‘heilige’ geschriften en meditaties verschaffen oriëntatie. In het milieu van New Age, maar niet alleen daar, wordt ‘het zelf’ gesacraliseerd.⁵⁴

Bevrijding en eenzaamheid: Voor velen betekent individualisering een bevrijding van knellende sociale banden en benauwende normatieve kaders.⁵⁵ Men is blij een leven te kunnen leiden dat in overeenstemming is met de eigen voorkeuren, niet gehinderd door ongewenste interventies en invloeden van buitenaf. De keerzijde hiervan is echter dat mensen vanuit hun directe omgeving ook minder vanzelfsprekend steun en houvast ontvangen indien ze daar behoefte aan hebben. De huidige ‘lichte’ gemeenschappen zijn minder stabiel

⁵⁰ Giddens, *Modernity and Self-Identity*, 36f.; vgl. M.B. ter Borg, *Niet-institutionele religie in de moderne samenleving*, Leiden 2007.

⁵¹ Z. Bauman, *Postmodernity and its Discontents*, Cambridge 1998, 178.

⁵² Z. Bauman, *Intimations of Postmodernity*, London 1992; Bauman, *Postmodernity and its Discontents*; vgl. J.A. Beckford, ‘High Modernity and New Modernity: Three Concepts in the Search of Religion’, in K. Flanagan, P.C. Jupp, *Postmodernity, Sociology and Religion*, London 1999, 30–47.

⁵³ Giddens, *Modernity and Self-Identity*, 207.

⁵⁴ Vgl. W.J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, Leiden/ New York 1996.

⁵⁵ Vgl. Schnabel, *Individualisering en sociale integratie* en Beck, Beck-Gernsheim, *Individualization*.

dan de traditionele ‘zware’ gemeenschappen en de huidige levensbeschouwelijke kaders hebben een zwakkere ‘geloofwaardigheidstructuur’ dan de vroegere. Zij bieden dan ook minder vanzelfsprekend orde en steun. Kortom, individualisering betekent niet alleen bevrijding, maar ook afnemende beschutting, ondersteuning en houvast, wat vooral problematisch is als mensen daar in moeilijke perioden van hun leven om verlegen zitten. Met de individualisering neemt de eenzaamheid toe.⁵⁶ Recent grootschalig onderzoek wijst uit dat maar liefst bijna 40 procent van de Nederlandse bevolking eenzaam is en 8 procent in ernstige of zeer ernstige mate.⁵⁷

In hoeverre bieden kerk en religie mensen geborgenheid en beschutting? Het is duidelijk dat met de daling van het aandeel kerkleden, kerkgangers en gelovigen in de bevolkingen van Europese landen de sociale betekenis van kerk en religie in het algemeen gesproken de afgelopen vijftig jaar sterk is verminderd. Dit neemt niet weg dat kerk en religie voor degenen die daarmee wel verbonden zijn vaak van grote waarde kunnen zijn. In veel religieuze groeperingen delen mensen lief en leed met elkaar en staat men elkaar in moeilijke omstandigheden bij. Men waardeert de steun die men ontvangt in hulp en pastoraat. Ook ontlenen mensen steun aan het geloof in een God of hogere macht die hen in dit leven draagt en na de dood opvangt. Religie komt tegemoet aan ‘man’s quest for partnership’.⁵⁸

Overigens kunnen dezelfde aspecten van een religieuze groepering die soms ervaren worden als positief op andere momenten juist beleefd worden als negatief. Daarop attenderen studies onder ‘kerk- en sekteverlaters’. Religieuze groepen, maar dit geldt in feite niet specifiek voor deze groepen maar voor groepen in het algemeen, hebben geen eenduidige betekenis. Wat ervaren wordt als geborgenheid, ondersteuning of enthousiasme, kan ook gevoeld worden als benauwend, bemoeizuchtig of dwingend. Zolang mensen een groep als positief ervaren overheersen de sterke punten, maar zodra er iets mis gaat in de relatie tussen groep en individu kunnen de negatieve kanten gemakkelijk de overhand krijgen.⁵⁹

⁵⁶ Hierop wees E.W. Hostee al in 1980 in zijn afscheidsrede: ‘Vrijheid, gelijkheid en eenzaamheid’, *Universiteit en Hogeschool*, 27 (1981), 229–251.

⁵⁷ Rijksinstituut voor Volksgezondheid en Milieu, *Nationaal Kompas Volksgezondheid – Eenzaamheid 2012*, Den Haag 2014.

⁵⁸ Deze uitdrukking is afkomstig van de antropoloog Jan van Baal. Zie J. van Baal, *Man’s quest for partnership*, Assen 1980.

⁵⁹ Enkele recente Nederlandse onderzoeken hiernaar zijn: O. de Bruijne, P. Pit, K. Timmerman, *Ooit evangelisch ...*, Kampen 2009 alsmede A. van Wijk, A. et al., *Het warme bad en de koude douche: Een*

Informaliseringen verharding: Op welke manier vullen mensen de nieuw verworven keuzevrijheid in? Houden ze rekening met elkaar of volgen ze vooral hun direct eigenbelang? Hierop bestaan tegenstrijdige visies.⁶⁰ Individualisering impliceert aan de ene kant een grotere vrijheid en aan de andere kant een grotere verantwoordelijkheid. Volgens de cultuursocioloog Cas Wouters kunnen mensen die verantwoordelijkheid goed aan en houden zij in toenemende mate rekening met elkaars wensen en gevoelens. Het proces van individualisering gaat gepaard met een trend van informalisering.⁶¹ Terwijl de *Fremdzwang* afneemt, dat wil zeggen de beheersing van driften en gevoelens van buitenaf, neemt de *Selbstzwang*: het vermogen van mensen om hun eigen gevoelsleven en gedrag te controleren en reguleren, juist toe. De afname van collectieve dwang en externe geboden en verboden heeft bij de grote meerderheid niet zozeer geleid tot kortzichtig egoïsme, maar tot een sterker verantwoordelijkheidsbesef. Ook Paul Kapteyn laat zich in deze optimistische zin uit. Volgens hem laten mensen zich in de huidige geïndividualiseerde, egalitaire en seculiere cultuur niet primair leiden door direct eigenbelang vanwege het besef ‘dat wanneer zij toegeven aan hun meer primaire opwallingen en behoeften anderen dat ook zullen doen met als uiteindelijk gevolg dat slechts enkelen aan het langste eind trekken en de rest de dupe wordt’.⁶²

Niet iedereen deelt dit optimisme. James Kennedy wijst erop dat met het wegvallen van de sociale controle veel mensen zich juist minder geroepen voelen om verantwoording af te leggen voor hun gedrag.⁶³ Vooral de laatste decennia is er sprake van toenemende onverdraagzaamheid. Op basis van diverse onderzoeken constateert de socioloog Bas van Stokkom een toenemende verruwing en verharding onder de Nederlandse bevolking.⁶⁴ Hij reserveert daarvoor de term ‘verhuftering’. Vandalisme, agressie in het verkeer,

onderzoek naar misstanden in nieuwe religieuze bewegingen en de toereikendheid van het instrumentarium voor recht en zorg, Den Haag 2013.

⁶⁰ Vgl. P.J.H. Kapteyn, *Taboe, macht en moraal in Nederland*, Amsterdam 1980; P.J.H. Kapteyn, “Zonder openbaring verwildert het volk” Spreuken 29, vers 18’, in S.J. Vellenga, B.J. Seldenthuis (red.), *Normvervaging: De zin en onzin van een maatschappelijke discussie*, Zoetermeer, 41–48; 1991; Schnabel, *Individualisering en sociale integratie*; 1999; Duyvendak, *Een eensgezinde, vooruitstrevende natie*; C. Wouters, *Informalization: Manners and emotions since 1890*, Los Angeles 2007; B. van Stokkom, *Wat een hufter! Ergernis, lichtgeraaktheid en maatschappelijke verruwing*, Amsterdam 2010.

⁶¹ C. Wouters, *Van minnen en sterven: Omgangsvormen rond seks en dood in de twintigste eeuw*, Amsterdam 1995; Wouters, *Informalization*.

⁶² Kapteyn, ‘Zonder openbaring verwildert het volk’, 46.

⁶³ J. Kennedy, *Bezielende verbanden: Gedachten over religie, politiek en maatschappij in het moderne Nederland*, Amsterdam 2010.

⁶⁴ Van Stokkom, *Wat een hufter!*

beledigen van politici, vuilspuiterij op internet, het neemt allemaal toe. Opmerkelijk is dat deze trend niet zozeer op het conto geschreven moet worden van kansarme bevolkingsgroepen die in de minder welvarende buurten wonen – onder hen zijn volgens Van Stokkom hardere attitudes min of meer een historische constante – maar onder de middengroepen en deels de bovenlagen van de hoger opgeleiden en mensen met hogere inkomens. Vooral bij deze groepen komen sinds de jaren tachtig van de vorige eeuw de schaduwkanten van de toegenomen vrijheid steeds scherper aan het licht: wantrouwen ten opzichte van de overheid, onverschilligheid in de publieke ruimte en hardere en vijandiger omgangsvormen.

Welke rol spelen kerk en religie hierbij? In vroeger tijden propageerde de kerk veelal een restrictieve moraal die aangaf hoe mensen dienden te leven. Deze moraal werd in opvoeding, onderwijs en onderricht overgedragen. Op de overtreding van gestelde grenzen stonden - lichtere en zwaardere – religieuze en sociale sancties. Sinds de jaren zestig heeft de kerk haar rol van producent en hoeder van een (externe) moraal met geboden en verboden grotendeels verloren. Veel mensen gaan niet meer naar de kerk of zijn niet meer ‘met het geloof bezig’. Binnen de meeste protestantse kerken wordt niet of nauwelijks meer over ‘hel en verdoemenis’ gepreekt en binnen de rooms-katholieke kerk is de biecht in onbruik geraakt. Ondanks de afname van de externe disciplineringsfunctie, zijn er echter wel indicaties dat de kerkelijke religie nog steeds invloed heeft op maatschappelijk gedrag. Aan de ene kant wijzen diverse onderzoeken erop dat kerkelijke religie vaak een extra drempel opwerpt tegen onmaatschappelijk gedrag, zoals het bovenmatig gebruik van alcohol en drugs, (vermogens)criminaliteit en het veroorzaken van overlast.⁶⁵ Aan de andere kant blijkt ze vaak ook een impuls te geven aan wenselijk maatschappelijk gedrag in de vorm van vrijwilligerswerk en informele hulp.⁶⁶ Regelmatige kerkgangers blijken vaker vrijwilligerswerk te doen, zowel binnen als buiten de eigen kring, dan nominale kerkleden, en die weer vaker dan buitenkerkelijken. Daarnaast blijken ook sterk geïndividualiseerde vormen van spiritualiteit

⁶⁵ Zie B. Johnson et al., ‘A systematic review of the religiosity and delinquency literature’, *Journal of Contemporary Criminal Justice*, 16/1 (2000), 32-52; C.J. Baier, B.E. Wright, “‘If you love me, keep my commandments.’ A meta-analysis of the effects of religion on crime”, *Journal of Research in Crime and Delinquency*, 38/1 (2001), 3-21; M.R. Welch et al., ‘Christian religiosity, self control and social conformity’, *Social Forces*, 84/3 (2006), 1605-1623; B. van Stokkom, ‘Religie, criminaliteit en geweld: ambivalente bevindingen’, *Religie, Recht en Beleid*, 2/2 (2011), 23-36.

⁶⁶ Zie onder meer J. de Hart, ‘Religieuze groepen en sociale cohesie’, in P. Schnabel, R. Bijl, J. de Hart, *Betrekkelijke betrokkenheid. Studies in sociale cohesie*, Den Haag 2008, 389-419 ; De Hart, *Zwevende gelovigen*.

– in tegenstelling tot wat criticasters weleens beweren – gepaard te gaan met sociale betrokkenheid. De ‘ongebonden spirituelen’ vertonen een bovengemiddelde maatschappelijke inzet.⁶⁷

Tot besluit

Hoe verhouden kerk en religie zich tot individualisering? De trend van individualisering vormt een bedreiging voor traditionele vormen van kerk en religie. Individualisering ondermijnt ‘zware’ religieuze gemeenschappen en collectief beleden, vaste waarheden omdat dit proces het individu en diens zelfstandigheid en keuzevrijheid centraal stelt. Het kerkelijke verzet tegen deze trend en de daarbij behorende waarden van vrijheid en expressiviteit op bijvoorbeeld het terrein van seksualiteit en relatievorming heeft dan ook veel mensen van traditionele kerken vervreemd.

Tegelijkertijd biedt het proces van individualisering die vormen van kerk en religie die dit proces – als het ware – accepteren en tot uitgangspunt nemen grote kansen. Dit proces gaat gepaard met tenminste een drietal paradoxen: keuzevrijheid en keuzelast, bevrijding en eenzaamheid, informele omgang en maatschappelijke verharding. Als kerken en religies de positieve kanten van het proces van individualisering incorporeren en tevens tegemoet komen aan haar schaduwkanten door oriëntatie en rust te bieden, geborgenheid en contact alsmede mensen aan te zetten tot wenselijk sociaal gedrag, kunnen zij maatschappelijk van toenemende betekenis zijn.⁶⁸

Sipco Vellenga is universitair docent Godsdiensociologie aan de Faculteit der Geesteswetenschappen van de Universiteit van Amsterdam, Oude Turfmarkt 147, 1012 GC Amsterdam, S.J.Vellenga@uva.nl.

⁶⁷ G.J. Kronjee, M. Lampert, ‘Leefstijlen in zingeving’, in Van de Donk et al., *Geloven in het publieke domein*, 190. Vgl. J. Berghuis, *Nieuwe spiritualiteit en sociale betrokkenheid*, Utrecht 2013.

⁶⁸ Vgl. Joas, *Glaube als Option*.