

© Frits de Lange. All Rights Reserved. No part of this publication may be reproduced in any form without explicit permission from the author.

DE KERKEN IN EEN PLURIFORME SAMENLEVING

in: H. Schaeffer (red.), Handboek Godsdienst in Nederland, De Horstink
Amersfoort 1992,
207 – 223.

door F. de Lange

Inhoud:

1. Inleiding
2. Cultuur en zingeving
3. De onttovering van de wereld
4. Geseculariseerd of een multi-religieus?
5. Individualisme en postmodernisme
6. Aanpassing of verzet
7. Slot

1. Inleiding

'Kerk en samenleving' is een begrippenpaar, dat de indruk zou kunnen wekken alsof het hier afzonderlijke grootheden naast of tegenover elkaar betreft. In het kerkelijk bewustzijn leeft vaak de gedachte dat kerk en evangelie welomlijnde constanten zouden vormen, die zichzelf hebben te profileren tegenover cultuur en samenleving. Het besef in een lange traditie te staan versterkt dat optisch bedrog. Toch veranderen ook de kerken, zelfs diegenen die niet veranderen willen. De kerken maken deel uit van de samenleving, en staan er niet tegenover. Dit sociologische gegeven maakt de christelijke boodschap tot een werkwoord: om hetzelfde te kunnen betekenen voor telkens andere mensen zal zij telkens anders vervoegd en verbogen moeten worden. De geschiedenis van de West-Europese zending houdt de kerken wat dit betreft een spiegel voor. Zij toont aan dat de kerk zich in zekere mate moet ingraven in een cultuur om voor haar van heilzame, blijvende betekenis zijn. Die les is door de Westerse

kerken tegen wil en dank en met schade en schande geleerd. De hedendaagse theologie heeft er lering uit getrokken: dit proces van inculturatie, verdedigt zij, moet niet overgelaten worden aan het toeval, maar moet bewust worden begeleid. Om ingang te kunnen vinden in haar omgeving zal de kerk er in zekere mate moeten opgaan. Dat is een sociologische wet, maar lijkt ook een theologische noodzaak: belijdt de kerk zelf niet de vleeswording (incarnatie) van het Woord, en betekent navolging van Christus dan ook niet één vlees en bloed worden met de cultuur? Zij zal de kleur van de cultuur moeten aannemen. Maar hoever gaat dit aanpassingsproces? Een totale aanpassing zou immers betekenen dat het 'eigene' van de boodschap niet meer tot klinken komt en dat de identiteit van de christelijke gemeente onherkenbaar wordt. Als de grenzen van de kerk vervloeien met die van de cultuur heeft de kerk niets eigens meer te bieden en maakt zij zichzelf overbodig. Dat wereld en kerk samenvallen is wellicht het uiteindelijke perspectief van de christelijke toekomstverwachting, maar nog geen werkelijkheid. Tot zolang spreekt de kerk vanuit een zeker 'tegenover' tot de wereld. Haar boodschap vindt haar oorsprong in 'wat in geen mensenhart is opgekomen' (1 Cor. 2:9). Zij lijkt zich daarmee steeds meer van een cultuur als de onze, waarin mensen steeds meer kiezen voor binnenwereldlijke vormen van zingeving, te vervreemden. Haar boodschap behelst bovendien een veeleisende oproep tot bekering en navolging, waarbij mensen van de verbanden waarin ze leven worden losgeweekt, eruit worden weggeroepen (Bonhoeffer, 1972). De kerk lijkt dus met deze cultuur nooit gemene zaak te kunnen maken, op straffe van haar zelfopheffing. Zij zal zich als zoutend zout hebben te mengen in de wereld, zonder teveel water bij de wijn te doen. De kerk is in de wereld, maar niet van de wereld (vgl. Joh. 15:19) - dit dilemma van noodzaak tot aanpassing enerzijds en verzet anderzijds, waarbij de kerk in het ene geval het gevaar van identiteitsverlies loopt en in het andere irrelevant dreigt te worden, lijkt onoplosbaar: de kerk zal in elke tijd en in elke cultuur opnieuw een evenwicht moeten vinden tussen aanpassing en onderscheiding, overgave en verzet.

Wat betekent dit voor de kerken in Nederland? De culturele context waarbinnen zij zich bevinden wordt gekenmerkt door een ongekennde pluriformiteit op het gebied van zingeving, levensbeschouwing en godsdienst. Met dat neutrale woord 'pluriformiteit' (veelvormigheid) proberen we in één greep een dominante karakteristiek van de huidige cultuur te vatten. In dit artikel proberen we inhoud aan dat woord te geven, om ons vervolgens af te vragen hoe de kerk zich hiertoe zou kunnen verhouden. Het zal blijken dat zich achter de term 'pluriformiteit' een veelvoud van maatschappelijke en culturele processen schuilhoudt, die consequenties hebben voor de wijze waarop de christelijke kerken vorm (kunnen) geven aan hun 'identiteit'. Als we het christelijk geloof opvatten als een manier waarop mensen zin verlenen aan hun leven en onder kerken de instituties verstaan, die vorm geven aan deze zingeving, dan zullen we, voordat we goed kunnen inschatten wat de uitdaging van een plurale samenleving is voor kerk en geloof, iets moeten begrijpen van de manier waarop deze pluraliteit in onze cultuur concreet gestalte krijgt.

De opbouw van het artikel is daarmee gegeven: na een algemene omschrijving van godsdienst, levensbeschouwing en zingeving vragen we naar de wijze waarop mensen vandaag zin aan hun leven geven. In een aantal paragrafen wordt vervolgens een schets gegeven van het huidige culturele klimaat, waarbij met name het oor te luisteren wordt gelegd bij sociologen en cultuuranalytici. In een laatste paragraaf komen we dan terug op de vraag hoe de kerk aan haar identiteit in de plurale samenleving vorm zou kunnen geven.

1. Cultuur en zingeving

Mensen zijn zinzoekers. Zij zijn dat van nature, of ze nu gelovig zijn of niet. Anders dan dieren vinden mensen de orde in hun wereld immers niet voorgegeven, maar moeten hem actief opbouwen en generatiegewijs instandhouden. Dat doen de mensen in hun samenleving en in hun cultuur. In de samenleving geven ze structuur aan hun onderlinge relaties, in hun cultuur verlenen ze daaraan betekenis. Onder cultuur verstaan we hier in het algemeen de 'levensstijl van een samenleving'(H.J. Bouman). Wat preciezer omschreven: 'cultuur is het min of meer samenhangende geheel van voorstellingen, opvattingen, waarden en normen, die mensen zich als lid van hun maatschappij door middel van leerprocessen hebben verworven' (De Jager/Mok, 1983, 178). Het plekje dat elk mens in de maatschappij inneemt is niet natuurlijk voorgegeven, maar een produkt van menselijk handelen. Het moet daarom telkens opnieuw worden geijkt. Enerzijds moet de samenleving zichzelf voortdurend ten opzichte van het individu rechtvaardigen als zinvolle orde; het individu moet zich anderzijds telkens vergewissen van zijn of haar betekenis binnen dit geheel, zijn of haar persoonlijke identiteit. Zingeving is het antwoord van mensen op dit zoeken naar betekenis. Mensen zoeken naar een plekje voor zichzelf binnen het verband van de wereld die hen omringt, en willen hun leven binnen een betekenisvolle orde zien opgenomen (Berger, 1967). Zingeving is een alledaags gebeuren. Zelfs als wij ons daarvan niet bewust zijn, wordt de zinvraag nog beantwoord in de praktijk van ons handelen. Daaruit blijkt immers op welke doelen wij ons oriënteren en welke factoren voor ons leven orde-bepalend zijn. De behoefte aan orde en oriëntatie is ons 'aangeboren', met het mens-zijn gegeven.

Niet iedereen stelt zich echter de zinvraag hardop, en als men het doet stelt niet iedereen hem even indringend en omvattend. Voor lang niet iedereen vormen de kosmos en de eeuwigheid de horizon; voor velen is een plek binnen gezin, vrienden of werk voldoende. Ook heeft niet iedereen evenveel behoefte aan consistentie en duurzaamheid van de zingeving. Voor sommigen mogen de antwoorden van vandaag best haaks staan op die van gisteren en morgen weer worden ingeruild voor andere. Pas wanneer er enige samenhang in de zingeving ontstaat spreken we van een zingevingssysteem. Er vindt een zekere integratie van

verschillende zingevingsvragen plaats. De vraag 'waarom doe ik dit?' van een simpele handeling kan dan in het uiterste geval worden verbonden met de ultieme vraag: 'waarom ben ik er?' Wanneer mensen bij hun zingevingssysteem een samenhangend verhaal vertellen waarmee ze een laatste, alomvattende zin aan hun leven verlenen, en wanneer ze bovendien nog proberen hun levenshouding naar dat verhaal te richten, dan kunnen we spreken van een levensbeschouwing. Een levensbeschouwing heeft een 'gezicht', dat voor anderen ook herkenbaar is. Zij hoeft niet door een groep gedeeld te worden, maar kan ook individueel zijn. Zij hoeft bovendien niet per se godsdienstig te zijn: er zijn ook binnen-wereldlijke antwoorden op laatste vragen mogelijk. Als we onder godsdienst 'de betrokkenheid op een andere, beslissende werkelijkheid' (D.C. Mulder) verstaan, dan geeft een godsdienstige levensbeschouwing antwoord op de vraag naar een laatste, omvattende zin door naar een transcendente (= 'overstijgende') werkelijkheid te verwijzen, of althans deze werkelijkheid onder een ander, transcendent gezichtspunt te bezien. Tegenover deze transcendente levensbeschouwingen staan dan immanente, binnenwereldlijke vormen van zingeving.

We moeten nu nog een laatste begripsverheldering aanbrengen. Want levensbeschouwingen van groepen mensen krijgen meestal ook duurzaam maatschappelijke vorm en gestalte: zij worden geïnstitutionaliseerd. Dat is tenminste de regel, maar het is geen wet: levensbeschouwingen kunnen ook niet geïnstitutionaliseerd zijn. Mensen houden er bijvoorbeeld een agnostische levensbeschouwing op na, zonder lid te willen worden van het Humanistisch Verbond; 7% van de Nederlanders hangt het christelijk geloof aan, maar is niet bij een kerk aangesloten (Schreuder, 1990, 26); de New Age-beweging draagt wel een sterk religieus karakter maar is niet of weinig geïnstitutionaliseerd (Strijards/Schreuder, 1990). Niet alle religie is dus publiek altijd even duidelijk zichtbaar. Juist in onze samenleving is er de laatste decennia een groot potentiaal aan 'onzichtbare religie' (Th. Luckmann) ontstaan, waarbij mensen hun religiositeit in de privé-sfeer en informeel beleven. Het bovenstaande kan als volgt in schema worden gebracht:

zingeving

(zingevingssysteem)

zonder levensbeschouwing

(met) levensbeschouwing

godsdienstig

niet godsdienstig

(transcendent)

(immanent)

geïstitutionaliseerd

geïstitutionaliseerd

(b.v. christendom, islam)

(b.v. humanisme)

(nog) niet geïstitutionaliseerd

(nog) niet geïstitutionaliseerd

(mystiek, New Age)

(b.v. agnosticisme)

(ontleend aan: Hijmans/Hilhorst, 1990, 141)

Deze onderscheidingen verhelderen de gebruikte begrippen. Ze kunnen echter tegelijk ook het pluriforme karakter van zingeving in de hedendaagse samenleving illustreren. We komen op hun kwantitatieve verhoudingen straks in par. 3 terug; hier toont alleen al hun aanwezigheid aan dat er afgezien van een inhoudelijke, ook een grote pluraliteit naar vorm van zingevingen bestaat (godsdienstig en a-religieus, geïstitutionaliseerd en informeel). Alle

genoemde vormen van zingeving komen in de huidige samenleving in meerdere of mindere mate voor en vormen voor Nederlanders van vandaag een mogelijke 'optie'. Voor hen geldt: niet alle zingeving is levensbeschouwing, niet alle levensbeschouwing is religieus, niet alle religieuze levensbeschouwing krijgt institutioneel gestalte.

2. De onttovering van de wereld

Godsdienstsociologen benadrukken dat religie weliswaar niet de enige, maar toch een uitermate sterke vorm van zingeving is. Religie plaatst de zinvraag van het individu en de samenleving binnen een kosmisch kader, en haar antwoord erop probeert niet alleen zin aan de samenleving te geven, maar aan de wereld zonder meer. Zij schept een zinvolle wereld, een 'heilige kosmos'. Godsdienst verzoent de mensen met de eindigheid van het bestaan, troost hen in tijden van lijden en dood en biedt hen compensatie in een heilsperspectief; zij oriënteert mensen in hun handelen, wijst hen op hun verantwoordelijkheid maar verdisconteert ook hun falen (kwaad, tragiek); zij verleent hun leven stabiliteit en identiteit en bevordert hun integratie in de samenleving. Een belangrijke functie van religie is bovendien dat zij ook een verklaringsgrond voor het bestaan biedt. Zij geeft een omvattende definitie van de werkelijkheid, antwoord op de vraag 'hoe de wereld werkelijk in elkaar steekt'. Zowel op wils- (voluntatief), gevoels- (emotief), handelings- (normatief) als kennis- (cognitief) niveau worden mensen dus door religie aangesproken, en dat op een samenhangende, geïntegreerde manier.

Zo'n overkoepelende zingevingssysteem met zoveel functies behoort in onze samenleving echter tot het verleden. Wellicht kende West-Europa nog zoiets in de Middeleeuwen, al is de gedachte van een 'Christelijk Avondland' (men denke m.n. aan de joden in Europa) ook toen al meer wens dan werkelijkheid geweest. Ook moet het beeld van de 'vrome vaders' als een mythe bestempeld worden. Onder de tegenstelling tussen 'rekkelijken' en 'preciezen' verborg zich immers een dubbele traditie, van geloof én ongeloof (Schreuder, 1990, 30). Desondanks kan men stellen dat West-Europa tot aan de 20e eeuw een relatief homogeen, christelijk zingevingssysteem kende, die op stevige sociale steun in de samenleving kon rekenen.

Zingevingssystemen hebben die sociale verankering (geloofwaardigheidsstructuur [Berger, 1967]) nodig, willen ze hecht in de samenleving verankerd en van duurzame steun verzekerd blijven. Vanaf de Reformatie en de 17e eeuwse Godsdienstoorlogen werden echter de eerste breuklijnen in de betrekkelijk homogeen-christelijke cultuur steeds meer zichtbaar. In de 19e eeuw werd bovendien de religieuze pluraliteit niet alleen meer door het katholicisme en meerdere varianten protestantisme bepaald, maar kregen ook nieuwe, seculiere, op het gedachtengoed van de 18e eeuwse Verlichting geënte, wereld- en levensbeschouwingen vaste grond onder de voeten.

De anarchie van plurale zingeving werd in Nederland echter nog een tijdlang opgehouden. In de verzuiling, de maatschappelijk organisatie van afzonderlijke groeperingen op basis van dezelfde levensbeschouwing, wist men nog lange tijd 'onder ons' blijven. Of men nu behoorde tot de protestants-christelijke, katholieke, socialistische of 'algemene' zuil, of men zich bevond in school, ziekenhuis, politieke partij, vakbond, krant of vereniging - overal trof men zijns gelijken. De organisaties en instellingen die met elkaar een zuil vormden, fungeerden als geloofwaardigheidstructuur; zij dienden ervoor de levens- en wereldvisie van de groep in stand te houden. In de jaren zestig en zeventig kwam er echter een sterke desintegratie van zuilen op gang. Dit proces van ontzuiling heeft de afbrokkeling van de sociale steun voor het christelijk geloof in de samenleving in sterke mate versneld.

Het christelijk geloof is niet langer dominant, maar een afzonderlijke kleurschakering in een breed spectrum van zingevingen. Daar waar het nog wel wordt aangehangen, lijkt het bovendien nauwelijks meer in staat om de verschillende levensterreinen te beïnvloeden en onderling te integreren. Naast het christelijk geloof hebben zich andere, ook niet-godsdienstige vormen van zingeving gemeld. Mensen mogen dan zinzoekers van nature zijn, zij zijn daarmee blijkbaar nog niet religieus van aard. De functies die de godsdienst tot nog toe integraal vervulde, kunnen blijkbaar ook door andere vormen van zingeving worden overgenomen (Dekker, z.j., 41; idem, 1987, 105v.). Een samenleving zonder godsdienst als bindende factor blijkt niet meteen uiteen te vallen, en evenmin slaan mensen in wanhoop collectief de hand aan zichzelf. Zonder geloof vaart menigeen wel. Kerk en christelijk geloof lijken daarmee tot de marge van het maatschappelijk gebeuren veroordeeld.

De maatschappelijke en culturele processen dat aan deze verschuivingen ten grondslag liggen, kunnen met het verzamelbegrip modernisering worden omschreven. Onder modernisering (of rationalisering) verstaan we hier de ontwikkeling, waarbij de samenleving zich opdeelt in verschillende sferen, die elk door eigen principes en regels worden beheerst. Sinds de Middeleeuwen hebben zich zo de economie, de politiek, de religie, de wetenschap, de techniek, de moraal en de kunst tot afzonderlijke levensgebieden verzelfstandigt, die zich onafhankelijk ten opzichte van elkaar verhouden. Er vond een segmentarisatie of differentiatie van de samenleving plaats. Een eerste, externe vorm van pluralisering in deelgebieden, die gevolgd werd door een interne pluralisering binnen deze afzonderlijke segmenten zelf: ook de economie, wetenschap etc. splitsten zich immers nog weer op in een waaier van sub-sectoren en specialismen (Zijderveld, 1971, 101).

Maatschappelijke pluriformiteit als zodanig was geen nieuw fenomeen: elke samenleving steunt immers op de diversiteit aan menselijke behoeften en vaardigheden. Wel nieuw was dat de regels en principes die in de verschillende sectoren gelden nu niet meer door één instantie (in dit geval: de kerk) werden gedicteerd. De religie raakte daarmee haar monopolie-

positie op het gebied van zingeving kwijt, en de kerk haar dominante machtspositie. De regels en principes in de afzonderlijke sferen werden nu gemeten aan één nieuw criterium: rationaliteit, nader te omschrijven als: doelrationaliteit (Max Weber). Met stelt zich doelen, en berekent vervolgens de middelen en de effecten van het handelen, nodig om dat doel te bereiken. Zo wordt het criterium voor wetenschap: voorspelbaarheid, in de techniek: beheersbaarheid, in de economie: berekenbaarheid, in de politiek: maakbaarheid. 'Zinvol' is slechts wat effect heeft en nuttig is. En de moraal, de kunst en de religie? Ze laten zich maar slecht door deze instrumentele vorm van rationaliteit bepalen en worden óf als 'irrationeel' ter zijde geschoven, óf tot de maten van deze beperkte opvatting van redelijkheid gereduceerd. Dan mag kunst hoogstens functioneel zijn, moeten normen op maatschappelijk of individuele nut worden toegesneden (utilisme) en worden waarden voorwerp van individuele willekeur. Religie mag dan hoogstens nog als sluitsteen van een redelijke wereldbeschouwing fungeren. Vanuit het oogpunt van differentiatie kan men onze cultuur daarom wel als uiterst pluriform beschouwen, als men anderzijds maar bedenkt dat zij op een hoogst uniform (eenvormig) principe berust: er geldt slechts één wet en die geldt overal en voor iedereen, en dat is rationaliteit. De Duitse socioloog Max Weber heeft de gevolgen van dit proces van rationalisering voor zingeving en levensbeschouwing omschreven als de 'onttovering' (Entzauberung) van de wereld. De wereld is uiteengevallen in aparte segmenten, met elk hun eigen criterium van zin. Zij verliest gaandeweg haar religieuze glans. Zingeving wordt pluriform en steeds meer immanent, 'binnen-wereldlijk'.

4. Geseculariseerd of multi-religieus?

Vanuit het perspectief van godsdienst en kerk bezien, betekent dit rationaliseringsproces een sterke vermindering van de betrokkenheid op een transcendente werkelijkheid.

Deze secularisatie houdt, naast ontkerkelijking, ook een aanzienlijke beperking van de actieradius van de godsdienst in. Godsdienst en kerk zijn samenlevingssegmenten onder andere geworden en verliezen gaandeweg hun greep op politiek, economie, techniek, wetenschap, kunst en moraal.

Voor het begrip secularisatie verwijzen we naar de voorafgaande bijdrage in dit boek. Ons gaat het hier om de toegenomen pluriformiteit in zingeving die het proces van secularisering met zich meebrengt. Ik noem een paar kwantitatieve gegevens om de gedachten te bepalen. Globaal gesproken komen onderzoekers (de gegevens stammen uit 1985) onder de Nederlandse bevolking tot de volgende bevindingen. Er blijkt nog steeds een duidelijk christelijk zingevingmodel te bestaan, waarbij mensen het bestaan van God en van een ander leven erkennen, een werkelijkheid in het licht waarvan het menselijk leven, lijden en

dood, goed en kwaad hun betekenis ontvangen. Ook is men in meerdere of mindere mate betrokken op de kerk (41%). (Bij dit laatste gegeven tekenen de onderzoekers aan dat kerkelijkheid en christelijkheid elkaar niet geheel dekken: zo'n 7 procent van de onkerkelijken noemt zich gelovig, zo'n 14 procent van de kerkleden beschouwt zichzelf ongelovig.)

Daarnaast is er echter een duidelijk omlijnd, tweede zingevingmodel gegroeid, dat thans op grotere steun kan rekenen dan het christelijke. Een binnenwereldlijke levensbeschouwing, waarbij de zin van het leven in dit leven zelf wordt gezocht. Als tussenvorm wordt er een algemeen, 'leeg' transcendentiegelooft gesignaleerd. Daarnaast treden er vormen van zingeving op, die brokstuksgewijs de twijfel aan de zin van het leven, van dood, lijden en transcendentie verwoorden, maar die niet op systeem gebracht (kunnen) worden.

Tenslotte is er ook sprake van een bewuste ontkenning van het godsbestaan (atheïsme) en de zin van het leven. Maar ondanks de grote plaats die het atheïsme in de theologische en filosofische bezinning heeft ingenomen, komt het in de statistiek pas achteraan. De beredeneerde zekerheid van Gods niet-bestaan is meer kenmerkend voor het 19e eeuwse, dan voor het hedendaagse levensgevoel. Dat geldt eveneens van het nihilisme, door K.H. Miskotte eens omschreven als: 'het geloof of het inzicht, dat achter alle geloofs-, maar tevens achter alle kennis-inhouden, en evenzeer achter alle 'waarden' niets bestaat, dat daaraan beantwoordt' (Miskotte, 1965, 22). Evenals het atheïsme een geliefd thema bij filosofen en theologen (vgl. van Riessen, 1991). Maar Miskottes inschatting dat het praktische, consequent doorleefde, echte nihilisme als levenshouding nauwelijks mogelijk is, omdat de moderne mens doorgaans altijd nog wel érgens in gelooft (idem, 26v.), wordt bevestigd door onderzoek: van nihilisme willen Nederlanders niet zoveel weten (Schreuder, 1990, 22). De moderne levenshouding lijkt eerder gekenmerkt te kunnen worden door termen als agnosticisme en religieuze onverschilligheid (indifferentisme). De agnosticus (a-gnosis = niet-kennis [Gr.]) is iemand die weigert uitspraken te doen over een transcendente werkelijkheid, omdat het volgens hem of haar onmogelijk is er kennis van te verwerven en er zinvolle uitspraken over te doen. Omdat noch de zekerheid van Gods bestaan, noch die van zijn niet-bestaan is te verkrijgen, zoekt men de zin van het leven binnen de grenzen van de kenbare, immanente werkelijkheid.

De agnosticus denkt nog na over de godsvraag. Dat kan men niet zeggen van de religieus onverschillige. Hij of zij antwoordt op de vraag naar God alleen met schouderophalen. De godsvraag wordt niet beantwoord, omdat zij niet meer de moeite van het stellen waard geacht wordt. Niet alleen het gevoel voor religieuze vragen verdwijnt, ook de ontkenning van het bestaan van God wordt als zinloos ervaren (Concilium, 1983). De zingeving wordt daarmee ontdaan van het religieuze kader, waarmee zij tot nog toe

onlosmakelijk leek vergroeid. Mogelijk is zelfs ook de behoefte aan een geïntegreerde levensbeschouwing niet meer aanwezig en is men al tevreden met zinfragmenten.

Al is deze laatste levenshouding wijd verbreid, zij is daarmee echter nog niet algemeen geworden. Eerder lijkt de zingeving-pluraliteit uit te monden in een levensbeschouwelijke polarisatie rond beide dominante zingevingmodellen, de christelijke en de binnenwereldlijke. Met de hierboven aangehaalde onderzoekers kan men stellen dat hedendaagse 'Nederlanders een binnenwereldlijk denkend volk vormen met een zeer christelijke inslag of, zo men wil een volk waarvoor christelijk en niet-christelijk in hoge mate keuze-categorieën geworden zijn' (Schreuder, 1990, 22). De suggestie dat de Nederland een volstrekt gesecculariseerd land is geworden vindt dus in de feiten geen steun. Sociologen wijzen er ook op dat van een lineair secularisatie-proces geen sprake is, maar eerder van een gedifferentieerde ontwikkeling. Godsdienst speelt nog wel degelijk een rol in zingeving, betogen zij, en halen haar weer als 'vergeten factor' voor het voetlicht. Zij wijzen op de nog stevig in de samenleving verankerde confessionele kerken, op revitaliseringstendenzen binnen het protestantisme (evangelische beweging) en vernieuwingsbewegingen binnen de Rooms-Katholieke Kerk; op zoekende vormen van spiritualiteit en niet-geïnstitutionaliseerde religie (New Age); op bepaalde vormen van publieke religie die staat en volk tot voorwerp hebben. Bovendien heeft de komst van allochtone migranten er voor gezorgd dat er nu ook zo'n 432.000 moslims in Nederland wonen (Landman, 1992,40).

Is Nederland dan niet eerder als een multi-religieuze samenleving dan als een gesecculariseerde cultuur te bestempelen? Secularisatie blijkt geen onafwendbaar proces te zijn, dat zich met ijzeren natuurwetmatigheid voltrekt. Het is slechts een sociologische theorie, die best eens door de feiten weerlegd zal kunnen worden. Maar de gesecculariseerde samenleving een 'mythe' noemen (L. Newbiggin) is wel het andere uiterste; hoewel een kentering niet is uitgesloten, wijst niets in de richting van een omkering van het seculariseringsproces. De term multi-religieus zou in dit verband dan ook misverstand kunnen wekken. De aanhang van de islam, de grootste traditionele religie die zich nieuw in Nederland heeft gevestigd, is sterk gegroeid, maar overstijgt het totaal van 2,9 % van de Nederlandse bevolking niet (1990). Het feit dat het aantal moslims naar verhouding zo snel groeide (van 1971 tot 1986 bijvoorbeeld met 400 %, tegenover de Nederlandse bevolking in haar geheel met 8%), tesamen met hun relatief hoge concentraties in de dichtbevolkte en geïndustrialiseerde gebieden, zou de suggestie van een sterke voortgaande groei kunnen wekken. Demografen spreken dat echter tegen (Slomp, 1987, 407). De gevestigde niet-christelijke godsdiensten in hun totaliteit zullen in de toekomst vermoedelijk dan ook niet meer dan enkele procenten van de Nederlandse samenleving blijven omvatten (Dekker, z.j., 42). Dezelfde relaterende opmerking kan gemaakt worden t.a.v. de nieuwe spirituele en religieuze bewegingen (Baghwan, Transcendente Meditatie, New Age, etc.). Wat de New Age-

beweging betreft: omdat het hier een nauwelijks geïnstitutionaliseerde vorm van religiositeit betreft, is de exacte aanhang moeilijk vast te stellen. Toch mag haar omvang niet afmeten aan de aandacht die zij in de kerken krijgt. Er waren in 1989, over heel het land verspreid, een zeventigtal centra die tot deze stroming gerekend moeten worden en een honderd die ermee verwant geacht moeten worden. De aanhang lijkt hier voornamelijk te bestaan uit de beperkte groep van 'onkerkelijk geworden gelovigen': mensen met een sterke religieuze belangstelling, die zich niet meer thuis voelen in de gevestigde kerken en opteren voor een zoekende, experimentele vorm van geloven, waarbij hun gevoel van autonomie en subjectiviteit tot zijn recht komt (Strijaards/Schreuder, 1990, 134). De omvang van de overige religieuze bewegingen tenslotte is klein tot zeer klein. Meestal betreft het hier eendagsvlinders en hun aantrekkingskracht wordt overschat (Schnabel, 1982, 70).

Concluderend: het beeld dat P. Schnabel in 1982 aan het eind van zijn onderzoek naar deze bewegingen opriep, om daarmee de toekomst van 'God in Nederland' te illustreren, moet wellicht door de inmiddels nadrukkelijke aanwezigheid van de islam worden bijgesteld, maar is daarmee nog niet achterhaald: 'Op de grazige weide staan nog slechts een paar tenten, aan de rand enkele onwrikbare stacaravans, hier en daar een auto met een buitenlands nummerbord, een jongen met een rugzak op zoek naar de Beheerder. Die kijkt hem onderzoekend aan en vraagt: "voor hoe lang?".' (Schnabel, 1982, 286). De plaatsing van een nieuwe stacaravan van buitenlandse herkomst aan de rand bracht aardig wat commotie op de camping te weeg. Rondom een andere zijn inmiddels losjes wat tenten opgezet. De grazige weide blijft echter nog steeds leeg.

5. Individualisme en postmodernisme

Nu de samenleving in afzonderlijke segmenten is opgedeeld en het integratiepunt 'God' dat hen bijeenhield lijkt verbleekt, dreigt mensen alleen nog in zichzelf antwoord op hun zinvragen te vinden. Het individuele 'ik' is het enige centrum van waaruit een mens zijn wereld nog aaneen kan smeden. In de verschillende 'compartimenten' van de samenleving leeft het individu meerdere deel-levens in verschillende werelden. Het handhaven van de individuele identiteit is daarmee tot dagelijkse opgave geworden. Zit er achter en in de burger, gelovige, echtgenoot, werknemer etc. nog dezelfde mens verscholen? Het individu moet dat alleen met zichzelf garanderen, maar kan dat nauwelijks. Hij of zij is ingeweven in een gecompliceerd maatschappelijk organisatiepatroon, dat door het moderniseringsproces in het leven is geroepen, en dat de coördinatie tussen de verschillende sectoren en subsectoren van de samenleving regelt. De traditionele gemeenschapsbanden van familie, buurt, dorp en streek

zijn door een formele, rationele bureaucratie vervangen. Een onoverzichtelijke, abstracte samenleving is het gevolg, waarin het individu even gemakkelijk van rol moet verwisselen, als hij van jasje verandert. Over het totaal heeft hij of zij geen overzicht, op het geheel geen greep. Deze bureaucratie lijkt de integrerende functie die de godsdienst vroeger speelde te hebben overgenomen. Maar de enige 'zin' die de bureaucratie kan verschaffen is een verbrokken besef van doel-middel-functionaliteit; vergeleken met de 'sterke', godsdienstige zingeving van vroeger een mager aanbod (Zijderveld, 1971, 96, 164vv.). Het individu moet zelf in zijn of haar overige zinbehoefte voorzien, zijn of haar eigen zingevingssysteem opbouwen. Het kwetsbare 'ik' is daarmee zowel bron, criterium als integratiepunt van zin geworden. De mens stelt zichzelf de wet, ook religieus; hij of zij is autonoom geworden.

Wat zingeving betreft geldt nu bijna letterlijk het 'zoveel hoofden, zoveel zinnen'. Pluralisering mondt tenslotte uit in individualisering. Mensen bepalen zelf hun zin, naar individuele behoefte. Ze beschouwen bestaande zingevingssystemen als basismateriaal, waaruit zij zelf hun zingevingspakket naar keuze kunnen samenstellen (eclecticisme). Men is wellicht gelovig, maar dan wel 'à la carte'. Hoe moet men deze ontwikkeling waarderen? Na eeuwenlang confectie te zijn geweest, is zingeving eindelijk maatwerk geworden, toegesneden op de uniciteit van elk individu, zeggen de verdedigers. Maar critici spreken met minachting over een 'supermarkt-', een 'bricolage-' of 'graascultuur'.

Mensen moeten zelf een zinvolle orde construeren, maar kunnen ze het ook? Ze beschouwen zich wellicht als 'autonoom individu', maar zijn ze het ook echt? Het beeld dat mensen van zichzelf scheppen en aan anderen voorhouden, beantwoordt in elk geval maar ten dele aan de werkelijkheid (De Lange, 1989). In de eerste plaats vanwege de structuur van de samenleving zelf. De controle die de samenleving op het individu uitoefent is niet meer in één punt geconcentreerd, maar anoniem geworden en over de diverse sectoren waar hij of zij deel van uitmaakt uitgesmeerd. Zij is weliswaar minder herkenbaar, maar daarom nog niet minder groot. De maatschappelijke vrijheid is dan ook slechts begrensd. De persoonlijke ervaring van vrijheid is nagenoeg beperkt tot de privé-sfeer: de kleine kring die de enkeling wel overziet en waarop hij of zij wel invloed kan uitoefenen (Zijderveld, 1971, 158vv.). Individualisering betekent zo ook: privatisering van zingeving. Bij het spreken over autonome zingeving kunnen in de tweede plaats vraagtekens worden geplaatst vanwege de structuur en het karakter van zingeving zelf. Kunnen mensen zichzelf eigenlijk wel zin geven? 'Zin' ontlenen mensen aan een omvattend verband waarin zij zichzelf bevinden, maar waarop zij per definitie geen greep hebben; zij geven zin door zin te ontvangen. De betekenisvolle orde waarin men wil worden opgenomen kan in vrijheid individueel worden beaamd en geaccepteerd, en daarin rust 's mensen vrije zelfbeschikking. Maar zij kan niet uit het niets worden geschapen - zij gaat aan het individu vooraf en is niet zijn of haar produkt. Toch suggereert onze cultuur dat zingeving een middel is, een instrument dat mensen ter beschikking staat om het doel 'zin' te realiseren.

Maar 'zin' laat zich niet in het web van doelrationaliteit spannen. Als het woord 'zingeving' suggereert dat dit wel kan, ontkent het het wezen van de zingeving zelf (Burms/ de Dijn, 1990).

Dat de ervaring van versplintering en verbrokkeling van zin overheerst, is gezien het bovenstaande niet meer zo verwonderlijk: de vrijheid om zichzelf een samenhangend zingevingssysteem te construeren, lijkt een 'onmogelijke mogelijkheid'. Sommigen slagen er niettemin in om een redelijke mate van integratie tot stand te brengen. Het zijn mensen met een sterk en dominerend levensdoel dat hun dagelijkse leven vorm geeft en beheerst, en dat al dan niet gedragen wordt door een levensbeschouwing. Bij anderen dringt zich echter de ervaring van fragmentarisering van zin op. Onderzoekers nemen een type zingeving waar dat is georganiseerd rondom meerdere, op zichzelf gelijkwaardige levensdoelen, waarvan er niet één een duidelijke prioriteit heeft. De eventuele band met een levensbeschouwing is in dit mozaïek-type van zingeving losjes of ontbreekt zelfs geheel, en behelst vaak niet meer dan een vaag beroep op authenticiteit en zelfontplooiing (Hijmans/ Hilhorst, 1990, 147vv.). Soms wordt tussen de verschillende doeleinden en activiteiten helemaal geen verband meer gezocht en hangen ze 'als los zand' aan elkaar. Niet alleen de zingeving, ook de individuele identiteit zelf lijkt daarmee pluraal geworden te zijn. Veel mensen lijken daar echter niet onder gebukt te gaan. Integendeel, hun nihilisme kan zelfs een frivool trekje krijgen, onder de leus: 'Wees blij dat het leven geen zin heeft' (van Heerden, 1990, 11).

Moeten we deze versplintering in de cultuur nu alleen negatief beoordelen, of kunnen we haar ook positief begroeten? Dat laatste gebeurt in het post-modernisme. Hoewel het woord zelf een modieuze verzamelterm is voor uiteenlopende stromingen in de architectuur, de beeldende kunst, de literatuur en de filosofie, lijkt er toch een gezamenlijke tendens aan ten grondslag te liggen: het besef dat er een tijdvak in onze cultuur is afgesloten dat op universele eenheid gericht was. Een eenheid die achteraf niet als harmonieuze heilheid, als 'heil' moet worden beschouwd, maar als bron van onderdrukking en terreur. Het ene staatsgezag, de ene God, het ene 'ik' - het postmodernisme is deze dictatuur van het Ene voorbij en verdedigt een principieel pluralisme. Het betreurt de fundamentele verscheidenheid niet maar juicht haar juist toe, en dat op alle gebieden. Het waardeert het relatieve tegenover het absolute, het heterogene tegenover het homogene, het individuele tegenover het algemene, het verschil tegenover de identiteit, het geschil tegenover de overeenstemming, de breuk tegenover de eenheid, de discontinuïteit tegenover de continuïteit. Het raakt niet in paniek temidden van de wervelende wirwar aan stijlen, talen, smaken en culturen, maar levert er zich met overgave aan uit. De postmoderne cultuur is een post-industriële cultuur, waarbij het niet meer gaat om concentratie, zelfbeheersing en produktie, maar om prikkels en informatiestromen, waardoor het individu zich mag laten meevoeren. Het post-modernisme als filosofische stroming distantieert zich weliswaar van het hedonisme (op genot gericht zijn) en eclecticisme van de

wereldwijde consumptiecultuur. 'Men luistert naar reggae, kijkt naar Westerns, eet 's middags bij MacDonalds en proeft 's avonds van de regionale keuken, draagt Franse parfum in Tokio, en dat waarnaar de t.v.-quiz vraagt, fungeert als kennis (F. Lyotard). Maar in beide uit zich niettemin een parallele wijze van denken, die het zoeken naar overkoepelende zin heeft opgegeven. Lyotard laat zien hoe wij, na uit de geborgenheid van het Grote Verhaal van de religie en de mythe te zijn gevallen, ons daarna in het Westen weer in een nieuw Groot Verhaal hebben genesteld: dat van de universele Rede, de Vooruitgang en de Emancipatie van de mensheid. Deze ideologie van de 18e eeuwse Verlichting ligt nu echter voorgoed achter ons, betoogt hij. Zij heeft haar onmacht bewezen, door in onze eeuw niet de beloofde menselijkheid te brengen, maar in 'Auschwitz' te resulteren. Na deze ontgoocheling over de Grote Verhalen resten ons alleen nog maar micro-verhalen, waarin geen ruimte meer is voor grote Waarden en Overtuigingen. En geukku.' (J.-g maar, aldus Lyotard, want die kunnen alleen maar gevaarlijk zijn (Lyotard, 1987).

Dit postmodernisme is geen cynisme, maar scheert er wel rakelings langs. Terwijl het postmodernisme een soort keerpunt-denken is, en op zoek lijkt te zijn naar een nieuwe toekomstige oriëntatie voor onze cultuur, heeft het cynisme elk geloof in waarden afgezworen. 'Nieuwe waarden? Nee dank je', aldus de cynicus, die schaamteloos erkent dat er achter alle schijn van menselijkheid alleen maar wil tot macht verborgen ligt. Peter Sloterdijk, eveneens als post-modern filosoof te beschouwen, stelt de armoede van dit kille cynisme weliswaar aan de kaak, maar weet als alternatief slechts een parodie erop aan te voeren: het 'kynisme' (van kunè = hond), zoals dat oorspronkelijk door de Griekse wijsgeer Diogenes (400 v., Chr.) werd gepraktiseerd. Een 'hondse' spotzucht en ironie, die met een brutale vrijmoedigheid door alle mooipraat over rationaliteit en menselijkheid heenprijkt en haar zo belachelijk maakt (Sloterdijk, 1984).

6. Aanpassing of verzet? De kerken en de plurale samenleving

Hoe zullen de kerken op deze waaier van zingevingen reageren? Het dilemma van aanpassing en verzet, zoals dat in de inleiding is geschetst, krijgt nu meer reliëf. De 'plurale samenleving' betekent voor de Nederlandse kerken, tot nog toe traditioneel ingebed in een relatief homogene cultuur, die gedomineerd werd door het christendom, een ongekende uitdaging. De kerken worden in de eerste plaats geconfronteerd met een enorme culturele pluraliteit. Nederland is een multi-culturele samenleving aan het worden. Wel dient bij deze term het voorbehoud te worden gemaakt dat zij de getals- en machtsverhoudingen gemakkelijk versluiert. De westerse cultuur is nog steeds dominant. Bovendien zou de term kunnen suggereren dat culturen onveranderlijk naast elkaar zouden

bestaan - ook dat is niet waar: culturen zijn open processen, altijd in beweging. Culturen die naast elkaar bestaan, zullen elkaar min of meer beïnvloeden. Een multi-culturele samenleving lijkt op een 'salad bowl'(saladeschaal), waarvan de onderdelen langzamerhand smaakelementen van elkaar overnemen. Maar hoe dan ook: op 1 januari 1990 was zo'n 14 procent van de Nederlandse bevolking allochtoon. D.w.z.: ruim twee miljoen inwoners, die niet in Nederland zijn geboren of ouders hebben van wie dat geldt. Zo'n 6 procent, 950.000 van hen, behoren tot de doelgroepen van het minderhedenbeleid (NRC 10/2/92). Behoren etnische minderheden in onze samenleving te integreren door gedwongen assimilatie, of behouden zij het recht op vormgeving aan hun eigen culturele identiteit? Een vraag die ook een kerkelijke stellingname eist. Temidden van dit proces van ontmoeting tussen, en gisting en botsing van culturen (acculturatie), worden de kerken bij hun eigen culturele, Westerse bepaald. Zijn westerse waarden als tolerantie, individuele vrijheid en gelijkheid niet mede de vrucht van het christendom, en moeten de kerken zich daarmee niet vereenzelvigen door culturele nieuw-komers tot acceptatie ervan te leiden? Of moeten de kerken naast migranten gaan staan in hun weigering om zich in het keurslijf van het liberale individualisme, dat religie tot privé-zaak maakt, te laten dwingen? Behoren kerken - door de zendingsgeschiedenis beleerd - een principiële cultureel pluralisme te verdedigen en te ondersteunen, waarbij aan culturen geen enkel waarde criterium van buitenaf kan en mag worden opgelegd (cultuurrelativisme), na eeuwenlang een cultureel imperialisme te hebben uiteengevoerd (Procee, 1991)?

De kerken zien zich - en dat in de tweede plaats - geplaatst voor een morele pluraliteit. Over een minimum aan waarden en normen lijkt nog steeds overeenstemming (consensus) onder de bevolking. Maar buiten een vaag omlinnend idee van wat rechtvaardig en fair is (de smalle moraal), bestaat er geen gezamenlijke idee meer van wat 'goed leven' is (de brede moraal). De liberale samenleving is een maatschappij zonder idealen. In dit verband wordt wel gesproken van normvervaging. Maar die vindt weinig steun in de feiten. Er ontstaan niet minder normen, wel andere. Er lijkt zich in elk geval een soort verschuiving te voltrekken van een op het collectieve welzijn gerichte (bijv. met waarden als zelfopoffering) naar een op het individuele welbevinden gerichte (zelfontplooiing) moraal. De liberale ethiek die nu domineert, behelst dat elk individu naar eigen goeddunken zijn of haar leven mag invullen, zolang daarbij maar niet de vrijheid van een ander om datzelfde te doen wordt geschaad. Vanuit de nadruk die vanuit het christelijk geloof op de individualiteit en vrijheid van de enkele mens kan worden gelegd, lijkt dat een toe te juichen moreel principe, waaraan zij zich van harte kan conformeren. Of is een samenleving zonder idealen een maatschappij zonder ziel? Dient de kerk vanuit haar visioen van het Rijk Gods juist niet meer de nadruk leggen op de ontwikkeling van publieke waarden als gemeenschapszin en solidariteit? Moet zij niet juist in verzet komen tegen de individualisering en privatisering van de moraal en zich sterk maken voor een nieuw 'publiek ethos'?

Tenslotte bevinden de kerken zich temidden van een religieuze pluraliteit. Binnen de kerken zelf doet zich deze pluraliteit al duidelijk gelden, met alle conflictstof van dien (Vlijm, 1981). Bovendien is Nederland een multi-religieuze samenleving aan het worden, al moet men bij deze term opnieuw voorzichtigheid betrachten en de nog relatief dominante machtspositie van het christendom in rekening brengen. Niettemin ontstaat er een breed religieus spectrum, dat zich nog uitbreidt wanneer men ook de niet-geïstitutionaliseerde vormen van religie in de beschouwing betreft. En dan spreken we nog niet eens over de niet-religieuze zingeving. Die op haar beurt weer zo uiteenlopend uitvalt, dat mensen niet alleen de meest uiteenlopende antwoorden op de zinvraag geven, maar velen ook niet eens meer de zin van de zinvraag zelf inzien.

Nogmaals: hoe kunnen/moeten de kerken op deze nieuwe situatie reageren? Met aanpassing of verzet? Hoe blijven de kerken trouw aan zichzelf? Ik sluit dit artikel af met een korte schets van twee mogelijke strategieën, waaruit een aantal mogelijke modellen van kerk-zijn resulteren. Dat het hier gaat om twee denkbeeldige zwart-wit uitersten (ideaaltypen) van het beweeglijke proces, waarin de kerken zijn opgenomen, mag duidelijk worden uit een paar voorafgaande opmerkingen over christelijke identiteit.

Wat betekent het dat kerken, temidden van een plurale cultuur, trouw aan zichzelf proberen te zijn? De term identiteit wordt vaak in die zin gebruikt, dat zij het eigene, het onderscheidene (bv. van het christelijke geloof) aanduidt, dat behouden dient te blijven in alle processen van verandering. Maar zo'n idee van identiteit, waarin het eigene zich als het onveranderlijke presenteert, is onbruikbaar als het om mensen gaat. Van dingen (een steen bv.) zeggen we wel dat zij zichzelf zijn door onveranderlijk te blijven wat ze waren. Dingen hebben alleen een getalsmatige, numerieke identiteit. Hun 'zelf' is altijd hetzelfde (idem), hun identiteit een onveranderlijke. Maar levende wezens staan per definitie in wisselwerking met hun omgeving. Dat geldt van alle organismen, voor bomen en voor mensen: zij vormen open systemen. Zij blijven zichzelf, juist door de invloed van hun omgeving te ondergaan en daarop te reageren. Voor mensen komt daar nog iets bij: zij moeten er zelf iets voor doen om zichzelf te blijven. Mensen zijn dan ook allemaal verschillend, zij hebben een kwalitatieve identiteit. Van hun 'zelf' zeggen we dat het dezelfde is (ipse). Dezelfde blijven betekent in dit verband: als dezelfde herkend worden, door zichzelf en door anderen. Daarom moeten mensen voortdurend actie ondernemen om temidden van een veranderende omgeving een beeld van zichzelf te kunnen presenteren, dat een zekere mate van continuïteit vertoont. Ze dienen zich ook voortdurend af te vragen of dat zelf-beeld (hun 'zelfdefinitie') wel overeenkomt met de mens die zij werkelijk willen zijn. Menselijke identiteit ligt dus nooit als een objectief gegeven vast. Het is eerder een subjectief proces van een voortdurend, actief antwoord geven op de vragen: wie ben ik? en: wat wil ik? En in het zog van die eerste vraag komen weer andere mee: 'waar hoor ik thuis?' 'Waar kom ik vandaan?' 'Wat is mijn bestemming?' (Hendriks, 1991,141).

Wat voor individuen geldt, gaat ook op voor groepen en organisaties. Ook de kerken moeten een beeld van zichzelf scheppen en in stand houden, waarin zij uitdrukken wat het haar kenmerkende en onderscheidene is, temidden van de haar omringende cultuur. In deze zelfdefinitie geven ze hun relatie weer met hun oorsprong, het verhaal van Jezus, maar omschrijven ze tegelijk ook hoe het in de christelijke gemeente behoort toe te gaan en wat haar in de wereld te doen staat. Dit beeld van identiteit werkt door in de doelstellingen die men kiest en de waarden die men aanhangt. Het geeft de participerende kerkleden het gevoel van: 'wij horen bij elkaar' en het is herkenbaar voor buitenstaanders (Hendriks, 1991, 140vv.).

De continuïteit van de christelijke identiteit is dus geen objectief, vast gegeven, maar is het resultaat van een voortdurende wisselwerking tussen het geleefde geloof (de traditie) en de omringende cultuur (de context). In elke nieuwe situatie moet hetzelfde geloof opnieuw worden geïnterpreteerd om hetzelfde (d.w.z. herkenbaar christelijk) te kunnen blijven. Identiteit is een vorm van samenhang in het verhaal dat men van zichzelf vertelt, een herkenbare historische continuïteit, die telkens weer toegeëigend moet worden. Zij wordt niet cadeau gedaan, maar is als opdracht gegeven. Een waagstuk, niet zonder risico's, waarmee men nooit klaar komt. Christelijke identiteit vraagt om creatieve herinterpretatie van het geloof ten overstaan van en te midden van de cultuur. 'Elke religie is elke morgen nieuw', schreef de Engelse godsdienstfilosoof W.C. Smith, en dat geldt ook voor die religies, die al duizenden jaren oud zijn. Wanneer men onder contextualiteit van kerk en geloof de bepaaldheid van kerk en geloof verstaat door hun tijd en de cultuur, dan is dus elke vorm van geloven en kerkzijn contextueel. Niet alleen de aanpassing aan, maar ook het verzet tegen de dominante cultuur is als uitkomst van het proces van creatieve herinterpretatie te zien, waarin de kerk om haar identiteit vecht. Ook degene die 'alles bij het oude laten wil' zegt dat in een nieuwe situatie - en zegt daarmee iets nieuws.

Zowel de strategie van aanpassing als die van verzet zijn creatieve antwoorden op de vraag: wie zijn wij als christelijke kerken, en wat willen wij? Hoe vallen deze antwoorden uit ten overstaan van een plurale cultuur? De eerste strategie is die van aanpassing. De Amerikaanse godsdienstsocioloog Peter Berger heeft geschetst wat dat voor de kerken zou betekenen, vanuit de lange ervaring die men in de VS al heeft met kerkelijk pluralisme (denominationalisme). De pluraliteit aan zingeving moet, aldus Berger, als een levensbeschouwelijke markt worden beschouwd, die gehoorzaamt aan dezelfde wetten als de economie. Concurrerende zingevingssystemen werven om de aanhang van de 'consument', die een zingevingspakket samenstelt uit het voor hem of haar meest aantrekkelijk assortiment. De gelovige moet als een client worden beschouwd, die niet gedwongen is te kopen. Aan de 'vraagzijde' (de 'zinzoekers') ontstaat een dynamiek van voorkeuren waarop de 'aanbodzijde' (de 'zinaanbieders') moeten inspelen (Berger, 1967). Aanpassing aan deze situatie zal zowel voor inhoud van haar boodschap als voor haar

organisatie ingrijpende consequenties hebben. Zij lijkt echter noodzakelijk, gezien het verlies van de kerkelijke monopolie-positie. Wat haar organisatie betreft, zal de verhouding waarin de kerken staan tot haar (potentiële) leden instrumenteel zijn. Ook ten aanzien van hun zingeving denken mensen immers 'doel-rationeel' (vgl. par.3). Mensen 'gebruiken' de kerk voor hun eigen, autonome doeleinden. Vanuit de zelfdefinitie van de kerk zal men die houding kunnen onderschrijven; de kerk is er immers voor de mensen en niet omgekeerd (vgl. Marc. 2,2). Kerk zijn is dienen. De interne structuur van de kerk zal niet meer op het autoritaire gezag van ambten kunnen berusten, maar functioneel moeten worden geordend, met een maximum aan democratie en openheid. Informele vormen van samenkomst zullen de voorkeur verdienen, opdat een ieder zich 'thuis' zal voelen, en aan het proces van privatisering kan worden tegemoetgekomen. De betrokkenheid van de leden zal niet meer worden getoetst aan de participatie aan activiteiten; deze verschilt immers naar individuele behoefte. Er zullen open grenzen bestaan tussen kerk en wereld. De liturgie zal zich losjes aan de bijbelse traditie oriënteren, een veelvoud van vormen kennen, waarbij geprobeerd wordt aan subjectieve ervaringen recht te doen. De kerk probeert niet het proces van individualisering te keren. Zij tracht mensen ertoe uit te rusten niet minder, maar beter 'ik' te leren zeggen. De kerk is weliswaar een gemeenschap, maar dan wel van mensen met een BAT-relatie: Believing Apart Together (Jager, 1990, 158). Wat de inhoud van haar boodschap betreft zal deze aanpassing aan de plurale samenleving een flexibele binding aan een beperkte geloofsregel (regula fidei) vereisen, in plaats van een strakke binding aan belijdenisgeschriften of kerkelijk leergezag. Enerzijds zal het verlies van de monopoliepositie op de levensbeschouwelijke markt de kerken dwingen een duidelijk omlinjnde confessionele identiteit te zoeken: zinzoekers moeten iets in haar kraam te koop zien aangeboden, dat elders moeilijk te verkrijgen valt. Anderzijds zal de kerk echter geen exclusieve, veeleisende boodschap van bekering en navolging kunnen brengen die slechts een kleine elite zal gelden: dan prijst zij zichzelf immers uit de markt. In dat laatste geval is haar identiteit wel scherpomlijnd, maar is zij gekocht met verlies aan relevantie voor een groot deel van de huidige samenleving. De exclusieve nadruk op Christus en de universele reikwijdte van zijn boodschap zal in dit kerkscenario dan ook moeten worden vervangen door een inclusieve concentratie op God (theocentrisme), die het christendom deelt met andere religies. De claim dat de christelijke traditie het enige antwoord heeft op de universele vraag naar heil (christologisch universalisme) zal moeten worden opgegeven. God heeft immers 'vele namen' (J. Hick). Het gesprek met andere religieuze tradities zal kunnen worden aangegaan. Er bestaat een 'overlappende consensus' in een gemeenschappelijk gods- of transcendentiegeloof. Een nieuwe vorm van mondiale theologie kan ontstaan (vgl. Vroom, 1988, 197). En wat lange tijd een vloekwoord in de kerken was, wordt nu een vanzelfsprekende eis: syncretisme, de vermenging met het christelijk geloof van elementen uit andere religies, die tot nog toe 'vreemd' waren aan de christelijke traditie. Het optreden van de Koreaanse theoloog Chung Hyun Kyung op de Assemblée van

de Wereldraad van Kerken in Canberra, die inhoud gaf aan de belijdenis van de Heilige Geest met behulp van de aan de sjamanistische en boeddhistische spiritualiteit ontleende 'geesten van de aarde, de lucht, het water en wat in het water is' is in dit verband wellicht programmatisch te noemen. Dit syncretisme is dan niet als ketterij te beschouwen, maar als een legitieme vertolking van christelijk geloof in een mondiale, plurale cultuur. Tussen de traditionele gevestigde religies zou zo - om weer in economisch markt-jargon te spreken - een vorm van kartel-vorming kunnen ontstaan, waarbij onderlinge afspraken worden gemaakt en fusies niet zijn uitgesloten (Berger, 1967, 159).

Er is nog een verder mate van aanpassing mogelijk. Want wil de kerk ook de gesecculariseerde mens met haar boodschap bereiken, dan zal zij ook haar religieuze concentratie op het godsgeloof moeten opgeven, en de mens als algemeen zoeker van zin en heil centraal moeten stellen (soteriocentrisme). Dan zullen ook niet-religieuze vormen van zin recht van spreken krijgen in de kerk. Elke vorm van zingeving wordt in dat geval in principe even legitiem geacht; de kerk ondergaat niet alleen het pluralisme van zingeving, maar verdedigt het.

De tegenovergestelde strategie van verzet resulteert in verschillende, uiteenlopende kerkmodellen. Het verzet tegen een plurale cultuur kan immers enerzijds fundamentalistische vormen aannemen, waarbij hetzij de kerken zich terugtrekken in hun eigen traditie en groep, hetzij offensieve pogingen ondernemen om de hegemonie van het christelijk geloof te herstellen door middel van grootscheepse evangelisatie- en missiecampagnes (integrisme). De traditionele autoriteit van de ambten en het kerkelijk leergezag blijft gelden; de boodschap blijft exclusief op Christus betrokken; de verplichte deelname aan liturgie en sacramenten maken de groepsgrenzen tussen 'binnen' en 'buiten' duidelijk. Terwijl bij een al te grote aanpassing het verlies van identiteit mogelijk is (verwarring), dreigt hier echter het gevaar van isolement en getto-vorming (verstarring): de kerk is nog slechts voor een kleine groep van betekenis.

De verzetsstrategie hoeft echter niet alleen in een vlucht naar achteren uit te monden, maar kan ook een vlucht naar voren inhouden. Er is ook een progressieve, cultuurbetrokken vorm van christelijk verzet tegen de dominante cultuur denkbaar, die protest aantekent tegen de bewustzijnsverschraling van deze (post)moderne cultuur en de blikvernauwing, die optreedt wanneer werkelijk álles aan de maatstaf van rationaliteit wordt gemeten. Wat daaraan niet beantwoordt, lijkt hoogstens nog als een private gevoelsopripping te kunnen worden beschouwd. De kerk put vanuit haar traditie echter uit een heel andere definitie van werkelijkheid. Door deze niet op te willen geven wordt zij tot een cognitieve minderheid. Zij verkondigt een concurrerend alternatief van de gesecculariseerde wereldbeschouwing, dat niet minder aanspraak maakt op algemene, publieke geldigheid en waarheid. Hoe het eigenlijk met

de wereld staat, daarop heeft de rationaliteit immers geen sluitend, laatste antwoord. Het evangelie heeft die pretentie wel. De rationele definitie van de wereld mag dan weliswaar succesvol zijn, maar zij faalt uiteindelijk toch en legt het af tegen een religieuze definitie (Hendriks, z.j.). Aan de huidige ervarings- en waarnemingsarmoede van mensen kan men immers zien waartoe de verabsolutering van rationaliteit leidt: 'ze redden zich aardig in een supermarkt, of op vakantie. Maar lijden en vreugde, eenzaamheid en verlangen, hoop en vertwijfeling worden door hun woorden niet meer overgedragen.' (Heitink, 1988, 17). Geloof zet daarmee aan tot het vormen van een tegen-cultuur, die aan de cultuur als geheel een hoopvolle horizon aanbiedt: Christus, zin van de geschiedenis. Een bepleiter van deze verzetsstrategie, Leslie Newbiggin, wenst pluraliteit dan ook geenszins als een liberale verworvenheid te omhelzen, maar als een dictatoriale maatschappijvisie aan de kaak te stellen, waarin religie tot onbeduidende privé-aangelegenheid wordt gereduceerd (Newbiggin, 1989). De kerk, aldus deze Britse theoloog en oecumenisch leider, moet zich niet in het dwangbuis van dit subjectivisme en relativisme laten dwingen. Zij moet blijven vasthouden aan de belijdenis dat Christus van beslissende betekenis is voor alle mensen, altijd en overal. De pluraliteit is weliswaar een feit; het pluralisme is echter een ideologie, die bestreden moet worden.

7. Slot

Beide strategieën, die van aanpassing en verzet, en de daarbij behorende kerkmodellen, zullen zich zelden zo als reële alternatieven presenteren. De kerkelijke werkelijkheid zal een mengvorm te zien geven. Maar schematisch in kaart gebracht, vormen ze toch de mogelijke stippellijnen waarmee het huidige kerkelijke beleid kan worden verhelderd en waarlangs het toekomstig beleid zal kunnen worden uitgezet. Hun richtingen lopen sterk uiteen. Al te veel van twee walletjes kan er dus niet worden gegeten. Er zal moeten worden gekozen. Want een duidelijke christelijke identiteit, van welke snit dan ook, is een voorwaarde voor kerkelijke vitaliteit (Hendriks, 1991).

Aangehaalde literatuur

- P.L. Berger, Het hemels baldakijn; Bijdrage tot een theoretische godsdienstsociologie, Bilthoven 1967.

- D. Bonhoeffer, Navolging, Baarn 1972.
- A. Burms/ H. De Dijn, De rationaliteit en haar grenzen; Kritiek en deconstructie, Assen/Maastricht 1990.
- Concilium; Internationaal tijdschrift voor theologie, 'De religieuze onverschilligheid' (1983 - 5), Hilversum 1983.
- G. Dekker, Godsdienst en samenleving; Inleiding tot de studie van de godsdienstsociologie, Kampen 1987.
- G. Dekker, 'Secularisatie in de westerse samenleving', in: G. Dekker/ K.U. Gäbler (red.), Secularisatie in theologisch perspectief, Kampen z.j. (1988) 31 - 48.
- J. van Heerden, Wees blij dat het leven geen zin heeft, Amsterdam 1990.
- G. Heitink, Om raad verlegen, doch niet radeloos...; Ervaringen van aporie bij de beoefening der praktische theologie, Kampen 1988.
- J. Hendriks, Een vitale en aantrekkelijke gemeente; Model en methode van gemeenteopbouw, Kampen 1991.
- J. Hendriks, 'De kerk als cognitieve minderheid', in: G. Dekker/ K.U. Gäbler (red.), Secularisatie in theologisch perspectief, Kampen z.j. (1988), 149 - 163.
- E. Hijmans / H. Hilhorst, 'Hedendaagse vormen van zingeving. De "onzichtbare" religie van de Nederlander', in: O. Schreuder/ L. van Snippenburg (red.), Religie in de Nederlandse samenleving; De vergeten factor, Baarn 1990, 137 - 164.
- O. Jager, Oude beelden spreken een nieuwe taal; Geloven na de geloofscrisis, Baarn 1990.
- H. de Jager/ A.L. Mok, Grondbeginselen der sociologie; Gezichtspunten en begrippen, Leiden/Antwerpen 1983 (8e druk).
- N. Landman, Van mat tot minaret; De institutionalisering van de islam in Nederland, Amsterdam 1992.
- F. de Lange, Individualisme; Een partijdig onderzoek naar een omstreden denkwijze, Kampen 1989.
- J.F. Lyotard, Het postmoderne weten, Kampen 1987.
- K.H. Miskotte, Als de goden zwijgen; Over de zin van het Oude Testament, Haarlem 1965.
- L. Newbiggin, The Gospel in a Pluralist Society, Grand Rapids/Geneva 1989.
- H. Procee, Over de grenzen van culturen; Voorbij universalisme en relativisme, Meppel 1991.
- J.P. van Riessen, Nihilisme op de grens van filosofie en theologie; Een onderzoek naar de reflectie op het praktisch nihilisme bij Weischedel, Tillich en Barth, Kampen 1991.
- P. Schnabel, Tussen stigma en charisma; Nieuwe religieuze bewegingen en geestelijke volksgezondheid, Deventer 1982.

- O. Schreuder, 'De religieuze traditie in de jaren tachtig', in: O. Schreuder / L. van Snippenburg (red.), Religie in de Nederlandse samenleving; De vergeten factor, Baarn 1990, 17 - 41.
- J. Slomp, 'Islam in Nederland', in: J. Waardenburg (red.), Islam; Norm, ideaal en werkelijkheid, Houten 1987 (2e druk), 395 - 419.
- P. Sloterdijk, Kritiek van de cynische rede, Amsterdam, 1984.
- C. Strijards/ O. Schreuder, 'Nieuwe Spiritualiteit', in: O. Schreuder / L. van Snippenburg (red.), Religie in de Nederlandse samenleving; De vergeten factor, Baarn 1990, 118 - 136.
- J.M. Vlijm (red.), Geloofsmanieren; Studies over pluraliteit in de kerk, Kampen 1981.
- J. M. Vlijm, Samen erfgenamen - kiezen én delen; Een plurale gemeente?, Kampen 1981.
- H.M. Vroom, Religies en de waarheid, Kampen 1988.
- A.C. Zijderveld, De abstracte samenleving; Een cultuurkritische analyse van onze tijd, Meppel 1971.