

Drie verschillende thema's in dit nummer: Vrije Universiteit, de kerk, en de paarse politiek. En maar liefst vijf verschillende auteurs over deze thema's, met vijf vaak zeer verschillende visies. Maar toen we alle teksten achter elkaar legde, zagen we toch één grote overeenkomst: alle auteurs vragen zich feitelijk af hoe het gesteld is met achtereenvolgens een universiteit, met kerkelijke organisaties en met de politiek. Allen proberen tot een diagnose te komen van 'de toestand'.

Dr. *A.Th. van Deursen*, emeritus hoogleraar nieuwe geschiedenis aan de VU doet dat door de leus onder de loep te nemen die de VU hechtte aan het lustrum dat ze in 2000 vierde. Dat gebeurt kritisch, maar ook ter verstrooiing en ter lering. De tekst is een bewerking van een voordracht die hij voor een alumnidag van de Faculteit der Letteren van de VU hield.

Drie auteurs buigen zich vervolgens over een vraag die tien jaar geleden nog niet zo openlijk en indringend gesteld werd: 'Overleeft de kerk'? Het betreft godsdienstsocioloog *Gerard Dekker*, emeritus hoogleraar aan de VU, godsdienstfilosoof *Anton van Harskamp* en cultureel-antropoloog *Hans Tennekes*, hoogleraar aan de VU. Bedoeld worden uiteraard de zogeheten grote kerken in Nederland. De redactie nam het voorbeeld van een ander tijdschrift over en introduceert de teksten als een dossier. De inleidende toelichting is van de hand van filosoof *Bart Voorsluis*.

Wat is de kwaliteit van de paarse politiek? Dat is de vraag die VU-politicoloog dr. *Jan Verhoogt* oppakt en kritisch beantwoordt. Zijn artikel laat zien hoe een wetenschappelijke én een sterk betrokken visie samengaan. En uiteraard zullen niet alle mensen die visie delen, ook niet alle leden van de redactie. Maar dat is, net zoals de andere essays in dit nummer, kenmerkend voor de essays die dit blad graag publiceert.

En tot slot vindt u in dit nummer aankondigingen van achtereenvolgens twee nieuwe boeken, van een speciale cursus die het Bezinningscentrum in het kader van het Studium Generale in mei van dit jaar organiseert, alsmede van de bijzondere nieuwe website waarmee het Bezinningscentrum zich met gepaste trots op 'het web' presenteert.

A.Th. van Deursen

Johan Tersteeg vertelt in zijn kleine boekje *Mensen en Manuscripten* hoe hij eens in de jaren dertig, toen er nog een station was in het Friese Scharnegoutum, in dat dorp anderhalf uur op een aansluiting had moeten wachten. Hij vroeg de chef of die voor hem iets te lezen had. Er bleek één boek beschikbaar te zijn: de 'Naamlijst voor den Interlocalen Telefoondienst'. Gretig of niet zette hij zich aan de lectuur, en eer hij er erg in had kwam de trein al. De tijd was omgevlogen. Dat zal je niet lukken als je zo'n telefoongids alleen maar gaat lezen, letterlijk van A tot Z. Tersteeg deed het anders. Hij heeft die gids beschouwd als een verzameling van namen en getallen, die hij moest confronteren met eigen vernuft en verbeeldingskracht. Dat bleek ruim voldoende om hem anderhalf uur bezig te houden.

Die herinnering kwam al spoedig bij mij boven, toen ik kennis kreeg van het thema voor het lustrumjaar 2000. De eerste aankondiging die ik van deze bijeenkomst ontving spreekt van bitter en zoet, maar zo is het helemaal niet. De spreuk die het College van Bestuur heeft uitgekozen luidt anders, namelijk: het leven is bitter, het leven is best. Dat is tamelijk raadselachtig, vandaar misschien dat de aankondigers van deze dag de moed al hadden opgegeven, en er bitter en zoet van maakten. Dat vind ik begrijpelijk, want toen ik die lustrumspreuk moest overdenken, kwam het mij voor dat het College van Bestuur toch ook maar beter net als Tersteeg had kunnen kie-

zen voor een telefoongids. Dan zou de bedoeling even ondoorzichtig geweest zijn, maar was ons allen iets meer ruimte gelaten om, zoals Tersteeg in Scharnegoutum, zelf een eigen oplossing te zoeken. Velen zullen met die lustrumleus ook wel net zo zijn omgegaan als met een telefoonboek. Dat kijken we in als we hopen er iets in te vinden, en anders blijft het ongebruikt op de plank staan. Zo kun je ook geloven dat je die bitter-best combinatie aan zichzelf mag overlaten, zolang je geen vraag hebt gevonden waarop dit motto een antwoord geeft.

Daar dienen we dan naar te zoeken, als we de formule een serieuze kans willen geven. We moeten aannemen dat het College over deze spreuk heeft nagedacht. Ik heb geen tekst onder ogen gehad die van dat denken getuigenis aflegt of van de woorden een gezaghebbende verklaring aanbiedt. Maar als ze waarheid bevatten moeten ze wortelen in de menselijke ervaring. Met behulp van het instrumentarium van de geestwetenschappen moeten wij dan in staat zijn meer licht te werpen op de lustrumslagzin, zelfs als het ons niet zou lukken die op te helderen. Een goed voorbeeld hebben we zo even al gehad, met de eerste de beste literaire tekst die ik introduceerde. De belevenissen van Johan Tersteeg schijnen een haast volmaakte illustratie op te leveren van ons thema. Je vraagt een boek, en krijgt een telefoongids. Het leven is bitter. Maar je weet zoveel uit die gids te halen, dat je haast met spijt de

wachtkamer verlaat. Bitter is best geworden.

Misschien hebben we daarmee zelfs de verklaring gevonden. Dan zou het de bedoeling zijn ons te leren, of beter gezegd ons eraan te herinneren, dat je aan elke tekst plezier kunt beleven als je de kunst verstaat ermee om te gaan. De bitter-best formule zou zo een bedekte sympathiebetuiging aan de alfa-wetenschappen zijn, in het bijzonder aan de Faculteit der Letteren. Nu wil ik best aannemen dat het College van Bestuur een gunstige mening heeft over de letterenfaculteit, en als we tenslotte niets beters vinden, kunnen we altijd nog voor deze verklaring kiezen. Maar we dienen er toch van uit te gaan dat een motto voor een universitaire lustrumviering een bredere betekenis moet hebben. Het moet een boodschap doorgeven aan de hele gemeenschap van studenten en personeel, en zeker ook of misschien zelfs vooral, aan de afgestudeerden die in zo'n spreuk de kern terugvinden van wat ze hier hebben ontvangen. We moeten ons met Tersteeg dus niet zo gauw tevreden laten stellen. We verlaten daarom de wachtkamer van Scharnegoutum en gaan een bibliotheek binnen, op zoek naar bitter en best.

DE FORMULE LITERAIR BESCHOUWD

Nu is de wereldliteratuur zo rijk, dat we bij zo'n rondgang langs de planken slechts een paar exemplarische grepen uit de kast kunnen doen. Dan weet ik niet of het u gaat als mij: maar als ik naga wat in mijn privé herinnering ligt opgeslagen aan leeservaring, dan is de rubriek 'bitter' aanzienlijk beter gevuld dan de rubriek 'best'. Verassend is dat natuurlijk niet. Wie achter zijn levenslot het woordje 'best' kan invullen heeft weinig behoefte naar de pen te grijpen. Bitter is gewoonlijk veel spraakza-

mer dan best. En slechts zelden zullen ze elkaar bereiken. De afstand tussen best en bitter is nagenoeg onoverbrugbaar, en komt er een ontmoeting tot stand, dan is het altijd bitter dat overheerst. 'Wel was ik niet onkundig van de bloemen en de wijnstok', schrijft Edgar Allan Poe in zijn *Morella*, 'maar scheerling en cypres overschaduwden mij nacht en dag'. Nu is het waar dat de ik-figuur in dit verhaal leeft onder de vloek die zijn echtgenote op haar sterfbed over hem heeft uitgesproken. Maar ze had zich waarschijnlijk die moeite kunnen uitsparen. Waar bitter eenmaal wortel heeft geschoten, heeft best geen kans meer.

Het is trouwens de vraag of bitter ook werkelijk uit is op vereniging met best. In de literatuur van alle tijden zal nauwelijks een geestdriftiger lofredenaar van het 'best' te vinden zijn dan de filosoof Pangloss in Voltaires *Candide*. Wat er ook gebeurt, en wat hem ook overkomt, voor Pangloss is het altijd een nieuwe bevestiging van zijn grondbeginsel: 'tout est au mieux dans le meilleur des mondes', en in die beste van alle werelden leven wijzelf. Maar deze Pangloss is de komische figuur van het verhaal, een man die zelfs na de grote aardbeving van Lissabon nog volhoudt dat de mens leeft in de beste van alle denkbare werelden. Kortom, best is belachelijk. Zo is het bij Voltaire, en eigenlijk bij niemand heeft best een positieve klank.

Voor één lustrumactiviteit is de formule veranderd, in 'life is sweet, life is bitter'.

Dat is gedaan voor het internationale poëzieproject, en dat kan onmogelijk een toeval zijn. Dichters konden blijkbaar niet werken met het schema bitter-best. Het zijn woorden uit twee totaal verschillende levenssferen. Het is onaangenaam uit te glijden in een modderplas, maar niet bitter. Bitter onderstelt behoud van waardigheid. Best daarentegen zal zelden onze eerste

keus zijn, als we een adjectief zoeken voor alles wat waar of schoon is. Het nobele en verhevene kan bitter zijn, maar niet best, tenzij in comparatieve zin. Je kunt beweren dat de Nachtwacht Rembrandts beste werk is, maar je zult het niet een best schilderij noemen, net zo min als je de Mattheüs Passion zult prijzen als een best muziekstuk.

Dat woord is daarentegen uitstekend op zijn plaats in de wereld van consumptie en amusement. In de jaren '40-'45 ging door gebrek aan goede grondstoffen de kwaliteit van het bier sterk achteruit. Toen de brouwers na 1945 het vertrouwen in de kwaliteit van hun product wilden herstellen, probeerden ze het met de slagzin: het bier is weer best. Dat heeft het uitstekend gedaan, en zo kan ook het Nederlandse elftal best zijn, als het er tenminste in slaagt wedstrijden te winnen. En in deze context past het woord bitter juist weer niet. Verlies tegen Cyprus of Andorra is niet bitter. Daar ligt geen nobele tragiek in, het is enkel knullige incompetentie. En als het bier bitter smaakt kan dat misschien tot een gedicht inspireren, maar als het echt bitter is, bel je de Keuringsdienst van Waren. Best en bitter horen niet bij elkaar.

DE FORMULE HISTORISCH BESCHOUWD

Had ik dus zelf de lustrumleus verzonnen, dan zou ik nu zeggen dat ik mij vergist had, of wellicht zelfs: het is niet best. Bitter zou ik zo'n misgreep niet durven noemen. Maar het gaat hier om een weloverwogen keuze van het College van Bestuur. Als het ons niet lukt een zinvolle betekenis in deze formule te ontdekken, mogen we niet dadelijk concluderen dat de bitter-best combinatie een ongelukkige vondst is geweest. Er staat nu de literaire weg is dood-

gelopen, nog een andere voor ons open, die van de geschiedenis. Laten we daarom thans dat tweede spoor vervolgen. Wel beschouwd is dat ook de beste kans. Als we nu, in het jaar 2000, de Vrije Universiteit werkelijk kunnen plaatsen onder het teken van bitter en best, dan mag dat niet uit de lucht komen vallen. Het verleden moet die associatie oproepen, is het niet overtuigend en onweerstaanbaar, dan toch tenminste suggestief en verleidelijk. We zullen het antwoord dus zoeken in de geschiedenis van deze instelling. Is zij bitter, is zij best?

We gaan terug naar het jaar 1880. We willen dat eerlijk doen, door voor een kort ogenblik alle kennis van de latere ontwikkeling af te leggen, en ons dus te maken tot tijdgenoot. Dan denk ik niet dat iemand de pas opgerichte Vrije Universiteit in verband gebracht zou hebben met het jaar 2000. Negentiende-eeuwse universiteiten waren veel kleiner dan de tegenwoordige, maar met vijf hoogleraren en evenveel studenten nam de nieuwe instelling toch een heel bescheiden plaats in. En niet alleen in grootte onderscheidde zij zich zeer ongunstig van al haar oudere zusters. Ze schoot ook flink tekort in de breedte. Van die vijf hoogleraren waren er drie verbonden aan de theologische faculteit. Een vierde hoogleraar doceerde oude oosterse talen, en daarom heette het dat er een faculteit der letteren bestond. Maar deze jonge, negenentwintigjarige docent was tot zijn benoeming dominee geweest, en stond met één been tussen de theologen. Behalve die talen moest hij namelijk ook nog de exegetische van het oude testament voor zijn rekening nemen. Wel beschouwd bestond er dus naast de theologische nog slechts één andere faculteit, die van de rechtswetenschappen. En dat was net als die pseudo-faculteit van de letteren een eenmansbedrijf, uitgeoefend door één buitengewone

hoogleraar, die net als zijn collega litterator negenentwintig jaar oud was. Gemeten aan de staf kon de nieuwe universiteit dus wel een veredeld seminarie genoemd worden. En bij de studenten ontbrak zelfs dat veredelende element, want ze studeerden alle vijf hetzelfde, theologie.

Maar een seminarie leidt geestelijken op die voorbestemd zijn dienst te doen in een bepaald kerkgenootschap. Wie daar de examens met succes heeft afgelegd is in beginsel verzekerd van een maatschappelijke positie die althans betekenis heeft voor de kerk waaraan hij zich verbindt. Die vaste garantie kon de Vrije Universiteit aan haar afgestudeerden nu juist niet geven. In 1880 was geen enkele kerk in Nederland bereid een theoloog te beroepen die een opleiding had gevolgd aan de nieuwe universiteit. Wie echter besloot terwille van zijn toekomst dan maar liever voor een andere faculteit te kiezen zou er nog slechter aan toe zijn. De Vrije Universiteit werd door de overheid niet erkend, en bij gevolg was zij niet bevoegd graden te verlenen. De normale loopbaan van de afgestudeerde academicus stond dus voor de VU-abituriënt niet open, tenzij hij zich de moeite gaf gelijktijdig of achteraf ook nog examens af te leggen aan een openbare universiteit.

De Vrije Universiteit in 1880 was dus dwergachtig klein, uiterst beperkt in haar onderwijsaanbod, niet in staat haar studenten een goede toekomst te beloven. Wie daarom in dat jaar een voorspelling had moeten wagen bleef aan de veilige kant, als hij de verwachting uitsprak dat die nieuwe instelling van hoger onderwijs niet eens de twintigste, laat staan de eenentwintigste eeuw zou halen. Het scheen een overmoedig experiment, bij voorbaat tot mislukking gedoemd. Vergeefse moeite, bekostigd uit verspild kapi-

taal, gebaseerd op irreële plannen, die ontworpen waren door eigenzinnige en ondeskundige buitenstaanders. Wij weten intussen dat de geschiedenis dit oordeel niet zou bevestigen. Maar honderdtwintig jaar geleden leek het op solide basis te rusten.

En wat betekent dat nu voor bitter en best? Eén van die twee kunnen we in dit geval dadelijk schrappen. Het woordje 'best' kon op deze hele onderneming onmogelijk van toepassing zijn. Met 'bitter' zullen we even een aarzeling voelen. Veel mensen hebben zich offers getroost om de Vrije Universiteit mogelijk te maken. De oprichter Abraham Kuyper herinnerde gaarne aan de weduwe die, naar de evangeliën ons verhalen, twee penningen in de offerkist wierp en daarmee alle anderen in vrijgevigheid overtrof, want het was haar ganse levensonderhoud. Die achterban van de Vrije Universiteit werd in haar vertrouwen op de proef gesteld. Kwam zij beschaamd uit, dan mogen we dat bitter noemen, zonder een zweem van best. Hadden de oprichters gefaald, dan zou ik echter voor hen een ander woord kiezen dan bitter. Was de stichting van de nieuwe universiteit mislukt, dan zou de geschiedenis hun actie als onverantwoordelijke lichtzinnigheid gebrandmerkt hebben.

HET ZELFBEELD

Maar zo is het niet gelopen, en de lustrumkalender van de Vrije Universiteit vertelt het verhaal dan ook anders. Het College van Bestuur geeft in zijn introductie op die kalender het volgende beeld. 'De VU is opgericht als een bijzondere instelling, een volwaardige universiteit, die vrij zou zijn van staatsvoogdij en kerkelijke curatele. Een universiteit die, zowel in wetenschappelijke vrijheid als in gebondenheid aan de bijbel als het Woord

van God, dienstbaar zou zijn aan de samenleving waaruit zij voortkwam. Nu, 120 jaar later, is de VU geworden tot een brede, klassieke universiteit, die veel aandacht besteedt aan de kwaliteit van onderwijs en onderzoek. Nog steeds een universiteit, die wordt gevoed door oecumenisch-christelijke inspiratie. Dat blijkt uit de vele initiatieven en activiteiten op het terrein van onderwijs, onderzoek en maatschappelijke dienstverlening. Het betekent ook en vooral, dat de VU in onderwijs, onderzoek en dienstverlening de mens in het middelpunt plaatst’.

Met deze vele woorden zullen we moeten woekeren. Ze leggen weliswaar niet uit, hoe we van hier bij de conclusie bitter en best uitkomen. Maar ze laten die mededeling wel onmiddellijk aansluitend volgen. ‘Het thema van het lustrumjaar is het leven is bitter, het leven is best’. Hoe we die drie met elkaar moeten verbinden blijft onze opgave: het historische beeld, het huidige zelfbeeld, en het tertium dat uit deze premissen klaarblijkelijk volgt: het leven is bitter, het leven is best.

We beginnen met het historische beeld. Een volwaardige universiteit, ontworsteld aan staatsvoogdij en kerkelijke curatele, werkende in wetenschappelijke vrijheid, gebonden aan de bijbel, dienstbaar aan de samenleving. Laten we proberen enkele van deze kenmerken meer in détail te beschouwen. Ik heb al duidelijk gemaakt, dat ik die volwaardige universiteit in 1880 niet kan zien. Misschien is bedoeld dat onderwijs en onderzoek een goed niveau bereiken voor de weinige vakken die gedoceerd werden. Dat wil ik niet betwisten, al blijft het de vraag hoe goed een juridische faculteit kan zijn met één hoogleraar die genoodzaakt is alle onderdelen van de rechtswetenschappen voor zijn rekening te nemen. Als deze universiteit al volwaardig

mocht heten, dan was ze toch ver van volledig, en volwaardigheid zonder volledigheid blijft een wat curieus begrip. Tot 1930 was de VU een pure alpha-universiteit, en een medische opleiding, aan alle rijksuniversiteiten de grote trekpleister voor studenten, zou pas in de jaren vijftig van start gaan. Volwaardigheid heeft de Vrije Universiteit dan ook naar het mij voorkomt pas na ruim driekwart eeuw bereikt.

De meeste andere trekken van het historische portret zoals het College ons dat schetst hebben veel met elkaar te maken. Van de negentiende-eeuwse universiteiten kunnen we gerust zeggen dat ze aan staatsvoogdij onderworpen waren. Elke leerstoel was een post op de nationale begroting. Daarom kon de Tweede Kamer in 1880 discussiëren over de vraag, of in Utrecht wel of niet een lector voor het Sanskriet zou worden aangesteld. De afgevaardigde Schaepman was tegen. Sanskriet kon je best zelf leren zonder hulp van een docent, goede boeken waren er genoeg. Wie er meer van wilde weten moest maar naar Leiden gaan. Hij diende dus een amendement in om het bewuste lectoraat van de begroting te schrappen. Met slechts een kleine meerderheid werd zijn voorstel verworpen. Diverse malen ook is in de Tweede Kamer commentaar geleverd op recente hoogleraarsbenoemingen, zoals dat nu kan gaan met burgemeesters of commissarissen van de koningin. De invloed van de minister op het benoemingsbeleid was dan ook onevenredig groot.

HOOGGESTEMDE IDEALEN

Naar het hoger onderwijs toe werd dat niet zozeer vertaald in politiek gekleurde benoemingen als wel in adhesie aan de heersende cultuur. Wat ik daarmee bedoel kan ik het beste laten zeggen door één van de

eigen vertegenwoordigers van die cultuur, zodat we aan haar bedoelingen des te beter recht kunnen doen. We zullen daarom een ogenblik luisteren naar de Utrechtse hoogleraar in de filosofie, jhr. B.C.H.K. van der Wijck. Aan het einde van de negentiende eeuw schetste hij zijn ideaal van wat hoger onderwijs behoort te zijn in de volgende bewoordingen:

‘Er zij over het geheele land verspreid eene geestelijke keurbende, wier leden de vruchten plukken van breed aangelegde wetenschappelijke studie: hoogheid van zin en warme liefde tot waarheid. Hun brein worde reeds in de jongelingsjaren met stevige spijs gevoed, opdat zij later een afkeer mogen hebben van hol woordgerinkel en zinledig marktgeschreeuw. Zij moeten de meest verschillende vermogens, die van waarneming, classificatie, redeneering in zich ontwikkeld, door het beoefenen der fraaie letteren, smaak en verbeelding gevormd hebben, door wijsgeerig onderzoek tot een diep besef van het mysterieuse van wereld en leven zijn opgeklommen om in den edelsten zin des woords mensch te zijn en op de omgeving een verheffende invloed te oefenen’.

Dat is heel iets anders dan alleen maar les geven in je eigen vak. Ga met dit hooggestemde ideaal maar eens voor de collegezaal staan, en probeer dan jezelf te verbergen. Het zal je niet lukken. Wil je uit mensen het beste halen wat erin zit, dan moet je zelf ook het beste geven wat je hebt. Je zult moeten vertellen welke fundamentele keuzen je hebt gemaakt, en als je dat zou nalaten, dan blijken ze onwillekeurig in de manier waarop je praat, en het doel van je onderwijs omschrijft. Luister maar naar Van der Wijck. We moeten opklimmen tot een diep besef van het mysterieuze van wereld en leven, zo zegt hij ons. Maar wat voor het verstand een mysterie blijft, kan ons enkel duidelijk worden als er een andere lichtbron bestaat, die onafhankelijk is van het denkende verstand. Voor de christen is er zo’n lichtbron, de openbaring Gods. Die leert hem ook beter dan zijn ver-

stand, hoe hij mens moet zijn in de ware zin des woords. Dat bedoelden de oprichters van de Vrije Universiteit, toen ze verklaarden te kiezen voor wetenschapsbeoefening in gebondenheid aan de bijbel als het onfeilbare woord van God.

Dat was in hun ogen de enige, en daarom dus ook de beste keuze. Dat woord best gebruik ik natuurlijk met opzet, om eens te proberen of het hier past. Het zou prettig zijn als we meteen het anker in 1880 konden laten vallen. Uit het woord best kan een zekere mate van zelfvoldaanheid spreken, en die was de stichter van de Vrije Universiteit inderdaad niet vreemd. Wie naast vier volledig toegeruste universiteiten een nieuw mini-bedrijfje neerzet en dat aanprijst als het enige juiste alternatief, moet volkomen zeker zijn van zijn zaak. Best in de comparatieve zin was dat kleine schooltje met zijn vijf professoren volgens Kuypers dus in elk geval. Maar de lustrumslagzin is niet comparatief bedoeld, en als we blijven volhouden dat best geen passende kwalificatie is voor het ware en schone, dan zouden de oprichters die term voor hun instelling hebben afgewezen.

HET NETELIGE DILEMMA VAN DE TOETSING

Kunnen we dan misschien terecht met bitter? De mannen die samen dit avontuur begonnen hadden de moed dwars tegen de dominante cultuur in te gaan. Ze gebruikten een groot woord als universiteit, en bedoelden een kamer in een Amsterdams grachtenhuis. Ze riepen zichzelf tot professoren uit, zonder aan één enkele externe toetsing onderworpen te zijn geweest. Ze namen examens af en verleenden graden, die alleen in hun eigen circuit erkenning vonden.

Ze waren dus niet bang om zichzelf belachelijk te maken. Wie dat doet terwille van een zaak waar hij zelf vast in gelooft, mag aanspraak maken op respect. Hij wordt bespot, maar behoudt zijn waardigheid. Zijn lot mag men dus bitter noemen.

Dan hebben we het over de reactie van de buitenstaanders. Maar ook op de interne geschiedenis van de Vrije Universiteit kan het woord bitter van toepassing zijn. De vijf hoogleraren die in 1880 benoemd werden, waren Kuyper, Rutgers, Hoedemaker, Fabius en Dilloo. Van die vijf hebben Rutgers en Kuyper zich altijd geheel met de Vrije Universiteit kunnen identificeren. Op zijn manier deed Fabius dat ook. Hij was in 1880 voor het leven benoemd, en wilde dat ook waar maken. Curatoren verleenden hem echter bij het bereiken van de zeventigjarige leeftijd ongevraagd eervol ontslag. Bij Fabius wekte dat wrevel, bij de curatoren een zekere opluchting. Al was de VU sinds 1880 gegroeid, het aantal professoren was nog wel zo klein dat elk van hen in den lande als een representant van de instelling beschouwd werd. En dan vonden curatoren deze man toch eigenlijk te conservatief om hem het behoud van hun goede naam toe te vertrouwen.

Twee van de vijf, Dilloo en Hoedemaker, hebben afscheid genomen, toen hun bleek dat hun wijze van denken niet harmonieerde met de idealen van de Vrije Universiteit. Zij namen zelf die beslissing. Twee andere, iets later benoemde collega's zijn ertoe gedwongen. Het onderwijs van vader en zoon De Savornin Lohman werd niet in overeenstemming geacht met de beginselen van de Vrije Universiteit. In diezelfde jaren trok een curator zich terug, alsook een directeur, de bierbrouwer Hovy, die we als één van de sponsors van de Vrije Universiteit kunnen bestempelen. Dat is nu alles gevelg van die ene fundamentele

beslissing: een christelijke universiteit in het leven te roepen. De oprichters wilden dat woord christelijk begrepen hebben in objectieve, en niet in subjectieve zin. De maatstaf lag dus niet in het persoonlijke geweten, zodat ieder voor zichzelf had kunnen beslissen hoe hij als docent aan een christelijke instelling zou handelen en spreken. De maatstaf lag buiten de mensen zelf, en moest een objectieve toetsing mogelijk maken. En als je dan niet wilt dat objectief toch stilletjes verandert in subjectief, zul je die toetsing ook regelmatig moeten uitvoeren.

Dat is het netelige dilemma van een bijzondere universiteit. Wil ze haar karakter handhaven, dan moet ze niet alleen grenzen trekken. Ze moet die grenzen ook bewaken. Maar dan zal ze delen in het lot van alle grensbewakers. Noem ze maar op: de inquisitie, het Comité du Salut Public, Joe MacCarthy, Andrej Vysjinskij - allen hebben ze een onherstelbaar slechte reputatie opgebouwd. Men kan zeggen dat deze vergelijkingen nogal overtrokken zijn. Even goed worden ze in zulke gevallen altijd gemaakt, en dat is de prijs die je moet betalen. Een hoge prijs, want het is volstrekt honorabel, een christelijke universiteit in het leven te roepen. Het is niet minder honorabel er vervolgens zorg voor te dragen dat ze ook christelijk blijft. En toch gaat dat onherroepelijk ten koste van je goede naam. Het is de volmaakte tragedie: door zuiver te handelen breng je schade toe aan jezelf. Kortom, het leven is bitter. Een treffender toepassing hebben we nog niet gevonden. Dat is bemoedigend. Zullen we nu ook nog een opening vinden naar best?

RECLAMETAAL

Laten we daartoe dan de andere zijde van het dilemma verkennen. De bijzondere uni-

versiteit kan ook kiezen voor de tegengestelde weg. Dan geeft ze wel de grenzen aan, maar de bescherming laat zij over aan de mensen die werken in haar dienst. Zij schenkt vertrouwen aan iedereen die ze in haar midden heeft opgenomen. Dat heeft grote voordelen, zoals velen van ons uit eigen ervaring weten. Het schept een goede werksfeer, en wie dat op prijs stelt kan zich dan nog extra gestimuleerd voelen door de gedachte dat de universiteit dagelijks gevoed wordt door een oecumenisch-christelijke inspiratie. Dat zijn immers de eigen woorden van het College van Bestuur op de eerste pagina van de lustrumkalender. Daar zijn we bij het hedendaagse zelfbeeld. Wie deze kalender boven zijn bureau had hangen, zal net als ik bijzonder getroffen zijn geweest door de tekst bij de maand september: 'modern, maar geworteld in de christelijke traditie. Gedegen, maar vernieuwend. Bewogen en nuchter. Wetenschap bedrijven zonder de samenleving uit het oog te verliezen. Degelijk en betrouwbaar en juist daardoor soepel en efficiënt'. Daarmee lijkt mij dan het pleit wel beslecht. Een universiteit die zichzelf zo kan beschrijven mag toch niet anders genoemd worden dan best. Tout est au mieux dans le meilleur des mondes.

Hopelijk heeft iedereen zich in dat zelfbeeld herkend. Dan mag hij zich nu nuchter en toch bewogen verheugen in zijn degelijkheid en betrouwbaarheid, zijn efficiency en souplesse. Ook hij is best. Maar datzelfde woord heb ik een half uur geleden geplaatst in de consumptieve sfeer. Daar hoort het ook ditmaal in thuis, want die septemberspreuk is uitdrukkelijk bedoeld als een reclametekst. Daar zijn we heel goed in, lezen we op datzelfde septemberblad, want 'de VU is er de afgelopen zeven jaar in geslaagd haar positie aanzienlijk te verbeteren in een onder druk

staande markt'. We zijn dus met veel meer dan vroeger, en dat is altijd best.

Zou het bitter dan zelfs helemaal verdwenen zijn? Het is geen woord, dat in reclameteksten met grote letters geschreven wordt. We mogen het daarom in die kalenderadvertentie niet verwachten. Maar we kunnen er misschien toch aansluiting bij vinden. Onlangs verscheen een boek dat de titel draagt: 'De verzuiling voorbij'. Het is de afsluiting van een historisch onderzoeksprogramma, dat twintig jaar dienst heeft gedaan aan de Universiteit van Amsterdam. Bij de presentatie van dat boek heb ik gelegenheid ontvangen achter deze titel een vraagteken te plaatsen, want er zijn nog wel kleine zuiltjes overeind gebleven. Maar zonder tegenspraak is verzuiling niet meer het kader waarbinnen macht en invloed in Nederland verdeeld worden. De grote instellingen en organisaties die uit de verzuiling voortkwamen hebben hun beste tijd gehad. Verzuiling bestond bij de gratie van kerkelijke gebondenheid, en de statistieken leren ons dat de grote kerken van dag tot dag meer ineenschrompelen.

Dan wekt het bevreemding, in een reclametekst te lezen dat de Vrije Universiteit enerzijds wortelt in de christelijke traditie, en er anderzijds in slaagt haar positie aanzienlijk te verbeteren in een onder druk staande markt. Wie in het jaar 2000 geworteld is in de christelijke traditie kan wel een stevige, maar geen brede basis hebben. Breed kan de Vrije Universiteit enkel zijn als die wortel is losgeraakt. Maar dan heeft best ook niet het rijk alleen, en moet het zijn plaats delen met bitter. Als we daarom nog eenmaal mogen terugkeren naar de schone letteren, zou ik willen besluiten met deze woorden uit Shakespeares *King Lear*, die volgens mij de oorsprong van onze spreuk moeten zijn: 'it makes the world bitter to the best of our times'.

Bart Voorsluis

Vorig jaar verschenen drie boeken die alle handelen over de toekomst van de christelijke godsdienst in Nederland. Ze zijn geschreven vanuit het perspectief van de sociale wetenschappen en vrucht van een studiegroep van het Bezinningscentrum die zich over deze kwestie heeft heeft gebogen. De gemeenschappelijke problematiek van deze boeken was aanleiding om de drie schrijvers bijeen te brengen, met de bedoeling van een openbare gedachtenwisseling. Dit dossier bevat de teksten van een in het najaar van 2000 gehouden symposium, dat werd georganiseerd door VU-podium in samenwerking met het Bezinningscentrum onder de titel 'Overleeft de kerk?'

Het dossier heeft de structuur van een gesprek. Elke auteur presenteert een tekst, waarin hij eerst beknopt zijn eigen boek weergeeft om vervolgens een onderwerp uit de boeken van de twee anderen te commentariëren dat hem het meest na ligt. Elk van de drie teksten wordt besloten met het formuleren van één of meer stellingen met toelichting. Deze opzet veronderstelt aanvankelijk enige kennis vooraf van de boeken die worden commentarieerd. Om dit bezwaar te ondervangen dient de lezer het dossier als een geheel op te vatten.

De vraag 'Overleeft de kerk?' drukt bezorgdheid uit over de toekomst. Daar is ook reden toe. Ze wordt gesteld tegen de achtergrond van een ingrijpend en omvattend proces van secularisatie. De laatste

decennia zijn voor de kerken getekend door een almaar toenemende kerkverlating.

Daarnaast neemt de relevantie van kerk en geloof in de samenleving duidelijk af. En tenslotte zien christenen zelf de reikwijdte van het geloof steeds meer tot hun privéleven beperkt. Maar vreemd genoeg betekent de toenemende secularisatie niet dat de belangstelling voor religie afneemt. Het tegendeel lijkt eerder het geval. De auteurs zijn het erover eens dat het secularisatieproces serieus genomen moet worden en beschouwen de huidige interesse in religie niet als een nieuwe kans voor de kerken, zoals sommige theologen geneigd zijn te doen. Eerder is een nieuw type religie aan het ontstaan, waarin de zoektocht naar eigen identiteit via iets wat het menselijke overstijgt, gestalte krijgt, met als criterium persoonlijke keuze en beleving. Ze is sterk geïndividualiseerd, wars van dogma's en veelal optimistisch van aard, maar vindt haar grond wel in een besef van menselijk falen. Tegen deze achtergrond wordt de vraag of de kerk zal overleven gesteld. Ze is temeer relevant omdat de nieuwe religie ook in de kerken aan betekenis wint.

Moeten kerken inspelen op deze behoefte aan individualisering van het geloof, door de structuur van de kerk te wijzigen? Op deze wijze zou het kerkelijk leven gereactiveerd kunnen worden. Is elke vorm van religie binnen de kerk toelaatbaar of bestaat er een criterium om uit te maken wat 'relevant' of 'echt' geloof is? Langs die weg zou het eigene van de christelijke tra-

ditie bewaard kunnen blijven. Hebben we in individualisering en secularisatie te maken met processen die zich onafwendbaar in onze cultuur voltrekken en waaraan niemand zich kan onttrekken? Dan wordt het tijd om dat 'nieuw-religieus verlangen' serieus te nemen, in zijn diepte te peilen en volgens zijn eigen criteria te toetsen. De drie auteurs beoordelen deze ontwikkelingen op verschillende wijze en de antwoorden op de vragen variëren. Dat de kerk zal overleven is sociologisch gezien geen vanzelfsprekendheid. Toch bestaat daarover weinig twijfel. De vraag is veel-
eer in welke gestalte. Is de kerk in eerste instantie een instelling door mensen gesticht en voor mensen, bedoeld om het christelijk geloof gestalte te geven? Of is ze eerder 'de gemeenschap der heili-

gen'? Of is ze, weer anders, een los verband dat stoelt op de vrije keuze en beleving van degenen die ertoe willen behoren? En achter de vraag naar de toekomst van de kerk ligt de kwestie wat 'religie' en 'geloof' eigenlijk zijn. De redactie hoopt dat deze teksten bijdragen aan een verdieping van de vragen en antwoorden rond de toekomst van kerk en geloof.

Gerard Dekker, *Zodat de wereld verandert: Over de toekomst van de kerk*, Amsterdam: Ten Have, 2000.

Anton van Harskamp, *Het nieuw-religieuze verlangen*, Kampen: Kok, 2000.

Hans Tennekes, *De bierkaai en de bron: Antropologische kanttekeningen bij hedendaags christendom*, Kampen: Kok, 2000.

DE BIJDRAGE VAN DE KERK AAN HET (SAMEN)LEVEN

Gerard Dekker

Waar ging het mij om bij het schrijven van *Zodat de wereld verandert?* Wat is - om het met een groot woord te zeggen - mijn grote zorg en wat zou ik dus graag veranderd willen zien?

Degenen die het boek gelezen hebben, hebben kunnen constateren dat ik mij sterk door Bonhoeffer heb laten inspireren. Ik begin daarom met het aanhalen van twee (ook in het boek geciteerde) uitspraken van hem: 'Ons christen-zijn zal in deze tijd bestaan uit slechts twee elementen: bidden en onder de mensen het goede doen. Elk denken en praten en organiseren van christenen moet herboren worden uit dat bidden en dat doen.' (90) En: 'De kerk moet meewerken aan de wereldlijke taken van het gemeenschapsleven, niet heersend maar helpend en dienend. Zij moet de mensen van alle beroepen voorhouden wat een leven met Christus is, wat het inhoudt "te zijn voor de anderen".' (144)

VORMGEVING KERKELIJK LEVEN

Het gaat in mijn boek over het kerkelijk leven en dan met name over de vormgeving daarvan. Die vormgeving is onvoldoende afgestemd op de huidige samenleving en op de huidige belevingswereld van de mensen. Met als gevolg dat de kerken niet functioneren zoals zij zouden moeten functioneren en dat zij van steeds minder betekenis worden voor mens en samenleving. Want dát de kerken in Nederland in vooral de laatste decennia van de vorige eeuw van

minder betekenis zijn geworden voor het leven en samenleven van de mensen is onmiskenbaar. Van geringer betekenis zowel voor het publieke leven als voor het individuele leven.

Maar het gaat om meer dan om een gebrekkige vormgeving van het kerkelijk leven. De kerk is namelijk geen doel in zichzelf. De kerk is in mijn opvatting een middel om de christelijke godsdienst gestalte te geven. Het gaat mij ten diepste dus om de betekenis van de christelijke godsdienst voor het leven en samenleven van de mensen.

Daarbij ga ik ervan uit - zo u wil: is het voor mij een fundamenteel geloof - dat het christelijk geloof betekenis heeft, want heilzaam is, voor het leven en samenleven van de mensen. En mijn tweede uitgangspunt is dat de kerk de instantie is die die werking van de christelijke godsdienst in het leven van de mensen moet helpen bevorderen.

Kerk heb ik in mijn boek immers omschreven als de concrete, zichtbare, door gelovigen gevormde instelling, waarbinnen die gelovigen niet alleen hun geloof kunnen beleven, maar met behulp waarvan zij ook hun geloof in de wereld gestalte kunnen geven (126). Vooral met betrekking tot het laatste schieten de kerken mijns inziens op het ogenblik tekort en dat is - ik zeg uitdrukkelijk *mede* - veroorzaakt door een gebrekkige, een niet-adequate kerkelijke organisatie. Daardoor zijn we in Nederland terechtgekomen in de situatie waarin, zoals

H. Berkhof het eens omschreef, God geen relevante factor meer is in ons leven en samenleven; waarin 'Hij is verklaard tot het laatste wat Hij ooit voor zijn wereld zou willen zijn: "Privatsache"' (10).

Dat vind ik een zorgelijke situatie. Mijn boek is erop gericht na te gaan in hoever de kerken door hun niet-adequate organisatie hebben bijgedragen aan het ontstaan van deze situatie en hoe zij door veranderingen in hun vormgeving en opstelling zouden kunnen bijdragen aan het ontstaan van een situatie waarin de christelijke godsdienst weer meer voor het leven van de mensen zou kunnen betekenen.

Daarbij is het goed – en blijkens diverse reacties ook noodzakelijk – te zeggen waar het boek *niet* over gaat en wat niet mijn bedoeling is (geweest) met het boek. Het gaat niet inhoudelijk over de christelijke godsdienst; ik probeer dus niet aan te geven wát de kerk voor mens en samenleving kan betekenen, maar dát zij, als zij zich op een bepaalde wijze organiseert, van betekenis kan zijn. Bovendien gaat het er mij niet om dat de kerk kwantitatief weer zou groeien en nog minder dat zij (weer) een machtig instituut zou worden. Integendeel, ik waarschuw herhaaldelijk voor het gevaar van een verkerkelijking van het leven.

Ik beschouw de kerk als menselijke instelling. Daarmee bedoel ik zowel dat de kerk gevormd en instandgehouden wordt door mensen, als dat de kerk bestemd is voor mensen. Maar dit houdt ook in dat de kerk in haar vormgeving moet aansluiten bij de belevingswereld en het levensgevoel van de mensen. Dat wil uitdrukkelijk niet zeggen dat de kerk zich in alles moet aanpassen. In tegendeel, met Niebuhr vind ik dat de christelijke godsdienst transforme- rend op het leven en samenleven van de mensen moet inwerken. Maar om een der-

gelijke positieve invloed te kunnen uitoefenen moet er een aansluiting met dat leven zijn, moet datgene wat de kerk wil zeggen ook kunnen áankomen bij de mensen.

Welnu, een dergelijke aansluiting ontbreekt nu veelal. Ja, op talloze punten doet zich een kortsluiting voor tussen de kerken en het leven van de mensen. En daar kunnen de kerken naar mijn stellige overtuiging wat aan veranderen.

ANALYSE VAN DE SITUATIE

In mijn boek heb ik zowel een analyse van de situatie gegeven als laten zien dat het ook anders kan. Ik heb met andere woorden geprobeerd zowel de ontoereikendheid van de kerken in de huidige situatie te schetsen, als 'oplossingen' aan te dragen voor de problemen waarvoor zij nu staan. Ik wijs hier op twee belangrijke punten.

(1) In de eerste plaats vindt er zowel een *verkerkelijking* als een *privatisering van het geloof* plaats, met als gevolg dat de kerk zich in toenemende mate nog uitsluitend concentreert op wat we gemakshalve het privé-leven van de mensen noemen. Die verkerkelijking hangt samen met het proces van sociale differentiatie in de samenleving, waardoor het godsdienstig leven van de mensen zich losmaakt van de andere aspecten van het leven en zich als het ware opsluit in het kerkelijk leven. De privatisering van het geloof hangt nauw samen met het proces van sociale privatisering dat zich in de hele samenleving voordoet, maar wordt sterk bevorderd door de wijze waarop het kerkelijk leven georganiseerd is. De kerk gaat immers in haar organisatie nog steeds uit van het territoriaal criterium. Vroeger was dit een adequaat organisatie-principe, maar een concentratie op het leven binnen een begrensd gebied brengt nu automatisch een beperking van het kerke-

lijk bereik tot het privé-leven van de mensen met zich mee. In het kerkelijk beleid is er op het ogenblik zelfs sprake van een toenemende nadruk op het lokale kerkelijke leven. Daardoor wordt de sociologisch gesproken belangrijkste vorm van secularisatie, namelijk de beperking van de reikwijdte van het geloof, bevorderd. En dat is in strijd met de pretentie van de kerk dat het geloof met alle aspecten van het leven te maken heeft.

(2) In de tweede plaats noem ik de veranderingen in de belevingswereld van de mensen, met name het *proces van individualisering*. De mensen staan daardoor in een zekere vrijheid tegenover de gegeven denk- en handelingskaders: zij bepalen zelf of en zo ja, in hoeverre en op welke wijze zij zich aan die kaders binden. Keuzevrijheid is essentieel in het leven van de huidige mens. Met die individualisering gaat een *pluralisering* gepaard, en dus ook een godsdienstige pluraliteit.

De kerkelijke organisatie weet niet goed raad met deze veranderde houding van de mensen tegenover het leven. Vrije gemeente-keuze wordt alleen maar als uitzondering toegestaan, voor vrije pastorkenze zijn geen regels, en selectieve deelname aan het leven van een kerkelijke gemeente is een ongewenst verschijnsel.

De conclusie (althans: mijn conclusie) is onontkoombaar: de kerkelijke organisatie zal ingrijpend moeten veranderen wil de kerk zich niet nog verder verwijderen van grote delen van het leven van haar eigen kerkleden én van het leven van veel mensen die nu geen band met de kerk (meer) hebben. Ik probeer daar in de laatste delen van mijn boek wat 'oplossingen' voor te geven.

OPLOSSINGEN

Heel algemeen gesproken ben ik op zoek naar een kerk die enerzijds de privatisering van het geloof niet langer bevordert, maar die anderzijds wel rekening houdt met de veranderde belevingswereld van de mensen, dat wil zeggen met het selectieve denken en handelen van de mensen. Dat dit ingrijpende veranderingen met zich mee zal brengen, ligt voor de hand. Ik noem slechts enkele punten.

In de eerste plaats moet vorm gegeven worden aan het feit dat de kerk zowel kerk *ván* mensen als kerk *vóór* mensen is. Een mogelijkheid is om twee categorieën van betrokkenen te creëren: leden en vrienden van de kerk. Met name in de Nederlandse situatie is er mijns inziens plaats voor die tweede categorie.

Verder moet de relatie met de samenleving worden herzien. Voorzover die op het ogenblik aandacht krijgt, gebeurt dit nogal eens door middel van het zogenoemde spreken van de kerk. Dat is geen adequate methode meer. Beter is het om intern de beperking tot het privé-leven te doorbreken en weer een relatie te leggen met het leven van de leden dat zij in de samenleving leiden. Dit kan door middel van een moreel beraad of een samenlevingsberaad, al moet ook naar wegen gezocht worden om deel te nemen aan het publieke debat in de samenleving over waarden en normen.

Daartoe moet naar mijn mening het huidige gemeente-begrip op de helling. Naast het territoriale criterium dient ook het categoriale, het mentale én het functionele criterium als legitiem erkend te worden. Een regionale gemeente als uitgangspunt lijkt daartoe de aangewezen weg, omdat er dan voldoende variatie in activiteiten (alsmede in personeel!) aangebracht kan worden. Dat niet alleen de territoriale,

maar ook de denominationele begrenzing doorbroken moet worden, is voor mij vanzelfsprekend.

REVOLUTIONAIR?

Is dit alles (te) revolutionair? Ik geloof dat ik in dit alles denk in de lijn van Kuiper, zoals blijkt uit een uitspraak van hem die ik na het schrijven van mijn boek onder ogen kreeg en die ik de lezer niet wil onthouden: 'Machtiger dan onze wenschen is de strooming der geesten. Blijkt nu dat deze al meer den weg der verbizondering, der differenceering, der individualiseering opgaat, dan eischt de denkweg ook een toekomst, waarin óf alle kerkgemeenschap ophoudt, óf elke geesteskring een kerk vinde naar de behoefte van het hart (.....). Spreke daar nu tegen, wien het woord op de lippen brandt; gespe daartegen het woord aan, wien God met macht bekleed heeft; woele, dreige, vereenige men zich ja, laat al wat talent is en groot heet in onze kerk zich met den warmsten gloed, met de edelste geestdrift ter handhaving van "status quo" opmaken, - toch zal het niet baten, toch zal men zwichten, toch ten letste buigen en bukken moeten, eenvoudig wijl het in geens menschen hand gegeven is een geestesbeweging te keren, die zich zoo machtig, zoo alles meeslepend van alle zijden openbaart.' (*Confidentie, Schrijven aan de weled. Heer J.H. van der Linden*, Amsterdam 1873, 84)

DE TWEE ANDERE BOEKEN

In hoever handelen de beide andere boeken die hier aan de orde zijn over dezelfde problematiek als die mij bezighoudt? In hoever liggen de daarin ontwikkelde ideeën in de lijn van mijn gedachtegang en in hoever staan ze er eventueel dwars op?

Eerst het boek van Anton van Harskamp; een grondige, zij het niet in alle opzichten gemakkelijke studie. Ik maak vier opmerkingen.

(1) De eerste betreft de vraag of de religiositeit onder de mensen werkelijk toeneemt. Van Harskamp maakt op talloze wijze aannemelijk dat dit mogelijk is, maar verder dan vermoedens, mogelijkheden, kansen en waarschijnlijkheden (bijv. 81 e.v., 95 en 115) komt hij niet. Het is duidelijk dat de religiositeit niet met de ontkerkelijking verdwenen is. Maar toegenomen? Ik geloof het niet. Ik denk dat de religiositeit van de mensen vroeger meer verankerd was in godsdienstige kaders, maar dat zij daarvan nu grotendeels is losgekomen. Met andere woorden: er is thans meer 'zwevende religiositeit' en die vraagt nu eenmaal aandacht. Maar dat betekent nog niet dat de religiositeit is toegenomen. Afgezien hiervan vind ik het vrij irrelevant of de mensen als zodanig 'religieus' zijn. Het gaat om het soort religiositeit, zowel wat die inhoudt, als welke betekenis die heeft. Wat het laatste betreft is het duidelijk dat de nieuwe religiositeit zwak geïnstitutionaliseerd is en mede daardoor van geringer betekenis is geworden voor het sociale leven. In die zin staat 'het nieuw-religieuze verlangen' dwars op hetgeen ik zo graag zou zien gebeuren.

(2) Wat wel uitvoerig en overtuigend door hem wordt aangetoond is dat de religiositeit grondig van aard is veranderd. De religiositeit is geïndividualiseerd en geprivatiseerd. Op dit punt vullen wij elkaar aan, met dit verschil dat hij dit met name naar de consequenties voor de culturele aspecten van het godsdienstig leven uitwerkt en ik meer naar de structurele aspecten. Wij zijn, zo zegt hij (283), genoodzaakt onszelf op religieus gebied als initiatiefnemer te zien, hetgeen in tegenspraak is met het ver-

leden, waarin gelovigen altijd God als initiatiefnemer ervoeren. Ik leg er de nadruk op dat de kerk mensenwerk is, hetgeen ook in tegenspraak is met het verleden, waarin de kerk door God gesticht werd geacht, zodat de mens zich daar maar naar heeft te voegen. Duidelijk is ook dat die individualisering tot een sterke godsdienstige pluraliteit heeft geleid, hetgeen voor mij mede reden is om voor geloofsoriëntatie (in plaats van geloofsoverdracht) en voor de noodzaak van moreel beraad te pleiten.

(3) De beschrijving van de bron van het nieuw-religieuze verlangen door Van Harskamp (hoofdstuk 2) laat ons nog een andere verschuiving in de aard van de religiositeit zien. Was – kort geformuleerd – religie vroeger het antwoord op de existentiële vragen van de mens, dan kan men zeggen dat religie nu meer bestaat uit het vragen van de mens naar de zin van het leven. Dat sluit bijna naadloos aan bij mijn gedachten over de aard van de geloofsgemeenschap. De kerkelijke gemeenschap – zo is mijn uitgangspunt – wordt niet langer gevormd doordat we de antwoorden op onze vragen gemeenschappelijk hebben, maar doordat we de vragen gemeenschappelijk hebben, de vraag naar God en de vraag wat het Evangelie in ons leven kan betekenen. Ik ben op zoek naar een organisatie van de kerk waarin die vragen weer voluit aan bod kunnen komen.

(4) Maar het gaat dan ook om die vragen en niet om alle vragen naar de zin van het leven. Anders gezegd: het gaat mij in het streven naar een andere kerk om (de werking van) de christelijke godsdienst en niet om religiositeit in het algemeen. De omschrijving door Anton van Harskamp van religiositeit (bijv. 73) is mij veel te ruim. Daarmee wil ik zeggen dat zijn analyses en ideeën over religiositeit alleen maar harmoniëren met mijn ideeën voorzover zij ook op de christelijke godsdienst betrek-

king hebben. Voorzover dat niet het geval is kan het zijn dat de door hem beschreven ontwikkeling van het religieuze leven de opbouw van een kerkelijk leven overeenkomstig mijn gedachten eerder belemmert. Ik vraag daar uitdrukkelijk aandacht voor, omdat er in kerkelijke kring nogal eens de neiging is de veronderstelde opleving van religiositeit als een positieve ontwikkeling voor de kerken te zien. Met als bijkomend gevolg dat men de noodzaak van een herstructurering van het kerkelijk leven niet inziet. De kerken doen mij dan denken aan automobiefabrikanten, die zien dat hun auto's steeds minder in trek zijn, omdat de mensen steeds meer gaan fietsen. Maar zij oordelen daar niet zo negatief over, want, zo zeggen zij, de mensen blijken toch mobiel te zijn; ja, de mobiliteit neemt zelfs toe! Alsof het die fabrikanten niet om een bepaald soort mobiliteit gaat, ja om hún soort mobiliteit, omdat zij die nog steeds als de beste beschouwen. Als zij dan ook denken dat de toegenomen mobiliteit voor hen gunstig is, zullen zij spoedig tot de ontdekking komen dat zij er grondig naast zitten.

En hiermee kom ik bijna als vanzelfsprekend bij het boek van Hans Tennekes. Ik kan daar korter over zijn. Niet omdat ik dat een minder belangrijk boek vind of omdat ik het minder interessant vind – ik vind het een kostelijk boek! – maar omdat ik het gevoel heb dat hij en ik vrijwel op dezelfde lijn zitten: voor wat hij met het geloof wil, heb je ook een kerk nodig en mijn bezig-zijn met de kerk is gericht om het soort geloof dat hij voorstaat mogelijk te maken en in stand te houden. Zó heb ik althans zijn boek gelezen en verstaan. Ik wijs op enkele punten.

(1) Ook hij vraagt aandacht voor 'de culturele transformatie die onze samenleving de afgelopen decennia heeft doorge-

maakt' (43) en voor het cultuur-bepalende karakter van het verstaan van het evangelie. Met als gevolg dat we te maken hebben met een sterk geïndividualiseerd (73) en veranderend geloof, alsmede met een sterk plurale vormgeving van dat geloof. Belangrijk voor hem is ook het gesprek tussen medegelovigen. Dit onderstreept voor mij de noodzaak van geloofsoriëntatie en ethische bezinning.

(2) Hij legt grote nadruk op de geloofspraxis (bijv. 124) en voert een pleidooi voor een geloofsreflectie die is geworteld 'in de belevingswereld en het maatschappelijk bestaan van "gewone" christenen' (72). Dat komt overeen met mijn pleidooi voor 'een kerk die geworteld is in de levenssituatie van de mensen'.

(3) Zijn opmerking dat geloven 'niet het voorradig hebben van antwoorden, maar eerder het leren leven met vragen' is (32) krijgt bij mij gestalte in de kerk als ik zeg dat de geloofsgemeenschap niet gekarakteriseerd wordt door de gemeenschappelijke antwoorden, maar door het gemeenschappelijk vragen.

Zo gelezen, liggen het boek van Tennekes en mijn boek sterk in elkaars verlengde. Maar ik zeg er dan met nadruk bij dat je kerken, in de zin van godsdienstige groeperingen of geloofsgemeenschappen, nodig hebt om te realiseren wat hij wil bereiken. De noodzakelijke geloofsoriëntering en de gewenste ethische bezinning moeten georganiseerd worden, wil er wat van terecht komen. Waarbij ik vooral nadruk leg op die ethische bezinning. Als we inderdaad 'een eerlijk antwoord willen geven op de vraag wat het christelijk geloof nu eigenlijk betekent voor het feitelijke bestaan' (113), dan is een georganiseerde en gemeenschappelijke bezinning op die betekenis nodig. En als christen-zijn 'in de eerste plaats een manier van in het leven staan' is (117), dan is een bezinning op die

manieren, zeker in ons gecompliceerde leven, nodig. In mijn woorden: geen zijnswijze zonder zienswijze. En zonder organisatie bereiken we geen van beide.

Ik denk dat Hans Tennekes dit zal beamen. Immers, zo zegt hij aan het eind van zijn studie, 'Christenen kunnen niet zonder elkaar' (189). Maar ik mis bij hem de noodzaak van een organisatie van en rond het geloofsleven.

Een mogelijk verschil is wel dat hij primair op zoek is naar een 'echt' geloof (118) en dat het mij vooral om een relevant geloof gaat. Niet dat ik hem ervan verdenk dat hij het geloof niet van belang vindt voor óók het maatschappelijk leven van de mensen. Daarvoor legt hij teveel nadruk op de geloofspraxis. Maar hoe zeer ik ook instem met zijn door zijn antropologische blik gevormde relativering van de 'eisen' die het geloof aan de mensen stelt, zijn benadering kán geïnterpreteerd worden als een pleidooi voor een uitsluitend persoonlijk en authentiek geloof, ook als dit een zeer verschillend denken en handelen tot gevolg heeft. Ook hij zal met betrekking tot dit laatste grenzen erkennen, maar of hij ze, althans in dit boek, niet te ruim trekt, daarover laat hij mij in het onzekere. De visie op de stad van vrede en het gevecht tegen de bierkaai (de ziens- en zijnswijze van het geloof) vragen ook inhoudelijk om concretisering. En daar moet, ook in organisatorisch opzicht, hard aan gewerkt worden.

STELLINGEN

De eerste stelling gaat over de vraag of de kerk overleeft.

We moeten er ernstig rekening mee houden dat de kerken, zoals ze nu georganiseerd zijn, hun langste tijd gehad hebben. Misschien is – naar een woord van Van Peursen – 'een inventieve capitulatie van de kerk' zelfs nodig.

De kerkverlating gaat in Nederland onverminderd door; al jaren keren rond 100.000 mensen per jaar de kerk de rug toe en de – voor de kerken zeer ongunstige - prognose, zoals die nog onlangs door het Sociaal en Cultureel Planbureau is gemaakt, dient serieus genomen te worden. Tegelijkertijd zijn er allerlei tekenen die erop wijzen dat het geloof niet (in dezelfde mate) afneemt. Die ontwikkeling moet voor de kerken een teken zijn dat zij niet adequaat functioneren, dat zij zich anders zullen moeten opstellen. De wijze waarop de kerken landelijk georganiseerd zijn is in strijd met het democratisch levensgevoel van de mensen. En de wijze waarop de kerken lokaal georganiseerd zijn houdt onvoldoende rekening met de toegenomen mobiliteit, pluraliteit en keuzevrijheid van de mensen. Daardoor staan de kerken voor de keus óf om zich geleidelijk te laten ‘doodbloeden’ óf om op een vindingrijke manier haar organisatie af- en om te bouwen tot een beter functionerende instelling. Het laatste lijkt de aangewezen weg. Want waarom zou ook voor de kerk niet het woord van Jezus (volgens Lucas 17:33) gelden: ‘Ieder, die zijn leven zal trachten te behouden, die zal het verliezen, maar ieder, die het verliezen zal, die zal het vernieuwen.’?

De tweede stelling betreft mijn uitgangspunten.

De kerk is geen doel in zichzelf. Vanuit de overtuiging dat het christelijk geloof heilzaam is voor het leven en samenleven van de mensen, is zij een middel om gelovigen te helpen in deze wereld als gelovigen te leven.

Het gaat in ons geloof niet om de kerk, maar om het Koninkrijk van God. Anders gezegd: het christelijk geloof is (zonder dat het overigens in die functionaliteit opgaat) gericht op een leven zoals God dat

heeft bedoeld. En dan gaat het niet maar om een klein deel van ons leven, maar om héél het leven, dus het leven dat wij in allerlei verbanden leiden. De kerk behoort hieraan dienstbaar te zijn. Zij is een instelling die de leden helpt als gelovige in deze wereld te leven. Zij is dus geen doel, maar een middel: ‘de kerk is gemaakt om de mens, en niet de mens om de kerk’.

Daarom noem ik de kerk ook mensenwerk, wat vooral betekent dat wij vrij zijn om de kerk zó in te richten dat zij het beste in staat is haar diensten te verrichten. Dat betekent ook dat de kerk constant (bereid) moet (zijn te) veranderen, omdat mens en wereld constant veranderen.

De derde stelling betreft de noodzakelijke reorganisatie van het kerkelijk leven.

Wil de kerk in de huidige samenleving de cultuurkritische functie van het evangelie helpen bevorderen, dan dient zij zodanig gereorganiseerd te worden dat mensen met een ‘moderne’, geïndividualiseerde levenswijze erop betrokken kunnen zijn.

Het is niet de bedoeling dat de kerk zich zonder meer aanpast aan de samenleving en de levenswijze van de mensen. Integendeel, uit de aard van haar boodschap zal ze altijd kritisch ten opzichte van het leven van mens en wereld staan. Maar in haar vormen moet zij wel aansluiten bij de levenswijze van de mensen, omdat anders haar boodschap in het geheel niet aankomt. Daarbij gaat het mij met name om de door de individualisering bestempelde beleveningswereld en levenswijze, die een keuzevrijheid van de mensen impliceert. Vandaar een pleidooi voor vrije gemeente-keuze en vrije pastor-keuze, alsmede voor de erkenning dat leden selectief zijn met betrekking tot het kerkelijk aanbod.

NAAR EEN POSTCHRISTELIJKE KERK?

Anton van Harskamp

De centrale vraag in dit ‘dossier’ is: wanneer we naar de huidige situatie van de religie in Nederland kijken, welke vermoedens komen dan bij ons op over de toekomst van de kerk, i.c. de bestaande, traditionele kerken? Mijn antwoord zal zijn: we mogen vermoeden dat we op weg zijn naar een postchristelijke kerk. Hieronder volgt de toelichting op dit antwoord. Bij wijze van voorwerk duid ik eerst de belangrijkste stappen aan die ik gezet heb in mijn boek over de komst van een nieuw religieus verlangen, waarna ik een moment stil ga staan bij de boeken van Gerard Dekker en Hans Tennekes. Het eigenlijke antwoord wordt dan in de afsluitende stelling gegeven.

EEN KWESTIE VAN NIEUWSGIERIGHEID

De eerste stap in mijn boek is de poging tot beantwoording van een vraag. De inzet is een kwestie van nieuwsgierigheid. Die vraag is hoe de verhouding ligt tussen doorgaande secularisering in onze streken én de veronderstelde opkomst van nieuwe vormen van religiositeit. De vraag naar die verhouding wordt voor mij ingegeven door de intuïtie dat juist het doorgaan van de secularisering wel eens een verklaring zou kunnen zijn voor een groeiend religieus verlangen. Deze uitspraak vereist dat ik op z’n minst even stil sta bij het begrip ‘secularisering’.

Dan kom ik direct al bij een eerste inhoudelijk aspect van mijn inzet. Dat is dat we de secularisering serieus moeten blij-

ven nemen, ook wanneer we menen dat het overall gist en ritselt van religieus verlangen en nieuwe religiositeit. Met voorbijgaan aan alle nuances is secularisering voor mij een aanduiding van een weliswaar niet rechtlijnig, maar in termen van decennia rekenend, wel van een geleidelijk doorgaand proces. Beter, het is een historische tendens betreffende de christelijke kerken en het christelijk geloof in de westerse wereld. Die tendens zien we in onze tijd zich sociologisch manifesteren in achtereenvolgens: (a) kerkverlating; (b) afname van de betekenis van kerk en christendom voor de samenleving; (c) afname van de betekenis van het christelijk geloof voor ‘heel het leven’ van het individu. Maar daarmee is niet alles gezegd. Secularisering heeft voor mij niet alleen een sociologische, maar ook een religieuze, zelfs een letterlijk theologische dimensie. Die komt erop neer dat, wanneer we ons gemakshalve concentreren op het Godsbeeld, dit beeld geleidelijk vervaagt én tegelijkertijd dichter bij de menselijke werkelijkheid komt. Dat beeld vervaagt doordat het goddelijke meer en meer van bedreigende trekken wordt ontdaan (als straf en toorn), ja zelfs meer en meer van Zijn persoonlijke trekken. Het goddelijke wordt om zo te zeggen immanenter en meestal ook liever, tandelozer. Dit is één manifestatie van een tendens die ik aangeduid heb met behulp van een gedachte van de Britse godsdienstfilosoof Don Cupitt. Het is de tendens om de zogenaamde bemiddelende instanties tussen het goddelijke

en het menselijke, dat zijn instituties, leer, theologie, hiërarchie e.d., af te bouwen en te streven naar een grotere, religieuze onmiddellijkheid, naar on-middellijk contact, ook naar de totale zekerheid van en het volle vertrouwen op het goddelijke.

INDIVIDUALISERING

Dat was de eerste stap, secularisering serieus nemen, ook als theologisch gebeuren. De tweede stap in mijn boek is feitelijk de belangrijkste en vloeit onmiddellijk daaruit voort. Die stap bestaat in het gebruik maken van een sociaal-theoretische visie die, om zo te zeggen de voltooide toestand van secularisering van de wereld weerspiegelt. Ik heb geprobeerd langs theoretische weg een situatie te schetsen waarin de secularisering bijna totaal is geworden. Het is sociologisch gesproken een situatie van volkomen individualisering, één waarin individuen zich in de meest letterlijke zin op hun 'zelf' terug geworpen voelen; platter gezegd, een situatie waarin ieder de waarheid van dit cliché ondergaat: ieder moet de zin van het leven geheel en al zélf scheppen, en dat gebeurt door a) voor jezelf vast te stellen wie je eigenlijk, ten diepste bent, zich uitend bijvoorbeeld in de grote aandacht voor het eigen levensverhaal; en b) door dat eigenlijke 'zelf' optimaal in de buitenwereld te verwerkelijken.

De derde stap komt dan neer op de bewering dat de onophoudelijke pogingen - pogingen waartoe ieder van ons bijna genoodzaakt wordt - om het 'zelf' te vinden en te verwerkelijken, doorgaans niet slagen. Die pogingen leiden eerder tot verwarring over eigen identiteit, ze kunnen zelfs leiden tot gevoelens van falen en schuld, zo sterk dat men die ervaart als ware die schuld van buitenaf toegerekend. Daaruit leid ik dan uiteindelijk af dat het verlangen

naar religie juist toeneemt. Het gaat om een religieus verlangen naar een beslissende werkelijkheid die mij als het ware aan mezelf geeft, mij dus m'n identiteit schenkt, meestal door mij geborgenheid te schenken, en die mij daardoor leert - uit genade! - om bevredigend om te gaan met falen, met, schuld, met name waar dat gebeurt in confrontaties met dood en kwaad. De kern van een lange redenering in mijn boek is dat de opkomst van religiositeit juist vanuit het inzicht in onze gesecculariseerd/geïndividualiseerde situatie aannemelijk is, sociologisch aannemelijk. Even terzijde: aanhakend bij deze stap geef ik in mijn boek ook aan, dat een reductio-nistische 'weg-verklaring' van het nieuw-religieuze verlangen niet altijd mogelijk is: het is, godsdienstwijsgerig gesproken mogelijk, niet noodzakelijk, dat een beslissende, transcendente werkelijkheid aan het nieuwe religieuze verlangen beantwoordt.

NIEUWE RELIGIOSITEIT

De vierde stap is dan de beschrijving van de twee uiteinden van het nieuw-religieuze spectrum. Aan de hand van die beschrijving probeer ik te laten zien, dat New Age en het nieuwe evangelicalisme, onder meer in hun verwachting van de naderende komst van een nieuwe wereld, getypeerd kunnen worden als antwoorden op de zoektocht naar het 'zelf' en naar zijn verwerkelijking, dat wil zeggen als wegen om mensen te leren omgaan met, zelfs afkomen van falen en schuld.

De vijfde stap begint met de waarschuwing voorzichtig te zijn met het al te snel oordelen over nieuwe religiositeit. Waarom? Omdat te vermoeden is, dat de nieuwe religiositeit ook *binnen* kerk en theologie aan het doordringen is, in een meer gedempte toon en afgevlakte gestalte, dat

wel. Daarmee denk ik bijvoorbeeld aan het uitgangspunt nemen in de subjectiviteit en de ervaring van het individu, zeg maar aan de uiteindelijke legitimatie van elke religieuze keuze in termen van de subjectieve ervaringen en voorkeuren van het individu. Verder denk ik aan het wegvallen (uit de kerkelijk ingekaderde religie) van noties als zonde en toorn van God. Ook noem ik: het streven naar on-middellijkheid in de Godservaring, en de al eerder vermelde vervaging van het Godsbeeld in de poging God zo dicht mogelijk bij de aarde te halen. Ook zijn binnen de kerken varianten te herkennen van een meer holistisch schepingsbesef, en, niet onbelangrijk, een toename van levensbeschouwelijk optimisme, zeg maar, kort door de bocht, een niet meer te problematiseren zekerheid dat ondanks dood en kwaad, alle dingen uiteindelijk goed komen.

Juist omdat die tendensen zich ook in kerk en theologie aftekenen, stel ik dan vast, dat het enige criterium waaraan nieuwe religiositeit gemeten kan worden, *haar eigen criterium* is, namelijk de claim dat ze de constant zichzelf zoekende en zichzelf verwerkeliijkende mens werkelijk heelheid schenkt. Daaruit vloeien dan in mijn boek een aantal, meer theologisch getinte aandachtspunten bij de nieuwe religiositeit voort, waar ik nu niet verder op in ga.

GESPANNEN WACHTEN

De zesde stap is er één waar ik nu al een beetje spijt van heb. Niet vanwege de inhoud van die stap, maar vanwege het openbaar maken daarvan. Waarom? Omdat het in essentie geen beschrijving is, als de vorige stappen, maar eerder een persoonlijke inschatting, niet zozeer van de nieuwe religiositeit, maar eerder van de kansen voor

kerk en theologie. De vraag is namelijk: wat te doen? En mijn antwoord is eigenlijk: Niets, alleen het verstand en het hart zo open mogelijk houden; hetgeen onder andere betekent: het vermogen tot compassie vergroten, en aanvaarden dat we in een verwarrende overgangssituatie verkeren, en ook: de verleiding weerstaan om van de presentie van God uit te gaan, want die aanname van de presentie van God, en van het vertrouwen dat ons daardoor geschonken zou worden, vervalt al te gauw in de fout om objectiverend over God te gaan spreken; hetzelfde ‘kettters’ gezegd: om ‘God’ een kans te geven tot ons te komen, moeten wij, noodzakelijk op onszelf teruggeworpen geïndividualiseerden, zwijgen over ‘God’.

DE TWEE ANDERE BOEKEN

Ik richt me nu rechtstreeks tot Hans Tennekes en Gerard Dekker. Eerst een lange vraag aan Hans.

In je boek reken je zelf tot de ‘progressieve christenen’. Maar typerend voor jou lijkt wel, dat je het progressieve christendom er tegelijkertijd in je boek ongenadig van langs geeft (en dus ook jezelf). Met name de maatschappijkritische variant krijgt het zwaar te verduren. Je hoofdargument lijkt me het bezwaar te zijn, dat deze christenen hun geloof projecteren in een totale breuk met de harde praktijken van het politieke en maatschappelijke leven, en ondertussen toch ‘de’ waarheid over maatschappij en politiek uitkraaien (o.a. 104-114). Zij menen volgens jou ten onrechte te kunnen breken met het ‘zo gaat het nu eenmaal’ van ons praktische bestaan. En dat zouden ze doen vanuit hun geloof in een utopie, dat is het visioen van het Rijk Gods hier op aarde. Daartegenover stel jij, dat ‘levend geloof’ altijd zichtbaar

moet zijn *binnen* de alledaagse realiteit van het ‘zo gaat het nu eenmaal’ (113). En je wijst dan op momenten in de levens van mensen, die hun geloofsovergave en hun vertrouwen om zo te zeggen in hun dagelijks leven toonden. Heel mooi. Maar mijn vraag komt eraan: uiteindelijk geef je in je boek óók aan, dat in laatste instantie dat vertrouwen je geborgen te weten en een kind van God te zijn, op individueel niveau in essentie ook een breuk is met ‘zo gaat het nu eenmaal’. Je haalt, niet verwonderlijk, ook Turner aan, volgens wie het religieuze altijd een anti-structuur is van de structuur van de feiten die het leven vormen, ook het leven van elk individu. Geloof is, anders gezegd, op individueel niveau óók een breuk met, ja een protest tegen de ‘feiten-zoals-die-nu-eenmaal-zijn’ (170), ook tegen het feit van onze sterfelijkheid. De vraag is daarmee: kun je me nog eens uitleggen wat het wezenlijke verschil is tussen de gelovigen die leven vanuit de verwachting dat het Rijk Gods op deze aarde met de gang-van-zaken nu zal breken, én de gelovigen die leven vanuit het visioen dat zij, ondanks de gang-van-zaken in het alledaagse leven, toch in Gods hand geborgen zijn?

De tweede vraag aan Hans. Hierboven gaf ik aan, dat secularisering ook de vervaging van het Godsbeeld inhoudt, ook het ‘liever’-worden van onze interpretatie van de God van bijbel en traditie. Ik zie je in het laatste deel, met name in hoofdstuk 7, worstelen met de vraag hoe ver je mag gaan met het uitzuiveren van de christelijke voorstellingen. En je keert je met veel wijsheid tegen al diegenen die de beelden en woorden over, bijvoorbeeld, ‘Gods eer’ of ‘Gods almacht’ zomaar op de vuilnis hoop willen gooien. Maar, mijn indruk is uiteindelijk, dat je met je terechte waarschuwingen tegen al te radicale zuiverin-

gen, voornamelijk pragmatische argumenten hanteert om voorzichtig te zijn. Ze lijken van het type te zijn: ‘wie weet wat we ooit nog aan deze beelden en symbolen kunnen hebben’, of: ‘wie weet wat voor diepte erin zit waarvan wij nog geen benul hebben’. Maar wanneer ik zie dat bijvoorbeeld een besef van de profeet Jesaja, dat besef van ‘wee mij, ik ga ten onder, want ik heb de Eeuwige gezien’ - door jou aangehaald (155) - in je feitelijke aanduiding van het geloof als ‘overgave’, innerlijke zekerheid’ en ‘vertrouwen’ (60 en passim) ontbreekt, dan vraag ik me af in hoeverre je zelf niet heel ver bent meegegaan met die vervaging en - excuus dat ik het zeg - met het ‘lief’ worden van het Godsbeeld (en daarmee met de afbraak van een bijbels en traditioneel beeld).

Slechts één vraag voor Gerard Dekker, of liever, een kritische opmerking. Je pleit voor een organisatorisch accent op de regionale kerk. Je betoog is intellectueel overtuigend, maar alles wijst er op dat je in de realiteit de wind tegen hebt: het landelijke beleid, het lokale beleid, de effecten van individualisering die mensen vooral naar lokale gemeenschappen doet verlangen. Om van dat laatste maar een voorbeeld te noemen: in een recent onderzoek naar nieuwe bekeerlingen tot de katholieke kerk, is de meest duidelijke motivatie om zich aan te sluiten bij en vast te houden aan de kerk: de grote waarde van de lokale gemeenschap, het ‘thuis-zijn’ in die gemeenschap (A. Broers e.a., *Nieuwe katholieken*, Tielt 2000). Ook uit het boek van Piet Schelling over nieuwe kerktoetreders kun je opmaken dat het saamhorigheidsgevoel van de lokale kerk een zeer belangrijke motivatie van ‘de’ mensen is, een verlangen naar geborgenheid in een kleine groep (P. Schelling, *Tegen de stroom in*, Zoetermeer 1996, 97). Kortom, mijn com-

mentaar is: je hébt gelijk, maar je krijgt het niet, vooral niet van de structurele realiteit van de individualisering.

STELLING

Ik beperk me tot één stelling, met lange toelichting.

Overleeft de kerk? Mijn antwoord is: 'Ja, zeker overleeft de kerk, maar de meeste kerkelijke gemeenschappen zullen een gestalte krijgen vanuit een belevingswereld, die vanuit het perspectief van velen van ons op dit moment post-christelijk genoemd zal moeten worden.'

Om te beginnen: over hoeveel mensen hebben we het eigenlijk? Welnu, afgaand op één van de op dit punt altijd te optimistische inschattingen van het Sociaal en Cultureel Planbureau, zullen in 2010 26% van de volwassen Nederlanders aangesloten zijn bij de traditionele christelijke kerken. Dat zijn dus mensen die formeel 'lidmaat' zijn. Zijn wij dan ook optimistisch en bedenken we dat ongeveer de helft daarvan werkelijk 'kerks' zal zijn, zeg maar een steunpilaar door regelmatig kerkbezoek en zelfs vrijwilligerswerk – dat aantal zal zeer waarschijnlijk lager zijn -, dan komen we dus bij een zeer optimistische inschatting voor 2010 op zo'n 13% actief bij de kerken betrokkenen.

En hoe zal het na 2010 zijn? Zullen de kerken langzaam verdwijnen? Zeer waarschijnlijk niet! Want zelfs wanneer de geleidelijke kerkverlating doorgaat, wat bijna elke deskundige nu verwacht, dan is toch nog niet aan te nemen, dat in de decennia na 2010 de kerken geheel zullen vervagen. Om maar twee redenen te noemen. Eerst een cynische reden: op het gebied van de religie blijkt de verhouding tussen vraag en aanbod anders te werken dan op gewone

markten. Want op religieus gebied bepaalt niet de vraag het aanbod, maar geldt meestal: waar aanbod is, daar zal vraag zijn. Dus zelfs een zeer klein aantal kerkelijke 'professionals' zullen er altijd in slagen gelovigen te trekken. Een wat minder cynische reden wordt gegeven door invloedrijke godsdienstsociologen als Danielle Hervieu-Léger en Grace Davie.

Volgens hen kunnen we kerken zien als belichamingen van de collectieve herinneringen van een samenleving aan (een deel van) haar morele en culturele bronnen. Die bronnen werkten ooit op religieuze inspiratie. Welnu, zelfs wanneer een zeer groot deel van de Nederlanders feitelijk de band met de kerken doorgesneden heeft, dan nog zullen naar verwachting velen niet toestaan dat de herinnering aan die bronnen in de gestalten van die kerken geheel zullen verdwijnen. Dat 'verklaart' bijvoorbeeld de relatief hoge achting die ook niet-kerkelijke Nederlanders tegenwoordig voor de kerken hebben. Kortom, deze - toegegeven, zeer speculatieve - redenering houdt in dat er menselijkerwijs gesproken lange tijd nog een zekere druk zal uitgaan naar de kerken om te blijven bestaan.

Tot zover de gronden om te zeggen: ja, zeker overleeft de kerk, uiteraard gezien naar menselijke maat en menselijke wijs! En hoe zit het nu met dat postchristelijke karakter van de toekomstige kerken? Daarvoor moeten we vooraf bedenken dat de individualisering die hierboven aangestipt werd, ook in de kerken aan het doordringen is. En we mogen aannemen dat, hoe de landelijke en regionale kerkelijke 'organen' ook hun best zullen doen om het tij te keren, de betekenis van de kerk voor de individuele gelovige toch voornamelijk de lokale gemeente/parochie/groep zal zijn.

VIER TENDENSEN

Welnu, dan mogen verwachten, dat aan de ene kant het palet van kleinschalige, lokale kerken en andere kleine religieuze gemeenschapsvormen nog veelkleuriger zal worden dan het nu is, maar dat zich aan de andere kant in die veelkleurigheid in de komende decennia toch vier hoofdtendensen zullen aftekenen.

Allereerst de komst van de strak georganiseerde, strikt aan tucht en leer vasthoudende, zeer kleine kerkgemeenschap. Ik geef drie aanwijzingen. Om te beginnen zullen er in een tijd van individualisering altijd mensen zijn die bewust het gezag op religieus gebied niet bij zich'zelf' willen leggen. Zij willen kiezen voor de val in de onderwerping van hen'zelf' aan een hoger gezag (maar die, omdat die keuze toch een preferentie van hun eigen wil is, wel degelijk binnen de individualiseringstendens passen). Vervolgens: wanneer er in de supermarkt van religies een product is, dat feitelijk zegt dat men zich moet onderwerpen aan het gezag van leer en traditie, en dat aangeeft dat andere religieuze producten verkeerd zijn en eigenlijk niet in die supermarkt horen, dan zal daar vraag naar zijn. En tenslotte: het Sociaal en Cultureel Planbureau signaleert onder de jongeren die in de kerken blijven een 'tamelijk krachtige tendens' tot 'absolute zekerheid' en tot bij uitstek traditionele opvattingen over cultuur en samenleving, een tendens tot 'fundamentalisering' van de 'jongere lidmaten'. En dat heeft natuurlijk zijn eigen (socio-)logica: in een kleiner wordende organisatie blijven altijd de 'hardliners' over.

Een tweede tendens is de komst van de lokale kerk als een soort mentaliteitsgroep van de nieuwe tijd. Wie erop gespitt is, ziet al tekenen van de komst van het nieu-

we-tijdsdenken in de kerken. Het betreft vooral de meer vrijzinnige en de liberaal-charismatische groeperingen binnen de kerken. We kunnen denken aan de populariteit van het reïncarnatiegeloof bij christenen, nauwelijks minder dan bij de bevolking als geheel (zo tussen een vijfde en een kwart van de Nederlanders 'gelooft' erin). Verder is te noemen de aandacht binnen die groeperingen voor boeken als *De Celestijnse Belofte* en *Een Cursus in Wonderen*, voor auteurs als Aleid Schilder, Henri Nouwen, Matthew Fox, in het algemeen voor mensen die niet meer willen denken in termen van zonde en schuld, van een tegenstelling tussen natuur en genade, van een Godheid tegenover de wereld, maar die een optimistisch wereldbeeld hebben, die op heelheid, heling en spirituele zelfontplooiing gericht zijn, en die Jezus Christus eerder in het 'zelf' zoeken dan in de historie.

De derde tendens is die van de opkomst van de evangelicale kerkgemeenschap. Het evangelicalisme, de protestantse stroming van Amerikaans-Angelsaksische snit, met zijn accent op onmiddellijke ervaring van Jezus, op wedergeboorte, op emoties, op de verwachting van de naderende komst van het Rijk Gods, is de sterkst groeiende religieuze stroming ter wereld. De evangelicale vloedgolf heeft Nederland nog niet echt bereikt. Maar wie wat opvangt van EO-jongerendagen, evangelicale popconcerten of van zogenaamde neo-evangelicale groepen zal het opvallen, dat we te maken krijgen met een niet-conservatief ogende vorm van evangelicaal christendom. Dat is een christendom waarvan ieder zich kan voorstellen dat het juist door z'n accent op beleving en op het 'zelf', en ook met z'n 'casual' stijl en een grotere openheid voor bijvoorbeeld popmuziek en de rol van een lichamelijk georiënteerde spiritualiteit, zeer aantrekkelijk is voor jongeren.

De vierde tendens trekt een lijn door die al aanwezig is in de bestaande plaatselijke kerken van de 'grote' kerkgenootschappen. Gezien de geleidelijk voortgaande kerkverlating, de onvermijdelijke schaalverkleining van de lokale kerk en vooral de individualisering, is het waarschijnlijk dat we een sterkere neiging zullen zien, ten eerste tot feitelijke losmaking van de band van de lokale kerk met een wijk of dorp, en ten tweede tot specialisering van deze gemeenschappen. Dat laatste wil zeggen dat een kerkgemeenschap zich meer gaat richten op een specifiek publiek met een specifieke religieuze smaak. Er komen bijvoorbeeld meer gemeenschappen waarin het accent zal liggen op de mystieke beleving van symbolen, of gemeenschappen waarin het accent zal liggen op vernieuwing van de liturgie. In beide gevallen zien we een tendens tot esthetisering van de religie. Andere voorbeelden zijn kerken waarin de intellectueel-religieuze verwerking van existentiële problematiek het accent heeft, of kerken die willen werken voor sociaal marginale groepen als allochtonen of verslaafden. Kortom, de diversiteit van kerken zal steeds minder door de traditionele confessies bepaald worden, en thematisch veel groter worden. Maar met elkaar zullen al deze kerken gemeen hebben, dat het altijd kleine groepen zullen zijn, met een verwaarloosbare publieke betekenis, bestaande uit relatief actieve, intellectueel ontwikkelde leden van een kleiner wordende elite.

Conclusie: de tendensen die we in komende decennia in het kerkelijk georiënteerde christendom aantreffen, zullen zijn: 'fundamentalisering', 'vernieuwingstijdsing', 'evangelicalisering' en 'elitisering'.

POSTCHRISTELIJK ...??

Maar wat is hier postchristelijk aan? Laat ik direct zeggen dat in dit woord een waardeoordeel besloten ligt. Want vanuit een normatief neutraal standpunt gezien is het eerder verstandig om alle kerken en groepen gewoon 'christelijk' te noemen waarvan de leden zichzelf als christenen beschouwen. Waar is dit normatieve oordeel dan op gebaseerd?

Eerst iets over de eerste tendens. In eerdere publicaties heb ik aangegeven, dat in stromingen die naar het fundamentalisme neigen, de neiging bestaat om de woorden die men spreekt, de woorden die gelovigen in Schrift, traditie of belijdenis lezen, gelijk te stellen met het woord dat God spreekt, met de absolute waarheid dus. Deze neiging is te interpreteren als juist een moderne, ja postmoderne, want op een puur menselijk-subjectieve beslissing gebaseerde wil om de verloren gegane traditie weer in ere te herstellen. Fundamentalisering lijkt wel een terugkeer naar het verleden te willen, maar is de facto een uiterst moderne greep naar dat verleden, een verleden bovendien waarin zelden zo'n directe identificatie gemaakt werd tussen het menselijk spreken over God en het spreken van God zelf. Daarom mogen we mijns inziens bij fundamentalisering spreken van een postchristelijk verschijnsel.

Verder kan men zeggen, dat voor alle tendensen geldt, dat gelovigen meer en meer gericht zijn op het innemen van een niche binnen de seculiere wereld: het gaat erom dat het individu vanuit zijn of haar met religieuze middelen gevonden 'zelf' een plaats vindt binnen een voor het overige niet-religieus geïnterpreteerde wereld; anders dan in het klassieke christendom, waarin vanuit de scheppingsgedachte letterlijk de hele wereld als een religieuze

plaats geïnterpreteerd werd.

Vervolgens, het oordeel dat het woord 'postchristelijk' in het bijzonder aan de tweede en de derde tendens gehecht moet worden, heeft te maken met de volgende overtuiging. In het klassieke christendom was het besef dominant dat het goddelijk wezen ván alle werkelijkheid paradoxaal genoeg búi ten deze werkelijkheid lag, en alleen maar via 'bemiddelingen' benaderd kon worden. Het goddelijke werd aan de ene kant beschouwd als de drijvende kracht achter alle verbeeldingen, overtuigingen en tradities in het christendom, maar werd aan de andere kant als onnaspeurlijk gezien. Welnu, in de nieuwe religiositeit, in het bijzonder bij de tweede en derde tendens, is het besef van de bemiddeling van het geloof aan slijtage onderhevig. Kenmerkend voor de nieuwe religiositeit waarnaar deze tendensen verwijzen, is de zekerheid dat op het moment van de religieuze belevenis, het goddelijke er ook ís, en dat de 'power' die men voelt een goddelijke 'power' is. Kenmerkend is daarmee ook de verdwijning van het symbolische denken. Let wel, het besef dat 'het hogere' onnaspeurlijk is, is er wel degelijk. Maar de belevissen en ervaringen die men heeft, worden ondergaan, niet als symbolen, maar als tekens van directe aanwezigheid van dat 'hogere'. Zodat, heel postmodern, de religieuze werkelijkheid niet als een werkelijkheid met diepte, met een 'wezen' wordt ervaren, maar als een werkelijkheid die van moment tot moment ervaren kan worden.

Tenslotte, het oordeel dat het woord 'postchristelijk' verbonden kan worden met

in het bijzonder de tweede en vierde tendens, in wat mindere mate met de derde tendens, heeft ook met het volgende te maken. Waar postmoderniteit de vervanging betekent van (de wenselijkheid en zekerheid) van het ene grote verhaal over de gang en het doel van de geschiedenis, daar lijken de nieuwere vormen van kerkelijk christendom meer en meer de gedachte te accepteren, dat er ook in het christendom niet meer sprake is van één, voorgegeven groot verhaal van schepping, zonde en verlossing. Men lijkt op voorhand te accepteren, dat iedere kleine geloofsgemeenschap, soms zelfs iedere afzonderlijke gelovige, zijn of haar eigen kleine, christelijke verhaal kent. 'Ieder mag voor zich haar of zijn interpretatie van het grote verhaal vertellen, ook al vindt ieder de hare of de zijne de beste, en dan zien we wel hoe het zich verder in de praktijk bewijst', dat lijkt een stemming te zijn, die ik onvermijdelijk acht, maar die ik wel postchristelijk noem. Anders gezegd, de nieuwe religiositeit die in de kerken aan het doordringen is, lijkt een meer pragmatische en functionele benadering van het eigen geloof te worden, in plaats van een meer inhoudelijke benadering. Ook dat beschouw ik als een beweging naar een postchristelijk stadium.

Tot slot: dit was een kijkje in de toekomst. En we mogen bij ieders kijk in de toekomst slechts één ding zeker achten, namelijk dat het bijna altijd anders zal lopen dan men verwacht. Ik heb dus een geïronde hoop dat ook de vier tendensen die ik geschetst heb, niet de toekomst van de kerk zullen bepalen. Gelukkig maar!

Hans Tennekes

Het draait in mijn *De bierkaai en de bron: antropologische kanttekeningen bij hedendaags christendom* om het persoonlijk geloof van gewone christenen. De vraag ‘overleeft de kerk?’ komt in mijn boek dan ook naar voren als de vraag: met welke problemen worden hedendaagse christenen geconfronteerd als ze willen blijven geloven? De titel is ontleend aan een tweetal liederen van Oosterhuis. Het ene lied gaat als volgt:

Ergens moet een mens toch heen.
Hij gaat zijn eigen weg alleen,
en zoekt of in de wildernis
een bron van levend water is,
en luistert of een woord bestaat
waarin zijn toekomst opengaat.

Het andere zegt onder meer:

Zijn woord wil deze wereld omgekeerd:
dat lachen zullen zij die wenen [...]
mensen zullen and're mensen zijn,
de bierkaai wordt een stad van vrede.

Hoe vinden we de bron van ons geloof en hoe houden we het visioen van een stad van vrede overeind in de wereld van vandaag? Die opgave staat centraal in mijn boek.

DRIE VRAGEN

Ik probeer over die opgave helderheid te verkrijgen aan de hand van een behandeling van een drietal vragen die hedendaagse gelovigen zich regelmatig stellen.

Is het eigenlijk wel waar? Hoe kun je als gelovige in de wereld van vandaag volhouden aan de waarheid van het evangelie? *Wat stelt het eigenlijk voor?* Maakt het voor het alledaagse bestaan wat uit of je christen bent of niet? En: *Wat moet je er eigenlijk mee?* Hoe moet je als hedendaagse gelovige omgaan met de traditie?

De antwoorden die ik op deze vragen tracht te geven, zijn persoonlijk van aard. Steeds weer vraag ik mijzelf af ‘waarom zou een mens in vredesnaam christen willen zijn?’, ‘waarom geloof ik eigenlijk?’, ‘is het al die moeite – want om te kunnen blijven geloven moet je je tegenwoordig veel moeite getroosten – eigenlijk wel waard?’ Maar in die persoonlijke reflectie speelt mijn antropoloog-zijn een belangrijke rol. Het is een onlosmakelijk deel geworden van de manier waarop ik persoonlijk de wereld ervaar. Sociaal-wetenschappelijke inzichten spelen dan ook een centrale rol in de antwoorden die ik geef op die drie vragen. Regelmatig vraag ik aandacht voor de empirie van de feitelijke geloofspraxis. Ik pleit ervoor wetenschappelijke inzichten serieus te nemen, maar vooral ook weer niet te serieus en ik benadruk het cultuurbepaalde karakter van het tegenwoordig verstaan van het evangelie. Vandaar: antropologische kanttekeningen bij hedendaags christendom.

De centrale zorg van mijn boek is de crisis waarin het christendom verkeert waartoe ikzelf behoor: het ‘progressieve christendom’, dat wil zeggen het christen-

dom van mensen bij wie de teksten van Oosterhuis weerklank vinden, de lezerskring van de boeken van Kuitert of Den Heyer en van degenen die zich betrokken voelden bij het Conciliair proces van vrede, gerechtigheid en heelheid van de schepping. Ik lijd onder de afnemende vitaliteit en de geringe werfkracht van dat christendom. Enerzijds begrijp ik – zeker als antropoloog/socioloog – natuurlijk heel goed waarom dat het geval is. Maar anderzijds begrijp ik er niets van. Als ik als gelovige een kerkdienst meemaak die mij aanspreekt, is het voor mij vaak onbegrijpelijk dat er zoveel mensen zijn die onbewogen kunnen blijven door een boodschap die mij tot in het diepst van mijn ziel kan raken. Mijn boek heb ik zowel vanuit dit begrip als vanuit dit onbegrip geschreven.

Ik ben vaak heel ongelukkig met de wijze waarop in de toonaangevende kringen binnen ‘ons soort’ christendom wordt omgegaan met de drie vragen waar ik mij in mijn boek mee bezig hou. Waar het gaat om de eerste vraag - is het eigenlijk allemaal wel waar? – pleit ik voor eerherstel van ervaring. Het zou de vitaliteit en de werfkracht van het christelijk geloof ten goede komen wanneer hedendaagse christenen erin zouden slagen de verlegenheid waarin ze zo vaak gevangen zitten, voorbij te komen. Om het geloof staande te houden in de wereld van vandaag dienen christenen in staat te zijn rekenschap af te leggen van het hoe en waarom van hun geloof. Centraal in dat verhaal zal altijd staan de ervaring die men zelf, of die mensen uit de directe omgeving, hebben opgedaan met het christelijk geloof. Het geloof kan zich naar mijn mening nooit via de weg van theoretische bespiegelingen, maar alleen in de praktijk van het alledaagse bestaan bewijzen.

Ik heb niets tegen theoretische bespiegelingen van natuurwetenschappelijke, sociaal-wetenschappelijke of theologische aard over de waarheid of houdbaarheid van de christelijke voorstellingswereld. Integendeel: ze zijn vaak nodig om je te bevrijden van het gevoel dat je soms bekruipt dat je als verstandig mens toch moeilijk kunt blijven vasthouden aan de waarheid van de christelijke boodschap. Die bespiegelingen voeren echter zelden of nooit tot de innerlijke overtuiging en het vertrouwen dat het evangelie de weg ten leven is. Ze zijn slechts nuttig om de ruimte te scheppen waarin we als gelovigen ons kunnen afvragen wat het evangelie voor onszelf tot nu toe heeft betekend en waarin we kunnen luisteren naar de ervaringen van anderen. Geloven komt niet voort uit redeneren, maar uit het gaan van een weg.

Het probleem met de tweede vraag – wat stelt het geloof voor? – is de veel voorkomende neiging om niet te kijken naar wat het geloof in het leven van gewone gelovigen feitelijk voorstelt, maar naar wat het eigenlijk zou moeten zijn. Maar al te gemakkelijk wordt daarbij de spanning tussen wat het is en wat het zou moeten zijn zo hoog opgevoerd dat alleen werkelijkheidsvreemde idealisten het er enige tijd in kunnen uithouden. Maar het gaat in deze vraag niet om theologische theorie maar om gelovige praktijk. Het is een empirische vraag naar de geloofspraxis van gewone mensen – idealisten en realisten, progressieven en conservatieven. Op die manier komen we op het spoor van wat gelovige christenen onderscheidt van hun omgeving.

Ik ben ook niet gelukkig met de radicale en rationele manier waarop veel medegelovigen omgaan met de derde vraag – de vraag naar de traditie. Hoewel ook ik vind dat we in de huidige situatie genood-

zaakt zijn kritisch naar de traditie te kijken en ons dienen af te vragen waar we wel en waar we niets mee kunnen in ons leven, voel ik niets voor de radicale inventarisatieopruiming van de ‘wat-blijft-over-theologie’. Ik pleit ervoor de eigen – door onze cultuur gedicteerde – twijfels serieus, maar niet ál te serieus te nemen. De traditie is neerslag van vele culturen en omvat dus allerlei dingen waar wij in ons leven en in onze cultuur geen em-plooi voor hebben, maar die niettemin toch waar en waardevol kunnen zijn. Het nadenken over wat we met de traditie aan moeten dient mijns inziens dan ook uit de sfeer van de puur rationele overwegingen te worden gehaald en worden gevoed door de ervaringen die mensen met die traditie opdoen.

GEMEENSCHAP DER HEILIGEN

Als ik mij vanuit dit perspectief de vraag stel naar de toekomst van de kerk dan is die kerk voor mij niet zozeer de kerk als organisatie. Die kerk is voor mij zoets als een noodzakelijk kwaad, met de nadruk op noodzakelijk, want organisatie moet er zijn. Voor mij is kerk echter bovenal de ‘gemeenschap der heiligen’. Die gemeenschap is buitengewoon veelkleurig. Ik juich dat toe - en alleen al daarom kan ik mij niet druk maken over de organisatorische verdeeldheid van de kerk. Die verdeeldheid helpt de veelkleurigheid van de traditie in stand te houden. Het is goed als inzichten, beelden en praktijken waar de een niets mee kan in zijn bestaan, voor de ander heel kostbaar zijn en in zijn bestaan verder worden gedragen. De verdeeldheid van christenen heeft zo zijn positieve kanten. Op die manier draagt ieder van ons zijn eigen steentje bij in het voortzetten van een traditie die gelukkig veel meer omvat dan al-

leen datgene waar wij persoonlijk iets mee kunnen.

De kerk-als-gemeenschap-der-heiligen is voor mij ook belangrijk omdat het mij als gelovige verbindt met het verleden, met andere culturen, met de heiligen ons voorgedaan, met mijn overleden vader en mijn overleden broer. Ze verbindt mij met al die gewone -en soms ook wel ongewone -mensen die ons de afgelopen 2000 jaar zijn voorgedaan -mensen waar ik graag bij wil horen en met wie ik me verwant voel. En via die mensen verbindt ze mij met de Geest Gods die waait waarheen zij wil. De toekomst van de kerk is afhankelijk van de ruimte die er is om haar te laten waaien. In mijn boek heb ik gepoogd aan te geven hoe die ruimte hier en daar wat vergroot zou kunnen worden.

DE TWEE ANDERE BOEKEN

Het boek van Gerard Dekker – geschreven in een voor mij benijdenswaardige gemakkelijk leesbare stijl – gaat over de vragen die in mijn boek buiten beschouwing blijven, maar die ook in mijn visie essentieel zijn voor het voortzetten van de christelijke traditie in de hedendaagse cultuur. Ik heb het met veel plezier en goeddeels met instemming gelezen. Dat laatste – die instemming – verbaasde mij eigenlijk, want de titel en ook de goedgekozen Bonhoeffermotto’s hadden mij toch wel wat op het verkeerde been gezet. Ik ben tenslotte geen enthousiast supporter van de pretentieuze stelling dat de kerk er is ter wille van de wereld en van kreten als ‘de kerk zal apostolair (of diaconaal) zijn of niet zijn’. In het tweede deel van mijn boek ben ik uitvoerig bezig mij te bevrijden van de daaruit voortkomende krampachtigheid waar ik in achter ons liggende decennia zo ontzettend aan heb geleden. En ik was

bang dat Gerard Dekker mij daar weer in terug wilde roepen. Maar als je hem goed leest valt het allemaal best mee. Zeker, er staan wat dingen in die mij tegen de haren in strijken. Zo geloof ik eigenlijk helemaal niet dat het christelijk geloof meer dan vroeger een privé-zaak is geworden. Het geloof wordt nu niet meer verbonden met politieke ideologieën, maar daarmee is het nog niet geprivatiseerd. Maar aan werkelijkheidsvreemd idealisme en activisme maakt Dekker zich niet schuldig. Ook ik vind dat christenen maatschappelijke verantwoordelijkheid dragen. En ook ik vind dat kerken primair met de problemen van de samenleving bezig moeten zijn via het leven van haar leden (172). Lezers van mijn boek die, ondanks al mijn verzekeringen van het tegendeel, het idee hebben dat ik pleit voor een geprivatiseerd christendom dat de maatschappij de maatschappij laat, kunnen in Dekkers boek lezen hoe je (ook volgens mij) op een zinnige, niet overspannen wijze gestalte zou kunnen geven aan de maatschappelijke dimensie van de christelijke geloofspraxis.

Op één punt gaat zijn verhaal een andere richting in dan het mijne, namelijk waar het gaat om het probleem van de pluraliteit binnen de kerk. De problemen die dat pluralisme oplevert voor een goed functionerende kerkelijke organisatie, herken ik en het is goed daar aandacht aan te geven. Maar in mijn boek zie ik in die pluraliteit niet alleen een probleem, maar ook een basis om de rijkdom van de traditie voort te dragen. Met instemming haalt Dekker de uitspraak van Peter Berger aan dat het de godsdienst, voor zover ze een gemeenschappelijk karakter heeft, ontbreekt aan realiteit en dat ze, voor zover ze reëel is gemeenschappelijkheid mist. Vanuit de ervaring die ik in de loop van de tijd heb opgedaan met het met elkaar delen van

geloof – van gelovige inzichten en van de bevindingen die mensen in hun leven opdoen met het geloof – kan ik deze uitspraak niet zonder meer delen. Heel vaak heb ik, en anderen met mij, pluraliteit wel degelijk ook als verrijkend ervaren. Daarvoor is echter nodig dat we als christenen niet gaan debatteren en argumenteren over onze verschillen, maar de inzichten waartoe we zijn gekomen en de bevindingen die we met het geloof hebben opgedaan naast elkaar leggen en trachten die met elkaar te delen. Mijn ervaring is dat we, wanneer we ons richten niet op het niveau van de theologische theorie, maar op dat van de gelovige praktijk, veel meer te delen hebben dan we misschien op het eerste gezicht geneigd zijn te denken.

Op een ander punt ben ik het weliswaar helemaal eens met de visie van Dekker, maar zo sceptisch over de realiseerbaarheid ervan dat ik niet weet wat ik ermee moet. Ik bedoel hier de suggesties die hij doet over een ander organisatie-model voor de kerk. Op zichzelf vind ik die suggesties vaak heel zinnig, maar ze halen de bestaande organisatie wel heel fundamenteel overhoop. En reorganisaties gaan kerken in het algemeen niet goed af. Ik ben bang dat in elk geval de SOW-kerken nóg een reorganisatie niet zouden overleven. Mijn voorstel zou dan ook zijn om de dingen die Dekker via reorganisatie van de kerk wil bereiken, na te streven in het informele circuit van de basis. Het SOW-proces ging tenslotte in allerlei delen van het land nog heel aardig zolang het een zaak was van de basis: plaatselijke kerkelijke gemeenschappen die dingen deden die eigenlijk niet konden en niet mochten. Allerlei dingen die Dekker voorstelt zouden op zo'n manier gerealiseerd kunnen worden zonder dat er een formele reorganisatie aan ten grondslag ligt.

Met het boek van Anton van Harskamp heb ik meer problemen. Het gaat over de culturele en religieuze context waarbinnen de kerk van Dekker en het christendom van mij zich bevindt. En als zodanig vind ik het een heel knap boek. Misschien wel iets te knap voor mij: als eenvoudig antropoloog bekruipt mij bij lezing van de filosofisch-theologische delen regelmatig het gevoel dat de fijne nuances mij ontgaan.

Ik moet mij beperken tot een enkele opmerking. Die heeft betrekking op wat hij zegt over het soort christendom waarover ik het in mijn boek heb. De studie gaat weliswaar over het *nieuw*-religieus verlangen zoals dat gestalte krijgt in New Age en evangelicalisme, maar terecht stelt hij dat 'ons soort' christendom onder invloed van dezelfde tendenties staat. Zijn boek gaat dus niet alleen over anderen, maar ook over ons.

Ik kan in dat verband ook meteen constateren dat Anton van Harskamp in zijn boek de problemen waarvoor de huidige cultuur hedendaagse christenen stelt dieper peilt dan ik in mijn boek heb gedaan. Hij maakt ook heel duidelijk dat de hedendaagse individualistische cultuur ook de zogenaamde hoofdstroom van het christendom – het christendom waartoe wij behoren – aantast. Mijn boek zou men dan ook kunnen lezen als één grote illustratie van die these. Ondanks alle kritiek die ik heb op de neiging van hedendaagse christenen het geloof gelijk te schakelen met wat moderne mensen nog wel en niet meer kunnen geloven, ondanks het feit dat ik benadruk dat de traditie de individuele gelovige te boven gaat zodat je alleen geloven kunt in het verband van 'de gemeenschap der heiligen', moet ook ik toegeven dat 'de bepaling van wat werkelijk is en waar, ja wat geldig zou moeten zijn voor vele mensen, een persoonlijke zaak is. En dat in die zin

mijn verstand, mijn gevoel, mijn wil en mijn verlangen op z'n minst medebeslissend zijn voor wat ik werkelijk en waar vind' (241). Niet voor niets stel ik in mijn boek dat het geloof zich moet bewijzen in de ervaringen die je ermee opdoet in je leven. In 'het goede verhaal' dat hedendaagse christenen mijns inziens moeten hebben over hun geloof spelen die ervaringen een centrale rol. Het geloof van hedendaagse christenen is dus niet meer geworteld in de vanzelfsprekendheden van een groeps cultuur, maar komt voort uit een persoonlijke keuze.

Toch heb ik moeite met de manier waarop hij zijn inzichten verwoordt. Om een voorbeeld te geven een passage op pagina 239:

[H]et beslissend nieuwe aspect van onze tijd van individualisering is dat we ons niet meer gedragen weten, ons ook niet meer voortgestuwd weten door een transcendente macht buiten ons, omdat we genoodzaakt worden het menselijk subject te beschouwen als dat wat ons draagt en dat wat ons voortdrijft. Want zelfs wanneer we er in het geloof wel zeker van zijn dat we gedragen en voortgestuwd worden, dan is dat een geloof dat berust op een geloofsact van het menselijk subject, en worden we onvermijdelijk belaagd door het gevoel dat onze geloofs zekerheid wel eens op drijfzand gebouwd zou kunnen zijn.

Op zichzelf ben ik het met deze situatieschets eens. Ik zou het alleen anders onder woorden hebben gebracht. Om het verschil duidelijk te maken moet mijn versie echter wat uitvoeriger zijn:

Het beslissend nieuwe aspect van onze tijd van individualisering is dat mensen niet langer meer leven binnen een cultuur waarin de gedachte dat ze gedragen worden door een transcendente macht buiten hen voor het grijpen lag (ook al bleef die gedachte in het leven van veel mensen op de achtergrond). Nu leven mensen binnen

een wereld die wordt beheerst door de gedachte dat het menselijk subject moet worden beschouwd als dat wat mensen draagt en voortdrijft. Dat heeft gevolgen voor de christenen die het in hun leven houden op het geloof dat hun leven door God wordt gedragen en voortgestuwd. Want ze weten dat aan het begin van dat geloof hun eigen geloofsact staat: de beslissing om het in het leven te wagen met de boodschap dat een mens zich aan God mag toevertrouwen. En ook als ze in eigen leven en in dat van anderen ook werkelijk iets ervaren van dat door-God-gedragen-worden, dan nog dringt zich bij hen de vraag op of die ervaring niet gewoon product is van de eigen behoefte aan veiligheid en geborgenheid. Regelmatig worden ze dan ook belaagd door het gevoel dat hun geloofs zekerheid wel eens op drijfzand gebouwd zou kunnen zijn en dat hun vertrouwen dat hun leven binnen een zinvol verband staat, hun niet *gegeven* wordt, maar door henzelf *tot stand gebracht* moet worden.

Herhaal ik nu met een grotere omhaal van woorden wat Anton van Harskamp veel bondiger onder woorden brengt? Ja en nee. Ja, want het gaat in beide teksten om het feit dat het in de tegenwoordige culturele context veel moeilijker is het christelijk geloof staande te houden dan vroeger het geval was. Nee, want ik meen niet dat ‘we *genoodzaakt* worden het menselijk subject te beschouwen als dat wat ons draagt’ en ontken dat ‘het geloof dat we door God gedragen worden *uiteindelijk berust* op mijn geloofsact’. Mijn tekst wordt gekleurd door mijn eigen geloofsvisie, zoals die van hem wordt gekleurd door de geloofsvisie die hij in het laatste hoofdstuk naar voren brengt. De weg die hij de gelovige wijst is voor mij niet begaanbaar en de theologische redenen die hij daarvoor aandraagt zijn voor mij (voor zover ik ze kan volgen) niet overtuigend. Daarom draagt zijn analyse voor mij weliswaar bij tot een beter begrip van de twijfel waarmee hedendaagse christenen kampen, maar niet van het geloof zoals ik dat uit eigen ervaring ken en

zoals ik dat ken uit het leven van de velen met wie ik geloofservaringen mocht delen.

STELLINGEN

Als ik mijn verhaal nu toespits op de vraag ‘overleeft de kerk?’ kom ik op de volgende vier stellingen.

Voor het overleven van de kerk is verdieping van de persoonlijke spiritualiteit van groot belang. Wat christenen nodig hebben om hun geloof staande te houden in de tegenwoordige wereld is een goed verhaal over het hoe en waarom van hun geloof. Centraal in zo’n verhaal staat de ervaring die mensen in hun leven opdoen met het geloof. Voor het formuleren van zo’n in de geloofspraxis wortelend verhaal is het nodig dat christenen leren hun persoonlijk geloof met elkaar te delen.

Ik benadruk in mijn boek dat hedendaagse christenen er goed aan doen de vele – goddeels onoplosbare – vragen die hun geloof oproept eerlijk onder ogen te zien. Maar wel in het besef dat elke religie of levensbeschouwing, elke poging tot zingeving of elke zinerfaring onoplosbare vragen oproept. Er is alle reden om de wetenschap weliswaar serieus, maar vooral ook weer niet te serieus te nemen. De wetenschap waagt zich immers niet aan zin-vragen en kan daarom alleen maar afbrekend en geen opbouwend werk verrichten waar het gaat om de vraag ‘waartoe zijn wij op aarde?’ Elk antwoord op die zin-vraag dient zich te bewijzen in de praxis. Als christenen duidelijk willen maken wat ze geloven en waarom ze geloven zullen ze primair bij zichzelf te rade moeten gaan, bij bevindingen waartoe ze in hun eigen gelovig leven zijn gekomen en bij wat ze weten van de ervaringen van hun medechristenen. Alleen daarin kan de reden liggen om met het geloof door te gaan. Voor de vitaliteit van de kerk is het daarom

noodzakelijk dat gewone gelovigen leren over hun persoonlijk geloof te spreken en zich oefenen in het naar elkaar luisteren.

Het zou de vitaliteit van de kerk ten goede komen als christenen de pluraliteit in geloofsbeleving die er binnen hun kring bestaat, beleven als veelkleurigheid én als verdeeldheid.

Voor het delen van geloof is het nodig dat christenen hun eigen wijze van geloven zien als één van de manieren waarop het evangelie kan worden verstaan. De waarheid van het christelijk geloof kan zich alleen in de geloofspraxis bewijzen. Het blijkt echter dat inzichten, verhalen en symbolen waar de een goed mee uit de voeten kan in zijn leven, voor de ander eerder een obstakel zijn om te geloven. Christenen dienen daarom te accepteren dat wat waar is voor de een, nog niet waar behoeft te zijn voor de ander. Het weten dat God (en alles wat met Hem te maken heeft) al onze inzichten en ervaringen te boven gaat, kan daarbij behulpzaam zijn: de werkelijkheid van God is niet te vangen in onze waarheden. Alleen vanuit die houding kan men op een vruchtbare wijze kennis nemen van het geloof en de geloofspraxis van medechristenen die andere wegen gaan. Dat betekent echter niet dat alles wat als waarheid *ervaren* wordt, nu ook waarheid *is*. In het christendom is waarheid niet ‘wat voor mij werkt’, maar ‘wat in de bijbel staat’ (om het even wat primitief te zeggen). Waarheid valt voor christenen niet samen met persoonlijke authenticiteit. Een doorleefde waarheid is nog geen christelijke waarheid (om het opnieuw weer primitief te zeggen). Waarheid is alleen wat ons leidt op de weg van ‘God liefhebben boven alles en de naaste als onszelf’. Die waarheid – de waarheid waarvan christenen leven - ligt verankerd in de bijbel. Die bijbel is niet alleen neerslag van ervaringen

die mensen met God opdeden, maar ook van gebeurtenissen die zich voordeden in de geschiedenis van Israël en in het leven van Jezus van Nazareth. Op de rijke variëteit aan verhalen, inzichten en beelden die in die bijbel te vinden zijn, is de afgelopen 2000 jaar op heel verschillende manieren voortgebouwd. Er is dus veel ruimte voor verschillende manieren van geloven. Maar aan die variëteit worden wel grenzen gesteld: christenen zullen hun inzichten en ervaringen steeds opnieuw moeten toetsen aan wat we in de bijbel lezen over het leven van ‘Jezus die Christus wordt genoemd’.

De kerk overleeft op den duur niet als christenen zich laten verleiden tot de ‘chemische reiniging van de hemel’ waartoe moderne theologen oproepen. Voor de toekomst van de kerk is beslissend of christenen creatief en met verbeeldingskracht weten om te gaan met de spanning tussen wat ze al of niet geloven enerzijds en de traditie zoals die vanuit het verleden op hen afkomt anderzijds.

De (op zichzelf onontkoombare) vraag ‘wat kan ik van de traditie voor eigen rekening nemen’ kan alleen goed beantwoord worden als men daarbij de ervaringen die mensen in heden en verleden opdeden met allerlei elementen uit die traditie serieus neemt. In hun omgang met de traditie gaan veel hedendaagse christenen te gemakkelijk uit van wat zij ‘nog’ kunnen geloven. De weg van de voortdurende ‘uitzuivering’ van de eigen geloofsvoorstellingen van alles waar je niets meer mee kunt (en het daarmee vaak verbonden zoeken naar de eigenlijke essentie van het geloof) loopt uiteindelijk letterlijk dood. Als we ons steeds maar weer afvragen wat we ‘als we eerlijk zijn’ nog wel en wat niet meer kunnen geloven, redeneren we vanuit onze armoede. Dat is de armoede van de gesecculariseerde cultuur waarin we toevallig le-

ven (elders op de wereld ziet het er allemaal heel anders uit), een cultuur die ons voortdurend suggereert dat dit en dat toch echt niet meer kan. De armoede ook van de rationele argumentatie die we bij dat uitzuiveren plegen te gebruiken. Tegenover deze armoede staat echter de rijkdom aan ervaringen die mensen ook nu nog – vaak heel onverwacht en niet overeenkomstig de dingen die ze rationeel voor eigen rekening durven te nemen – opdoen met de traditie. Er kunnen in de traditie allerlei elementen zitten waar wij op dit moment, in deze levensfase, in de huidige cultuur geen em-plooi voor hebben, maar die zich op een ander moment, in een nieuwe fase van ons leven of voor mensen die leven in de verstaanshorizon van een andere cultuur, wel degelijk als waar en waardevol kunnen bewijzen.

De kerk heeft grotere kansen om te overleven als er ruimte is voor 'het nieuwe religieuze verlangen' waar het boek van Anton van Harskamp over gaat.

In de eerste eeuwen bloeide het christendom op in een door het neoplatonisme beheerste religieuze context waarvan we nu niet meer willen weten. Toch was daarbinnen authentiek christelijk geloof mogelijk. Niet voor niets lezen we nog steeds met stichting Augustinus. Het zou daarom on-

juist zijn de taal en de ervaringswereld van 'het nieuwe religieuze verlangen' van New Age en evangelicalisme radicaal af te wijzen als onverenigbaar met het evangelie. Het christendom is tenslotte van oorsprong een syncretistische godsdienst. Als we enculturatie in Afrika accepteren, moeten we dat ook doen in onze eigen wereld. Niet dat ik daar persoonlijk zo warm voor zou lopen. Net zo min als Anton van Harskamp heb ik persoonlijk iets met het nieuwe religieuze verlangen. Ik kan op geen enkele manier meevoelen met dat zoeken naar een authentiek, een waar zelf. Ik ervaar mijn zelf als een zootje ongeregeld, een veelheid van begeerten, aandoeningen en strevingen waar ik maar moeilijk wijs uit kan worden. De gedachte dat daar een 'authentiek zelf' bij of achter zou zitten spreekt mij in het geheel niet aan. Ik luister daarom altijd met open mond naar degenen om mij heen die over hun eigenlijke, authentieke zelf allerlei spannende verhalen weten te vertellen. Voor mij hoeft het dus niet – om het (heel) zachtjes te zeggen. Dat neemt echter niet weg dat ik het zeer wel mogelijk acht dat het evangelie ook kan klinken in de context van verhalen over het eigenlijke, diepste zelf. Zolang men daarbij de bijbel maar goed en zorgvuldig blijft lezen kan er eigenlijk niet eens zo veel mis gaan.

GERARD DEKKER

Anton van Harskamp zegt dat ik wel gelijk heb, maar het niet krijg, omdat ik zowel het kerkelijke beleid, alsmede het verlangen van de mensen naar lokale gemeenschappen tegen heb. Ik ben er vrij zeker van dat hij met die opmerking gelijk krijgt. Mijn voorstellen tot verandering gaan inderdaad tegen de hele ontwikkeling in. Maar dat was (en is) voor mij geen reden om niet te schrijven wat ik heb geschreven. Om de simpele reden dat veranderingen noodzakelijk zijn. Men kan mij misschien wel 'verwijten' dat ik te idealistisch ben. Maar mag men met betrekking tot de kerk nog idealistisch zijn?

Hans Tennekes ziet een verschil tussen hem en mij waar het gaat om de pluraliteit binnen de kerk: ik zie in die pluraliteit alleen een probleem, terwijl hij daarin ook een basis ziet om de rijkdom van de traditie voort te dragen. Ik geef toe dat ik in mijn boek met name de problematische kant van de pluraliteit behandel. Met hem ben ik van mening dat godsdienstige pluraliteit, en dan met name het omgaan daarmee, verrijkend voor het geloof kan zijn. En ik vraag dan ook erkenning van en ruimte voor die pluraliteit. Maar het is niet toevallig dat ik met name oog heb voor de problematische kant van de bestaande pluraliteit. Het gaat mij in mijn boek immers niet primair om een echt of levend geloof, maar om een relevant geloof. En dan is consensus over de betekenis van het geloof voor het (samen)leven belangrijk.

Ook is Hans sceptisch over de realiseerbaarheid van de door mij voorgestelde reorganisatie van het kerkelijk leven. Hij is, zo hoor ik hem, het wel met mij eens over de noodzakelijkheid ervan, maar gelooft niet dat de kerken zo'n reorganisatie aankunnen. Hij ziet

echter wel mogelijkheden aan de basis, op plaatselijk niveau. Ik kan daar alleen maar op zeggen dat ik het prachtig zou vinden wanneer men op plaatselijk niveau zodanige veranderingen realiseert dat de kerken weer meer relevant kunnen worden voor het leven van de leden. Maar ik denk dat hiervan zonder landelijke stimulans op z'n minst, maar waarschijnlijk ook zonder landelijke richtlijnen niet veel terecht zal komen. Daar zijn de grote kerken momenteel toch te hiërarchisch voor georganiseerd. En voor de rest geldt wat ik hiervoor schreef: ik ben misschien te idealistisch, maar ik meen dat met betrekking tot de kerk te mogen zijn.

ANTON VAN HASKAMP

Voor wat betreft Gerard Dekkers opmerkingen pak ik alleen de kwestie op van de sociale betekenis van nieuwe religiositeit.

Volgens jou, Gerard, is de manier waarop individuen religieus zijn 'vrij irrelevant'. Welnu, die uitspraak begrijp ik alleen indien je aanneemt, dat de nieuwe vormen van religieus-zijn van individuen voor de traditionele kerken niet echt relevant zijn, en via de bestaande kerken daarom ook niet voor de samenleving als geheel, ofschoon over die aanname nog wel te debatteren valt. Maar uiteindelijk begrijp ik die opmerking – 'vrij irrelevant' – toch niet echt. Mijns inziens is de manier waarop individuele personen religieus zijn, sociologisch juist wel relevant. Bijvoorbeeld voor de manieren waarop mensen zich staande houden in de samenleving, zin zoeken en zin construeren. Op de achtergrond staat hier bij mij de sociaal-theoretische overtuiging dat individualisering, zeg maar sterk versimpeld het culturele besef dat ieder zijn of haar eigen leven zelf moet 'maken', juist

het gevolg is van een sociaal gebeuren: we voelen ons bijvoorbeeld op ons individuele 'ik' terug geworpen, paradoxaal genoeg vooral tengevolge van een allerm minst individueel, want collectief gebeuren.

Minstens zo relevant is de studie van individuele religiositeit voor het inzicht in vormen van meer open en meer veranderlijke typen van gemeenschap dan we gewend zijn. Ik denk aan informele praat- en leesgroepen, aan therapeutische bijeenkomsten, chatboxen en andere internetcontacten, aan allerlei andere zogenaamde 'spiritual communities'. Er lijken, ook op religieus gebied, veel meer vormen van gemeenschap in ontwikkeling dan de vormen die bepaald zijn door, of voortvloeien uit traditionele kerkelijke instituties; in jargon: er ontwikkelen zich binnen een globaliserende samenleving 'gedeterritorialiseerde' gemeenschappen. En op dit punt sluit ik me dan ook aan bij een andere godsdienstsocioloog in Nederland, Joep de Hart, van wie ik pas nog las, dat het terrein van de godsdienstsociologie in Nederland weliswaar een terrein is dat via surveygegevens benaderd is, maar dat - citeert - 'alleen nog maar aan de oppervlakte verkend' is (in: A. Köbben e.a., *Homo Prudens*, Leende 2000, 116).

Dan de vraag, of beter, het commentaar van Hans Tennekes. Ik heb moeite om op dat commentaar in te gaan, omdat ik alleen met enige bothed moeilijke zaken in een paar zinnen kan persen.

Je commentaar komt volgens mij neer op de kwestie of in ons geïndividualiseerde bestaan het geloofsvertrouwen alleen berust op een door de mens tot stand gebracht vertrouwen, dan wel altijd ook een antwoord is op het door God aan ons geschonken vertrouwen. Daarbij heb ik twee dingen te zeggen.

Eerst knoop ik aan bij een uitspraak van jou zelf: je herkent, zo geef je aan, in de gedachte in mijn boek dat het menselijk subject de instantie is die ons draagt, niet je geloof maar je twijfel. Dat lijkt me van het grootst

belang. Met jou zeg ik: geloof en twijfel sluiten elkaar niet uit. Ze horen in deze tijd bij elkaar. Om het eens pathetisch te zeggen: *in* en *dóór* het twijfelend verlangen en zoeken komt soms wel, vaak ook niet, het vertrouwen naar boven, en dan niet om volkomen zeker te zijn, maar, zo paradoxaal, óók om te kunnen blijven twijfelen.

Dat is een irritante, want vage uitspraak, ik weet het. Daarom gauw verder. Mijn punt in het gesprek dat ik met jou ooit hoop te kunnen voeren, zal zijn dat we in het geloof niet in eerste instantie de kaarten moeten zetten op vertrouwen op de liefde van de Onnoembare, ook niet op de individueel-affectieve zekerheid van diens bewarende liefde. Ik zeg met de Franse theoloog Jacques Pohier, dat we ook in ons denken God noch met onze eigen individuele dragende grond, noch met ons uiteindelijke levensdoel moeten identificeren, God is volgens hem niet mijn uiteindelijk 'waarom' noch mijn uiteindelijk 'waartoe'. Waarom? Ik noem twee redenen. De eerste is, dat wanneer we geloof in essentie zien als individueel vertrouwen, men dan het gevaar loopt om het goddelijke als het ware te objectiveren, tot een instantie te maken die wel transcendent is, maar die tegenover mij een soort objectieve, dus niet meer Onnoembare werkelijkheid vormt (want God is in de traditie altijd zo dichtbij, zo weinig objectief buiten mij, dat het goddelijke juist om die reden de Onnoembare is). De tweede reden is, dat christelijke religiositeit ook een breuk met de feitelijke gang van zaken is. Christelijk religiositeit houdt, kort gezegd, naast in de eerste plaats dankbaarheid, ook een breuk in met falen, kwaad en sterfelijkheid. Maar ... en nu komt het - het is de lijn van mijn leermeester Schillebeeckx die ik hier volg -, die christelijke religiositeit is een breuk *mét* de feitelijke gang van zaken *in* die feitelijke gang van zaken. Anders gezegd: we kunnen een intuïtie van God krijgen, wanneer we de ervaring opdoen dat *in* de feitelijke gang van zaken iets

zich *daartégen* keert. En wanneer gebeurt dat? Je voelt het: wanneer mensen met een onweerlegbare, feitelijke gang van zaken geconfronteerd worden - een aan een ziekte lijdend familielid of iemand die je een ellendig levensverhaal vertelt bijvoorbeeld. Dan kun je niet-tegenstaande die confrontatie gaan beseffen, dat die onweerlegbaarheid juist niet geaccepteerd *mág* worden. Dan *kán* geloof weer ontstaan, maar dan bestaat geloof niet in de eerste plaats in vertrouwen, maar bijvoorbeeld in protest. Wat ik hier wil aanduiden is dit: de weg naar de liefde van God, die volgens jou in je boek het hoogste doel van het geloof is, gaat niet in eerste instantie via de onmiddellijke, vertrouwende gerichtheid op de Onnoembare, maar via compassie met - ach, wat een grote woorden - met *anderen*. Dat is *één* van de redenen waarom ik denk dat het wachten waarover ik aan het einde van mijn boek pleit, gekwalificeerd zal moeten worden als gespannen wachten, als oefeningen vooral ook om in het lawaai en het geklets van onze maatschappij ons vermogen tot compassie voor *anderen* open te houden. Excuus voor deze domineestaal, ook aan alle dominees onder de lezers van deze regels.

HANS TENNEKES

Pluralisme, veelkleurigheid en Godsbeeld, onder die noemer zou ik mijn antwoorden willen brengen. De kanttekeningen die Gerard Dekker en Anton van Harskamp plaatsen, gaan over kerngegevens in mijn boek. Ze geven mij de gelegenheid mijn visie op bepaalde punten nog wat te verduidelijken.

Het onderscheid dat Gerard maakt tussen 'echt' geloof en 'relevant geloof' zou ik zelf nooit maken. 'Echt' geloof is naar mijn idee altijd relevant geloof omdat het in principe altijd op een of andere manier tot uiting komt in het maatschappelijk leven van christenen. Christenen zijn het echter vaak niet met elkaar eens zijn over de manier waarop dat dient te

gebeuren. Het pluralisme in geloofsbeleving heeft zijn pendant in een pluralisme in opvattingen over maatschappelijke problemen en hun mogelijke oplossingen. In mijn boek stel ik dat dit pluralisme als veelkleurigheid zijn positieve kanten heeft, maar als verdeeldheid ook heel problematisch is. Ik pleit ervoor om binnen de kerkelijke gemeenschap toch vooral eerst het perspectief van de veelkleurigheid te beproeven, ook al is het onvermijdelijk dat op een gegeven moment ook het perspectief van verdeeldheid aan de orde komt. Ik doe dat omdat ik uit ervaring weet hoe waardevol en inspirerend uitwisseling van ervaringen kan zijn tussen mensen met uiteenlopende visies op het christelijk geloof. Lang niet alle verschillen behoeven tot verdeeldheid te leiden omdat we veel van die verschillen te boven komen in de teksten, verhalen en symbolen die we met elkaar delen, ook al worden ze door ieder weer op eigen wijze verstaan en beleefd.

Waar het gaat om pluralisme in de manier waarop men aankijkt tegen maatschappelijke problemen liggen de zaken veel moeilijker. Allereerst omdat ook bij overtuigde christenen politieke opvattingen nooit alleen maar voortkomen uit het eigen verstaan van het evangelie, maar ook in sterke mate te maken hebben met de informatie waarover men beschikt en de positie die men in de samenleving inneemt. En in de tweede plaats omdat de pluraliteit op dit punt veel moeilijker te verstaan is als veelkleurigheid en veel gemakkelijker uitloopt op verdeeldheid. Ik voer weliswaar geen *pleidooi* voor 'een uitsluitend persoonlijk en authentiek geloof, ook als dit een zeer verschillend denken en handelen tot gevolg heeft' (Gerard Dekker), maar ik *constateer* gewoon dat 'persoonlijk en authentiek geloof' vaak uitmondt in zeer verschillend maatschappelijk denken en handelen.

Ik denk ook dat de mogelijkheden om over die verschillen zinvol te spreken in termen van 'wat vraagt het evangelie van ons?' heel

beperkt zijn. Hoewel ook ik vind dat christenen nochtans over deze dingen met elkaar in gesprek moeten zijn en met Gerard Dekker vind dat hier een taak ligt voor de kerk, gaan onze opvattingen op dit punt toch uiteen. Ik zou bijvoorbeeld een boek over mogelijkheden om te komen tot een betere kerkorganisatie nooit de titel geven 'zodat de wereld verandert'. De kerk heeft zeker een belangrijke opdracht in de wereld, maar ze *is* er mijns inziens niet ter wille van de wereld.

De twee vragen die Anton van Harskamp aan mij stelt, geven mij de gelegenheid mijn visie op de pluraliteit van geloven en op de aard van onze geloofsinzichten te verhelderen. Mijn antwoord op de eerste vraag is dat er in laatste instantie geen wezenlijk verschil is tussen enerzijds gelovigen die leven vanuit de verwachting dat het Rijk Gods op deze aarde met de gang-van-zaken nu zal breken, en anderzijds gelovigen die leven vanuit het visioen dat zij, ondanks de gang-van-zaken in het alledaagse leven, toch in Gods hand geborgen zijn en erop hopen dat het met de wereld goed zal komen bij Jezus' wederkomst. In beide gevallen gaat het immers om geloven-tegen-de-feiten-in. In beide gevallen is er sprake van hoop op iets wat menselijkerwijze onmogelijk is. Mijn oordeel over bevrijdings-theologie is daarom weliswaar kritisch, maar niet negatief. Ook al kan ik er zelf niet mee uit de voeten, ik beschouw die theologie als een wezenlijke verrijking van de christelijke traditie en daarmee een bijdrage aan de veelkleurigheid waarvan ik zo'n warme pleitbezorger ben. Ik heb slechts duidelijk trachten te maken waarom de weg die 'maatschappijkritische christenen' wijzen voor mij onbegaanbaar is, waarom ik er niet door word bevrijd, maar door word geknecht. En ik meen reden te hebben om aan te nemen dat dit gevoel door veel medegelovigen wordt gedeeld. Sterker nog: gezien de toenemende vergrijzing van kerkelijke gemeenschappen die zich door bevrijdingstheologie laten inspireren, is

het zelfs de vraag of de verworvenheden van deze theologie wel duurzaam deel zullen blijven uitmaken van de christelijke traditie.

De tweede vraag is belangrijk omdat ik klaarblijkelijk niet duidelijk genoeg heb gemaakt dat ook ik niet erg gelukkig ben met de manier waarop tegenwoordig God 'een volkomen taneloos wezen is geworden, niet te vergelijken met de bijbelse God, die Zichzelf in Zijn onpeilbare 'Ik ben die Ik ben' openbaarde aan Mozes' (*Het nieuwe religieuze verlangen*, 254). Geloof is overgave aan en vertrouwen op God, zo stel ik, maar dan wel aan God als een onbegrijpelijk mysterie. Ik kan mij dan ook helemaal vinden in het inzicht van Augustinus 'dat God niet een wezen is dat mijn behoefte aan rechtvaardiging van mijn handelen en mijn denken ondersteunt en aanmoedigt ... maar dat Hij de aangeroepene is, de adressaat, een altijd vreemd 'Tegenover' voor Wie ik niet vreemd ben, maar juist ten diepste gekend'. Ik kan Anton ook helemaal volgen als hij deze passage vervolgt met: 'Dat maakt, dat de gelovige weliswaar aan de ene kant in het aanroepen en het zoeken van Degene die altijd vreemd is, beseft dat hij of zij 'zelf' ten diepste gekend wordt, maar dat maakt ook, dat hij of zij aan de andere kant ervaart dat er een oneindig verschil blijft' (256). Omdat God voor mij een *mysterium tremendum* is ben ook ik van mening dat we ten diepste *geen beschikking* hebben over een God die ons troost, leidt en beschermt' (vgl. 286). Dat alles doet voor mij echter geen afbreuk aan de weg die Jezus ons wees toen hij deze God 'onze Vader' noemde. En bij het gaan van die weg nemen we soms woorden in de mond als 'God is liefde' en 'God is licht en in Hem is in het geheel geen duisternis' (1 Joh.). Daar is ook niets tegen, zolang we ons maar realiseren dat de werkelijkheid van God aanzienlijk ondoorzichtiger is dan dit soort woorden doen vermoeden. Anders gezegd: we kunnen troost zoeken in psalm 23 als we ook maar psalm 90 in het achterhoofd houden.

OM DE KWALITEIT VAN DE POLITIEK

Kanttekeningen bij de stand van rechtsstaat en democratie

Jan Verhoogt

‘Het heeft eigenlijk weinig zin om ons nog met staat en democratie bezig te houden.’ Dat was in de jaren negentig van de vorige eeuw de boodschap van twee veel besproken publicaties, één van Francis Fukuyama, destijds ambtenaar bij het Amerikaanse ministerie van buitenlandse zaken, en één van Jean-Marie Guéhenno, ook al ambtenaar, en wel bij de Europese Gemeenschap. Fukuyama kondigde na de val van ‘De muur’ weliswaar de triomf van de liberale democratie aan, maar eindigde in mineur voor wat betreft de toekomst van die democratie. Zonder alternatieve politieke stelsels zal ze volgens hem haar veerkracht verliezen: ‘The end of history will be a very sad time’.¹ Guéhenno is zo mogelijk nog pessimistischer. Door het samenspel van moderne mediatechnologie en internationale marktwerking zal er een mondiale netwerksamenleving ontstaan zonder echte machtscentra. De natie-staat is daarom ‘van voorbijgaande aard’ en de politiek een ‘tweederangs activiteit’ binnen ‘versleten vormen van parlementaire democratie’.²

Hoe radicaal beiden ook waren, ze raakten gezien de reacties in de media wel een snaar bij het grote publiek. Ze appelleerden kennelijk aan een sfeer van matheid en vermoeidheid die de politiek omgaf. Dat is voor ons aanleiding om ons af te vragen hoe het staat met de houding van de Nederlanders jegens staat en democratie. Commentatoren zijn hierover nogal somber gestemd. De meest voorkomende klacht is dat de betrokkenheid van de bur-

gers bij de politiek terugloopt, hetgeen voor de democratie inderdaad een hoogst ernstige zaak is. Onze stelling is nu, dat met name het optreden van het paarse kabinet aan de teloorgang van de Nederlandse politiek debet is.

Ter toelichting volgt nu eerst een beschouwing over de begrippen ‘rechtsstaat’ en ‘democratie’. Vervolgens geven we een korte schets van een eeuw Nederlandse politiek. Daarna volgt een karakteristiek van het paarse kabinet. Ten slotte maken we enkele opmerkingen over de toekomst van de Nederlandse politiek.

RECHTSSTAAT EN DEMOCRATIE.

Politieke besluitvorming dient zich te voltrekken volgens de letter en geest van de democratische rechtsstaat. Politici van alle partijen zullen dat volmondig onderschrijven. Maar realiseren zij zich nog wel wat deze klassieke uitspraak inhoudt?

In Engeland formuleerde John Locke als een van de eersten de idee van de liberale rechtsstaat. De mens is drager van universele grondrechten, zoals het recht op vrijheid van overtuiging en het recht op vrije beschikking over eigendom. Het is de primaire taak van de staat deze grondrechten te beschermen. Een staat die zich daarin betrouwbaar betoont, bevordert burgerschap in de zin van vrijwillige navolging van de wet. Van een dergelijk staatsopvatting was Frankrijk ten tijde van de absolutistische vorsten ver verwijderd: ‘1’

état c'est moi', stelde één van hen. Jean-Jacques Rousseau meende daarom dat vrijheid en gelijkheid voor ieder alleen kon worden bereikt, indien in plaats van de koning het volk zou regeren: democratie. Rousseau ging er daarbij vanuit dat een discussie waaraan ieder in vrijheid en op gelijke voet kon deelnemen, zou resulteren in een vrijwillige en algemene wilsovereenstemming of 'volonté générale', eventueel in de vrije wil van de meerderheid of 'volonté de tous'. Maar wat gebeurde er dan met hen die zich niet konden vinden in wat de meerderheid in vrijheid had besloten? 'On les forcera d'être libre', aldus Rousseau: 'men zal hen dwingen vrij te zijn'. En dat werd de vrijbrief voor het geweld van de Franse Revolutie. De les die daaruit werd getrokken was, dat democratie als politiek grondrecht aan de grondrechten werd toegevoegd, onder de voorwaarde dat in de democratische besluitvorming zekere grondrechten worden gerespecteerd: de democratische rechtsstaat. Locke en Rousseau waren ervan overtuigd dat de liberale rechtsstaat, respectievelijk de radicale democratie, noodzakelijke voorwaarden waren voor een vrije en gelijke samenleving. Maar ze onderkenden tevens dat deze concepten op zichzelf niet de sociale en morele cohesie leverden om een samenleving bijeen te houden. Locke fundeerde zijn begrip van de liberale rechtsstaat dan ook in een nationale traditie van gemeenschappelijke normen en instituties; terwijl Rousseau zijn begrip van radicale democratie verbond met gevoelens van nationale saamhorigheid, zelfs met wat je 'civil religion' zou kunnen noemen. Burgerschap kreeg in de politieke theorievorming na Locke en Rousseau dan ook een tweeledige betekenis: de burger werd gezien als drager van universele grondrechten en als lid van een nationale gemeenschap.³

Nadat in de 17^e en 18^e eeuw het ideaal van rechtsstaat en democratie in aanzet was geformuleerd, drong zich in de 19^e eeuw de vraag op: wat moet de gewone man met een recht op vereniging en vergadering, met een recht op kiezen en gekozen worden, als hij niet lezen of schrijven kan en zijn dagelijks leven ploeterend door moeten brengen in armoede en gebrek? Liberalisme en socialisme als politiek-maatschappelijke bewegingen nemen bij deze vragen hun insteek. Elk van beide stromingen valt daarbij uiteen in een tweetal varianten die dezelfde woorden gebruiken maar daaraan verschillende inhoud geven.

Aan de ene kant zijn er vormen van liberalisme en socialisme die de idealen van rechtsstaat en burgerschap voorop stellen en van daaruit de strijd aangaan met armoede en gebrek. Het liberalisme doet dat door stimulering van de vrije markt, het socialisme door politieke actie en pleidooien voor een meer gelijke verdeling van de welvaart tussen rijk en arm. Beide staan dus in beginsel beperkte maatschappelijke veranderingen voor, namelijk voorzover die nodig zijn voor de opheffing van concrete noden en behoeften, opdat burgers daadwerkelijk gebruik kunnen maken van hun rechten. Aan de andere kant zijn er vormen van liberalisme en socialisme die veronderstellen dat de mens ten diepste een wezen is dat omschreven kan worden in termen van behoeften. Vrijheid en gelijkheid voor ieder komen dan geheel in dienst te staan van behoeftebevrediging van ieder. Rechtsstaat en democratie fungeren als politieke instrumenten om dat doel te bereiken. We komen deze opvatting tegen in het utilitaristisch-materialistische liberalisme en het historisch-materialistische socialisme. Zij bergen de radicale neiging in zich om de gehele samenleving te onderwerpen aan marktwerking, respectievelijk aan een van

staatswege opgelegde verdeling van welvaart.

Naar ons oordeel is er alleen bij de eerstgenoemde vormen van liberalisme en socialisme sprake van een echte politieke ideologie. Waarom? Omdat in de laatstgenoemde radicale vormen, rechtsstaat, democratie, ja uiteindelijk zelfs het gehele maatschappelijke leven, in de grond van de zaak geen eigen gewicht hebben, maar ondergeschikt gemaakt worden aan het streven naar maximale behoeftebevrediging voor ieder.

In de tweede helft van de 19^e eeuw ontstonden er ook binnen het christelijk volksdeel twee vormen om de samenleving te bezien. Die waren af te lezen uit twee verschillende reacties op de opkomst van liberalisme en socialisme. Illustratief daarvoor was de wijze waarop de verzuiling werd gerechtvaardigd. Aan de ene kant was er een meer open-defensieve reactie jegens het Verlichtingserfgoed van rechtsstaat en democratie. Men waardeerde dat erfgoed dan positief, maar participeerde daarin via verzuilde politieke en maatschappelijke organisaties, teneinde de christelijke levensstijl tegen verdergaande modernisering te beschermen. Aan de andere kant was er een meer gesloten-offensieve reactie, waarin men benadrukte dat goddeloosheid de radicale wortel was van de moderne ideeën rond rechtsstaat en democratie. Men participeerde daarin dan ook in de eerste plaats om er een verzuilde contramacht tegenover op te bouwen. Ook hier, net als bij liberalisme en socialisme, een onderscheid tussen politieke ideologie en niet-politiek radicalisme.⁴

VAN SOCIALE RECHTSSTAAT NAAR VERZORGINGSSTAAT

Men komt nogal eens de opvatting tegen

dat de Nederlandse verzorgingsstaat reeds ontstaat in 19^e eeuw. Daarmee wordt echter het verschil miskend tussen de verzorgingsstaat, die van betrekkelijk recente datum is, en de sociale rechtsstaat.

Kenmerkend voor de sociale rechtsstaat is dat de staat zichzelf primair opvat als dienaar van recht en wet. De staat heeft daarbij een bijzondere verantwoordelijkheid voor de kwetsbaren in de samenleving. De sociale rechtsstaat heeft in het Kinderwetje van Van Houten (1874) zijn symbolisch beginpunt en loopt door tot de na-oorlogse wetgeving onder Drees, die tegelijk het hoogtepunt ervan vormt. Karakteristiek voor het stelsel van sociale wetgeving dat onder de sociale rechtsstaat werd opgebouwd, was dat de staat de kwetsbaren in de samenleving een minimaal menswaardig bestaan verzekerde, waarbij tegelijk de eigen verantwoordelijkheid van confessionele zorginstellingen en organisaties werd gerespecteerd. Daarbij waren de maatschappelijke veranderingen die werden nagestreefd, in beginsel begrensd, namelijk voorzover die noodzakelijk waren om mensen als volwaardige burgers aan de samenleving te kunnen laten deelnemen. De sociale rechtsstaat was het resultaat van de spanningsvolle samenwerking van liberalisme, socialisme en christen-democratie als politieke ideologieën.

Dat veranderde in de periode van de na-oorlogse wederopbouw. Toen werd de sociale rechtsstaat omgebouwd tot de inmiddels befaamde Nederlandse verzorgingsstaat. Deze stelt zich ten doel maximale ontplooiing van ieder in termen van vrije subjectieve behoeftebevrediging te bevorderen. Bij de praktische invulling van deze doelstelling verschaalde de democratie echter tot louter doorgeefluik van wensen uit de samenleving, aangejaagd door politici die uit zijn op electoraal gewin. De

ontwikkeling van de verzorgingsstaat verliep in twee fasen. Vanaf het einde van de jaren vijftig vond de opbouw plaats van de welvaartsstaat. Daarin gestimuleerd door de overheid, werd de samenleving in hoge mate ondergeschikt gemaakt aan de vrije (Europese) markt, aan technologische en sociale efficiency en daarmee aan het opvoeren van de productiviteit. Welvaart voor allen was voor werknemers verzekerd via gestage loonstijging en voor de niet-productieven via een genereus stelsel van materiële sociale zekerheid. In de zeventiger jaren vond vervolgens de uitbouw plaats van de welvaartsstaat tot welzijnsstaat. Dat betekende dat de overheid in allerlei sectoren van de samenleving, met name in onderwijs, sociaal en cultureel werk, actief het welzijn van de burger ging stimuleren, welzijn dan opgevat in termen van emancipatie en zelfontplooiing. Daarbij was de paradox dat met deze notie van welzijn afstand werd genomen van het eenzijdige welvaartsstreven van de vrije markteconomie. Maar deze wel werd verondersteld, namelijk ter wille van de overheidsfinanciering van velerlei welzijnsvoorzieningen. We mogen dan ook vaststellen dat de op- en uitbouw van de Nederlandse verzorgingsstaat in feite werd beheerst door de materialistische en radicale varianten van liberalisme en socialisme. Karakteristiek voor de verzorgingsstaat was immers onder meer dat wet- en regelgeving primair werden opgevat als beleidsinstrument voor het effectief bereiken van sociale doeleinden. Nu gaat men steeds meer beseffen dat met deze sociaal-functionele opvatting van wet en recht feitelijk het gezag van de staat als rechtsstaat ondermijnd werd.⁵ Niet kan worden ontkend dat de verzorgingsstaat op onderdelen waardevolle vooruitgang heeft gebracht. We moeten echter vaststellen dat de ver-

zorgingsstaat ook de vitaliteit van democratie en rechtsstaat heeft ondermijnd.

WENDING NAAR 'PAARS'

Eind jaren zeventig breekt de 'crisis van de westerse verzorgingsstaat' uit. Een Duitse socioloog merkte daarbij overigens schamper op: 'die Krise sofern es sie gibt'. Dat geldt zeker ook voor de crisis van de Nederlandse verzorgingsstaat. In feite was er een stagnatie in de economische groei, die een zekere inperking van de verzorgingsstaat noodzakelijk maakte. Maar voor burgers die hun gedrag hadden afgestemd op een permanente uitbreiding van de verzorgingsstaat, stortte de wereld ineen. En dat sloeg terug op de leiders van liberalisme en socialisme die de verzorgingsstaat hadden voortgebracht en nu bij de grenzen van de maakbaarheid van de samenleving werden bepaald. Zette hen dat aan tot zelfkritiek en ideologische heroriëntatie? Uit vrees voor stemmen- en machtsverlies durfde men dat niet aan. Van deze nood maakte D66 een deugd.

D66 bepleitte al enkele jaren een andere wijze van politiek bedrijven. Daarbij beriep deze partij zich op het Amerikaanse pragmatisme. Dat was oorspronkelijk een weliswaar diep morele, maar ook a-politieke filosofie, waarin werd gesteld dat de sociale problemen in de zich snel industrialiserende Amerikaanse samenleving van rond de vorige eeuwwisseling, niet alleen met liefdadigheid diende te worden aangepakt, maar ook met hulp van sociaal-wetenschappelijke kennis. Ook het pragmatisme kende een radicale variant. Daarin wordt de wetenschappelijke wijze van definiëren en oplossen van sociale en politieke problemen tot enige basis van vooruitgang geproclameerd. Ideologische beschouwingen over aard en richting van de samenle-

ving als geheel worden daarbij gezien als blokkades tegen effectieve probleemoplossing.

Steunend op deze radicale variant van het pragmatisme weet D66, onder de leuze van het 'einde van de politieke ideologie', het ontredderde liberalisme en socialisme in een zogenaamd paars kabinet aan elkaar te klinken. D66 doet dat door bij VVD en PvdA de latente anti-CDA stemming te mobiliseren, omdat deze partij in wisselende coalities decennialang in het centrum van de macht had geopereerd. Het resulteerde echter niet in een kabinet van een andere politieke samenstelling, maar in een kabinet met een a-politieke instelling. De zakelijke, instrumenteel-beleidsmatige en a-politieke wijze van politiekvoeren van het paarse kabinet, bewijst hoezeer D66 als kleinste regeringspartij daarop haar stempel heeft gezet. Daarmee is niet gezegd dat de andere twee coalitiepartijen er niet toe doen. Zij proberen per probleem of per issue meer markt of meer staat in het regeringsbeleid te krijgen, waarbij het markt-liberalisme steeds vaker aan het langste eind trekt. Karakteristiek voor paars is echter, dat over de zin en betekenis van marktwerking of overheidsinterventie - waar die passend zijn en waar niet - met de Tweede Kamer geen grondige ideologische debatten meer worden gevoerd. Het paarse kabinet bood liberalisme en socialisme derhalve de gelegenheid hun macht te continueren, terwijl het politieke 'Denkverbot' dat D66 hen oplegde, hen hielp de schaamte voor hun ideologische verschraling te boven te komen, 'de schaamte voorbij' is toch sinds Anja Meulenbelt een (hier aardig passende) staande uitdrukking. Illustratief hiervoor is de wijze waarop de liberale minister Zalm en de socialistische premier Kok met hun politieke saaiheid koketteren.

Met nadruk moet worden erkend dat

een zekere mate van zakelijkheid in de politieke besluitvorming terwille van een effectieve realisatie van gestelde doeleinden, uiteraard waardevol kan zijn. Gevaarlijk wordt het echter als zakelijkheid en effectiviteit tot centrale maatstaf voor politieke besluitvorming worden. Dan worden ook vraagstukken die primair hun oorzaak hebben in gebrek of slijtage van publiek normbesef op zakelijk-instrumentele wijze gedefinieerd en opgelost. Illustratief is de eenzijdige bestrijding door het paarse kabinet van het toenemende publieke geweld met meer blauw op straat en camerabewaking, of de eenzijdige nadruk die, vanwege de rampen in Enschede en Volendam, wordt gelegd op opvoering van toezicht en controle op bestaande regels. Door alleen maar politietoezicht en bureaucratische controle op te voeren, brengt een overheid echter geen burgerschap in de zin van vrijwillige naleving van wettelijke of sociale normen teweeg. Eerste vereiste daarvoor is dat de overheid zelf zich vrijwillig houdt aan de norm die voor haar eigen optreden geldt, namelijk het voeren van goede politiek, politiek die de duurzaamheid en vitaliteit van de democratische rechtsstaat bevordert. Onder 'Paars' bestaat de neiging het onderhouden van de democratische rechtsstaat gelijk te stellen met vernieuwingsmaatregelen als de gekozen burgemeester, invoering van referenda, reorganisatie van de politie etc. De duurzaamheid van de democratische rechtsstaat wordt echter in de eerste plaats bepaald door de kwaliteit van de dagelijkse politieke besluitvorming. Dat betekent dat elk inhoudelijk politiek besluit, of het nu onderwijs, zorgvoorzieningen of het milieu betreft, moet zijn gefundeerd in heldere en overtuigende democratische verantwoording en legitimering, in zorgvuldige wet- en regelgeving, in betrouwbare en consistente uit-

voering daarvan. Dagelijkse politieke besluitvorming in de geest van Locke en Rousseau is nog steeds de beste garantie voor de duurzaamheid en vitaliteit van de democratische rechtsstaat, terwijl die geest door anti-ideologische, zakelijke en a-politieke besluitvorming wordt verjaagd.

Maar is het zakelijke en anti-ideologische optreden van paars niet gerechtvaardigd? Immers, onder burgers leven er in feite geen politieke ideeën meer omtrent de inrichting van de Nederlandse samenleving. Dit moet weersproken worden. Er is in de Nederlandse media een permanent en grondig debat gaande over fundamentele vraagstukken, zoals de toekomst van de sociale zekerheid, publieke veiligheid, maatschappelijke integratie. Daarbij komen verschillende visies op mens en samenleving naar voren. Maar in de Tweede Kamer gaan de paarse regering en regeringspartijen aan dat debat voorbij. Daarmee geraken we aan de kern van wat in de Nederlandse politiek gaande is. Er voltrekt zich daarin een gevaarlijke breuk tussen het publieke ideologische debat enerzijds en een anti-ideologische regering anderzijds: ideeën zonder macht en macht zonder ideeën. De stabiliteit van paars is dan ook in feite een bevestiging van zijn gebrek aan politieke kwaliteit. In de lange traditie van coalitiekabinetten die Nederland rijk is, waren deze veelal resultaat van een hachelijk compromis tussen partijen die hun politieke overtuiging in de Kamer bleven uitdragen. Dat leidde met regelmaat tot ideologische confrontaties tussen regeringspartijen en kabinet, soms uitlopend op de val ervan, een normaal verschijnsel in een levendige democratie. Kenmerkend voor het paarse kabinet is echter dat elk potentieel conflict tussen de regeringspartners wordt verzakelijkt en van zijn politieke lading ontdaan, omdat handhaving van het regeerakkoord,

respectievelijk het voortbestaan van het kabinet, doel in zichzelf zijn geworden. Deze stabiliteit van het paarse kabinet is veeleer zelf teken van de sluipende ondermijning van de vitaliteit en duurzaamheid van onze rechtsstaat en democratie.

DE TOEKOMST VAN DE NEDERLANDSE POLITIEK.

Maar is dergelijke kritiek op het paarse kabinet niet achterhaald? Sluit paars eigenlijk niet gewoon goed aan bij de eisen van de moderne tijd? Het paarse kabinet staat inderdaad niet op zichzelf. Het is opgenomen in de internationale moderniseringsbeweging zoals door Fukuyama en Guéhenno geschetst. Deze beweging heeft haar thuisbasis in Amerika en omvat het a-politieke pragmatisme, ICT en de zogeheten nieuwe economie als elkaar wederzijds versterkende krachten. Ze heeft haar pendant in een wereldwijde consumentistische levensstijl en een relativistische levenshouding waarin opvattingen oppervlakkig en tussenmenselijke relaties vluchtig en altijd opzegbaar zijn. Deze moderniseringsbeweging heeft haar eigen dynamiek en vereist op mondiaal niveau eigen politieke en morele tegenkrachten om haar kader en richting te geven. Maar naast het mondiale politieke niveau is er nog steeds het niveau van de natie-staat met haar eigen politieke en culturele eenheid en identiteit. Er leeft op dat niveau wat Nederland betreft nog steeds, en steeds sterker, de behoefte aan handhaving van rechtsstaat en democratie en aan de morele en maatschappelijke instituties waarop die steunen (en dat niet alleen bij ouderen, maar ook bij jongeren, zoals hun recente, wat onbezonnen, protest tegen het gedoogbeleid bewijst). Daar zouden liberalisme en socialisme als hernieuwde, toekomstgerichte bewegingen op

natuurlijke wijze bij kunnen aansluiten. Voorwaarde is dan allereerst dat ze zich ontworstelen aan het politieke 'Denkverbot' dat hen door het paarse kabinet wordt opgelegd. Vervolgens dat ze zich heroriënteren op hun oorspronkelijke ideologische uitgangspunten. Liberalisme en socialisme waren in aanvang politiek-maatschappelijke verzetsbewegingen, tegen de armoedesamenleving, in dienst van de verwerkelijking van de idealen van burgerschap en democratische rechtsstaat. De cruciale vraag is nu of liberalisme en socialisme in dienst van dezelfde idealen de strijd willen aanbinden met centrale vraagstukken in de overvloedsamenleving van de 21^e eeuw, met name sociale en morele desintegratie, geweld en onveiligheid in de publieke ruimte, aantasting van het milieu. Een veel voorkomende mening is dat de huidige welvaart onvermijdelijk leidt tot ondermijning van rechtsbesef en sociale betrokkenheid, van politiek en sociaal burgerschap. Daaraan wordt dan toegevoegd - als een soort geseclariseerde variant van het 'nood-leert-bidden' - dat alleen een economische terugslag, een nieuwe 'Verelendung', voor een ommekeer kan zorgen. Daarmee wordt eigenlijk gesteld, dat de welvarende mens per definitie geen normatieve politieke oriëntatie en sociale betrokkenheid kan opbrengen. Dat betekent dat de politieke en sociale ideeën van de Verlichting hun overtuigingskracht zouden hebben verloren. Voor een dergelijk pessimisme is op het vlak van de Nederlandse samenleving, met haar potentieel aan politiek en maatschappelijk burgerschap, geen reden; althans nog niet.

Eerste voorwaarde voor een revitalisering van burgerschap en democratische rechtsstaat, is dat de leuze van het 'einde van de ideologie' wordt ontmaskerd als een facade van geestelijke bekrompenheid en

machtsbehoud van de huidige generatie politici. Zij lijken zich, aldus filosoof Paul Cliteur, nauwelijks te realiseren wat de gevolgen zijn als politieke ideologieën zich niet meer in georganiseerd verband manifesteren. 'In het geval van politieke ideologie zou het ... een groot gevaar betekenen voor het functioneren van de parlementaire democratie. Immers het huidige systeem kan alleen maar naar behoren functioneren, wanneer politieke partijen garant blijven staan voor het ontwikkelen van politieke totaalvisies.' Nadrukkelijk wijst hij erop dat dit geen terugverlangen is naar de oude verzuilde samenleving. 'Tegenover de overschatting van levensbeschouwelijke en ideologische identiteit uit het verleden dienen we te reageren met een realistische taxatie van waar en hoe ideologische identiteit wenselijk is'.⁶

Maar van wie zou een herideologisering van de Nederlandse politiek daadwerkelijk moeten komen? Noodzakelijk daarvoor lijkt wat Paul 't Hart 'hervormend leiderschap' noemt. Hij realiseert zich dat tegen spreken in termen van leiderschap in Nederland vanouds een diepgeworteld wantrouwen bestaat, maar hij constateert sinds kort positief getinte pleidooien voor creatief en krachtig leiderschap in de publieke sector. Het gaat hier wat ons betreft om creatieve politieke leiders die het huidige verzakelijkte en vermoeide a-politieke klimaat in ons land doorbreken met grondige en heldere politieke visies op de centrale vraagstukken van deze tijd en die vervolgens bestrijden op een wijze die tegelijk bijdraagt aan versterking van de vitaliteit en het gezag van de democratische rechtsstaat en van verantwoordelijk burgerschap.⁷

Nu zagen we dat reeds Locke en Rousseau onderkenden dat rechtsstaat en democratie niet voldoende zijn om een menswaardige samenleving te funderen en

bijeen te houden. Welke bijdrage valt hier nog van het christendom te verwachten? Niet veel, naar het lijkt, nu traditionele godsdeeeën door theologen als uitgewoonde voorstellingen hardhandig aan de kant worden geschoven. Maar mogelijk liggen in de misère en grandeur van de moderne gelovige, die tracht te leven vanuit het adagium ‘Doe alsof het Koninkrijk Gods bestaat en gedraag je ernaar’, nieuwe, ongekende politieke en maatschappelijke potenties verborgen.⁸

Noten

1. Fukuyama, F. (1989). The End of History?, in: *The National Interest*, 19, p.3-18
2. Guéhenno, J-M. (1994). *Het Einde van de Democratie*, Tiel: Lannoo
3. Pocock, J.G.A. (1995). The Ideal of Citizenship Since Classical Times, in: Ronald Beiner (ed), *Theorizing Citizen-*

ship, Albany: State University of New York Press, p.29-53

4. Doorn.J.J.A. van. (1989). Schets van de Nederlandse politieke traditie, in: J.W.de Beus e.a. (red), *De ideologische driehoek Nederlandse politiek in historisch perspectief*, Meppel: Boom. p.11-61
5. Schuyt, C.J.M. (1983). Het rechtskarakter van de verzorgingsstaat, in C.J.M Schuyt, *Tussen macht & moraal Over de plaats van het recht in de verzorgingsstaat en democratie*, Alphen aan de Rijn/Brussel: Samsom, p.203-220
6. Cliteur, P.B. (1997). Een pleidooi voor ideologische identiteit in een identiteitsloze samenleving, in: *Civis Mundi*, 36, p.109-123
7. Hart, P. ‘t (2000). *Hervormend leiderschap. Over veranderingskunst in het openbaar bestuur*. Utrecht: Lemma
8. Boer, Th. de. (2001). Poëzie & Religie, in: *Trouw*, 20 januari 2001

In de reeks 'Studies over levensbeschouwing, wetenschap en samenleving' van het Bezinningscentrum zijn twee nieuwe werken verschenen. Het betreft handesdities van de proefschriften van Anneke de Wolff en Alma Lanser-van der Velde. Op deze proefschriften zijn zij vorig jaar aan de Vrije Universiteit gepromoveerd..

In *Typisch Christelijk? Een onderzoek naar de identiteit van een christelijke school en haar vormgeving* (Kok-Kampen 2000) stelt De Wolff de vraag naar de zinvolheid van ons spreken over 'de identiteit van christelijke scholen'. Hierbij onderzoekt zij zowel de theoretische als de praktische betekenis van deze term. Eerst werkt zij een conceptuele analyse van 'identiteit' uit. Dit concept is en blijft in veel discussies over 'de eigen identiteit van christelijke scholen' vaak onderbepaald en behoeft dus verheldering. Vervolgens geeft zij aan wat een zinvolle invulling van de term in verband met christelijke scholen kan zijn. Daarbij betoogt zij dat deze identiteit niet zozeer een universele constante vormt, maar juist voortdurend in ontwikkeling is. De identiteit van een christelijke school moet gemeenschappelijk door haar leden worden vormgegeven en geeft die school haar unieke karakter. De Wolff onderzoekt tegelijkertijd welke invloed het predicaat 'christelijke' bij die vormgeving heeft. Daarna bekijkt zij wat in de praktijk de consequenties van het denken over de identiteit van de school zijn. Zij laat leerkrachten en directeurs van protestants-christelijke scholen uitgebreid aan het woord over de identiteit van een christelijke school in het algemeen, over de specifieke identiteit van hun eigen school en hoe zij hieraan in de praktijk vorm en inhoud geven. Tot slot vergelijk zij theorie en praktijk.

Op basis daarvan werkt ze de stelling uit dat het begrip 'identiteit' een zinvolle discussie over de rol van de christelijke levensbeschouwing op school in de weg staat. Niet een spreken in termen van een afgebakende identiteit zou het uitgangspunt moeten vormen bij de inrichting van een christelijke school, maar juist die levensbeschouwing; deze moet aan de basis staan van de ontwikkeling van een specifieke, dynamische, christelijke identiteit.

Ook Lanser-van der Velde verbindt in *Geloven leren. Een theoretisch en empirisch onderzoek naar wederkerig geloofsleren* (Kok-Kampen 2000) op aangename wijze theorie en praktijk. Bij haar betreft het een onderzoek naar 'geloven leren'. Bij dit leren moet er geen sprake zijn van een rigide verhouding van leraar-leerling. Deze verhouding moet een meer dialogische structuur krijgen. Waar veel pedagogische theorieën uitgaan van de overdracht van inzichten van bijvoorbeeld ouders op kinderen, wil de auteur laten zien dat leren geloven voor *beide* partijen een *proces* is, een proces waarin de kinderen als waardevolle gesprekspartners kunnen fungeren. Een theoretisch pedagogisch fundament voor het beeld van leren geloven, wordt opgetrokken aan de hand van inzichten van de Amerikaanse pedagoog John Dewey. Een analyse van geloven wordt uitgewerkt aan de hand van moderne theologische theorieën. Vervolgens worden de verkregen theoretische resultaten getoetst aan de praktijk van het leren geloven. Op basis daarvan schetst Lanser-van der Velde hoe en onder welke voorwaarden geloven leren tot stand kan komen, zodat dit werk een nuttig handboek vormt voor leraren geloven die tevens leerlingen willen blijven.

CHRISTENDOM VOOR DUMMIES – WWW.BEZINNINGSCENTRUM.NL

U kent wel die titels: ‘Wat ieder moet weten van ...’ bijvoorbeeld relativiteitstheorie of tuinieren of wat voor onderwerp ook. Een soortgelijke formule volgen de titels ‘... voor dummies’. En ook dan staan voor de punten alle mogelijke onderwerpen.

De grondgedachte achter de cursus ‘Christendom voor dummies’ die het Bezinningscentrum in mei voor het Studium Generale organiseert is niet modieus, grappig of bijdetijds bedoeld. Of het moet ‘bijdetijds’ zijn in de letterlijke en serieuze betekenis van het woord. De betekenis van kerk en christendom in het openbare leven blijft afnemen.

Hetzelfde geldt voor de relevantie van het christelijk geloof voor ‘heel het leven’ van individuele Nederlanders. Dat houdt in, dat globaal gesproken de kennis van wat het christendom is (en wil zijn) sterk vermindert, en daarmee ook de kennis van, zeg maar, ‘de leer’ van het christelijk geloof. Men mag aannemen dat met name bij jongeren, inclusief de meerderheid van universiteitsstudenten, die kennis miniem is, en dus ook de gevoeligheid voor wat het christelijk geloof is en te zeggen heeft. Toch mag men óók aannemen, dat de behoefte aan kennis en besef van religie de laatste jaren eerder groter dan kleiner is geworden. Deze tijd is immers weer ‘religievriendelijk’ aan het worden, om het met een germanisme te zeggen. Ondertussen bestaat binnen kerk en theologie het gevoel, dat men op deze behoefte te weinig ingaat. Kerkelijke functionarissen spreken vaak letterlijk alleen voor eigen parochie, of houden zich bezig met strikt binnenkerkelijke zaken. En theologen worden steeds wetenschappelijker en specialistischer, terwijl godsdienstwetenschappers

niet zelden in hevige debatten, vooral van methodologische aard, met mede-wetenschappers verwickeld zijn. En wanneer een aantal van hen zich dan toch op een groter publiek richten, dan blijken ze niet zelden te veel kennis te vooronderstellen en te veel ‘cultuur’ en gevoeligheden te demonstreren. En dat zijn kennis, ‘cultuur’ en gevoeligheden, die door jongere mensen nogal eens ervaren worden als niet meer dan relictten van een steeds verder wegglijdend verleden. De thema’s van de vier colleges zijn gekozen uit de klassieke dogmatiek: God, Jezus Christus, Bijbel en Kerk.

Het schema en de docenten:

woensdag 9 mei 2001: God (mgr. drs. A.H. van Luyn)

woensdag 16 mei 2001: Jezus (dr. H. Wiersinga)

woensdag 23 mei 2001: Bijbel (dr. P. Chatelion-Counet)

woensdag 30 mei 200: Kerk (dr. P.T. van Rooden)

Aanvangstijdstip: 16.00 uur, zaal 2 A 00 van het Hoofdgebouw VU

WWW.BEZINNINGSCENTRUM.NL

De nieuwe website van het Bezinningscentrum is gereed!!! Een compleet gerestylede website, met alle gegevens over het Bezinningscentrum. Natuurlijk ook weer de online-versie van *In de Marge*, maar ook tal van andere online-teksten. Let vooral op de rubriek ACTUEEL voor actuele programma-informatie. Het is vanaf nu ook mogelijk online boeken te bestellen via een elektronisch bestelformulier. Komt dat zien, komt dat zien