

Secularisatie als gezichtsbedrog¹

1. Inleiding

Eén van de belangrijkste voorwerpen van studie in de klassieke en moderne godsdienstsociologie is de secularisatie, dat wil zeggen het minder belangrijk worden en geleidelijk verdwijnen van religie uit onze samenleving. Dit essay zal daar niet over gaan. Het gaat juist over het voortbestaan van religie, of tenminste religiositeit in de moderne westerse samenleving. Voor godsdienstsociologen is dat een beetje een ketter onderwerp. Maar ketter zijn is opwindend, en dat is leuk, zolang het tenminste ongestraft blijft. Deze ketterij is, zoals gebruikelijk, geboren uit ongelof. Ik kan niet geloven dat onze samenleving een uitzondering is op de regel, dat samenlevingen een religie hebben.

Dit ongelof op zichzelf is uiteraard onvoldoende voor een wetenschappelijk essay. Daarom zal ik aan de hand van enkele functies trachten aan te tonen, dat een samenleving het inderdaad niet zonder zoiets als religiositeit kan stellen. Ik wil aannemelijk maken dat religiositeit voor een samenleving noodzakelijk is en ik zal trachten te laten zien op welke manier religiositeit in onze samenleving inderdaad aanwezig is. Zij is dat voor een belangrijk deel ongearticuleerd, zonder dat men het zich bewust is, in het verborgene, impliciet.² Als dat zo is, dan is er een criterium nodig waaraan het impliciete religieuze karakter van allerlei zaken gemeten kan worden. Ik meen in het begrip *charisma* een deugdelijk criterium gevonden te hebben.

2. Enkele functies van religie en het secularisatieproces

Dat het geleidelijk verdwijnen van religie een groot probleem zou zijn is, vooral in de klassieke sociologie, zeer goed onderkend. Dat kon ook moeilijk anders. Godsdienstsociologen en -antropologen hebben aan religie namelijk een groot aantal zeer belangrijke maatschappelijke functies toegeschreven, die alle zouden resulteren in het voortbestaan van niets minder dan de maatschappelijke orde.³ Auguste Comte, naamgever van zowel het positivisme als de sociologie, zag in het zinverlenen de belangrijkste functie van religie. Religie vertelt waarvoor wij leven, waarheen wij onderweg zijn en waarop wij dus ons handelen moeten afstemmen.⁴ Karl Marx dichtte aan de religie een compenserende en een legitimerende functie toe. Dat God de maatschappelijke orde, hoe treurig ook, had gewild, verheft deze orde boven fundamentele kritiek. Ons lot mag droevig zijn, maar omdat we nu eenmaal leven in de beste van alle mogelijke werelden, zullen we het ermee moeten doen. Doch gehoorzaamheid aan de autoritei-

1 Dit artikel is een grondige bewerking van een betoog dat ik in 1992 aan de Rijksuniversiteit Groningen heb gehouden als Paaslezing.

2 Het begrip 'impliciete religie' in dit verband wordt gepropageerd door Edward Bailey, Arnaldo Nesti en anderen, zie bijvoorbeeld het themanummer hierover van *Social Compass* 37, 4 (1990).

3 Ik beperk me hier tot enkele functies volgens enkele klassieke sociologen. Van de belangrijkste overige functies die door sociale wetenschappers aan religie zijn toegedicht geeft G. Dekker, *Godsdienst en samenleving*, Kampen 1993, 90v een goed overzicht.

4 Over de godsdienstsociologie van Comte, zie bijvoorbeeld M.B. ter Borg, *Nihilisme en de Franse sociologische traditie*, Deventer 1982, 111; voorts J. Lacroix, *La sociologie d'Auguste Comte*, Paris 1956, 67; en het voorwoord van P. Arnaud in de bundel: A. Comte, *Du pouvoir spirituel*, Paris 1978.

ten wordt daarbij vaak beloofd en het ondervonden leed gecompenseerd met een plaats in de hemel.⁵

Voor iemand als Durkheim had religie een samenbindende functie: de religie geeft de mensen het gevoel dat ze bij elkaar horen. Zij geeft, in haar rituelen, de mensen een oneindig wij-gevoel. Ze geeft de mensen het gevoel dat deze ordening absoluut geldig is en eeuwig zal duren. Daarmee ordent en integreert religie de samenleving en motiveert ze de leden ervan. Ze kan de leden van de samenleving ertoe brengen alles te geven aan de gemeenschap, zelfs het eigen leven.⁶

Ik geef als voorbeeld drie sociale wetenschappers, die wel klassiek worden genoemd, maar in feite gaan de ideeën over deze functies veel verder terug. We kunnen ze in feite overal in de ideeëngeschiedenis vinden. Interessant daarbij is een zekere secularisering, gepaard aan een zekere subjectivering. Zo vinden we bijvoorbeeld bij Hugo de Groot⁷ de gedachte dat God zorgt voor een politieke ordening, terwijl het bij Rousseau⁸ nog slechts gaat om een geloof.

Ondertussen leveren, zoals gezegd, deze functies wel een belangrijk probleem op bij het duiden van het secularisatieproces. Hoe zit het nu met deze functies in de enige samenleving uit de wereldgeschiedenis, die het meer en meer zonder religie zou kunnen stellen? Kan een samenleving zich op de lange duur het verdwijnen van de religie permitteren? Op deze vraag bestaan grofweg drie soorten antwoorden, natuurlijk weer met allerlei meng- en tussenvormen.

Het eerste antwoord luidt: het kan niet. Chaos, anarchie, moord en doodslag zijn het gevolg. Deze these heeft wellicht zijn welsprekendste verdediger gevonden in de reactionaire Franse denker Joseph de Maistre, balling tijdens de Franse revolutie, die, om het ontkenende antwoord plausibel te maken, slechts hoefde te wijzen op de sociale en politieke chaos die in zijn tijd bestond. Het bracht hem er toe van iedereen onvoorwaardelijke onderwerping te eisen aan de paus. Hij meende in staat te zijn zelfs atheïsten van de noodzaak hiervan te overtuigen. Het is een gedachte die in de negentiende eeuw geleid heeft tot het ontwerpen van talloze nieuwe religies. Deze gedachte heeft ook mede geleid tot het ontstaan van concepten als 'nihilisme' en 'anomie', en als zodanig heeft zij ook in de publieke en wetenschappelijke discussies van vandaag nog indirect haar invloed.⁹ Maistre gebruikte het argument in een politieke context, en zo wordt het nog steeds gebruikt. In christelijke politieke kringen vinden we het heden ten dage bijvoorbeeld nog terug.¹⁰ Het politiek geïnspireerde gebruik van dit soort argumenten attendeert ons op het sterk normatieve karakter van het begrip orde. Vanuit een sociologisch perspectief echter, is er altijd een zekere mate van orde. Het probleem is nooit of er een ordening is, maar hoe groot hij is en van welke aard. Dat geldt, in onmiddellijke samenhang hiermee, ook voor de zingeving. Waar het om gaat

5 Voor de functie van de godsdienst volgens Marx, zie bijvoorbeeld: B. Morris, *Anthropological Studies of Religion*, Cambridge 1987, 44v, of A. Giddens, *Capitalism and modern social theory*, Cambridge 1971, 206v.

6 Voor de functies van religie bij Durkheim, zie bijvoorbeeld Morris, *Anthropological Studies* 111v, R. König, *Emile Durkheim zur Diskussion*, München 1978, 239, Giddens, *Capitalism*, 105v.

7 Zie J.P. Heering, *Hugo de Groot als apologet van de christelijke godsdienst*, diss. Leiden, 1992.

8 Zie J.-J. Rousseau, *Het maatschappelijk kontrakt* (Du contrat social (1762)), Utrecht 1977, 130.

9 Enkele voorbeelden van hoe dit soort termen in de moderne samenleving gebruikt worden, zie Ter Borg, *Nihilisme*, 205.

10 Op het moment dat ik dit schrijf pleit bijvoorbeeld in Nederland de rooms-katholieke minister van justitie Hirsch Ballin voor een 'civiel religie' ter handhaving van de rechtsorde, zie S.J. Vellenga en B.J. Seldenthuis (red.), *Normvervaging*, Zoetermeer 1992, 10.

is een zo neutraal mogelijke maat te vinden voor ordening en zingeving, en voor de mate van religiositeit van een samenleving. Op grond waarvan kunnen we vaststellen, of de (wan)orde en de (on)christelijkheid heden ten dage groter of minder groot is dan in bijvoorbeeld de dertiende eeuw?

Het antwoord à la Maistre is dus vanuit wetenschappelijk oogpunt onbevredigend omdat het niet is waar te maken. Daarbij werd overigens Maistres concrete invulling van het antwoord zonder meer gefalsificeerd. De orde in Europa bleek te kunnen worden hersteld zonder de onvoorwaardelijke gehoorzaamheid aan de paus die hij voorstond.

Het tweede, veel modernere antwoord luidt dan: het geleidelijk verdwijnen van de religie uit de samenleving kan wel degelijk, dankzij functionele alternatieven. De vader van het positivisme en van de sociologie, Auguste Comte, was een van de eersten die met dit antwoord kwam, en hij formuleerde het rechtstreeks in antwoord op de analyses van Maistre. De wetenschap der sociologie zag hij aanvankelijk als het functionele alternatief bij uitstek voor religie. Werden de mensen vroeger geïntegreerd en gemotiveerd door hun geloof, in het positieve stadium van de geschiedenis, dat in de negentiende eeuw op aanbreken zou staan, worden ze bijeen gehouden en geïnspireerd door kennis van de werking van de samenleving. De gedachte van de functionele alternatieven is ook vandaag nog springlevend. Nog steeds worden wetenschap en rationaliteit gezien als functionele alternatieven voor religie op tal van gebieden, ook waar het de zingeving en de integratie van de samenleving betreft. Zo meende de momenteel internationaal opgang makende socioloog Norbert Elias dat de religieuze oriënteringsmiddelen zijn vervangen door de meer adequate wetenschappelijke, terwijl Habermas van oordeel schijnt te zijn dat de ideële grondslagen van onze samenleving niet langer rusten op het sacrale, maar op een discursieve wilsvorming.¹¹ Deze denkers, ik had er veel meer kunnen noemen, vertolken bepaald geen minderheidsstandpunt. Het is ook inderdaad niet te loochenen dat veel, dat met christelijke religie werd geïdentificeerd, door wetenschap is vervangen. De christelijke kosmologie is vervangen door een wetenschappelijke en veel pastoraal werk wordt nu gedaan door agogen en psychotherapeuten, die zich baseren op wetenschappelijke theorieën, of althans menen dat te doen. De integratie van de samenleving – Durkheim heeft er zijn eerste grote studie, *De la division du travail social* van 1893, aan gewijd – komt vaak niet voort uit religieuze overeenstemming maar uit economische noodzaak.

Toch is het antwoord van de functionele alternatieven onbevredigend. Dat komt omdat het het probleem, zeker waar het geloof of het ideële in het geding is, niet oplost maar verschuift. Eerst geloven de mensen in God en nu in een alternatief voor God. Dat geldt uiteraard ook voor het Habermasiaanse geloof in een redelijke en dominantie-vrije discussie. Het geldt echter evenzeer voor oplossingen die ons als natuurlijk en bijna mechanisch worden voorgesteld, zoals economische noodzaak en arbeidsverdeling. Wat als economische noodzaak wordt gezien heeft altijd te maken met wat als een zinvolle manier van leven wordt opgevat.¹² Maar bij de gratie waarvan geloven mensen hetzij in het ene, hetzij in het andere. Waarom doen ze dat vaak op zo'n hartstochtelijke manier? Waar komt die hartstocht vandaan en van welke aard is

11 Voor Auguste Comte, zie noot 4; voor N. Elias, zie bijvoorbeeld diens *Was ist Sociologie*, München 1970, 37v; voor Habermas beperk ik me tot de heldere samenvatting van diens denken door H. Kuneman, *Habermas' theorie van het communicatieve handelen*, Meppel 1984, 95.

12 Voor een verdere uitwerking hiervan zie M.B. ter Borg, *Een uitgewaaierde eeuwigheid*, Baarn 1991, 204.

zij? Dat zijn de vragen waar het hier om gaat. Vanuit een sociaal-wetenschappelijk perspectief maakt de inhoud van het geloof op zich niets uit. De menswetenschappen hebben geen instrumentarium om een onderscheid te kunnen maken tussen goden en afgoden. Het gaat er om hoe en waarom mensen geloven, waarin dan ook. En juist deze vraag wordt in de these van de functionele alternatieven niet beantwoord. Men geeft zich, met andere woorden, niet voldoende rekenschap van de vraag wat religie nu eigenlijk is.

Het derde antwoord op de vraag of een samenleving zich kan permitteren het zonder religie te stellen, lijkt de problemen die het tweede antwoord oplevert, te kunnen verhelpen. Het luidt: het verdwijnen van religie is voor een belangrijk deel schijn. In dit antwoord wordt de religiositeit van de mensen niet gezien als een toevallige eigenschap van alle samenlevingen (bijna minus één), maar als een kenmerk van de menselijke soort. De mens is per definitie een *animal religiosum* een religieus dier.

De these is voor het eerst zo'n 25 jaar geleden systematisch uitgewerkt door de Duitse socioloog Thomas Luckmann in zijn boek *The Invisible Religion*. Volgens hem is de mens een religieus dier, omdat hij slechts als sociaal wezen kan overleven. Dat betekent, dat hij zijn biologische habitus moet transcenderen. In dit transcenderen ziet Luckmann het fundamenteel religieuze. Religie wordt daarmee van een historisch accident, dat kan verdwijnen, tot een antropologische categorie. Met andere woorden, voor Luckmann is religieus zijn inherent aan het mens-zijn. Wat verdwijnt is niet de religie op zich, maar hooguit een historische manifestatie ervan. Dat zien we heden ten dage gebeuren. Het belang van de christelijke dogmatiek en de christelijke organisatie vermindert om allerlei redenen en de religie speelt nog slechts een rol in de privé-wereld van de mensen. De religie verdwijnt dus niet uit de samenleving, maar ze wordt onzichtbaar.¹³

Ondanks mijn grote sympathie en affiniteit, heb ik op Luckmann's versie van het derde antwoord kritiek. Ten eerste is voor hem transcendentie het criterium voor religie. Dat betekent echter dat hij impliciet uitgaat van een religie-begrip, waarin het transcendente essentieel is. Daarmee is zijn religie-begrip sterk op het christendom georiënteerd. Daarbij gaat het om een parallelle, die mij wat oppervlakkig aandoet. Mij dunkt dat de betekenis van transcendentie dieper onderzocht had moeten worden.

Een tweede bezwaar betreft de privé-religie. Wat is dat? Als men er mensen in Nederland naar vraagt in zogenaamde open interviews, dan krijgt men levensbeschouwelijke clichés voorgeschoteld, die afkomstig zijn uit het grote collectieve culturele reservoir, waaruit Nederlanders kunnen putten.¹⁴ Inhoudelijk zijn deze religies dus niet zo erg privé. Privé is slechts de beleving ervan. Deze vindt vooral plaats, bij sommige mensen, op crisis-momenten. De privé-religie is zo in feite niet meer dan het opflakke-

13 Thomas Luckmann, *The Invisible Religion*, London/New York 1967. De invloed van deze zogenaamde privatiseringstheorie is ook na ruim 25 jaar bijzonder groot, maar ook paradoxaal. Enerzijds is de these aantrekkelijk voor wie de religie een warm hart toedraagt: God is niet echt dood; als alternatief voor de seculariseringstheorie, of als gematigde variant daarvan, is de these dan ook populair. Anderzijds echter is de hoeveelheid empirisch onderzoek, die er gedaan wordt naar het werkelijk bestaan van deze privé-religie, zacht gezegd aan de magere kant (vgl. H.W.A. Hilhorst en E.J.S. Hijmans, 'Godsdienstsociologie en zingeving', in: *Mens en maatschappij*, 1989 (2), 178-197.

14 Dit blijkt heel duidelijk uit het empirische onderzoek dat hiernaar in Nederland is verricht (zie H.W.A. Hilhorst en E. Hijmans, 'Hedendaagse vormen van zingeving', in: O. Schreuder en L. van Snippenburg (red.), *Religie in de Nederlandse samenleving*, Baarn 1990.

ren van een religieus besef bij sommige mensen op momenten die daarom vragen. Ik vind dat wat weinig voor een fundamenteel menselijke eigenschap.

Mijn voornaamste kritiek is echter dat de privatiseringstheorie het begrip van secularisering als het verdwijnen van religie als *maatschappelijke kracht* niet aanvecht, maar het verschijnsel juist verklaart. De secularisatie heeft plaats gehad, de religie is als belangrijke factor uit het maatschappelijke leven op macro-niveau verdwenen. Alleen op micro-niveau blijft het nog bestaan. Op onze hoofdvraag krijgen we dus in feite geen antwoord.

Zo is uiteindelijk onze vraag, hoe de maatschappij het zonder religie kan stellen, niet beantwoord. De drie antwoorden zijn elk op hun eigen wijze onbevredigend gebleken. Maar de manier, waarop ze onbevredigend zijn, inspireert tot het zoeken naar meer bevredigende oplossingen en wijst tot op zekere hoogte de weg. De afwezigheid van chaos en anomie; de overeenkomst tussen religie en haar functionele alternatieven waar het gaat om het geloven erin; transcendentie en religie als antropologische categorieën: het zijn inspirerende hints, die ik in mijn gedachtengang met elkaar zal trachten te verbinden bij het zoeken naar het antwoord op de vraag op welke manier religiositeit aanwezig blijft in de moderne samenleving.

3. De menselijke conditie en charisma

Bij mensen zijn niet alle middelen om te overleven geprogrammeerd in hun DNA. Deze zijn voor een aanzienlijk deel menselijke constructies. Dit maakt de soort mens flexibeler ten aanzien van zijn omgeving dan andere diersoorten. Mensen kunnen zich relatief gemakkelijker dan dieren aanpassen aan veranderingen in hun situatie. Omdat het scheppen van deze middelen niet door één mens kan worden volvoerd, wil 'menselijke constructie' tevens zeggen: sociale constructie.

Mensen scheppen hun eigen middelen tot overleving door aan de dingen om hen heen betekenissen te geven en voor hun gedrag regels te stellen. Zo creëren zij betekenisystemen, wereldbeelden, symbolische universa of hoe men ze verder ook wil noemen. Hiermee oriënteren mensen zich, identificeren zij gevaren en maken ze onderscheid tussen goed en kwaad. Deze betekenisystemen worden verder vervolmaakt in de loop van de geschiedenis, in de miljarden interacties die mensen met elkaar hebben.

Mensen zijn echter niet alleen van elkaar afhankelijk waar het gaat om het scheppen van een wereldbeeld, bij de gratie waarvan ze leven, maar ook voor het in stand houden ervan. Telkens weer bevestigen wij mensen met en voor elkaar de geldigheid van onze regels, onze betekenissen en onze oordelen. Bij voortduring laten we elkaar weten dat alles is zoals het is. De werkelijkheid is de werkelijkheid, en dat is een geweldige geruststelling. Deze uiterst belangrijke functie van gesprekken vinden we terug tot in de onbenulligste gebeurtenissen van alledag. Als ik tegen de melkboer zeg wat ik van het weer vindt, en hij is het roerend met me eens, dan hebben wij voor elkaar weer eens bevestigd dat de werkelijkheid is wat zij is.¹⁵

De betekenisverlening van mensen en hun solidariteit, hun bij elkaar horen, zijn zo twee aspecten van hetzelfde. Mensen hebben behoefte aan elkaar omdat ze hun betekenis herbevestigd willen zien en het bevestigen en herbevestigen van hun betekenissen bevredigt die behoefte, waardoor hun onderlinge band in stand gehouden en versterkt

¹⁵ Ik baseer me hier vrijwel volledig op het klassieke werk van Peter Berger en Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, New York 1967.

wordt. De sanctie die hier uiteindelijk op staat, is die van leven en dood. Wanneer men slaagt in het handhaven van de band en de gemeenschappelijke betekenisgeving, dan is aan een noodzakelijke voorwaarde om te overleven voldaan. Wanneer men faalt, kan de situatie zeer dreigend worden.

We kunnen zonder meer stellen, dat dit herbevestigen van het wereldbeeld oneindig veel vaker voor komt dan het vernieuwen of uitbreiden ervan. In hun interacties beschikken mensen, zonder dat ze het zelf zo in de gaten hebben, over een hele verzameling van strategieën om het wereldbeeld te handhaven. Mensen hebben een geweldige drang, zou je kunnen zeggen, tot conservatisme. Vanwaar deze drang? Het antwoord ligt voor de hand: mensen zijn uiteindelijk voor hun overleven afhankelijk van hun wereldbeeld. De kleinste verandering kan het begin zijn van het afbrokkelen van dat wereldbeeld.¹⁶ De kleinste verandering kan dus leiden tot de dood. Het kan het begin zijn van het beruchte hellende vlak. Zo zien de mensen het. Maar waarom?

Het antwoord moet luiden: dat komt door het vermogen tot transcendentie.¹⁷ Om in interacties een wereldbeeld te kunnen scheppen, moet men in staat zijn het wereldbeeld dat men heeft, te transcenderen: de grenzen ervan te overschrijden. Zie ik het goed, dan veronderstelt transcendentie twee nauw samenhangende vermogens: voorstellingsvermogen en relativiseringsvermogen. Mensen moeten in staat zijn zich iets anders dan hun eigen wereld voor te stellen, en daarmee relativiseren ze tegelijkertijd die wereld. Dit vermogen tot transcendentie lijkt mij één van de mooiste en fascinerendste vermogens van de mens. Het geeft hem niet alleen de mogelijkheid zijn wereldbeeld te vervolmaken, het geeft hem ook de mogelijkheid allerlei wezens in het leven te roepen, die er zonder hem niet zouden zijn; ja, het geeft hem de mogelijkheid naar de goden te reiken. Maar dit zelfde vermogen tot voorstelling en relativisering maakt het hem ook mogelijk te twijfelen. Hij kan, bij tijd en wijle, inzien dat zijn betekenisstelsel niet perfect is, dat het uiterst kwetsbaar is. Deze twijfel kan uitgroeien tot een totale wanhoop over alles. Dit is voor mij 'la condition humaine'. Datgene wat ons hoop kan geven in welke toestand ook en mensen inderdaad kan redden uit de meest penibele situaties, kan ook wanhoop veroorzaken, omdat het mensen in staat stelt in te zien dat de werkelijkheid niet is wat zij is, dat alles willekeurig is, dat alles eindig is, en dat het leven is als het gras.

Deze wanhoop willen mensen koste wat het kost voorkomen. Dat neemt niet weg dat er zowel in het persoonlijke als in het maatschappelijke leven momenten zijn waarop het handhaven van de geldigheid van het wereldbeeld niet meer lukt. De regels en betekenissen hebben hun geldigheid en betekenis verloren en in samenhang daarmee ook het gesprek, waaruit die geldigheid voortkwam en dat een gevoel van saamhorigheid gaf. De werkelijkheid krijgt daardoor voor wie het overkomt iets chaotisch en de samenleving verschijnt in het beste geval als los zand.

Wanneer zoiets gebeurt, spreken sociologen sinds Durkheim van *anomie*.¹⁸ Dit gaat gepaard met een hoogst onplezierige sensatie: angst. Angst vatten we sinds Kierkegaard en Freud op als vrees zonder object. Het heeft geen object, omdat de regels

16 Voor de handhavingsmechanismen, zie Berger en Luckmann, *The Social Construction*, 104v; voor het conservatisme en het hellende vlak, zie Ter Borg, *Eeuwigheid*, 52v.

17 Voor het hier gehanteerde begrip van transcendentie, zie verder Ter Borg, *Eeuwigheid*, 39v.

18 De term, gelanceerd door Durkheim in diens *De la division du travail social* uit 1893 en uitgewerkt in *Le suicide* (1897) heeft vooral door anderen nogal wat betekenisveranderingen ondergaan, bijvoorbeeld in R.K. Merton, *Social Theory and social Structure*, New York, 1968, 185v. Ik oriënteer me hier op de Durkheimiaanse betekenis van het begrip: een verminderde geldigheid van maatschappelijke regels, *Le suicide*, Paris 1960, 264.

waarmee objecten geïdentificeerd kunnen worden, in het ongerede zijn geraakt. Het betreft niet één bepaald ding, maar alles: het systeem van regels en betekenissen als geheel. Alles is gevaarlijk, er is geen enkele uitweg. Er is alleen verlamming. Vaak is de anomie licht, en is angst geen heftige emotie. In plaats van paniek is het een vaag gevoel van ongemakkelijkheid. Maar of het nu heftig en panisch is, of diffuus, het veroorzaakt een zekere verlamming. Wat moet men doen? Hoe kan men weten wat men moet doen?

Als mensen iets vrezen, dan kunnen ze drie dingen doen: ze kunnen het gevaar over zich heen laten komen en laten voor wat het is. Ze kunnen ook trachten het gevaar te elimineren. Hun agressiviteit zet hen daar min of meer toe aan. Tenslotte kunnen ze een toevlucht zoeken in een veilige haven. Wat echter te doen, als een duidelijk object ontbreekt: je staat perplex. Je voelt je agressie of je drang tot vluchten. Maar wat moet je aanvallen, waarvoor moet je een toevlucht zoeken?

Dankzij hun voorstellingsvermogen zijn mensen in staat zich hieruit te redden. Als het gevaar niet te identificeren is, dan kun je het ergens aan toeschrijven. Dat is wat mensen doen in overeenstemming met wat er op zo'n moment van hun wereldbeeld over is. Ze zoeken en vinden een object en richten daarop al hun gevoelens van onbehagen; of ze vinden een toevluchtsoord en richten daarop hun gevoelens van hoop en hun verlangen naar troost. Dit geeft op zichzelf al een geweldig gevoel van opluchting. De verwarring wijkt, en alles wordt weer duidelijk en begrijpelijk. Er is weer een perspectief en er is weer een gesprek mogelijk.

Het gevoel van opluchting is evenwel niet de enige emotie die men ondergaat. Er zijn meer gevoelens: de agressie en de vrees zijn niet zonder meer geweken. Er zijn geweldige gevoelens van dankbaarheid en dus ook het gevoel op de een of andere manier schuldig te zijn. Tenslotte noem ik de fascinatie: er schijnt een wonder te hebben plaatsgevonden. Men lijkt wel enigszins betoverd. Het gekozen object wordt als de veroorzaker van deze wonderlijke gevoelens gezien. Het wordt als zeer bijzonder gezien want het heeft iets bovenmenselijks gedaan: het heeft het subject of de subjecten een wereldbeeld teruggegeven. Dit lijkt mij de kern van wat in de sociologische literatuur sinds Max Weber gewoonlijk charisma wordt genoemd.¹⁹ Ik spreek daarom van charismatische gevoelens en charismatische projecties en toeschrijvingen.²⁰

Ik denk dat we mogen spreken van een *negatieve charismatische projectie* of toeschrijving waar het gaat om het object van vrees en woede; en van *positieve charismatische projectie* of toeschrijving, waar hoop en troost in het geding zijn, waar een toevluchtsoord, een heilbrenger, is gevonden.²¹ Waar het hier om gaat, is dat duidelijk wordt dat het keerzijden zijn van één en dezelfde medaille. Het haten van vreemdelingen en het adoreren van bepaalde leidersfiguren komen voort uit dezelfde fundamentele onzekerheid. In onze cultuur zijn de joden van oudsher het slachtoffer geweest van negatieve charismatische projecties; Jezus, en vele van zijn plaatsbekleders zijn object van positieve charismatische projecties.

19 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1970², 245v. Voor een goede samenvatting, ook van secundaire literatuur, zie bijvoorbeeld: C. Camic, 'Charisma: Its Varieties, Preconditions, and Consequences', in *Sociological Inquiry*, 50, 5-23 (1980).

20 Voor literatuur, waarin de perspectieven van Weber en Freud worden gecombineerd, zie behalve de reeds genoemde Camic, *Charisma*, ook D. McIntosh, 'Weber and Freud: on the Nature and Sources of Authority', in *American Sociological Review* 35 (1970) 901-911; R. Hummel, 'Freud's Totem Theory as complement to Max Weber's Theory of Charisma', in *Psychological Report* 35 (1974), 683-686 en idem, 'Psychology of Charismatic Followers', in *Psychological Report* 37 (1975), 759-770 en C. Lindholm, *Charisma*, Oxford 1990.

21 Camic, *Charisma*, 18, wijst erop dat bij Freud sprake is van positieve en negatieve overdracht.

Dat het hier twee kanten betreft van dezelfde medaille, wordt duidelijk als we ons realiseren hoe gemakkelijk en snel de negatieve en positieve charismatische projecties elkaar kunnen afwisselen. Het 'hosanna-kruisigt hem' komen we telkens weer tegen in de geschiedenis. René Girard wijst er op, dat de joden afwisselend als vergiftigers van de bronnen en als artsen met magische krachten werden gezien.²² Adolf Hitler en, een minder drastisch voorbeeld, Jimmy Carter, werden als redders van hun volk binnen gehaald en beladen met schuld weer heen gezonden. Ronald Reagan verwisselde op onverklaarbare wijze het Evil Empire voor een even onbeschaamde Gorbymania en werd hierin door veel Amerikanen enthousiast gevolgd.

Zoals gezegd, het is in tijden van persoonlijke of collectieve crisis, dat de charismatische projecties zichtbaar worden. Normaliter zijn ze latent aanwezig; bespeurbaar en zichtbaar voor wie er op let. Zo kenden we tot voor kort in Europa een latent racisme, dat af en toe de kop opstak, bijvoorbeeld aan de borreltafel, in grappen en incidenteel in relletjes, die beperkt bleven. Nu de situatie in Europa op vele manieren tegelijkertijd onoverzichtelijker wordt, neemt de anomie toe, en daarbij ook de negatieve charismatische projecties.²³

Wat voor mensen en dingen worden het voorwerp van charismatische projecties? Soms mensen, die zich daartoe hebben opgeworpen, zoals popsterren en politici, maar vaak ook is dat niet het geval. Dat geldt al helemaal bij de negatieve charismatische projecties. Vanwege de functie, die de voorwerpen van charismatische projecties in de maatschappij vervullen, moeten ze net iets meer zijn dan normale mensen. Ze moeten op de één of andere manier van deze wereld zijn, maar ze moeten ook meer zijn dan dat. Ze moeten iets hebben, wat niet binnen de gebruikelijke regels valt, en daarom bovenmenselijk lijkt. Dit kan een persoonlijkheidskenmerk zijn, maar belangrijker is hier de sociale positie die men heeft. Dat maakt koningen geschikt voor charismatische projecties. Doch ook zigeuners. Dit anders zijn kan ook toegeschreven worden aan mensen met een andere religie, waarvan men weinig of niets weet. Over deze religies met alles wat daarbij hoort, ontstaan dan vaak de meest wilde fantasieën. Die bovenmenselijkheid is van belang, omdat de geldigheid van regels onttrokken moet lijken aan de menselijke feilbaarheid, die zo angstaanjagend is.

4. De reikwijdte van religiositeit

Ik meen dat het begrip charisma, aldus ingevuld, een criterium zou kunnen zijn voor wat wel en wat niet religieus genoemd kan worden. Het is dan een maatstaf voor wat religieus is, en tevens een verklaring. Religiositeit is hier de ultieme verankering van het wereldbeeld in het gevoelsleven van mensen.

Is er sprake van losse charismatische projecties, dan zou men kunnen spreken van religiositeit; gaan charismatische projecties deel uitmaken van een stelsel, dan kunnen we spreken van religie. Wanneer er een duidelijke organisatie ontstaat die aan die religie is gewijd, dan kunnen we spreken van een kerk. De religie in de christelijke kerken is zo gezien een expliciete, systematische uitwerking van bepaalde charismatische projecties, die uitgaan naar Jezus en naar God.

Nu hoop ik dat ik de volgende tegenwerping kan ondervangen, namelijk dat met het charisma-begrip, aldus opgevat, weliswaar een belangrijke en fundamentele eigen-

22 René Girard, *De zondebok*, Kampen 1986, 61.

23 Deze negatieve charismatische projecties worden enigszins in toom gehouden door het taboe dat er sinds de Tweede Wereldoorlog op ligt en dat uiteindelijk afkomstig schijnt te zijn uit de christelijke traditie (Girard, *De zondebok*, 238).

schap van het sociale leven wordt geanalyseerd, waarbij het gaat om de uiteindelijke handhaving van het wereldbeeld, maar dat niet is in te zien waarom nu juist dit *religies* genoemd moet worden. Staat het niet erg ver af van wat we gewoonlijk religieus noemen? Ik meen van niet. In de grond van de zaak gaat het hier om de uiteindelijke vragen, om wat in laatste instantie de geloofwaardigheid van een wereldbeeld uitmaakt. Het maakt duidelijk hoe in onze samenleving heilanden en duivels functioneren bij de uiteindelijke handhaving van het wereldbeeld en dus van de werkelijkheid. Als zodanig is het minder vooringenomen dan andere veel gebruikte criteria van wat we in de moderne samenleving als religie kunnen opvatten, zoals 'het bovennatuurlijke'. Deze begrippen vooronderstellen al een zeker wereldbeeld en een zeer westerse opvatting van wat natuur is. Bovendien zijn met dat soort criteria allerlei vormen van volksreligie vaak lastig in het vizier is te krijgen.

Aan de andere kant is het hier geïntroduceerde criterium zeer specifiek, in tegenstelling tot wat men in veel moderne, vooral antropologische definities tegenkomt, waarin religie en wereldbeeld niet van elkaar te onderscheiden zijn.²⁴

In de godsdienstwetenschappen is religie wel in verband gebracht met het numineuze met zijn gevoelens van fascinatie en angst en met een heilige verankering van de wereld.²⁵ Niet alleen spoot het hier voorgestelde begrip van religiositeit hiermee uitstekend, het wordt er, dunkt mij, ook nog door verklaard. De ambigue mengeling van gevoelens van angst en verlichting, vaak toegeschreven aan religieuze gevoelens, komt voort uit een dubbele ervaring: het verliezen en herwinnen van een wereld.

5. Secularisering als gezichtsbedrog

Wat ook de waarde moge zijn van het zojuist in grove trekken geschetste religiebegrip, het maakt het ons in ieder geval mogelijk om op een frisse manier de vraag naar secularisering te kijken. In hoeverre is het gezichtsbedrog?

We stellen vast dat religiositeit inherent is aan de menselijke soort. Religiositeit kan derhalve niet uit onze samenleving verdwijnen. Religie, als verzameling van geroutiniseerde, door de traditie overgeleverde, charismatische projecties die in een systeem zijn ondergebracht, is als maatschappelijke factor momenteel minder belangrijk aan het worden. Er is met de kerk van alles aan de hand in de moderne samenleving en in West-Europa is de ontkerkelijking volstrekt onloochenbaar, hoewel historisch gezien niet uniek en dus ook niet onomkeerbaar. Maar met de seculariseringstheorie wordt meer bedoeld. Er wordt mee bedoeld, dat daarmee ook de religiositeit als zodanig aan het verdwijnen is. En dat is, naar mijn mening, puur gezichtsbedrog. Dat komt voort uit een te zeer aan de kerk geïntendeerde religie-opvatting.

Charismatische projecties zijn overal te vinden in onze samenleving. Wie meent, dat ze met het minder prominent worden van kerkelijke organisaties zijn verdwenen, redeneert ongeveer zoals wie meende dat de liefde aan het verdwijnen was toen het officiële huwelijk tijdelijk in diskrediet raakte.

²⁴ Te denken valt hier aan bijvoorbeeld de bekende definitie van Clifford Geertz in *The Interpretation of Cultures*, New York 1973, 90: Religion is (1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (6) the moods and motivations seem uniquely realistic.

²⁵ In zijn beroemde encyclopedie-artikel over charisma verwijst ook de socioloog Shils naar het numineuze zoals Otto dat heeft geïntroduceerd. Zie E. Shils 'Charisma' in D. Sills (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 2, New York 1968, 386v. Vgl. E. Shils, 'Charisma, Order and Status', in *American Sociological Review*, 30 (1965), 206v.

Charismatische projecties veranderen, zoals ook de manieren, waarop men met liefde omgaat, veranderen. Charismatische projecties worden bijvoorbeeld in toenemende mate binnen-wereldlijk. Ze worden ook steeds veelvormiger. Juist omdat onze samenleving zo veelvormig en veelzijdig is, zijn de charismatische projecties het ook. Mensen leven in vele betekenissystemen, en vele van die betekenissystemen hebben hun licht charismatisch geladen funderingen. Het is die veelvormigheid, die de religiositeit levend houdt. In een zo complexe, dynamische en verwarrende samenleving als de onze veranderen er onophoudelijk regels. En mensen leven in vele betekenis-systemen tegelijkertijd, hetgeen hen noopt soms meerdere malen per dag van betekenisstelsel te veranderen. Daardoor kan men nooit helemaal zeker zijn van de regels, want ze kunnen net veranderd zijn. Het toepassen van regels in bepaalde situaties is daardoor moeilijker geworden, en dit betekent dat er een chronische, zij het lichte anomie heerst. Die anomie wordt gepareerd met lichte charismatische projecties, en dus met religiositeit. De religiositeit in de moderne samenleving is doorgaans niet heftig. Zij is latent en kan op sommige momenten tot uitbarsting komen. Tijdens popconcerten bijvoorbeeld, of tijdens voetbalwedstrijden tegen onze oosterburen. Zij manifesteert zich bij het geloof in de reguliere medische wetenschap, of juist bij het omarmen van alternatieve geneeswijzen. Zij manifesteert zich bij de aanhangers van de Centrum-democraten en vooral ook bij de vele tegenstanders van die partij.

Zo wordt duidelijk, hoe het mogelijk is, dat religie verdwijnt als maatschappelijke factor van betekenis, terwijl de door Joseph de Maistre voorspelde chaos uitblijft. Ook wordt duidelijk hoe het kan, dat mensen geloven in functionele alternatieven. Het zijn charismatische projecties, het is religiositeit, die maakt dat mensen hartstochtelijk kunnen geloven in van alles en nog wat, waaronder rationaliteit. Wanneer dit begrip van religiositeit hout snijdt, is misschien zelfs het gezichtsbedrog ten dele te verklaren, dat aan de seculariserings-these ten grondslag ligt.

De these van de secularisering is zelf charismatisch geladen en dus religieus van aard. In de secularisering namelijk, wordt de droom van Voltaire bewaarheid. Voltaire stelde religie gelijk aan fanatisme, en hij droomde van een wereld die vrij van fanatisme was en waar de rede zou heersen. De geschiedenis van de Franse revolutie laat zien, dat dit ideaal werd nagejaagd met behulp van veel positieve en negatieve charismatische projecties, en dat vaak op fanatieke wijze. Toeval was dat niet, want uiteindelijk heeft ieder ideaal, en iedere grondslag van iedere vorm van samenleven charismatische projecties nodig om te kunnen blijven bestaan. Die projecties, nodig voor ons voortbestaan, kunnen echter op alle mogelijke manieren ontaarden. Doch ook een rabiate ontkenning van de noodzaak van religiositeit kan op een dergelijke ontaarding uitlopen.

Doch ook de kerken hebben, paradoxaal genoeg, belang bij de seculariseringstheorie. Het vrijwel gelijk stellen van ontkerkelijking en secularisering bevestigt het monopolie op religie, dat van oudsher hun streven uitmaakt. Daarbij wil religie, zoals de kerken die bedrijven, iets moois zijn, iets troostrijks. Dat het in de verte iets te maken heeft met allerlei buitenkerkelijke, wilde uitingen van religiositeit is wellicht een pijnlijke gedachte; dat religie naast een vriendelijk gezicht, ook een smerig gezicht kan tonen, dat het kan leiden tot gruwelijke rituelen en slachtingen, en dat dat niet is verdwenen, is wellicht nauwelijks te verkroppen.