

Over de secularisering van het heilige

1

'Ecrasez l'infame', dat is de leuze waaronder Voltaire jarenlang actie voerde tegen de Christelijke kerk. De kerk was infaam omdat ze de achterlijkheid en de domheid in stand hield en de humaniteit en de wetenschap, en daarmee de vooruitgang van de mensheid, blokkeerde. Voltaires actie tegen de kerk was de eerste massa-actie¹. Daardoor alleen al was ze een markante gebeurtenis in de geschiedenis van de moderne tijd. Dat zo'n actie juist tegen de kerk werd gevoerd, geeft haar extra reliëf. Het is ongetwijfeld mede aan Voltaire, en aan zijn actie te danken, dat de begrippen 'modern' en 'religieus' voor zeer velen onverenigbare grootheden zijn.

Toch was de visie van Voltaire op religie niet alleen afwijzend. Hij waardeerde haar, waar zij er in slaagde het 'canaille' onder de duim te houden. Het was Marx die, redenerend vanuit het standpunt van dat 'canaille', juist deze onderdrukkersrol van de religie als een blokkade tegen de vooruitgang zag² en daarmee de polarisatie tussen religie en moderniteit nog radikaliseerde. Zodra de onderdrukking van de ene klasse door de andere beëindigd zou zijn, zou religie overbodig worden en vanzelf verdwijnen.

Men moet overigens niet denken dat de tegenstelling tussen religie en moderniteit alleen door de Verlichten werd aangescherpt. Van kerkelijke zijde werd even fel gepolariseerd. De katholieke reactie schreef de chaos, die was ontstaan na de Franse revolutie toe aan de kritische houding, zoals die in de Verlichting gestalte had gekregen³. En in ons land heeft iemand als Abraham Kuyper zich wat dit betreft niet onbetuigd gelaten. Met zijn anti-these heeft hij, mede uit strategische overwegingen, de tegenstellingen tussen moderniteit en religie onnodig vergroot⁴. Een ander voorbeeld is afkomstig uit de Bondsrepubliek Duitsland. Daar heeft men na de oorlog getracht de barbarij van het Derde Rijk toe te schrijven aan de goddeloosheid van de moderne samenleving⁵.

1 M.B. ter Borg, *Nihilisme en de Franse sociologische traditie*, Deventer 1982: van Loghnum Slaterus, 53ev.

2 David McLellan, *Karl Marx, His Life and Thought*, St Albans 1976: Paladin, 88ev.

3 Ter Borg, *ibid.*, 101ev.

4 P.J. Oud, *Honderd jaren*, Assen 1982 (1946): Van Gorcum, 177, 185, 201.

5 Hermann Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg/München 1965: Verlag Karl Alber, 109ev.

De polarisatie kwam dus van twee kanten. Dat dit op zich zelf de polarisatie al versterkte, behoeft geen betoog. Maar het versterkte de polarisatie eens te meer doordat dit één van de weinige dingen was waarover men niet van mening verschilde. Als twee volstrekte tegenpolen het over één ding althans eens zijn, wie zou dáár dan nog aan twijfelen?

De sociologie speelt in deze polarisatie een interessante rol. Nu de religie als integrerende kracht was weggevallen, zo was te horen, moest de sociale orde met wetenschappelijke middelen bewerkstelligd worden. Wanneer de vooruitgang wetenschappelijk was georganiseerd, zou zij, anders dan in de Franse Revolutie, geordend kunnen verlopen. Dat was een taak die toeviel aan de sociologie, maar het was niet de enige. Ze werd ook beschouwd als een functioneel alternatief voor de religie, waar ze de werkelijkheid, in dit geval de werkelijkheid van de triomferende derde stand, moest verklaren en rechtvaardigen⁶. Ze deed dit onder andere door het ontwerpen van een evolutionistische theorie, waarin de religie als een noodzakelijk voorstadium wordt gezien van een moderne maatschappij. Als zodanig zou religie inmiddels overwonnen zijn, hoewel nog niet dood. Deze theorie is van Comte, de peetvader van de sociologie. En hoewel hij zich bij de coryfeeën van de wetenschap onmogelijk maakte omdat hij voor de religie te vriendelijk was en zelfs een atheïstische religie ontwierp⁷, werd zijn gedachte dat religie een voorstadium is van het wetenschappelijke wereldbeeld in vrij brede kring geaccepteerd.

Dat deden ook de klassieke sociologen, zoals bijvoorbeeld Emile Durkheim, die op Comte voortbouwt, maar hem meent te moeten corrigeren waar het gaat om het belang van de religiositeit in de moderne samenleving⁸. En ook Max Weber bestudeerde de religie toch vooral als voorstadium van de moderne tijd. Religie, zoals die traditioneel is overgeleverd in de moderne tijd is door zowel Durkheim als Weber nauwelijks, en in ieder geval niet ondubbelzinnig, gethematiseerd. Na hun wordt religie in de hoofdstroom van de sociologie – een enkele uitzondering daargelaten – niet meer als een onderwerp beschouwd, dat de moeite van het bestuderen waard zou zijn. Religie, ooit een belangrijk uitgangspunt van de sociologie, is ineengeschrompeld tot een quantité négligeable, dat verder wordt overgelaten aan een kleine groep tamelijk geïsoleerde specialisten, die de theorieën van de klassieken verder verfijnen en uitbouwen en op allerlei manieren toetsen. En ook zij koesteren de secularisatie-these, d.w.z. de stelling dat religie in de moderne tijd gedoemd is tot een bestaan in de marge van de samenleving.

Zoals zoveel sociologische denkbeelden is ook de secularisatie-these ge-

6 Alvin W. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, London 1971: Heinemann, 105ev.

7 Zie bijvoorbeeld J.S. Mill, *Autobiography*, Oxford (1873) 1971: Oxford University Press, 127.

8 Emile Durkheim, *De la division du travail social*, Paris (1902) 1967: PUF, 356.

meen goed geworden en doorgedrongen in de andere sociale wetenschappen en in de humaniora in het algemeen. Het is een vanzelfsprekendheid voor de meerderheid van dat gedeelte van het publiek, dat zichzelf graag als verlicht afficheert.

2

Dit artikel is een poging om de secularisatie-these te relativiseren. Die these is nu voldoende verfijnd, voldoende getoetst. En misschien heeft ze wel teveel theologen ontmoedigd. Ze is rampzalig voor de godsdienstsociologie, die er van binnen uit door wordt uitgehold. Maar ze is ook schadelijk voor de menswetenschappen in het algemeen. Mèt het veronachtzamen van religie als belangrijke potentiële verklaringsgrond voor wat de mensen ook in de moderne tijd beweegt, leveren ze zichzelf uit aan materialistische en mechanistische verklaringswijzen, die ontoereikend, en daardoor onbevredigend zijn⁹.

Nu zijn er godsdienstsociologen, die menen dat de seculariserings-these inderdaad op losse schroeven is komen te staan, bijvoorbeeld door de opkomst van de nieuwe religieuze bewegingen, de Amerikaanse televisiedominees en de ayatollah Chomeiny en ook door het feit dat de mensen in landen met een staats-of een volkskerk, voor de *rites de passage* massaal een beroep blijven doen op de kerk. Op de belangrijkste momenten van hun leven kunnen ze blijkbaar niet zonder.

Dit lijken belangrijke aanwijzingen voor de onjuistheid van de seculariserings-these. Op het internationale congres voor Godsdienstsociologen, in augustus 1987 gehouden in Tübingen, werd dan ook hoopvol gesproken over 'the crisis of secularity'. Dat was na lange tijd weer eens wat anders dan de crisis van de religie.

Het opmerkelijke is nu echter, dat de aanhangers van de seculariserings-these geen enkele moeite hadden om de genoemde feiten op een aannemelijke manier in te passen in de seculariserings-these in zijn verschillende varianten. Over de feiten is men het eens, maar de interpretatie van de feiten leidde tot een patstelling, een welles-nietes-spelletje.

Dat betekent dat, althans voorlopig, de seculariserings-these niet met feiten weerlegd kan worden. En dat zegt, zo komt het mij voor, weer iets over de status van de seculariserings-these. Het gaat hier niet om een stelling die kan

9 Als ik dit op deze manier zeg, impliceert dat een breed - volgens sommigen een te breed - religiebegrif, zoals bijvoorbeeld dat van Durkheim: 'Religie is een gemeenschappelijk systeem van geloofsopvattingen en handelingen ten aanzien van heilige dingen, dat wil zeggen dingen die los staan van het gewone leven en verboden zijn - geloofsopvattingen en handelingen die hun aanhangers in één morele gemeenschap verenigen, die kerk genoemd wordt.' (Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religion*, London (1912) 1971: Allen and Unwin, 47).

worden weerlegd. Het gaat om een interpretatieschema of een verklaringsschema. Als zodanig gaat zij aan de feiten vooraf. Zij berust op vooronderstellingen, die voortvloeien uit de polarisatie tussen godsdienst en moderniteit en dus in laatste instantie tussen religieuze mensen en mensen die zichzelf als anti-religieus beschouwen.

Maar als de seculariserings-these niet met feiten te weerleggen is, wat kan er dan tegen gedaan worden? Als wetenschappers blijft ons niet anders over dan de redenen die men heeft om te polariseren te laten voor wat ze zijn, en een alternatief verklaringsschema ontwikkelen, dat evenveel, of misschien zelfs meer vermag te verklaren van de veranderingen in de religie, die binnen de seculariserings-these plompverloren als marginalisering van de religie worden geduid. Binnen de sociologie zijn daartoe aanzetten genoeg te vinden¹⁰.

3

Een dergelijk model dient zich in tenminste twee opzichten te onderscheiden van de seculariserings-these. Tegenover de polarisatie tussen traditie en moderniteit, dient ze juist de continuïteit te benadrukken. Bovendien dient ze zich zoveel als maar mogelijk is, van waardeoordelen te onthouden, ook van de impliciete, zoals deze besloten liggen – we hebben het zojuist gezien – in de seculariserings-these. We spreken dus voortaan niet meer van secularisatie als we de religieuze ontwikkeling in de moderne tijd bedoelen.

Betekent dit nu, dat het woord secularisatie uit ons vocabulaire geschrapt wordt? Dat zou jammer zijn. Het is een uiterst nuttige term als we haar nemen op haar taalkundige betekenis. Dus: *verwereldlijking*. Het is een term die we uitstekend kunnen gebruiken, wanneer de aandacht van de mensen zich afwendt van het transcendente en zich in toenemende mate richt op het binnenwereldlijke. Secularisatie zou dan niet meer duiden op een ontwikkeling van de religie als geheel, maar daarvan hoogstens één aspect aanduiden: de geleidelijke verschuiving van de aandacht van de mensen van het bovenwe-

10 Dobbelaere heeft in zijn trendreport laten zien dat het begrip secularisatie bestaat uit vele dimensies (K. Dobbelaere, *Secularization, a multi-dimensional concept*, in: *Current Sociology*, 29, summer 1981). Deze multi-dimensionaliteit sluit in feite aan op het werk van Stark en Glock (Rodney Stark en Charles Y. Glock, *American Piety: The Nature of Religious Commitment*, Berkeley and Los Angeles 1968: Calif. Univ. Press), die menen dat religieuze betrokkenheid verschillende dimensies heeft (en dan gaat het in feite alleen om kerkelijke godsdienstigheid). Martin probeert te laten zien dat er van een eenduidig proces in feite geen sprake is (David Martin, *A General Theory of Secularization*, Oxford 1978: Blackwell). Net als Hermann Lübbe (o.c.) voor hem in Duitsland heeft Martin gewezen op de ideologische kant van het secularisatie-begrip, en op de overschatting van de godsdienstigheid in de traditionele samenleving, die hiermee samenhangt. Dergelijke gedachten zijn recenter vertolkt door Hadden (J.K. Hadden, *Toward Desacralizing Secularization Theory*, in: *Social Forces*, 65/3 (1987); zie ook: P.E. Hammond, ed., *The Sacred in a Secular Age*, Berkeley etc. 1985: University of California Press. Dat onder andere deze auteurs mij tot de gedachten hebben gebracht die ik hier trachte te verwoorden, betekent uiteraard niet, dat ik hun ideeën hier verder uitwerk.

reldlijke naar het binnenwereldlijke. Hierbij is verondersteld dat er tussen het boven- en het zuiver binnenwereldlijke een groot aantal gradaties gedacht kunnen worden. Een dergelijke ontwikkeling zou empirisch vastgesteld moeten kunnen worden. Dat geldt natuurlijk ook voor een ontwikkeling in de religie in de tegenovergestelde richting: desecularisatie, dat wil dus zeggen dat de interesse in het bovenwereldlijke belangrijker wordt ten koste van de interesse voor deze wereld.

Zoals gezegd, het is maar één aspect van religieuze ontwikkeling. Het betreft hier slechts het transcendente. Maar er zijn andere aspecten van religie, zoals het heilige, het magische en het organisatorische. Ook deze bevinden zich in een proces van snellere of minder snelle ontwikkeling. Ik noem er enkele. Het proces van desacralisering; hiervan spreken we als het heilige minder belangrijk wordt in de samenleving; of het proces van onttovering, waarvan we spreken als de werkelijkheid steeds minder als bezield wordt opgevat; of processen van laïcisering, waarvan sprake is als steeds meer maatschappelijke functies van kerkelijke functionarissen worden overgenomen door leken. Deze begrippen hebben alle hun tegenhangers, dus begrippen, die een ontwikkeling in de tegenovergestelde richting aangeven: resacralisering, clericalisering, etcetera.

Nu is het typerend voor de seculariserings-these, zoals die in de sociologie opgeld doet en die wij hier bestrijden, dat ervan wordt uit gegaan dat alle aspecten van religie zich in alle opzichten ontwikkelen in dezelfde richting: een neergang. Verwonderlijk is deze massiviteit niet. Zij strookt met de manier waarop mensen hun religie ervaren: als een eenheid, en zij strookt met de vooruitgangsidee, waarvan zij een corrollaat is. In ons alternatieve model bestrijden wij deze massiviteit. Niet als mogelijkheid, maar als uitgangspunt.

4

Ik wil trachten aannemelijk te maken, dat deze gedachten bruikbaar zijn, door ze op één punt wat verder uit te werken. Ik kies daarvoor de secularisering van het heilige. Ik wil, heel schematisch, laten zien hoe het heilige, het sacrale, in toenemende mate verwereldlijkt, terwijl het geprononceerd aanwezig blijft.

Dat vereist dat ik iets zeg over de manier waarop binnen het soort sociologie dat ik bedrijf, het heilige wordt opgevat zou kunnen worden¹¹. We gaan er daarbij vanuit dat de mensen in de loop van een lange geschiedenis hun

¹¹ Zie over het begrip 'heilig': R. Courtas en F.-A. Isambert, *La Notion de 'Sacré'*, in: *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 44/1 1977; M. Eliade, *The Sacred and the Profane*, New York etc. 1959; Harcourt Brace Jovanovitch; René Girard, *La violence et le sacré*, Paris 1972: Grasset, collection Pluriel; René Girard, *Le bouc émissaire*, Paris 1982: Grasset.

werkelijkheid geordend hebben. Binnen die ordening kunnen allerlei elementen veranderd worden, of zelfs verdwijnen, zonder dat die ordening zelf als zodanig gevaar loopt. Maar er zijn elementen, die dat niet kunnen. Als men die verwijdert, of zelfs maar ter discussie stelt, krijgen de mensen het gevoel dat de ordening gevaar loopt en dat er chaos dreigt. Zij zullen hun maatregelen treffen om die chaos te voorkomen. We hebben het hier over die elementen waaraan de ordening van de werkelijkheid in laatste instantie is opgehangen. Deze elementen noemen we 'heilig'.

Ik geef een voorbeeld. In onze samenleving is 'gelijkheid' heilig. Dat betekent niet dat de gelijkheid op alle fronten gerealiseerd is. Dat is een hersenschim. Volledige gelijkheid is onmogelijk en wellicht ook ondenkbaar. Gelijkheid is geen realiteit maar een onmogelijke norm. Dat zij heilig is, zou daaruit kunnen blijken, dat ik gedurende een week of langer voor krantekoppen zorg als ik een student op een tentamen afwijs, omdat zijn huidskleur mij niet bevalt. Mijn daad zou hevige emoties oproepen. Eensgezind zou het Nederlandse volk over mij heenvallen. De lof van de gelijkheid zou in alle toonaarden en variaties bezongen worden. Het schenden van de norm van de gelijkheid roept een tegenbeweging op waarin de sociale eenheid, het gemeenschappelijke streven en de identiteit van een samenleving uitgebreid worden benadrukt. Een idee als dat van 'gelijkheid' is, vanuit sociologisch oogpunt gezien heilig, omdat het de samenleving als zodanig een identiteit, cohesie en een inspirerend ideaal verschaft. Bij schending wordt dit op rituele wijze herbevestigd bijvoorbeeld door mij te schorsen, te beschimpen, in te delen bij de Centruumpartij en tenslotte te veroordelen tot een voorwaardelijke gevangenisstraf.

Wat ik hier 'heilig' noem is niet, wat er in het Christendom onder wordt verstaan. Het Christelijke begrip is substantieel, het is al inhoudelijk ingevuld. Het begrip dat ik hier hanteer is louter functioneel en dus leeg.

Nu wordt er op een dergelijk begrip van het heilige wel afgedongen, dat je op deze manier alles wel heilig kan noemen: voetbal, geld, de televisie, Marilyn Monroe, de vrijheid van meningsuiting. Tot op zekere hoogte is dit juist, en dat is op zichzelf een interessant fenomeen, typerend voor de pluralistische maatschappij, waarin wij leven. Maar als tegenwerping tegen het hier gehanteerde begrip van het heilige, getuigt het van een tekort aan sociologische verbeeldingskracht. Men moet namelijk niet onderschatten, wat er voor nodig is, om de functie van het heilige te vervullen. Er zijn waarschijnlijk maar enkele elementen in een wereldbeeld, die deze functie metterdaad kunnen vervullen. Deze hebben zeer bijzondere kenmerken en moeten voldoen aan zeer bijzondere eisen. Ze moeten van deze wereld zijn, maar toch ook in zekere mate wereldvreemd. Daardoor zijn ze enerzijds vanzelfsprekend, terwijl ze anderzijds toch grote collectieve opwinding kunnen veroorzaken. Men kan ze gedeeltelijk kennen, beredeneren, maar men moet er anderzijds toch ook in geloven,

omdat ze zich ten dele aan de ratio onttrekken. Het heilige, functioneel beschouwd, is niet zo maar iets. Het heeft diepe wortels in ons collectief onbewuste, waarmee ik die lagen van onze traditie bedoel, waarvan niemand meer door heeft, dat we ze vanaf onze eerste dag met de paplepel ingegoten hebben gekregen.

Met andere woorden, wanneer in het dagelijks spraakgebruik wordt gezegd: 'mijn wekelijkse klaverjasavondje is mij heilig', dan ben ik als godsdienstsocioloog in een dergelijke uitspraak niet geïnteresseerd.

5

Elementen in onze ordening van de werkelijkheid, die heilig zijn, zijn onaanstootbaar. Ze hebben een absoluutheidspretentie. Maar dat betekent niet, dat ze niet evolueren. Zij zijn aan verandering onderhevig. In de moderne tijd gaat die verandering in de richting van een toenemende binnenwereldlijkheid. Het heilige seculariseert.

Hoe nu laat dit proces van secularisering van het heilige zich beschrijven? Wederom moet ik hier met een voorbeeld volstaan. Ik zou natuurlijk weer gelijkheid kunnen nemen, maar het lijkt me wel pikant om juist *die* gedachte te nemen, die sinds Voltaire ten grondslag ligt aan de polarisatie tussen religie en moderniteit, en waardoor religie met de rol van voorloper genoeg moet nemen: het idee van de *voortgang*¹².

Bij de voortgangsgedachte gaat het om een totale voortgang. Het gaat niet om een aantal deelgebieden van het menselijk handelen, zoals de techniek, of de theologie sinds de uitvinding van de historisch-kritische methode, maar om de mensheid als geheel. Die zou er per saldo moreel en materieel steeds meer op vooruit gaan. We komen steeds dichterbij het moment, waar op alle leed, pijn, gebrek en onrecht uitgebannen zullen zijn¹³.

Het voortgangsgeloof heeft zijn wortels in de Joods-Christelijke traditie, die wordt gekenmerkt door een sterke toekomstgerichtheid, en een sterke gerichtheid op deze wereld¹⁴. De uiteindelijke verlossing na de wederkomst van Christus is gedacht in deze wereld. Bovendien is hij gekoppeld aan werken in en voor deze wereld, of deze werken nu metterdaad helpen de verlossing te

12 Zie voor het idee van de voortgang: M. ter Borg-Neervoort, *Innovatie tot in eeuwigheid*, Amersfoort 1982: De Horstink; J.B. Bury *The Idea of Progress*, New York (1932) 1960: Dover; L. Laeyendecker, 1986 *Brengt de voortgang ons verder?* Baarn 1986: Ten Have; Robert Nisbet, *History of the Idea of Progress*, London 1980: Heinemann.

13 Deze gedachte impliceert niet dat het steeds dichterbij naderen van dit moment ooit zal leiden tot het bereiken ervan.

14 Mijn visie op het Christendom is ontleend aan die van Max Weber. Zie: Max Weber, *Die protestantische Ethik*, München en Hamburg (1904) 1969: Siebenstern; Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen (1921) 1980: Mohr.

bewerkstelligten, dan wel het al of niet uitverkoren zijn symboliseren. Dit alles was afhankelijk van de genade van een bovenwereldse God, die zich ook binnenwerelds gemanifesteerd heeft.

Nu zijn velen het erover eens, dat het vooruitgangsgeloof dat in de Verlichting opgeld heeft gedaan als alternatief voor het Christendom, daarvan zelf een erfenis is¹⁵. Echter, in het begrip erfenis zit weer de breuk, de discontinuïteit tussen religie en moderniteit¹⁶. Daarom zou ik het vooruitgangsgeloof niet als een erfenis willen zien van een overleden Christendom, maar als een heilig dogma uit meer gesecculariseerd stadium van het Christendom.

Wat er veranderd is, is dat het geheel niet langer afhangt van een bovenwereldse God. De belofte blijft, maar het is nu de belofte van de geschiedenis. Als zodanig is het even onontkoombaar. Dit betekent dat het hele heilspakket hier iets minder bovenwerelds is geworden. Een bovenwereldse God, heeft plaats gemaakt voor een abstrakt, metafysisch principe: de wetmatigheid van de geschiedenis. Dat is alles.

Nu kan men natuurlijk deze stap als de essentiële beschouwen. Voltaire en zijn tegenstanders deden dat ook, en zagen er aanleiding in om te gaan polariseren. Maar ik zou wel eens onderzocht willen zien, of er in de geschiedenis van het Christendom geen grotere veranderingen hebben plaatsgevonden in het veld tussen bovenwerelds en binnenwerelds. Processen van secularisatie hebben wel vaker plaats gevonden, zonder dat dat meteen als het einde van het Christendom werd geïnterpreteerd. Het zou me niet verbazen als sommige daarvan even dramatisch waren.

Dus: het gaat hier om de secularisering van het heilige. Het vooruitgangsgeloof is geen alternatief voor het Christendom en het is er geen erfenis van. Het gaat hier slechts om een accentverschil binnen het Christendom. Gelovigen mogen dit als essentieel zien, wetenschappers mogen dit niet. Zij mogen hoogstens opmerken dat het een definitie-kwestie is, of men dit al of niet Christendom wil noemen. Daarop zou ik dan repliceren dat dit inderdaad het geval is, maar dat dit niet betekent dat het dus ook willekeurig is. Met verschillende definities maken we verschillende aspecten van de werkelijkheid zichtbaar. Door de polarisatie is het aspect van de continuïteit van de religieuze ontwikkeling onvoldoende belicht en de breuk is uit ideologische motieven overbelicht. Ik heb er al aan herinnerd dat binnenwereldse activiteit een belangrijke rol speelt binnen de Christelijke eschatologie. De rol van de contemplatie zinkt daarbij in het niet. Daarom is er, zo komt het mij voor, niets op tegen om ook de moderne, gesecculariseerde variant van het Christendom zelf 'Christendom' te noemen.

15 Laeyendecker, *ibid*, 107 ev., Nisbet, 1980, 47ev.

16 Laeyendecker (*ibidem*) spreekt zowel over het vooruitgangsgeloof als gesecculariseerd Christendom, als over het Christendom als een 'centrale voorwaarde' van het vooruitgangsgeloof. Maar ook bij hem is er uiteindelijk (o.c., 108) sprake van een breuk.

Het is aardig om te zien, hoe dat element, ethiek en binnenwereldse activiteit, in het vooruitgangsgeloof gehandhaafd blijft. Daarom grijp ik nog eenmaal terug op Voltaire. Zijn *Candide*, een boek dat geschreven werd om aan te tonen dat er nog wel het één en ander aan de wereld verbeterd kon worden, eindigt met de beroemde zin: 'Dat hebt U voortreffelijk gezegd, (...), maar laten we onze tuin bewerken'¹⁷. Omdat *Candide* een kritiek is op de metafysica van Leibniz, meen ik dat we de betekenis ervan zonder bezwaar kunnen weergeven met een al even beroemde zin van Karl Marx: 'De filosofen hebben de wereld (...) geïnterpreteerd, maar het komt er op, haar te veranderen'¹⁸.

Deze gerichtheid op activiteit is van belang voor het begrijpen van de volgende stap in dit seculariseringsproces. Men hoort nogal eens, dat het vooruitgangsgeloof niet meer bestaat. Het zou verlaten zijn nadat het Westerse zelfbewustzijn geschokt was door gebeurtenissen, die voldoende kunnen worden aangeduid met drie plaatsnamen, Verdun, Auschwitz, Hiroshima. Ik meen dat het vooruitgangsgeloof hierdoor niet is verdwenen, maar verder is gestimuleerd en gesecculariseerd. Men heeft zijn bekomst van gefilosofeer over een verre toekomst. Men werkt er gewoon aan. Dit is een verdere secularisering van de vooruitgangsidee. Omdat ze nu ook is ontdaan van een deel van haar metafysische rechtvaardiging. Er moet gewerkt worden, en zonder flauwe kul graag. De vooruitgang wordt nu gerechtvaardigd met een verwijzing naar de concurrentie uit het Oosten. Als we niet sneller zijn dan onze concurrentie, dan zullen we alles verliezen, en terug zinken in de barbarij. Het is niet langer de vervolmaking van de menselijke samenleving, waar men op uit is. Vooruitgang wordt nu meer gezien als een resultante van de manier waarop de wereldeconomie is georganiseerd. Als we niet voor liggen op de Japanners en de Russen, komen we achter te liggen.

Wat eens een tocht was naar het beloofde land is een hordenloop zonder finish geworden. Maar men gelooft er nog steeds heilig in, dat men vooruit moet. Stilstand is nog altijd achteruitgang. De negatieve bijeffecten van de race naar vooruitgang weet men alleen maar te verhelpen door nog meer vooruitgang. De gedachte dat we voor moeten blijven integreert, overbrugt tegenstellingen, geeft identiteit en inspireert. De Russen, dan wel de Japanners hebben daarbij de rol van katalysator.

Net als bij gelijkheid, zien we bij de vooruitgangsidee een geloof in iets, dat niet bestaat, dat niet rationeel aantoonbaar is, en dat toch ook op een bepaalde manier wél bestaat. In iets dat we heel gewoon vinden, en dat toch opwindend is. Het heeft het charisma van het heilige.

Wat ik verder getracht heb te schetsen zijn enkele gradaties van toenemen-

17 Voltaire, *Candide of het optimisme*, Amsterdam (1759) 1975: Arbeiderspers, 145.

18 Karl Marx, *Marx-Engels-Werke, III*, Berlin (1845) 1959: Dietz Verlag. (Marx, 1959, III.)

de binnenwereldlijkheid. Het vooruitgangsgeloof is gesecculariseerd. Maar ook in het laatste stadium is de binnenwereldlijkheid niet totaal. Men blijft bouwen op argumentaties die niet corresponderen met wat in de werkelijkheid kan worden aangetroffen. Het is *meer* gesecculariseerd. Het is niet totaal gesecculariseerd.

6

Waar komt deze evolutie van het heilige vandaan? Ook zij komt ten dele voort uit het Christendom zelf. Een samenleving kan niet zonder het heilige. Het heilige kan niet zonder traditie. Maar die traditie is een samenspel van materiële en immateriële factoren en heeft zo zijn eigen dynamiek. Hierdoor wordt de evolutie van het heilige mede bepaald. De ethische, op binnenwereldse activiteit gerichte oriëntatie, maakt het mogelijk dat men zich van het transcendente meer en meer afwendt als sociaal-economische en politieke factoren dat wenselijk maken¹⁹. Zo wordt die traditie aangepast aan, in overeenstemming gebracht met de andere onderdelen van de samenleving. In Europa waren al allerlei voorwaarden voor economische expansie aanwezig. We zien dan ook dat economische en religieuze tendenzen elkaar versterken. De binnenwereldse oriëntatie wordt versterkt door de successen die de christenen inderdaad binnen de wereld boeken. Zo wordt het heilige meer en meer binnenwerelds.

7

In de seculariserings-these wordt gesteld dat religie en moderniteit onverenigbaar zijn, en dat dus de religie een langzame dood zal sterven. Ik stel daar tegenover dat deze these ideologisch bepaald is, dat de Christelijke traditie gewoon is blijven bestaan. Mijn analyse van het vooruitgangsgeloof diende om te laten zien dat wat heilig was in het Christendom, dat nog steeds is en nog steeds als zodanig functioneert, alleen in een steeds meer gesecculariseerde vorm. Dat impliceert wel dat het heilige, voor zover het aan een transcendente positie is gebonden, zoals God in de hemel, sterk aan belang heeft ingeboet.

We zien dus een Christendom dat zich los heeft gemaakt van God, en van Hogere ideeën, maar dat ons leven evenzeer bepaalt als vroeger, of misschien nog meer. Dit wordt te weinig herkend, omdat voor- en tegenstanders van het Christendom zich blind staren op de teloorgang van het bovenwereldse en van

¹⁹ Blumenberg wijst erop dat het vooruitgangsgeloof niet zonder meer, als het ware logisch, uit de Christelijke eschatologie voortkomt, maar bemiddeld door ideële en materiële factoren. Zie: Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1966: Suhrkamp, 23.

de Christelijke organisatie, de kerken. Daardoor verwonderen ze zich er geen moment over dat het Christelijk handelen in stand wordt gehouden, zonder deze stokken achter de deur. Paradoxaal genoeg interpreteren ze dat niet als de kracht van het Christendom, maar juist als een teken van haar ondergang.