

Old images never die

Herman Vuijsje*

Summary

The author ventures to undertake a 'sociology of the sociology of religion' with regard to Western Europe. Developments in this part of the world seem to contradict the general validity of the desecularization thesis. At the other hand, it is also questionable whether secularization proceeds. In this part of the world, spiritual and supernatural beliefs have become so individualized and so blurred that it is hardly possible to make unambiguous statements about them. The author suggests that, rather than a secularization or a desecularization thesis, a 'blurring thesis' could yield insight. Traditional, well-defined religious beliefs give way to diffuse and flexible images, while at the same time many people without formal religious affiliation feel 'there must be something more between heaven and earth'. The author offers the hypothesis that these developments will result in a convergence of various world views, till the point where the difference between religious and nonreligious views, between God and non-God, loses its meaning and its significance. In Western Europe, the author suggests, God is like an old soldier: he doesn't die but fades away. If this is true, sociologists of religion have a problem: how can they mark out their area of investigation if it is losing its well-defined boundaries? The author discusses and criticizes various attempts to draw new boundaries and confesses he cannot offer a feasible solution himself either.

Tijdens mijn sociologiestudie heb ik een bijvak godsdienstsociologie gedaan bij professor Laeyendecker, maar ja: het waren de jaren zestig, dus sociologie studeerde je om de wereld te veranderen. Ik heb daarvoor later ook een beetje mijn best gedaan door journalist te worden en over actuele maatschappelijke veranderingen te schrijven, maar prof. Laeyendecker had toch iets bij me wakker geroepen.

Religie, vooral religie en moraal, is me altijd blijven boeien, en nu de wereld zonder mij op eigen houtje wel verder verandert, heb ik de stoute schoenen aangetrokken en mijn reliboek *Tot hier heeft de Heer ons geholpen*, geschreven (Vuijsje 2007). In de inleiding van dat boek beschrijf ik mezelf als een

* Herman Vuijsje is zelfstandig journalist, schrijver en editor.

kwalitatief socioloog en meer in het bijzonder een vertegenwoordiger van wat ik noem de ‘speculatieve sociologie’. Volgens sommige bètawetenschappers is dat laatste misschien een pleonasme, maar dat neem ik dan graag voor lief.

Voor een kwalitatief socioloog – schreef ik in die inleiding – is niets uitdagender dan het construeren en aannemelijk maken van beelden en samenhangen die uiteindelijk niet empirisch te bewijzen zijn. In dat genre vertegenwoordigt alles wat te maken heeft met het bovennatuurlijke en het leven aan ‘gene zijde’ de absolute top. Er is immers geen onderwerp te bedenken dat zich minder leent voor empirische toetsing, en dat dus meer vrijheid biedt voor verantwoorde en minder verantwoorde constructies en hypothesen.

De speculatieve uitdaging wordt nog groter door de stand van zaken op religiegebied zelf in onze tijd. De officiële geloofsbeelden van de kerken zeggen weinig meer over wat de gelovigen feitelijk denken – bovendien lijken de grote kerken zelf ook een beetje de weg kwijt. En hetzelfde geldt misschien wel voor godsdienstsociologen: waar houden ze zich eigenlijk precies mee bezig? Het beste dat je ervan kunt zeggen is, lijkt mij, dat de traditionele beelden van het bovennatuurlijke en het hiernamaals in West-Europa aan het vervagen zijn. God en religie verdwijnen niet, maar ze komen ook niet terug. De God van Nederland en West-Europa is te beschrijven als een ouwe soldaat – hij sterft niet, maar vervaagt.

Daarmee verliest ook de eertijds zo duidelijke tegenstelling tussen wel of niet in God geloven, wel of niet religieus zijn, aan betekenis. Het lijkt me goed mogelijk dat toekomstige generaties met verbazing zullen terugzien op de felheid waarmee in onze tijd wordt gestreden over het al dan niet bestaan van God. Hetzelfde soort verbazing en onbegrip dat wij nu voelen over de scholastieke haarkloverijen en schisma’s rond de predestinatie en de vraag of de slang gesproken heeft. Op dezelfde manier zou het me niet verbazen als het christendom in deze vervaging ‘gidsgeloof’ zou blijken te zijn – een gidsrol die vooralsnog vooral in West-Europa duidelijk wordt. Hiermee geef ik dus ook aan dat ik noch de secularisatiethese, noch de desecularisatiethese onderschrijf. In plaats daarvan opper ik een ‘vervagingsthesen’.

Onderzoek naar religiositeit: vraagtekens bij betrouwbaarheid en geldigheid

Als we willen weten wat voor bovennatuurlijke beelden de mensen er tegenwoordig op na houden, kunnen we niet meer bij canon of codex terecht, maar moeten we bij henzelf te rade gaan. Maar ook dat wordt er niet eenvoudiger

op. Geloof is zozeer losgeraakt van algemeen aanvaarde, 'objectieve' noties dat het sterk aan bespreekbaarheid heeft ingeboet.

Onderzoek naar godsdienstige beleving is tegenwoordig nog moeilijker dan onderzoek naar seks. Religiositeit en beelden van het bovennatuurlijke kunnen nog minder dan seksualiteit worden 'gemeten' aan de hand van eenduidig omschreven criteria. Bovendien worden we over seksualiteit steeds openhartiger, terwijl religie juist op weg is een privékwestie te worden.

Als mensen niet meer in simpele religieuze hokjes vallen onder te brengen, moeten ze méér van zichzelf laten zien wanneer hen naar hun religieuze ideeën wordt gevraagd. Niet iedereen heeft daar zin in. Bij ontmoetingen met medepelgrims op de route naar Santiago de Compostela, die ik in 1989 heb afgelegd (Vuijsje 1991), werd ik getroffen door hun terughoudendheid als ik ze vroeg welke rol religie speelde bij hun besluit om de tocht te maken. Het verdwijnen van kerkelijke voorschriften en zekerheden heeft zulke vragen binnen het privé domein gebracht en bijna tot ongewenste intimiteiten gemaakt. Waarschijnlijk is dat een van de – minder vaak genoemde – redenen waarom veel mensen dan maar tegen de enquêteur zeggen dat ze in 'iets' geloven: dan zijn ze ervan af! Daar komt bij dat de gangbare instrumenten om de voorstellingen en gevoelens van mensen te 'meten' op dit punt veel van hun scherpte hebben verloren. Als het om religieuze opvattingen en voorstellingen gaat, moeten er bij de waarde van opinieonderzoeken en enquêtes grote vraagtekens worden gezet.

Als mensen op eigen houtje uitmaken waarin ze geloven zonder ergens lid van te zijn – *believing without belonging*, in de woorden van Grace Davie – wordt het moeilijk om via enquêtes inzicht te krijgen in de werkelijke ontwikkelingen (Davie 1994). De gebruikte termen hebben dan geen eenduidige betekenis meer, waardoor de betrouwbaarheid van het onderzoek twijfelachtig wordt: meet je wel wat je denkt dat je meet?

Daarnaast laat het thema religie waarschijnlijk meer mensen dan vroeger onverschillig. Ook dat zou kunnen doorwerken in de resultaten van enquêtes. Bij het recente onderzoek *God in Nederland* (Dekker et al. 2007) weigerden veel mensen mee te werken uit 'gebrek aan interesse'. Er zou dus sprake kunnen zijn van een niet-toevallige non-respons. Daarmee zou behalve de betrouwbaarheid ook de geldigheid van het onderzoek in het geding kunnen komen: zijn de conclusies wel representatief voor de hele bevolking? Als vooral 'geïnteresseerde' mensen kunnen worden ondervraagd, komt er misschien een beeld uit de bus waarin de religiositeit van de Nederlanders wordt overschat.

Nederland en West-Europa uniek – maar waarin precies?

In mijn hierboven genoemde reliboek behandel ik ontwikkelingen in Nederland en West-Europa. De trends elders gaan echter in een andere richting. Ontwikkelingen in de hele wereld lijken te wijzen op een blijvende of zelfs toenemende vitaliteit van religie en kerken. Alleen West-Europa valt uit de toon. Velen zien ook bij ons goede vooruitzichten voor religiositeit, maar dan in meer ongebonden of ‘wilde’ vorm. Door deze West-Europese *Alleingang* worden niet alleen kerken geconfronteerd met de vraag waar geloof en religie nog voor staan, maar ook godsdienstsociologen. Als er toch iets van waarheid schuilt in de secularisatiethese – of in mijn vervagingsthese – dan zijn Europese godsdienstsociologen pioniers.

Dat maakt hun bezigheden buitengewoon interessant, maar ook buitengewoon moeilijk. In West-Europa weten we precies wat ons godsbeeld *niet* meer is: niet meer persoonlijk, niet meer streng. Hetzelfde geldt voor ons hiernamaalsbeeld: dat is niet meer individueel en niet meer moreel. Slechts weinigen geloven nog dat je gedrag tijdens je leven van invloed is op het soort hiernamaals dat je te wachten staat. Maar wat ons beeld van God en het hiernamaals wél is, dat weten we niet meer zo goed. Daarover heeft ieder zijn eigen idee – dat is nu juist de kwintessens van de ontwikkeling in onze contereinen. Hoe stellen de mensen zich een onpersoonlijke God voor? En hoe ziet een collectief hiernamaalsbeeld eruit?

Twee zielen strijden in mijn borst als het gaat om de omschrijving van religiositeit en het belang daarvan hier en nu. Ik ben er niet uit hoe die twee verzoend kunnen worden. Dit wordt dus een verhaal dat niet eindigt met een conclusie maar met een open vraag. De eerste ziel zegt: door de vervaging van onze Gods- en hiernamaalsbeelden wordt het steeds moeilijker om vast te stellen wat wel en niet religieus is. Het aanbrenge van een onderscheid tussen die twee is een verloren strijd – waarom houden we er niet gewoon mee op?

Die aandrift deed zich bijvoorbeeld bij me voor toen ik na mijn pelgrimstocht van Santiago de Compostela naar Amsterdam – als atheïst deed ik het voor alle duidelijkheid in omgekeerde richting – een boek schreef met als titel *Pelgrim zonder god* en daar lezingen over hield. In dat boek legde ik uit dat Onze Lieve Heer mij bij het uitdelen van ontvankelijkheid voor het bovennatuurlijke compleet heeft overgeslagen. Toch kwam er na iedere lezing wel iemand naar me toe om te vertellen dat ik in mijn hart toch echt een diep-religieus mens moest zijn. Ik vond dat niet zo erg – ik kan me een ernstiger belediging voorstellen. Maar ik verbaasde me wel over de klaarblijkelijk zo

sterke behoefte om in te delen, domeinen af te grenzen en claims te leggen. Wat maakt het uit of ik wel of niet gelovig ben? Waarom zou je zulke pogingen tot inperken en markeren eigenlijk nog ondernemen, nu objectieve kerkelijke criteria zo sterk aan betekenis inboeten?

Aan de andere kant – en dat is de tweede ziel in mijn borst – wordt het natuurlijk moeilijk een fenomeen te beschrijven of te bestuderen als je niet kunt aangeven over welk fenomeen je het hebt. Om over de vooruitzichten van religie een vruchtbaar debat te kunnen voeren, moet je je onderzoekobject enigszins kunnen afbakenen. In dit opzicht vertonen de wetenschappelijke disciplines die zich met de bestudering van religie bezighouden overeenkomst met hun onderzoekobject. Net als religieuze organisaties moeten godsdienstsociologen en -psychologen een claim leggen op een bepaald deel van de werkelijkheid, omdat hun levensvatbaarheid daarvan afhangt.

Stel dat godsdienstsociologen mijn vervagingshypothese zouden onderschrijven en zouden vaststellen dat niet alleen het beeld van God en het hierna maals vervaagt, maar dat daarmee ook het verschil tussen wel en niet in God geloven, wel en niet religieus, in nevelen verdwijnt. Dan zouden ze morgen hun boeltje kunnen pakken en waren ze burgemeester van een afgebrand dorp – ongeveer zoals de beklagenswaardige politicologen die van het reëel bestaande socialisme hun specialiteit hadden gemaakt na het vallen van de Muur.

Natuurlijk mag een socioloog de veronderstelling opperen dat dit soort vrees voor de aantasting van beroepsbelangen ook doorwerkt in inhoudelijke ideeën en beroepsideologieën. Op die manier zouden we misschien de buitengewoon ruime definitie kunnen duiden die Meerten ter Borg van religie geeft (Ter Borg 1991). Volgens Ter Borg valt zo ongeveer iedere uiting van collectieve begeestering als religie te beschouwen. Hij spreekt van ‘niet-institutionele religies’ en ‘wilde’ religies – maar het valt allemaal onder het kopje ‘religie’. Ter Borg doet daarmee in uitbundige mate hetzelfde dat sommige van mijn vrome toehoorders deden na mijn lezingen over Compostela. De grenzen van het religieuze domein worden grootmoedig opgerekt, zodat van alles en nog wat eronder valt.

Of is het – in beide gevallen – misschien toch niet zo grootmoedig? Gaat het misschien om wanhopige pogingen om een unieke claim te blijven leggen op een afkalvend stuk werkelijkheid? Misschien een wat gewaagde vergelijking, maar lijkt Ter Borg niet een beetje op een ijsberg-onderzoeker die, geconfronteerd met de opwarming van het klimaat, zijn onderzoekgebied uitbreidt tot de ijszee, onder het motto dat gesmolten ijs óók ijs is?

Je zou kunnen veronderstellen dat deze domeinuitbreiding een reactie vormt op de omhelzing van de secularisatiethese tijdens de vorige eeuw.

Laten we dan liever álles tot religie uitroepen – dan kun je nooit meer in die secularisatiekuil vallen.

Ik ga wat verder in op de omschrijvingen die Ter Borg heeft gegeven. Religie is volgens hem alles wat ‘de mens helpt zich te verzoenen met zijn eindigheid door middel van iets dat boven de menselijke eindigheid lijkt uit te gaan’. Dat kan geloof in een god zijn, maar ook de samenzang in de Arena bij de afscheidsceremonie van André Hazes of een popconcert. Ook bij een voetbalwedstrijd wordt het stadion herboren als ‘sacrale ruimte’, waarin mensen zich laten meeslepen door iets ‘waarvan ze geloven dat het een hogere werkelijkheid is.’ Daarmee vervult zo’n wedstrijd volgens Ter Borg ‘in feite dezelfde functie als een religieuze bijeenkomst.’

Paul Cliteur (2005) heeft opgemerkt dat een benadering als deze tot een soort veelgodendom leidt, waarin Allah en Michael Jackson op één lijn staan. Nu is dat op zich geen intrinsieke reden om niet van religie te spreken. Niemand kan bewijzen dat Allah wel een god is en Michael Jackson niet. Er zijn nog wel raardere goden bedacht. Toch kan ik met de interpretatie van Ter Borg niet goed uit de voeten, omdat ze volgens mij wel insluit maar nauwelijks uitsluit, en daarmee maar de helft doet van wat een goede definitie behoort te doen. Mijn bezwaren daartegen zijn divers. Ten eerste wekt een godsdienstsocioloog hiermee, zoals ik al opmerkte, de verdenking dat hij zijn net zo breed mogelijk uitwerpt, in de hoop op die manier in ieder geval nog wat visjes te vangen. Op de lange duur bewijs je het voortbestaan van je discipline daarmee geen dienst, lijkt mij: wie zich met alles bezighoudt, komt er op een gegeven moment achter dat hij niks in handen heeft.

Ik zie geen enkele reden waarom na het popconcert en de voetbalmatch ook bijvoorbeeld niet het stripverhaal tot het domein van de religie gerekend zou kunnen worden. En inderdaad, dat is dan ook al gebeurd. ‘Eigenlijk is het stripverhaal iets hoogkerkelijks,’ schreef Bert Kuipers in *Eredienstvaardig*, tijdschrift voor liturgie en kerkmuziek, naar aanleiding van een tentoonstelling over Duckstad (Kuipers 2000). De bezoeker wordt meegezogen in de werkelijkheid van Donald Duck en de zijnen. Net als degene die zich overgeeft aan de viering van de liturgie, wordt hij deelgenoot van een andere wereld.

Op zoek naar een definitie: creatief aanmodderen

Er valt een hele serie functies of criteria te noemen waaraan een gedachtestelsel of ritueel zou moeten voldoen om het als ‘religieus’ te kunnen betite-

len. Als we de meest gebruikelijke nagaan, blijkt dat de omschrijvingen van Ter Borg en Kuipers zo ruim zijn dat ze er niet aan voldoen.

Je kunt zeggen: religie heeft te maken met zingeving en vertroosting. Waartoe zijn wij op aarde? Niet om Ajax te dienen, in ieder geval. Wie daarvan wel overtuigd is, behoort volgens mij niet tot het onderzoekgebied van de godsdienstsociologie maar van de psychopathologie.

Je kunt zeggen: religie heeft te maken met het bovennatuurlijke en het onvergankelijke. Met metafysica en transcendentie. Ook dat is bij voetbal en popconcerten niet het geval.

Je kunt zeggen: religie heeft te maken met gewetensbevestiging en morele disciplineren. Voor de verering van pop- en sportidolen gaat dat niet op. Die zijn 'populair', niet omdat ze diep gekoesterde en onaantastbare waarden vertolken, maar omdat hun fans zich willen laven aan hun succes: zo'n leventje zouden zij ook wel willen.

Je kunt zeggen: religie houdt in dat je je rekenschap geeft van je verantwoordelijkheid voor andere mensen. Niet nodig, zegt Ter Borg. Hij vindt dat predikanten zich meer als 'zingevingconsulenten' zouden moeten presenteren en 'hun rol moeten opeisen in de eerstelijns gezondheidszorg, tussen artsen en psychologen' (Ter Borg 1997). Dan krijg je de zielzorger als wegwacht voor geestelijke panne en rituele overgangsmomenten. Zingeving en zielzorg worden dan 'producten' van relidienstverleners, uitsluitend gericht op de belangen van de klant, onder het motto 'wie betaalt, bepaalt'.

Je kunt zeggen: religie heeft te maken met duurzame verbondenheid tussen mensen. Ook die wordt niet teweeggebracht door Donald en voetbal. Voetbal verbreedert, zei Meerten ter Borg onlangs in de krant. 'Net als het ritueel op de Dam op 4 mei geeft het een gevoel van eenheid' (Vlasblom 2007). Maar hij vertelde er niet bij tussen wie die verbroedering en dat eenheidsgevoel tijdens een voetbalmatch dan wel optreedt. Volgens mij alleen tussen de leden van de eigen club, terwijl de andere partij zorgvuldig in aparte vakken moet worden ondergebracht om te voorkomen dat de verbroedering tot bloedvergieten leidt. Het soort saamhorigheid dat optreedt bij voetbalwedstrijden zou ik – met een knipoog naar Banfield in zijn *The moral basis of a backward society* (1967) – eerder willen aanduiden als een vorm van 'amoral tribalism'.

Geen van de functies en criteria die ik hier noem – vertroosting, een morele component, verbondenheid, verantwoordelijkheid, ja, zelfs het bovennatuurlijke en onvergankelijke – is een noodzakelijke voorwaarde om van religie te kunnen spreken. Iedere definitie is immers door mensen geconstrueerd. Natuurlijk is dat altijd al zo geweest – alleen treedt het in onze tijd scherper aan het licht.

Maar het zit mij ook weer niet lekker – de tweede ziel in mijn borst – om dat mensenwerk dan in feite maar te staken. Godsdienstsociologen moeten blijven zoeken naar duidelijke en geloofwaardige criteria om hun onderzoekgebied af te bakenen. Ook als het moeizaam gaat, als het aanmodderen is, is dat altijd nog beter dan de handdoek in de ring te gooien door zo'n beetje alles tot religie uit te roepen. Ook de continuïteit en de voortgang van het onderzoek is er niet mee gebaat als we de criteria om van religie te spreken veel verder gaan uitrekken dan vroeger gebruikelijk was. Wat heb je eraan om in het midden van een reeks waarnemingen de definitie van het onderzoekobject te laten verwateren? Je kunt de moderne trends ook beschrijven zonder het begrip religie ad infinitum op te rekken.

De huidige ontwikkelingen – door mij geduid als ‘vervaging’ van het religieuze domein, door Ter Borg in feite als een verdere proliferatie ervan – zijn het resultaat van processen van individualisering en convergentie op levensbeschouwelijk gebied. Twee processen die met elkaar in strijd lijken, maar elkaar in werkelijkheid eerder aanvullen. Al die individuele voorstellingen die mensen er tegenwoordig op na houden van datgene dat – om Ter Borgs definitie aan te houden – ‘boven de menselijke eindigheid lijkt uit te gaan’, groeien in feite naar elkaar toe. Dat geldt ook voor religieuze en seculiere levensbeschouwingen: mét de individualisering convergeren zij.

Juist daarin ligt naar mijn idee het belang van mijn ‘vervagingsthese’. Het onbestemde middengebied waar individuele religieuze beelden elkaar raken, en waar ook kerkelijke, ‘ietsistische’ en seculiere voorstellingen elkaar steeds meer benaderen en overlappen, bestaat bij de gratie van het vervagen van het traditionele Gods- en hiernamaalsbeeld.

De individualisering van de christelijke geloofsbeleving begon al bij de reformatie, maar manifesteerde zich nooit zo nadrukkelijk als in onze dagen. Metafysica is steeds meer iets persoonlijks geworden, een kwestie van individuele keuze en voorkeur. Of die metafysische voorstellingen ook algemene geldigheid bezitten, is dan niet meer zo interessant.

Er valt dus iets voor te zeggen om mensen die los van kerkelijke voorschriften godsdienstig willen zijn, aan te duiden met de door Jan Oegema bedachte term ‘soloreligieuzen’ (Oegema 2005). ‘Soloreligie’ is het culminatiepunt van de religieuze individualisering: zoveel hoofden, zoveel zinnen. Zou je denken. In werkelijkheid is het beeld juist eerder homogeen dan heterogeen. Als je die ‘soloreligieuzen’ vraagt hoe die allerindividueelste expressie van hun allerindividueelste religie er dan uitziet, dan rijst uit het gehakkel en gebrabbel

dat je ten antwoord krijgt een beeld op dat in al zijn onbestemdheid eigenlijk opmerkelijk eenduidig is.

Wat deze vaag omlinjnde gevoelens van transcendentie met elkaar gemeen hebben, is: een geloof in een niet-persoonlijke godheid en een hiernamaals waarin individualiteit niet de hoofdrol speelt of niet bestaat, geen verband tussen een goed leven op aarde en een beloning aan gene zijde, een cyclisch wereldbeeld en veel nadruk op persoonlijke groei. Over de hele linie lijken metafysische noties van mensen in Nederland en West-Europa in deze richting te convergeren. Deze convergentie doet zich voor tussen de leden van uiteenlopende kerkgenootschappen, maar ook tussen kerkleden en niet-kerkleden. In en door de vaagheid van deze geloofs- en hiernamaalsbeelden ontstaat een proces van ‘massa-individualisering’, met als resultaat een soort religieuze totaalmix van ietsistische snit.

Geen ‘religie’ zonder metafysische component?

Toch kan ik, ondanks mijn bezwaren tegen de omschrijving van Oegema, met zijn definitie meer beginnen dan met die van Ter Borg. Oegema’s definitie sluit in, maar sluit ook uit: ze gaat ervan uit dat om van ‘religie’ te kunnen spreken, een metafysische component nodig is. Zoals gezegd – er is geen steunpunt buiten de aarde waarmee het gelijk van deze opvatting kan worden aangetoond. Maar door deze beperking nodigt Oegema’s opvatting in ieder geval uit tot een vruchtbare gedachtewisseling: je weet zo’n beetje waar je het samen over hebt en waar je het niet over hebt.

Ik heb al een paar keer de term ‘ietsisme’ gebruikt. In mijn boek speelt dit door Ronald Plasterk gemunte begrip een belangrijke rol als duiding van nieuwe religieuze ontwikkelingen. Onderzoekers komen tot uiteenlopende percentages ietsisten in Nederland – van eenderde tot tweederde. Ietsisten zijn hard op weg de belangrijkste religieuze categorie in ons land te worden – ook binnen de kerken.

Gemeenschappelijke noemer van de denkbeelden die ietsisten over het ‘bovenmenselijke’ koesteren, is een vaag omljnd, intuïtief gevoel dat de natuur ‘beziel’ is, en dat de in ons huizende levenskracht van die bezielheid blijvend deel uitmaakt. Bij al haar vaagheid heeft het begrip ‘ietsisme’ dus – net als de soloreligiositeit van Oegema – in ieder geval een metafysisch ‘handvat’. Het ietsisme gaat erover dat er ‘toch iets’ moet zijn tussen hemel en

aarde. En wat de aanhangers daarmee ook mogen bedoelen – het is niet Ajax of Donald Duck.

Maar dan hoor ik weer de andere ziel in mijn borst. Want ergens vind ik dat uitgangspunt dat religiositeit iets te maken moet hebben met het metafysische en transcendente, toch ook weer voor tegenspraak vatbaar. Je kunt ook zeggen dat transcendente ideeën steeds minder verschillen van gevoelens van verbondenheid met andere mensen in heden of verleden, in Oost en West of waar ook ter wereld. Gevoelens waar niets bovennatuurlijks aan is. Die gedachte bekwam me bijvoorbeeld tijdens het maken van die omgekeerde pelgrimstocht in 1989. Hedendaagse pelgrims voelen zich minder dan hun voorgangers verbonden met de Ander – een hoger en abstract beginsel – en meer met de anderen – gelijkgestemde mensen door de eeuwen heen; of zij maken tussen die twee weinig onderscheid meer.

De hernieuwde populariteit van Compostela is vooral te danken aan de grensvervaging tussen christelijke en postchristelijke ideeën en gevoelens, die de pelgrimstocht wat ik noem een ‘casco’-karakter heeft gegeven: het is een gemeenschappelijk ritueel dat naar eigen voorkeur kan worden uitgevoerd en waarbij iedereen zelf maar moet uitmaken in hoeverre transcendente gevoelens een rol spelen, en of die gevoelens zich dan richten op mensen of op het bovennatuurlijke.

In mijn boek over die pelgrimstocht schreef ik: ‘Voor tegenwoordige pelgrims heeft de Camino andere relieken in petto dan het lichaam van Santo Domingo de la Calzada, het hoofd van Johannes de Doper of de nijptang waarmee de spijkers uit Jezus’ handen en voeten werden getrokken. Voor hedendaagse pelgrims is de Camino bezaaid met niet-tastbare relieken: de zweetdruppeltjes van hun voorgangers. Praktisch iedere pelgrim – gelovig of niet – hecht grote waarde aan het feit dat zovelen hem over deze zelfde ruwe paden vóórgingen naar het sterreveld van Campus Stellae, Compostela. Dat zijn middeleeuwse voorgangers dezelfde moeilijkheden moesten overwinnen en in dezelfde stadjes slapen, na er even verlangend naar te hebben uitgezien.’ Deze ervaring van ‘transcendent’ gemeenschapsgevoel, schreef ik, lijkt de meer traditionele geloofsbeleving naar de kroon te steken als belangrijkste attractie van de Sint-Jacobs pelgrimage.

Een tweede gelegenheid waarbij ik in de verleiding kwam om het belang van metafysica voor religiositeit te relativeren, deed zich een paar jaar geleden voor, toen ik een reportage maakte over de *World Transplant Games* in Canada – de Olympische Spelen voor mensen die een orgaantransplantatie hebben ondergaan.

Het is niet moeilijk om in het weggeven van een stuk van jezelf – na je dood, maar soms ook ‘uit de warme hand’ – iets religieus te ontwaren. Voor gelovige christenen is het een originele vorm van navolging van Christus: ‘Neem, eet, dit is mijn lichaam...’ Maar ook bij niet-gelovigen kan orgaan-donatie een gevoel van transcendentie oproepen. Wie een orgaan ontvangt, ervaart een vorm van verbondenheid met de onbekende gever – levend of dood – die, om met Ter Borg te spreken, ‘boven de menselijke eindigheid lijkt uit te gaan.’ De onbekende stille is een soort *deus ex machina* die op de valreep de voorstelling komt redden.

‘Ik zou gewoon niet weten hoe ik me tegenover mijn donor moest gedragen,’ zei een jonge Nederlandse zwemster die van leukemie genas doordat ze een beenmergtransplantatie onderging met stamcellen van een levende donor. ‘Het is gewoon te veel. Ik zeg altijd: het is m’n beschermengel.’ Daarom was ze eigenlijk maar blij dat de donatie zorgvuldig anoniem verloopt.

De organisatoren van de World Transplant Games waren zich bewust van die transcendent component, gezien de leus die zij hadden bedacht: *Don't take your organs to heaven – heaven knows we need them here!* Geloof in God is in Amerika ook het geloof in ieders vermogen om dingen te veranderen, ten goede te keren, te beginnen bij jezelf. Zou je dat misschien niet ‘religieus’ kunnen noemen, ook als expliciete metafysische verwijzingen ontbreken? Op de World Transplant Games leek die grens – dat was dus weer de andere ziel in mijn borst – meer dan ooit te vervagen en minder dan ooit van belang.

Ik wil nog één ander voorbeeld noemen dat licht zou kunnen werpen op de genoemde processen van vervaging, individualisering en convergentie: de dodenherdenking op 4 mei. Ook Ter Borg verwijst naar ‘het ritueel op de Dam op 4 mei’. Dat verschaft, stelt hij, ‘een gevoel van eenheid’, dat te vergelijken valt met de verbroedering tijdens een voetbalmatch. Maar op 4 mei is nu juist géén sprake van ‘amoral tribalism’. Integendeel – mensen uit alle levensbeschouwelijke hoeken vinden elkaar dan spontaan in een gezamenlijke plechtigheid waarbij universele waarden van broederschap, verbondenheid en verantwoordelijkheid worden beleden.

En niet alleen om die reden is de dodenherdenking een bijzonder gebeuren. Bijzonder is ook dat hier een gezamenlijk kader wordt geboden dat tegemoet komt aan de meest uiteenlopende individuele behoeften en oriëntaties. Zelf vraag ik me op 4 mei af, met een variant op een uitspraak van Lucas van der Land: kunnen mensen bij mij onderduiken? Maar voor de man die naast mij staat, spelen religieuze ideeën misschien de hoofdrol.

De dodenherdenking is daarmee het schoolvoorbeeld van wat ik een ‘cascoritueel’ noem: een gemeenschappelijk ritueel kader dat moeiteloos de meest uiteenlopende oriëntaties omspant. Cascoleverantie is tegenwoordig alom aanwezig, of het nu om een woning gaat die naar eigen voorkeur kan worden afgebouwd, om een auto die je van je eigen lievelingsgadgets kunt laten voorzien, of om een pizzabodem die je naar believen kunt laten beleggen met olijven en ansjovis of met kaas en kappertjes.

Cascoleverantie is de economische neerslag van de individualisering van voorkeuren – een individualisering die nu ook doorwerkt op het gebied van zingeving en ritueel. Sommige deelnemers aan zo’n cascoritueel zullen dat doen vanuit een religieuze oriëntatie, anderen niet. Maar van het ritueel zelf is met geen mogelijkheid te zeggen of het al dan niet ‘religieus’ is. Cascorituelen zijn te beschouwen als de rituele pendant van mijn ‘vervagingsthese’ en van de toenadering tussen religieuze en niet-religieuze levensbeschouwingen.

Willen we de betekenis van zo’n cascoritueel schetsen, dan kan dat eigenlijk alleen in functionele termen. De historicus Hermann von der Dunk (2007) doet dat als hij erop wijst dat de oorlogsherinnering in Nederland een belangrijker rol speelt dan waar ook. In haar huidige vorm – met de nadruk op het lot van de joodse bevolking en de opdracht om daar lessen uit te trekken – kwam die herdenking op in dezelfde periode waarin het kerkelijk christendom in Nederland snel begon af te kalven.

Je zou de dodenherdenking dus kunnen omschrijven als een alternatieve of aanvullende methode voor het beleven van morele integratie – alternatief of aanvullend ten opzichte van wat kerken deden en doen. In functioneel opzicht zouden religie en dodenherdenking elkaar dan overlappen, maar dat wil nog niet zeggen dat het een deel uitmaakt van – of gelijk is aan – het ander. Ik ben het dus niet met Ter Borg eens als hij de dodenherdenking zelf als een vorm van religie beschrijft. Of en op welke manier religie op 4 mei een rol speelt, is steeds minder goed uit te maken, steeds meer een privékwestie en vanuit functioneel oogpunt gezien ook steeds minder van belang.

Een Rorschach-God

Is het – bij alle individualisering, vervaging en ‘verietsing’ van religieuze ideeën in onze tijd – nog mogelijk om een min of meer dekkende voorstelling van God en het religieuze te maken? Iets waarin al die eigenzinnige, soloreligieuze beelden elkaar kunnen vinden, zonder dat het nietszeggend

wordt? Het is een vraag waarop ik aan de hand van al dan niet toepasbare of noodzakelijke criteria geen antwoord heb kunnen geven.

Toch wil ik tot slot nog één keer een poging wagen. Het hele debat over religie, religieuze beleving, draait om voorstellingen die mensen zich maken. Voorstellingen van zaken die ‘boven de menselijke eindigheid lijken uit te gaan’. Dat we daarover nu in een debat verwickeld raken, vindt zijn grond in het feit dat die voorstellingen niet meer gekoppeld zijn aan vaste en algemeen aanvaarde geloofswaarheden, maar aan vervaging ten prooi zijn.

Misschien moeten we – als we op die voorstellingen toch een bepaalde greep willen houden teneinde met godsdienstsociologie door te kunnen gaan – ons niet meer alleen verlaten op woorden, begrippen en redeneringen. We hebben het over voorstellingen, beelden. Een beeld kan dan misschien meer zeggen dan duizenden woorden.

In 1999 organiseerde het Allard Piersonmuseum een tentoonstelling *Grote Goden*, over de oude godenrijken rond de Middellandse Zee (Vuijsje 2000). Het bezoek bestond grotendeels uit schoolklassen. Voor iedere bezoeker werd een vel tekenpapier klaargelegd, met als vraag: ‘Hoe denk je dat een God eruit ziet?’ De mooiste en meest veelzeggende tekening won een prijs, en die prijs ging naar ene Matthias Damen uit het Belgische Tielen. Matthias vulde een deel van het papier met potloodkrassen en tekende daardoorheen de allersimpelste trekken van een vriendelijk gezicht. Hier is God niet meer een man op of tussen de wolken – hij is zelf een wolk geworden. Geen autistisch heersertype, geen *Big Brother* die je vanuit de wolken in de gaten houdt met zijn Alziend Oog. Eerder een geruststellende aanwezigheid op de achtergrond, die zich niet opdringt.

Matthias wist daarmee een moderne icoon te maken die de toeschouwer uitnodigt zich een eigen voorstelling van God te maken. Vaag en abstract, vooral niet voorgeschreven – zo moet een eigentijds godsbeeld zijn. Maar Matthias appelleerde ook aan iets van eenheid in al die verscheidenheid – aan een paar eigenschappen die we toch graag in een God weerspiegeld willen zien. Geen man op een wolk, maar een natuurkracht met iets ‘menselijks’ erdoorheen – ‘menselijk’ in de zin van vriendelijk en meelevend. Raadselachtig en ongrijpbaar, maar niet angstaanjagend.

Natuurlijk weet ik dat godsdienstsociologie ‘geen kunst’ is. Maar misschien is het niet zo’n gek idee als godsdienstsociologen, bij hun pogingen om greep te krijgen op een steeds diffuser werkelijkheid, niet alleen verbale vraagstellingen zouden gebruiken, maar ook beelden. Leg je respondenten de tekening van Matthias voor, naast het logo van Ajax en een foto van Michael Jackson, en vraag ze wie van de drie aan hun religieuze gevoelens beantwoordt, en waar-

om. Misschien is het mogelijk om langs deze weg iets van een nieuwe ‘grootste gemene deler’ op religieus gebied te ontdekken, die recht doet aan zowel de voortschrijdende vervaging als de noodzaak tot definiëren en afbakenen.

Literatuur

- Banfield, E.C. (1967),
The moral basis of a backward society, New York-London: Free press-Collier MacMillan.
- Borg, M. ter (1991),
Een uitgewaaierde eeuwigheid. Het menselijk tekort in de moderne cultuur, Baarn: Ten Have.
- Borg, M.B. ter (1997),
 Op zoek naar hoop, in: Borg, M. ter, S. v.d. Geest & J. Janssen, *Op zoek naar hoop. Over genezing, magie en religie*, Nijmegen: KSGV (15-38).
- Cliteur, P. (2005),
 Het atheïsme: enkele stellingen, in: *Ellips*, 30 (3), 2-6.
- Davie, G. (1994),
Religion in Britain since 1945. Believing without belonging, Oxford-Cambridge: Blackwell.
- Dekker, G., T. Bernts & J. de Hart (2007),
God in Nederland, Kampen: Ten Have.
- Dunk, H. W. von der (2007),
In het huis van de herinnering. Een cultuurhistorische verkenning, Amsterdam: Bert Bakker.
- Kuipers, B. (2000),
 Rare jongens, die Christenen!, in: *Eredienstvaardig*, 16, (3), 93.
- Oegema, J. (2005),
 Soloreligieuzen. Van goddumper via eenzaam tot kerktoerist, in: *Trouw*, 8 november.
- Vlasblom, D. (2007),
 Vluchtige vervoering, in: *NRC Handelsblad*, 23 december.
- Vuijsje, H. (1991),
Pelgrim zonder god. Een voettocht van Santiago de Compostela naar Amsterdam, Amsterdam: Contact.
- Vuijsje, H. (2000),
Grote goden, Amsterdam: Contact.
- Vuijsje, H. (2007),
Tot hier heeft de Heer ons geholpen. Over godsbeelden en goed gedrag, Amsterdam: Contact.