

De Secularisatie in het Westen en de ‘Terugkeer van God’

Hoe God verdween uit de sociologie

Anton Houtepen

Summary

Sociology of religion, after having honestly and continuously reported about the gradual and growing processes of secularisation in the West and the decline of organized religion over the past half of a century, recently started to discuss the return of God and the sacred and to question the general Weberian thesis of secularisation as a necessary historical process of disenchantment of the world.

The article, instead, wants to question the general concept of religion underlying both the secularisation thesis and its ambiguous counterpart, the so called “return of God”. It does so by referring to quite a few processes of theological renewal within Christianity at least, but present in other living faiths as well, resulting in a metamorphosis of the idea of God, leaving its “theistic” and “ontotheological” interpretations behind and overcoming the traditional dilemma of an opposition between the natural and a supposed supernatural world, implied in the concepts of “the sacred” and “the transcendent” that were used in the 19th century comparative study of religion. Because the masters of sociology borrowed these concepts from their religionist colleagues, and identified these with traditional dogmatic formulations of the Judeo-Christian tradition, and because their followers in the sociology of religion did not pay too much attention to changing theological interpretations of the idea of God in the second half of the twentieth century, sociologists of religion are endangered to lose sight of the real content of the God-belief of modern people and to take the revival of the idea of “the sacred”, of belief in miracles and alternative medical techniques, and of the growth of spiritual movements concentrating on personal experiences of the transcendent, the supernatural and the “beyond reason” wrongly for the “return of God” or for the failure of the secularisation thesis. Instead, studies of religious change should concentrate on the “metamorphosis” of the idea of God in the Judeo-Christian traditions as laid bare in theological research from the sixties of the 20th century.

Inleiding: 60 jaar godsdienstsociologie in Nederland

De beoefenaars van de godsdienstsociologie in Nederland hebben na de Tweede Wereldoorlog een belangrijke bijdrage geleverd aan de bewustwording bij kerkleiders en kerkleden van fundamentele maatschappelijke veranderingen, die niet alleen tot verandering van kerkelijk beleid, maar ook tot

andere godsdienstige grondhoudingen hebben geleid. Stapels KASKI-rapporten, de jaargangen van *Wending* en *Sociaal Kompas*, de achtereenvolgende onderzoeken *God in Nederland* en de jaarlijkse rapporten van het Sociaal Cultureel Planbureau getuigen van die geleidelijke metamorfose van geloof en kerk. De godsdienstsociologie heeft zich daarbij niet beperkt tot descriptie, maar ook het kerkelijke en theologische discours ontнуchterd, de machtsaspecten ervan ontmaskerd, de illusies van heiligheid en onfeilbaarheid van de clerus blootgelegd, en aandacht gevraagd voor de empirie van het feitelijke menselijke gedrag, de maatschappelijke doorbraak en ontzuijing, de bezinning op de kwaliteit van de religieuze communicatie, de groei van het religieuze pluralisme en de toenemende scepsis met betrekking tot de overgeleverde kerkvormen en geloofsformuleringen. Ze hebben via tijdschriften als *Wending* en *Kosmos en Oecumene* ook de noodzaak en de vreugde van oecumenische samenwerking van protestanten en rooms-katholieken bepleit en door hun positieve benadering van het secularisatieproces gelovigen vrede doen vinden met de noodzakelijke en verheugende metamorfose van hun catechismusgeloof en met het verdwijnen van veel vertrouwde, maar ook versleten kerkvormen. De tijd van Vaticanum II (1962-1965) en de Wereldraad Assemblee van Uppsala (1968) moet wel hun *finest hour* zijn geweest: *Aggiornamento; Behold, I'll make all things new!*

Maar al spoedig sloeg de stemming om: de vernieuwingbeweging, die zich richtte op meer eigentijdse kerkvormen, op het bondgenootschap van kerk en wereld, op het opheffen van de scheiding tussen aarde en hemel, natuur en bovennatuur, godsdienst en humaniteit, en op de doorbraak en de afbraak van het confessionele isolement van de zuilen, vond geen weerklank bij het leeuwendeel van de kerkgangers, die in twee groepen afhaakten: de meerderheid zwoer met de kerkelijke participatie ook het traditionele Godsgeloof af, nog voordat ze zich de nieuwe geloofsvormen had kunnen eigen maken, een minderheid koos voor de *old time religion* en kwam, daarin gesteund door sommige kerkleiders, in behoudend, fundamentalistisch en ultramontaans vaarwater terecht, waar een deel van hen zich overigens al vanaf de oorlogsjaren of daarvoor had bevonden. Het secularisatieproces schreed schijnbaar onontkoombaar voort, zowel in de vorm van kerkverlating en kerkverdamping als in de vorm van de terugtocht van de religie uit het publieke domein, zoals de jaarlijkse cijfers van het Sociaal Cultureel Planbureau laten zien. En, zoals we dat met eigen ogen overal konden aanschouwen, in het teruglopende kerkbezoek, waar jongeren steeds meer ontbraken, in de sluiting van kerken, financiële tekorten en verminderde aantallen kandidaten voor de kerkelijke ambten. De diepere culturele en filosofische achtergrond van dit geleidelijke afscheid van kerk en religie in het Westen vormt mijns inziens de kritiek op de ongelooftwaardigheid van de traditionele Westerse vorm van het geloof in God.¹ Ik kom daarop terug, want als

we vandaag spreken over de terugkeer van God, hoop ik dat het niet dezelfde God zal zijn, die we hebben losgelaten. Naar de God van mijn jeugd verlang ik in veel opzichten niet terug!

Dit proces van gemankeerde vernieuwing van het Godsgeloof en de kerkvorm had uiteraard ook gevolgen voor de godsdienstsociologie. Begonnen als onafhankelijk, maar kerkvriendelijk sociografisch onderzoek ten dienste van het kerkelijk beleid, heeft zij zich ontwikkeld tot dé kerkkritische spreekbuis van de secularisatiethese. Vanaf het begin heeft zich daarbij de paradoxale situatie voorgedaan, dat de godsdienstsociologie in Nederland meestal werd ondergebracht bij de theologische faculteiten en niet bij de sociale wetenschappen. Dat bracht de godsdienstsociologen in de positie dat zij hun vak tegenover hun seculiere collega's geloofwaardig dienden te maken en houden door middel van een methodisch agnosme en een aan de grootmeesters van de sociologie² ontleende, in wezen vergelijkende godsdienstwetenschappelijke benadering. Zij gingen daarbij niet of nauwelijks te rade bij hun theologische collega's, aan wie zij overigens het belang van een sociaal-wetenschappelijke benadering van religie vaak ook maar moeilijk konden verkopen.

In dit artikel wil ik, vanuit theologisch perspectief, kritisch stilstaan bij het in de Nederlandse godsdienstsociologie vigerende religiebegrif. Ik zal eerst iets zeggen over de ambivalenties van de secularisatiethese en het daarin geïmpliceerde religiebegrif (1). Vervolgens sta ik stil bij de even dubbelzinnige, nogal ronkerige en voor theologen wellicht zelfs ietwat blasfemische slogan "de terugkeer van God" (2). Om te eindigen met enkele beschouwingen bij wat ik een betere term vind: de metamorfose van God (3). Daarbij zal ik vanuit enkele ideeën van onder meer Alfred Whitehead en Efraim Shmueli, bij wijze van kleine theologische wederdienst aan de godsdienstsociologen, enige nieuwe "religion making characteristics" en "ordinating constructs" aanbieden voor de studie van het Godsgeloof na 'de dood van God', opdat zij aan het verwijt van "ancestor worship" aan de klassieke grootmeesters zouden kunnen ontkomen (4).³

1. De ambivalenties van de secularisatie en van het concept religie

De gangbare (godsdienst)sociologische verklaringen van de voortschrijdende secularisatie in het Westen (verlies aan transcendentiebesef, rationalisering en differentiatie van de samenlevingssectoren, afname van groepsbinding (ontzuiling), wegebben respectievelijk verwaarlozing van de core-business van de kerken en afnemend belang van de georganiseerde godsdienst voor leven en samenleven)⁴ hebben onvoldoende rekening gehouden met de diepere filosofische en historische, maar ook theologische achtergronden van de crisis van het traditionele Godsgeloof in het Westen, dat vanaf de Renaissan-

ce in theïstisch vaarwater was gekomen.⁵ Volgens Heidegger en Marion is de crisis van het Westerse Godsgeloof het gevolg van het huwelijk van de theologie met de theïstische metafysica die de denksystemen van Leibniz, Hegel tot en met Bergson heeft gekenmerkt.⁶ God is daarbinnen het beginsel, de oer-oorzaak, de oer-eenheid, de universele natuurkracht, de universele voorzienigheid of het universele levensélan van alles wat wij mensen kunnen waarnemen en tegelijk de ons verborgen, maar wel reële bron-, werk-, vorm- en doel-oorzaak van alles wat is. Naar Paulus' aan de Griekse filosofie ontleende woord in Hand. 17,28: "In hem (sic!) leven wij, bewegen wij en zijn wij".⁷ Deze onto-theologie functioneerde tevens als de basis van een politieke theorie, waarin de macht van de vorst en diens vazallen, en van de wet als de vorm van die macht, uiteindelijk als goddelijk attribuut kon worden gelegitimeerd: de rijken (*imperia*) dezer wereld (*saeculum*) als representatie en afspiegeling van de heerschappij, het rijk, de wil en het beleid van God, de maatschappelijke orde als de vertaling van de hemelse vrede, de kerken als de draagstokken van het hemels baldakijn (Peter Berger).

De secularisatiethese houdt dan in dat de macht, de wet en de maatschappelijke orde van hun goddelijke oorsprong, vorm en sturing worden ontdaan en autonoom worden. Zij werden nu gebaseerd op militaire of economische macht (Machiavelli, Marx), op de wil van het volk (Rousseau), op een verondersteld sociaal contract, dat door middel van maatschappelijk beraad en consensus (Habermas) zoekt naar maximaal geluk voor zoveel mogelijk mensen en minimaal leed voor zo weinig mogelijk mensen (Rawls) of, tenslotte, op de technisch-wetenschappelijke rationaliteit, die streeft naar beheersing van alle levensprocessen, naar vrijwaring tegen ziekten, pijn en dood en naar vooruitgang in welvaart en welzijn van allen (economische groei, veiligheid, comfort, langere levensduur, *genetic engineering* etc.). In alle gangbare definities van secularisatie, vanaf Max Weber tot en met de godsdienstsociologische handboeken en overzichten in Nederland,⁸ overheerst het taalveld van een te bevechten autonomie van de mens tegenover elke afhankelijkheid van een hogere werkelijkheid en van kerkelijke bemiddeling van de zin van het leven, het levensgeluk en de uiteindelijke bestemming van de mens.⁹ God als super-oorzaak van alles wat gebeurt, ontwerper van een *intelligent design* en toezichhouder op ieders persoonlijke morele status, die de goeden beloont en de kwaden zal straffen, de bron van alle (patriarchale) gezag in kerk en samenleving en de opperste garant van recht en orde – de theïstische God – verdwijnt van het toneel, en wordt overbodig. Niemand heeft dat scherper geformuleerd dan Ludwig Feuerbach. Het gaat erom "de mensen om te vormen van theologen tot antropologen, van theofielen tot filantropen, van kandidaten voor het hiernamaals tot studenten van het ondermaanse, van godsdienstige en politieke kamerdiensers van de hemelse en aardse monarchie en aristocratie tot vrije, zelfbewust aardbewo-

ners.”¹⁰ Dit emancipatiemotief was al door Kant geformuleerd als de kern van het Verlichtingsproces: “Der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit”. De grootmeesters van de sociologie – Auguste Comte, Emile Durkheim, Max Weber, Peter Berger e.a – hebben de secularisatie gedefinieerd als het afscheid van het sacrale, van magie en taboe, van angst en huiver voor het onbekende, met name voor de dood, van afhankelijkheid van religieuze bemiddelaars – sjamanen, priesters, ayatollah’s –, van tempels, offerrituelen en smeekbeden om de gunst van de goden. Ze waren geneigd daarbij in dit alles, vanuit de vergelijkende godsdienstwetenschap, de kern van religie te zien aangeduid met algemene begrippen als *mana*, het numineuze, het heilige, het mysterie, het transcendente, het geopenbaarde tegenover het profane, de empirie en het *diesseitige* of immanente.¹¹ Als in een spiegelbeeld komt dit uitgangspunt terug in vrijwel alle sociologische definities van het cultuurproces dat we secularisatie noemen.

Het feitelijke afscheid van God, waaraan zo velen gevolg hebben gegeven, was echter niet alleen gebaseerd op desacralisering, noch op de theoretische reflectie over de onmogelijkheid van godskennis of openbaring van Godswege, maar op een veel meer diffuus proces van erosie van de Godsidee, waarbij God en de verwijzing naar God langzamerhand uit het bewustzijn verdwijnen. Het gaat om een leefvorm, waarin God in vergetelheid geraakt en waarbij we eenvoudig niet langer weet hebben van God. Dat kan variëren van een niet langer willen weten van God, via een vage tolerantie die het anderen gunt om in termen van God te denken tot de volledige afwezigheid van enige vraag naar God. Kenmerkend voor het agnosme is in alle gevallen: God hoeft niet meer.¹² In het Westen houdt dit afscheid van God in feite het loslaten van de christelijke geloofsvormen in. Toch gaat het niet om het christendom of om de kerkvormen als zodanig, alsof er alleen van een crisis van christendom of kerk sprake zou zijn. Het afscheid van de christelijke traditie beperkt zich immers niet tot verminderde deelname aan het kerkelijk leven maar voltrekt zich vooral in de dagelijkse leefvormen, die wij cultuur noemen: het geheel van gedragingen, visies, rituelen en symbolen die ons leven – tot en met ons sterven – kleur geven, die we als waardevol beschouwen en die we daarom aan onze kinderen meegeven in opvoeding en onderwijs.¹³ Taal, kunstvormen, wetenschappelijke modellen, wereldbeelden, religieuze expressievormen, relatiepatronen: dat alles samen ‘vormt’ een cultuur, zowel van individuen als van groepen. Het stempelt ook de collectieve instituties van volkeren als naties en staten. Cultuur in deze betekenis is de configuratieve eenheid van al deze aspecten. Geen ervan is ‘los verkrijgbaar’. Dat geldt voor taal, voor wetenschap en kunst, maar ook voor religie. Daarom is afscheid van religie ook zo'n ingrijpend cultureel proces, en niet alleen maar een persoonlijke keuze of het verlaten van één specifiek element in de cultuur. De verhalen en gestalten van de bijbelse

traditie, God en de visioenen van God, de geijkte waarden, geboden en idealen die werden ontleend aan de uiteindelijke bestemming van de mens als een thuiskomst bij God, verdwijnen uit het symbolische universum van de moderne Europeaan. We spreken nog wel van Adam en Eva, maar wie gelooft nog in het paradijs?

De theologie heeft deze erosie van de Godsidee trachten te pareren. Achtereenvolgens, in de 19e eeuw, in wat genoemd is de antithese tegen de tijdgeest, het verzet tegen Revolutie en Verlichting, door een beroep op openbaring en kerkelijk leergezag, die God en diens Woord immuun zouden maken voor kritiek, en die het christelijk geloof principieel afgrensden van alle andere vormen van religie. Toen dat niet meer hielp, in de 20e eeuw door historische kritiek en ontmythologisering van Schrift en dogma, en door pogingen om theologie en antropologie, openbaring en ervaring, kerk en wereld met elkaar te verzoenen, heeft ze gezocht naar (andere) taalvelden en analogieën voor de mogelijke verhouding van God en mens, waarin deze niet elkaars concurrenten zijn, maar bondgenoten die met elkaar verbonden zijn met het oog op de waardigheid van de mens en de eer of heerlijkheid van God. Maar er gaapt een kloof tussen een dergelijke vernieuwde theologische beeldtaal en de dagelijkse besognes en gevoelens van mensen. De zeer beperkte kerkelijke participatie heeft ook de overdracht van nieuwe exegetische en hermeneutische inzichten bemoeilijkt. Zoals Henri de Lubac in 1942 al opmerkte (met een citaat van Auguste Comte!): *La foi perdue n'est pas facile à reconstruire*.¹⁴

2. Secularisatie en “de terugkeer van God”

Even ambivalent als het spreken over secularisatie is dan ook het spreken over de *terugkeer van God*. De titel van dit artikel is, vanuit theologisch gezichtspunt zelfs lichtelijk blasfemisch: alsof God – de alom Aanwezige, de Eeuwige, de Schepper en Hoeder van al wat is –, zou kunnen verdwijnen of zou kunnen terugkeren van weggeweest. Maar het gaat uiteraard om de terugkeer van religie als dimensie of factor van de cultuur en van de invloed van de godsdienstige voorstellingen, rituelen en instituties in de samenleving, zoals de sociale wetenschappen daar de gegevens van in kaart kunnen brengen en interpreteren. Voor sommigen is dat kennelijk een bron van hoop, voor anderen een bron van grote vrees: *La revanche de Dieu*, zo heette het geruchtmakende boek van Gilles Kepel,¹⁵ dat door Samuel Huntington in zijn *Clash of Civilizations* (1994) geopolitiek werd uitgewerkt, het begin van de “Lange Oorlog” tegen de radicale Islam, die na het einde van de Koude Oorlog moest beginnen en die door het huis Bush en de Amerikaanse politiek vanaf 1991 in naam van God als een strijd tegen “de as van het kwaad” is uitgevoerd. Sindsdien zijn in het intellectuele en journalistieke

borreltafelgesprek *religie en geweld* opnieuw aan elkaar gekoppeld, vooral na 11 september 2001.¹⁶ Velen – en niet alleen de vaderlandse columnisten van de NRC en de Volkskrant – vrezen de terugkeer van God en godsdienst in de samenleving en met name in de politiek. Daarbij doemt het aloude Godsbeeld op van heteronomie en dwang, geweld en inquisitie, verzuiling en christelijke politiek, bisschoppelijke mandementen en fatwa's van ayatollah's, van kerkelijk dogma en moreel puritanisme.

Voor anderen is er reden om te juichen als in een overwinning: zie, we hadden toch gelijk, de secularisatiethese klopt niet. We zullen de wereld winnen. Evangelicals en Pentecostals, de Evangelische omroep en het Neocatechumenaat stellen jaarlijks hun groeicijfers naar boven toe bij op de reëlimarkt. In een demografisch-statistische overzichtsstudie van Philip Jenkins uit 2002¹⁷ wordt er smachtend naar uitgekeken dat over 25 jaar 80% van de christenen op het zuidelijk halfrond zal wonen, samen met de Islam en de Aziatische godsdiensten die daar al waren, terwijl het Westerse Christendom zich dan in Amerika zal hebben geconcentreerd, het oude continent Europa verweesd en agnostisch achterlatend, op wat allochtone resten na die het gevolg zijn van arbeidsmigratie en vluchtelingenstromen uit het Zuiden. Sommigen, zoals Harvey Cox en bij ons een rapport van het Sociaal Cultureel Planbureau uit 1997 (Becker/De Hart/Mens) en Anton van Harskamp interpreteren het succes van New Age en andere neo-hindoeïstische religies als Hare Krishna, en van "paraculturen" als die van astrologie, yoga en de sessies van Jomanda te Tiel samen met de groei van de Pinksterkerken als het symptoom van de opkomst van een *Nieuw-Religieus Verlangen* of op zijn minst als de opbloei van een blijvende irrationele onderstroom in onze cultuur.¹⁸ Kerkleiders kijken met een mengmoes van bewondering en jaloezie naar het succes van al deze religieuze bewegingen en haasten zich de formules ervan na te volgen in jongerendagen, alfa-cursussen en allerhande nieuwe vormen van religieus engagement.

Zowel vanwege de ambivalenties van het secularisatiebegrip als vanwege de tegengestelde appreciatie van het begrip "de terugkeer van God", zouden we eerder dienen te spreken van een langzaam proces van *metamorfose* van de Godsidee. Schleiermacher sprak in zijn "Reden", onder verwijzing naar Friedrich Schlegel, al over "eine grosse Auferstehung der Religion, eine allgemeine Metamorphose".¹⁹ Deze metamorfose heeft niet allereerst betrekking op nieuwe kerkvormen of aparte religieuze verschijnselen en rituelen, maar op een *veranderend mensbeeld*, waarin mensen persoonlijk een andere positie gaan innemen ten aanzien van de overheersende cultuur van berekening en nut, consumptie en controle. Daarbij gaat het om verschillende facetten, dimensies of domeinen van de menselijke persoon, die zich deel weet van allerhande betrekkingen, profielen of coördinaten.²⁰ Schillebeeckx spreekt in dat verband van "antropologische constanten." Ze betreffen de

verschillende domeinen of dimensies van ons leven, datgene waarvoor we leven, wat aan ons leven zin geeft:

- ons *lijfelijke leven* met alle zorg en aandacht voor eten en drinken, slapen en vrijen, gezondheid, hygiëne, fitness, sport en spel en tenslotte het besef van eindigheid en dood;
- vervolgens onze *relaties* ik en jij, van liefde, vriendschap, ouderschap, van goede relaties met collega's en burens, heel de sfeer van ontmoeting en gesprek, troost en hulp aan de ander die op mijn pad komt, van opvoeding en familiebanden;
- meer op afstand is er de sfeer van het publieke domein, *de samenleving*, het werk, de overheid die we kiezen, de staat en het recht die ons leven reguleren, het onderwijs, de economie van productie, de dienstensector, de handel en het geld;
- vervolgens is er de sfeer van ons *levensverhaal*, van herinnering en utopie, van herdenking en planning, de sfeer van ons bewustzijn, ons geheugen en ons geweten, van onze vrijheid en onze beperkingen, van evaluatie en hoop;
- daarmee verwant, maar toch op bijzondere wijze karakteristiek voor het mens-zijn, is de sfeer van de *verbeelding*: kunst, film en het theater, de muziek en het amusement, de taal en de symbolen, de rituelen en feesten waarmee we het leven orde en ritme geven;
- een hele eigen sfeer hebben we geschapen in het domein van *wetenschap en techniek*, van experiment en verklaring van mens en wereld, de sfeer van het wereldbeeld, dat we in levenbeschouwing en gedrag met ons meedragen en dat we voortdurend bijstellen;
- tenslotte is er de sfeer of het domein van de *religie*, de religiositeit en de spiritualiteit, de dimensie van het goddelijke en heilige, van gebed, prijs-gave en aanbidding, van het besef dat het leven van elk mens een geschonken genadekans is, getekend door roeping en verantwoordelijkheid en een bestemming die de termijn van wieg tot graf overstijgt, van God of goden tot wie mensen zich richten: "Gij hebt mij geweven in de schoot van mijn moeder", "Uw dienaar zal het bederf niet zien", "mogen wij leven bij U voor altoos..."

Alle sferen of domeinen doordringen elkaar, zijn, zoals hiervoor al werd opgemerkt, niet los verkrijgbaar en dat geldt ook en met name voor het domein van de religie. Godsdienst is niet een aparte sector van het leven, maar het leven zelf in al zijn dimensies als geworteld in en gericht op God. Daarom kan er van een beetje Godsgeloof evenmin sprake zijn als van een beetje zwangerschap en is er van terugkeer naar religie en God nog geen sprake als sommige groepen weer de waarde van rituelen ontdekken, op zoek gaan naar hun ware zelf in kloosterweekends met Yoga en Zen, wandelen naar

Santiago de Compostela of van daar naar Amsterdam, geloven in wonderen of in het ingestraalde water van Jomanda, en er een markt ontstaat voor alerhande zelfhulpreligie: rent-a-priest! Het feit dat de komst van de Islam en de moslims zoveel tongen in beweging heeft gebracht over de waarde en onwaarde van religie acht ik evenmin een stevige basis voor de terugkeer van God en religie in Nederland en Europa. Achter het debat over *La revanche de Dieu* gaat zeer veel Westers secularisme en economisch imperialisme schuil: God of de rede, God of de keizer, God of de Mammon.

Praten over religie is nog niet hetzelfde als Godsgeloof. Daarvoor is het Godsgeloof te omvattend en was ook het afscheid van het Godsgeloof in de secularisatie van Europa te allesdoordringend. We hebben God weggedaan uit alle levenssferen om aan de knellende banden van het overgeleverde Godsgeloof te ontkomen. We hebben daarna een generatie lang geleefd zonder godsdienstige cultuur en hebben gewild of toegestaan dat onze kinderen opgroeiden als agnosten: als mensen die van God en godsdienst niet meer of nog nooit hebben gehoord, die geen kerkverlater kunnen heten omdat ze nooit kerkbezoeker waren en die, voor het overgrote deel ook niet weten wat ze missen, omdat ze de sfeer van God en godsdienst niet hebben leren kennen. Er zijn, zo blijkt uit sociologisch onderzoek, wat dat betreft grote verschillen in de opeenvolgende leeftijdscohorten van Nederlanders en Europeanen.

De terugkeer *naar* God zal dan ook alleen slagen, indien we het Godsbeeld waarvan de meeste Europeanen in het secularisatieproces afscheid hebben genomen, kritisch tegen het licht houden en zien wat eraan schortte en waarom zoveel mensen en onder hen ook de kerkbetrokken mensen er afscheid van hebben genomen. In drie stappen zal ik in de volgende paragraaf een aantal interne factoren noemen, die het Godsbeeld van een groot aantal Godgelovigen en met name van christenen hebben doen veranderen.

3. De metamorfose van God: God na "de dood van God"

a. De godsdienstige ontwikkelingen van de tweede helft van de 20e eeuw worden gekenmerkt door een enorme *metamorfose* van het Godsgeloof, van het wereldbeeld en het mensbeeld, met name binnen de christenheid. Deze metamorfose heeft plaatsgevonden, juist in de periode waarin de secularisatie in Europa zijn hoogtepunt bereikte: zowel in de gestalte van de proclamatie van de dood van God, van een methodisch atheïsme in de wetenschap, de politiek en de ethiek als in de vorm van nog steeds toenemende ontkerkelijking, kerkverlating en afnemend aandeel van de kerken in het publieke debat over humane leefvormen. De meeste mensen die geloof en kerk vaarwel hebben gezegd, hebben geen kennis genomen van de enorme veranderingen in geloofsvoorstellingen en geloofsbeleving die na hun vertrek (globaal na

1960) hebben plaatsgevonden. Ze zijn in dat opzicht te beschouwen als religieuze analfabeten. De Godsidee die sommigen van hen bestrijden (zoals bijvoorbeeld Herman Philipse in zijn *Atheïstisch Manifest*)²¹ is door de meerderheid van de gelovigen al lang verlaten. Ook in het debat over *Intelligent Design* wordt een tegenstelling tussen geloof en wetenschap gesuggereerd, die de meeste theologen als een 19e eeuwse anachronisme ervaren.²² Ik noem een aantal factoren van verandering:

- een veranderde *hermeneutiek* van de Schriften: afscheid van het biblicisme, aanvaarding van de historische kritiek, contextueel bijbelgebruik, inzicht in de rol van het traditieproces (de canon als selectie uit een ruimer geheel van geschriften (Qumran en Nag Hammadi-vondsten, apocriefen), de joodse exegese en de mondelinge thora (*halacha*, *haggada*), de kerkelijke belijdenis- en catechesetradities, theologische prioriteiten en leespatronen.²³
- Een grotere rol voor de menselijke *vraag naar God en ruimte om God te zoeken* vanuit de eigentijdse menselijke ervaringen en vanuit de concrete menselijke levensvragen. Hier kunnen we de invloed bespeuren van een aantal belangrijke filosofische en theologische stromingen, die de geloofstaal van prediking, liturgie en catechese hebben vernieuwd: het existentialisme en de nadruk op de religieuze ervaring in de theologie,²⁴ de filosofische maatschappij-analyse van de Franfurter kritische Schule en de bevrijdingstheologie, het feminisme en de theologische vrouwenstudies, het post-modernisme en het theologische pluralisme. Zo hebben de interreligieuze en de oecumenische dialoog het gewonnen van het vroegere exclusivisme, verdedigen theologen “*the dignity of difference*” (Jonathan Sacks)²⁵ en wordt Godsgeloof gezien als een aangevochten mogelijkheid, waarin de geloofsvormen van de diverse religies en religieuze groeperingen met elkaar wedijveren in de maatschappelijke arena: *religion c.q. Christianity as an essentially contested concept* (Stephan Sykes).
- Een ruimer besef van de noodzaak van *interculturele uitwisseling* van geloofservaringen (mondialisering van de theologie, het diaconaat en de mondiale kerkverbanden, Christian World Communions) en van interreligieuze ontmoeting en gesprek (multiculturele samenleving, religieus pluralisme, geloofsverantwoording in een agnostische cultuur: het christendom is niet de enige drager van het Godsgeloof, vrijheid van godsdienst en levensovertuiging is fundamenteel voor het Godsgeloof én voor de mensenrechten – Johannes Paulus II –, theocratie is uit den boze).

b. Deze metamorfose van het Godsgeloof heeft nieuwe *transconfessionele overtuigingen* doen ontstaan, die met name door Vaticanum II en de Wereldraad van Kerken tot een oecumenische geloofsbasis zijn geworden, tot een nieuwe leesbril van de Schriften en tot een nieuw profetisch-kritisch enga-

gement met de problemen van de mondiale samenleving en het aardse leefmilieu (JPIC als nieuw vierletterteken (*tetragrammaton* cf JHWH) van het Godsgeloof). Deze oecumenische geloofsbasis bestaat allereerst in een nieuw soort *negatieve theologie* die we als volgt kunnen samenvatten:

- God is geen almachtig despoot (tegen de *theocratie*), noch een vrijblijvend opperwezen-in-ruste, (tegen het *deïsme* én het *ietsisme*),
- geen handlanger van de macht of van de kerk (tegen het *nationalisme*, het *racisme*, het *clericalisme*),
- geen oplosmiddel voor onze fysische of metafysische raadsels (tegen alle vormen van magie, van een *Dieu du besoin* (Levinas) of een *Lückenbusser* (Bonhoeffer),
- geen patriarch, die het mannen zou toestaan zich tegenover vrouwen als goden te gedragen, (tegen elke vorm van *patriarchaat* en *machismo*),
- geen éénkennige God, die er alleen voor een bepaalde godsdienst, c.q. het christendom zou zijn of alleen daar in waarheid aanbeden zou kunnen worden. (tegen het *religieuze exclusivisme*: *God kent geen favorieten* (Hand. 10,34; Rom. 2,11; Gal. 2,16; Kol. 3,25; 1 Petr. 1,17; Koran 2, 136); God wil een huis van gebed voor alle volkeren (Jes. 56,7; Mk. 11,15-18).

c. Maar de oecumenische beweging en de interculturele uitwisseling in de theologie heeft vervolgens ook geleid tot de ontwikkeling van een *positief Godsbeeld*, *God als bron van hoop en vrede*, die zich in de geschiedenis van mensen en volkeren heeft gemanifesteerd in een *drieledig genadeverbond*:

- in de door alle mensen ervaren gratuite gegevenheid van al het bestaande waaruit het leven opkomt, in de unieke creativiteit van elke persoon, diens vrijheid en verantwoordelijkheid en in het mysterie van zorg, gerechtigheid en erbarmen dat zich daarbinnen ontvouwt als een cultuur van vrede en hoop. Deze bron van hoop en vrede krijgt onder meer de namen van JHWH/Adonai, Abba-Vader en Allah/Rahman, de schepper en hoeder van alle mensen, bron van hun hoop en richtpunt van hun verlangen, gids van hun liefde.
- Deze ene God van alle mensen is ons als christenen vertrouwd geworden als de herder van Israël, die sluimert noch slaapt, en als degene tot wie Jezus zich richt als zijn en onze Vader, die hem heeft geroepen, gezonden en aanvaard als zijn bode, dienaar en eerstgeboren, eniggeboren Zoon, icoon van de onzichtbare God, die tot ons spreekt als parabel van Gods menslievendheid en die door God gedragen wordt, dwars door de dood en het zondige onrecht van mensen als de levende die present is waar mensen samenkomen in zijn naam. Cf. Joh. 14,9: “wie mij ziet, ziet de Vader” als kern van de voorstelling van Gods persoonlijke verbond met mensen: de onzichtbare God krijgt in Jezus een gezicht, wat God wil wordt concreet in het optreden, de boodschap en het lot van Jezus, de

- rechtvaardige barmhartige gekruisigde, die mag zetelen ter rechterhand Gods, die van God is uitgegaan en die voor altijd thuis is bij God als onze advocaat en als de uiteindelijke rechter over levenden en doden,
- Zo manifesteert zich de ene God van Abraham, Isaak, Jacob en Jezus als heilig *Pneuma*, als *levendmakende, creatieve energie, die de chaos overwint*, die ons bevrijdt uit de greep van het kwaad, ons aanzet tot geduld, ootmoed, dienstbaarheid, vrede en vreugde (Gal 5,22; Rom. 14,17), ons voert tot gemeenschap in geloof en solidariteit met mensen en die ons tenslotte leven schenkt door ons nieuw te scheppen uit de doden.

Na een tijdlang zonder Godsgeloof geleefd te hebben, keren mensen terug naar iets dat of iemand die aan de coördinaten van hun leven nog ontbrak. Peter Sloterdijk²⁶ spreekt in dit verband van *sferen*, die wij mensen bewonen, waarin we ons thuis weten, waarin we ons veilig voelen, waarin we de weg weten en ons leven richting geven, en waarvan de godsdienstige sfeer er een is, die je niet zonder gevolgen voor de andere sferen kunt weglaten. Vooral eer we daarbij zouden kunnen spreken van *de terugkeer van God* of van het failliet van de secularisatiethese is het dus zaak inzicht te hebben in wat Godsgeloof in nieuwe gedaanten zou kunnen betekenen voor de cultuur, zonder dat we terugvallen in magie en het irrationele, waar de grootmeesters van de sociologie stuk voor stuk tegen hebben geageerd.

4. “Religion making characteristics” volgens Whitehead en “ordinating principles” volgens Shmueli

Religie is wat de mens doet met zijn eigen alleen-zijn. De ontwikkeling van de religie tot ze haar uiteindelijke voltooiing bereikt, verloopt in drie etappes. Zij is de overgang van “God-de-Leege”, naar “God-de-Vijand” en van “God-de-Vijand” naar God-de-Metgezel. (Whitehead)²⁷

Omdat de meeste sociologen geen rekening hebben gehouden met een mogelijke metamorfose van het Godsbeeld, zoals deze zich in de tweede helft van de 20e eeuw heeft voltrokken, konden zij niet alleen een terugkeer van de religie in een gesecculariseerde cultuur niet voorzien – alle grootmeesters voorspelden immers de ondergang van de religie – maar hebben zij tegelijk onvoldoende “religion making characteristics” (Whitehead) en “ordinating principles” (Shmueli) bij de hand om de terugkeer van de religie kritisch te onderscheiden van de terugkeer van God. Zij hebben zichzelf gevangen gehouden in het dilemma van de keuze tussen de hypothese van “the decline of religion” dan wel de “persistence of religion”. Niet elke terugkeer van religieuze verschijnselen als bedevaarten, kerkdiensten, wondergeloof, gebedsacties, *funerals* of witte marsen impliceert reeds de terugkeer van God. Van

de terugkeer van het Godsgeloof kunnen we pas spreken als de hele werkelijkheid als betrokken op God en God als betrokken op de hele werkelijkheid weer in het domein van het denken kan terugkeren, daarbij emoties en genieting kan veroorzaken, de mens verzoent met het lijden en de dood, de prijs-gave van het leven ter wille van de ander en het respect voor de gegeven werkelijkheid erdoor vergroot kan worden. Bovendien veronderstelt de terugkeer van God de verantwoorde hermeneutische omgang met de geloofs-ervaringen van voorheen die in de grote wereldgodsdiensten in heilige teksten als scenario's voor het leven staan uitgetekend.

Whitehead: Religion Making Characteristics

Met name Alfred North Whitehead (1861-1947) heeft gewezen op de dynamiek van religie die niet statisch ergens in teksten of instituties, in riten of geboden te vinden is, maar uitsluitend in de beweging van de mens in al zijn coördinaten naar de gratuite aanvaarding van het leven als een gegeven gave en opdracht. Zo omschrijft Whitehead de religie als "de kunst en de theorie van het innerlijke leven van de mens, voorzover die afhangt van de mens zelf en van wat blijvend is in de aard van de werkelijkheid zelf" (*De dynamiek van de religie*, 17). Deze verinnerlijking verloopt in fasen:

- De eerste fase is de ervaring van *het alleen-zijn*: "De grote religieuze thema's die de verbeelding van de beschaafde mensheid niet loslaten, zijn tonelen van alleen-zijn: Prometheus gekluisterd aan de rots, Mohammed tobbed in de woestijn, de Boeddha in meditatie, de eenzame Man Jezus op het kruis. Het behoort tot de diepte van de religieuze geest zich verlaten gevoeld te hebben" (21).
- Vervolgens is er de ervaring van *het collectieve ritueel* en de emotie als samenbindende kracht van de religiositeit: onverdiend, niet nuttig of noodzakelijk, maar pure uitdrukking van vreugde, verdriet, lust of pijn (25).
- Daarmee verbonden is *de mythe*, die magisch kan zijn, als het om dingen gaat, maar die tot religie wordt als het om een verhaal over een persoon gaat. "Het belangrijkste verschil tussen magie en religie is dat magie stagnatie in de hand werkt. En dat religie soms een factor van vooruitgang is. Religie is via de mythe een vormende factor in de vooruitgang van de mens" (29).
- Zo voert de mythe tot *redelijke religie*, omdat ze het individuele belang overstijgt door het *wereldbewustzijn* dat we met anderen kunnen delen. Het nieuwe, welhaast profane concept van de goedheid van God komt in de plaats van de vroegere nadruk op de wil van God. "In een gemeenschapsreligie zoek je naar de wil van God, opdat Hij je moge behouden; in een uitgezuiverde vorm van religie die rationeel geworden is onder invloed van het wereldbewustzijn, heb je aandacht voor zijn goedheid, om

te worden als Hij. Het is het onderscheid tussen de vijand, waarmee je je tracht te verzoenen en de gezelschap die je tracht na te volgen” (47). “Geen religie die rekening houdt met de feiten mag het kwaad in de wereld minimaliseren, niet alleen het morele kwaad, maar ook pijn en lijden. Het boek Job is de aanklacht tegen de gemakkelijke oplossing, zozeer in trek bij mensen die het goed hebben, dat degene die lijdt de slechterik is” (55). Het kwade kan slechts overwonnen worden door het goede.

Rationele religie mag zich niet beperken tot momenten van emotioneel enthousiasme. Zij moet standhouden in weer en wind (61). “De verering van de heerlijkheid van de macht is een barbaarse godsopvatting, waartegen de godsdiensten niet immuun zijn gebleken. Jezus en Boeddha hebben dit gezien door hun leven prijs te geven voor de velen. Hun kracht ligt in de afwezigheid van macht.” “Het doel van God is de verwezenlijking van waarde in de tijdelijke wereld. God is de spiegel die elk schepsel zijn eigen grootheid onthult.” (179).

Voorwaarde voor de ontwikkeling van een dergelijke idee van God en religie is het volledige afscheid van de oude voorstellingen. Niet alle religie is goed, soms zelfs heel slecht, zoals de religie van het eigenbelang, de macht en het profijt. Dat afscheid moet eerst op pijnlijke wijze ervaren worden om ruimte te scheppen voor een meer verfijnde Godsopvatting, aldus Whitehead (17). Zolang religie gebaseerd is op voordelen voor de enkeling, de groep, de stam of de natie, waarvan bijvoorbeeld de *Rational Choice Theory* uitgaat, is er van een dergelijke verfijnde religie nog geen sprake. Whiteheads evolutionistische opvatting van religie lijkt op de antropologische theorieën van René Girard²⁸ en Walter Burkert²⁹ die in de grote levende religies een ontwikkeling constateren van fascinatie met het gewelddadige doden van dieren op de jacht (Burkert) of het offeren van een lid van de stam als plaatsvervangende zondebok ter wille van het herstel van de lieve vrede in de groep (Girard), naar meer sophisticated vormen van religie waarin het gaat om prijsgeve en martelaarschap ter wille van het sparen van de levens van anderen. Het paradigma van zich ontwikkelende levende godsdiensten die zich inzetten voor de voorkoming en de pacificatie van het geweld in de samenleving en voor het barmhartig sparen van de zwakken verschilt hemelsbreed van het religieconcept van Durkheim en Weber, wie het te doen is om religie als instrument van “Kontingenzbewältigung” in verzet tegen chaos en anomie. Bovendien was Weber als grootmeester van de godsdienstsociologie gebiologeerd door het thema van de spanning tussen charisma en macht en het probleem van de religieuze institutionalisering van oorspronkelijke religieuze ervaringen van religieuze virtuozen.³⁰ Zijn godsdienstsociologische leerlingen hebben die spanning vaak geïnterpreteerd als kwaliteitsverlies en *watering down* van het oorspronkelijke religieuze élan, als een zich telkens

herhalende historische vervalstheorie: het sekte-kerk dilemma: van radicaal begin in een kleine groep naar minder rigide religieuze eisen in een groter en geïnstitutionaliseerd kerkverband; zo zal het altijd weer gaan. Voor een dynamische inhoudelijke ontwikkeling van de levende religies in de richting van winst aan humane kwaliteiten en meer *sophisticated* beelden van God of goden, zoals bij Whitehead, Burkert of Girard, hadden zij daardoor te weinig oog.

Efraim Shmueli: ordinating principles

Daar komt nog bij dat hen ook het interne pluralisme van de levende religies en de hermeneutische keuzen waarop dit pluralisme is gebaseerd veelal onverklaarbaar bleef, tenzij in termen van meer liberale en vrijgevochten dan wel meer gezagsgetrouwe en orthodoxe stromingen. De joodse historicus Efraim Shmueli heeft in zijn boek *Seven Jewish Cultures*³¹ de plurale identiteit van de Joodse traditie door de eeuwen heen geschetst. Hij spreekt daarbij van een dialectische continuïteit. De drie grondbeginselen van het Jodendom: monotheïsme, de leefregels van de thora en de bijzondere roeping van het volk binnen een verbond met God, zijn in elke periode van de Joodse geschiedenis op verschillende manier uitgelegd, naargelang de culturele, politieke en economische omstandigheden. Bepalend waren daarbij vijf *ordinating principles*, of interpretatieregels, waarmee de overgeleverde heilige teksten werden gebruikt en uitgelegd binnen de geloofsgemeenschap:

- 1) *reconstructive interpretation*: het beroep op de innerlijke samenhang van de tekst met de intentie van de schrijvers;
- 2) *creative or constructive interpretation*: de lezing van de tekst vanuit de omringende cultuur;
- 3) *destructive interpretation*: de lezing van de tekst vanuit de cultuur die de oorspronkelijke intenties opblaast: "heretic interpretations";
- 4) *critical scientific interpretation*: de "hermeneutics of suspicion" die erop uit is de geloofwaardigheid van de tekst te verduidelijken aan de buitenstaanders en latere valse lezingen en aanvullende redacties bloot te leggen;
- 5) *comparative perspectivistic approach*: wat valt er uit de leesgeschiedenis van de tekst te leren wat betreft de eigenlijke grondwaarden van de Joodse identiteit?

Shmueli constateert een creatieve omgang met het erfgoed van de traditie binnen het Jodendom in zijn gang door de geschiedenis. Datzelfde geldt voor de andere godsdiensten met een eeuwenoude richtingwijzende traditie en "structures de longue durée" (Fernand Braudel).³² De levende godsdiensten zijn hermeneutische gemeenschappen, waarin de geloofservaring van eeuwen zich heeft opgestapeld in canonieke tekstcorpora, waarvan telkens

actuele applicaties in liturgie en prediking, richtlijnen voor het gedrag en dialoog of polemieek met andersdenkenden tot stand komen volgens de door Shmueli geschetste “ordinating principles”. Het zou interessant zijn om sociologisch onderzoek te doen naar de wijze waarop elkaar bestrijdende groeperingen binnen b.v. de Islam of het Christendom deze “ordinating principles” hanteren in b.v. hun cultuurpolitiek, hun opvattingen en gedragingen inzake seks en relaties, hun omgang met bezit en hun consumptiegedrag, hun ideeën over recht, gerechtigheid en straf, hun opvoedingspatronen en hun houding inzake oorlog en vrede. Labels met te weinig nuances als liberaal of orthodox, conservatief of progressief, tolerant of radicaal c.q. fundamentalistisch zouden dan wellicht uit het wetenschappelijke en politieke vocabulaire kunnen verdwijnen.

Besluit

Wie de *religion making characteristics* van Whitehead en de *ordinating principles* van Shmueli in zijn visie op religies betreft, moet constateren, dat godsdienstsociologen aan mensen andere vragen zouden moeten stellen:

- In plaats van “Bestaat God?” – “Als u “God” aanroept, wat bedoelt u dan, welke gevoelens en emoties hebt u daarbij? Waar heeft u het geleerd om “God” te zeggen? Spreekt u wel eens met anderen over uw voorstellingen van God? Kent u mensen of hebt u vrienden, die niet of anders dan u in God geloven?”
- In plaats van “Gelooft u in de hemel?” – “Hoe verhoudt u zich tot uw moeder, uw zoon, na haar/zijn dood? Hoe staat u tegenover de gedachte van reïncarnatie? Welke voorstellingen heeft u bij een mogelijk leven na de dood?”
- In plaats van “Is Jezus van Nazaret de Zoon van God?” – “Wat betekent Jezus van Nazaret voor u? En: wat zou er bedoeld kunnen zijn met de uitdrukking “Zoon van God” en wat betekent ze zeker niet?”
- In plaats van “Gaat u geregeld naar de kerk?” – “Zijn er momenten in uw leven, waarop u wel eens bidt of waarin u wel eens met anderen over de zin of de richting van uw leven zou willen nadenken en met wie doet u dat dan?”

De vraagstelling zelf (bijvoorbeeld in de enquêtes *God in Nederland*) haalt de subjectkant van het geloven en daarmee ook de relationele inhoud van Godsgeloof, geloof in leven na de dood en engagement met de Jezusfiguur (of andere profeten of De Profeet) weg uit het antwoord. Wat we te zien krijgen is daarmee alleen kritiek op of instemming met het geformaliseerde belijden van kerken en confessies.

Het fenomeen van creatieve omgang met de traditie komt aldus evenmin in beeld. Ook de ontwikkelingspsychologische facetten van de religieuze ervaring in de diverse leeftijdscohorten blijven veelal buiten beeld, bijvoorbeeld hoe het komt dat ouderen vaker kerkbetrokken zijn dan jongeren. Wie dat als bewijs van voortschrijdende secularisatie beschouwt of wie, omgekeerd, meent dat intensief kerkelijk jongerenwerk het tij van de kerkverdramping wel zal keren, houdt met de godsdienstpsychologische verschillen in een mensenleven te weinig rekening. Wellicht zou een intensief ouderenpastoraat en catechetische nascholing van ouderen veel meer effect sorteren.

Tenslotte: zij die in God geloven, laten God toe tot hun denken. Dat wil niet zeggen dat ze daarbij hun ervaring, hun gevoel, hun rede thuislaten of stilzetten. Evenmin, dat ze in hun denken ergens een punt zetten om vervolgens de denkbeweging naar God te kunnen maken. Wie God toelaat tot het denken, reorganiseert het hele denkpatroon en alle leefvormen. Wie uitziet naar God, ziet zichzelf en de ander, de samenleving en de kosmos in een ander licht, in een ander perspectief. Daarom is er alle reden voor gelovigen en theologen van alle godsdiensten om zich door sociologisch onderzoek te laten gezeggen.

Vaak heeft de theologie te uitbundig gesproken over God, vanuit de rijkdom en de harmonie van haar systeem en haar dogma's, alsof zij over God van alles zeker zou weten. Of ze heeft, erkennend dat er omtrent God geen zekerheden te bereiken zijn, de kennisopbrengst van het vragen naar God over het hoofd gezien of zelfs geminacht. De godsdienstsociologie is op beide punten, wellicht zonder het te willen, *ancilla theologiae* geweest: theologen hebben door empirisch onderzoek bescheidenheid geleerd en terughoudendheid in hun spreken over God. Tegelijk hebben ze oog gekregen voor de rijkdom van de "invisible religion" die zich buiten de paden van de geijkte godsdienstige instituties ontvouwt als een diepgeworteld religieus verlangen. Dat dat geen irrationeel, maar een anders-rationeel verlangen is, zou in toekomstig godsdienstsociologisch onderzoek meer aandacht mogen krijgen. De echte weerlegging van de secularisatiethese à la Weber zou het zijn, als de godsdienstsociologie in empirisch onderzoek zou kunnen laten zien, dat zij die in God geloven niet met een lager IQ zijn behept dan zij die niet "aan God doen" of voor wie geloof in God er niet toe doet.

Noten

- ¹ Voor het volgende zie o.m.: L. Halman e.a., *Traditie, secularisatie en individualisering: Een studie naar de waarden van de Nederlanders in een Europese context*, Tilburg 1987; A. Felling/J. Peters, *Der Säkularisierungsprozeß in den Niederlanden zwischen 1966 und 1985*, Nijmegen 1988; L. Halman, *Waarden in de Westerse Wereld. Een internationale exploratie van de waarden in de westerse samenleving*, Tilburg 1991. Dat het om een 'erosie'

- van de godsídee zelf gaat, is ook de overtuiging van een groot aantal cultuurfilosofen en critici van het nog resterende geloof: Zie o.a. de discussie met H.S. Versnel in het dagblad *Trouw*, gebundeld in *Geloof het of niet*, Amsterdam 1991. Cf. H. Adriaanse, "Zonder aanhalingstekens", in: H. Kunneman/Th. Oudemans (red.), *Filosofie aan de grens*, Van Gorcum, Assen/Maastricht 1992, 139-147.
- ² Zie: M.-J. de Jong, *Grootmeesters van de sociologie: Comte, Marx, Weber, Durkheim, Parsons, Elias, Berger, Habermas en Bourdieu*, Boom, Amsterdam-Meppel, 3^e dr. 2003 en J. van Hoof. J. van Ruysseveldt (red.), *Sociologie en de moderne samenleving. Maatschappelijke veranderingen van de industriële revolutie tot in de 21^e eeuw*, Boom/Open Universiteit, Amsterdam/Meppel, 4^e dr. 2001.
 - ³ Dit verwijt maakte Rodney Stark aan de godsdienstsociologen in R. Stark, "Putting an End to Ancestor Worship", *Journal for the Scientific Study of Religion* 43 (2004/4), 465-475, geciteerd door H. Gooren in zijn recensie van R. Fenn (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Oxford 2004 in: *Exchange. Journal of Missiological and Ecumenical Research* 35 (2006/2), 252.
 - ⁴ Voor een overzicht van historische, filosofische en sociologische interpretaties van het secularisatieproces, zie: A. Houtepen, *God, een open vraag*, Meinema, Zoetermeer 1997, 26-52.
 - ⁵ Onder: "theïsme" verstaat men de aan het Jodendom, het Christendom en de Islam gemeenschappelijke overtuiging van het bestaan van een absolute, de wereld overstijgende, persoonlijke God, die de wereld schiep uit het niets, die haar blijvend in stand houdt en die door eigenschappen van oneindigheid, volmaaktheid, voorzienigheid en almacht richtsnoer is voor het handelen van de mens. De term "theïsme" stamt van de Engelse filosoof Ralph Cudworth (1617-1688) in diens boek *The True Intellectual System of the Universe*, London 1678: zie: W. Kern, 'Atheistisches Christentum?', in: E. Coreth-J.B. Lotz, *Atheismus kritisch betrachtet*, Kaiser, München 1971, 143-171. In het theïsme wordt God de sluitsteen van de metafysiek en deze zelf tot fundament van zowel de theologie als de fysica. G.W. Leibniz ' *Metafysische Verhandeling* vormt het eerste grote voorbeeld van een dergelijke koppeling van theologie, wetenschap en fysica, waarop alle latere z.g. fysico-theologen zullen teruggrijpen. Zie M. Karskens, 'Inleiding', in: G.W. Leibniz, *Metafysische Verhandeling, ingeleid, vertaald en geannoteerd door M. Karskens*, Het Wereldvenster, Bussum 1981, 9-55. Vgl. J. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford/New York 2001, 456 e.v.
 - ⁶ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1957, 45-64; J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, Presses Universitaires de France, Paris 1991..
 - ⁷ De Utrechtse godsdienstfilosoof A.E. Loen zag reeds in 1965 in het afscheid van dit type transcendentiebesef de kern van het secularisatieproces: A.E. Loen, *Säkularisation. Von der wahren Voraussetzung und angeblichen Gottlosigkeit der Wissenschaft*, München 1965. Secularisatie, zo stelt Loen met Max Weber, is het historische proces waarin de wereld ontgoddelijk (entgöttlicht) wordt, d.w.z. gott-frei en niet perse in de

zin van "wider Gott". Maar, zo vraagt hij zich af, was de wereld in die zin niet altijd al "Gott-frei", in die zin dat God nergens valt te lokaliseren? Loen: "Die Welt ist nicht göttlich. Säkularisation als Entgöttlichung einer vergötterten Welt war und ist mit dem Evangelium gegeben." (a.w. 54 en 130). Beter is het daarom aan te knopen bij Paulus: "Secularisatie is gelijkvormig worden aan deze wereld (Rom.12,2), deze era, die gekenmerkt wordt door haar verzet tegen het heilsgebeuren en daarmee tegen het 'uit Hem en door Hem en tot Hem zijn alle dingen' (Rom. 11,36)" (*ib.*, 167, 227, 13). De wereldwerkelijkheid wordt in dit verzet een zelfdragend systeem.

- ⁸ Zie b.v. G. Dekker, *Godsdienst en samenleving. Een introductie in de godsdienstsociologie*, 5^e dr., Kok, Kampen 2001.
- ⁹ B.v.: C.A. van Peursen, *Strategie van de cultuur*, Amsterdam/Brussel 1970, 93: "Secularisatie betekent, dat hetgeen vroeger het sacrale was, thans binnen de natuurlijke wereld komt te liggen, zodat de wereld erachter, de metafysische *controle*, wegvalt." A. J. Nijk: *Secularisatie*, Lemniscaat, Rotterdam 1968: "Secularisatie betekent het onttrekken aan de *invloed* van kerk en godsdienst." Nijk citeert o.a. de godsdienstsocioloog N. Birnbaum: "Der Begriff der säkularisierten Gesellschaft ist ganz einfach folgender: es ist eine Gesellschaft, in der private und öffentliche Entscheidungen ohne Berücksichtigung übernatürlicher *Imperative* oder *Sanktionen* getroffen werden." Voorts: Charles C. West: "Secularisatie is het onttrekken van terreinen van leven en denken aan religieuze – en uiteindelijk ook aan metafysische – *overheersing* en de poging om deze terreinen te verstaan en erin te leven in de termen van hun eigen wetmatigheden, zonder dat men zich daarbij laat beïnvloeden door a priori geldende waarheden." G. Dekker, 'Secularisatie in de Westerse samenleving' in: G. Dekker/K. Gäbler, *Secularisatie in theologisch perspectief*, Kok, Kampen 1990, 32: "...een proces waardoor (aspecten of sectoren van) het leven en samenleven van de mensen onttrokken wordt aan de *overheersing of begeleiding of invloed* van godsdienstige instituties en symbolen." Dit proces blijkt uit drie verschijnselen: "... vermindering van de godsdienstigheid van de mensen: de mensen seculariseren, dwz ontkerkelijken; beperking van de reikwijdte van de godsdienst: de samenleving seculariseert, geloof privatiseert; aanpassing van de godsdienst: de godsdienst seculariseert." Dekker ziet dit laatste in de "horizontalisering" en de "politisering" van de kerkelijke verkondiging: een laatste noodgreep om relevantie te behouden.
- ¹⁰ L. Feuerbach, *Werke* (hrsg. von E. Thies), Suhrkamp, Frankfurt 1975, Bd VIII, 28. (vertaling AH).
- ¹¹ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen 1965 (= 1922), Kap. IV, 269, 469 spreekt over secularisatie als de overwinning van alle bijgeloof en magie door de rede.
- ¹² Over de verschillende aspecten en vormen van dit *agnosme*, zie mijn *God, een open vraag*, a.w. 53-81.
- ¹³ Ik volg hier de brede omschrijving van cultuur van Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973, 89: "It denotes an historically transmitted pat-

tern of meanings embodied in symbols, a system of inherited conceptions expressed in symbolic forms by means of which men communicate, perpetuate, and develop their knowledge about and attitudes toward life.”

- ¹⁴ H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, 7me éd. Cerf, Paris 1983, 196.
- ¹⁵ G. Kepel, *La revanche de Dieu*, Seuil, Paris 1991.
- ¹⁶ P. Valkenberg e.a., *God en geweld*, Damon, Budel 2002.
- ¹⁷ Ph. Jenkins, *The next Christendom: The coming of global Christianity*, Oxford University Press, Oxford etc. 2002.
- ¹⁸ A. van Harskamp, *Het nieuw-religieuze verlangen*, Kok, Kampen 2000, 34 e.v. Van Harskamp kritiseert terecht de te gemakkelijke vergelijking met de ooit gevestigde vormen van religiositeit. Het gaat eerder om echte nieuwe fenomenen, die zeker niet “kerkachtig” zijn, maar eerder wijzen op de verschuiving naar een meer persoonlijke, individuele spiritualiteit en religiositeit. In dezelfde geest zou men ook het fenomeen van de z.g. “soloreligieuzen” kunnen interpreteren, waarover J. Oegema in *Trouw* dd 8 november 2005, 5 schreef: “Wij zijn afvallige kinderen van een christendom dat met zijn merkwaardige constructies religiositeit voor de nadenkende mens onmogelijk heeft gemaakt. Wij hebben daaruit onze conclusies getrokken, wij zijn daarom in of al voorbij de contramine - maar wij niet alleen. Ook de kerk telt heel wat ontvaderde zielen voor wie menig geloofsartikel op sterven na dood is.”
- ¹⁹ Geciteerd bij H. Zorgdrager, *Theologie die verschil maakt*, Boekencentrum, Zoetermeer, 2003, 169.
- ²⁰ Vgl. A. Houtepen, *Uit aarde, naar Gods beeld. Theologische antropologie*, Meinema, Zoetermeer 2006, 41 e.v.
- ²¹ H. Philipse, *Atheïstisch manifest en De onredelijkheid van religie*, Bert Bakker, Amsterdam 2004.
- ²² Zie b.v. reeds S.L. Bonting (red.), *Evolutie en scheppingsgeloof*, Ambo, Baarn 1978, met name de bijdragen van Van Melsen, Schoonenberg en Schillebeeckx. Zie ook, recent, A. van de Beek, *Toevel of schepping? Scheppingstheologie in de context van het moderne denken*, Kok, Kampen 2005, m.n. 94 e.v.. Vgl. Catechismus van de Katholieke Kerk (1993), §§ 279-324. Over de verhouding van geloof en wetenschap, zie: R. van den Brandt en R. Plum (red.), *De theologie uitgedaagd. Spreken over God binnen het wetenschapsbedrijf*, Meinema, Zoetermeer 1999. Over de actuele theologische interpretaties van het bijbelboek Genesis, zie mijn: *Uit aarde, naar Gods beeld*, hoofdstuk 2 (*Genesis en de wording van de mensenwereld*), Meinema, Zoetermeer 2006.
- ²³ Zie het document *A Treasure in Earthen Vessels*, WCC, Geneva 1998.
- ²⁴ Met name bij Paul Tilich en Karl Rahner, in Nederland bij Edward Schillebeeckx en Harry Kuitert.
- ²⁵ J. Sacks, *The dignity of Difference. Avoiding the Clash of Civilisations*, Continuum, London/New York 2002.
- ²⁶ P. Sloterdijk, *Sferen*, Boom, Amsterdam 2005.

- ²⁷ A.N. Whitehead, *De dynamiek van de religie (Religion in the Making)*, vertaald en van commentaar voorzien door J. Van der Veken, DNB/Pelckmans/Kok Agora, Kapellen/Kampen 1988, 17.
- ²⁸ R. Girard, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris 1972 ; id., *Le bouc émissaire*, Grasset, Paris 1982.
- ²⁹ W. Burkert, *Homo Necans*. De Gruyter, Berlin 1972.
- ³⁰ Zie : M. Lemmen, *Max Weber's Sociology of Religion. Its Method and Content in the Light of the Concept of Rationality* (UTP-Katernen 10), Gooi en Sticht, Hilversum 1990, 132 e.v.
- ³¹ E. Shmueli, *Seven Jewish Cultures. A reinterpretation of Jewish history and thought*, Cambridge University Press, Cambridge etc. 1990.
- ³² Een fraaie historische studie over de verschillende scholen van interpretatie van de Koran en de islamitische traditie inzake de regels voor de islamitische samenleving biedt: P. Crone, *God's Rule, Government and Islam. Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought*, Columbia University Press, New York 2004.