

(Hoe) is religie vandaag nog mogelijk?

Staf Hellemans

In de jaren zestig en volgende kregen de grote katholieke en protestantse kerken in Europa zware klappen. De kerken liepen in snel tempo leeg. Oude tradities en devoties – in het katholicisme kerklating, processies en bedevaarten, heiligenverering – verdwenen grotendeels. De idee dat ‘God dood is’ (Nietzsche) en religie een illusie zonder toekomst (Freud), werd, vooral in intellectuele kringen, gemeengoed. Als zovelen van de naoorlogse babyboomgeneratie trok ik de kerkdeur achter me dicht. Religie bleef me wel fascineren. Maar intellectueel kon ik er met de beste wil van de wereld niet mee uit de weg.

Leo Apostel. Dat bleef zo enkele jaren. In 1981-82 las ik echter een artikel uit 1981 van Leo Apostel in een boek met de intrigerende titel *Atheïstische religiositeit* (herdrukt in Apostel 1998: 39-84). Apostel was een onconventionele Vlaamse filosoof en allesweter, iemand die de intellectuele tegenstellingen – bijvoorbeeld tussen metafysica en de Unity of Science-beweging en tussen religie en atheïsme – opzocht in plaats van ze te vermijden. Als overtuigd vrijmetselaar en atheïst was hij wars van elke kerk en geloof in het transcendente. Tegelijk beschreef hij in dat artikel in zeer persoonlijke termen zijn zoektocht naar eenheid met het leven en de dingen, naar een aanvaardbare en adequate religiositeit. Het radicale onderscheid dat hij maakte en als een dialectische spanning beschreef, tussen cognitief ongeloof enerzijds en religieuze ervaringen en spiritualiteit anderzijds opende mij de ogen. Religie heeft in feite, in onze tijd, niets van doen met wetenschap, met de cognitieve vaststelling van de dingen. Ze thematiseert een heel andere, niet-cognitieve werkelijkheidsdimensie, met name ons gesitueerd zijn in het geheel van de dingen. Zoals liefde kan die religieuze ervaring zeer reëel zijn. Zoals de esthetische ervaring kan ze aangescherpt worden, in het geval van religie door middel van rituelen, meditatie en reflexie.

Franz-Xaver Kaufmann. Dankzij Leo Apostel werd religie in zijn algemeenheid voor mij opnieuw een legitieme, in het actuele bestaan gewortelde bezigheid. Maar daarmee was het probleem of en hoe religie vandaag nog mogelijk was, sociologisch gezien, verre van opgelost. Schoot de secularisatie de bestaande, georganiseerde religies immers niet aan flarden? Wat zou er uiteindelijk van die tot voor kort zo trotse,

soms zelfingenomen kerken nog overblijven? Ging religie de kant op van de kunst en werd het een zaak van enkelingen, die zich voor het grote publiek niet meer verstaanbaar konden maken?

In eerste instantie volgde ik in het voetspoor van mijn leermeester in de godsdienstsociologie, Karel Dobbelaere (zie de bundeling van zijn voornaamste artikelen in: Dobbelaere 1998), de visie van de secularisatietheorie. Deze beklemtoonde de kloof tussen religie en moderniteit en de onvermijdelijke marginalisering van religie in onze tijd. Doch in diezelfde beginjaren tachtig stootte ik op het werk van Franz-Xaver Kaufmann, bij wie ik in Bielefeld in de jaren zeventig nog college had gevolgd zonder toen echter te weten dat hij ook aan religie werkte. Uit zijn *Kirche begreifen* uit 1979 leidde ik af, dat de functionele differentiatie van de maatschappij en de daarmee gepaard gaande 'religisering' van de kerken niet uitsluitend negatief als functieverlies, maar ook positief beschreven kan worden als een herpositionering van religie in de moderniteit (Kaufmann 1979). Uit zijn met zijn leerling Karel Gabriel in 1980 geredigeerde bundel *Zur Soziologie des Katholizismus* – waaraan overigens van Nederlandse zijde ook Leo Laeyendecker meewerkte –, leerde ik hoezeer het katholicisme, dat ik sinds 1960 onder mijn ogen zag verpulveren, geen tijdloze categorie was, maar een constructie, die in de negentiende eeuw het licht zag als antwoord op de moderniteit (Gabriel en Kaufmann 1980).

De benadering van Kaufmann c.s. kwam wonderwel overeen met mijn eigen onderzoek naar verzuiling, dat ik in die jaren aan het opzetten was. Verzuiling, volgens mijn intuïtie, was een bij uitstek moderne constructie, die niet beperkt bleef tot godsdienstige groeperingen – zie de verzuiling van socialisten en communisten – en evenmin tot kleine landen als België en Nederland – zie de verzuiling in Duitsland tot 1933 en in Italië na 1945 (Hellemans 1990). Dankzij Kaufmann ging ik ook de godsdienstsociologische werken van Niklas Luhmann, bij wie ik in Bielefeld eveneens college had gevolgd en die de meester-denker achter Kaufmann genoemd mag worden, opnieuw en vanuit een andere invalshoek lezen (Luhmann 1977 en 1989). Na de religieuze herwaardering van religie dankzij Leo Apostel, kwam ik via het trio Kaufmann-Luhmann-Gabriel (zie ook Gabriel 1992) nu tot een sociologische omkering van mijn benadering van religie.

Kaufmann en Gabriel bleven naar mijn gevoel wel te veel schipperen 'tussen traditie en moderniteit', alsof men half-en-half modern kan zijn. Hun positie radicaliserend, kwam ik na verloop van jaren – het zou tot de beginjaren negentig duren – tot het besluit dat religies in de moderniteit door en door modern zijn. Deze these lijkt vanzelfsprekend, maar dat is ze niet. Gewoonlijk wordt religie immers opgevat als bij uitstek niet-modern: ofwel zou religie uit voormoderne tijden stammen en dus onvermijdelijk op haar retour zijn, ofwel stelt men religie voor als de geheimzinnige, andere zijde van de moderniteit ofwel – zoals de conservatieven bij voorkeur doen – zou religie boven de moderniteit staan. Voormodern, antimodern of bovenmodern, maar nooit modern, zo luidt samenvattend het gewoonlijk gehanteerde dis-

cours over religie. Vanuit mijn visie dient (geïnstitutionaliseerde) religie in onze tijd echter volledig vanuit haar inbedding in de moderniteit begrepen te worden. Ook de religieuze stromingen, die, zoals het fundamentalisme en het ultramontaanse katholicisme, de moderniteit hartstochtelijk verwerpen, zijn een integraal product van die moderniteit.

Een implicatie van de moderniteitsthese is een minder apocalyptische benadering van religie dan in de secularisatietheorie. Zoals de geschiedenis van de moderne staat en de markteconomie beschreven worden in het kader van de ‘grote overgang’ (Polanyi) van de voormoderne naar moderne samenleving en als een complexe geschiedenis binnen de moderniteit, zo dient dat ook met de religieuze moderniseringsprocessen te gebeuren (Hellemans 1997). De transformatie van religie in de moderniteit en niet meer zozeer haar eventuele terugval in bepaalde regio’s (Europa) en tijden (1960 tot nu), komt hier centraal te staan.

Max Weber. Wat ik hier geschetst heb, is enkel het uitgangspunt van een nieuwe benadering. Zoals ik het nu inschat, hebben twee kleinere goden in het overvolle wetenschappelijke pantheon, Leo Apostel en Franz-Xaver Kaufmann, me die nieuwe weg leren ontdekken. Ondertussen ben ik een eindje verder gesukkeld en tekent zich een nieuwe uitdaging af, de confrontatie met het werk van dé klassieker van de (godsdiens)tociologie überhaupt, Max Weber (1920-21, 1921). Sinds mijn studentijd heb ik bij tijd en wijle flarden uit zijn werk gelezen, zonder dat het echter voor mij ging leven. Sinds enkele jaren is dat veranderd. Geïnteresseerd in de transformaties van religie in de moderniteit, kwam ik als vanzelf terecht bij de wereldreligies, omdat deze al twee millennia lang – en nog steeds – het religieuze veld domineren. En het is Max Weber die bij uitstek geprobeerd heeft de wereldreligies – hij duidt ze ook aan als *Erlösungsreligionen* – godsdienssociologisch te conceptualiseren, ook al volgt hij ze voornamelijk in de voormoderne en vroegmoderne tijd en niet meer na 1800. Om die reden beschouw ik Max Weber nu een beetje als een noodzakelijke omweg om de eigenlijke vraag die me bezighoudt, te kunnen aanpakken, de vraag naar de maatschappelijke inbedding en toekomst van de wereldreligies in de hoge moderniteit.

Twee zaken bij Weber spreken me in het bijzonder aan. Ten eerste heeft hij de aanzet gegeven voor een historisch-sociologische theorie over de wereldreligies. Zij werd ondertussen door onder anderen Karl Jaspers (1949) en Shmuel Eisenstadt (1987, 1992) verder uitgewerkt. Zij maken duidelijk dat de grote wereldreligies hun oorsprong hebben in een bepaalde tijd – de assentijd (Jaspers) –, het midden van het eerste millennium voor Christus. Die religies zijn niet zo maar uit de lucht komen vallen. De geciviliseerde centra hadden toen een niveau van maatschappelijke ontwikkeling bereikt – verspreid schrift, een grotere, stedelijke middenklasse, uitgebreide veelvolkerrijken – die toeliet dat een nieuw type religies met een accent op de verlossing van de individuele persoon, doorgave van een ‘grote traditie’ en aparte

groepsvorming op religieuze basis, kon ontstaan. Vraag is nu – en hier dienen Weber en de zijnen te worden aangevuld – of in de hoge moderniteit met haar massaconsumptie en verdere individualisering de condities waarin de wereldreligies floreerden, al dan niet dermate aan het veranderen zijn, dat religie onder onze ogen opnieuw een heel andere gedaante aan het aannemen is. Dit is de these van Luckmann, die spreekt van een geprivatiseerde 'onzichtbare religie' (Luckmann 1967). Of kunnen de zich permanent moderniserende wereldreligies hun positie in een geherstructureerd religieus veld bevestigen?

Weber leverde ten tweede ook de aanzet tot de comparatieve studie van de wereldreligies. Bij hem was die comparatieve aanzet onderdeel van zijn poging te verklaren waarom in West-Europa *of all places* en niet in andere civilisaties als eerste de doorbraak naar de moderniteit geforceerd werd (zie de beroemde *Vorbemerkung* tot de *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1920: 1-16). Daarom concentreerde hij zich in de *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* op de geschiedenis van enkele grote wereldreligies voor de moderniteit. Nu de hele wereld in snel tempo aan het moderniseren is en het einde van vijf eeuwen westerse werelddominantie aan de einder opdoemt, kan men niet meer volstaan met het contrasterende zoeken naar de oorzaken van de uniciteit van het Westen. Gevraagd is nu een theorie die in staat is de uiteenlopende moderniseringstrajecten van de wereldreligies in de wereldwijde moderniteit te reconstrueren en te vergelijken. Om daarop zicht te krijgen, lijkt me de lectuur van Webers geschriften nog steeds onontbeerlijk, maar niet voldoende. Gelukkig is het domein van de godsdienstsociologie en de godsdienstwetenschap weer volop in beweging (getuige bijvoorbeeld Assmann 1997 en Beyer 1998).

Geraadpleegde literatuur

- Apostel, L. (1982) Atheïstische religiositeit. In: L. Apostel, R. Pinxten e.a. *Atheïstische religiositeit*. Ghent: Communication and Cognition.
- Apostel, L. (1998) *Atheïstische spiritualiteit*. Brussel: VUB-Press.
- Assmann, J. (1997) *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck.
- Beyer, P. (1998) The religious system of global society. *Numen* 45 (1) 1-29.
- Dobbelaere, K. (1998) *Godsdienst en kerk in een gesecculariseerde samenleving*. Leuven: Universitaire Pers Leuven.
- Eisenstadt, S. (red.) (1987, 1992) *Kulturen der Achsenzeit*, 5 Bde. Frankfurt: Suhrkamp.
- Gabriel, K. (1992) *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*. Freiburg: Herder.
- Gabriel, K. en F.-X. Kaufmann (red.) (1980) *Zur Soziologie des Katholizismus*. Mainz: Grünewald.
- Hellemans, S. (1990) *Strijd om de moderniteit*. Leuven: Universitaire Pers Leuven.
- Hellemans, S. (1997) *Religieuze modernisering*. Utrecht: KTU.
- Jaspers, K. (1949) *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Freiburg: Herder.
- Kaufmann, F.-X. (1979) *Kirche begreifen*. Freiburg: Herder.
- Luckmann, Th. (1967) *Invisible religion*. New York: Macmillan.
- Luhmann, N. (1977) *Funktion der Religion*. Frankfurt: Suhrkamp.

- Luhmann, N. (1989) Die Ausdifferenzierung der Religion. In N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 3. Frankfurt: Suhrkamp, p. 259-357.
- Weber, M. (1921) *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Siebeck).
- Weber, M. (1920-21) *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 Bde. Tübingen: J.C.B. Mohr (Siebeck).