

David Martin – Hoe meer wetenschap, hoe minder geloof?

Over de complexe verhouding tussen religie, wetenschap en secularisatie

De discussie over de verhouding tussen wetenschap en secularisatie wordt geteisterd door de manier waarop mensen spreken over 'religie' en 'het seculiere' alsof ze enig verstand hebben van de echte betekenis van deze termen. Hetzelfde geldt voor 'wetenschap'. Ook het denken daarover wordt gefrustreerd door de wijze waarop sommige hoogopgeleide mensen hun mening geven over wat het geval 'behoort' te zijn, alsof hun overtuiging in de plaats kan komen van wat feitelijk het geval 'is'. 'Wat behoort' is bij velen veranderd in 'wat is' als gevolg van bepaalde historische crisismomenten in de verhouding van religie tot wetenschap, die daar bij een bijna mythische status hebben verkregen. Ik denk hier bijvoorbeeld aan de Galileocontroverse die door Paul Hazard is bestempeld als de grootste crisis in het vroegmoderne Europese denken en aan de nog altijd voortdurende controverse over de evolutietheorie van Darwin.

Misschien verwacht u dat ik nu de relevante filosofische vraagstukken ga behandelen, bijvoorbeeld over de status en de vrijheid van de mens, terwijl ik in deze lezing vooral gewoon socioloog wil zijn. Gewoon socioloog zijn is echter niet zo gewoon als het lijkt. Want ik moet om te beginnen uit gaan leggen wat wij als sociologen wel en niet serieus moeten nemen van de gangbare secularisatietheorieën. Mijn uitleg zal zo weinig mogelijk jargon bevatten, maar het vereist wel een diepe duik in het binnenste van de sociologie. Ik wil ook wijzen op het belangrijke onderscheid tussen wetenschap als een modus van begrijpen versus de indirecte consequenties die wetenschap en techniek hebben voor ons dagelijks

leven. Sociologische theorieën over secularisatie zijn vooral betrokken op het laatste.

Doordat het gecontroleerd experimenteren in de sociologie nagenoeg ontbreekt, is de *cross-cultural* vergelijking de klassieke procedure binnen deze wetenschap. Als gevolg daarvan draait de kern van wat ik betoog om een punt dat zo voor de hand ligt, dat het voor mij de vraag blijft waarom goed opgeleide mensen het weigeren in te zien. Dit is waar het mij om gaat: landen met ongeveer hetzelfde niveau wat betreft wetenschappelijke vorderingen, hebben heel verschillende religieuze profielen. Hiervoor wil ik een verklaring geven door de uiteenlopende geschiedenissen van een aantal landen na te gaan. De algemene ontwikkeling van secularisatie die zich voor kan doen, zet ik tegenover de contingenties van de geschiedenis en karakteristieken van de cultuur. Vervolgens wil ik me bezighouden met de vraag of wij er misschien denkrumten op na houden waarbinnen alleen een 'of...of'-verhouding tussen wetenschap en religie mogelijk is. Of bestaat ook de mogelijkheid van een veel rijkere *mental space* waarbinnen we een beroep doen op verschillende soorten van discours en begrippen? Die mogelijkheid hangt samen met onze eigen context en de mate van openheid of toesluiting van *mental space* die eigen is aan de cultuur van het land waarin we zelf wonen.

Voor ik van wal steek, wil ik ook nog wijzen op de kracht van *master narratives*, voornamelijk die van de Verlichting. Die heeft ervoor gezorgd dat onze verwachting van wat sociologisch vanzelf spreekt, wordt vervangen door een voor de hand liggende maar onjuiste hypothese dat religie afneemt naarmate wetenschap voortschrijdt. Onze filosofiegeschiedenis van de verhouding wetenschap en religie en onze dubieuze opvattingen over de avant-garde vertroebelen niet alleen het feitelijke beeld van de secularisatie, maar zorgen er eigenlijk voor dat we in een permanente onwetendheid verkeren over de realiteit in de wereld op dit moment. Daarom reageren we op het wereldnieuws met zoveel verbazing. Ik stem in met Sir Bob Geldof, die zelf een atheïst is. Hij zegt dat tenzij wij religie gaan begrijpen we onvoldoende door zullen hebben wat er wereldwijd gebeurt. Dat is beter dan afwachten totdat anderen

op ons niveau gearriveerd zijn. Het is eigenlijk te zot voor woorden om te denken dat heel de wereld uiteindelijk op Frankrijk en Zweden gaat lijken.

Privatisering van religie

Binnen de sociologie is de privatisering van religie een belangrijk begrip. Het verwijst naar de afname van de sociale relevantie van religie in het publieke debat en het politieke domein. Een redelijk recent voorbeeld is het advies van spindoctor Alistair Campbell aan de Britse minister-president Tony Blair vlak voordat hij soldaten op weg naar Irak zou gaan toespreken: 'Wij doen niet aan God'. Een ander kernbegrip binnen de sociologie is individualisering. Dat houdt in dat we zelf onze hoogstpersoonlijke verzameling van religieuze houdingen en ideeën samenstellen en zo bouwen aan onze eigen spirituele weg. Oftewel, zoals de Beatles het zeggen: 'Why should ten thousand people believe the same thing?'

Hier kiep ik een zak vol met verwante sociologische observaties op de vloer. Denk bijvoorbeeld aan het effect dat geografische en sociale mobiliteit heeft op het vernielen van hechte gemeenschapsstructuren die doordeesemd zijn van religie. Er doet zich een consumentenhedonisme voor dat strijdig is met langetermijnrelaties van welke aard dan ook. Dat staat haaks op het investeren van tijd en energie in het handhaven van religieuze en niet-religieuze instellingen. Er zijn voor de zondagse kerkdienst rivaliserende alternatieven zoals met de auto ergens gaan picknicken, of het zondagochtendvoetbal voor de kleintjes, of entertainment op de televisie. Er is sprake van zo'n impact van de seculiere zeggenschap over onderwijs en media, dat zelfs personeel in dienst van de kerk of werkzaam in het christelijk bijzonder onderwijs al bij voorbaat capituleert voor seculiere waarden die op gespannen voet staan met religieuze waarden. Dan, in een meer historisch perspectief, is er de vervanging van religieuze solidariteit door nationale solidariteit of door partijpolitieke ideologie. Het is niet eenvoudig van deze bij elkaar geraapte observaties een overzichtelijk sociologisch verhaal te maken. Het belangrijkste is echter om vast te stellen dat ze weinig van doen

hebben met de impact van wetenschap zelf, tenzij we zover willen gaan om de effecten van de auto of de televisie te beschouwen als directe gevolgen van wetenschappelijke uitvindingen.

Empirische observaties spelen een belangrijke rol binnen de sociologie. Zo is het bijvoorbeeld interessant dat religieuze overtuigingen en praktijken gewoonlijk gecorreleerd zijn met leeftijd, generatie, geslacht, status, beroep, genoten onderwijs en verstedelijking. Echter, deze ruwe gegevens spreken niet vanzelf. Je moet zelf kritische vragen blijven stellen. Waarom is het, zoals Andrew Greeley zegt, dat het verband tussen een hoge opleiding en ongodsdienstigheid vrijwel verdwenen is onder de jongste Europese generatie? Indien we met Rodney Stark en Robert Wuthnow vaststellen dat de natuurwetenschappers en technologen een grotere godsdienstigheid tonen dan de beoefenaren van de geesteswetenschappen en sociale wetenschappen, zou dat voor ons wel een zachte aansporing moeten zijn af te zien van elke veronderstelling dat de harde wetenschappen niet verenigbaar zijn met religie.

– De softste wetenschappen zijn ook de meest ongodsdienstige –

Stark laat zien dat de softste wetenschappen ook de meest ongodsdienstige zijn, en dat ongodsdienstigheid niet evenredig stijgt met een toenemende blootstelling aan de harde wetenschappen.

Rationalisatie

We zijn nu aangekomen bij twee cruciale begripkaders voor het bespreken van secularisatie: rationalisatie en sociale differentiatie. We komen nu terecht in een intellectuele wereld die gedomineerd wordt door zelfstandige naamwoorden over processen die eindigen op '-atie'. Ze suggereren een beweging van toestand A die religieus is naar toestand B die seculier is. Hetzelfde gebeurt als er gesproken wordt over de verandering van gemeenschap naar netwerk. Zo vinden we ons geplaatst op een historisch hellend vlak waarin elk religieus heden per definitie zwanger is van een seculiere toekomst. Hier zien we dat onze waarneming van

historische veranderingen sterk wordt beïnvloed door progressieve *master narratives*.

Rationalisatie is een begrip dat we aan Max Weber te danken hebben. In zijn werk kan het evengoed duiden op ondergang als op vooruitgang. Bij Weber betekent rationalisatie niet zozeer het voortschrijden van abstract denken als wel houdt het begrip de consequenties in van een groeiende technische efficiëntie om de wereld te zien als onpersoonlijk en onttoverd. Hier kunnen we denken aan de indirecte uitkomsten van wetenschap, bijvoorbeeld de toenemende bureaucratisering van de zorg. Ooit werden ziekenhuizen vernoemd naar St. Bartholomeüs of St. Thomas, maar dat godsdienstig kader is uitgehold, en de roeping om te genezen is nu beperkt tot de geprivatiseerde motieven van individuele zorgverleners en artsen. Overduidelijk is dat de zorg nog steeds een gebied is waar de witte jas zeer gerespecteerd wordt. Anderzijds vinden we het grijze uniform van zorgbureaucraten en managers minder achtingswaardig.

De theorie over de toename van rationele bureaucratie is verder ontwikkeld door wijlen Bryan Wilson. Volgens hem is het een verhaal van neergang en aftakeling. Als vooraanstaand denker over secularisatie, zag hij een regressie van het persoonlijke, gemeenschappelijke, religieuze en gewetensvolle naar het onpersoonlijke, gefragmenteerde, ongodsdienstige en het amorele. Ik wil opnieuw benadrukken dat deze ontwikkeling niet rechtstreeks te maken heeft met het voortschrijden van wetenschap, zeker niet van de natuurwetenschappen. Het is betekenisvol dat deze agnost zo moedig was om dit beladen en omstreden gebied te betreden. Hij riskeerde de vurige kolen die worden gehoopt op het hoofd van eenieder die het aandurft de afname van godsdienstigheid te verbinden met de afname van moraliteit, persoonlijke verantwoordelijkheid en gewetensvol zijn. Hier beroep ik me ook op het getuigenis van de criminoloog en socioloog van de ethiek, Christie Davies, en zijn indrukwekkend gedocumenteerde *The Strange Death of Moral Britain* (2004). Hij vergelijkt de indicatoren van de afname van religie met de indicatoren voor moraliteit en criminaliteit. Zijn focus is dezelfde als die van Bryan

Wilson, namelijk dat er in de negentiende eeuw in Groot-Brittannië sprake was van de opkomst van een persoonlijke, doorleefde en maatschappelijk geëngageerde vorm van geloof, gepropageerd door de zondagsschool, vrijwillige liefdadigheidsorganisaties en vrijwillige jeugdbewegingen. Deze ontwikkeling liep parallel aan die van de moderniteit. De periode waarin dit geëngageerde geloof vervolgens afnam, wat is vastgelegd in het boek van Davies *The Strange Death of Moral Britain*, wordt door historici en sociologen verschillend gedateerd. De trend valt echter niet te ontkennen. Waar het mij om gaat is dat elke correlatie tussen minder aanmeldingen voor de zondagsschool en een grotere bekendheid met Einsteins relativiteitstheorie toevallig is. Christie Davies brengt de parallele veranderingen van religiositeit en moraliteit in de samenleving in verband met een verschuiving van ethische naar ‘causale’ reflecties op menselijk gedrag, die vooral de invloed verraadt van sociale wetenschappen en misschien genetica. Daarnaast noemt hij de invloed van de verschuiving in het utilitaristisch denken van principes van ethische gerechtigheid naar principes van *minimum harm*. De natuurwetenschappen zijn afwezig als verklaringsbron.

Er zijn verschillende voorbeelden te geven van rationalisatie opgevat in Weberiaanse zin, die we allemaal herkennen. Denk bijvoorbeeld aan de sociaal-wetenschappelijke vertaling van een christelijk vocabulaire over vergeving en slachtofferschap.

– Blijf argwanend bij sociologisch taalgebruik in religieuze contexten –

Philip Rieff heeft welsprekend geschreven over *The Triumph of the Therapeutic*. Recentelijk vernam ik zelfs vanaf de kansel hoe de familie van Herodus de Grote aangeduid werd als ‘disfunctioneel’. Hoezo zondig? Nu kunnen we doorzien wat er echt aan de hand is!

Wij moeten argwanend blijven bij sociologisch taalgebruik in religieuze contexten. Opnieuw wil ik

benadrukken dat het de sociologie in tegenstelling tot de natuurwetenschappen zelf is die religieus taalgebruik lijkt aan te tasten en te vervangen. Als ik jongeren uit de zogenaamde amorele wereld hoor spreken, dan hoor ik uitdrukkingen en oordelen over ‘afwijkend’ en ‘onpasselijk’ gedrag die doordrenkt zijn van moralisme. Zelfs maatschappelijk werkers in mijn familie en vriendenkring hanteren vanuit hun eigen beroepspraktijk met een onmiskenbaar ethische roeping nogal ruimhartig morele oordelen. En als je de naaste burens van de ‘disfunctionele’ cliënten van maatschappelijk werk zou vragen naar deze families, krijg je onversneden theologisch commentaar. Dit zijn families die afkomstig zijn uit en op weg zijn naar de ‘hel’. Therapeutisch taalgebruik keert onophoudelijk terug naar morele oordelen. Te vaak gebeurt het dat bijvoorbeeld gebruik van het bijvoeglijk naamwoord ‘pathologisch’ een oordeel inhoudt dat zich voordoet als beschrijving.

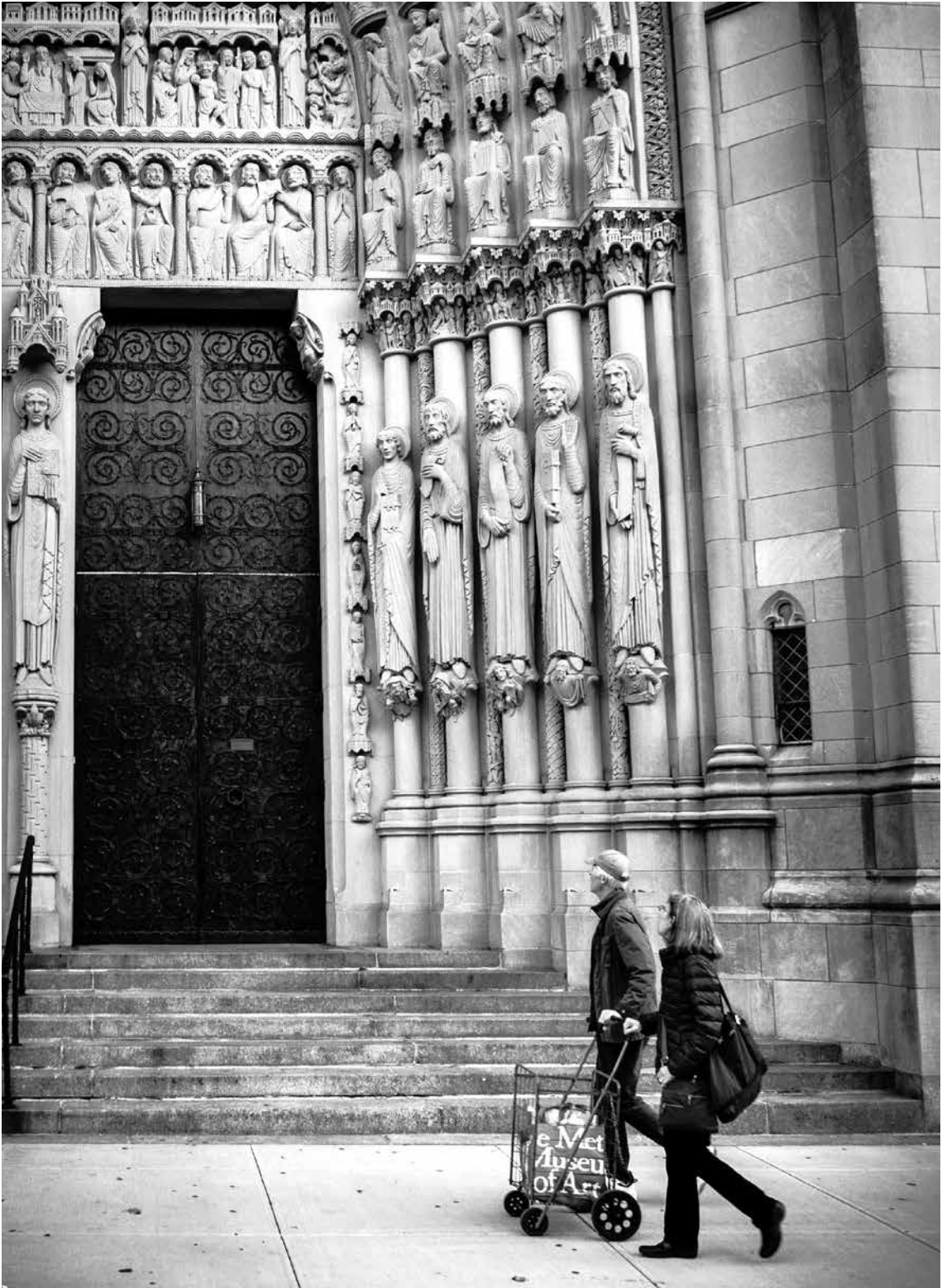
Natuurlijk is het niet zo dat moreel geladen taalgebruik automatisch ook religieus is. Moraal en religie kunnen van elkaar onderscheiden worden bij de studie van het menselijk gedrag en in de context van ethische filosofie. Wat ik echter wel beweer is dat godsdienstig taalgebruik onlosmakelijk verbonden is met moreel taalgebruik en dat evenzeer moreel taalgebruik een vergelijkbare levensbeschouwelijke reflectie teweegbrengt, zoals het benoemen van het goedgunstige, het heilbrengende, het weldadige, het gerechtvaardigde, inclusief het spreken dat zowel een verticale als horizontale dimensie suggereert. Als je het zo ziet, dan betwijfel ik of sociaal en/of genetisch determinisme in staat zal zijn de impliciete taalkundige verbindingen tussen moreel taalgebruik en godsdienstig taalgebruik weg te verklaren.

Sociale differentiatie

Ik wend me nu tot het begrippenkader van sociale differentiatie dat voor mij primair is om secularisatie te analyseren, ook al is er enige overlap met rationalisatie. Terwijl sociale differentiatie soms samen gaat met secularisatie, meen ik dat het vooral de aandacht vestigt op historische details en culturele toevalligheden. Het concept van sociale differentiatie is geworteld in de toenemende verdeling van

arbeid en refereert aan de toenemende autonomie van min of meer gescheiden sectoren van het sociale leven. Een voor een verkrijgen deze sectoren, zoals rechtspraak, sociale controle, communicatie, gezondheidszorg en onderwijs, hun eigen autonomie ten overstaan van kerkelijke structuren en religieuze denkpatronen. Theologie is niet langer vanzelfsprekend de koningin der wetenschappen. Nadat we de impact van rationalisatie begrijpen, worden we ons zo bewust van het belang van sociale differentiatie voor de ontwikkeling van autonomie. Bijvoorbeeld, in de conflictueuze verhouding van de leraar ten opzichte van de predikant, in de verhouding van de seculiere therapeut ten opzichte van de priesterlijke zorg voor zielen, en mogelijk in de dilemma’s die seculiere zorgverleners in rooms-katholieke ziekenhuizen soms ervaren, of andersom die rooms-katholieke artsen in seculiere instellingen ervaren. Rationalisatie en sociale differentiatie dragen bij aan de indirecte doorwerking van wetenschap in allerlei sectoren, bijvoorbeeld in de geleidelijke vervanging van theologen in publieke organisaties voor de bio-ethiek door seculiere filosofen en theologen die hen filosofisch napraten. Fundamenteel beschouwd, zie ik een dergelijke ontwikkeling als onderdeel van de liberale claim om universeel geldende en objectieve jurisdictie uit te oefenen over alle afzonderlijke wijzen van denken en alle specifieke belangen. Jürgen Habermas heeft volgens mij terecht zijn wantrouwen uitgesproken in deze aanspraak, vooral in verhouding tot religie. Maar het alternatief is niet duidelijk, vooral omdat liberalisme zo vaak ten diepste een joods-christelijke overtuiging blijkt te zijn, zoals John Gray en Charles Taylor beiden hebben betoogd.

Omdat ik ervan uitga dat sociale differentiatie ruimte biedt voor historische en culturele contingentie en variabiliteit, wil ik daar graag een illustratie van geven. De wijze waarop verschillende culturele sectoren gedifferentieerd zijn, kan historisch behoorlijk verschillen. De gedeeltelijke en later absolute scheiding tussen kerk en staat in de Verenigde Staten heeft bijzonder positieve consequenties gehad voor religie in de periode van 1750 tot nu. De meer recente scheiding tussen kerk en staat en/of kerk en maatschappelijke elite in West-Europa heeft



(Beeld Niek Stam).

juist bijzonder negatieve consequenties voor religie opgeleverd die zich vandaag de dag nog manifesteren. Evengoed geloof ik dat rationalisatie op soortgelijke wijze bepaald wordt door geschiedenis en cultuur. Zo heb ik gewoond in Dallas, Texas, een van de meest gerationaliseerde en tegelijkertijd een van de meest religieuze metropolen ter wereld. Maar anders dan sociale differentiatie laat rationalisatie een veel sterker universaliserende benadering toe ten koste van historische details. Er zijn mensen die nogal etnocentrisch denken dat post-protestants Zweden en post-katholiek Frankrijk de sjablonen van de toekomst vormen. Het mag voor hen aantrekkelijk zijn, maar ik ben ervan overtuigd dat bij deze visie dat ‘wat behoort’ en hun eigen verlangens het winnen van ‘wat is’ en de historische plausibiliteit. Irak wordt uiteindelijk net als Zweden. Wie van ons hier zou daar geen amen op zeggen?

Begrijpen van ‘softe’ tekens

Tot nu toe hebben we naar enkele variabelen gekeken die sociologen serieus nemen, zoals empirische indicatoren en begrippenkaders als privatisering, rationalisatie en sociale differentiatie. We hebben serieuze vragen naar voren gebracht over het denken vanuit een ‘hellend vlak’-theorie, klassiek-liberale (‘Whig’) geschiedvisies en de mate waarin we nu werken met verlichte, deels kuhniaanse, *master narratives*.

De weg lijkt nu prima geëffend voor mijn betoog op basis van internationale en interculturele data, dat er geen consistente relatie bestaat tussen de mate van ontwikkeling van de wetenschap en een afnemen van religieuze invloeden, overtuigingen en praktijken. Echter, zoals eigen is aan sociologen, moet ik eerst even pas op de plaats maken om een belangrijk punt over sociologische interpretatie te maken. Ik positioneer mijzelf in de traditie van het ‘verstehen’ of begrijpend analyseren, en de ‘Geisteswissenschaften’ of cultuuranalyse zoals die is ontwikkeld door Max Weber en Wilhelm Dilthey. Sociale wetenschappen houden zich in mijn ogen bezig met de menselijke eigenschappen die niet fysiek of biologisch verklaard kunnen worden. Voor mij is het begrijpen van deze softe ‘tekens’ belangrijker dan het verklaren van harde, statistische indicatoren.

Voor onze doeleinden doe ik dat vanuit de context van de diepte en ambiguïteit van ‘tekens’, in het bijzonder van taal, en de uitdijende gelaagdheid van onze denkruimte. Ik benader die eigenschappen als een web van motieven zoals in een drama, waarin er beperkingen zijn in het kiezen van opties en mogelijkheden voor ons handelen. De taak van de socioloog is om de juiste vorm van zinvolle intentionaliteit te ontdekken voor het probleem waar hij zich mee bezighoudt. Want suggestief taalgebruik en een goed ‘script’ scheppen verwachtingen waardoor in het drama vrijheid van interpretatie ontstaat.

Onmiskbaar manifesteren de diepte en ambiguïteit van symbolen, tekens (vooral taal) en het gelaagde karakter van onze denkruimte zich nadrukkelijk in welke voorstelling dan ook van relatie tussen wetenschap en religie. In onze denkruimte bestaat niet noodzakelijkerwijs zoiets als ‘of... of’, omdat verschillende manieren van denken en spreken tegelijkertijd nagestreefd kunnen worden en daar afhankelijk van de omstandigheden een beroep op kan worden gedaan. En los daarvan variëren de mate van openheid en de mate van toesluiting in onze denkruimte nogal per cultuur. Neem bijvoorbeeld het onderscheid tussen de ingeperkte eendimensionele ruimte die in de voormalige DDR werd nagestreefd, – waar een denken in ‘of...of’ regeerde – en anderzijds de nogal open denkruimte in de Verenigde Staten, waar een geloof in engelen, ufo’s en buitenaardse wezens kennelijk vrolijk samengaat met ruimtevaarttechnologie.

Sta mij toe om dit vraagstuk over het karakter van onze denkruimte uit te diepen en te illustreren aan de hand van hoe wij onze toevlucht nemen tot het gebruik van allerlei *soorten* begrippen en discoursen afhankelijk van de omstandigheden. Het is bijvoorbeeld niet moeilijk om tegelijkertijd te zeggen: ‘Jouw leven is in hun handen’, waarmee we doelen op de autonomie van de medische wetenschap en de arts, en daarnaast ook te zeggen: ‘Hij heeft de hele wereld in Zijn hand’, als verwijzing naar hoe afhankelijk we zijn van diepgaande, wellicht ondersteunende of overbruggende, geestelijke bronnen. Ik heb natuurlijk hiermee al taalkundige tekens van diepte en hoogte geïntroduceerd door te spreken van

‘ondersteunende’ en ‘overbruggende’. Om nog een voorbeeld te geven: wat denkt u van het verschil tussen ‘De waarheid is groot en zal zegevieren’ en ‘U zult de waarheid kennen en de waarheid zal u bevrijden,’ of ‘Ik *ben* de weg, de waarheid en het leven’? Hier hebben we te maken met de fenomenologie van het zijn en menselijke vrijheid. Ik begin hier geen discussie over het zijn en de vrije wil of over het karakter van taalspelen, maar wil nu alleen maar laten zien hoe complex de typen en niveaus van

– De typen en niveaus van spreken zijn complex –

spreken zijn waarmee sociologische analyse vervolgens rekening moet houden om recht te doen aan de sociale complexiteit. Sociologie gaat over meer dan oorzaak en gevolg, correlatie, een specifiek wetenschappelijk jargon, veelvuldig gebruik van aanhalingstekens en trendy spijkerlaarzen.

Verschillen tussen Verenigde Staten, Frankrijk en DDR

Na deze korte, maar belangrijke theoretische reflectie dan nu naar mijn *cross-cultural* onderzoeksresultaten. Ik kies daarbij voor drie revolutionaire, wetenschappelijk ontwikkelde en rationele samenlevingen, elk met een heel ander religieus profiel: de Verenigde Staten, Frankrijk en de voormalige DDR. Ik zal daarnaast nog enkele observaties presenteren, in het bijzonder over twee andere wetenschappelijk ontwikkelde en rationele samenlevingen, namelijk Uruguay en Singapore. In het eerste land komt bijvoorbeeld Kerst niet voor behalve in de privésfeer, terwijl in het laatste land religie alomtegenwoordig is.

Als we vanuit een sociaalhistorisch perspectief naar de Verenigde Staten kijken, die gesticht zijn op de basis van een Anglo-protestants pluralisme, valt de relatief ontspannen verhouding op tussen godsdienst en Verlichting. Dat blijkt bijvoorbeeld in de overlap tussen het Episcopalianisme¹ en de Vrijmetselarij. De daaropvolgende immigratiegolven

brachten onder meer lutheranen, katholieken en joden naar het land, met een sterke religieuze identiteit waarmee ze zich voegden in de Amerikaanse smeltkroes. Volksreligie en de elitaire Verlichting gingen meestal hand in hand bij de opbouw van een inclusief burgerlijk nationalisme. Dit was, heel progressief destijds, gebaseerd op het idee van een gedeeld burgerschap, in tegenstelling tot een organisch exclusief nationalisme dat zich beperkt tot één etniciteit en taalgroep. Met de Burgerrechtenbeweging van de jaren 1960 vond dit proces een tijdelijke conclusie. Ondanks de zogenaamde ‘culture wars’ sindsdien, heeft er nog altijd geen breuk plaatsgevonden in de ene gedeelde Amerikaanse cultuur, die voor zwart en blank, voor Hispanic en Anglo gelijk is. Vanuit Europees perspectief bezien zijn de ‘culture wars’ in de Verenigde Staten niet meer dan schermutselingen.

In Frankrijk en in Québec liggen de verhoudingen behoorlijk anders. In Québec ontstond een organisch, etno-religieus en op taal gebaseerd nationalisme. In de jaren 1960 maakte het taalnationalisme zich grotendeels los van de religieuze, katholieke achtergrond. De kerkgang kelderde in die periode aanzienlijk – net zo dramatisch als in Nederland. In Frankrijk ontstond al eerder een burgerlijk en taalnationalisme dat voortkwam uit revolutionair geweld ten opzichte van een godsdienstig bepaald organisch nationalisme. De climax kwam na 1870 met de Derde Republiek. De godsdienstparticipatie daalde, kerk en staat werden in 1905 gescheiden, en ‘laïcisme’ (secularisme) werd vanaf die tijd dominant.

Om de rol van de seculiere elite te verhelderen, hoef ik alleen maar te wijzen op het verschil tussen de gedecentraliseerde regering van de Verenigde Staten, en de strakke centralisatie, voornamelijk van het onderwijs, in Frankrijk. Decentralisatie belet pogingen tot het verkrijgen van een ideologisch monopolie door seculiere elites in de Verenigde Staten, waardoor zij betrekkelijk onbelangrijk blijven, terwijl de centralisatie in Frankrijk juist de monopolisering steunde van seculiere elites. Uit welk land anders dan Frankrijk komt de term ‘bien pensant’ (politieke correctheid)?

In Oost-Duitsland (de voormalige DDR) bereikte de centralisatie haar hoogtepunt onder de verlicht-seculiere dictatuur in de periode 1945-1989, volgend op het heidense intermezzo van 'Blut und Boden' in de jaren 1933-1945. Modernisering – economisch, maar ook cultureel – werd zelfs ernstig beknot en actieve religiositeit werd teruggebracht tot een kleine minderheid. Desondanks was de kerk, die volop was geïnfiltrerd door de Stasi, de springplank voor het onderuithalen van de dictatuur in 1989.

12

Wat nu te denken van het ongodsdienstige Uruguay en het onstuimig godsdienstige Singapore? Uruguay is een relatief eenvoudig geval: de 'progressieven' versloegen de 'conservatieven' betrekkelijk gemakkelijk omdat het hoogtepunt van de immigratie vanuit Europa samenvalt met enorme problemen in de verhouding kerk-staat in de landen van herkomst: Spanje en Italië. Wie moeite had met de kerk, vertrok naar Uruguay. Een seculiere universiteit werd opgericht om een nieuwe elite te produceren voor een 'Latijns' land dat zelfs Kerst niet als nationale gedenkdag wil erkennen. Uruguay is bovendien ook voor tachtig procent verstedelijkt.

Singapore, een van de meest geürbaniseerde, multiculturele en moderne landen van de wereld, is een minder eenvoudig geval. Godsdienst in Singapore wordt op een neo-confuciaanse manier door de staat gecontroleerd met als doel nationale eenheid en ontwikkeling. De veranderingen in religie gedurende de periode van modernisatie uitten zich bij sommigen in het losweken uit de rijke syncretistische en animistische voedingsbodem van het klassieke boeddhisme. Deels leverde dit een uitbreiding op onder de sociaal mobiele elite van een persoonlijke, warme, bijna celachtige vorm van christendom, anderzijds resulteerde het echter ook in een uitgesproken seculariteit.

Ik wil hier extra de aandacht vestigen op dit proces van sociale differentiatie en het ontwikkelen van een bewust persoonlijke religie, dat nogal kenmerkend is voor moderniserende maatschappijen. Eerder zagen we dit proces zich al voordoen in Europa. We treffen momenteel soortgelijke veranderingen aan in Brazilië, Turkije en Indonesië. Zo zien we in

Indonesië, een land met tachtig procent moslims, hoogopgeleide vrouwen die de tot dusver zeldzame praktijk van het dragen van een hoofddoek gaan gebruiken als een teken van moderniteit en als uiting van protest tegen syncretisme. Jammer genoeg valt

– Hoogopgeleide vrouwen gebruiken een hoofddoek als een teken van moderniteit –

de nadruk in onze westerse media op het fundamentalisme als reactie tegen moderniteit en miskent men daarbij geheel dit soort allianties van islam met moderniteit. Op precies dezelfde wijze zien we soortgelijke allianties in de derde wereld tussen christendom en hygiëne, onderwijs, technologie en internationale contacten. Alleen in ons traditionele ex-christendom of onder nationalistische intelligentia elders wordt een dergelijke alliantie niet begrepen of veroordeeld als een ongewenste verstoring van traditionele levensstijlen. De gedachte is dan dat de mens de keuze heeft zich te onttrekken aan verandering en de mondiale realiteit, zodat traditionele culturen intact geconserveerd worden voor toeristische beleving en antropologische bewondering. Zoals een overtuigd charismatisch-christelijke geheelonthouder uit Ecuador ooit zei tegen een antropoloog: 'Verwachtte u dat ik veren zou dragen, mevrouw?'

Faculty club

Ik onderbreek nu even mijn verhaal om te wijzen op de beslissende variabele die verondersteld is in mijn betoog tot nu toe. Die variabele is de rol van de kerk in verhouding tot de politieke macht en de gevestigde orde. Ik onderbreek ook om het contrast te tonen tussen West-Europa en de Verenigde Staten met betrekking tot de terugkeer van magie en de opkomst van spiritualiteit, die Heelas en Woodhead 're-sacralisation' noemen.

Régis Debray claimt in zijn buitengewone biografie over 3000 jaar God, dat 'de schemering van de goden is de ochtend van de magiërs'. Dit verschijnsel doet zich in zowel Europa als de Verenigde

Staten voor. Echter, in West-Europa zien we een negatieve relatie tussen christendom en magie, zelfs een verder uit elkaar gaan in de moderniteit, terwijl op de uitgestrekte vlakten van de Verenigde Staten de goden en de magiërs samen een feestje bouwen. Hetzelfde geldt voor spiritualiteit. In West-Europa wordt spiritualiteit vooral buiten de kerken aangehouden, terwijl kunst en muziek daarnaast dienen als bronnen van troost en inspiratie. Hier functioneert spiritualiteit als alternatief voor geloof, zoals bijvoorbeeld in Duitsland. In de Verenigde Staten daarentegen trekken volgens Robert Wuthnow spiritualiteit en geloof gelijk op. Vanuit mijn onderzoek is dat te verklaren met wat ik zie als de beslissende variabele: namelijk, dat religie in de Verenigde Staten in staat is gebleken zich aan te passen op elk cultureel niveau in de context van een samenleving die berust op afhankelijkheid van vrijwilligers, federalisme en een religieus pluralisme. Dat lukt daar doordat er geen specifieke institutionele band bestaat tussen één kerkgenootschap en de staat of tussen de macht van de elite en de Amerikaanse cultuur. Het contrast met de door erosie aangetaste orde van het christendom in West-Europa is evident.

De situatie in Oost-Europa is veel complexer door een ingrijpende geschiedenis van oorspronkelijk Ottomaanse dominantie en daarna de naoorlogse seculiere dictaturen opgelegd door de Sovjet-Unie. De dictaturen onderdrukten de godsdienst met succes in de DDR, Tsjechië en Estland. Maar daar staat tegenover de herleving van de oosterse orthodoxie in Griekenland, Roemenië en Servië en zelfs ook in Rusland, ondanks het quasi-monopolie en de *de facto* of *de jure* geprivilegieerde positie van de Orthodoxe Kerk. De etno-religieuze sentimenten van de onderdrukte landen zijn erg krachtig gebleken en een lange geschiedenis van repressie kan voor lange tijd ervoor zorgen dat de positie van de gevestigde religieuze orde ook na het bereiken van de onafhankelijkheid in 1989 niet wordt aangetast. In Rusland is het niet zozeer een kwestie van onderdrukking van de identiteit van de natie, maar van een gefaald hebbende ideologie waardoor de ruimte ontstond om terug te vallen op de eeuwenoude verwevenheid van geloof en natie. Terwijl op

vele plekken in de wereld magie en religie door de opkomst van moderniteit uiteenvallen, geldt dat niet zo duidelijk voor de oosterse orthodoxie in Europa. Zo vinden we in Griekenland een verrassend geloof in de kracht van iconen en bescherming vanuit het spirituele domein, gepaard gaand met een geloof in de duivel, dat slechts geëvenaard wordt in de Verenigde Staten. Vanuit de Griekse geschiedenis bezien niet zo verwonderlijk, maar helder is wel dat het voortschrijden van wetenschap niet de meest voor de hand liggende factor is voor wie een verklaring zoekt.

Mijn beknopte overzicht van moderne (en ook snel moderniserende) maatschappijen, variërend van de Verenigde Staten tot Rusland, biedt weinig onderbouwing van de hypothese dat met het voortschrijden van wetenschap tegelijkertijd teruggang van religiositeit een gegeven is, tenminste in het geval dat die wetenschap door mensen in het dagelijkse leven wordt aanvaard. Waar het op aankomt is het *onthaal* van wetenschap en technologie in verhouding tot godsdienst, niet een intellectueel en soms mythisch bedenkfel over die verhouding zoals dat in de academische wereld vaak opgeld doet. De sleutel tot een goed begrip ligt in een theorie over receptie van kennis in de samenleving. Het moet opvallen dat bijna niemand, zelfs Owen Chadwick niet in zijn uitmuntende *The Secularisation of the European Mind in the Nineteenth Century* (1975), een verbinding heeft gelegd tussen sociale religiegeschiedenis en de intellectuele ideeëngeschiedenis. Charles Taylor is hierop een zeldzame uitzondering. In de academische wereld – die Peter Berger de *global faculty club culture* noemt – beperken velen van ons, inclusief de theologen, zich tot de intellectuele ideeëngeschiedenis om enige grip te krijgen op het verband tussen religie en secularisatie. Het lijkt wel of alleen de interne discussies van de kleine groep intellectuelen op onze bijzondere belangstelling mogen rekenen. Dit is de enige verklaring voor het standje dat ik kreeg van wijlen collega Ernest Gellner, destijds hoogleraar in de antropologie in Cambridge, toen ik de Verenigde Staten als ‘religieus’ karakteriseerde. In zijn optiek had dat land toch intellectuele vertegenwoordigers voortgebracht als Richard Rorty en

John Rawls en kon het dus onmogelijk als ‘religieus’ gekwalificeerd worden. Echter, ongeacht wat mensen in de ivoren torens van Cambridge, Massachusetts² denken, volgens elk denkbaar criterium is de Verenigde Staten religieuzer dan West-Europa.

Van master narratives naar borrelpraat

De intellectuele geschiedenis wordt beïnvloed door een *master narrative* dat godsdienst beziet als een incoherent en achterlijk bijgeloof of als ziekelijk schuim dat het ware zicht op de realiteit belemmert. Deze filosofische geschiedopvatting is te veel beïnvloed door wat John Weightman ontleed heeft in zijn *The Concept of the Avant Garde*. Het is niet zo dat het concept van de avant-garde nooit gebruikt mag worden, maar het wordt gevaarlijk indien de progressieve voorhoede als standaard voor een samenleving wordt genomen, omdat die nu eenmaal de krantenkolommen vult. In mijn optiek heeft het streven om een voorhoede te zijn, zich vanaf de

– Het wordt gevaarlijk als een progressieve voorhoede als standaard voor een samenleving dient –

romantische jaren 1890 geleidelijk verspreid van de intellectuele elite tot in de lagere sociale klassen, eerst in de periode tussen de twee wereldoorlogen, en vervolgens daarna tot het hoogtepunt in de jaren 1960. Hiertegenover staat Louis Menands behandeling in *The Metaphysical Club* van de introductie van secularisatie in de Verenigde Staten via de wending naar het filosofisch pragmatisme van onder anderen William James en John Dewey. Ik ben echter van mening dat dit een bijzaak is in de religiegeschiedenis van het Amerikaanse volk, want bij Amerikanen zijn religieuze levenspraktijken toch van veel groter belang dan het filosofisch pragmatisme.

Toch doet een bijzonder virulente versie van het verlichte *master narrative* met enig succes opgeld, hoewel ik deze mogelijk nog minder plausibel acht dan het idee dat religie afneemt als wetenschap

voortschrijdt. Dit verhaal krijgt aandacht omdat het stelt dat het religieuze dwaalspoor en de verwijtbare slechtheid zullen eroderen door de ontdekking van de wetenschappelijke waarheid. De aantrekkelijkheid van zo’n stelling stoelt op een breed gevoeld ongenoegen over het ogenschijnlijke verband tussen religie en geweld en intolerantie. Wat mensen bezighoudt is dit mogelijk schadelijke verband tussen religie en geweld; zij liggen niet zozeer wakker van esoterische vragen zoals die naar mogelijke constructiefouten in de schepping. De link die wordt verondersteld tussen religie en het kwade, of dit nu aanbevolen wordt door populaire wetenschappers of door borrelpraat, lijkt overtuigend te zijn en roept om een grondige sociologische analyse, die ik hier onmogelijk kan geven. Het berust echter op een naïeve en simplistische verwijzing naar een handvol feiten – of het nu Noord-Ierland betreft, het Midden-Oosten of waar dan ook – terwijl een grondige studie uit de weg wordt gegaan van de cruciale, maar zeer complexe vraag over hoe religie al dan niet zich tot macht en de dynamiek van macht verhoudt. Er is een overeenkomstige academische verwaarlozing van een voor de hand liggend proces waarbij bijvoorbeeld een maatschappij zich gedeeltelijk tot het christendom bekeert, en vervolgens op haar beurt dat christendom gedeeltelijk assimileert aan de eigen sociale structuren, of deze nu feodaal, mercantilistisch of kapitalistisch zijn. Wetenschappers die zo ongelooflijk precies werk leveren, kunnen ook zo vooringenomen zijn in het publieke debat of over thema’s in de mens- en sociale wetenschappen. Het punt is dat er geen verlichte instelling is, die gedurende lange tijd bestaat en een vergelijkbare impact en sociale status heeft als de kerk. Daardoor is er ook geen mogelijkheid om een seculier, verlicht instituut op een vergelijkbare wijze als de kerk te bekritisieren op het punt van machtsmisbruik. Tomas de Torquemada, de stichter van de Spaanse Inquisitie, kan zo als een onmiskenbaar voorbeeld van een echte christen opgevoerd worden, die niets anders wilde dan politieke macht uitoefenen, terwijl Josef Stalin vervolgens onmogelijk een voorbeeld van hoe de Verlichting omgaat met macht kan worden genoemd, omdat hij dan niet genoeg ‘verlicht’ geweest zou zijn. Eveneens kan het christendom

aansprakelijk gehouden worden voor wat er gebeurde toen het tot staatsgodsdienst werd verklaard in het Romeinse Rijk, terwijl gelijktijdig het darwinisme de handen in onschuld kan wassen over de manier waarop het is gebruikt in het kapitalisme in de vorm van sociaaldarwinisme of is toegepast door Nietzsche. Toch zijn de darwinistische metaforen beslist ontvankelijker voor kwaadaardige toepassing dan die uit de christelijke traditie.

Aanspraken op historische onschuld moeten altijd gewantrouwd worden. Ze komen vooral van biologen en genetici die buiten hun eigen vakgebied treden en eens op safari gaan in de menswetenschappen. Als men dit soort gemakkelijke analyses dan toch wil opzetten, dan moet ik eerlijk zeggen

– Aanspraken op historische onschuld moeten altijd gewantrouwd worden –

dat de afname van religie eerder te wijten is aan wetenschappelijk falen dan aan de ontdekking van wetenschappelijke waarheid. Het is belangrijk om hier op te merken dat bepaalde wetenschappelijke theorieën die religie in ons brein positioneren als een ingebouwd neurologisch programma dat in een verafgelegen oertijd onze kans op overleving vergrootte, ondertussen secularisatie – op wetenschappelijke of pseudowetenschappelijke gronden – fors beperken. In Paul Boyers *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought* kunnen alleen de hyper-intelligenten onder ons aan religie ontsnappen: duidelijk een voor de leden van de *faculty club* aantrekkelijk scenario. Zo beschouwd blijft godsdienst onsterfelijk, tenminste onder de *Untermenschen*. Lord Winston, de eminente gynaecoloog, schrijft momenteel een boek over God waarin hij op sympathieke wijze probeert een brug te slaan tussen wetenschap en religie door aan te tonen dat religie ingebouwd is in onze psyche teneinde een betere aanpassing en overleving mogelijk te maken. Mocht dat echter waar zijn, zo merkt hij terecht op, dan zouden wij

allen religieus moeten zijn. In zijn optiek moet dan iets met dat inbouwen mis zijn gegaan, want religie is niet meer dan een soort neveneffect. Of dat verklaart waarom de religieuze neurotransmitters uitgeschakeld zijn in Oost-Europa of juist helemaal open zijn gezet in de Verenigde Staten, ofwel aanstaan voor de helft van de Zuid-Koreaanse bevolking en voor de andere helft niet, blijft een geheimenis.

Sociologie beoefenen is een nederige aanlegenschap en is beslist niet te vergelijken met ruimtevaarttechnologie of kwantummechanica. Sociologie heeft namelijk de mens als onderwerp. Dus werkt de sociologie met bepaalde bewijsgebonden voorwaarden aangaande kwesties waarover kennelijk iedereen zijn zegje mag doen. Ik hoop dat ik binnen de grenzen van mijn discipline voldoende gedachten heb geleverd die de stelling ondermijnen dat religie afneemt waar en wanneer wetenschap voortschrijdt.

Als ik atheïst zou zijn die van plan was het geloof van een intelligente jonge vriend te ondermijnen, dan zou ik hem het vak Bijbelkritiek aanbevelen – ‘t lijkt heel wat, maar het is niet veel zaaks – of onderwijs in psycho-gebabbel en socio-gebabbel, of helemaal het beste, een krachtige onderdompeling in de romantische literaire Weltschmerz. Maar zeker niet, absoluut niet, een onderwijsmodule in astrofysica. Hij of zij zou namelijk nogal gemakkelijk kunnen gaan denken dat hij of zij ‘The Mind of the Maker’ (Gods Gedachten) aan zou treffen.

Vertaling en bron

Het oorspronkelijke artikel werd voor *Wapenveld* vertaald door Johan Hegeman, en is terug te vinden op www.st-edmunds.cam.ac.uk/CIS/martin/David%20Martin%20-%20lecture.htm

Noten

1. Noot vertaler: de Amerikaanse tak van de Anglicaanse kerk.
2. Noot vertaler: Martin verwijst hier naar de prestigieuze Harvard University te Cambridge, Mass.